

Κ.Ε.Ε.Φ

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΕΠΕΤΗΡΙΣ ΤΟΥ ΚΕΝΤΡΟΥ ΕΡΕΥΝΗΣ
ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ



23-24

ΑΘΗΝΑΙ

1993-94

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

Καθ. Γ. ΜΙΧΑΗΛΙΔΗΣ-ΝΟΥΑΡΟΣ, Πρόεδρος

Καθ. Γ. ΒΛΑΧΟΣ

Καθ. Κ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΣ

Καθ. Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ, υπεύθυνος έκδοσης της *Φιλοσοφίας*

Καθ. Γ. ΜΗΤΣΟΠΟΥΛΟΣ, επόπτης του Κ.Ε.Ε.Φ.

Καθ. Γ. ΜΕΡΙΚΑΣ

ΔΙΕΥΘΥΝΤΡΙΑ: Δρ Α. ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ

ΣΥΝΤΑΚΤΗΣ: Δρ Α. ΑΡΑΒΑΝΤΙΝΟΥ-ΜΠΟΥΡΛΟΓΙΑΝΝΗ

EDITORIAL BOARD

Prof. G. MICHAELIDIS-NOUARIOS, President

Prof. G. VLACHOS

Prof. C. DESPOTOPOULOS

Prof. E. MOUTSOPOULOS, editor of *Philosophia*

Prof. G. MITSOPOULOS, supervisor of the R.C.G.P.

Prof. G. MERICAS, member of Academy

Dr A. KELESSIDOU, Director

Dr 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,

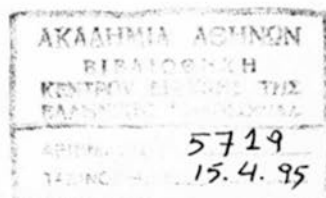
TEL. 3600140

(Price per issue for abroad \$).

Τὰ ἄρθρα τῆς Ἑπετηρίδος δημοσιεύονται μετὰ τὴν προσωπικὴν εὐθύνη τῶν συγγραφέων ὡς πρὸς τὸ περιεχόμενον καὶ τὴ γλωσσικὴν μορφήν.

KEED

Φ Ι Λ Ο Σ Ο Φ Ι Α



ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΕΠΕΤΗΡΙΣ ΤΟΥ ΚΕΝΤΡΟΥ ΕΡΕΥΝΗΣ
ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ



23-24

ΑΘΗΝΑΙ

1993-94

ΣΥΣΤΗΜΑΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Jean-Louis Vieillard-Baron, La notion d'Espace Cosmique et des origines de l'Univers.	9
Ivan G. Gromow/Olga D. Kuvakina, Noospheric Synarchy: from an ancient hellenic Democracy to the Aristocracy of Spirit.	15
Sunnie D. Kidd/James W. Kidd, The dynamic aspects of Inspiration. An essay on the phenomenon of authentically Being inspired.	26
Μαίρη Σταθοπούλου-Χριστοφέλη, 'Από τὸ λόγο στὸ ὕφος.	56
Παναγιώτης Τζαμαλίκος, 'Η θρησκευτική ἔκφανση τῆς τεχνολογίας.	62
Μανώλης Μαρκάκης, Τὸ ἐπιστημολογικὸ κύρος τῶν ἀξιολογικῶν κρίσεων.	88

ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Georges Vlachos, La vision de la mort en tant que principe d'une éthique de l'action chez Homère.	105
'Αναστάσιος Ν. Ζοῦμπος, Σχόλιον εἰς 'Ηράκλειτον.	112
'Ελένη Θεοδωροπούλου-Καλογήρου, Πλάτωνας καὶ Αἰσχύλος: 'Η ἐσωτερικὴ συγγένεια ὡς ἀναζήτηση τῆς ἀρχῆς. 'Η μίμηση.	114
Εὐαγγελία Μαραγγιανοῦ, 'Ο σωστὸς πολιτικὸς εἶναι ἢ ὄχι κατὰ τὸν Πλάτωνα ὑπὲρ τῶν νόμων;	145
Γεώργιος Μερίκας, 'Ο ἱποκρατικὸς στοχασμὸς, αἰώνιο βάθος τῆς 'Ιατρικῆς.	155
Anna Kélessidou, La vie et la mort selon Platon et Plotin.	164
John Tilley, Virtue and choice in Aristotle's «Ethics».	173
Margarita Mauri, 'Ακρασία.	181
"Αννα 'Αραβαντινοῦ-Μπουρλογιάννη, 'Η εἰσαγωγή τῶν σπερμάτων στὴν ὄντολογία τοῦ 'Επικούρου: Μία νέα ἐρμηνευτικὴ προσέγγιση.	190
Χρήστος Τερέζης, 'Η ἔννοια τοῦ χρόνου στὸ ἔργο «Στοιχείωσις Θεολογική» τοῦ νεοπλατωνικοῦ Πρόκλου.	196
Rosana Budelli, A refutation of Philosophy by a medieval arabic author: Ibn Al-Jawzi (d. 1201).	213
Ρωξάνη 'Αργυροπούλου, Τὸ πρότυπο τοῦ 'Αγάθωνα στὴ διανόηση τοῦ Κ. Μ. Κούμα.	224
Catherina Douca-Kabitoğlu, The new way of Ideas: Plato, Locke and their romantic readers.	232
Evanghélos Moutsopoulos, L'idée de finalité dans l'esthétique de Giovanni Gentile.	252
'Αγγλικὴ Χριστοδουλίδη-Μαζαράκη, 'Η κριτικὴ τῆς ἐγγελιανῆς ὄντολογίας καὶ κοινωνικῆς θεωρίας στὸ ἔργο τοῦ Herbert Marcuse.	268
Philippe Fluri, New Trends in Russian Philosophy.	292

ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΕΙΣ

Κωνσταντίνος Δεσποτόπουλος, Ὁ Πλάτων καὶ ἡ γερμανικὴ φιλοσοφία.	297
Θεοχάρης Χ. Κεσσίδης, Τὸ πρόβλημα τοῦ «Ἑλληνικοῦ θαύματος».	308
Anna Kélessidou, Plotin et la thèse de l'incorruptibilité du monde.	320
Anna Kélessidou, Du parfait et de l'Un. Sur quelques connexions de la pensée plotinienne et de la théologie de Denys.	326
Maria Protopapas, Montaigne et la valeur de la voix (sur une influence stoïcienne dans l'écriture des Essais).	334
Roxani D. Argyropoulos, Concepts et symboles du XVIII ^e siècle européen: le cas de la Grèce.	341
Egil A. Wyller, Sokrates und Christus in der Verfasserschaft Søren Kierkegaards.	347

ΠΑΡΟΥΣΙΑΣΗ ΚΑΙ ΚΡΙΤΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΥ

Βίκτωρ Ἰβάνοβιτς, Ε. Μουτσοπούλου, Ἐνα σύστημα τῶν αἰσθητικῶν κατηγοριῶν.	359
Μαρία Πρωτοπαπᾶ, Aldo Brancacci, Rhetorike Philosophousa.	369
Maria Protopapas, Jeanne Parain-Vial, Gabriel Marcel, un veilleur et un éveilleur.	371
Μανώλης Μαρκάκης, N. M. Solodukho, Homogeneity and Heterogeneity in the Development of Systems.	373
Ρωξάνη Ἀργυροπούλου, Τζὼν Λόκ, Πραγματεία περὶ Κυβερνήσεων. Δοκίμιο μὲ θέμα τὴν ἀληθινὴ ἀρχή, ἔκταση καὶ σκοπὸ τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας.	374
Ἄννα Κελεσίδου, Τ. Πεντζοπούλου-Βαλαλᾶ, Heidegger, Ὁ φιλόσοφος τοῦ λόγου καὶ τῆς σιωπῆς.	376
Τερέζα Πεντζοπούλου-Βαλαλᾶ, J.-L. Vieillard-Baron, G.W.F. Hegel, Παραδόσεις πλατωνικῆς φιλοσοφίας (1825-1826).	379
Manolis Markakis, J.R.-L. Vieillard-Baron, G.W.F. Hegel, Lectures on the Platonic Philosophy (1825-1826).	382
Σάββας Σπέντζας, Γεωργίου Κ. Βλάχου, Σελίδες Ἱστορίας τοῦ εὐρωπαϊκοῦ πολιτικοῦ στοχασμοῦ.	384
Βασίλειος Πετρόπουλος, Ε. Μουτσόπουλος, Φιλόσοφοι τοῦ Αἰγαίου.	388
Evangélie Maraguianou, Jean-Louis Vieillard Baron, Bergson.	392
Ἀναστάσιος Κουκῆς, Ἄννα Κελεσίδου, Φιλοσοφικά δρώμενα.	396
Ἄννα Κελεσίδου, L. Brisson, Platon: Timée, Critias.	399
Ἐλενα Θεοδωροπούλου-Καλογήρου, J.-M. Trigeaud, Introduction à la philosophie du droit.	402
Ἰωάννης Καλογεράκος, Ἄννας Κελεσίδου, Δώδεκα μελετήματα Προσωκρατικῆς Φιλοσοφίας.	403
Ἰωάννης Καλογεράκος, Jens Halfwassen, Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin.	412

Μαρία Πρωτοπαπά, Lambros Couloubaritsis, Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme.	425
Άννα Κελεσίδου, Μαίρη Σταθοπούλου-Χριστοφέλλη, Ύφολογία και αρχαία ελληνική τεχνογραφία.	426
Άννα Κελεσίδου, Χρ. Άθ. Τερέζη, Δαμάσκιος. Ἡ τελευταία ἀναλαμπή τῆς Ἀρχαίας Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας.	428
Μαρία Πρωτοπαπά, Γ. Διζικιρίκη, Ἡ τέχνη καὶ οἱ Ἕλληνες.	428
Μανώλης Μαρκάκης, Παρνασσός, τόμος ΛΔ' (1992).	430
Anna Aravantinou-Bourloyianni, G. Michaelides-Nouaros, An essay on the Philosophy of History and another two on the social Philosophy of the Ancient Greeks.	431
Άναστάσιος Κουκῆς, Ἀγγελικὴ Χριστοδουλίδη-Μαζαράκη, Ἡ φιλοσοφικὴ ἰδιότητα τοῦ Herbert Marcuse.	438
Άννα Κελεσίδου, Mario Untersteiner, Les Sophistes.	445
Evangélie Maraguianou, Denis O'Brien, Théodicée plotinienne, théodicée gnostique.	447
Άναστάσιος Κουκῆς, Νεοκλῆ Καζάζη, Ἡ Γαλλικὴ Ἐπανάστασις. Μέρος ἕκτον.	449
Άννα Κελεσίδου, Δημήτρη Ν. Λαμπρέλλη, Ἡ συνειδητοποίηση τοῦ ἑλληνισμοῦ ὡς «νιτσεϊσμοῦ».	456
Εὐαγγελία Μαραγγιανοῦ, P. Bourdieu - J. Carbonnier - R. Trèves -I. Λαμπίρη-Δημάκη - Θ. Παπαχρίστου, Κοινωνία - Δίκαιο - Ἠθική.	458
Anastase Koukis, Jean-Marc Trigeaud, Eléments d'une Philosophie Politique.	459
Anastase Koukis, Lucie Antoniol, Lire Ryle aujourd'hui. Aux sources de la philosophie analytique.	463
Evangélie Maraguianou, J.-F. Mattei, Pythagore et les Pythagoriciens.	469
Εὐάγγελος Μουτσόπουλος, Μανώλη Μαρκάκη, Δοκίμια τοῦ Νεοελληνικοῦ Πνεύματος.	471
Collection, Socio-logos.	471

ΕΙΔΗΣΕΙΣ

Association des Amis du Musée Descartes — Ἀρχαιότητα, Δημοκρατία, Ἀνθρωπισμός — Ἰδρυση Διεθνoῦς Κέντρου Ἀριστοτελικῶν Μελετῶν — 1ο Κορινθιακὸ Συμπόσιο Ἐπιστήμης καὶ Τέχνης — Ε' Πανελλήνιο Συνέδριο Φιλοσοφίας — 3ο Συμπόσιο Βαλκανικῶν Φιλοσοφικῶν Ἑταιρειῶν — International Plato Society — International Plato Studies — 3ο Συμπόσιο Πλατωνικῆς Φιλοσοφίας — Διεθνὲς Συνέδριο Ἱστορίας τοῦ Δικαίου — 3ο Διεθνὲς Συνέδριο στὸ Κέντρο Κλασσικῶν Μελετῶν τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ Santiago — 4ο Διεθνὲς Συνέδριο «Κοσμοχῶρος καὶ Φιλοσοφία» — Διεθνὲς Συνέδριο μὲ θέμα «Ἀθηναϊκὴ Δημοκρατία καὶ Πολιτισμός» — Ἀκαδημία Δελφικῶν Μελετῶν — Ἑταιρεία Μελέτης Ἑλληνικοῦ Φιλο-

σοφικοῦ Λόγου - διαλέξεις, σεμινάρια, ἐκδηλώσεις πολιτιστικά - συνεργασία μὲ πολιτιστικά κέντρα — Διήμερο ἀφιερωμένο στὸν Ernest Renan — Ἐπιστημονικὸ Συνέδριο: ἡ Ἱστορικὴ Συνείδησις ὡς Συνείδησις τοῦ Ἑλληνισμοῦ — Ἡ ἐπίδραση τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας στὴ διαμόρφωση καὶ τὴν ἐξέλιξη τῆς Φιλοσοφίας καὶ τοῦ Πολιτισμοῦ στὴν Εὐρώπη καὶ τὸν Κόσμο — Congrès International sur Denys l'Aréopagite et l'ontologie néoplatonicienne — Le Vème Congrès International de l'association internationale «Cosmos et Philosophie».	473
ΒΙΒΛΙΑ ΚΑΙ ΑΝΑΤΥΠΑ ΑΠΟΣΤΑΛΛΕΝΤΑ ΠΡΟΣ ΤΟ ΚΕΕΦ	499
ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ	503
ΕΛΛΗΝΙΚΕΣ ΠΕΡΙΛΗΨΕΙΣ ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΩΝ ΑΡΘΡΩΝ	505
SUMMARIES OF THE GREEK ARTICLES IN FOREIGN LANGUAGES	506
ΟΙ ΣΥΝΕΡΓΑΤΕΣ ΤΟΥ ΤΟΜΟΥ 23-24 (1993-1994)	507

LA NOTION D'ESPACE COSMIQUE ET DES ORIGINES DE L'UNIVERS

Il y a différents concepts de l'espace, trop souvent confondus: l'espace géométrique purement abstrait et immobile; l'espace humain, ou espace perceptif, qui est celui où l'homme peut se mouvoir; l'espace imaginaire empli de mobiles, inaccessibles et fascinants, qu'analyse Gaston Bachelard dans *L'air et les songes*, puis dans *La poétique de l'espace*. L'espace cosmique tient de cet espace imaginaire par le fait de son immensité lointaine et inaccessible; le plus souvent il est assimilé au Tout. Mais il y a Tout et Tout; il y a la somme de partie qui donne un premier Tout; l'espace cosmique n'est pas de cette nature, puisqu'il est impossible de faire la somme de ses parties. Le Tout cosmique désigne une totalité absolue, non empirique, indifférente au processus de totalisation. Le problème fondamental est dès lors le rapport du Tout cosmique au Tout métaphysique. Car métaphysiquement parlant, le Tout précède les parties; il est l'Etre, antérieur logiquement à toute détermination. Cosmologiquement, le Tout n'est pas objet d'expérience; il est l'unité inaccessible du peu que nous pouvons observer et calculer.

On observe dans la pensée actuelle une incontestable fascination de l'homme pour l'astrophysique, et les récentes découvertes faites depuis les quarks, grâce à la brillante vulgarisation qu'a pu en présenter Hubert Reeves. Cette fascination est liée à ce présupposé que la connaissance de l'univers dans son immensité peut nous donner la clé explicative de toutes choses. Autrement dit, connaître le grand Tout permettrait de connaître tout, au sens indéfini de quoi que ce soit. Et en particulier, connaître le Tout nous donnerait la clé de la connaissance de notre âme. De plus, il y a quelque chose de fascinant dans les chiffres "astronomiques", où l'on jongle avec les milliards d'années-lumière; c'est un dépaysement total, qui relativise profondément nos repères quotidiens. En ces deux sens, l'astrophysique fait rêver.

La question énorme qui va alors se poser est celle des origines de l'espace cosmique: le monde a-t-il commencé? question qui a une résonnance théologique dans la croyance religieuse chrétienne à une création du monde par Dieu *ex nihilo*. Ces deux questions sont souvent comprises comme renvoyant à un commencement absolu, c'est-à-dire sans rien avant. Or c'est là une idée contradictoire: un commencement est toujours le commencement de quelque chose, toujours relatif. Un commencement est une rupture, un départ; il présuppose un avant. C'est de

cette contradiction que naissent les antinomies de la raison sur l'éternité du monde ou sur son origine, que ce soit chez saint Thomas, chez Pascal ou chez Kant. Pascal résume l'antinomie d'une formule admirable: "Incompréhensible que le monde soit créé, incompréhensible qu'il ne le soit pas". La raison est donc vouée à l'indécision sur l'origine du monde.

Il importe de bien faire la distinction conceptuelle entre origine, émergence et commencement. Émergence et commencement sont observables empiriquement; ils désignent des phénomènes différents de la trame de la phénoménalité ordinaire. Origine est un concept métaphysique, qui pose la question: "D'où vient le monde?". Et ce n'est pas seulement un point temporel, mais une question de raison: "Quelle est la raison d'être du monde?". Et l'idée de création intervient alors nécessairement. Cette idée même est d'une complexité infinie. Il y a d'abord l'opposition traditionnelle entre créateur et créature, au sens où la théologie médiévale souligne la dépendance du créé et la transcendance de Dieu. Cette opposition est une opposition de nature, entre l'essence du créé et celle du créant, qui sont réputées exclusives l'une de l'autre et définies par cette exclusion même. L'acte créateur lui-même n'est pas expliqué; il est représenté d'une façon imagée; dans le second récit de la *Genèse*, cette représentation est purement anthropomorphique, Dieu étant comme un jardinier dans le jardin d'Eden. Du point de vue explicatif, on peut dire que la création est une idée obscure en elle-même mais que c'est un mystère qui éclaire tout; mais quand on parle de création *ex nihilo*, on présuppose une conception substantialiste de la réalité, le *nihil* s'opposant à la *substantia* comme un couple de termes antithétiques dialectiquement indissociables. Malheureusement, la connaissance actuelle, surtout physique, n'est plus du tout substantialiste. On peut aussi reprocher à cette conception de présupposer l'existence préalable du néant, hypothèse totalement invérifiable en elle-même. La création *ex nihilo* est une manière de répondre à la question: "Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien?". Or cette question n'a aucun sens, puisqu'elle présuppose qu'en droit le rien est plus légitime que le "quelque chose".

La réponse la plus rationnelle au problème de la justification d'une existence qui n'est pas absolue est certainement l'idée de l'émanation, retenue par saint Thomas qui, prudemment, dit "*creatio sive emanatio*"; dans ce schéma émanatiste, chaque être créé, séparé de Dieu, est une théophanie, une manifestation de Dieu, à proportion de son rang dans l'échelle des êtres. Il est de l'essence de Dieu de se manifester. Concevoir le rapport d'une existence finie à l'infini, voilà bien ce qui nous importe, dans la mesure où l'Absolu autosuffisant n'existe pas seul, bien qu'il soit la seule existence à avoir en elle-même sa propre justification. A ce sujet, Louis Lavelle écrit: «La création, c'est l'existence infinie et parfaite, comme Dieu est l'activité infinie et parfaite. Cette création est donc l'expression de l'Acte Universel. Il faut que le fini y trouve place, faute de quoi l'être total serait une idée sans réalité. Il manquerait à la fois de richesse et d'objectivité. Il faut de plus que

l'unité de l'acte essentiel se trouve entièrement réalisée dans chaque élément. Ce passage de Dieu à la création, c'est le problème de l'existence du fini, et l'infinité du fini, c'est la richesse de Dieu».

Nous n'avons pas d'idée adéquate de la création, mais des images qui peuvent nous aider à réfléchir sur les origines de l'espace cosmique. L'image artisanale de la fabrication est la même chez Platon et dans la Bible. Mais dans le *Timée* de Platon, ce n'est pas le Bien lui-même — c'est-à-dire l'équivalent platonicien de Dieu — mais le démiurge aidé de petits démiurges, à savoir un être divin subordonné. En effet, le Bien suprême est trop parfait pour créer. De même chez Plotin, seule l'âme est créatrice, l'Un étant surabondant, mais supérieur à tout être créé, réputé indigne d'entrer dans le moindre contact avec lui. En second lieu, le démiurge ne crée pas *ex nihilo*; il part d'éléments préexistants, qu'il mélange avec difficulté. L'image artisanale est donc parfaitement filée par Platon, mais elle suppose la création comme dégradation.

L'insuffisance de l'image biblique est bien admise par saint Thomas, qui souligne que la création est article de foi, et non objet de connaissance: "*Mundum incœpisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile*". Ce ne sont que des images que nous pouvons tenter d'en avoir: artisanale, rêveuse ou artistique. Ces images sont combinables: ainsi Pierre Emmanuel, dans son grand recueil *Cosmogonie* combine l'image biblique et l'image hindoue du Dieu qui rêve le monde et le crée en le rêvant. Ou encore, Lamennais, qui instaure un intéressant rapport entre création divine et création esthétique: "L'art est pour l'homme ce qu'est en Dieu la puissance créatrice: d'où le mot de poésie dans la plénitude de sa primitive acception". La comparaison esthétique, quoiqu'anthropomorphique, est riche d'enseignement, puisqu'elle met en évidence le fait que l'œuvre est le résultat d'un long cheminement intérieur qui s'inscrit dans le résultat lui-même. C'est pourquoi Goethe refusait le terme de composition pour la création d'un poème; on peut composer à partir d'éléments différents, tandis que créer suppose un élan unique, souterrain, longuement mûri, avant d'aboutir.

La question capitale des origines de l'espace cosmique n'est donc pas l'idée d'un point originel, serait-ce le Big-Bang; c'est la question: pourquoi l'absolu n'existe-t-il pas seul? Ici l'on peut suivre toute la démarche de Schelling, qui a continuellement réfléchi sur la création.

En un premier temps, la création est conçue par lui sur le schème platonicien de la chute: c'est l'*Ein-bildung* ou in-formation, mise en forme par l'imagination créatrice ou *Ein-bildungskraft*. Il s'agit pour le philosophe de lire l'absolu dans tous les phénomènes, en remontant la pente de cette chute des produits à la force dont ils proviennent. Le rapport de la copie à son modèle est superposé au schème de la chute, et renvoie aussi au platonisme: il s'agit du rapport du Dieu-

archétype au monde anti-type, qui ne s'exprime pas exactement dans les termes de Platon mais reprend l'idée d'un modèle divin du monde.

Le second temps de l'analyse de Schelling renvoie à la théorie kabbaliste d'Isaac Louria, à savoir la conception de la création comme retrait divin. Cette conception originale a eu de célèbres adeptes: c'est celle de Victor Hugo dans "*Ce que dit la bouche d'ombre*"; pour faire place à la création, Dieu se serait contracté sur lui-même; avant l'acte créateur, il occupait toute l'étendue de l'espace; pour créer, il se rétracte quelque peu. Cette fameuse théorie est, non plus anthropocentrique, mais spatiocentrique, ce qui n'est guère plus satisfaisant. Mais l'idée de la création comme renoncement de Dieu se retrouve dans la théorie de l'exinanition divine, qui est à la fois extériorisation (*Entäusserung*) et abdication (*Herablassung*); Schelling écrit: "L'Eternel donne irrévocablement la préséance à l'amour, il abdique sa force; il l'enfonce dans l'inconscient, elle qui est la force de la conscience suprême afin qu'elle soit commencement d'existence". C'est donc qu'en Dieu même l'amour l'emporte sur la toute-puissance; la force sera l'inconscient divin, tandis que l'amour est la manifestation divine.

La dernière étape de la pensée schellingienne de la création se trouve dans les cours sur le monothéisme, dont Schelling a inlassablement rédigé des brouillons, qu'on peut lire aux Archives de l'Académie des Sciences de Berlin. C'est la conception de la création comme acte libre; cet acte n'est concevable que comme l'initiative d'un Dieu unique. Il est, pleinement, une initiative spirituelle. La liberté divine exige un Dieu unique, que Schelling a eu beaucoup de difficulté à situer dans sa démarche philosophique, où le polythéisme semblait avoir droit de cité. Mais, du début à la fin de sa réflexion, Schelling a maintenu une conception de la création comme acte, et non pas comme donnée; jamais la différence créateur/créature ne prend le pas sur l'acte créateur, qu'il s'agit d'abord de comprendre. En ce sens, Schelling est exemplaire de toutes les modalités par lesquelles on peut concevoir cet acte.

Le problème des origines de l'espace cosmique impose au philosophe une nécessaire et fructueuse confrontation avec le panthéisme. C'est à tort qu'on a, d'un point de vue théologique, assimilé panthéisme et athéisme. Car, s'il y a un risque dans le panthéisme de dissoudre Dieu dans la totalité des étants, et par conséquent de tomber dans l'athéisme, il y a également un risque de rejeter Dieu dans la pure irrationalité de foi, dans le pur fidéisme, si l'on élimine d'emblée la valeur propre du panthéisme. Il faut commencer par distinguer les deux sens du mot *Tout*, qui peut signifier totalité absolue, mais aussi, en son sens indéfini, "tout, c'est-à-dire n'importe quoi". Hegel disait, contre ceux qui lui reprochaient son soi-disant panthéisme, que personne n'avait jamais pu penser que Dieu fût n'importe quelle chose. Il est même impensable d'assimiler Dieu et la totalité des étants, pour la raison que cette totalité est toujours totalisation, et n'est jamais

donnée. En revanche, on peut parfaitement concevoir Dieu comme l'être, non pas tel ou tel étant, mais l'être en soi; "*Deus est esse; esse est Deus*", dit la tradition du platonisme chrétien, en particulier Jean Scot Erigène et Maître Eckhart. C'est là un vrai problème, et Lavelle souligne que c'est une étape nécessaire de la pensée: "On ne peut pas être philosophe si l'on n'a pas mesuré une fois l'abîme du panthéisme". Le fait de rattacher tout être particulier à un principe universel est une position qui tient du panthéisme. Affirmer la présence de l'Absolu dans tout élément particulier de l'espace cosmique, c'est risquer le panthéisme; mais si la particularité de l'objet est une particularité réelle et non une pure apparence, le panthéisme est esquivé. L'importance extrême du problème de l'individualité est repérable ici, car c'est seulement si l'individualité reçoit un statut ontologique qu'elle peut être pensée comme théophanie. Car Dieu n'est pas identique à sa manifestation, quoiqu'il y soit présent. L'espace cosmique n'est donc pas le Tout divin.

Laissons, une fois encore, la parole à Lavelle pour conclure: "Il n'y a pas d'existence diminuée ou bâtarde puisque l'existence de chaque objet (et de chacun de nous), c'est la présence en lui de l'acte divin sans lequel il ne serait rien". (*De l'Etre*, Paris, Aubier, p.45).

Jean-Louis VIEILLARD-BARON
(Université de Poitiers)

Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ ΚΟΣΜΙΚΟΥ ΧΩΡΟΥ ΚΑΙ ΟΙ ΑΠΑΡΧΕΣ ΤΟΥ ΣΥΜΠΑΝΤΟΣ

Περίληψη

Ἡ ἔννοια τοῦ κοσμικοῦ χώρου δὲν εἶναι ἀνάλογη μὲ τὴν ἔννοια τοῦ γεωμετρικοῦ χώρου ὁ ὁποῖος εἶναι καθαρά διανοητικός, οὔτε μὲ ἐκείνη τοῦ ζῶντος χώρου ποὺ εἶναι καθαρά ἀντιληπτικός. Πρόκειται γιὰ ἓνα χῶρο ποὺ ὑπερβαίνει τὰ μέτρα τοῦ ἀνθρώπου καὶ ὁ ὁποῖος ἐλκύει τὸν ἄνθρωπο, χωρὶς ὅμως αὐτὸς νὰ μπορεῖ νὰ τὸν ἐνατενίσει, νὰ κινηθεῖ μέσα σ' αὐτὸν ἢ νὰ καταμετρήσει τὰ ὅριά του. Τὸ ἐρώτημα ποὺ ἐμπεριέχεται στὴν ἔννοια τοῦ κοσμικοῦ χώρου ἀφορᾷ στὴν καταγωγή τοῦ ἀστρικοῦ κόσμου. Ἡ μὴ καταμετρήσιμη ἀπειρότητα τοῦ κοσμικοῦ χώρου μᾶς θέτει τὸ ἐρώτημα: εἶναι ὁ κοσμικὸς χῶρος κάτι τὸ δημιουργημένο ἢ ὄχι; Ἀναλογίζεται κανεὶς ἐδῶ τὶς ἀρχικὲς παραστάσεις περὶ κατασκευῆς τοῦ κόσμου (μὲ βάση ἓνα τεχνικὸ πρότυπο), περὶ βαθμιαίας ἐλάττωσης τῆς ἀρχῆς σὲ μιὰ πολλαπλότητα ποὺ φθάνει ὡς τὴν ὕλη (ὅπως συμβαίνει στὸν Πλωτῖνο): τὸ χριστιανικὸ πρότυπο περὶ τῆς δημιουργίας ἐκ τοῦ μηδενὸς δὲν εἶναι ἐπίσης περισσό-

τερο ικανοποιητικό. Στην πραγματικότητα, ή δημιουργία δέν μπορεί νά συλληφθεῖ παρὰ ὡς πορεία καί ὄχι ὡς αἰφνίδια λάμψη, παρὰ ὡς ἐξωτερίκευση τοῦ θεοῦ, ή ὁποία ταυτόχρονα εἶναι καί ἀπόσυρση πού γίνεται γιά νά δώσει θέση στά δημιουργήματα. Κι αὐτή ή ἐνέργεια φανέρωσης ὑπονοεῖ ὅτι κάθε δημιουργημένη πραγματικότητα θά μπορούσε νά κατανοηθεῖ ὡς σημάδι τοῦ Θεοῦ, τόσο τὸ ἀπείρως μικρὸ ὅσο καί τὸ ἀπείρως μεγάλο τοῦ κοσμικοῦ χώρου.

Jean-Louis VIEILLARD-BARON
(Ἑλλ. μτφρ. Α. ΚΟΥΚΗΣ)

NOOSPHERIC SYNARCHY

FROM AN ANCIENT HELLENIC DEMOCRACY
TO THE ARISTOCRACY OF SPIRIT

Introduction.

It is the time to share in the scientific congregation all those considerations and conclusions which along with a New scientific paradigm evidently or nonapparently ripen in our souls and investigations, and disclosed itself in the history of Soviet and Allplanetary society. We would like to outspoken here our considerations about results of working that Cosmic School which about 2000 years ago gave to the Earth Jesus Christ and Evangelic —‘Good news from the God’ that Kingdom of Heaven is close now to us— Earthians. Now time is come to finish on Earth —scientifically and morally, this Cosmic mission of Jesus Christ and His Holly ones, who form some unseen part of a Moral Hierarchy which should play a resolving part in our future society—Noospheric Synarchy.

Now we are aware (with the beginning of space age) that our Earth is a heavenly body, and we have to understand to the innermost of our mind that we, Earthmen, with our Planet compose only a part of conscious habitable worlds of the Universe and in particular of our Galaxy - Milky Way. In this respect words by Jesus Christ said 2000 year ago and fixed in Gospel (John 3, 11-35) and elsewhere, acquire the real scientific meaning:

— We speak what we know and testify what we have seen, and you do not receive Our witness. I have told you earthly things and you do not believe, how will you believe if I tell you heavenly ones? No one has ascended to heaven but He who came down from heaven, that is, the Son of Man who is in heaven... ‘He who comes from above is above all; he who is of the Earth is earthly and speaks of the Earth. He who comes from heaven is above all. *And what He has seen and heard, that He testifies*; and no one receives (understand) His testimony’.

In the light of modern knowledge we can see from those words of Gospel what really is the ‘Kingdom of Heaven’ and ‘Kingdom of God’, and what is in reality the preaching of Christianity: This is the Teaching about the earth’s life is a part of higher Galactic and Universal life, and that Higher Beings of

Higher worlds care about right development of Earthian life and indicate the Path of this development — *Path of Love and Conclave cooperation*.

In flow of ages under the Earthian isolation in which our Planet and Humanity were put by forces of darkness having usurped earth's power ('Ruler of this world' — John 14,30) this the Most High Teaching was transformed tearing itself away from the cosmic reality and shifting hopes to some 'beyond the grave' world, which divides humanity on the way of earth's life transformation. In a theoretical plan that isolation in last century was crystallized into a dark materialistic teaching which stated, if to use the words of Bible: 'There is no Angels or Spirit', — there is only 'proletariat' and 'golden calf', and agony between them determines the Earth's history (Acts 23,8).

The New Paradigm.

In this age that pseudoteaching acquires a big band of adherents who have tried to impose it upon humanity by any means, which demanded a full destruction of culture and especially the Church, and all that have led to catastrophic consequences to the Planet and Humanity, especially in Russia. But a work of internal powers of soul toward Galactic Forces of Light was proceeded and led to a new break through of influence of galactic Powers of Light on the Humanity. The falling down during last years of all main totalitarian materialistic regimes in Europe and gradual understanding of Gospel commandment: 'Children, love each other!' — is the most clear evidence. In addition a breakthrough in our personal and scientific consciousness of Vehicles of Light which we have till now to term 'UFO', and also appearance of 'Holy Virgin' and telepathic and personal contacts with other entities of the Universe thoroughly reject the suffocating materialistic concept of last century and put us under the necessity of New scientific paradigm [1] which could be able to unite the higher moral and religious aspirations of Humanity with the real scientific results of last three centuries. This leads us to the concept of Russian Cosmism [2].

This new scientific paradigm is developing in three aspects: Beginning from Tsyolkovsky and Theodorow we get the teaching about Conclave structure of society of Noospheric age — The Noospheric Synarchy (A. Saint-Yves d'Alveydre, Vladimir Schmakow, Ivan Gromow, Olga Kurakina). In the sphere of psychology the teaching about Transpersonal experience (G. Georgiadis "Gurdjiew"), Carl G. Jung, Ken Wilber, Stanislav Grow, Daniel Andrejew); in the sphere of integral knowledge — a scientific connection with Higher beings of the Universe — Universal Articulate Interdimensional Understanding of Science (UNARIUS).

Here we have to point out that an information we have shows that along with the Vehicles of Light with friendly to mankind beings there are vehicles of unknown origin with some uncomprehensible entities or even robots which could be harmful. They may be associated with a Center of Earth's power which generally is called 'Shambala' (or 'Shamballa') where, according to books by Alice A. Bailey, 'Sanat Kumara' is ruling. All information about this 'ruler' communicated in those books by 'Tibetan' Djwal Khul precisely corresponds to Gospel's concept of the 'Ruler of this world' (John 14,30) who is an adversary of Jesus Christ, that is Satan.

The study of books by Djwal Khul and of working of corresponding publishing centers and edited by the magazine *Beakon* shows that this 'Shamballa' centres prepare an advent of their own 'Christ' who even now 'lives somewhere in Himalayas' and is not Jesus Christ. It is clear that the attempt of such 'advent' actually anti-Christ (First by John, Matthew 24, 23-28) may be undertaken by this Center of Earth's power with support upon China, Magametan's fundamentalism and Judaism and also industrial Masonic cosmopolitanism by USA and West Europe. All this requires a close scientific attention, and is under the study by Moscow Noospheric Center of Synarchy Studies.

A modern program of Conclave transformation of society of Noospheric age—the Noospheric Synarchy developed by Moscow Noospheric Center according to plan of 'Eternal Gospel' (1973-76) by Modern Orthodox Aspirant—may be a guarantee of noncatastrophic transformation of Earth society under the pressure of these new heavenly knowledge, energies and powers. The Noospheric Synarchy will be guaranty that higher results of human activity (symbolically reflected in 'Eternal Gospel') would not disappear under that external pressure, would it be even high, as 500 year ago a civilization of American aboriginals was swept away by an invasion of Europeans, what remained till now unresolved problems of Native American people.

Russian Cosmism.

Russian cosmism is a result of 1000-year work out in Russian Metaculture of a world-view of living moral All-Unity (wholeness) of man, Humanity and Universe in their relation to the Creator and Creation. The ideas of Russian Cosmism have their incarnation in very different spheres of culture: in Russian philosophy, poetry, music, pictorial art, and that part of science for which the world is a living organism, and not a "great machine".

Such a wide concept of Russian Cosmism reflects all high aspects of

Russian Culture oriented towards meeting with Living World-edifice. As philosophic fundamentals of Russian Cosmism we may display ontological —first of all conception of 'All-Unity' developed in works by Vladimir Soloviev, Sergius Bulgakov, Leo Karsavin— and gnoseological — "whole-knowledge" by Ivan Kireevsky, Alexey Khomiakov, "whole-knowledge-view" by Paul Florensky. Ontological and gnoseological foundations of Russian Cosmism conform to some extent to a World Cosmism, but not exhausted, because Russian Cosmism looks at the world not only as given but as should to be from the point of view of its development and relation to the Creator. This allows also to think about "teleological" foundations of Russian cosmism and to follow Nicolai Theodorow with his project of "Common Cause".

Theodorow's ideas about "regulation of Nature", as a conscious effort to control evolution, find response not only in philosophical media (Soloviev, Dostoyevsky, Berdiaev) but engendered a whole direction — "natural-scientific school" of Russian Cosmism— associated with such names as Tsiolkovsky, Chizevsky, Vernadsky etc. The attempt to comprehend Vernadsky's conception of Noosphere at a modern scientific level, in view of global crisis in all spheres of Planetary and Human life, allows to understand Noosphere as an epoch of transition of the Planet from elemental (automatic to Humanity) natural processes to Noospheric Synarchy, i.e. to a conscious scientific and moral participation in process of guidance of the social and geoplanetic History.

A concept of multilayered Universe is developed by Daniel Andreiev in his book-mission *The Rose of World* (1959). As was shown by Andreiev each heavenly body has many (Earth up to 242) layers of different materiality and timing, sometime with layers of "infraphysic" nature and always with layers of heavenly life and possibilities. "Enrow" is a name of a layer of our astronomical Universe. Myth, history and culture are only reflections of gigantic processes of a Transmyth, Metaculture, Metahistory and Metaevolution — the cosmic scale struggle of forces of Good and Evil. A future development of organs of higher perception would reveal all this to the real scientific study.

Alexey Khomiakov (1856) with his principle of Conclave ("Sobor"— "Cathedral"—completeness of action and unity in love), in application to mentality, has written: "A truth not accessible to a separate mind is accessible to the conclave of minds associated in love". Piotr Chardaiev, as in addition and in providence or concept of Noosphere, has written: "There is an absolute unity in all sets of beings... this is a fact of paramount importance — it enlightens very much the great Whole". "In the realized moral law" there would lie "provisions and real connection of all thoughts of humanity in one

united thought". Thus appear the unity of Sphere of Reason as "what should be", as a goal.

According to Vladimir Soloviev, «συζυγία» (Syzygy)" —a unity of personal element and all-united idea— in the society gives a meaning to historic processes, in the nature-significance to cosmic processes. Because to save himself, i.e. to rebirth and to perpetuate his own individuality, "a separate man could only in common deed with all others". According to Soloviev the cosmic processes became historical, because history in reality has the same origin as the cosmic life, that is "absolute becoming" in "another", in a chaos of being. These are Theo-human processes: "The cosmic process ends by birth of natural man, and that follows historic process which prepares the birth of spiritual man". According to Sergius Bulgakow Soloviev's philosophy "is a most soundholding accord in the history of philosophy" and it takes the central part in Russian Cosmism.

As Nicolay Theodorow considers the practical realization of archetype of All-Wholeness should be a unity of mind and action —project of Common Cause, common deed, common action, or synergy— cooperation of all powers of all men of the Planet in a conscious moral deed of guidance of blind forces of nature, in the deed of overcoming of destruction and death. This is only one real goal standing before Humanity which could unite all of us, and which is real in a cosmic sence.

So we have two visions of the world: The Living World-edifice of Russian Cosmism and lifeless space of old academic paradigm. Now the borderline passing inside the soul divides a modern scientist: as a common man scientist participates in the real world to which all powers of his soul is applicable, but as an academic scientist he lives in modeled by academic paradigm lifeless world. An observation, experiment, rational analysis — the method of academic science has not given adequate description of the world because much is above the possibilities of scientific experiment. Modern scientific prodecure is a division of living organism and so its death, and this leads to one-dimensional space of gauge point, and one-dimensional transformation of scientific soul, and one-dimensional conditioning of his powers by lower entities of nether-lands. No wonder that each "achievement" of such science and technology leads any one of its side against the real interests of Humanity. In course of scientific and technological 'progress' this dead part builds up and leads to a real moral and ecological crises leading to global catastrophe.

The more gifted the philosopher is the more deeply could he conceive all the wholeness of the World's truth (expressed symbolically by 12 Signs of

Zodiac), the more he passes through spiritual constellations in his evolution moving as by spiral to the center where from a round of Russian Cosmos is opened under the Sign of Assembly-Conclave ("Sobor"). In this respect Russian philosophy occupies more esoteric circle so that almost any one of Russian philosophers could be interpreted through several signs simultaneously. This has allowed to Sergius Boulgakow to say about Soloviev's philosophy as a 'most soundful accord' which ever sounds in the history of philosophy; all this is true about Boulgakow himself, about Florensky, Lossky, Berdiaew, etc.

It is interesting to note that for almost everyone of them 'a spiritual crisis' is characteristic — a short enthusiasm about materialism and mathematism which followed 'the faith of fathers'. In any case when we consider the central figures of Russian philosophy in relation to each other, taking into account personal originality and special philosophicity, we could single out a predominant philosophic world-view, which allows to say about the philosopher as under the special sign: 'Godmankind' - Boulgakow, 'Sophia' - Soloviev, 'Conclave' - Khomiakow, 'Common Cause' (Deed) - Theodorow, 'Noosphere' - Vernadsky, 'Stuff of being' - Rosanow, 'Values' - Kireevsky, 'Symbols' - Florensky, 'Intuition' - Lossky, 'Dare of Creativity' - Berdiaew, 'Synarchy' - Schmakow, 'Rose of World' - Andreiew.

The Symbol, the Archetypal pattern of Conclave of Russian philosophy — a United Spiritual Entity of becoming of Russian Cosmism — is a Most Holy Trinity, 'unmerged and undivided'. In Russian Cosmism diametrically opposed world views, complementing each other, form a Synthesis of science and religion and make the Project of Common Deed by Theodorow. The scientific conclusion by Vladimir Vernadsky about Biosphere as 'a planetary phenomenon of cosmic character' which, according to laws of Cosmic life, inevitably transfers itself in a new state — Noosphere, is in an accord with a tradition of esoteric Christianity by George Georgiadis (Gurdjiew) and Vladimir Schmakov with his Synarchy as all-unity of the hierarchy of structure through which 'world-edifice became a Cosmos'. As synthesis of opposite polarity of Mathematism and Monadism the teaching of Noospheric Synarchy becomes.

Noospheric Synarchy.

Noospher is an epoch of transfer of the Planet from elemental (automatic to Humanity) natural processes to the conscious and moral participation in the processes of control of a social and geoplanetic history. The

Noospheric Synarchy is a Conclave structure of society of Noospheric age, when a function of a given level is performed by an entity of corresponding moral level and quality of being. Mathematically the Synarchy is at least double hierarchy of monads (men) and sets (societies) where it is possible graduated heightened becoming of both. In the organizational plan the Noospheric Synarchy is associated with Co-operation, Co-ordination, Co-beginning of democracy of Soviets (Councils) with Moral Noospheric Hierarchy, which should be a moral conscience of human society.

Noospheric Synarchy is conceived through a triad —dynamic and simultaneously archetypal— triad of noocosmogenesis: Symphony - Synergy - Synarchy. The Symphony is a primary step of becoming unity in diversity, be it set of opinions, views, world-views, etc; in our case this is a transfer from russian philosophy as history to the symphony of archetypes of different world-views of russian cosmism which leads to Synergy. The Synergy, or the result of the co-operation —the Common Cause by Nicolay Theodorow— is a union of all human powers in a conscious and moral business of control of blind forces of nature, overcoming destruction and even death. Instead of Promethean spirit of 'submission of nature' the righteousness must come. Christian aspiration as an image of transformation or even Laws of Nature as far as those laws contradict to ideals of our moral mind and will. The understanding of the cosmic symphony of being have to reveal as a proper fruit a real Deed in which effort of many becomes a united harmonizing flow a Synergy leading to the Noospheric Synarchy: that is, to a popular Synarchical Power serving to Conclave purposes disclosing of potentials of men and Mankind on the path of Eternal Life, by a way of moral noospheric mustering of forces and spaces of the Universe.

"There is not another God but Trinity and the Resurrection in His commandment"— this is a testament of Russian cosmist Nicolay Theodorow who does much to create true science of life and resurrection which is associated with theology, theurgy and art. Such science should be rightly named Christian one and even Orthodox one, when the Orthodoxy goes from deep thinking on its great issue to the 'real realization in life of the Teaching of Triune God as an image of complete unity' leading to eternal life. "The son of men should become like 'The Son of Men' —Theodorow writes in the *Question of Brotherhood*— and through this should become Son of God, godlike in knowledge and power of goodmaking and peacemaking ('blessed are the peacemakers)'). Then we could have right to speak about the Orthodox Synarchy as fulness and purities of scientific and moral realization of

Christianity on the Earth, which was prophetically emphasized in Eternal (Everlasting) Gospel by Modern Orthodox Aspirant.

Eternal Gospel.

‘What is the Eternal Gospel?’, asks the modern orthodox aspirant, and gives reply: ‘the Eternal Gospel is a teaching of Orthodox Synarchy. What is the Orthodox Synarchy? The Orthodox Synarchy is the revelation into the Godmanhoodness of the teaching about the Most Holy Trinity. What is the Most Holy Trinity? The Most Holy Trinity is the God — an Unconditional Source of every being. What at all is the Godmanhoodness? The Godmanhoodness is an incarnation of the God in Man, so that through Jesus Christ, our Saviour we, ‘according to the Hope’, become Heirs of Eternal life (Titus 3, 4-7). What really is a Transfiguration? The Transfiguration is an acquiring of godlike capacity to control a composition, quality and condition of your bodily content, and may be of the General Presence. The Resurrection would be a full and complete statement of this capacity’ [3].

Noospheric Synarchy as a scientific realization of the scientific realization of the Orthodox Synarchy should be the image of a new world. A tragedy of modern world begins when the humanity became a giant geoplanetic power before creating corresponding to this power a planetary reason and ethic, or more precisely Moral Reason, which corresponds to Noosphere by Vernadsky. Vernadsky thinks that scientific activity should be first of all related to the “better organization of all humanity”, that demands in front of the catastrophic situation a reconsideration in the spirit of Russian Cosmism of all structures, achievements and further ways of the modern civilization. Such reconsideration should proceed at the level of a personality, group and community, and a whole metaculture, which would allow to turn the processes of transfer from biosphere to Noosphere in real project of “that should be”, into the *Common Cause* by Theodorow, the *Conclave* by Khomiakow, the *Syzygy* by Soloviev, the *Rose of World* by Andreiew, into the Noospheric Synarchy of modern Russian Cosmism.

The Synarchy (as mitigating term to “Anarchy” and “Monarchy”) is such organization of society in which a function of given level should be performed by an entity of corresponding level of being and morality. Mathematically, Synarchy is at least double hierarchy of monads (individuals) and commonwealths (communities) which highness both. In an organizational plan the Noospheric Synarchy is associated with Co-ordination of democracy of Soviet Councils with the moral Noospheric Hierarchy which should be a moral *conscience* of Humanity.

The independent Moscow Noospheric Center of Synarchy Studies (MNCSS), known from 1983, proposes a program of co-operation in Common Cause. Common Cause is a work of deployment of potentials of man and humanity on the path of Eternal Life going by *moral noospheric* assimilation of all powers and spaces of the Universe. At the modern stage we should follow next principles of Common Cause:

- a) Priority of the *ecological security* and safety of nature to any other common activity.
- b) Commonwealth *support of regeneration* of villages and rural settlements, communities and communes etc. in order to return to toiling and healthy image of life. Regeneration of churches as points of spiritual relationships.
- c) National *reconciliation* at a base of mutual respect and fraternal cooperation in a common deed of just assimilation of the Planet and natural wealths.
- d) Acknowledgement as a *general direction* of world development the upbringing of man in a sense and feeling of *unity* of all Mankind on the Path of Eternal Life and moral-ethical cooperation with Living World all Living World-edifice and consolidation, all this in preamble and the first paragraph of the Constitution of USSR: "The Union of Soviet Synarchy Republics is a commonwealth Synarchical Power serving universal aims of development of all powers of man and Mankind on the path of Eternal Life by the moral Noospheric assimilation of powers and manydimensional spaces of the Universe".

Conclusions.

So, by understanding of 'the Orthodoxy as fullness and purity of Christianity' (Khomiakow, Soloviev, Boulgakow) in a creative urge of intuitions by Berdiaew, Florensky, Lossky about a 'new religious consciousness', let us try to unite the ultimate revelation of spirit (D. Andreiew) and matter (Rosanow) with scientific outputs about Noospheric (Vernadsky) Synarchy (Schmakow) in order to obtain wholeness (Kireevsky) of Russian Cosmism in Common Cause (Theodorow) of Construction of Orthodox Synarchy. The Orthodox Synarchy —that is the most whole symbol, or archetype, of world-view of Russian Cosmism— has a graphical interpretation which was given on covers of books by three last Conferences on Russian Cosmism and Noosphere (Moscow, 1987-1989) [4]. There an internal circle is a symbol of 'Kingdom of Glory' — the Kingdom of Divine Life. The middle one, where the Enneagramm is working (a dynamic revelation of Law of Seven) and Triangle of Holy Ghost, is the 'Kingdom of Grace' — the Kingdom of Church. The exterior circle, where a man crucified is raised by power of

Kingdom of Glory, is the 'Kingdom of this World'; here in it the elemental powers of Zodiacal circle are working (The lown of 12, 24, 48 etc.) which may be transformed through Church and science of Son of Man by Energy of Kingdom of Glory. So we, Earthians, arrive from an Ancient Hellenic democracy to the Aristocracy of Spirit (Noos) — the Noospheric Synarchy.

More close investigation of these problems reader could find in our reports to Second and Third Congress of 'Cosmos and Philosophy' and associated conferences, and elsewhere in our reports (in Russian).

1. Ivan G. GROMOW "New Paradigm: Synarchy as a structure of Conclave", First International Symposium 'Cosmos, Civilization, Human values', Kazanlyk 1990, p. 297; and "Second Principle of Thermodynamics, Energy, Synergy and Synarchy", Second International Congress 'Cosmos and Philosophy', Karjali 1990, p. 129.

2. Olga D. KURAKINA "From a Synergy to the Synarchy: Synergetics as an initial Stage of a Universal Synthesis, Eighth International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science. Abstracts, Moscow 1987, vol. 4, part 1, pp. 335-336; and "Russian Cosmism as a Foundation of the Noospheric World-View", Second International Congress 'Cosmos and Philosophy', Kardajli 1990, pp. 163-166.

3. *Eternal Gospel* in three Books (1973-76) by Modern Orthodox Aspirant, Moscow 1976 (in Russian).

4. Man - Creativity - Computer. — Moscow, MIPT, 1987 (in two part, in Russian); *The Teaching by V.I. Vernadsky of Noosphere and Global Problems of Modern Time*, Moscow, MIPT, 1988 (in two parts, in Russian); *Russian Cosmism and Noosphere* (Editor Olga D. Kurakina), Moscow, MIPT, 1989, (in two parts, in Russian).

Ivan G. GROMOW - Olga D. KURAKINA
(Moscow)

ΝΟΟΣΦΑΙΡΙΚΗ ΣΥΝΑΡΧΙΑ: ΑΠΟ ΤΗΝ ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗ
ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ ΣΤΗΝ ΑΡΙΣΤΟΚΡΑΤΙΑ ΤΟΥ ΠΝΕΥΜΑΤΟΣ

Περίληψη

Για πρώτη φορά στην ιστορία της διανόησης το πρόβλημα της σχέσης μεταξύ της ατομικής και κοινωνικής αρετής τέθηκε και λύθηκε στην *Πολιτεία* του Πλάτωνος. Πράγματι η αρχαία ελληνική κοινωνία είχε ήδη προσεγγίσει και κατά ένα μέρος είχε δώσει λύση μεταξύ άλλων και στο θέμα της «Ψυχολογίας της κουλτούρας». Έτσι η αρχαία Ελλάδα πρόσφερε στην ιστορία της ανθρωπότητας τη δυνατότητα δοκιμής για την επεξεργασία και την πρακτική εφαρμογή ιδεών.

Η ιστορική επεξεργασία όλων των σχεδίων, ιδεών και δυνατοτήτων της ανθρωπίνης μετα-κουλτούρας μας οδήγησε στη σύγχρονη εποχή να συλλάβουμε και να διατυπώσουμε τη θεωρία της Νοοσφαιρικής Συναρχίας — μία ένυπαρχουσα δομή της κοινωνίας της Νοοσφαιρικής εποχής στην οποία εισερχόμαστε. Έτσι για πρώτη φορά στην ιστορία τοποθετούμαστε εμπρός στο πρόβλημα του μετασχηματισμού των *δαιμονικών* κρατικών οργανισμών της γης σε μία επιστημονικά προσανατολισμένη από τη θεία Δύναμη Νοοσφαιρική Συναρχία, η οποία αρχίζοντας από την πρώτην ΕΕΣΔ όφείλει να συμφιλιώσει τις αναρχικές και μοναρχικές τάσεις του σύγχρονου κόσμου σε μία Συναρχική συμμετοχή μιας Ήθικης Ίεραρχίας (ή αληθινής Εκκλησίας). Αυτό θα οδηγήσει από την ανεπαρκή σύγχρονη Δημοκρατία σε μία νέα Αριστοκρατία του πνεύματος, η οποία θα καθόριζε βασικά προβλήματα του κοινωνικού προσανατολισμού: στόχους και μέσα επίτευξης, τόσο της ατομικής αρετής και της ελευθερίας όσο και του γενικού καλού και της δικαιοσύνης.

Ivan G. GROMOW - Olga D. KURAKINA
(Έλλ. μτφρ. Α. ΑΡΑΒΑΝΤΙΝΟΥ)

THE DYNAMIC ASPECTS OF INSPIRATION

AN ESSAY ON THE PHENOMENON OF AUTHENTICALLY BEING INSPIRED

PREFACE

Henri Bergson once said "always follow your inspiration". For us, this has been found to be true. Inspiration is the human being's most creative act. Bergson's statement of the human being as a "measureless virtuality", for us, seems to display the height, depth and breadth of inspiration. Although measureless, inspiration is direct and can be seen when enacted by the inspired person. The inspired person can say yes or no to inspiration. This is viewed in terms of degrees of readiness and as an inspired option. But then again if this option is not taken up by the person, can we speak of inspiration? Probably the most respected aspect of inspiration, for us, is that it cannot be manipulated. A teacher cannot walk into a situation and say "I think I will inspire four people today". Yet, a person can be an inspiration for the other and not know it, at that time and the inspired person does not say, at that time "gee! I'm being inspired". A teacher can only offer the invitation to the possibility of inspiration through *openness*. An Experiential Expression of this would be "you can call on me". Inspiration is a universal phenomenon yet touches each one of us personally. It cuts across and goes beyond any specific philosophy, psychology and spirituality. Inspiration comes from beyond. One cannot inspire oneself, inspiration comes from beyond the self and lights up something from within (Martin Heidegger "call to conscience") the inspired person. Inspiration lights up and dis-closes personal meaning in a new way. We would like to offer a few distinctions here: encouragement is not inspiration, one may encourage the other but the other knows (felt dimension) if it is right, at that time. Although encouragement can, later on, maintain inspiration. In contrast to aspiration, ambition overrides values whereas *aspirations outline one's future*. When reading this we would like to ask what the reader thinks in terms of an *inspiring other* and an *inspired person*. From an existential phenomenological view "you are the other!" For us, the nature of the human being is that being which can be inspired and is an aspiring being. This displays an *inspiration/aspiration dialectic*. We would like for the reader

to keep in mind that *The Dynamic Aspects of Inspiration* is integral and as such the whole work shows the mutual interflow.

THE QUESTION

Was I inspired by God or the Devil? Inspiration frees for. Possession strips from.

As soon as you enter into relation with the Devil you are possessed taking away your possibilities

As soon as you enter into relation with God you are given back your ownmost possibilities.

The Writing Caruso

I

A TIME OF PERSONAL CHANGE:
A SHIFT IN EXISTENTIAL MEANING

The experience of authentically being inspired is a time of personal change. A *Shift in Existential Meaning* provides the overarching theme for this experience. A shift in personal understanding emerges as an expression of the experience. It arises from the inspired person's experience of being-with the other who is inspiring.

The presence of the inspiring other is the impetus for this shift in personal meaning as it activates an already-existing inclination toward becoming in the inspired person. This already-existing inclination is called one's *aspiring* nature. Fundamental to the inspiring experience is an *inspiration/aspiration dialectic* that arises in the *dynamic field of inbetweenness* shared by the inspired person and the inspiring other. The inspired person is attracted toward the inspiring other. Not as a moth is to a flame rather the inspiring other initiates momentum toward reflective self-understanding. Being-with another person who is inspiring throws the inspired person's understanding of the meaning of existence open to reflective questioning and wondering. In the inspiring experience the reflection of the inspired person discloses a movement from discovery of my own meaning as a person, to my own possibilities for becoming who I aspire to be.

Experiences of authentically being inspired are dynamic by nature. They bring personal change. The inspired person's decisive action arises from options discovered as one's own by being-with the inspiring other. Experiences which arise in relationships of this nature are called *authentic moments*. *Authentic moments* are turning points in experience. In the *dynamic field of inbetweenness* the inspired person's movement toward an already-existing as-

piration is clarified and strengthened as one's own possibility. This is integral to the meaning of the experience of authentically being inspired. Authentic moments bring a choice-point in experience in that one enacts an option to become that toward which one aspires.

This shift of self-understanding is positively valued by the inspired person. One feels that one's choice and actions are true to one's self-expression. A further deepening of self which has always-already been there is now given expression. Values present to the inspired person are guiding orientations in life and fundamental support which outline the meaning of personal existence. This shift in meaning emerges in the existential dimension.

Being inspired arises from a *dynamic interplay* through which the inspiring other and the inspired person meet. Upon this meeting ground, human values are initiated, clarified, strengthened or rejected. In the inspiring experience, one finds truth approaching from beyond the self via the presence of an inspiring other. The meaning of the inspiring other and the *dynamic field of inbetweenness* they share bring the inspired person to meaning that cannot be alone discovered.

An experience of *breaking through boundaries* of self arises. This act of self-transcendence shows how one person frees another for one's ownmost possibilities. These possibilities are a gift given to the inspired person by the inspiring other. Acts of self-transcendence distinguish experiences of authentically being inspired from experiences of interpersonal possession where one person takes away another's possibilities to be oneself. Possession "strips from" while inspiration "frees for".

With this short introduction to the work, the discussion now turns to the three aspects of the shift in existential meaning. These arise from experiences of authentically being inspired.

Three Aspects of the Shift in Existential Meaning.

i. *Aspiring*. The inspired person comes to the shared situation in a way which reveals a readiness to be present and an openness to discover new meanings. Neither a passive recipient nor someone overwhelmed by the inspiring other against one's own nature, the inspired person comes to self-understanding as already-disposed toward personal meaning. The inspired person's *aspiring* nature reveals who one has been, who one presently is and who one aspires to become.

ii. *Authentic Moments*. Being-with an inspiring other calls the inspired person

to the meaning of personal existence in a way which is, through time, decisive. Responding to this appeal opens the inspired person to an attitude of reflective questioning and wondering. The inspired person's reflection reveals aspirations to be one's own possibility. This is an experience of "I am able to". *Authentic moments* stand out in one's experience to offer new possibilities which had until that time remained dormant to the inspired person.

iii. *Breaking Through Boundaries*. Acts of self-transcendence arise from the inspired person's affirmation of a personal possibility found through being-with the inspiring other. The inspired person experiences this as being freed for options which are not limiting and taken-for-granted experiences of self in the past. Movement by the inspired person into unfamiliar territory is experienced as *breaking through boundaries* of limitations to personal expression.

II

ASPIRING

Aspirations are one's overall inclination toward becoming, where one is coming from as well as where one is going. Aspirations help reveal *how* a person emerges from the past and *who* that person aspires to become. People experience themselves as coming from somewhere and as being on the way to somewhere else. The bent of that direction is in terms of one's aspiring nature. Aspirations outline a personal life meaning. This means that the aspiring person meets with an inspiring other in an already-unfolding life direction. The inspired person's openness toward this life direction allows for the possibility of authentically being inspired. Each person, at sometime in life, begins to become conscious of tending toward a particular future and to actively participate in this movement. This existential meaning often becomes present through being-with an inspiring other. Aspirations reveal a person's existential direction. They outline a personal expression to the world, an openness through which a person may be reached. People understand each other as where each has been and who each wants to become. As one follows out an inclination toward becoming, it is possible to be an inspiring person for someone else. Inspiring people may not be conscious of the influence and impact they have upon the person being inspired. The experience arises spontaneously and intermittently. Being inspired cannot be planned.

The inspired person is open to and ready for the experience. The inspiring other may not be inspiring for other people or for the inspired person each time they are together. Openness and readiness for change are integral

to the shared meeting ground. The intended direction of the aspiring person is revealed, enhanced and clarified as one's own possibility through being-with the inspiring other. In experiences of authentically being inspired, the inspired person finds something for which that person had been searching. The inspired person's way of being-with the inspiring other vivifies the path of an emerging personal direction in life. The person who shares this situation is involved in a reciprocal manner yet each person is influenced by the relationship in a different way. The influence which arises from the *inbetween-ness* of an inspiring other and an inspired person is not symmetrical. Each person is influenced in terms of existential weight.

Experiences of authentically being inspired may arise with one or both people in the relationship. Both participate in the other's possibilities. Prior to the meeting, this possibility remained dormant. The nature and direction of the shift in existential meaning arises from the aspiring nature of those involved. The aspiring nature of a person includes already-existing values. As such, *aspirations outline one's future*. These guide expression of what is found in the experience.

A. Openness.

Openness is for one to be available to meaning from beyond oneself. Gabriel Marcel discusses the possibility of authentic modes of experience which arises in "interpersonal communion"¹. To be, for Marcel, is to participate in being. It is only through participation that there can be a self. Being disposed toward one another in an affective unity is called "spiritual availability"². This ontological communion is the self's participation in being-with. Disposability is an opening-up and engagement is an entering-in. Disposability is expressed in hope and engagement is expressed in fidelity. Engagement is both involvement, being taken into and commitment, giving oneself up to. Participation is an immediate communion of beings who retain their distinctness.

1. Gabriel MARCEL, *Metaphysical Journal*, trans. Bernard Wall (Chicago: Henry Regnery Co., 1952), pp. 258, 314-317.

2. *Ibid.* "As soon as we are in Being we are beyond autonomy. That is why recollection, in so far as it is regaining contact with Being, takes me into a realm where autonomy is no longer conceivable; and this is just as true of inspiration, or of any action which involves the whole of what I am. (The love of a person is strictly comparable to inspiration in this respect). The more I am, the more I assert my being, the less I think myself autonomous. The more I manage to conceive of my being the less subject to its own jurisdiction does it appear to me to be". Gabriel MARCEL, *Being and Having*, trans. Katharine Farrer (Westminster: Dacre Press, 1949), pp. 132-133.

From the *inbetweenness* of the people involved arises a mutual interflow and exchange of existential meaning through permeability and openness for each other. The aspiring nature of each person gives voice to an intentional way of being-with another person. It reveals an intended life direction, revealing that the inspired person participates and is tending toward one's future. The inspired person comes to the situation with a past which reveals a thread of continuous meaning to personal existence and is conscious of moving toward something else in life. While for some this may be vague for others what is sought may be quite clear and specific. The inspired person may be aspiring toward a vocation, a certain attainment in a given field or the development of some personal expression. What is fundamental to the aspiring nature is an openness toward the values which guide the person's action.

This openness displays each person's ability to participated in choosing a direction. The inspiring other lights up possibilities for the inspired person. One's way of being present offers an invitation to another to become one's ownmost possibility. Looking at people as aspiring beings offers an alternative view to theories of motivation which see people directed by the driving forces of unmet needs. Motivation is commonly understood in terms of human action aimed at satisfaction of biological, personal and social needs or the needs of others. These theories are based upon the person as always being in a state of deprivation. Personal expression in action does not necessarily indicate that people meet and inspire each other in seeking out satisfaction of unmet needs. Leaving insufficient room to understand people who are genuinely involved without any intent to manipulate, coerce, persuade or intimidate another person in light of self-vested interests, this approach to the aspiring nature violates the worth and dignity of all people. At worst, it precludes and inhibits the possibility of understanding the meaning of experiences which initiate, strengthen and facilitate personal change³.

B. Our Unfinished Nature.

The nature of the human being for an existential phenomenological approach is understood as one who is on the road to becoming. We are, by nature, unfinished. The dynamic nature of our experience reveals aspirations to be in the deepest dimension of being, in the ontological. This speaks to the ongoingness of our unfinished nature. We are aspiring, moving, unfolding

3. Our approach in this work is that as aspiring beings we are of strengths and weaknesses rather than lack or needs.

and developing. Emphasis remains upon the person as already-being whole. A person is able to transcend limiting boundaries of self through the personal possibility for change. Existence and becoming are open ended expressions lived by aspiring persons whose tendency is toward each person becoming who each can be. Shifts in meaning arise through experiences of authentically being inspired. Our unfinished nature is the basis for openness to this experience.

A person's disposability toward others discloses how possibilities for authentically being inspired emerge. One's own aspiring nature and intended direction outlines who could be an inspiring other. As already on the way toward that possibility, the inspired person sees that "I can be that". The inspired person is open to and ready for the experience. Being inspired cannot be imposed. It is accepted and received by choice. A person's readiness to be inspired is not open to just any influence. Rather, there is a movement toward what one feels is right, at that time. One may be involved with several people at the same time yet one other stands out as inspiring. In interpersonal situations, experiences of authentically being inspired arise from the *dynamic field of inbetweenness* and bring forth options for personal change. The influence of the inspiring other comes through a willingness to respond. This is distinguished from one person who sways another's direction and development to suit one's own needs.

In experiences of authentically being inspired one may feel overwhelmed by new meaning. This is a moment of unity through the *inbetweenness* shared by the inspiring other, the person who is inspired and the valued possibility found as may own. It becomes inextricably linked with the invitation to express this option in action initiated by the inspiring experience. During the experience there is a self-forgetfulness by the inspired person. The freedom found in this self-forgetfulness is distinguished from the experience where one is overwhelmed by an influence that goes against one's own will. In this situation, one person manipulates from above the ideals of the person below. This creates an experience of delusion in the interpersonal relationship.

In the experience of delusion one person uses influential power over another person in order to manipulate and control that person's action. The person being manipulated is stripped of personal possibilities and led away from a personal path and aspiring nature. Whereas, in experiences of authentically being inspired, the inspired person is not carried away from the personal path but is strengthened in the ability to make a personal choice and to be responsible for that choice. In the experience of delusion, one person in the relationship overrides the other person's inclination toward becoming

who that person aspires to be. There is a disregard for the respect and humandignity of one person for the other person's being. This way of relating is grounded in coercion rather than care⁴. The deluded person is stripped of possibilities for free personal choice. Although the inspiring other's presence may in some way be challenging and accompanied by personal strain, struggle and work, the other's supportive presence awakens aspirations and strengthens the inspired person. Authentically being inspired brings the inspired person into reflection upon the discovery of possibilities. This is contrasted to experiences of delusion and possession which strip and take away possibilities of self.

Already-existing values provide a foundation for personal action. Without these a person may be left open to any influence. Values disclose the inspiring other who awakens and releases the inspired person toward enactment of personal possibilities. In this way inspiration is distinguished from interpersonal persuasion where a person is induced to believe something by another through coercion or argument of advantages or disadvantages to a particular course of action. This is a relationship of dominance-submission. In persuasion one person influences the other through interpersonal dominance. Whereas, in an *inspiration/aspiration dialectic*, the aspiring nature of the inspired person reveals an openness to and a readiness to respond to meaning represented by the inspiring other. In the experience of being inspired, the inspired person's personal commitments receive support and are encouraged.

C. Readiness to Change.

Authentically being inspired gives expression to an intended direction. It announces that a person is ready for personal change. The inspired person experiences an uneasiness with existing conditions. This gives notice to the inspired person for a movement toward something new as well as a movement away from what has been. This possibility was already-valued by the inspired person but was dormant in its clarity as my own. Experiences of

4. Heidegger presents the distinction between *concern* and *care*. Concern is for "things". Care is for people. To take the stance of concern is to treat the other as an object. Martin HEIDEGGER, *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (New York: Harper and Row, 1962). Our approach in this work is that we manipulate objects. Whereas, care for the other is the ground for authentically being-with. Inspiration comes from care, possession comes from concern.

authentically being inspired affirm already-existing meaning. The inspired person is surprised at the ability to do and to be that which had remained dormant until this time.

Although the option may not be clearly apparent, it is an aspired-to possibility. The presence of the inspiring other calls the inspired person back to personal meaning, initiating movement beyond existing boundaries to self-understanding. The shift in existential meaning comes about as the person takes up meaning found in the experience of being inspired⁵. The inspired person comes to affirm that through being-with others being is dis-closed for me. A person's incompleteness throws the person beyond the self in search of meaning. Our aspiring nature is the movement beyond the domain of self to enrichment of personal meaning through being-with others. The experience of existential incompleteness moves one toward aspirations.

III

AUTHENTIC MOMENTS

Authentic moments dis-close personal meaning in a new way as the inspired person comes to turning points in self-understanding. This shifts the inspired person's self-understanding as well as interpersonal relationships. During the relationship of being-with an inspiring other, the inspired person is called into reflection upon questions concerning the meaning of existence. This reflective self-questioning brings forth personal meaning. Called into reflection, the inspired person moves toward a different self-understanding. Authentic moments are when the inspired person is in search of and moves toward meaning. Surprised by this spontaneous action, the inspired person is open to reflection upon these personal meanings. Integral to this surprise is that one discovers it is not oneself who precipitated the questioning but is something found through being-with the inspiring other. What is found in the return to Self is actualized as my own. Self represents a shift to authentic possibilities, when a person discovers and affirms a personal meaning of being.

A. Turning Points.

The experience of authentically being inspired has a decisive impact

5. For Heidegger "Intercepting is an act of receiving and yet at the same time a fresh act of giving". Martin HEIDEGGER, "Hölderlin and the Essence of Poetry", trans. Douglas Scott, *Existence and Being* (Chicago: Henry Regnery Co., 1949), p. 287.

upon personal meaning. It is turning point in self-experience which is a revelation of personal understanding of past, present and future possibilities. The person's new experience of "being able to" displays the impact of the experience. "Being able to" is a beginning, where a person sees, feels and understands something personally significant. The new options for being which are disclosed require decisive action by personal choice. This is a dynamic structure of personal freedom. The person either affirms or rejects the option. If one has authentically been inspired, there is affirmation. If not, there is a rejection of one's ownmost possibility. There is a paradox in the experience of personal change. The experience of being inspired may bring initial confusion. Confusion in personal meaning may emerge when the person begins to question things. Yet, the experience gives voice to one's own already-chosen direction. In either situation a turning point in self-understanding begins to emerge. The impact of the other calls the inspired person into a reflective questioning. The presence of the inspiring other is an invitation to move toward personal meaning. What is discovered by the inspired person is that the inspiring other represents and stands for lighting up my own possibilities. Through these moments in experience a person is put in touch with personal meaning.

Authentic moments arise in different ways. They may arise during prolonged, diffused periods of time shared with the inspiring other or as very short, intense and challenging moments. They are moments of questioning which bring actions initiated by the inspired person. In this search is the "creme of reflection". The inspired person's usual way of relating to taken-for-granted meaning shifts as that person questions values, personal direction and aspirations. The inspired person's reflection is not only upon what the future may bring but upon what has been and who one is now. Values become personal as the inspired person discovers a direction in which to move and acts upon what is envisioned. In these moments the experience initiates or conserves social and cultural traditions. Meanings go on through time as personal and social existence are instituted in a new way as each person enacts the values which guide both personal and community life. Authentic moments which arise in the *dynamic field of inbetweenness* remain significant to the inspired person through time. The meaning of these moments goes beyond physical separation. They are significant to the inspired person in that turning points in self-understanding are initiated by an inspiring experience.

B. Incohesion in Experience.

One aspect of personal change is the breaking down of meaning as it has

been understood in the past. Being called back to oneself in self-questioning challenges the inspired person's taken-for-granted meaning world. The inspired person begins to look at gaps in understanding. Openness to new insights emerges as one begins to wonder about existence. Although the inspiring experience is a unifying of self-meaning, there is an incohesion in personal experience. This is wondering and questioning meaning which has been taken-for-granted.

Through the incohesion in experience, one is open to and for the meaning of others. This points to self-forgetfulness. The inspired person opens up to the other person, listening, watching and learning what is possible. Being open to the meaning of others is the nature of disposability. Interpersonal cohesiveness arises in the *dynamic field of inbetweenness* shared by the inspired person and the inspiring other and is possible as the incohesion of experience opens one to the affirmation that "I am not enough alone". Through the incohesion in experience alternatives shine through webs of certainty which have given coherence, order and stability to the inspired person's taken-for-granted self-understanding. In experiences of authentically being inspired, this coherence, order and stability is called into question in light of something new discovered through being-with an inspiring other. Incohesion opens us to experience the unknown, what Martin Heidegger would call the "uncanny"⁶. The familiar and taken-for-granted momentarily breaks down. Self-experience, as this time is open to meaning which approaches the person from beyond the self.

C. The Call.

The experience of authentically being inspired brings the inspired person back to new possibilities for self-expression. One does not ponder and cogitate over these options as though deciding on the purchase of something. Rather, these possibilities emerge from the questioning of existence. They well up from the depths of one's own being as one opens to a possibility now experienced as my own. For this reason, the person must consider the *motives of appeal* which call to one personally. This call, an appeal, is emanating from beyond oneself in the *dynamic field of inbetweenness* shared with the inspiring other and from within one's own aspiring nature.

Authentic moments emerge upon reflection by the inspired person only in relation to the ability to respond to and act upon the call. The appeal sent

6. HEIDEGGER, *Being and Time*, op. cit.

forth to the inspired person via the meaning of the inspiring other represents meaning which approaches the inspired person not only from the other's presence but from the call to Self-direction which comes from within. This announces that it is a possibility to become one's aspirations. Enactment of an intended direction is a movement toward personal change. The inspiring other represents meaning which transcends both persons involved in the experience. The other who is inspiring is significant in terms of being an Other. The other becomes someone whose meaning is brought forth in the inspired person's own existential way of being. As the inspired person acts upon the call a Self-Other meaning emerges.

From the meeting ground arises an interpersonal presence which is a close connection in personal meaning. Both people are included in the meaning of the inspiring experience. Not only does the experience bring light to the inspired person but during these times of authentic moments, a mutual inter-flow and exchange of personal meaning transpires. The inspiring other's meaning for the inspired person is an irrevocable aspect of the experience which arises in the *dynamic field of inbetweenness*. This interpersonal experience of self is brought forth in everyday activities by the inspired person. Even though the experience remains, its meaning for the person can shift. The meaning of the inspiring other becomes an aspect of the experience of self-discovery⁷ found in authentic moments. Authentic moments arise in the inspired person's life when that person is open to meaning which approaches from beyond that person's own self. This meaning approaches the inspired person through the call to Self issued by the meaning of the inspiring other. *The appeal to return to the Self in reflection arises not only from the dynamic field of inbetweenness shared with the inspiring other but from within the inspired person's own aspiring nature.*

Heidegger provides a ground to understand the call and response in authentic moments in an exploration of the nature of the human being. Possibilities for experience of an authentic nature are described as ontological structures of *Dasein* (Being-there), which Heidegger illustrates in a discussion of "moments-of-vision"⁸. The authentic and the inauthentic are two modes of being for *Dasein* in the experience of life. Most of the time we are in the taken-for-granted inauthentic mode of experience. The authentic mode of ex-

7. Thomas LANGAN, *Self-Discovery* (San Francisco: Golden Phoenix Press, 1985).

8. *Ibid.* In a personal communication, 3 January 1988, University of Hawaii at Manoa, Thomas Langan brought to our attention that a closer translation from the German would be a "blink of the eye" rather than a "moment of vision".

perience is much less common, arising only occasionally for each of us, exerting great influence upon the unfoldment of *Dasein*.

The common mode of experience, the inauthentic, is called the they-self. This is a mode of self-experience wherein human beings live everyday life caught up in taken-for-granted meanings which are given as existence. This mode of self-experience is unexamined and unquestioned. Authentic modes of experience are when *Dasein* takes hold of its ownmost possibilities for being. In so doing, *Dasein* dis-closes its finiteness. Reflection upon the possibility of one's own death brings to light for *Dasein* its ownmost possibility for non-existence. Facing this possibility as one for me alone calls *Dasein* back to itself, to the Self. The self of everyday life "lost" in the they-self returns to the Self in a fleeting moment when the familiar and taken-for-granted nature of existence disappears. This provides a basis for understanding experience of authentic meaning of human existence. The possibility for death exists for *Dasein* and remains as one of my own possibilities, bringing each of us up against a barrier beyond which we know nothing. Heidegger concludes that *Dasein* cannot elude, escape or outdistance its own finiteness. In our everyday activities, we occasionally find ourselves faced with our own existential possibilities for being or being-not. These moments are unusual breaking through boundaries as we have known and light up the unknown in a way which brings *Dasein* into the personal. They are a time of breaking through boundaries of routine, monotone and taken-for-granted experience. For Heidegger, the authentic mode of experience is grounded in the future. The "call to conscience"⁹ that comes to the Self "lost" in the they-self calls *Dasein* back to its ownmost possibility for death. In this moment *Dasein* is confronted by its own finitude. These moments bring a great deal of influence to bear upon the meaning of one's own existence¹⁰.

9. *Ibid.*

10. "To the anticipation which goes with resoluteness, there belongs a Present in accordance with which a resolution discloses the Situation. In resoluteness, the Present is not only brought back from distraction with the objects of one's closest concern, but it gets held in the future and in having been. That *Present* which is held in authentic temporality and which thus is *authentic* itself, we call the '*moment of vision*'. This term must be understood in the active sense as an ecstasis. It means the resolute rapture with which *Dasein* is carried away to whatever possibilities and circumstances are encountered in the Situation as possible objects of concern, but a rapture which is *held* in resoluteness. The moment of vision is a phenomenon which *in principle* can *not* be clarified in terms of the *now* [dem *Jetzt*]. The 'now' is a temporal phenomenon which belongs to time as within-time-ness: the 'now' 'in which' something arises, passes away, or is present-at-hand. 'In the moment of vision' nothing can occur; but as an authentic Present or waiting-

The taken-for-granted, secure easiness of the inauthentic mode of experience gives way to the unsure, uneasiness mode of authentic moments. The feeling of being-at-ease in the world gives way to *Dasein*'s momentary experience of uncanniness and even of dread. According to Heidegger, these moments bring *Dasein* into the personal. Authentic moments are foundational in a person's life meaning and expression. Since *Dasein* is already a *Bein-with-Others*, these moments are also possibilities which may arise through being-with another person in a way which calls *Dasein* to return to disclosure of its own personal meaning. In an interpersonal situation, the other's presence represents the call, the appeal to return to one's own existential ground for reflection to discover one's ownmost possibilities.

Heidegger's exploration seeks the ontological structures of human existence, uncovering the possibility for being appealed to in authentic moments of experience shared with another person. This philosophical ground provides a psychological insight revealing that *bein-with others* in a way which solicits authentic experience is a possibility found in everyday life. This experience is intermittent and arises spontaneously. As an authentic experience, being-with another person in this way brings a moment in personal experience that calls for a choice. This choice-point in experience presents the inspired person with options. One may choose to respond or choose not to respond to the call. Choosing to be-not is optin to be-not one's possibilities and aspirations. Freedom to choose permits *Dasein* to be the basis for a "nullity"¹¹. It is a possibility for *Dasein* to be-not its ownmost possibilities as well as to choose its ownmost possibilities. The call to conscience calls *Dasein* back to the Self wherein authentic possibilities are dis-closed. *Dasein* is presented with a meaningful choice. When confronted with these options, *Dasein* may choose to be or to be-not. Each choice to be or to be-not dis-closes a direction of that life's personal expression. To choose to be-not is *Dasein*'s basis for being a notness, revealing *Dasein*'s possibility for being-guilty. *Dasein*'s possibility for being-guilty leads to the possibility for being resolute. In the moment-of-vision, when it becomes transparent to itself, *Dasein* is presented with meaning that calls to be affirmed or rejected. If affirmed, this option is enacted and lived and then influences the ongoing life development of personal existence. Non-affirmation brings naught.

Heidegger's exploration provides a ground for understanding how values

towards, the moment of vision permits us to encounter for the first time what can be 'in a time' as ready-to-hand or present-at-hand". HEIDEGGER, *Being and Time*, op. cit., pp. 387-388.

11. *Ibid.*

in experience arise. Whereas, in the inauthentic modes of self-experience, the choice by *Dasein* to be-not only covers up *Dasein*'s ownmost possibilities of becoming. Experience is not personal in this mode as it remains in the they-self. *Dasein* makes its choice of its own possibility for being-guilty. Heidegger's ontological exploration does not place values upon action *per se*. It is only through *Dasein*'s becoming conscious of its being in the world that it can move toward its ownmost possibilities. The authentic mode of our experience is upon transcendence in personal experience where truth is disclosed in action. This experience involves a choice that brings being into the personal. Both moments-of-vision and moments-of-conscience are foundational for understanding the nature of experiences of authentically being inspired. Being inspired is a primordial possibility for each person. It is when a person can be appealed to and called back to meaning. The inspired person may initially be vaguely conscious of it or that which is aspired-to may be specific and identifiable from the beginning. As one aspect of the shift in existential meaning, authentic moments reveal the person's dynamic freedom¹² to act in the face of an unknown future.

IV

BREAKING THROUGH BOUNDARIES

Breaking through boundaries reveals the dynamic nature of the experience of authentically being inspired. The self-expression of personal meaning, of past, present and future, is a turning point in the ongoingness of personal development. The inspired person experiences a shift in existential meaning. One aspect of this shift is being freed for one's aspirations through being-with the inspiring other. Through the *dynamic field of inbetweenness* shared by the inspired person and the inspiring other, the inspired person is freed from previous boundaries to self-expression. These boundaries are experienced as personal limitations, what a person is not-yet able to be. Breaking through boundaries reveals the dynamic structure of Self-direction, an act of becoming.

A. Self-Transcendence.

The experience of breaking through boundaries is a moment in experience when there is an in-gathering of personal meaning. Something new

12. Dynamic freedom is to select and accept envisioned possibilities. It enables one movement from an inclination into an act of intention which is an enacted option.

begins in terms of one's way of being. Upon the advent of this shift in understanding comes a future, one which the inspired person has been called into by the meaning found in authentic moments. The inspired person feels awakened to, conscious of and freed from boundaries that have restricted the freedom to choose. Being freed for choices in the act of becoming oneself discloses the dynamic structure of personal development. An intentional direction is involved in the meaning of one's experience of being freed. One is freed for something. The inspired person's options and choices arise. Facing the unknown of one's own being, the possibility of change, of becoming, involves a risk of self. Moving beyond the boundaries of the taken-for-granted meaning of experience the inspired person is now in unfamiliar territory. Choices lived and enacted in an inspiring experience disclose the dynamic structure of transcendence.

Through transcending the self the inspired person is able to act upon options. This projects before the inspired person a future that has become an open possibility, an invitation to personal change. In this way, the inspiring experience is future-founding toward Self-direction. Marcel refers to this dynamic structure of human existence as an "urgent inner need for transcendence"¹³. Acts of self-transcendence arise from our moving nature, our capacity for change. Marcel presents two experiences commonly referred to as transcendence. The first is upon a person's focal desire to possess some particular power, which once achieved eradicates the initiating dissatisfaction. The example given is of a young girl deprived during childhood who later marries a man for money in order to satisfy material wants. This is not transcendence. A second situation where a person has always had all material wants satisfied illustrates the urgent inner need for transcendence. Leading an easy life but still experiencing a vague aimlessness, the person feels life is not as it could be. In this example, the person gives up all material wants, embarking upon a spiritual adventure wherein the person encounters the world. This is transcendence.

Different aspirations arise from a person's incompleteness. The actions described by Marcel's first example arise from a state of deficiency. This vitalizes the person's movement toward activities which will allow the person to find the freedom to move toward elimination of this state of deficiency. A second kind of aspiration calls the person beyond the self taking the person forward into an unknown. The person moves toward that unknown in re-

13. Gabriel MARCEL, *The Mystery of Being*, I, trans. G.S. Fraser (Chicago: Henry Regnery, 1960), p. 51.

sponse to that which calls the person beyond self-boundaries. The first example, which is not the principle of transcendence, is focused upon the unique self. In the second example, the principle of transcendence comes from beyond the self where the person is called through an urgent inner need for transcendence. In the experience of authentically being inspired, the appeal that comes to the inspired person is outlined by the inspired person's aspiring direction. The experience arises from an *inspiration/aspiration dialectic*, calling the inspired person forward into acts of self-transcendence. That which calls one toward moments of personal change holds no guarantee of the future. A risk of self is involved. The call to create, to become, is a call to that which is beyond an existing self. The call that comes to the inspired person in authentic moments comes to a person who stretches out toward one's own becoming. The person moves beyond the existing boundaries of personal being through now enlivened aspirations. The urgent inner need for transcendence is a movement toward something new as well as a movement away from what has been. The values guiding the aspiring nature of the inspired person give voice to one's direction.

Discussion of authentic moments has revealed that the call to self-transcendence is a call emanating from beyond and within one's ownmost being, when the self returns to the Self in light of one's own readiness for acts of self-transcendence. As such, *self-transcendence is one's experience of breaking through boundaries*. One becomes who one is through personal choice. According to Marcel, the urgent inner need for transcendence is not something that moves the person beyond all experience for there is nothing beyond experience. It is a striving toward a valued mode of personal existence. It is valued by the person who opts to enact that possibility as my own. Through being inspired a person experiences a prompting to personal action, working out a possibility disclosed as my own by being-with an inspiring other person. There transpires a *dynamic interplay* of the inspiring other and the aspiring nature of my own being. Each person participates in the experience of self-transcendence. It is a mutual interflow of experience.

B. Enacted Options.

In the experience of authentically being inspired, the inspired person discovers options. As the inspired person affirms one of these existential options, it is enacted. *Enacted options* precipitate the shift in existential meaning and are given expression as experiences of personal change. The inspiring other breaks in on the inspired person's taken-for-granted meaning and frees

that person for enacting personal aspirations. The presence of the inspiring other brings something new into one's life, this is an invitation and a gift. The inspiring other bestows the gift of self upon the inspired person, which in turn, is enacted as one's own. Neither person is obligated to the other. The option presented to the inspired person may be affirmed or rejected. If affirmed through its enactment in everyday life, the authentic nature of the experience brings to clarity a self-direction for the inspired person. If the option is rejected one says no to one's own invitation and freedom to change, to be one's ownmost possibility.

Enacted options hold no guarantee of success. The person acts in recognition that the possibility of a wrong choice exists but it feels right, at that time. The meaning of the inspiring other is intertwined with one's own act of becoming and experience of self-transcendence. The meaning of the inspiring other is integral to the inspired person's self-understanding. The gift is the freedom to be oneself. This is not something transferred from the inspiring other to the inspired person but something of the inspired person's own being brought to light by the presence and meaning of the other. Marcel refers to the gift of self as it emerges in acts of self-transcendence: "The best part of my personality does not belong to me"¹⁴. Only through being-with others in experiences like authentically being inspired does one come upon the ground of one's own being.

The gift of self that comes into existence through this experience reveals that those involved are open toward each other. There is a unity of direction toward becoming a possibility and the new meaning of self as it approaches the inspired person. The enacted option gives expression to the congruence of one's readiness for change and one's ability to respond. The self-presence discovered by the inspired person, freely given by the inspiring other, discloses the authenticity involved in the inspiring other's experience. The *dynamic field of inbetweenness* shared by the inspired person and the inspiring other gives rise to a dynamic structure. It is the gift found through being-with the other that offers one's own being. This illustrates the personal mode of authentic existence in acts of becoming.

The experience involved in one's enacted options brings the person into some new aspect of being oneself. Straus understands the movement in acts of "self-realization" as an expression of becoming oneself. Whereas, acts of

14. Gabriel MARCEL, *Homo Viator*, trans. Emma Graufurd (New York: Harper and Row, 1962), p. 19.

"self-preservation" institute no personal change¹⁵. In acts of self-preservation, the person recognizes the invitation but does not act upon what is envisioned. Enacted options are acts of self-actualization. Personal values guide and direct expression of the inspired person during this action. Enacted options establish new horizons and boundaries of personal existence. An expression of personal existence becomes available and calls the inspired person beyond the self. The experience of authentically being inspired does not convert the total personality of the inspired person. A shift in personal meaning transpires but not without regard to the capabilities and the suitability of the life situation. This provides coherence and solidarity to self-experience. The inspired person is confident to express what is felt to be my own being. The shift in meaning is not something that transpires once and for all in one moment. Most often, what is dis-closed is something toward which the inspired person now directs effort, toward which the inspired person works. Personal meaning is rhythmic as is the experience of breaking through boundaries.

Straus uses the metaphor of rhythm to understand the change in personal meaning by discussing the emergence of new horizons in experience in relation to the acts of inspiring (breathing in) and expiring (breathing out)¹⁶. Each act is one aspect of a single process. Breathing, says Straus, permits the possibility for the human being to move beyond the boundary of immediate sensory experience. It creates a future, as in experiences of authentically being inspired. In the physical act of breathing, the person is emancipated from the impact of immediate sensory experience. The person is freed for and now faced with possibilities. The experience opens the person toward an intended direction, guided by values. Acts of self-transcendence emancipate the inspired person. This includes a risk of oneself. Taking this risk to enact options precipitates a shift in existential meaning. From this moment, something new begins.

C. Advent.

Advent in experience is when something new begins. From this time forward the inspired person's life is different. Upon the advent of new meaning, the inspired person is momentarily lifted out of the humdrum of everyday life, finding insight into the personal meaning of life. The inspired person

15. Erwin STRAUS, *Psychologie der menschlichen Welt* (Heidelberg: Springer-Verlag, 1960).

16. *Ibid.*

breaks through self-boundaries into an unfamiliar and unknown ground. New aspects of self-expression come into being. Inspiring experience is spontaneous, intermittent and is not constant or predictable. It announces new meaning. From this discovery emerges a new understanding of oneself and one's place in life. Advent announces that something new and different has come into personal being. It expresses in action the change that has transpired in personal meaning. The dynamic structure of choice provides an advent of self-meaning. Although one's choices identify values in self-meaning, these choices arise through being-with another person. Turning toward the value brought to light by the other becomes the context for being inspired. A shift in personal meaning is related to the impact of the inspiring other's meaning and the readiness for change directed by the inspired person's aspiring nature. One just finds oneself there. This "being able to" is available for the inspired person upon enactment of the valued option. A shift in personal meaning is seen, evaluated and understood only in relation to the passage of time. Upon the advent of this shift in existential meaning, the world of the inspired person takes on a new light.

What is learned in the experience of authentically being inspired is not necessarily logical in understanding where one meaning is directly emergent from that which has preceded it. In experiences of being inspired, meanings coalesce. There is an in-gathering of that which has been tending toward expression, in oblique movements in personal meaning. Being inspired arises spontaneously and intermittently without cognizing, wishing or intellectual formulating. To put what is envisioned as my own into practice requires work, fidelity and resoluteness by the inspired person. Being inspired arrives and departs unpredictably. Meaning enacted by the inspired person is taken up in an "act of faith" with no guarantee. Actions of the inspired person open a path into the future of that person's own being. These actions stand out through being-with which is an authentic mode of interpersonal presence. Inspiring experience unites people. The meaning of the inspiring other is taken up by the inspired person in a personal way and the inspired person's own meaning through the openness found in disposability. A mutual interflow and exchange of existential meaning moves through permeability and openness. Experiences of authentically being inspired are new beginnings in personal meaning. Being inspired is the advent of human existence.

V

CONCLUDING REMARKS

This work presents *The Dynamic Aspects of Inspiration* as the expe-

rience of authentically being inspired. This experience precipitates a shift in existential meaning through being-with a person who is inspiring. The meaning of the inspiring other represents a valued aspect of the inspired person's aspirations that comes forward and is owned as my own possibility. The experience of authentically being inspired arises in the *dynamic field of inbetweenness* shared by people who are already on the way toward personal becoming. This reveals the human being as unfinished, aspiring, unfolding and developing¹⁷. Invitations to self-chosen options are offered in contrast to theories based upon the definition of human action as purely need-related. Human beings do choose meaning that they want their lives to express. This is the dynamic structure of freedom. The aspiring person who in action stretches beyond familiar self-expression and an inspiring other whose meaning approaches, touches the inspired person in a personal way. Through an incohesion in personal experience, the inspired person is open toward the meaning of the inspiring other and is conscious of a personal readiness for change.

To be inspired reveals an openness toward meaning that comes from beyond oneself. This openness founds the possibility to be appealed to by the meaning of others through experiences of being-with. Being-with another in this way calls the inspired person into reflective moments, questioning the meaning of personal existence. This questioning reveals to the inspired person options for personal change. Authentic moments solicit personal affirmation or rejection of these options by the inspired person. In experiences of authentically being inspired, the inspired person affirms the option. The option for new modes of being arises in the *dynamic field of inbetweenness* shared by persons, initiating a shift in self-expression to the aspiring person as chosen values guide personal action. The inspiring other calls the inspired person into reflection upon personal possibilities. This appeal that calls to the inspired person arises both from beyond through the meaning and presence of the inspiring other and from within through the inspired person's own aspiring nature. Personal aspirations reveal toward whom and what meaning a person is open and disposed. Aspirations are outlined and guided in action by human values. What one is inspired to do or become is personally meaningful, significant and valued.

Being-with an inspiring other is an invitation to the inspired person to take a risk and act upon what has been discovered as my own possibility.

17. We have found that *being available*, *being attracted*, *being encouraged*, *being enlivened* and *being included* although not inspiration itself are integral to it.

Taking this risk and acting upon what is envisioned as my own opens the inspired person to the possibility of being not-able to be that which is aspired-to. In experiences of authentically being inspired, the inspired person enacts an option. What is enacted comes into being through time and working out that possibility in one's everyday life. Enacted options are the inspired person's affirmation of an existential possibility discovered through an inspiring experience of being-with another person. Affirming the option involves a risk to the inspired person to be in a different way and initiates movement in personal meaning as breaking through boundaries of self-limitation exerted by the past, moving into unfamiliar and unknown territory.

The inspired person is called into a not-yet future. The inspiring other's way of being-with the inspired person affirms personal worth and dignity enhancing my own capabilities. This presence strengthens already-existing intentions of the inspired person. The impact of the presence of the inspiring other frees the inspired person to enact options as possibilities of my own. Authentically being inspired frees one for possibilities rather than stripping them from one as does interpersonal possession. "Being able to" involves a readiness for change by the inspired person. Breaking through boundaries transpires as the inspired person works toward self-direction. Being inspired breaks in on one's taken-for-granted experience. The inspiring other lights up being for the inspired person, bringing forth possibilities through an *inspiration/aspiration dialectic* that arises in the *dynamic field of inbetweenness* shared by the inspired person and the inspiring other.

Experiences of authentically being inspired are spontaneous, intermittent and often surprising. These experiences arise in everyday life. By responding to the call issued by the meaning of the inspiring other, the inspired person enacts an option. The meaning of the inspiring other is integral to the inspired person's experience of "being able to be that to which one aspires". By enacting the possibility for being, the inspired person affirms new meaning. The inspired person's understanding of self, the relationships with others and a personal place in life are changed. Experiences of authentically being inspired awaken, release and free the inspired person to move toward clarifying and enacting an "aspirational inclination" toward becoming. Being freed brings forth a resolute commitment to one's personal meaning. The inspired person's self-responsible action is guided by human values. Experiences of authentically being inspired clarify values that guide one's aspirations as the inspired person discovers the experience of "I can be that to which I aspire". It is an "existential shift", from "being-unable-to" to that of "being-able-to". The experience not only initiates meaning for the inspired person but may

conserve existing social and cultural traditions. Upon the advent of the experience of authentically being inspired, something new emerges for the inspired person. Turning points in experience are enacted as one is changed. Integral to this change is the beginning of a new way of being oneself. The impact of an inspiring other's meaning upon the inspired person is one which initiates personal change. It is the advent of personal being in expression. Inspiration is an invitation to be all that one can be¹⁸.

APPENDIX I

An Existential Phenomenological View of Inspiration.

With our sensible and sentient nature we find meaning through perceptual forms, nascent and original, as they emerge from our experience in time and space. In the existential distance offered by reflection through the power of the body to transform and transfigure meaning, one apprehends and conveys in a single motion the perceived reality of human existence. Not only does one find meaning revealed in the distance offered by reflection but it is possible to find meaning in the receptive, openness of inspiration, the direct, immediate valued meaning.

Maurice Merleau-Ponty calls the power of the human body an already motility. The power of giving meaning is already into the body and is displayed in our aims and gestures. The power of projecting that significance is extending. It is our capacity to synthesize and reason, to arrive at the comprehension of seemingly dissimilar and unconnected strands of experience. This announces our existential capacity of projective consciousness, subtended by an intentional arc¹⁹. This intentional arc projects our field of already lived meaning and guides the perception and meaning of ongoing experience. The arc brings about the unity of sensibility and motility. It is a projective activity which leaps towards other spontaneous acts. This allows us to envision options, possibilities and alternatives. The projective function of consciousness provides the capacity to distance ourselves from the world. Yet, it is possible for the projective function to go limp. This limpness means one cannot project before oneself and enter into a vision that cannot be seen.

18. Original inspiration is for existence. Love is for being. Anxiety is an exasperation or a closing off. Inspiration is a freeing for on an opening to.

19. Maurice MERLEAU-PONTY, *Phenomenology of Perception*, trans. Colin Smith (New Jersey: The Humanities Press, 1976), p. 136.

The projective function of consciousness, our imagination as a capacity to envision possibilities, is expressed by the living body's ability to cast before itself the essential features of self-experience. When this function goes limp, falters, it is not the same as our existential incompleteness. It is a deficient mode of being. Understanding human pathology in this way is different from definitions offered by interpretations based on scientific principles and measurement. Instead, it is understood as an announcement of an alternative reality, one available only to the logic of one's own experience and beyond which one cannot move. Being stuck means the inability of the power of the body to project emerging ongoing shifts and changes in self-experience. In the limpness of the projective function one is unable to distance oneself from what is outside oneself and in this way is unable to stand free to receive anything from outside oneself. The aspiring arc wilts with the inability of the capacity to envision.

The ambiguity of human experience demands that our ways of viewing experience, to arrive at its understanding, be open to ways of knowing which are not based on the linearity of logic. Inspiration directly links experiential gaps in meaning. A knowing touch projects one, through movement, to meet that which is meaningful. Meaning can come through in oblique movements. Logic and reason display the limits, the finiteness in ways of knowing which are reducible. Either without the other is a deficient mode of being.

In a similar way, as a boundary to human existence, in the existential phenomenological view death is described as a backdrop against which to view life. That we can imagine our existence in reverse, as beginning in authenticity through the known and unknown suggests it is our nature to transcend every human boundary. This is our capacity for self-transcendence and gives expression to the pioneering spirit of the human being, the existential freedom to define our own meaning and future through the intermediary of the body.

No matter to which theoretical perspective one turns in questioning, one cannot know what resides beyond. Death is an established boundary. Our bodily being is an expression of the finite boundary of knowing. It is an unknown which cannot be known. It is this capacity for unknowing as well as comprehending which is given recognition in our experiences of inspiration. Artists project themselves into the opening where that which comes from beyond them is disclosed. This is related to our possibilities for self-transcendence, for spontaneously arising action which reveals boundaries of our capacities for being human.

Although we project ourselves into the unknown, unknowable space of death, our own death cannot be known and we acknowledge it as one of our

ownmost authentic possibilities. Death becomes an existential boundary upon which we bounce our meaning, that veil through which the present is viewed withdraws itself. The unpredictable nature of death, as one of our ownmost authentic possibilities, releases us in a way which is similar to inspiration. Inspiration comes to us from beyond and death is that beyond which is our very own. Without death one's future is infinite. There would be no urgency or responsibility in life.

The paradox of this situation reveals that we understand human beings through wholeness. Life is ongoing and aspiring. Inspiration may be meaningful in an exceptional way as it reaches us from outside ourselves to enliven that which is already within. Inspiration, as spontaneously arising action of immediate experience, is that which reveals something in its availability. It is brought into visibility and shown in the actions of human beings.

Martin Heidegger presents the situated freedom into which we find ourselves *thrown* but which does not have the power or capacity to reveal for us the *who* which is implied by our finding ourselves *thrown*, nor the *where from which* we have originated²⁰. Heidegger does not include that which transcends possibilities for experience which moves beyond the range of embodiment, neither is it revealed as to where from which *Dasein* (Being-there) is thrown into the world, nor the *who* of the one which throws *Dasein*. Although the freedom we experience is situated, boundaries which define the situation could be both inspiration and death. The where from which we are thrown is the unknown and the inability to grasp *Dasein* in its completeness is an impossibility because it is not-yet.

Heidegger's justification for examining the negative side of experience to reveal what the positive may mean is based upon the assumption that one cannot grasp the meaning of *Dasein* as the final boundary which defines being. Death is this boundary. As this suggests, any understanding of the human being cannot be grasped in its wholeness, in its totality. The spontaneity of inspiration and the cessation of experience as death share unpredictability. Neither one can be grasped in its wholeness, each is a boundary to human existence and neither can be known. Each must be accepted as it is and as it defines the nature of human existence. Any understanding which does not consider both is deficient. This offers a deepening of comprehension in the face of our possibility for non-existence. What emerges is an experience of the uncanny. The inability to outdistance, flee from or escape our ownmost pos-

20. Martin HEIDEGGER, *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (New York: Harper and Row, 1962), p. 174.

sibility for being frees us. It frees us for action as though this existential boundary did not exist, to receive what comes from beyond us.

The ability to establish a reflective distance from immediate experience is the ground for the possibility of our freedom within time and space. In its perception it becomes a possibility and as Merleau-Ponty has revealed, acts of perception are acts of faith. Absolute knowing is as much an impossibility for human beings as is knowing one's own death. Both inspiration and death serve as boundaries which establish distance to envision what is possible. Without these boundaries our unfinished nature would prevent us the freedom found in self-transcendence as a mode of being. Creativity would be lost.

The potential for pathfinding, for pioneering, for flights to the moon, for medical breakthroughs in science, allows us the freedom to move beyond to what is possible. The projective function of consciousness to envision possibilities, to put them into action, establishes further boundaries to what is already known. Finding oneself thrown, *having been thrown*, gives its forward self-extending finite thrown projection. One is temporally this side on the way to that side. The inability of projection is a deficient mode of projection. Its possibility is the proof of this. To project an overarching unity gathers possibilities of existence. Consciousness projects into a there beyond its here. Projection is a release of a throw. This is an expression of that unfinished human existence which aspires to follow out, into the unknown, a continuing expression of power to not know, to not express, to not-be. Against the backdrop of nothing *stands out* something that wonders. The contextual boundaries in the experience of inspiration establish human events via the power of the human body. It is an initiating principle. Being is but cannot be from itself. This is a view of the human being as openness to. In this way inspiration blazes pathways for being.

APPENDIX II

Being-with: Caring itself.

The idea of this presentation is to begin with and utilize the threefold structure in existence as presented in *Being and Time* by Martin Heidegger²¹. If we start from care we cannot go beyond the structural unity. If we begin with the ontological foundation, temporality²², which constitutes this unity, it

21. Martin HEIDEGGER, *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (New York: Harper and Row, 1962), pp. 241, 364.

22. *Ibid.*, pp. 370-380, 385-389.

is possible to bring to light the meaning of care²³. As Heidegger would say the ontological meaning of care is temporality.

As a power to be, *Dasein* (Being-there) is already ahead-of-itself in its Being. It is the potentiality-for-Being which cares. It is this potentiality-for-Being which lets *Dasein* come towards itself in its Being-alongside. The future comes toward oneself projectively in an existentiell²⁴ possibility, it does so as a coming-towards-oneself out of that possibility as which *Dasein* exists. Projection throws itself into a possibility. A potentiality-for-Being is *projected* in the horizon of the future, *dis-closed* in the horizon of Being-already-in, *dis-covered* in the horizon of Being-alongside.

The threefold structured in existence which we utilize and take up in our own way can be displayed on a time-line. Although Heidegger does not bring together, in a figure²⁵, the structure in existence, the ground work has been presented, in *Being and Time* as *Dasein* ahead-of-itself, already-in-a-world, alongside. It can be displayed in this way:

behind	alongside	ahead-of
Past	Present	Future

For this presentation we will utilize ahead-of, behind, alongside as the structure in existence. This structure in existence displays three dimensions of temporality: the projecting of what is to come; the taking over of what has been; the present, waiting-towards.

Now, the threefold structure of care, for Heidegger, follows as possibility, facticity, falling. Possibility is Being-ahead-of. Facticity is Being-already-in. Falling is Being-alongside. Falling can be inauthentic, what we call concern, as awaiting the future and authentic as waiting-towards the future, which we call care. If the present is held in the authentic temporality, which is authentic itself, we can speak of, as Heidegger would say, the moment-of-vision. We like to think that there is a possibility of caring for persons and for things it is concern.

23. *Ibid.*, pp. 376, 401.

24. The word existential means the universal structures of human existence and existentiell means the particular existent.

25. The clarity of thought in which Heidegger presented in *Being and Time* can be displayed in this precise ways:

<i>Structure in Existence</i>	<i>Three Dimensions of Temporality</i>	<i>Structure of Care</i>
being-ahead-of-itself	the projecting of what is to come	possibility
being-already-in-a-world	the taking over of what has been	facticity
being-alongside	the present, waiting towards	falling

If we consider Heidegger's positive modes of solicitude such as, leaping-in and leaping-ahead-of, we can open this further. Leaping-in is a stripping away from. Although somewhat positive, we could call this red-crossing, it is a taking away of one's possibilities. Whereas, leaping-ahead-of is a giving back one's ownmost possibilities.

Now, if we take into consideration, as Heidegger would say, we are a being-in-the-world-with-others, caring can be displayed on a primordial ground as a self-to-be-with-others. If, say one were leaping-in, stripping away another's experience, this would be what we call a reaction not a response. Leaping-in would be when mother presents Johnny with an imperative: pick up your toys and put them away! Now, just picture this: Johnny is dragging his feet moving slower than slow. In comes mother who begins picking up the toys. A reaction, would be red-crossing, although somewhat positive, it takes away, it is a stripping from the other.

One can get pulled off of one's stance caught up in the energy that the other is currently residing in. When one absorbs the other or when one is absorbed this would be an emotional infection. With emotional infection one is driven wildly like the leaves before a storm. Whereas, a response, based upon responsibility, which involves a choice, is positive, it is a leaping-ahead-of to give one back one's ownmost possibilities. This is caring. Caring is sharing²⁶, a dialogue upon the ground of *inbetweenness*²⁷. Self-worth is developed by caring and sharing. Involvement, says Mary-Rose Barral, is another world for Care²⁸.

Inbetweenness is the ground upon which meaning, is constituted. Each person constitutes meaning. Together we co-constitute meaning, which is, upon a ground of *inbetweenness*, where each participates. Each gives to the other. This means that there is an openness, a being present, which allows for closeness, where each can be. Care, says Thomas Langan, is the atmosphere in which Being is revealed because *Dasein* is open to what is real²⁹. This is not a leaping-in which dominates, it is a leaping-ahead-of which liberates. It is a freeing for one's ownmost possibilities. Closeness transcends. Closeness im-

26. This is a theme of The Salvation Army.

27. Sunnie D. KIDD, "Music: An Intersubjective Duree", *Migrant Echo*, IX, No. 3 (September-December 1980), pp. 130-133. *Inbetweenness* is spiritual and between is physical.

28. Mary-Rose BARRAL, "Responsibility and Commitment Today" *Akten des XIV Internationalen Kongresses für Philosophie*, Wien 2-9 September 1968, p. 11.

29. Thomas LANGAN, *The Meaning of Heidegger* (New York: Columbia University Press, 1971), p. 126. An act of personal engagement, says Langan, a self-extension, roots the possibility of every act. *Ibid.*, p. 215.

plies caring which allows the other to be. This would be to emerge from the possibility from that which one is already-in. Caring is dis-closing of possibilities rather than closing-off which is a taking away. Caring is not an attitude towards the self as it is already-Being-ahead-of-itself.

That which one is already-in is the behind. It is the having-been as Heidegger would say. The behind, is Being-behind³⁰. It is supportive. In relation to the other it is Being-behind. Behind is Being at one with one's words and actions. I cannot experience your experience, your suffering but I can be supportive of you, of what you are going through. It is possible to be supportive without knowing where one has come from or where one is going.

The human being exists, *stands out*³¹, is open to and responsible for what it is. Response implies a di-stance. Di-stance is qualitatively both nearness and farness. It is being-one's-own-beyond³². It is a unity-of-opposition. As Heidegger would say, temporality is the primordial outside-of-itself in and for itself³³. The authentic present as the moment-of-vision is an integral constituent of Being. It stands out.

If one can attend to the other in a responsible way, one will respond. This is Being-responsible. Whereas, reaction is not. To respond in a caring way is to utilize what we call disciplined spontaneity. If you are Being-there you don't have to think up what you say. In psychotherapy and nursing one can have in view what the other is going through, that is, the affective state and rather than scattering the other's possibilities by leaping-in one is given to leaping-ahead with understanding. Being-with: Caring itself is ahead-of, behind, alongside. Put simply: one understands oneself projectively in an existentiell possibility.

Sunnie D. KIDD - James W. KIDD
(San Francisco)

30. *Dasein* cannot get behind its thrownness. *Dasein* projects its possibilities into which it is thrown.

31. Standing out of our existence is standing-in-the-world-with-others.

32. Cf. Ludwig BINSWANGER, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* (Zürich: Niehans, 1942). Cf. Medard BOSS, *Psychoanalyse und Daseinsanalytik* (Bern: Huber, 1957). Binswanger claims that the structure of care can vary in individuals. Whereas, Boss claims that the structure of care is invariable and individual differences are viewed within it.

33. HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 377.

ΟΙ ΔΥΝΑΜΙΚΕΣ ΟΥΣΙΕΣ ΤΗΣ ΕΜΠΝΕΥΣΕΩΣ

Περίληψη

Οί δυναμικὲς ὀψεις τῆς ἐμπνεύσεως, τὸ κέντρο βάρους τοῦ τελευταίου κειμένου μας, «ἐμπνευση πρόσωπο με πρόσωπο» διερευνᾷ τὸ νόημα τῆς ζωῆς. Αὐτὴ εἶναι γιὰ πολλοὺς χρόνος ἀναζητήσεως καὶ προβληματισμοῦ. Ὁ H. Bergson εἶπε κάποτε: «νὰ ἀκολουθεῖς πάντα τὴν ἐμπνευσή σου». Ἡ σύλληψη τοῦ ἀνθρώπινου ὄντος ἀπὸ τὸν Bergson ὡς ἁμετρῆς δυνατότητας δείχνει τὸ μέγεθος τῆς ἐμπνεύσεως. Ἡ ἐμπνευση εἶναι ἡ πῶς δημιουργικὴ ἐνέργεια τοῦ ἀνθρώπινου ὄντος. Εἶναι ἁμεση καὶ φαίνεται μόνο ὅταν ἐνεργοποιεῖται ἀπὸ τὸ πρόσωπο ποῦ ἔχει δεχθεῖ ἐμπνευση. Ἐρχεται πέραν τοῦ ἑαυτοῦ, φωτίζει τὸν ἐμπνεόμενο καὶ ἀποκαλύπτει προσωπικὰ νοήματα κάτω ἀπὸ καινούργιο φῶς. Πρόκειται ἐδῶ γιὰ μία διαλεκτικὴ τῆς ἐμπνεύσεως — μεταδόσεως τῆς ἐμπνεύσεως, μία ἀμοιβαία διαδικασία. Οἱ τρεῖς ἀκόλουθες θέσεις περιγράφουν τὴ δυναμικὴ αὐτῆς τῆς ἐμπειρίας: (I) *Μετάδοση τῆς ἐμπνεύσεως*. Τὸ ἐμπνεόμενο ἄτομο φθάνει στὴ δεδομένη κατάσταση σὲ ἐτοιμότητα καὶ εἶναι «ἀνοικτὸ» στὴν ἀνακάλυψη καινούργιου νοήματος. Τὸ ἐμπνεόμενο ἄτομο, χωρὶς νὰ εἶναι παθητικὸς δέκτης καὶ χωρὶς νὰ διακατέχεται ἀπὸ τὴν ἐμπνευση ἄλλου προσώπου ἐνάντια στὴ δική του, φθάνει σὲ αὐτογνωσία, τείνοντας ἤδη πρὸς τὸ προσωπικὸ του νόημα. Ἡ ἀκτινοβολοῦσα φύση τοῦ ἐμπνευσμένου προσώπου ἀποκαλύπτει ποιὸς ἦταν, ποιὸς εἶναι καὶ ποιὸς πρόκειται νὰ γίνῃ. (II) *Αὐθεντικὲς στιγμὲς*. Ἡ συνένεση μὲ τὸ πρόσωπο ποῦ ἀποτελεῖ πηγὴ ἐμπνεύσεως ὁδηγεῖ τὸν ἐμπνεόμενο στὸ νόημα τῆς προσωπικῆς του ὑπάρξεως μὲ καθοριστικὸ τρόπο. Ἡ ἀπάντηση σ' αὐτὴ τὴν πρόκληση καθιστᾷ τὸν ἐμπνεόμενο ἀνοικτὸ στὸ «ἐρωτᾶν» καὶ «ἀπορεῖν». Οἱ συλλογισμοὶ τοῦ ἐμπνεόμενου ἀναδεικνύουν τὰ προϊόντα τῶν ἐμπνεύσεων ὡς τὴ δυνατότητα ποῦ διαθέτει ἓνα ἄτομο, πράγμα ποῦ βιώνεται ὡς «εἶμαι ἱκανὸς (γιὰ κάτι)». Αὐθεντικὲς στιγμὲς ἀναφύονται, ἀνοίγοντας νέες δυνατότητες ποῦ μέχρι στιγμῆς παρέμεναν σὲ ἀδράνεια. (III) *Πέρα ἀπὸ τὰ ὅρια*. Οἱ ἐνέργειες αὐτοὑπερβάσεως προκύπτουν ἀπὸ τὴν ἐπιβεβαίωση τοῦ ἐμπνεόμενου προσώπου γιὰ τὴν προσωπικὴ του δυνατότητα μέσω τῆς συναναστροφῆς του μὲ τὸ πρόσωπο ποῦ ἀποτελεῖ πηγὴ ἐμπνεύσεως, τὴν ὁποία βιώνει ὡς ἐλευθερία ἀπεριορίστων ἐπιλογῶν. Ἡ κίνηση αὐτὴ τοῦ ἐμπνεόμενου πρὸς ἀνοίκειες περιοχὲς βιώνεται ὡς ὑπέρβαση τῶν ὁρίων.

S.D. KIDD/J.W. KIDD
(Ἑλλ. μτφρ. Α. ΑΡΑΒΑΝΤΙΝΟΥ)

ΑΠΟ ΤΟΝ ΛΟΓΟ ΣΤΟ ΥΦΟΣ

Μια αναζήτηση της έννοιας του ύφους μάς οδηγεί ως την αρχή του ανθρώπινου λόγου. Μέσα στην ίδια τη φύση του λόγου, σε γνωρίσματα βασικά που συνιστούν τη φύση του, υπάρχουν οι άφετηρίες του ύφους, οι δυνατότητες δηλαδή που μετατρέπουν — υπό όρισμένες προϋποθέσεις — το λόγο σε ύφος.

Ἡ ἀνθρώπινη συνείδηση ἀπὸ τὸ πρῶτο φανέρωμά της ζητάει νὰ βγεῖ ἀπὸ τὸ χῶρο τῆς σιωπῆς καὶ νὰ ἐκφράσει μὲ τὸ λόγο τὸν ἄγνωστο κόσμο πού τὴν περιβάλλει μὲ ὅλη τὴν ἀπειλητικὴ του μυστικότητά. Γιὰ νὰ γνωρίσει αὐτὸν τὸν κόσμο καὶ νὰ τὸν κατακτήσει, πλάθει ὁ ἄνθρωπος ἕνα κόσμο ζυμωμένο μὲ τὴ δική του πνευματικὴ καὶ ψυχικὴ συμμετοχή, δημιουργεῖ μορφές πνευματικὲς πού συμβολίζουν τὴ δική του ἀντικειμενικὴ πραγματικότητα. Ἔργο τοῦ ἀνθρώπινου νοῦ ἀπὸ τὰ ὀλόπρωτα ἡ γλῶσσα, εἶναι ἡ πρὶς σημαντικὴ παρουσία τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος μέσα στὸν κόσμο. Ἡ συμβολὴ τῆς στὴν οἰκοδόμησιν τοῦ πνευματικοῦ κόσμου εἶναι πρωταρχικὴ γιὰ τὴν ἱστορία τοῦ πολιτισμοῦ. Ἡ ἀρχέγονη ἀνθρώπινη φωνή — ἕνα τεράστιο ἐπιφώνημα ὅπως ὑποθέτομε — ἐκφράζει τὶς πρῶτες συγκινησιακὲς ἀντιδράσεις τοῦ ἀνθρώπου γιὰ τὴ μυστικὴ ζῶσα οὐσία πού τὸν περιβάλλει. Αὐτὰ τὰ στοιχειακὰ ἀνθρώπινα φωνήματα, πού ἀρχικὰ ἐπεσήμανε ὁ Δημόκριτος («τῆς φωνῆς δ' ἀσήμε καὶ συγκεχυμένης οὐσης», Διοδ. 18, 3 b 5), πρὶν προχωρήσει στὰ ἐπιχειρήματά του γιὰ τὰ «ὀνόματα», ἔχουν τὴ ρίζα τους σὲ ἕνα ἔνστικτο θεμελιακό, μιὰ βιολογικὴ ἀρχὴ κοινὴ γιὰ ὅλον τὸν ζωικὸν κόσμο. Μὲ τὴ φυσικὴ τούτῃ πηγὴ τῆς γλώσσας, τὴ συγκινησιακὴ, πολλοὶ εἶναι οἱ στοχαστὲς πού ἀσχολήθηκαν ἀπὸ τὸν ἀρχαῖον κόσμο ὡς τὰ νεώτερα καὶ νεώτατα χρόνια.

Ὁ ἀνθρώπινος λόγος ὅμως, ἀπὸ τὴν ἀρχικὴ τούτῃ συγκινησιακὴ του φύτρα, προχώρησε σὲ λεκτικὲς μορφές, ὅπου διαφαίνεται ἡ νοητικὴ λειτουργία, ἐνῶ καμία ἔρευνα δὲν ἀποδεικνύει ὅτι οἱ φωνητικὲς ἀντιδράσεις τῶν ζώων ξεπέρασαν τὸ ἀρχικὸ στάδιο τῶν ἐνστικτωδῶν φωνῶν. Ἡ ἐσωτερικὴ δομὴ τοῦ ἀνθρώπινου λόγου παρουσιάζει οὐσιαστικὴ διαφορά, ὅχι ποσοτικὴ ἀλλὰ ποιοτικὴ, σὲ σύγκρισιν μὲ τὰ ἐκφραστικὰ μέσα τῶν ἄλλων ἔμβιων ὄντων, ἀκόμη καὶ τῶν συγγενέστερων στὸν ἄνθρωπον. Ἡ μετάβασις τῆς γλώσσας σὲ λογικὰ ἐξελιγμένες μορφές δὲν θὰ ἦταν νοητὴ ἂν δὲν θεωρήσομε ὅτι ἡ νοητικὴ λειτουργία ἐνυπάρχει σπερματικὰ στὴν ἀνθρώπινη

γλώσσα και αναπτύχθηκε βαθμιαία από το αρχικό τουτο λογικό σπέρμα. 'Ωστόσο, ακόμη και όταν ο λόγος έφθασε να εκφράζει τον επιστημονικό και το φιλοσοφικό συλλογισμό, δεν αποχωρίζεται τη συγκινησιακή του φύτρα. Ένα μεγάλο μέρος του ανθρώπινου λόγου άρδεύεται από την ανεξάντλητη τούτη πηγή της γλώσσας, τη συγκινησιακή. 'Η λογική γλώσσα μόνη της δεν μπορεί να εκφράσει τον πλούτο και την ποικιλομορφία της πολιτισμικής ζωής του ανθρώπου, έχει ανάγκη και από τη συγκινησιακή της ρίζα και τουτό δεν ισχύει μόνον για την Ποίηση ή τη Ρητορική αλλά και για τον επιστημονικό λόγο. Προκειμένου να περιγραφούν τα φυσικά φαινόμενα, κορυφαίος επιστήμων της εποχής μας παρατηρεί: «δεν γνωρίζομε με πόσην ευρύτητα μπορεί να ταιριάζει ή μαθηματική γλώσσα με τα φαινόμενα· ή επιστήμη πρέπει να βασίζεται και επί της συνήθους γλώσσας, διότι αυτή είναι ή μόνη γλώσσα δια της οποίας είμαστε βέβαιοι ότι μπορούμε να συλλάβουμε τα φαινόμενα»¹.

Ο άνθρωπος λόγος είναι απείκασμα της ανθρώπινης συνείδησης στην συνολικότητά της, διττή είναι επομένως ή φύση του, συγκινησιακή και λογική μαζί. Το θεμελιακό τουτο γνώρισμα της γλώσσας, ή συνύπαρξη του συγκινησιακού και λογικού στοιχείου, επιτρέπει μιαν ανεξάντλητη ποικιλία συγκερασμού των δύο στοιχείων, ανάλογα με το είδος του λόγου αλλά και την ψυχοπνευματική ιδιαιτερότητα των ατόμων που τον χρησιμοποιούν. Αυτή λοιπόν ή δυνατότητα εκφραστικής διαφοροποίησης του λόγου μπορεί να αποτελέσει μιαν άφετηρία του ύφους.

Μιά άλλη άφετηρία του ύφους έχει επίσης τις ρίζες της στη γλώσσα και στη δυναμική της αλληλεξάρτηση με τη σκέψη. Από την εποχή των προσωκρατικών ως σήμερα ή σχέση ανάμεσα στη σκέψη και τη γλώσσα υπήρξε ένα πρόβλημα καίριο για τον ανθρώπινο στοχασμό. 'Η φιλοσοφία όλων των εποχών καθώς και ή ψυχολογία, ή γλωσσολογία και άλλοι επιστημονικοί κλάδοι δοκίμασαν να το φωτίσουν από ποικίλες όπτικές γωνίες. Όταν ο άνθρωπος απομακρύνεται από τη μαγική δύναμη των λέξεων, αναγνωρίζει τις δυνατότητες του δικού του πνεύματος πάνω στη γλώσσα. Οί λέξεις γίνονται αντικείμενα μιās πνευματικής πραγματικότητας και ταυτόχρονα αντικατοπτρίζουν αυτή την πραγματικότητα. 'Η πνευματική και ή γλωσσική εξέλιξη είναι αλληλένδετες στην ιστορία του πνεύματος. Την παράλληλη πορεία τους παρακολουθούμε στον αρχαίο ελληνικό λόγο. «Οί Έλληνες», όπως λέει ο Bruno Snell, «άνέπτυξαν μιā σταθερή μέθοδο σκέ-

1. Werner HEISENBERG, 'Ο φυσικός κόσμος και ή δομή της ύλης στον τόμο *Η συνάντησις των Άθηνων*, Άθήνα 1964, σσ. 110-111.

ψης εξελίσσοντας με συνέπεια τὰ λογικά σπέρματα τῆς γλώσσας τους γιὰ ἕναν ὀρισμένο σκοπὸ καὶ ἔτσι ἔθεσαν τὸν θεμέλιο λίθο ὃχι μόνον τῆς δικῆς τους ἀλλὰ καὶ τῆς σύγχρονης ἐπιστήμης»². Ἡ Ἑλληνικὴ γλώσσα ἐκφράζει τὴν ἐξελικτικὴ πορεία τῆς σκέψης μετὰ τὴ βαθμιαία ἀνάπτυξη τῶν γλωσσικῶν τῆς στοιχείων ὅπως π.χ.: μετὰ τὸ ὀριστικὸ ἄρθρο, τὶς προθέσεις, τοὺς συνδέσμους, τὰ ἐπιρρήματα κ.λπ. Ὁ Ἡράκλειτος κάνει χρῆση τοῦ ὀριστικοῦ ἄρθρου γιὰ νὰ δηλώσει μιὰν ἀφηρημένη ἔννοια διαχωρίζοντάς την ἀπὸ τὰ ὑλικά ἀντικείμενα π.χ. «τὸν λόγον», «τὸ φρονεῖν» κ.λπ. Καὶ στὸν Παρμενίδη ἡ νέα διάσταση ποὺ κατακτάει ὁ στοχασμὸς ἐκφράζεται στὴ γλώσσα του: ἡ ἔννοια τοῦ «εἶναι» δηλώνεται γιὰ πρώτη φορὰ στὸν ἐνικό: «τὸ ὄν», ἀντὶ γιὰ «τὰ ὄντα» τῶν φιλοσόφων τῆς Ἰωνίας· χαρακτηριστικὴ εἶναι καὶ ἡ χρῆση τῶν συνδέσμων καὶ ἐπιρρημάτων μετὰ τὰ ὁποῖα συνδέει τὶς προτάσεις του γιὰ νὰ ὑποδηλώσει τὴν «αὐστηρὴ λογικὴ πορεία τῶν σκέψεών του»³.

Τὸ πρόβλημα τῆς σχέσης τῶν λέξεων μετὰ τὰ νοήματά τους ἀνιχνεύει ὁ Πλάτων βῆμα πρὸς βῆμα στοὺς διαλόγους του. Στὸν *Κρατύλο* «τὸ περὶ τῶν ὀνομάτων μάθημα» μένει ἀνοικτὸ ὡς τὸ τέλος: «ἐς αὐθις τοίνυν με, ὦ ἑταῖρε, διδάξεις» καταλήγει ἡ γοητευτικὴ κονταρομαχία Κρατύλου καὶ Ἑρμογένη. Ἡ διαλεκτικὴ ἰχνηλασία τοῦ φιλοσόφου γιὰ τὸ μεγάλο τοῦτο θέμα προχωρεῖ μετὰ τὸν *Θεαίτητο* καὶ τὸν *Σοφιστὴ* σὲ μιὰ λογικὴ θεμελίωση τῆς σχέσης τῶν λέξεων μετὰ τὸ νόημά τους γιὰ νὰ καταλήξει στὴν *7η Ἐπιστολὴ* σὲ ἕνα ἐκ βαθέων ἀπολογισμὸ τῆς προσωπικῆς του πείρας μετὰ τὴ γλώσσα. Ὁ Πλάτων φθάνει ἐδῶ σὲ μιὰν ἀποφασιστικὴν διάκριση: τὰ ὀνόματα εἶναι μόνον τὸ ἀρχικὸ βῆμα τῆς γνώσης, βρίσκονται ἐντεῦθεν τῶν νοημάτων ἐξ αἰτίας τῆς ἀδυναμίας τῆς γλώσσας («διὰ τὸ ἀσθενὲς τῶν λόγων»).

Ἡ ἀνάγκη γιὰ διευκρίνηση τῶν γλωσσικῶν ὄρων (τὸ Σωκρατικὸν «τί ἐστίν») πραγματώνεται μετὰ τὸν Ἀριστοτέλη καὶ τὴ δική του ἀνάλυση τῶν σημασιῶν τοῦ «εἶναι» (*Μετὰ τὰ Φυσικά*). «Εἶναι συνήθεια τοῦ Ἀριστοτέλους», λέει ὁ Ι.Ν. Θεοδωρακόπουλος, «ὅταν πρόκειται ν' ἀπαντήσῃ σὲ ἕνα φιλοσοφικὸ ἐρώτημα, νὰ προτάσῃ μιὰν ἀνάλυση τῶν φιλοσοφικῶν ὄρων ποὺ χρησιμοποιοῦ, δηλαδὴ νὰ ἐρμηνεύῃ τὴ σημασίαν τῶν λέξεων. Ἡ λέξις “εἶναι” ἔχει περισσότερες σημασίες. Ὁ διαχωρισμὸς τῶν διαφορῶν σημασιῶν τοῦ ὄρου ἔχει βασικὴν σημασίαν γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη, ὁ ὁποῖος εἶναι ὁ πρῶτος ἀναλυτικὸς τῆς γλώσσας»⁴.

2. Bruno SNELL, *Ἡ ἀνακάλυψη τοῦ πνεύματος. Ἑλληνικὲς ρίζες τῆς Εὐρωπαϊκῆς σκέψης*, (μετ. Δανιὴλ Ἰακώβ) ἐκδ. Μορφ. Ἰδρύματος Ἑθνικῆς Τραπεζῆς, Ἀθήνα 1981, σ. 294.

3. Bruno SNELL (μετ. Δ. Ἰακώβ), *ἐνθ. ἀνωτ.* σσ. 321-322.

4. Ἰωάννου Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ: *Εἰσαγωγή στὴν Φιλοσοφία*, τ. Δ', Ἀθήναι 1975, σ. 177.

Ἡ ἐποχή μας εἶδε τὸ πρόβλημα γλώσσας καὶ σκέψης ἀπὸ μία διαφορετικὴ ὀπτικὴ γωνία. Ἐτόνισε τὴ δύναμη τῆς γλώσσας καὶ τὴν κυριαρχία πού ἀσκεῖ πάνω στὴ σκέψη. Ἡ δύναμη αὐτὴ εἶχε βέβαια ἐπισημανθεῖ καὶ σὲ παλαιότερες καὶ παλαιότερες ἐποχές, ἀπὸ τὸν Γοργία ὡς τὸν Γαλλικὸ Διαφωτισμὸ καὶ τὸν Ἀγγλικὸ Ἐμπειρισμὸ. Ὁ ἐξονυχιστικὸς ἐξ ἄλλου ἑλεγχος τῆς γλώσσας, πού πρότειναν ὀρισμένοι σύγχρονοι φιλόσοφοι (ὅπως π.χ. ὁ Wittgenstein τοῦ *Tractatus*), σκοποῦ εἶχε νὰ περιορίσει τὰ ὅρια τῆς γνώσης μέσα στὰ περιορισμένα ὅρια τῆς γλώσσας· τὰ φιλοσοφικὰ προβλήματα ὡστόσο μετατρέπονται ἔτσι σὲ γλωσσικὰ ὡς τὴν πλήρη ἀναίρεσή τους.

Ἡ σύγχρονη γλωσσικὴ ἔρευνα ἔδωσε μιὰ νέα διάσταση στὸ θέμα μὲ δύο θεωρίες τῆς δομικῆς σημασιολογίας, τὴ θεωρία τῶν «λεξιλογικῶν πεδίων» τοῦ J. Trier καὶ τὴ λεγομένη «Sapir-Whorf ὑπόθεση». Ἡ θεωρία τῶν «λεξιλογικῶν πεδίων» («lexical fields») τοῦ Trier δέχεται ὅτι κάθε λέξη ἀποκτᾷ τὴ σημασιολογικὴ τῆς ὑπόσταση σ' ἓνα σύνολο συγγενῶν σημασιολογικὰ λέξεων. Μέσα στὰ σημασιολογικὰ αὐτὰ σύνολα ἀποκρυσταλλώνονται πολιτισμικὲς παραδοχὲς καὶ ἀξιολογήσεις, πού ἡ γλώσσα μεταφέρει ἀπὸ τὴ μιὰ γενιὰ στὴν ἄλλη καὶ τὶς συντηρεῖ ἀκόμη καὶ ὅταν ἔχουν ξεπεραστεῖ ἀπὸ τὸ χρόνο. Αὐτὴ ἡ ἐπέμβαση τῆς γλώσσας, πού εἶναι ἰδιαίτερα αἰσθητὴ ὅταν πρόκειται γιὰ ἐννοιολογικὲς σφαῖρες ἀφηρημένων ὄρων, εἶναι δεσμευτικὴ γιὰ τὴ σκέψη καὶ προκαλεῖ, κατὰ τὸν Trier, τὴν ἐξάρτηση τῆς σκέψης ἀπὸ τὴ γλώσσα. Οἱ δύο Ἀμερικανοὶ γλωσσολόγοι E. Sapir καὶ B. Lee Whorf ἀποδίδουν τὴν ἐπίδραση τῆς γλώσσας στὴ συντακτικὴ τῆς δομὴ. Τὸ «δομικὸ πνεῦμα» τῆς γλώσσας, πιστεύει ὁ Sapir, σχηματίζει ἓνα γλωσσικὸ πλαίσιο πού προκαθορίζει τὴ σκέψη, τὴν ἀντίληψη καὶ τὴν ἀνθρώπινη ἐμπειρία. «Τὰ ἀνθρώπινα πλάσματα βρίσκονται στὴ διάθεση τῆς γλώσσας, πού ἀποτελεῖ τὸ ἐκφραστικὸ μέσο τῆς κοινωνίας τους»⁵. Καὶ ὁ Whorf, ξεκινώντας ἀπὸ τὴν πεποίθηση ὅτι «κάθε γλώσσα κρύβει μιὰ μεταφυσικὴ πού προδικάζει ἐκ τῶν προτέρων τὴν ὅλη πνευματικὴ θεώρηση τῶν ἀτόμων πού τὴν μιλοῦν», ὁδηγεῖται στὴ διατύπωση μιᾶς νέας ἀρχῆς γλωσσικῆς σχετικότητος. Ἡ σκέψη τοῦ ἀνθρώπου ἀλλὰ ἀκόμη καὶ οἱ ἀσυνείδητες προσωπικὲς ἀντιδράσεις του προκαθορίζονται ἀπὸ τὴ γλωσσικὴ κοινότητα πού ἀνήκει καί, ὅπως λέει, «ἡ γλώσσα περιορίζει τὴν ἐλεύθερη διαμόρφωση τῆς σκέψης καὶ δυσχεραίνει τὴν ἐξέλιξή της μὲ τρόπο ἀπολυταρχικόν»⁶.

5. E. SAPIR, *Language. An introduction to the study of speech*, N. York 1949², σ. 209.

6. Benjamin Lee WHORF, *The relation of habitual thought and behaviour to language*, στὴν ἑκδ. S. Hayakawa: *Language, Meaning and maturity*, N. York 1954, σ. 248.

"Όμως αὐτὴ ἡ δεσμευτικὴ παντοδυναμία τῆς γλώσσας ἀνατρέπεται ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν ἱστορία τοῦ πνεύματος. "Όσο καὶ ἂν τὸ ἐννοιολογικὸ καὶ τὸ δομικὸ πλαίσιο κάθε γλώσσας ἐπηρεάζει τὴ σκέψη αὐτῶν ποὺ τὴ μιλοῦν, δὲν μπορούμε νὰ τὸ θεωρήσουμε φράγμα ἀπαραβίαστο γιὰ τὴ σκέψη. Ἡ δύναμη τῆς γλώσσας ὅπως καὶ ἡ ἀδυναμία της νὰ καλύψει μὲ ἐπάρκεια τὴ σκέψη ἀποτελοῦν ἀπεναντίας μιὰ πρόκληση γιὰ τὴ δημιουργικὴ δωρεὰ τοῦ ἀνθρώπου νὰ ὑπερβεῖ τὰ πνευματικὰ του ὅρια καὶ νὰ ἐγγράψει στὴν πνευματικὴ του ἐξέλιξη μιὰ νέα πραγματικότητα ἐκφρασμένη μὲ ἕνα καινούργιο λόγο. Αὐτὴ ἡ ἀέναα ζωντανὴ σχέση γλώσσας καὶ σκέψης μὲ τὴν ἀπεριόριστη διαλεκτικὴ της δυναμικὴ μπορεῖ νὰ ἀποτελέσει μιὰν ἀκόμη ἀφετηρία τοῦ ὅφους.

Μ. ΣΤΑΘΟΠΟΥΛΟΥ-ΧΡΙΣΤΟΦΕΛΛΗ
(Ἀθήνα)

FROM LOGOS TO STYLE

Summary

Human language in all its achievements is a sensuous and an intellectual form of expression. Even in highly developed languages, there is a language of emotions side by side with conceptual language. Reason alone is a very inadequate mean to express human culture in all its richness. This inherent feature of language becomes a starting point for style: the two sources of language —emotional and conceptual— have an unlimited variety in their connection, which serves the variation and originality of linguistic forms.

The interrelation of language and thought is another fundamental characteristic of language, which may also be a starting point for style. From early Greek thought the relation between language and thought was a crucial problem. Plato complained of the inadequacy of language, since for him the words are only the first step of knowledge. In recent centuries the problem was approached from another angle. Linguists and philosophers of our times emphasized the decisive influence that language has upon thought — although this idea is not so modern.

Anyway one must bear in mind that language and thought are interdependent and constantly stimulate, activate and influence each other; in their

parallel development the inadequacies of language as much as its power upon thought is a challenge for man's creativity to go beyond his mental powers and build up a new spiritual reality expressed in new linguistic forms.

M. STATHOPOULOU-CHRISTOFELLI

Η ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΗ ΕΚΦΑΝΣΗ ΤΗΣ ΤΕΧΝΟΛΟΓΙΑΣ

“Όταν όμιλούμε περί τεχνολογίας, κατά βάσιν, αναφερόμεθα σέ δυνατότητες τίς όποίες έχει αναπτύξει ό άνθρωπος, προκειμένου νά επεμβαίνει στό φυσικό του περιβάλλον. Ή σύγχρονη τεχνολογία παρέχει στόν άνθρωπο τήν δυνατότητα νά μετασχηματίζει τήν φύση, ένίστε κατά τρόπο ριζικό. Τοῦ παρέχει επίσης τήν δύναμη νά υπερνικά τά εμπόδια, τά όποια ή φύση, ἐπὶ χιλιετίες, ἔθετε στή δραστηριότητά του —ἀκόμη δέ καί στήν ἴδια του τήν ὑπαρξη, ὡς άνθρωπου. Ἡδὴ δέ, ή τεχνολογία παρέχει στόν άνθρωπο τήν δυνατότητα νά κατασκευάζει ό ἴδιος στοιχειώδεις μορφές αὐτῆς τῆς φύσεως, ὅπως στοιχειώδη σωματία καί νέες μορφές ζωῆς.

“Όπως ἔχουμε ἀναλύσει καί ἄλλοι¹, οἱ ἐπιπτώσεις τῆς σύγχρονης τεχνολογίας —τόσο οἱ θετικές ὅσο καί οἱ ἀρνητικές— εἶναι τεράστιες. Ή δυνατότητα νά θεραπεύονται σοβαρές ἀσθένειες σήμερα συνυπάρχει μέ τήν δυνατότητα νά καταστραφεῖ ό πλανήτης ἀπό τόν ἴδιο τόν άνθρωπο. Στήν πραγματικότητα πού συνιστᾷ ή σύγχρονη τεχνολογία, τό ἀγαθό συνυπάρχει μέ τό κακό, ή εὐεργετική ἐπίδραση συνυπάρχει μέ τήν καταστροφική προοπτική. Σέ κάθε ὅμως περίπτωση, τό κοινό οὐσιώδες στοιχείο πού ὑπάρχει εἶναι ή *μεγάλη* κλίμακα, τό μεγάλῃς ἐκτάσεως, ἀποτέλεσμα, τό όποιο μπορεῖ νά ἐπέλθει ἀπό τίς διατιθέμενες δυνατότητες. Σήμερα ὑπάρχουν διαθέσιμες μεγάλες δυνάμεις, οἱ όποίες εἴτε ἀσκοῦνται, εἴτε ἀπλῶς δύνανται νά ἀσκηθοῦν. Ἰδοῦ ἕνας θεμελιώδης λόγος, γιά τόν όποιον ό άνθρωπος εὐρίσκεται μπροστά σέ ἕνα πειρασμό ἰδιαιτέρως έντονο, ὅπως ἄλλωστε κάθε πραγματικός πειρασμός: νά θεωρηθεῖ ὅτι, διὰ τῆς τεχνολογίας, ό άνθρωπος μπορεῖ νά ἀντικαταστήσει τόν Θεό — τουλάχιστον σέ ὅ,τι ἀφορᾷ τήν κυριαρχία τοῦ Θεοῦ ἐπὶ τοῦ φυσικοῦ περιβάλλοντος, τῆς φύσεως.

Τοῦτο βεβαίως δέν ἔχει συμβεῖ μέχρι σήμερα. Ή δυνατή ἐπέμβαση τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τοῦ φυσικοῦ κόσμου μπορεῖ νά ἔχει *όλοκληρωτικό* χαρακτήρα μόνο σέ μία περίπτωση: ἐκείνη τῆς ὀλοκληρωτικῆς καταστροφῆς. Δέν μπορεῖ νά ἐκδηλωθεῖ ἐν τούτοις μέ τόν χαρακτήρα πού κατ' ἐξοχήν

1. Π. ΤΖΑΜΑΛΙΚΟΣ, «Φιλοσοφία καί Τεχνολογία», *Φιλοσοφία*, Ἐπετηρίδα τοῦ Κέντρου Ἑρεῦνης τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, τ. 21-22, σσ. 116 κ.ἐξ.

προσιδιάζει στην θεία φύση: την αγαθοποιό ενέργεια, διὰ τῆς ὁποίας ὁ κόσμος ἦλθε εἰς τὸ ὄν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἐκ μιᾶς θείας ἐλεύθερης ἐνεργείας ἀγάπης. Ἐν τούτοις τὸ ἐρώτημα ἀνακύπτει δραματικό: τί εἶδους πολιτισμὸς εἶναι αὐτός, στὸν ὁποῖον ἐνυπάρχει ἡ δυνατότητα καταστροφῆς ὅλης τῆς φύσεως; τί συμβαίνει ὅταν αὐτὸς ὁ πολιτισμὸς δίδει τὴν ἐντύπωση ὅτι πορεύεται πρὸς τὴν αὐτοκαταστροφή καὶ τὸν θάνατο; Ποτὲ ζητήματα ὅπως τῆς ἀσφαλείας καὶ τῆς προστασίας τοῦ φυσικοῦ περιβάλλοντος δὲν εἶχαν ἀπασχολήσει τόσο πολὺ τὸν ἄνθρωπο. Ἐν τούτοις, οὔτε αἶσθημα ἀσφαλείας ὑπάρχει, οὔτε ἔχει περιορισθεῖ ἡ προϊοῦσα καταστροφή τῆς φύσεως ἀπὸ τὴν λειτουργία τῶν τεχνολογικῶν συστημάτων ἐπὶ τῆς γῆς. Δὲν ὑπάρχουν ἀκόμη κοινῶς ἀποδεκτοὶ κανόνες ἐνεργείας, μὲ συνέπεια νὰ ὑπάρχει τὸ αἶσθημα μιᾶς τυφλῆς καὶ ἀπροσανατόλιστης πορείας — συχνὰ δὲ ἡ αἶσθησις ὅτι τὰ πράγματα κινοῦνται σὲ μιὰ τροχιά καταστροφῆς. Ἡ πορεία αὕτη ἔχει ἕναν ἐξωτερικὸ δυναμισμό. Ἀλλὰ ἀναζητεῖ ἀγωνιωδῶς νόημα καὶ συνεπῶς μία νοηματισμένη κατεύθυνση πορείας. Ζητεῖ τοὺς λόγους γιὰ τὴν ἔλλογη, καὶ ὄχι τὴν τυχαία ἢ μοιραία, ἐξέλιξη πρὸς κατευθύνσεις προόδου καὶ ὄχι καταστροφῆς.

Μία διερεύνησις τῆς πραγματικῆς θέσεως καὶ λειτουργίας τῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς τεχνολογίας στὸν σύγχρονο πολιτισμό, θὰ ἀπαιτοῦσε κατ' ἀρχὴν τὴν διερεύνησις τοῦ πνευματικοῦ ὑποβάθρου ἐντὸς τοῦ ὁποίου αὐτὲς ἀναπτύσσονται. Καὶ ἡ διερεύνησις τοῦ ὑποβάθρου αὐτοῦ εἶναι δυνατὴ μόνον ἂν ληφθεῖ ὑπόψη ἡ πνευματικὴ ἐξέλιξις καὶ τροχιά τοῦ δυτικοῦ πολιτισμοῦ — τουλάχιστον ἀπὸ τὴν Ἀναγέννησις ἕως σήμερα. Θὰ ὑποστηρίξουμε ὅτι τὸ φαινόμενο τοῦ *τεχνοκρατισμοῦ* (τὸ ὁποῖο θὰ διακρίνουμε ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν τεχνολογία) ἀποτελεῖ θεμελιῶδες ποιοτικὸ χαρακτηριστικὸ τοῦ ἱστορικοῦ παρόντος. Καὶ τοῦτο ἐκφαίνεται καὶ λειτουργεῖ στὴν σύγχρονη πραγματικότητα κατὰ τρόπο θεμελιωδῶς καθοριζόμενο ἀπὸ ὅ,τι θὰ περιγράψουμε ὡς θρησκευτικὸν τύπου ἔκφανση — ἐν τέλει δὲ ὡς εἶδος θρησκείας — ὡς μία οἶονεῖ θρησκεία. Ἐν τούτοις, θὰ εἰσέλθουμε ἐξ ἀρχῆς στὴν ἀνάλυσιν τῆς πνευματικῆς καταγωγῆς τοῦ τεχνοκρατισμοῦ καὶ τοῦ συσχετισμοῦ του μὲ ὅ,τι συνιστᾷ θρησκευτικὸν τύπου ἔκφανση. Θὰ μείνουμε στὴν ἀνάλυσιν τοῦ τί ἀκριβῶς μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὅτι συνιστᾷ μία τέτοιον εἶδους ἔκφανση.

Κατ' ἀρχὴν, εἶναι φανερό ὅτι ἀποδεχόμεθα τὴν ὑπαρξιν μιᾶς θρησκευτικοῦ τύπου ζωῆς, ἡ ὁποία εἶναι δυνατόν νὰ ἐκφαίνεται σὲ ὁποιαδήποτε ἐκδήλωσιν τῆς κοινῶνίας. Τοῦτο σημαίνει ὅτι δὲν περιορίζουμε τὴν ἔννοια τῆς «θρησκευτικῆς» ὑφῆς μόνον στὴν ἱστορικὴ ἐκδήλωσιν τῶν καθαυτὸ θρησκείων. Μία τέτοια ζωὴ εἶναι δυνατόν νὰ διακαθορίζεται ἀπὸ διάφορες μεταξὺ τῶν μέριμνες καὶ κατηγορίες, ὅπως τὸ ἱερό (Otto), ἢ τὸ μυστηριακό

(Eliade), είτε η ύψιστη και έσχατη μέριμνα (Tillich), είτε η κοινωνική ολοκλήρωση (Durkheim), είτε κάποιο σύστημα αξιών έκφραζόμενο μέσω συμβόλων (Geertz), είτε κάποια ιδεολογία (Marx). Τοῦτο σημαίνει ὅτι ἡ θρησκευτικότητα θεωρεῖται ἐδῶ ὡς μιὰ συγκεκριμένη ποιότητα ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου. Ὡς ζωὴ διακαθοριζόμενη ἀποφασιστικά, καὶ συνολικά, ἀπὸ μιὰ ὀρισμένη μέριμνα — ἔστω καὶ ἂν αὐτὴ ἔχει χαρακτήρα μὴ θρησκευτικό, ἢ ἀκόμη καὶ ἀντιθρησκευτικό. Ἐν προκειμένῳ, ὁ ὀρισμὸς τῆς θρησκείας ἀπὸ τὸν Paul Tillich εἶναι δυνατόν νὰ φωτίσει τὴν ὀπτική τὴν ὁποία προσπαθοῦμε νὰ εἰσαγάγουμε ἐδῶ, γιὰ τὴν περαιτέρω διαπραγμάτευση τοῦ θέματός μας. Κατὰ τὸν Tillich, θρησκεία εἶναι ἡ κατάσταση κατὰ τὴν ὁποία κάποιοι διακατέχεται ἀπὸ μιὰ ὑψιστη μέριμνα, μιὰ ἀξία ἢ ὁποία καθιστᾷ ὅλες τὶς ἄλλες μέριμνες προπαρασκευαστικές, καὶ ἡ ὁποία περιέχει τὴν ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ νόημα τῆς ζωῆς μας. Συνεπῶς, αὐτὴ ἡ μέριμνα εἶναι ἀπολύτως σοβαρὴ, καὶ ἐμπεριέχει τὴν διάθεση νὰ θυσιασθεῖ κάθε ἄλλη εἰδικότερη μέριμνα ἢ ὁποία ἔρχεται σὲ ἀντίθεση μὲ αὐτήν. Ἡ κυριαρχοῦσα θρησκευτικὴ ὀνομασία γιὰ μιὰ τέτοια ἀξία εἶναι ὁ Θεός. Σὲ κοσμικὲς ἐκφάνσεις θρησκευτικότητος ἡ ὑψιστη μέριμνα κατευθύνεται πρὸς ἀντικείμενα, ὅπως τὸ ἔθνος, ἡ ἐπιστήμη, ἕνας ὀρισμένος τύπος καταστάσεως, ἢ ἕνα στάδιο ἐξελίξεως τῆς κοινωνίας, ἢ ἕνα πολὺ ὑψηλὸ ἰδεώδες τῆς ἀνθρωπότητος, τὸ ὁποῖο ἐν τοιαύτῃ περιπτώσει θεωρεῖται ὡς ἱερό².

Ἄν τὸ ἀνωτέρω ἀποτελεῖ ὄρο γιὰ τὴν θρησκευτικοῦ τύπου ἐκφάνση, ἀπαιτοῦνται ὀρισμένα περαιτέρω τινὰ προκειμένου ἕνα φαινόμενο νὰ θεωρηθεῖ ὡς οἶονεῖ θρησκεία. Ἀπαιτεῖται δηλαδὴ τὸ ὅτι αὐτὸ τὸ φαινόμενο πρέπει νὰ ἀναφαίνεται στὰ πλαίσια μιᾶς κοσμικῆς κοινωνίας³. Τοῦτο σημαίνει ὅτι εἶναι ἀπαραίτητο νὰ ἔχει προηγηθεῖ ἕνα στάδιο, κατὰ τὸ ὁποῖο θὰ ἔχει ἐπέλθει ἕνα ρήγμα μὲ τὴν θεοκρατικὴ κοινωνία. Μόνο τότε αὐτόνομες ἐκδηλώσεις τῆς κοινωνίας εἶναι δυνατόν νὰ ἀναπτύξουν θρησκευτικὴν ὑφή — ἐννοοῦμε ἐκδηλώσεις οἱ ὁποῖες θὰ εἶναι ἀνεξάρτητες ἀπὸ ναοὺς καὶ ἱερὰ τεμένη. Συναφῶς, ἐκτίθεται καὶ ἕνα ἄλλο (ἂν καὶ ἀρκετὰ σχετικὸ μὲ τὸ προηγούμενο) κριτήριον: πρέπει νὰ ὑπάρχει μιὰ θεσμικῶς κατοχυρωμένη θρησκευτικὴ ἐλευθερία, ἢ ὁποία ἐνιαχοῦ ἐκδηλώνεται ὡς χωρισμὸς τῆς ἐκκλησίας ἀπὸ τὸ κράτος, χωρὶς ἐν τούτοις νὰ ἔχει διαχωρισθεῖ καὶ ἡ χρῆση τῶν θρησκευτικῶν συμβόλων⁴. Τὸ κριτήριον αὐτὸ ἐκτίθεται σὲ σχέση μὲ τὴν

2. Paul TILlich, *Christianity and the Encounter of the World Religions*, New York, Columbia University Press, 1963, pp. 4-5.

3. D. MACKENZIE BROWN, *Ultimate Concern: Tillich in Dialogue*, New York, Harper and Row, 1965, pp. 31 ff.

4. Robert N. BELLAH and Phillip E. HAMMOND, *Varieties of Civil Religion*, New York, Harper and Row, 1980, pp. 66-71.

διερεύνηση τῶν ὄρων γιὰ τὸν χαρακτηρισμὸ ἑνὸς κοινωνικοῦ φαινομένου ὡς «πολιτικῆς θρησκείας». Τοῦτο σημαίνει ὅτι, γιὰ νὰ γίνει λόγος περὶ κάποιας πολιτικῆς θρησκείας ἢ θρησκευτικοῦ τύπου ἐκδηλώσεως, πρέπει πρῶτα νὰ ὑπάρχει ἡ δυνατότητα γιὰ τὴν ὑπαρξὴ μιᾶς θρησκευτικῆς σφαίρας δραστηριοτήτων μέσα στὴν κοινωνία, ἡ ὁποία ὁμως σφαίρα θὰ ἔχει τὴν δυνατότητα νὰ ἔχει τὰ ἰδικά της ἀνεξάρτητα θρησκευτικοῦ τύπου σύμβολα.

Ἐπὶ πλέον, ἡ οἶονεὶ θρησκεία πρέπει νὰ περιέχει μία κατὰ κάποιο τρόπο ὑπερβατικὴ ἰδεολογία. Δὲν μπορεῖ νὰ ἐνδιαφέρεται ἀποσπασματικῶς μόνο γιὰ τὸ ἐπὶ μέρους καὶ γιὰ τὸ φαινομενικό. Πρέπει νὰ ἐνδιαφέρεται γιὰ τὸ ὅλον, καὶ γιὰ ὅ,τι θεωρεῖ ὡς σύνολη ἀντίληψη, ὡς σύνολη πραγματικότητα, ὡς σύνολη, ὕψιστη καὶ ἔσχατη προοπτικὴ τοῦ κόσμου. Συνεπῶς, μία «ἰδεολογία» μπορεῖ νὰ ἀποτελεῖ οἶονεὶ θρησκεία ὅταν διαθέτει ἓνα σύνολο ἀπὸ ἰδέες, οἱ ὁποῖες περιγράφουν τὸ σύνολο, τὸ ἔσχατον, τὸ ὕψιστον. Ὑποστηρίζεται ἐν προκειμένῳ ὅτι ἓνα σύνολο ἰδεῶν, διὰ τῶν ὁποίων εἶναι δυνατόν νὰ γίνει ἀντιληπτὴ ἡ ἰδέα τοῦ ἔθνους κατὰ τρόπο ὑπερβατικό (μία «ὑπερβατικὴ ἰδεολογία»), ἀποτελεῖ τὴν ἀπαραίτητη προϋπόθεση γιὰ τὴν ἐγκαθίδρυση μιᾶς πολιτικοῦ τύπου θρησκείας⁵. Ὁ δὲ Paul Tillich ἀναφέρεται στὸν «οἶονεὶ θρησκευτικό» χαρακτήρα ἰδεολογιῶν, ὅπως ὁ φασισμὸς καὶ ὁ κομμουνισμός⁶. Δὲν εἶναι βεβαίως δυνατόν νὰ ὑποστηριχθεῖ ὅτι κάθε «ἰδεολογία» ἔχει «θρησκευτικό» χαρακτήρα, ὑπὸ τὴν ἔννοια ὅτι ἀποτελεῖ οἶονεὶ θρησκεία, ἢ πολιτικὴ θρησκεία. Ἐπίσης, κάθε σύστημα συμβόλων, τὸ ὁποῖο ἔχει μικρότερη ἑκτασὴ ἀναφορᾶς ἀπὸ ἐκείνη στὴν ὁποία συνολικῶς ἀναφέρεται ἡ «ἰδεολογία» δὲν μπορεῖ ἀπαραίτητως νὰ θεωρηθεῖ ὅτι ἔχει θρησκευτικό χαρακτήρα. Τὸ ἰδεολογικὸ σύστημα πρέπει νὰ ἔχει μία ὑπερβατικὴ ἀναφορά, ἐξάρτηση, κατεύθυνση καὶ προοπτικὴ. Πρέπει νὰ περιγράφει τὰ πράγματα ὄχι ἀπλῶς μέσα στὸ σχετικὸ πεδίο ὅπου αὐτὰ εἶναι δυνατόν νὰ γίνουν κατανοητά, καὶ ἴσως νὰ χειραγωγηθοῦν κατὰ τὸ δοκοῦν. Ἀλλὰ νὰ τὸ συσχετίζει μὲ τὴν ἔσχατη καὶ ὕψιστη ἀλήθεια, ἡ ὁποία ἀποδίδει σ' αὐτὰ τὴν αὐθεντικὴ ἀξία τους καὶ τὸ αὐθεντικὸ τους νόημα. Πρέπει οὐσιαστικῶς νὰ περιέχουν τὴν ἀπάντηση γιὰ τὸ νόημα τῆς ζωῆς καὶ γιὰ τὴν θέση τοῦ ἀνθρώπου μέσα στὸν κόσμον.

Τέλος, εἶναι ἀπαραίτητο νὰ γίνει διάκριση ἀνάμεσα στὴν οἶονεὶ θρησκεία καὶ τὴν ψευδοθρησκεία. Ἡ οἶονεὶ θρησκεία δὲν παρουσιάζεται ὡς ἔχουσα θρησκευτικὸν χαρακτήρα, δὲν διεκδικεῖ ἓνα τέτοιο χαρακτήρα —

5. Robert N. BELLAH and Phillip E. HAMMOND, *Varieties of Civil Religion*, New York, Harper and Row, 1980, p. 52.

6. Paul TILLICH, *op. cit.*, p. 7.

παρά τὸ γεγονὸς ὅτι δὲν ἔχει αὐθεντικῶς θρησκευτικὸ χαρακτήρα. Ἐκεῖνο ποὺ συμβαίνει μὲ τὴν οἶονεϊ θρησκεία (ὅπως στὴν περίπτωση τῆς ἐπιστήμης ἢ τοῦ ἔθνους) εἶναι ὅτι αὐτὴ *λειτουργεῖ* θρησκευτικά — παρά τὸ γεγονὸς ὅτι ἀρνεῖται μὲ πάθος κάθε θρησκευτικὸ χαρακτήρα στὴν μορφή, τὴν οὐσία καὶ τὴν λειτουργία της. Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρά, ὡς ψευδοθρησκεία μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ, λόγου χάρι, μία ἐπιχείρηση ἢ ὁποία αὐτοπαρουσιάζεται — ὡς θρησκεία γιὰ νὰ ἀποφύγει τὴν φορολόγηση τῶν κερδῶν της.

Μὲ βάση τὰ ἀνωτέρω, ὁ φασισμός, ἀκόμη καὶ στὶς πιὸ σκληρὲς στιγμές του ἐναντίον τοῦ Χριστιανισμοῦ, μπορεῖ νὰ ἀποκληθεῖ οἶονεϊ θρησκεία. Ἡ ἔννοια «ψευδο» ὑποδηλώνει μιὰ ὁμοιότητα ἢ ὁποία ἐπιδιώκεται συνειδητά, ἀλλὰ μὲ σκοπὸ τὴν ἐξαπάτηση. Ἡ ἔννοια «οἶονεϊ» ὑποδηλώνει μιὰ αὐθεντικὴ ὁμοιότητα, μὴ ἐπιδιωκόμενη συνειδητά, ἢ ὁποία ἐν τούτοις προκύπτει ἀπὸ στοιχεῖα τῆς αὐθεντικῆς ταυτότητος καὶ οὐσιαστικῶς ἐνυπάρχει σ' αὐτά⁷. Σ' αὐτὴ τὴν περίπτωση, ἐκεῖνο ποὺ διατρέχει τὴν οὐσία της οἶονεϊ θρησκείας εἶναι ὅτι οὐδόλως ἐπιδιώκει, οὔτε ἐπιθυμεῖ, νὰ παρουσιάζεται ἢ νὰ λειτουργεῖ ὡς τοιαύτη. Ἐκεῖνο ποὺ θεμελιώνει τὸν «θρησκευτικὸ» χαρακτήρα τοῦ φαινομένου εἶναι ἡ ἴδια ἡ ὑπαρξὴ καὶ ἡ λειτουργία του — ὅχι οἱ σκοπιμότητες ἐκείνων ποὺ τὸ χρηματοδοτοῦν, τὸ καλλιεργοῦν, ἢ τὸ πιστεύουν καὶ τὸ σέβονται. Τοῦτο ἰσχύει ἀκόμη καὶ ἂν τὸ φαινόμενο ἔχει σκοποὺς τοὺς ὁποίους ἀντιλαμβάνεται καὶ διακηρύσσει ὡς ἀντιθρησκευτικούς.

Ὑπὸ τὸ φῶς τῶν προϋποθέσεων ποὺ ἐξετέθησαν ἀνωτέρω, τὸ ἐρώτημα ποὺ τίθεται τώρα εἶναι τὸ ἐξῆς: εἶναι δυνατόν νὰ θεωρηθεῖ ἡ τεχνολογία ὡς πραγματικότητα θρησκευτικοῦ τύπου, ἢ ὁποία μὲ τὴν λειτουργία της φθάνει νὰ ἀποτελεῖ οἶονεϊ θρησκεία;

Κατ' ἀρχήν, ἡ διαπίστωση ὅτι ὑπάρχει μιὰ θρησκευτικὴ χροιά, ἢ ὁποία διατρέχει τὴν τεχνολογία, δὲν ἀναφέρεται μόνο στὸ ἱστορικὸ παρόν. Εἶναι δυνατόν νὰ ἀναχθεῖ στὸ παρελθόν, καὶ μάλιστα στὸ ὄχι πρόσφατο. Πνευματικὲς φυσιογνωμίες τῆς Ἀναγεννήσεως χρησιμοποίησαν πλῆθος ἀπὸ ὄρους, οἱ ὁποῖοι εἶχαν μὲν Χριστιανικὴ καταγωγή, ἀλλὰ ἀπέκτησαν ἕνα νέο περιεχόμενο — περιεχόμενο ἀνθρωποκεντρικό. Ἐννοίες ὅπως ἡ

7. Paul TILLICH, *op. cit.*, p. 5. Ὁ Ph. Hammond ἐπίσης ἀναφέρεται καὶ σὲ «πολιτικὲς οἶονεϊ θρησκείες», ὅπως ἡ ἐκκλησιαστικὴ νομιμότητα καὶ ὁ ἐθνικισμός, οἱ ὁποῖες διατυπώνουν τὶς ἀποφάνσεις τῶν χρησιμοποιούντων ὄρους ποὺ ὑποδηλώνουν ἱερότητα. Εἶναι προφανὲς ὅτι ἐπιθυμεῖ νὰ ἀναφερθεῖ σὲ αὐθεντικῶς θρησκευτικὰ φαινόμενα, τὰ ὁποῖα δὲν διαθέτουν τὴν συνείδηση καθαυτὴ θρησκείας. Βλ. Robert N. BELLAH and Phillip E. HAMMOND, *Varieties of Civil Religion*, New York, Harper and Row, 1980, p. 64, note 3.

δημιουργία, ή πτώση, ή πίστη και τὸ μέλλον, διερμηνεύονται ὡς αὐτοδημιουργία, προδοσία τοῦ ἰδίου τοῦ ἑαυτοῦ, ὡς κατάκτηση τῆς προσωπικῆς ἀνεξαρτησίας, ὡς πίστη τοῦ ἀνθρώπου. Γιὰ παράδειγμα ὁ Leonardo da Vinci (1452-1519) ὑποστήριζε ἔντονα ὅτι ἡ κατασκευή μηχανῶν ἀποτελεῖ τὸν «παράδεισο» τῶν Μαθηματικῶν. Καί, ὡς γνωστόν, πρόκειται γιὰ ἕναν ἀπὸ τοὺς μεγαλύτερους ἐκπροσώπους τοῦ πνεύματος τῆς Ἀναγεννήσεως — ἕναν ἄνθρωπο πού, στὸν χώρο τῆς τεχνολογίας, ἔμεινε γνωστός ὡς ὁ σχεδιαστής τῶν ἀεροπλάνων, ἀρμάτων μάχης καὶ ἀλεξιπτωτῶν. Ἀργότερα ὁ Galileo (1546-1642) καὶ ὁ Descartes (1596-1650) ἐμφοροῦνται ἀπὸ τὶς ἴδιες ἐμπνεύσεις. Ὁ πρῶτος ὑποστήριξε ὅτι τὸ βιβλίο τῆς φύσεως εἶναι γραμμένο μὲ τὴν γλῶσσα τῶν Μαθηματικῶν (δηλαδή, αὐτὸ πού ὁ da Vinci ὑποστήριξε γιὰ τὶς μηχανές, ὁ Galileo τὸ ἐπεκτείνει σὲ ὅλη τὴν φύση). Ὁ Descartes προχωρεῖ περαιτέρω καὶ ὑποστηρίζει ὅτι οἱ κανόνες καὶ οἱ νόμοι τῆς Μηχανικῆς εἶναι οἱ ἴδιοι μὲ τοὺς κανόνες καὶ τοὺς νόμους τῆς φύσεως. Ἡ φυσικὴ φιλοσοφία του βασίζεται ἀκριβῶς στὴν εἰκόνα τῆς φύσεως ὡς μίας μηχανῆς. Κατὰ τὸν Descartes, ἡ φύση εἶναι μία μηχανή, ἡ ὁποία εἶναι δυνατόν νὰ γίνεи κατανοητὴ τόσο ἀπλὰ ὅσο καὶ ἕνα ρολοῖ, ἡ μία αὐτόματη μηχανή, ἀρκεῖ κανεὶς νὰ τὴν ἐξετάσει μὲ προσοχή. Ὡς ἐκ τούτου, ἡ φύση εἶναι δυνατόν νὰ μελετηθεῖ καὶ νὰ μετρηθεῖ ποσοτικά. Ἀλλωστε, ὑποστηρίζει, «ὁ ἄνθρωπος εἶναι ὁ ἰδιοκτήτης καὶ ὁ κύριος τῆς φύσεως».

Τὸ ἴδιο πνεῦμα ἀπαντᾶται καὶ στὸν Francis Bacon (1561-1626). Οἱ ἐκφράσεις «ἡ γνώση εἶναι δύναμη» καὶ «γιὰ νὰ νικήσεις τὴν φύση πρέπει νὰ τὴν ὑπακούεις» εἶναι δικές του. Καὶ μὲ αὐτές, ὁ Bacon καθίσταται ὁ προπάτωρ τῆς παραδόσεως, κατὰ τὴν ὁποία τὰ πάντα θὰ εἶναι δυνατό, ἂν ἡ ἐπιστημονικὴ γνώση χρησιμοποιηθεῖ γιὰ τὸν ἔλεγχο ἐπὶ τῆς φύσεως. Ἀλλωστε, ὁ Bacon ἔζησε στὴν αὐγὴ μιᾶς νέας ἐποχῆς, ὅταν οἱ ἐφευρέσεις ἐλάμβαναν χώραν ἢ μία μετὰ τὴν ἄλλη. Μάλιστα ἐπροχώρησε περαιτέρω, ὑποστηρίζοντας ὅτι ἡ Χημεία θὰ κατασκευάσει νέα μέταλλα, ἐνῶ ὁ ἄνθρωπος θὰ εἶναι σὲ θέση νὰ ἀλλάξει τὸ κλίμα κατὰ τὸ δοκοῦν. Ὁ ἴδιος φιλόσοφος θεωρεῖ ὅτι ἡ ἀνάπτυξη τῆς ἐπιστήμης τῆς τεχνολογίας θὰ πρέπει νὰ ἐρμηνευθεῖ ὡς μίμηση τῆς θείας δημιουργίας. Οἱ βιβλικὲς ἐσχατολογικὲς προοπτικὲς ἐρμηνεύονται διὰ τῆς ἐννοίας τῆς προόδου. Χαρακτηριστικῶς, ἔχει ὑποστηριχθεῖ ὅτι ὁ Bacon ἀποτελέσει τὸν πρῶτο φιλόσοφο τῆς βιομηχανικῆς ἐποχῆς. Τοῦτο δὲν εἶναι ἀπροσδόκητο, ἂν λάβει κανεὶς ὑπόψη ὅτι ὁ Bacon εἶχε ὑποστηρίξει ὅτι, μὲ τὴν ἐπιστήμη καὶ τὴν τεχνολογία, θὰ καταστοῦμε ἱκανοὶ νὰ ξεπεράσουμε τὶς συνέπειες τοῦ προπατορικοῦ ἁμαρτήματος. Στὸ κλίμα αὐτὸ κινεῖται καὶ μία ἀποστροφή τοῦ J.G. Fichte (1762-1814) γιὰ τὸν *homo faber*, γιὰ τὸν τεχνοκρατικὸ ἄνθρωπο: «Εἶναι ὁ καθένας πού μπορεῖ νὰ πεῖ: εἶμαι ἕνα ἀνθρώπινο ὄν. Δὲν θὰ ἔπρεπε νὰ τρέφει ἱερὸ σεβασμὸ γιὰ τὸ μεγαλεῖο του καὶ νὰ τρέμει σύγκορμος μπροστὰ σὲ αὐτό».

“Αν ἀνατρέξει κανείς στην ἱστορία τῶν ἰδεῶν, θὰ διαπιστώσει ὅτι οἱ ἀπολογητὲς τοῦ κλασσικοῦ πνεύματος τοῦ φιλελευθερισμοῦ καὶ οἱ φιλοσοφικοὶ ἀπολογητὲς τοῦ ἐπιστημονικοῦ καὶ τεχνολογικοῦ πολιτισμοῦ ἦσαν κατ’ οὐσίαν τὰ ἴδια πρόσωπα, οἱ ἴδιοι στοχαστές. Ὁ φιλελεύθερος πόλεμος ἐναντίον τοῦ κλασσικοῦ καὶ παραδοσιακοῦ κόσμου διεξήχθη μὲ ἐπιχειρήματα πολιτικά (ἐμφαση στὸ ἄτομο, κοινωνικὸ συμβόλαιο, περιορισμένες ἀρμοδιότητες στὴν κυβέρνηση), καὶ πολιτιστικά/ἐπιστημονολογικά (ἡ φιλοσοφία ἐναντίον τῆς θρησκείας, τὰ γεγονότα ἐναντίον τῆς προκαταλήψεως, ἡ πρόοδος ἐναντίον τῆς στασιμότητος). Βεβαίως, ὅπως ἤδη ἀναφέραμε, ὑπῆρξαν πρόδρομοι, ὅπως ὁ Francis Bacon, στὸ ἔργο τῶν ὁποίων ὑπῆρχαν ὑπαινιγμοὶ αὐτῶν τῶν τάσεων — τόσο στὴν μεθοδολογικὴ στάση τῶν, ὅσο καὶ στὶς κοινωνικὲς τῶν ἐμπνεύσεις. Ἡ Οὐτοπία τοῦ Bacon ἦταν μία κοινωνία ἀφιερωμένη στὴν «γνώση τῶν αἰτίων, καὶ τὶς μυστικὲς κινήσεις τῶν πραγμάτων» ἐπίσης, στὴν διεύρυνση τῶν ὁρίων τῆς αὐτοκρατορίας τοῦ ἀνθρώπου, μὲ σκοπὸ τὸν ἐπηρεασμὸ εἰ δυνατόν ὅλων τῶν πραγμάτων»⁸.

Ἀλλὰ ὁ κύριος ἀπολογητὴς τῆς θριαμβευτικῆς ἐμφανίσεως τῆς τεχνολογικῆς κοινωνίας ἦταν ἀναμφίβολα ὁ πατέρας τοῦ φιλελευθερισμοῦ, ὁ John Locke. Ὑποστήριζε ὅτι «ἡ φιλοσοφία θὰ ἔπρεπε νὰ παραιτηθεῖ ἀπὸ τὴν παραδοσιακὴ τῆς μέριμνα γιὰ τὴν ἐσώτερη κατάσταση καὶ τὶς ἔσχατες προοπτικὲς τοῦ ἀνθρώπου, καὶ ἐν συνεχείᾳ νὰ στραφεῖ στὴν διερεύνηση ἐκείνου τοῦ εἴδους τῆς γνώσεως ποὺ θὰ καταστήσει τὸν ἄνθρωπο ἱκανὸ νὰ ἐκμεταλλευθεῖ τὸν φυσικὸ κόσμον»⁹. Ὁμοίως, ὁ ἅγιος τῶν φιλελευθέρων, ὁ Adam Smith, ὑποστηρίζει ὅτι ἡ «θεωρία τῆς σοφίας τοῦ θεοῦ» δὲν θὰ ἔπρεπε νὰ ἀποτελεῖ τὴν κυριότερη φροντίδα καὶ ἀπασχόληση στὴν ζωὴ μας¹⁰. Ἐκεῖνο ποὺ θὰ ἔπρεπε νὰ ἀποτελεῖ τὴν κυριότερη φροντίδα στὴν ζωὴ μας εἶναι τὸ πῶς αὐτὴ ἡ ζωὴ θὰ γίνεῖ πιὸ ἄνετη. Ὁ φιλελευθερισμὸς θὰ γινόταν χρήσιμος καὶ θετικὰ ἀποτελεσματικὸς μὲ τὸ νὰ μετασχηματίζει τὸν κόσμον (περιλαμβανομένης καὶ τῆς νοοτροπίας τοῦ ἀνθρώπου) σὲ κάτι τοῦ ὁποίου ἡ ἀξία θὰ φαίνεται μέσω τῶν ὀργάνων ποὺ θὰ χρησιμοποιοῦν γιὰ νὰ κάνει τὴν ζωὴ του πιὸ ἄνετη. Ἔτσι, ἡ ἐννοια τῆς ἀλήθειας μετασχηματίσθηκε: ἀπὸ τὴν παραδοσιακὴ σημασία τῆς ἀλήθειας καὶ τῆς δικαιοσύνης, ἔγινε ἡ ἀλήθεια ποὺ στηρίζει τὸν τεχνολογικὸ ὀρθολογισμό¹¹. Παράλληλα,

8. Charles W. ELLIOT, ed., Th. BROWNE, *The Harvard Classics*, vol. 3: *Bacon, Milton's Prose*, New York, The Collier Press, 1910, p. 181.

9. Sheldon S. WOLIN, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Boston, Little Brown, 1960, p. 298.

10. *Ibid.*

11. «Ὁ μετασχηματισμὸς τῆς ἐπαναστατικῆς λογικῆς σὲ τεχνολογικὴ λογικὴ ἀπέτελεσε

κατά τον Jeremy Bentham, ο ανθρώπινος λόγος είχε γίνει ο υπολογιστής των μέσων για την επίτευξη στόχων, οι οποίοι άλλως θα ήσαν τελείως παράλογοι. Τέλος, από τα μέσα του περασμένου αιώνα και εξής, το πνεύμα του τεχνοκρατισμού ανέπτυξε δύο ακόμη ρεύματα: τον θετικισμό και τον μαρξισμό. Αμφότερα διευρύνουν το πεδίο όπτικής: ο άνθρωπος είναι ο κύριος και δεσπότης όχι μόνο της φύσεως, αλλά και της κοινωνίας και του μέλλοντος. Ο Κ. Marx (1818-1883) υπήρξε απολογητής του ολοκληρωτικού χαρακτήρα του τεχνοκρατισμού. Επεξήγησε να επιλύσει τα προβλήματα της βιομηχανικής επανάστασης (με τις πολλαπλές μορφές αλλοτριώσεως και εξασθιώσεως), μέσω ενός τεχνολογικού ελέγχου. Προκειμένου να επιτύχει αυτό τον στόχο, ο Marx κατασκευάζει μία κομμουνιστική κοινωνία, στην οποία η τεχνολογία θα καταργήσει την καταπίεση και τη σκλαβιά και θα φέρει την απελευθέρωση. Αυτή την αντίληψη του Marx παρέλαβε ο V.I. Lenin (1870-1924) και, το 1918, απεφάνθη: «Η κοινωνία πρέπει να δομηθεί εκ νέου και να γίνει μία τεράστια μηχανή, όπου εκατοντάδες εκατομμυρίων ανθρώπων θα κατευθύνουν την λειτουργία της προς ένα και μοναδικό σχέδιο». Από την άλλη πλευρά, το πνεύμα του θετικισμού (σε ό,τι αφορά το αντικείμενό μας) εξέφρασε ο Bertrand Russell, ο οποίος υποστήριξε ότι η κοινωνία μας πρέπει να οργανωθεί τόσο προσεκτικά όσο μία ατμομηχανή.

Μιλήσαμε για τον φιλελευθερισμό, αλλά δεν ήταν βεβαίως η φιλελευθερη κοινωνία εκείνη που έφευρε την επιστήμη και την τεχνολογία. Η ανάγκη του «επίστασθαι», και η δραστηριότητα με την χρήση διαφόρων εργαλείων, αποτελούν πανάρχαια χαρακτηριστικά της ανθρώπινης δραστηριότητας. Εκείνο που αποτελεί κάτι το νέο με την επιστήμη και την τεχνολογία της φιλελεύθερης κοινωνίας ήταν η αλλαγή σε ό,τι αφορά το τέλος της ανθρώπινης κοινωνίας. Με τον κλασικό ανθρωπισμό, ως τέλος έθεωρείτο η πραγμάτωση όλων των ανθρώπινων δυνατοτήτων, καθώς και ο αγώνας εναντίον των ελαττωμάτων της ανθρώπινης φύσεως, που τα προκαλούσε το κακό και το πάθος. Κατά την θρησκευτική περίοδο, το ιδανικό ήταν η άνοδος από το σύμπαν του πεπερασμένου και της ένοχης, σε μία επανένωση με την υπερβατική πραγματικότητα. Στην σύγχρονη εποχή, το τέλος έγινε αντιληπτό μέσω επιστημονικών και τεχνολογικών κατηγοριών. Κατά τον Paul Tillich, ο άνθρωπος ο λόγον έχων, το ενεργόν κέντρο του

το κυριότερο χαρακτηριστικό της μεταβάσεως από την πρώτη στην δεύτερη περίοδο της σύγχρονης κοινωνίας». Paul TILlich, "The World Situation" στον τόμο *The Christian Answer*, Henry P. Van Dusen, ed., New York, Charles Scribner's Sons, 1945, p. 4. Το δοκίμιο αυτό υπάρχει επίσης στον τόμο *The Spiritual Situation of Our Technical Society*, με επιμέλεια και εισαγωγή του J. Mark Thomas, Macon GA, Mercer University Press, 1988.

κόσμου, αναλύει αὐτὸν τὸν κόσμον, τὸν ἐλέγχει καὶ τὸν ἀλλάζει σύμφωνα μὲ τις ἐπιδιώξεις του. Προφανῶς, ὑπὸ τὸν ὀρισμὸ αὐτοῦ τοῦ τέλους, ἡ ἐπιστήμη κατ' ἀνάγκην προσέλαβε μία ἐξέχουσα θέση, καὶ αὕτη ἡ θέση κατέστη τόσο πιὸ ὑψηλὴ ὅσο περισσότερο ἡ θεωρητικὴ καὶ πρακτικὴ ἐπιτυχία ἐπεβράβευε τὴν ἀπαίτηση τῆς ἐπιστήμης γιὰ κυριαρχία. Οἱ δύο παλαιότεροι ὀρισμοὶ τοῦ τέλους τοῦ ἀνθρώπου ἐτέθησαν κατὰ μέρος. Στὶς περισσότερες περιπτώσεις, τοῦτο δὲν ἔλαβε χώραν συνειδητά. Ἀλλὰ ἡ ἰσχὺς τοῦ κόσμου τῶν τεχνικῶν μέσων — ποὺ περιελάμβανε καὶ τὰ μέσα τῆς ἐπ' ἄπειρον ἀναπτύξεώς των — ὁδήγησε τὸν νοῦ πρὸς τὴν ὀριζόντια κατεύθυνση μὲ ἀγνόηση ὅχι μόνο τῆς κάθετης ἀνόδου, ἡ ὁποία συμβολίζει τὸ θρησκευτικὸ ἰδεῶδες, ἀλλὰ ἐπίσης καὶ τὴν κυκλικὴ διεύρυνση, ἡ ὁποία συμβολίζει τὸ κλασσικὸ ἰδεῶδες¹². Ὑπὸ τὸ φῶς τῶν ἀνωτέρω ἀναλύσεων, μπορούμε τώρα νὰ ἔλθουμε στὴν διερώτηση περὶ τοῦ ἂν ἡ τεχνολογία ἀποτελεῖ οἶονεὶ θρησκεία ἐντὸς τῆς κοινωνίας.

Κατ' ἀρχήν, οὕτως ἢ ἄλλως ὑπάρχει μία αἰτιώδης συνάφεια ἀνάμεσα στὸν ἐξαστισμὸ τῆς σύγχρονης ζωῆς καὶ τὸν προϋόντα ἐκτοπισμὸ τῆς αὐθεντικῆς θρησκευτικότητας — ὅπως τουλάχιστον αὕτη ἐκφράζεται ἀπὸ τὴν πίστη «εἰς ἓνα Θεόν, Πατέρα, Παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων». Πράγματι, αὐτὸ ποὺ ζοῦμε ὡς «σύγχρονη πόλη» ἀποτελεῖ ἓνα χωρὸ, ὅπου κυριαρεῖ ἡ γραφειοκρατικὴ ὁργάνωση ὁ τεχνολογικὸς σχεδιασμὸς μὲ βάση μιὰν ὀρισμένη λογικὴ καὶ μιὰν ὀρισμένη ἀντίληψη γιὰ τὴν ζωὴ καὶ τὸν ἄνθρωπο. Εἶναι, συνεπῶς, δυνατόν νὰ λεχθεῖ ὅτι ἡ βασικὴ διαφορά ἀνάμεσα στὸν ἀστικὸ καὶ τὸν ἀγροτικὸ τρόπο ζωῆς εἶναι ὅτι, στὸν πρῶτο, τὰ κυριότερα ἀνθρώπινα προβλήματα σχετίζονται μὲ τὴν ὁργάνωση καὶ τὴν τεχνολογία. Ἡ κυκλοφορία στοὺς δρόμους, ἡ ἀποκομιδὴ τῶν ἀπορριμμάτων, ἡ ἐγκληματικότητα, ἡ τρομοκρατία, ἐμφανίζονται ὡς προβλήματα τὰ ὁποῖα μποροῦν νὰ ἐπιλυθοῦν μόνο στὸ πλαίσιο μιᾶς σωστῆς ὁργανώσεως τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων. Ἀντιστοίχως πρὸς τὰ ἐν παραδείγματι ἀναφερθέντα προβλήματα, ἓνα μέτρο, μία μέθοδος ἀνακυκλώσεως ἀπορριμμάτων ἢ καθαρισμοῦ λημμάτων, μία καλὴ ἀστυνομία ἀποτελοῦν τὶς γενικῶς ἐπιδιωκόμενες λύσεις. Σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τὴν ἀγροτικὴν ζωὴν, ἐκεῖ ὁ παράγων τῶν καιρικῶν συνθηκῶν ἀποτελεῖ πάντοτε μία ὑπόμνηση ὅτι ὁ ἔλεγχος τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς φύσεως ἀπέχει ἀπὸ τοῦ

12. Paul TILLICH, "How has Science in the last century changed man's view of himself?" *The Current*, 6 (1-2), 1965, pp. 86-87. Τὸ δοκίμιο αὐτὸ ὑπάρχει ἐπίσης στὸν τόμο *The Spiritual Situation of our Technical Society*, μὲ ἐπιμέλεια καὶ εἰσαγωγή τοῦ J. Mark Thomas, Macon GA, Mercer University Press, 1988.

νά είναι πλήρης. Ἐν τούτοις, καὶ ἐκεῖ προωθοῦνται οἱ τεχνικὲς τῶν ἀρδεύσεων, τῆς κηπουρικῆς, ἢ εἰσαγωγῇ νέων κτηνοτροφικῶν μεθόδων.

Μία οὐσιώδης συνέπεια τῶν ἀνωτέρω ἐξελίξεων συνίσταται στὸ γεγονός ὅτι μειώνεται συνεχῶς ἐκεῖνος ὁ χώρος, ὅπου ὁ ἄνθρωπος θὰ εἶχε τὴν δυνατότητα νὰ ἀποσυρθεῖ πρὸς τὸν σκοπὸ τοῦ «ἐπισκέψασθαι ἑαυτόν». Ὅλες αὐτὲς οἱ ἐξελίξεις ἀλλάζουν ριζικὰ τὸ τοπίο, ἐντὸς τοῦ ὁποῖου ὁ ἄνθρωπος, μέχρι σήμερα εἶχε συνηθίσει νὰ ἐμπνέεται καὶ νὰ καθίσταται ἱκανὸς νὰ ἀντιλαμβάνεται ἓνα νυγμὸ περὶ τῆς ὑπερβατικότητος καὶ τῆς ριζικῆς παντοδυναμίας τοῦ Θεοῦ. Ἡ τεχνολογία ἔχει αὐξήσει τὶς δυνατότητες τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς φύσεως τόσο πολὺ, ὥστε ὁ ἄνθρωπος δύσκολα μπορεῖ νὰ ἀντισταθεῖ στὸν πειρασμὸ νὰ θεωρήσει τὸν ἑαυτό του ὡς ἀπόλυτο κυρίαρχο καὶ δεσπότη τῆς φύσεως. Βεβαίως ἡ ἀνθρώπινη ἰσχὺς ἐπὶ τῆς φύσεως ἔχει αὐξηθεῖ. Ἐκεῖνο ὅμως ποὺ ταυτόχρονα ἔχει μειωθεῖ εἶναι ἡ ἱκανότητα τοῦ ἀνθρώπου νὰ ἀναγνωρίσει ὅτι, πέραν τῆς δικῆς του, ὑπάρχει καὶ κάποια ἄλλη ἐξουσία ἐπὶ τῆς φύσεως.

Ἡ κυριαρχία τοῦ Θεοῦ ἐπὶ τοῦ κόσμου ἀποτελεῖ ἓνα θεμελιώδες στοιχεῖο τῆς Χριστιανικῆς διδασκαλίας. Ἐν τούτοις, δὲν ἀποτελεῖ τὸ κυριότερο στοιχεῖο. Ἡ ἔννοια τοῦ Θεοῦ ὡς Δημιουργοῦ, καὶ κρατοῦντος τὸν κόσμον εἰς τὸ εἶναι, δὲν ἀναφέρεται στὴν οὐσία τῆς θείας ζωῆς. Ἀποτελεῖ ἀπλῶς μία ιδιότητα τὴν ὁποία ὁ Θεὸς ἐλευθέρως καὶ ἄνευ οὐδεμιᾶς ἀναγκαιότητος ἀνέλαβε καὶ ἄσκησε¹³. Ἡ πίστη αὐτὴ ἐν τούτοις ἀποτελεῖ θεμελιώδες στοιχεῖο τῆς ἀντιλήψεως γιὰ τὴν σχέση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν κόσμον. Καὶ αὐτὸ ἀκριβῶς τὸ στοιχεῖο τῆς Χριστιανικῆς πίστεως ὑφίσταται ἔντονη πρόκληση — ἢ ὁποία φθάνει μέχρι τὴν ἀμφισβήτηση — κατὰ τὴν παρούσα ἐποχὴ, τὴν ἐποχὴ τῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς τεχνολογίας.

Ἡ ροπὴ αὐτὴ ἐκκινεῖ ἀπὸ μία στάση, τὴν ὁποίαν ἡ σημερινὴ ἐποχὴ ἔχει κάθε λόγον νὰ θεωρεῖ ὡς εὐλογη. Τὸ δόγμα τῆς κυριαρχίας τοῦ Θεοῦ ἐπὶ τοῦ φυσικοῦ κόσμου παραμένει κεντρικὸ δόγμα τῆς θεολογίας καὶ δὲν συναντᾷ θεωρητικὴ ἀμφισβήτηση, τουλάχιστον σὲ μεγάλη κλίμακα. Ἀλλὰ τὸ γεγονὸς σήμερα εἶναι σαφές: ὁ ἄνθρωπος προσπαθεῖ νὰ ἀντιμετωπίσει τὰ προβλήματα του σὲ σχέση μὲ τὴν φύση καταφεύγοντας ὄχι στὴν θεολογία, ἀλλὰ στὴν τεχνολογία. Ἐὰν σήμερα μία πόλη ἀντιμετωπίσει πρόβλημα ἀπὸ τὸν ἐντὸς αὐτῆς ὑπέρμετρο πολλαπλασιασμὸ τῶν τρωκτικῶν, εἶναι βέβαιο ὅτι δὲν θὰ καταφύγει σὲ ἐξορκιστὲς αὐλητὲς ἢ σὲ προσευχές, ὅπως στὸν Μεσαίωνα. Μᾶλλον, θὰ καταφύγει στοὺς ἐπιστήμονες, ζητώντας τους νὰ ἐφεύρουν πιὸ ἀποτελεσματικὰ δηλητήρια ἐναντίον τῶν τρωκτικῶν. Εἰ-

13. P. TZAMALIKOS, *The Concept of Time in Origen*, Bern/Frankfurt/Paris/New York/Wien/London/Berlin, Peter Lang Verlag, 1991, Ch. 1.

ναι γεγονός ότι, όταν οι άνθρωποι ξεκινούν ένα ταξίδι, προσεύχονται να έχουν καλό ταξίδι, όπως επίσης προσεύχονται να απαλλαγεί ο κόσμος από τις φυσικές καταστροφές (όπως οι πλημμύρες) και την πείνα. Έν τούτοις, για πολλούς ανθρώπους της τεχνολογικής εποχής, τέτοιου είδους προσευχές συνιστούν περισσότερο εκδήλωση σεβασμού προς τον Θεό, παρά πραγματικές προσπάθειες που τείνουν στην αλλαγή των φυσικών συνθηκών μέσα στον κόσμο. Το ρητό «σὺν Ἀθηνᾶ καὶ χεῖρα κίνει» ἀποτελεῖ κτῆμα τῶν πάντων, ἀκόμη καὶ ἐκείνων πού μὲ αὐτὸ ἐξαντλοῦν ὅλη τὴν γνώση τῆς ἀρχαίας Ἑλληνικῆς γραμματείας. Βεβαίως, κατὰ καιροὺς ἀπαντῶνται γεγονότα, τὰ ὁποῖα συνιστοῦν πραγματικὲς ἀπόπειρες ἀντιμετώπισης ἑνὸς φυσικοῦ προβλήματος μέσω ἐκκλήσεως πρὸς τὴν θεία δύναμη. Τέτοια εἶναι ἡ περίπτωση τῶν διαφόρων θεραπευτῶν μέσω τῆς ἐπιστρατεύσεως τῆς πίστεως τοῦ ἀσθενοῦς. Ἐν τούτοις, ἡ δεσπόζουσα τάση τῶν σημερινῶν ἀνθρώπων εἶναι ὅτι αὐτοὶ ἀναμένουν τὴν ἐπίλυση τῶν συναφῶν προβλημάτων ἀπὸ τὴν ἱατρικὴ τεχνολογία. Εἶναι βέβαιο ὅτι ὁ σημερινὸς πολιτισμὸς ἀναμένει τὶς λύσεις στὰ προβλήματα ὑγείας ἀπὸ τοὺς ἱατροὺς, τὸν ἐξοπλισμὸ τῶν νοσοκομείων καὶ τὶς ἐρευνες γιὰ νέα φάρμακα στὰ ἐργαστήρια, πολὺ περισσότερο ἀπὸ ὅσο ἀπὸ τοὺς θεραπευτὲς τῆς ἀνωτέρω μορφῆς.

Τὰ ἀνωτέρω ὁδηγοῦν σὲ ἕνα σημαντικὸ συμπέρασμα, σὲ ὅτι ἀφορᾷ τὸ κριτήριό πού καθοδηγεῖ τὴν ἀνωτέρω στάση: τὸ κρίσιμο στοιχεῖο εἶναι ἡ *ἀποτελεσματικότητα*, ἡ ἐπιτυχία κατὰ τὴν ἀντιμετώπιση ἑνὸς προβλήματος. Εἶναι προφανὲς ὅτι, προκειμένων πολλῶν τρόπων γιὰ τὴν ἀντιμετώπιση ἑνὸς προβλήματος, οἱ ἄνθρωποι ἐπιλέγουν πάντοτε ἐκεῖνες τὶς λύσεις οἱ ὁποῖες ἀποδεικνύονται πιὸ ἐπιτυχεῖς. Μέχρι σήμερα ἡ τεχνολογία εἶχε τεράστια ἐπιτυχία σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τὴν ἐπινόηση λύσεων σὲ προβλήματα πού ἀντιμετώπιζε ὁ ἄνθρωπος σὲ σχέση μὲ τὸ φυσικὸ του περιβάλλον. Αὐτὸ ἀκριβῶς τὸ γεγονὸς καθιστᾷ εὐλόγο τὸ ὅτι οἱ ἄνθρωποι σήμερα ἐναποθέτουν στὴν τεχνολογία τὶς ἐλπίδες τῶν γιὰ τὴν ἀντιμετώπιση τῶν προβλημάτων τους σὲ σχέση μὲ τὴν φύση. Εἶχε κάποτε παρατηρηθεῖ ὅτι «ἡ οὐσία τῆς πίστεως δὲν συνίσταται στὴν ἀποδοχὴ δογμάτων, ἀλλὰ σὲ ἐμπιστοσύνη καὶ πεποίθηση»¹⁴. Στὴν σημερινὴ ἐποχὴ, οἱ ἄνθρωποι ἐμπιστεύονται τὴν τεχνολογία, ἡ δὲ ἐμπιστοσύνη αὐτὴ θεμελιώνεται στὶς καθημερινὲς ἐπιτεύξεις τῆς. Βεβαίως δὲν πρόκειται γιὰ πανάκεια. Ἀλλὰ τὸ γεγονὸς παραμένει ὅτι τὰ προβλήματα πού ἀναφέρονται στὴν σχέση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὴν φύση ἔχουν εὔρει τὴν καλύτερη δυνατὴ λύση διὰ τῆς τεχνολογίας. Μπορεῖ ἡ τεχνολογία νὰ μὴν ἀσχολεῖται μὲ θεωρητικὰ ζητήματα, ὅπως τὸ ἐρώτημα περὶ τῆς δημιουργίας τοῦ κόσμου, ἢ τὸ ἐρώτημα περὶ τῆς πρώτης δημιουρ-

14. Ian BARBOUR, *Science and Secularity*, New York, Harper and Row, 1970, pp. 70 ff.

γικής αρχής αυτού του κόσμου. Τò επίτευγμα τῆς ὑποταγῆς μιᾶς ἀρχικῶς ἐχθρικής φύσεως δὲν ἀποτελεῖ ἀπάντηση σὲ θεωρητικὸ ἐρώτημα. Συνιστᾷ τὴν δημιουργία μιᾶς πραγματικότητας, ἐντὸς τῆς ὁποίας ὁ ἄνθρωπος αἰσθάνεται ἀπελευθερωμένος καὶ προστατευόμενος ἀπὸ τὶς ἀπειλὲς οἱ ὁποῖες περιέζωναν τὴν ἀρχέγονη ὑπαρξή του. Καὶ τὸ γεγονὸς εἶναι ὅτι, τουλάχιστον σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τὴν σχέση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὰ προβλήματα τοῦ φυσικοῦ κόσμου, ἡ πίστη στὴν τεχνολογία (καὶ στὸ θεωρητικὸ ὑπόβαθρο ποὺ ἡ ἐπιστήμη παρέχει σ' αὐτήν) ἔχει σὲ σημαντικὸ βαθμὸ ὑποκαταστήσει τὴν πίστη σὲ ἕνα ζῶντα Θεό. Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι, τὸ 1969, ὁ πρόεδρος τῶν ΗΠΑ Richard Nixon, μετὰ τὴν ἐπιτυχὴ προσεδάφιση τοῦ ἀμερικανικοῦ διαστημοπλοίου στὴν σελήνη, εἶχε δηλώσει: «Αὕτῃ εἶναι ἡ μεγαλύτερη ἐβδομάδα στὴν ἱστορία ἀπὸ καταβολῆς κόσμου». Ὅπερ σημαίνει ὅτι ἐκεῖνο τὸ τεχνολογικὸ ἐπίτευγμα εἶχε μίᾶ σωτηριώδη σημασία μοναδική στὴν σύνολη ἱστορία τοῦ κόσμου. Ἡ ἴδια οὐσιαστικῶς ἀντίληψη ἐπικρατοῦσε καὶ στὴν ἄλλοτε Σοβιετικὴ Ἑνωση, ὅπου ὑπῆρχαν δημόσιες ἀργίες γιὰ νὰ ἐορταστοῦν οἱ ἐπέτειοι τεχνολογικῶν ἐπιτευγμάτων, ὡς ἂν καὶ πάλι ἐπρόκειτο γιὰ γεγονότα ποὺ εἶχαν σωτηριολογικὴ σημασία. Πρὶν ἀπὸ λίγα χρόνια δέ, εἶχε ὑποστηριχθεῖ ὅτι ἡ χρῆση τῆς γενετικῆς μηχανικῆς γιὰ ἐπέμβαση στὸν συνδυασμὸ τοῦ DNA ἐσήμανε «τὴν ὄγδοη ἡμέρα τῆς δημιουργίας».

Τί σημαίνουν ἄραγε ὅλα αὐτά; Ἐκεῖνο ποὺ σημαίνουν εἶναι τὸ πνευματικὸ καὶ πολιτιστικὸ στίγμα, τὴν φυσιογνωμία, μιᾶς ἐποχῆς — τῆς ἐποχῆς μας. Ἐκεῖνο ποὺ προβάλλει ὡς δεσπόζουσα τάση εἶναι ἡ ἐντονη ἐπιθυμία γιὰ ἐπιστημονικὸ *ἐλεγχ*ο καὶ κατευθυνόμενη τεχνολογικὴ *ἐφαρμογή*. Καὶ αὕτῃ ἡ τάση κυριαρχεῖ τόσο στὴν ἐπιστημονικὴ σκέψη, ὅσο καὶ στὴν γενικότερη πολιτιστικὴ δραστηριότητα, χωρὶς νὰ ἐξαιρεῖται καὶ ὁ φιλοσοφικὸς στοχασμός. Καὶ τὸ ἐρώτημα ποὺ ἀνακύπτει εἶναι: κατὰ πόσον ἡ τεχνολογία ἀποτελεῖ ἀντικείμενο, στὸ ὁποῖο ἡ ἐμπιστοσύνη τῶν ἀνθρώπων κατευθύνεται μὲ τόση ἔνταση, ὥστε τελικῶς αὕτῃ ἡ πραγματικότητα νὰ ἀνάγεται σὲ ἀντικείμενο θρησκευτικῆς πίστεως, λατρείας καὶ προσδοκίας;

Ἐκ πρώτης ὄψεως, ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ τεχνολογία ἐμφανίζονται ὡς δυνάμεις εὐρισκόμενες σὲ εὐθεία ἀντιπαράθεση μὲ ἐκεῖνες τῆς θρησκείας καὶ τῆς ἰδεολογίας¹⁵. Ἐν προκειμένῳ εἶναι ἰδιαίτερος ἐνδιαφέρουσα μίᾳ ἄποψη τοῦ P. Tillich. Κατ' αὐτόν, ὁ δραματικὸς χαρακτήρας τῆς παρούσας συγ-

15. Ὅταν μιλοῦμε γιὰ *θεωρία* ἀναφερόμεθα σὲ πρόταση, ἢ σύστημα προτάσεων, οἱ ὁποῖες ἐκτίθενται στὴν δοκιμασία τοῦ χρόνου καὶ τῆς ζωῆς, ἀναμένοντας τὴν τελικὴ δικαίωσή των, μὴ δὲ ἀποκλείοντας καὶ τὴν ἀπόρριψή των. Ἀντίθετα, ἡ *ἰδεολογία* ἀποτελεῖ ἕνα σύστημα προτάσεων, ἀποφάνσεων καὶ ἐπιταγῶν, στίς ὁποῖες ἡ ζωὴ πρέπει νὰ συμμορφωθεῖ καὶ νὰ ὑποταγεῖ.

κρούσεως τῶν παγκοσμίων θρησκειῶν προκύπτει ἀπὸ ἐπίθεση τῶν οἰονεὶ θρησκειῶν στὴν καθαυτὸ θρησκευτικὴ περιοχὴ, τόσο θεϊστικὴ ὥς καὶ ἀθεϊστικὴ. Τὸ κυριότερο, καὶ πάντοτε ἀποτελεσματικὸ, ὄπλο γι' αὐτὴν τὴν ἐπίθεση εἶναι ἡ εἰσβολὴ πού ὑφίστανται ὅλες οἱ θρησκευτικὲς ομάδες ἀπὸ τὴν τεχνολογία, μὲ τὰ διάφορα κύματα τεχνολογικῆς ἐπαναστάσεως. Τὸ κυριότερο ἀποτέλεσμά της ἦταν καὶ εἶναι μία ἐκκοσμίκευση, ἡ ὁποία καταστρέφει τὶς παλαιᾶς παραδόσεις, τόσο τοῦ πολιτισμοῦ, ὥς καὶ τῆς θρησκείας¹⁶. Ὁ ἴδιος διατείνεται ἐπίσης ὅτι ὁ πραγματικὸς κίνδυνος ἀπὸ τὶς οἰονεὶ θρησκεῖες εἶναι ἡ «ἐκκοσμίκευση» καὶ ἡ «εἰδωλολατρεία», ἡ ὁποία συνιστᾷ «μία διαδικασία πού τείνει σὲ μία κατάσταση ὅλο καὶ περισσότερο κενὴ ἢ ὑλιστικὴ, χωρὶς καμία ὑψιστὴ μέριμνα»¹⁷.

Ἄν αὕτῃ ἡ παρατήρηση ληφθεῖ κατὰ λέξη, σημαίνει ὅτι ὁ κίνδυνος ἀπὸ τὶς οἰονεὶ θρησκεῖες συνίσταται στὸ ὅτι αὐτὲς καταστρέφουν τὴν θρησκεία, μὲ τὸ νὰ καταστρέφουν τὴν ὑψιστὴ μέριμνα. Βεβαίως αὐτὸ ἀποτελοῦσε τὸ ὄνειρο πολλῶν ἀπὸ τοὺς στοχαστὲς καὶ ἐπιστήμονες μετὰ τὴν Ἀναγέννηση, ὅπως καὶ γιὰ φιλελεύθερους μεταρρυθμιστὲς καὶ σοσιαλιστὲς, οἱ ὁποῖοι ἐκληροδότησαν αὐτὴν τὴν διάσταση τοῦ φιλελεύθερου ἡθους: Ἡ ἐπιστῆμη θὰ ἔπρεπε νὰ ἐκτοπίσει τὴν θρησκεία, ὅχι ἀπλῶς νὰ τὴν ἀντικαταστήσει. Ἡ τεχνολογία θὰ μπορούσε νὰ παράσχει τὴν ἐπιθυμητὴ ἀφθονία, ἡ ὁποία θὰ καθιστοῦσε περιττὴ τὴν προσδοκία ὅτι οἱ ἀνεκπλήρωτες ἐπιθυμίες θὰ ἐκπληρωθοῦν σὲ μετὰ θάνατον κόσμους. Ἄν ἔτσι ἔχουν τὰ πράγματα, τότε, μὲ βάση τὰ ὅσα ἔχουμε ἀναφέρει ὡς οὐσιώδη στοιχεῖα τῆς θρησκευτικότητος, ἡ ἀνάλυση θὰ ἔπρεπε νὰ σταματήσει ἐδῶ. Καὶ ἂν στὴν ἐπιστῆμη καὶ τὴν τεχνολογία ἀπεδίδετο τὸ χαρακτηριστικὸ ὅτι καταστρέφουν τὴν ὑψιστὴ μέριμνα γιὰ τὸν ἄνθρωπο, τότε τὸ συμπέρασμα θὰ ἦταν ὅτι αὐτὲς δὲν θὰ ἦταν δυνατόν νὰ ἔχουν οἰονεὶ θρησκευτικὸ χαρακτήρα. Ἐν τούτοις τὸ πρόβλημα δὲν εἶναι τόσο ἀπλό. Διότι τοῦτο ἀναδύεται μὲν ἀπὸ τὴν ἔκταση, ἡ ὁποία δίδεται στὴν τεχνοκρατούμενη σκέψη μέσα στὸ σύστημα ἀξιών πού συνιστᾷ τὸν πολιτισμό — πλὴν, ἐν τέλει τοῦτο ἀνάγεται σὲ πρόβλημα ποιότητος καὶ συνολικῆς φυσιογνωμίας αὐτοῦ τοῦ πολιτισμοῦ.

Ὅταν στὸ τεχνολογικὸ ἐπίτευγμα ἀποδίδεται μία κοσμοϊστορικῶν διαστάσεων σωτηριώδης σημασία, εἶναι φανερό ὅτι τὸ φαινόμενο τῆς τεχνολογίας θεωρεῖται κατὰ ἓνα τρόπο ριζικῶς καινοφανή. Καὶ τὸ ἐρώτημα ἀνάγεται στὸ οὐσιώδες καὶ τὸ ἔσχατον: τί ἀποτελεῖ τὸ τέλος; ποῖο εἶναι τὸ τελικὸ αἶτιο, ὅπως θὰ ἔλεγε καὶ ὁ Ἀριστοτέλης; Καὶ ἰδοὺ, στὸ σημεῖο αὐτὸ

16. Paul TILLICH, *Christianity and the Encounter of the World Religions*, p. 12.

17. D. MACKENZIE BROWN, *op. cit.*, p. 5.

παρουσιάζεται ένα έντονο κενό: εγκαθίσταται μία αντίληψη ζωής, κατά την οποία ολόκληρο το σύμπλεγμα μηχανών, οργάνων και μεθόδων της τεχνολογικής κοινωνίας, αποκλείει κάθε αναφορά σε οποιοδήποτε τέλος του ανθρώπου. Η ίδια ή επιστήμη και η τεχνολογία έχουν ασφαλώς κάποιο τελικό αίτιο — το οποίο έχει περιγραφεί και από τους στοχαστές των νεωτέρων χρόνων — που ανωτέρω έχουμε μνημονεύσει. Το πρόβλημα όμως ανακύπτει από την στιγμή που ο τελικός σκοπός της τεχνολογίας παραμένει μη ικανοποιητικός, ως έκφραση της ύψιστης αξίας και ύψιστης μέριμνας για τον άνθρωπο.

Υπάρχει μία τάση να θεωρηθεί ότι η τεχνολογική σκέψη είναι αυτάρκης. Ή, ότι μία αυτάρκης και ολοκληρωμένη σκέψη έχει απαραίτητως τεχνολογικό χαρακτήρα. Ένας άνθρωπος που διαστοχάζεται σε ένα τέτοιο πνευματικό κλίμα επιζητεί να αντιληφθεί την ύπαρξη, την καταγωγή και τον προορισμό όλων των πραγμάτων, όχι μόνο με την αναγωγή τους, αλλά και την *υπαγωγή* τους, σε τεχνολογικά πρότυπα, σε τεχνολογικές μορφές και δομές σκέψεως — εν τέλει δε σε τεχνολογικές αξίες. Η περαιτέρω συνέπεια αυτής της πνευματικής στάσεως είναι ότι η τεχνολογία δεν θεωρείται πλέον ως εφαρμογή της επιστήμης. Αλλά, αντιστρόφως, η ανάπτυξη της (Φυσικής κυρίως) επιστήμης πρέπει να κατευθύνεται από το πνεύμα και τις ανάγκες της τεχνολογίας. Αυτό, δηλαδή, που ανωτέρω ονομάσαμε ως δεσπόζουσα τάση και έντονη επιθυμία για επιστημονικό *έλεγχο* και κατευθυνόμενη τεχνολογική *εφαρμογή*. Αυτή η τάση κυριαρχεί τόσο στην επιστημονική σκέψη, όσο και στην γενικότερη πολιτιστική δραστηριότητα, χωρίς να εξαιρείται και ο φιλοσοφικός στοχασμός. Τοῦτο σημαίνει, ότι την κύρια πολιτιστική κατεύθυνση δεν χαράσσει η επιστήμη (ή όποια παρεπιπτόντως συνεπικουρεί και τους σκοπούς της τεχνολογίας), αλλά η τεχνολογία, ή όποια χρησιμοποιεί και την επιστήμη για τους ιδικούς της, αυτόνομους, σκοπούς. Έχουμε, συνεπώς, να κάνουμε με ένα νέο φαινόμενο, το οποίο — σε αντιδιαστολή προς την ίδια την τεχνολογία — θα ονομάσουμε *τεχνολογισμό*. Τὸν ὄρο δανειζόμεθα ἀπὸ τὸν P. Tillich, ὁ ὁποῖος ἀλλοῦστε σχετικῶς ἔχει κάνει μία ἐνδιαφέρουσα παρατήρηση, ὑποστηρίζοντας ὅτι ὁ ἐπιστημονισμὸς ἀποτελεῖ μία δαιμονοποίηση τοῦ ἀνθρωπισμοῦ. Ὁ ἐπιστημονισμὸς καὶ ὁ τεχνολογισμὸς δὲν εἶναι τὸ ἴδιο πράγμα μετὰ τὴν ἐπιστήμη καὶ τὴν τεχνολογία. Τὰ πρῶτα συνιστοῦν μία διαστροφή τῶν δευτέρων. Ὁ χαρακτήρας αὐτῆς τῆς διαστροφῆς συνίσταται στὴν ἀναγωγή μιᾶς διαστάσεως τῆς ὑπάρξεως σὲ ἓνα ἡγεμονισμό, μία τυραννία, ἐπὶ ὅλων τῶν ἄλλων. Τὸ ἀδιάφορο ἰδεῶδες τῆς ἐπιστήμης δὲν μπορεῖ βεβαίως νὰ καταστεί γενικό, καὶ ἡ ἀφθονη παραγωγή ἀγαθῶν δὲν μπορεῖ νὰ ὑποκαταστήσει τὸ ἐρώτημα περὶ τῶν ἐσχάτων νοημάτων καὶ τῶν ἐσχάτων σκοπῶν. Ἡ δια-

φορὰ μεταξὺ ἐπιστήμης καὶ ἐπιστημονισμοῦ, μεταξὺ τεχνολογίας καὶ τεχνολογισμοῦ, δὲν εἶναι κατ' ἀρχὴν διαφορὰ σὲ τρόπο ἐκφράσεων τῶν ὄρων, ἀλλὰ εἶναι διαφορὰ οὐσιαστική. Εἶναι ἡ οὐσιώδης διαφορὰ μεταξὺ δύο καταστάσεων. Στὴν πρώτη, ἓνα αὐτόνομο στοιχεῖο τοῦ ὅλου παραμένει σὲ κάποια σχέση μὲ ὅλα τὰ ὑπόλοιπα. Στὴν ἄλλη, ἓνα στοιχεῖο τοῦ ὅλου ἀποκτᾷ ἐπικυριαρχία ἐπὶ ὅλων τῶν ἄλλων. Ἔτσι, ἄλλες περιοχές (ὅπως ἡ θρησκεία, ἡ τέχνη, ἡ πολιτική) χάνουν τὴν αὐτονομία των. Μποροῦν νὰ ὑπάρχουν στὴν περιοχὴ τοῦ ἐπιστητοῦ μόνο ὡς ἀντικείμενα γιὰ ἐπιστημονικὴ ἀνάλυση καὶ τεχνολογικὴ ἐπεξεργασία. Ἔτσι, ἡ θρησκευτικὴ ἐκφανση τῶν ἐπὶ μέρους λειτουργιῶν στὴν οὐσία ἐκδηλώνεται ὡς δαιμονοποίηση. Μία δαιμονοποίηση, ἡ ὁποία «ἐπισυμβαίνει ὅταν ἐπὶ μέρους σύμβολα καὶ ἰδέες καθίστανται εἰδῶλα καθ' ἑαυτές»¹⁸.

Ὁ τεχνολογισμός, ὡς δυναμικὴ ἡ ὁποία ἐνέχει θρησκευτικὸ χαρακτήρα, ρυμουλκεῖ ὅλη τὴν πραγματικότητα μέσα στὸ πεδίο τοῦ δικοῦ του ἐπιστητοῦ, τῆς δικῆς του ἀντιλήψεως, τῶν δικῶν του ἀξιῶν καὶ συμβόλων. Ἐκφράζει τὴν πραγματικότητα μὲ ὅρους αὐτοῦ τοῦ πεδίου, ὅποτε ὅλες οἱ ἄλλες διαστάσεις τῆς πραγματικότητος ὑφίστανται ἀπομείωση καὶ βιασμό. Αὐτὴ ἡ ἀπομείωση ἀποτελεῖ τὸ πνευματικὸ ἀποτέλεσμα τῆς σύγχρονης οἰονομίας θρησκείας. Περαιτέρω δέ, τὰ προϊόντα του ἀποκοτῶν δική των αὐτόνομη ζωὴ, ἡ ὁποία ἀπειλεῖ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ ἀνθρώπου.

Τὸ πνεῦμα τῆς Ἀναγεννήσεως εἶχε ἀναγάγει σὲ πρωταρχικὸ αἶτημα τὴν δημιουργία ἐνὸς πολιτισμοῦ, ἐντὸς τοῦ ὁποίου ἡ κυριαρχοῦσα πραγματικότητα θὰ εἶναι ἡ ἐλευθερία. Τὸ ἱστορικὸ ἀποτέλεσμα ἐκείνων τῶν ἐμπνεύσεων ἀποδεικνύεται ἤδη ὅτι συνιστᾷ μία πραγματικότητα, ἐντὸς τῆς ὁποίας ὁ ἄνθρωπος εἶναι μᾶλλον φυλακισμένος, καὶ καταδικασμένος νὰ ἀκολουθεῖ μία πορεία χωρὶς προσανατολισμό, πρὸς ἓνα μέλλον ὅπου τὸ μόνο ποῦ προβάλλει μὲ σαφήνεια εἶναι κίνδυνοι καὶ ἀπειλὲς γιὰ τὴν ἴδια τὴν ὑπόστασή του.

Ἡ κατάσταση θυμίζει ἐκείνη τῆς Βαβέλ¹⁹. Τὸ κοινὸ σημεῖο εἶναι ὅτι, σὲ μία τέτοια κατάσταση, οἱ ἄνθρωποι σπεύδουν νὰ πραγματοποιήσουν ὅ,τι νομίζουν ὅτι μποροῦν νὰ πραγματοποιήσουν. Ὁ ἄνθρωπος ἐλαύνεται ἀπὸ τὴν ἀλαζονικὴ πεποίθησι ὅτι τὸ προσωπικὸ του μεγαλεῖο εἶναι ἄπειρο, καὶ ὅτι συνεπῶς ἡ ἀποτύπωσή του σὲ ὑλικά ἔργα, μέσῳ τῆς τεχνολογίας, μπορεῖ νὰ συνεχίζεται ἐπ' ἄπειρον. Στὰ πλαίσια αὐτοῦ τοῦ πολιτισμοῦ, ἡ ὑλικὴ εὐημερία γίνεται ὅλο καὶ περισσότερο ἀντιληπτὴ, καὶ ἐρμηνεύεται, ὡς ἡ κατ' ἐξοχὴν σωτηρία. Βεβαίως μία τέτοια ποιότητος σωτηριολογία ἀπαν-

18. D. MACKENZIE BROWN, *loc. cit.*

19. Γένεσις, 11, 6.

τᾶται ἤδη ἀπὸ τὰ ἔργα τοῦ Bacon. Ἐκεῖνο ὅμως ποὺ σήμερα ἀνακλύπει μὲ μία ἄνευ προηγουμένου καθαρότητα εἶναι τὸ φαινόμενο τοῦ ἀνθρώπου ποὺ καθίσταται σκλάβος τῶν ιδίων του τῶν προϊόντων. Ἀπέναντι στὴν δημιουργία τοῦ Θεοῦ, ὁ ἄνθρωπος ἐγείρει μία δική του ἀντιδημιουργία. Ἰσως ἡ ἀποτίμηση τῆς κάθε μιᾶς, ἡ σύγκριση ἀνάμεσα στὶς δύο αὐτές, νὰ ἐπεδέχτο σχετικὰ κριτήρια. Ἀλλὰ τοῦτο δὲν εἶναι ἀντικειμενικῶς δυνατόν, ἀπὸ τὴν στιγμή ποὺ ἡ δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου ἀπειλεῖ τὴν ἴδια τὴν ὑπαρξή του, ἡ ἴδια δὲ ἀπειλεῖται ἀπὸ αὐτοκαταστροφή. Ἐν τούτοις, ἀνάμεσα στὸν οὐρανὸ καὶ τὴν γῆ, οἱ ἄνθρωποι ἐπιλέγουν σταθερὰ τὴν γῆ. Ἰδοὺ ὁ λόγος γιὰ τὸν ὁποῖο στὴν τεχνολογία ἀποδίδεται ἓνας ρόλος αὐτόχρημα Μεσσιανικός.

Ἔτσι, στὸ ἐρώτημα ἂν ἡ τεχνολογία εἶναι δυνατόν νὰ θεωρηθεῖ ὡς οἶονεϊ θρησκεία, ἀπαντοῦμε: εἶναι δυνατόν νὰ θεωρηθεῖ ὡς οἶονεϊ θρησκεία μόνο ὑπὸ τὴν μορφή τοῦ τεχνολογισμοῦ²⁰. Ἡ ὕψιστη μέριμνα, ποὺ ἐκφράζεται μὲ τὴν τεχνολογία εἶναι ἡ προοδευτικὴ ἀνάλυση καὶ ὁ μετασχηματισμὸς τῆς φύσεως, σὲ ἓνα πεδίο ποὺ θὰ ἔχει μετασχηματισθεῖ τεχνητῶς ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο. Ὅπως ὑποστήριξε ὁ Hannah Arendt, ἐκεῖνο ποὺ ἀποτελεῖ τὸ ζήτημα δὲν εἶναι ἂν οἱ ἄνθρωποι θὰ ἐξακολουθοῦν νὰ χρησιμοποιοῦν ἐργαλεῖα καὶ ὄργανα, προκειμένου νὰ ἐπιτύχουν κάποιους στόχους. Ἀλλὰ ἡ γενίκευση τῆς ἐμπειρίας κατασκευῆς καὶ χρήσεως ὀργάνων, μὲ σκοπὸ τὴν ὠφέλεια καὶ τὴν διευκόλυνσή μας. Μία γενίκευση, κατὰ τὴν ὁποία ἡ χρησιμότητα καὶ ἡ πρακτικότητα θὰ ἦταν δυνατόν νὰ ἀποτελέσουν τὰ ὕψιστα κριτήρια γιὰ τὴν ζωὴ καὶ τὸν κόσμον τῶν ἀνθρώπων²¹. Καὶ ὅταν αὐτὸ ἀποτελεῖ πραγματικότητα, τότε ὄντως εἶναι δυνατόν νὰ ὁμιλεῖ κανεὶς γιὰ ὑπερβατικὴ ἰδεολογία μιᾶς οἶονεϊ θρησκείας.

Ὁ τεχνολογισμὸς δὲν ἀποτελεῖ ἀπλῶς μία δεσπόζουσα καὶ κυριαρχικὴ ἔμπνευση, ἀποτελεῖ αὐτόχρημα μία ἐνεργὸ διαδικασία, ἡ ὁποία καθορίζει τόσο τὴν φυσιογνωμία ὅσο καὶ τὴν πορεία τῆς κοινωνίας. Ἀσκεῖ ἰδιαίτερη ἑλξη σὲ μεγάλες μάζες τοῦ πληθυσμοῦ τῶν ἀνθρώπων λόγῳ τοῦ ὅτι παρέχει ἀπτὲς ὕλικες ἀνέσεις — γεγονὸς ποὺ καθιστᾷ τὶς περαιτέρω ὑποσχέσεις του ἰδιαιτέρως πειστικές. Ἐπὶ πλέον, ἀκριβῶς ἡ ἴδια ἀπτή φύση τῶν ὅσων παρέχει καθιστᾷ τὴν λειτουργία καὶ τὴν ὅποια χρησιμότητά του εὐκόλα κατα-

20. Ἀπετέλεσε ὄντως ἱστορικὸ παράδοξο καὶ εἰρωνία ὅτι οἱ Μαρξιστὲς υἱοθέτησαν ταυτόχρονα τόσο τὴν στάση ἐσχατολογικῆς προσδοκίας ποὺ ἀπαντᾶται στὸν Ἰουδαϊσμὸ καὶ Χριστιανισμό, ὅσο καὶ τὴν «ἀστική» στάση, κατὰ τὴν ὁποία ἡ ἐπιστήμη ἀναμένεται νὰ ἐκτοπίσει τὴν θρησκεία.

21. Hannah ARENDT, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, p. 157.

νοητή —πολύ περισσότερο κατανοητή από την ὅποια θεωρητική (καὶ οὐδό-
λως ἀπτή τουλάχιστον γιὰ τοὺς ἀμύητους) περιγραφή— γιὰ τὴν ἐπιρροή
τῆς ἐπιστήμης, ἢ τῆς ὅλης φιλοσοφικῆς παραδόσεως. Ὑπὸ τὴν ἔννοια
αὕτη, δὲν εἶναι ἀπροσδόκητο ὅτι ἡ ὅλη φυσιογνωμία τοῦ πολιτισμοῦ δια-
καθορίζεται ἀπὸ τὸ στοιχεῖο τοῦ τεχνολογισμοῦ, μὲ συνέπεια τὴν ἀνάδυση
αὐτοῦ ποὺ θὰ ὀνομάσουμε τεχνοκρατούμενο πολιτισμό. Ἡ φυσιογνωμία αὐ-
τοῦ τοῦ πολιτισμοῦ καθίσταται ἀντιληπτή, ἂν τὴν συγκρίνουμε μὲ τὴν ἀν-
τίστοιχη τοῦ Μεσαίωνα. Τότε δηλαδὴ ποὺ ἡ κάθε ἔκφανση τῆς ζωῆς —καὶ
ἐν τέλει τὸ σύνολο τῶν ἐκδηλώσεων τοῦ πολιτισμοῦ—καθορίζοταν κατὰ
τρόπο ἀποφασιστικὸ ἀπὸ τὴν κρατοῦσα θρησκευτικότητα, ὅπως αὕτη τὴν
ἐξέφραζε τὸ ἱερατεῖο τῆς δυτικῆς ἐκκλησίας. Ἡ θρησκευτικότητα αὕτη, μὲ
τὶς διαστρεβλώσεις καὶ τὶς προκαταλήψεις της, ἔθεσε τὴν σφραγίδα της
στὸ σύνολο τῶν ἐκδηλώσεων τοῦ πολιτισμοῦ, καθορίζοντας ἔτσι καὶ τὴν
φυσιογνωμία του. Στὴν ἐποχὴ μας τὸ κυριαρχικὸ στοιχεῖο εἶναι ἡ συγκε-
κριμένη ἀντίληψη περὶ τεχνολογίας —αὕτη ποὺ ἀναλύσαμε ὡς τεχνολογι-
σμό—, ἡ ὁποία θέτει τὴν σφραγίδα της ἀποφασιστικὰ στὴν ἱστορικὴ ταυτό-
τητα τοῦ πολιτισμοῦ τῆς παρούσας ἱστορικῆς ὥρας.

Γιατί ὁμως πρέπει νὰ θεωρεῖται ὅτι αὐτὸ τὸ στοιχεῖο συνιστᾷ ἓνα πρό-
βλημα; Διότι, ἂν ἀναρωτηθεῖ κανεὶς περὶ τῆς ἐσωτερικῆς συνεπειᾶς αὐτῆς
τῆς οἰονεὶ θρησκείας, θὰ ὀδηγηθεῖ σὲ ἀδιέξοδο. Τοῦτο σημαίνει ὅτι εἶναι
δυνατὸν νὰ ἐκτοπισθεῖ ἡ ὑπάρχουσα (καὶ θεσμικῶς ἐκδηλούμενη) θρησκευ-
τικότητα τῶν ἀνθρώπων, μέσω τῶν ὑπαρχουσῶν θρησκειῶν. Ἀλλὰ αὐτὸς ὁ
ἐκτοπισμὸς λαμβάνει χώραν ὄχι διότι ἡ *τεχνολογία*, καθ' ἑαυτήν, διαθέτει
κάποια δύναμη ὁμοίας ὕψους καὶ τάξεως μὲ τὴν θρησκεία. Ἡ *τεχνολογία*
ἀπλῶς ἐπινοεῖ μεθόδους καὶ παράγει ἀγαθὰ τὰ ὁποῖα προσφέρει στοὺς ἀν-
θρώπους, μέσω τοῦ ἐγκατεστημένου πλέγματος παραγωγικῶν καὶ κατανα-
λωτικῶν σχέσεων. Δὲν εἶναι ἡ *τεχνολογία* ἐκεῖνη ποὺ ἀντιστρατεύεται τὴν
θρησκεία καθ' ἑαυτήν. Ἐκεῖνο ποὺ λειτουργεῖ ἐναντίον τῆς θρησκείας —
ὄχι γιὰ νὰ καταργήσῃ τὴν θρησκευτικότητα, ἀλλὰ ἀπλῶς γιὰ νὰ τὴν ὑπο-
καταστήσῃ— εἶναι ἓνα πνεῦμα *τεχνολογισμοῦ*, γιὰ τὸ ὁποῖο οὐσιαστικῶς ἡ
τεχνολογία δὲν φέρει οὐδεμίαν εὐθύνη.

Καὶ ἡ μὲν Χριστιανικὴ θρησκεία διαθέτει μία συνέπεια. Συνέπεια ἀφ' ἑ-
νὸς ἐσωτερική, ὑπὸ τὴν ἔννοια ὅτι διαθέτει ἓνα σύστημα δογμάτων ποὺ
περιγράφουν μία κοσμολογία, μία ἀνθρωπολογία, μία θεολογία, μία σωτη-
ρολογία, μία θεοδικία, μία ἐσχατολογία. Ἀφ' ἑτέρου δέ, συνέπεια ἐξωτε-
ρική, ἡ ὁποία συνίσταται σὲ μία ἁρμονικὴ θέση τῆς θρησκείας μὲ τὶς ὑπό-
λοιπες ἐκδηλώσεις τοῦ πολιτισμοῦ. Ἡ ἀνάπτυξη τῆς θρησκείας αὐτῆς ὄχι
μόνο δὲν ἔβλαψε, ἀλλὰ ἀντίθετα ὠφέλησε τὰ μέγιστα τὴν ἀνθρωπότητα ἐπὶ
δύο χιλιετίες. Εἶναι δυνατὸν νὰ λεχθεῖ τὸ ἴδιο καὶ γιὰ τὸν τεχνολογισμό;

Κάτι τέτοιο θα ήταν αδύνατον. Ἐὰν ἀναζητήσει κανεὶς αὐτὸ ποὺ ἀνωτέρω ὀνομάσαμε ἐξωτερικὴ συνέπεια, ἀπλῶς θὰ διαπιστώσει τὴν ἀπουσία της. Ἡ ἴδια ἡ λειτουργία τοῦ πνεύματος τοῦ τεχνολογισμοῦ ἐμφανίζει ἤδη ἐσωτερικὲς ἐντάσεις καὶ συναντᾷ τὴν ἀντίσταση ἐξωτερικῶν παραγόντων. Συναντᾷ, λόγου χάρι, τὴν ἐξάντληση τῶν φυσικῶν πηγῶν ἐνεργείας καὶ πρῶτων ὑλῶν. Συναντᾷ τὴν μὴ ἀντιστρεπτὴ ρύπανση καὶ μόλυνση τοῦ φυσικοῦ περιβάλλοντος (γῆς, ἀέρα καὶ θαλασσίων καὶ ποταμίων ὑδάτων). Συναντᾷ τὶς συνέπειες τῆς πυρηνικῆς τεχνολογίας καὶ τὸ φάσμα τῆς ὁλοκληρωτικῆς καταστροφῆς τοῦ ἀνθρωπίνου γένους. Συναντᾷ τὶς τερατώδεις προοπτικὲς ποὺ ἐπαπειλοῦνται ἀπὸ τὶς «ἐπιτεύξεις» τῆς γενετικῆς μηχανικῆς καὶ τῶν ἐπεμβάσεων στὸν κώδικα τοῦ DNA. Ἀναπτύσσει τὴν τεχνολογία τῶν ἡλεκτρονικῶν ὑπολογιστῶν, καὶ δημιουργεῖ ἀνθρώπους ἀλλοτριωμένους, ἀπομονωμένους, οἱ ὁποῖοι αἰσθάνονται παγωνιὰ καὶ μοναξιά. Ἀνθρώπους τῶν ὁποίων οἱ δυνατότητες τῆς τεχνολογίας τῶν ὑπολογιστῶν καταργοῦν τὴν προσωπικὴ ζωή, κάθε ἐννοια ἐσωτερικῆς ζωῆς καὶ κάθε ἐννοια ἰδιωτικότητος. Ἀνθρώπους, τῶν ὁποίων ἡ μοναδικότητα τοῦ προσώπου ἐξαίρεται μὲ τὰ λόγια, καὶ κατασυντρίβεται ἀπὸ τὴν πραγματικότητα ποὺ δημιουργεῖ αὐτὴ ἡ οἶονεϊ θρησκεία. Ἀνθρώπους, τῶν ὁποίων ἡ ἀτομικότητα καὶ ἡ προσωπικὴ εὐθύνη ἀφανίζεται μέσα σὲ ἓνα πλέγμα ἀπρόσωπων καὶ ἀδυσώπητων σχέσεων, οἱ ὁποῖες δὲν ἔχουν κανένα τέλος, κανένα τελικὸ αἶτιο — γεγονὸς ποὺ συνιστᾷ τὴν οὐσία τοῦ μηδενισμοῦ. Ἀκόμη καὶ τὸ ἐνδεχόμενο νόημα τοῦ κόσμου καὶ τῆς ζωῆς ὁ ἄνθρωπος πασχίζει νὰ τὸ δώσει ὁ ἴδιος. Δὲν ὑπάρχει θέση γιὰ θεία ἀποκάλυψη, καὶ τίποτε δὲν ἀφήνει χῶρο γιὰ νὰ ἀπονεμηθεῖ ἓνα συνολικὸ νόημα στὴν Ἱστορία ἀπὸ ἓνα γεγονὸς, ὅπως ἡ ἐνσάρκωση τοῦ Χριστοῦ. Ἐπὶ πλέον, στὰ πλαίσια τῶν ἀξιῶν τοῦ τεχνολογισμοῦ, τίποτε δὲν δίδεται δωρεάν. Ἡ κατάσταση εἶναι ἀδυσώπητη καὶ ἀνάληπτη. Στὸν Χριστιανισμό (καὶ κατ' ἐξοχὴν στὴν Ὁρθοδοξία) ὁ ἄνθρωπος ζητεῖ ἀπὸ τὸν Θεὸ αὐτὸ ποὺ ὁ ἴδιος δὲν εἶναι ἄξιος νὰ λάβει — καὶ παραδόξως τὸ λαμβάνει ἀπὸ τὸν Θεό. Στὸν τεχνολογισμό δὲν ὑπάρχει καμία χάρις, ἡ ὁποία στὴν περίπτωση τοῦ Χριστιανισμοῦ, διὰ τῆς «μωρίας τοῦ κηρύγματος»²² φθάνει νὰ προσφέρει ὡς δῶρο ἀκόμη καὶ τὴν βασιλεία τῶν οὐρανῶν.

Στοὺς στοχαστὲς τοῦ διαφωτισμοῦ ἀπαντοῦν συχνὰ ἐκφράσεις γιὰ τὸν ἀγῶνα μιᾶς ἀνθρωπότητος ποὺ ὑποφέρει καὶ προσπαθεῖ νὰ ἀποσπᾷ μιὰ καλὴ καὶ ἀνεκτὴ ζωὴ ἀπὸ τὴν ἀνάληπτη φύση. Αὐτὴ ἡ ἀντίληψη ἦταν ἰδιαίτερα διαδεδομένη κατὰ τὸν δέκατον ἑνατον αἰῶνα, καθὼς οἱ τεχνολογικὲς πρόοδοι ἐδειχναν τὴν σημαντικὴ διαφορὰ ποὺ ἐπετύγχαναν στὸ ἐπίπεδο

22. *Πρὸς Κορινθίους Α'*, 1, 21.

ζωής. Ἐκεῖνο ὅμως ποῦ δὲν εἶχαν προβλέψει οὔτε οἱ οὐτοπίες τῆς Ἀναγεννήσεως οὔτε τὰ ἐπιχειρήματα τοῦ Διαφωτισμοῦ, ἦταν τὰ ἀμφιλεγόμενα ἀποτελέσματα τῆς τεχνολογικῆς προόδου. Ἡ Οὐτοπία ὑποτίθεται ὅτι ἦταν τὸ μέρος ὅπου τὰ τεχνικὰ προβλήματα εἶχαν ἀναλυθεῖ καλὰ καὶ εἶχαν ἀντιμετωπισθεῖ μὲ καλῶς ἐπεξεργασμένες τεχνολογικὲς λύσεις. Δὲν ἦταν ἓνα μέρος ὅπου οἱ τεχνολογικὲς λύσεις θὰ ἐπέτειναν τὴν ἀνθρώπινη δυστυχία καὶ τὴν ἀπειλὴ κατὰ τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς — ὅπως εἶναι ἡ πραγματικότητα ποῦ ἀναδύεται σήμερα σὲ τεχνολογικῶς προηγμένες κοινωνίες. Ἡ διεύρυνση τῆς ἀνθρώπινης δυνατότητας γιὰ κάθε εἶδους δραστηριότητα, καθὼς καὶ ἡ ἐπιστημονικὴ κατανόηση, ἔχουν συμβάλει τόσο στὴν βελτίωση ὅσο καὶ στὴν ἐπιδείνωση τῶν πραγμάτων στὶς ἀνθρώπινες κοινωνίες. Ἡ ἐπιστημονικὴ γνώση καὶ ἡ τεχνολογικὴ ὀργάνωση ὑπηρετοῦν καὶ τὴν ἄλογη θέληση γιὰ δύναμη καὶ δομὲς ποῦ προκαλοῦν καταστροφή, τόσο εὐκολα, ὅσο εὐκολα ὑπηρετοῦν δυνάμεις ἀγαθοποιῶν καὶ δημιουργικῆς.

Δικαιοῦται ὅμως κανεὶς νὰ ἀναρωτηθεῖ, τί εἶδους θρησκεία εἶναι αὕτη, ἡ ὁποία δημιουργεῖ τέτοια φαινόμενα. Καὶ μάλιστα, ὅταν αὐτὰ τὰ φαινόμενα δὲν εἶναι *ἀκόμη* ὅ,τι χειρότερο θὰ μοροῦσε νὰ συμβεῖ. Αὐτὰ τὰ φαινόμενα — ἔστω καὶ μὲ τὴν σημερινὴ ἐνάτασή των — συνιστοῦν ἀπλῶς τὶς τάσεις, οἱ ὁποῖες προδιαγράφουν τὴν τελικὴ κατεύθυνση τῆς τροχιάς τοῦ πολιτισμοῦ, ὁ ὁποῖος ἐμπνέεται ἀπὸ τὴν οἶονεὶ θρησκεία τοῦ τεχνολογισμοῦ. Γεγονὸς ποῦ σημαίνει ὅτι, ὅσο ἡ ὑπάρχουσα διαδικασία καὶ φορὰ τοῦ πολιτισμοῦ ἐξελίσσεται, τόσο τὰ κοινωνικὰ καὶ πολιτιστικὰ ἔκγονα αὐτῆς τῆς οἶονεὶ θρησκείας θὰ γίνονται περισσότερο καταθλιπτικῶς ἔντονα. Ἔτσι ἡ σωτηριολογία τοῦ τεχνολογισμοῦ δὲν μπορεῖ νὰ ἐξηγήσει τὴν ἀποτυχία τῆς τεχνολογικῆς ἀποτελεσματικότητος σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τὴν ἀνθρώπινη πραγματικότητα. Τὰ προβλήματα ὑπάρχουν καὶ πολλοὶ ἰσχυρίζονται ὅτι μπορεῖ μὲν ἡ τεχνολογία νὰ δημιουργεῖ προβλήματα, ἀλλὰ εἶναι ἡ ἴδια ποῦ θὰ τὰ λύσει. Ἀλλὰ αὐτὸ ἀποτελεῖ μία *πίστη*, ἡ ὁποία δὲν ἔχει μετατραπεῖ ἀκόμη σὲ πραγματικότητα. Ἔτσι, μπροστὰ στὰ ὑπαρκτὰ προβλήματα, ἐπιστρατεύεται μία τεχνολογικοῦ τύπου σωτηριολογία, ὅτι κάποτε, στὸ μέλλον, ἡ τεχνολογία θὰ λύσει ὅλα τὰ προβλήματα, καὶ θὰ σώσει τοὺς ἀνθρώπους ἀπὸ τὰ δεινὰ ποῦ ὀφείλονται στὴν ἴδια τὴν τεχνολογία. Εἶναι προφανὲς ὅτι, καὶ ἐδῶ, ἡ τεχνοκρατούμενη πίστη δὲν μπορεῖ νὰ δώσει τὴν ἀπάντηση. Καὶ ἐδῶ χρειάζεται μία ὑπέρβαση τῆς πίστεως τοῦ τεχνολογισμοῦ.

Τὸ ἀδιέξοδο αὐτὸ τοῦ τεχνολογισμοῦ ἀνακύπτει ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι, στὸ πλαίσιο αὐτό, τὸ κάθε τι ἀπομειώνεται καὶ θεωρεῖται ἀπλῶς ὡς τμῆμα ἑνὸς εὐρύτερου τεχνολογικοῦ συστήματος. Ἀπορρίπτεται κάθε ἔννοια πραγματικότητος ἡ ὁποία ἔχει ἓνα ἐγγενὴ σκοπὸ καὶ ἀποτελεῖ ἓνα ὅλον μὲ

οὐσιώδη λόγοι υπάρξεως καὶ νοηματισμένη ἐσχατολογικὴ προοπτικὴ. Ἡ πραγματικότητα ἀπομειώνεται σὲ ἓνα «σύστημα». Στοιχεῖο, ἐν τούτοις, τὸ ὁποῖο ἀντὶ νὰ ἀπομυθοποιεῖ, δημιουργεῖ μία δική του μυθολογία. Ὑποστηρίζεται ἐν προκειμένῳ ὅτι ὁ κόσμος ἤλθε στὴν ὑπαρξὴ μέσω μιᾶς διαδικασίας «χωρὶς νόημα». Γιὰ νὰ καταλάβει κανεὶς αὐτὴ τὴν διαδικασίαν, πρέπει νὰ ἀποσυνθέσει, μέσω μιᾶς ἀναλύσεως, ὅλα τὰ πράγματα στὰ στοιχεῖα ποὺ τὰ ἀποτελοῦν, νὰ τὰ συλλάβει μέσω μιᾶς ἀντιλήψεως τοῦ πῶς συντίθενται μεταξύ των, καὶ νὰ τὰ σχηματίζει μέσω μιᾶς νέας διαδικασίας. Δὲν ὑπάρχει «ὄλον» —πολὺ λιγότερο, δὲν ὑπάρχει κάποιο νοηματισμένο ἢ ἠθικὸ ὄλον— πρὸς τὸ ὁποῖο τὰ μέρη σχετίζονται. Ἐτσι ἀναδύεται ὁ νέος μῦθος τοῦ ἐπιστημονισμοῦ στὴν πιὸ προφανὴ καὶ ἐναργὴ μορφή του, καὶ ἔτσι ἀνακύπτει ἡ τάση τῆς οἰοῦναι θρησκείας νὰ δημιουργήσῃ μία μυθολογία. Ἀλλὰ, ὅπως ὑποστηρίζεται, ἐὰν οἱ ἀντιπρόσωποι τῆς σύγχρονης Φυσικῆς ἀναγάγουν ὅλη τὴν πραγματικότητα σὲ μηχανικὴ κίνηση μικροτέρων σωματιδίων ὕλης, ἀρνούμενοι τὴν πραγματικὴ ποιότητα τῆς ζωῆς καὶ τῆς διάνοιας, αὐτοὶ ἐκφράζουν μία πίστη, τόσο ἀντικειμενικὰ ὅσο καὶ ὑποκειμενικὰ. Ὑποκειμενικὰ, ἡ ἐπιστὴμὴ ἀποτελεῖ τὴν ὕψιστη μέριμνά των, καὶ εἶναι ἔτοιμοι νὰ θυσιάσουν κάθε τί, περιλαμβανομένης καὶ τῆς ζωῆς των, γιὰ αὐτὸν τὸν ὕψιστο σκοπὸ. Ἀντικειμενικὰ, δημιουργοῦν ἓνα τερατῶδες σύμβολο αὐτῆς τῆς μέριμνας, δηλαδὴ ἓνα σύμπαν στὸ ὁποῖο κάθε τί, περιλαμβανομένου καὶ τοῦ ἰδικοῦ των ἐπιστημονικοῦ πάθους, ἀπορροφᾶται ἀπὸ ἓνα χωρὶς νόημα μηχανισμό²³. Ἀλλὰ ἀκόμη καὶ στὴν περίπτωσιν ποὺ γίνεται δεκτὴ ἡ ὑπαρξὴ κάποιου ὄλου, τὰ πράγματα δὲν εἶναι καλύτερα. Ὁ φιλελευθερισμός, λόγου χάριν, δέχεται τὴν ὑπαρξὴ κάποιου ὄλου, τὸ ὁποῖο συνοψίζεται μὲ τὴν ἐκφράση «κοινωνία τῆς ἀγορᾶς». Ἀλλὰ ἡ μελέτῃ αὐτοῦ τοῦ ὄλου βασίζεται στὴν πίστη ὅτι κάποια μεταφυσικοῦ τύπου ἀρμονία θὰ κάνει ὅλες τίς ἐπὶ μέρους ἐνέργειες, στὰ πλαίσια τῆς ἀγορᾶς, νὰ λειτουργοῦν γιὰ τὸ γενικὸ καλόν.

Εἶναι πάντως γεγονὸς ὅτι ὁ τεχνολογισμὸς (μὲ ὑπόβαθρο συχνὰ τὸν ἐπιστημονισμό) ἐπιζητεῖ τὴν συσχέτισή του μὲ ἀνώτερες μορφές, ἔτσι ὥστε νὰ διαθέτῃ εὐγενέστερη καὶ κάπως διαρκέστερη βάση. Γίνεται ἐπὶ κλῆση στὴν ἔντονη ἐπιθυμία γιὰ ἀπελευθέρωσιν ἀπὸ αὐταρχικὰ δεσμά, στὸ πάθος γιὰ ἐλευθερίαν, γιὰ ἐπιστημονικὴ ἐντιμότητα, γιὰ ἀγώνα γιὰ μία πιὸ ἀνεπτυγμένη ἀνθρωπότητα, γιὰ ἐλπίδα γιὰ βαθμιαῖο μετασχηματισμὸ τῆς κοινωνίας πρὸς μία θετικὴ κατεύθυνση. Μία τέτοια στάση ἀσφαλῶς ἀφήνει περιθώρια γιὰ κάποια ἰδεώδη, τὰ ὁποῖα νὰ ὑπερβαίνουν ἐκεῖνα τῆς τελειοποιήσεως

23. Paul TILLICH, *The Dynamics of Faith*, New York, Harper and Row, 1957, p. 82.

τῶν τεχνολογικῶν μέσων. Ἐτσι, ἡ γνώση καὶ ἡ τεχνολογικὴ τελειοποίηση ὑποστηρίζεται ὅτι τείνει στὴν ἀπελευθέρωση, ἢ στὴν ὁλοκλήρωση τῆς ἀνθρωπότητας, ἢ στὴν πραγμάτωση τῆς δικαιοσύνης. Ἡ γνώση, δηλαδή, δὲν συνδέεται ἀπλῶς μὲ τὴν τελειοποίηση τῶν ἐπιστημῶν καὶ τῆς τεχνολογίας ὡς αὐτοσκοπῶν.

Ἀλλὰ αὐτὴ ἡ τάση δὲν σημαίνει ὅτι ὁ διάλογος μὲ τὴν οἶονεὶ θρησκεία τοῦ τεχνολογισμοῦ εἶναι εὐκόλος. Ἀντίθετα, εἶναι σχεδὸν ἀδύνατος. Διότι ἀκριβῶς ἡ θρησκευτικὴ ὑφὴ τοῦ φαινομένου τοῦ τεχνολογισμοῦ ἀποκλείει κάθε «ἐλλογο διάλογο» μὲ τὸ φαινόμενο αὐτό²⁴. Διότι τὰ φαινόμενα αὐτῆς τῆς ὑφῆς θεωροῦνται περίπου ὡς ταμπού, τὰ ὁποῖα δὲν εἶναι δυνατόν νὰ προσεγγίσει κανεὶς μὲ κριτικὴ διάθεση, ἀκριβῶς διότι δὲν εἶναι εὐκόλα ἀποδεκτὴ ἡ κριτικὴ σὲ ἐκείνες τὶς πραγματικότητες, οἱ ὁποῖες ἔχουν καθιερωθεῖ ὡς τὰ ὕψιστα κριτήρια τῆς ζωῆς. Ἡ ἐμπειρία ἀπὸ τὰ πανεπιστήμια τῆς Δύσεως —ἀκόμη καὶ τῆς Ἑλλάδος— δείχνει ὅτι εἶναι ὄλο καὶ περισσότερο δύσκολο νὰ σταθοῦν αὐτόνομα ἐκεῖνα τὰ γνωστικὰ ἀντικείμενα, τὰ ὁποῖα εὐρίσκονται ἔξω ἀπὸ τὴν περιοχὴ τῶν φυσικῶν ἐπιστημῶν καὶ τῶν τεχνολογικῶν ἐφαρμογῶν. Γιὰ νὰ τὸ ἐπιτύχουν αὐτό, ἄλλοτε προβάλλουν τὴν ἰδιαιτερότητα τῆς ἐπιστημονικῆς τῶν λογικῆς, καὶ ἄλλοτε —ποῦ εἶναι καὶ τὸ πιὸ συχνό— προσπαθοῦν νὰ νομιμοποιοῦν τὴν ὕπαρξή τῶν στὴν βάση μιᾶς σχέσεώς τῶν μὲ τὶς «ἀποδεκτὲς» ἐπιστῆμες. Θὰ μπορούσε ὄντως νὰ ὑποστηρίξει κανεὶς ὅτι ἡ ἀνωτάτη ἐκπαίδευση στὸ τέλος τοῦ εἰκοστοῦ αἰῶνα δὲν εἶναι λιγότερο θρησκευτικῶς προσανατολισμένη ἀπὸ ὅσο ἦταν κατὰ τὸ τέλος τοῦ δέκατου ἑντατοῦ αἰῶνα. Ἀπλῶς τὸ γνωστικὸ «ἀντικείμενο σεβασμοῦ» ἔχει ἀλλάξει: ἀπὸ τὸν Χριστιανισμό ἔχει στραφεῖ στὸν τεχνολογικὸ πραγματισμό, στὸν ὁποῖο περιλαμβάνονται καὶ τὰ θρησκευτικῆς ὑφῆς τέκνα του, ὁ ἐπιστημονισμὸς καὶ ὁ τεχνολογισμὸς.

Αὐτὴ ἡ ἀδυναμία ἐλλόγου διαλόγου τῶν ἀνωτέρω φαινομένων μὲ τὴν κοινωνικὴ πραγματικότητα καταδεικνύεται ἀπὸ ἓνα ἐπὶ πλέον στοιχεῖο: ὅποτε αὐτὰ ἔπρεπε νὰ ὑπερασπισθοῦν τὸν ἑαυτὸ τους —ὅπως σὲ θέματα ἐπιστημονικῆς αὐτονομίας, ἐκπαιδευτικῆς ἐλευθερίας, κοινωνικῆς ἰσότητος, ἢ πολιτικῶν δικαιωμάτων—, ἐπέδειξαν πάλι τὸν θρησκευτικὸ χαρακτήρα τῶν. Ἐπρόκειται γιὰ ἀγῶνα ἀνάμεσα σὲ πίστη καὶ πίστη. Καὶ ἡ θρησκευτικὴ τῶν πίστη μπορούσε νὰ καταστεῖ ριζοσπαστικὴ σὲ βαθμὸ ποῦ ὑπονόμευε ἀκόμη καὶ τὶς ἴδιες τῆς τὶς ρίζες, ὅπως, γιὰ παράδειγμα, σὲ ἓνα ἐπιστημονισμὸ ὁ ὁποῖος ἀποστερεῖ ὅλες τὶς μὴ ἐπιστημονικὲς δημιουργικὲς δραστηριότητες, ὅπως ἡ τέχνη καὶ ἡ θρησκεία, ἀπὸ τὴν αὐτονομία

24. D. MACKENZIE BROWN, *op. cit.*, p. 23.

τους²⁵. Καί μπορεί τὸ πνεῦμα τοῦ διαφωτισμοῦ νὰ διεκδικεῖ τὸν ρόλο ὡς μόνου ἐκφραστῆ τῆς ἀλήθειας (ὡς ἐπιστήμη), ἢ ὡς ἔλλογη δραστηριότητα (ὡς τεχνολογική καὶ οἰκονομική ἀποτελεσματικότητα). Ἀλλὰ στὴν σημερινὴ κοινωνία, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ ἀσφαλῶς τέκνο ἐκείνης τῆς πνευματικῆς ἀτμόσφαιρας, ἥδη καθίστανται ἀπτὲς οἱ καινοφανεῖς ἱστορικὲς πραγματικότητες: μέσα στὴν κοινωνία αὐτὴ ὑπονομεύεται κάθε ἀξία ἡ ὁποία δὲν ἔχει ὀργανικὴ χρησιμότητα μέσα στὸ ὅλο σύστημα. Ὅ,τι θεωρεῖται ὡς ἀξία, ἀνάγεται στὴν θέση αὐτὴ μόνο διότι ἔχει κάποιο πρακτικὸ ἀντίκρουσμα μέσα στὴν ὅλη λειτουργία τοῦ θεσμικοῦ οἰκοδομήματος. Καὶ ὄχι μόνο αὐτό. Ἄν τὸ σύστημα θεωρεῖ κάτι ὡς «ἄχρηστο», ἰσχυρίζεται ὅτι τοῦτο εἶναι ὄντως ἄχρηστο, ὅτι δὲν ἔχει καμία ἀξία καθ' ἑαυτό. Τὸ τί παρέχει τὸ πνευματικὸ κουράγιο γιὰ μία τέτοια —αὐτόχρημα ὄντολογικοῦ τύπου— ἀπόφανση εἶναι προφανές: εἶναι ἡ θρησκευτικὴ πεποίθηση σὲ κάποια ὑποτιθέμενη ἐπιστημονικὴ «ἀντικειμενικότητα», ἡ ὁποία διαποτίζει καὶ στηρίζει τὴν ἀλαζονεία τοῦ τεχνοκρατισμοῦ. Ἀξίες, οἱ ὁποῖες ἐπὶ μακρὸν ἐθεωρήθησαν ὡς αὐτοσκοποί, ἥδη ὑπονομεύονται μέσω μιᾶς σχεδὸν τυφλῆς συσχετίσεως τῶν μὲ τὴν «λογικὴ» (ὁ Θεὸς ἀποτελεῖ προβολή), ἡ ἀπομειώνονται ἀναγόμενες σὲ ἄλλα πιὸ «βασικά» φαινόμενα (ἡ ἠθικὴ ἀποτελεῖ ζήτημα προσωπικῆς ἐπιλογῆς), ἡ μέσω μιᾶς ὑπαγωγῆς τῶν σὲ σχετικότητα, σύμφωνα μὲ μιὰ «φωτισμένη» ἀντίληψη (ἡ ἀλήθεια ὡς παράγωγο τοῦ πολιτισμοῦ). Σὲ μιὰ «φιλελεύθερη» ἀντίληψη τίθεται εὐθέως τὸ ἐρώτημα περὶ τῆς αὐθεντίας, καὶ μέσω αὐτοῦ τοῦ ἐρωτήματος ἀμφισβητεῖται ἡ παραδοσιακὴ ἠθικὴ. Ποιὸς καθορίζει τί εἶναι δικαιοσύνη; Στὰ πλαίσια τῆς τεχνοκρατούμενης κοινωνίας, ἡ ἀπάντηση παραπέμπει στὶς δυνάμεις τῆς ἀγορᾶς. Ἀλλὰ, ἓνα ἀπὸ τὰ ἐρωτήματα ποὺ θὰ μπορούσαν νὰ τεθοῦν εἶναι: ποιὸς καθορίζει ἂν στὶς δυνάμεις τῆς ἀγορᾶς θὰ ἔπρεπε νὰ ἐπιτρέπεται νὰ καταστρέφει τὸ στρώμα τοῦ ὄζοντος, καθιστώντας τὸν πλανήτη ἀνίκανο νὰ διαθέτει ἀνθρώπινη ζωὴ; Στὰ πλαίσια τοῦ τεχνολογισμοῦ, ἓνα τέτοιο ἐρώτημα θὰ ἔμενε κατ' ἀνάγκην ἀναπάντητο: διότι δὲν ὑπάρχει τίποτε στὸ ὁποῖο θὰ μπορούσε κανεὶς νὰ ἀναχθεῖ προκειμένου νὰ παράσχει ἀπαντήσεις σὲ τέτοιου εἴδους ἐρωτήματα.

Αὐτὸ ἀκριβῶς ἀποκαλύπτει τὴν ἀνεπάρκεια αὐτῆς τῆς θρησκευτικῆς δυνάμεως — τὴν ἀνεπάρκειά της νὰ διερμηνεύσει καὶ νὰ καθοδηγήσει τὴν ἀνθρώπινη ὑπαρξή, στὸ σύνολό της, μέχρι τὶς ἔσχατες προοπτικὲς της. Ἀντίθετα, ἀφαιρεῖ ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο καὶ τὸν κόσμο κάθε οὐσιώδη προοπτικὴ ὁλοκληρώσεως καὶ ἔσχατης δικαιοσύνης τῆς ὑπάρξεώς τῶν. Ἄν ὁ

25. Paul TILLICH, *Christianity and the Encounter of the World Religions*, pp. 10-11.

κόσμος δὲν ἔχει νόημα, γιατί ἄραγε πρέπει ἡ τεχνολογία νὰ τὸν καλυτερεύσει; Ποιὸς εἶναι ὁ ἔσχατος λόγος πρὸς τοῦτο; Μπροστὰ στὴν ἀδυναμία ἀπαντήσεως σὲ τέτοιου εἶδους ἐρωτήματα, ἐκεῖνο ποὺ κλονίζεται ἐκ βάρων δὲν εἶναι βεβαίως ἡ ὑπαρξὴ τοῦ κόσμου, ἀλλὰ ἡ *raison d'être* τῆς ἰδίας τῆς τεχνολογίας.

Τὸ λάθος, ἡ παρεξήγηση, σὲ ὅλη αὐτὴ τὴ δαιμονοποίηση τῆς τεχνολογίας, ποὺ καλεῖται τεχνολογισμός, εὐρίσκεται στὴ θεώρηση τοῦ ἀνθρώπου μέσα στὸν κόσμο. Ἐκεῖνο ποὺ λησμονεῖται εἶναι ὅτι ὁ ἄνθρωπος δὲν ἀποτελεῖ τὸ κέντρο τῆς δημιουργίας. Κι ἂν ὁ ἴδιος κατασκεύασε ἕνα θρόνο γιὰ τὸν ἑαυτό του, τοῦτο δὲν ἀρκεῖ γιὰ νὰ γίνει ὁ ἴδιος βασιλιάς ὅλης τῆς δημιουργίας. Δὲν εἶναι αὐτόνομος καὶ δὲν ἀποτελεῖ αὐτὸς τὸ «μέτρον πάντων χρημάτων», πολὺ λιγότερο μέτρον γιὰ τὸν ἴδιο του τὸν ἑαυτό. Ὁ ἄνθρωπος ἀποτελεῖ μία *ἐξαρτημένη* πραγματικότητα, ἀποτελεῖ ὑπαρξὴ «κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν» τοῦ Θεοῦ, ἐτερόνομη ὑπαρξὴ, ἡ ὁποία διαθέτει λόγον καὶ πνεῦμα κατ' ἀπονομήν, ὑπὸ προθεσίαν, καὶ γιὰ ἕνα ἐξόχως σοβαρὸ σκοπὸ. Σ' αὐτὴ τὴν τραγικὴ παρανόηση, στὴν ἀγνόηση αὐτοῦ τοῦ θεμελιώδους ὄντολογικοῦ δεδομένου, ὀφείλεται ἡ τροχιά τῆς σημερινῆς ἱστορικῆς πορείας. Διότι, ἂν δὲν ὑπῆρχε αὐτὴ ἡ ἀγνόηση, ὁ ἄνθρωπος θὰ ἀνεγνώριζε τὴν συνακόλουθὴ εὐθύνη του πρὸς τὸν ἑαυτό του, πρὸς τοὺς ἄλλους καὶ πρὸς τὸν κόσμο — καὶ δὲν θὰ κυριαρχοῦσε μία ἄκρατὴ καὶ ἄνευ νοήματος καὶ σκοποῦ ἀνθρωποκεντρικὴ ἀντίληψη καὶ ἐρμηνεία τῆς Ἱστορίας. Καὶ ἂν ἡ ὄντολογία τοῦ ἀνθρώπου δὲν εἶχε διαστραφεῖ, τότε θὰ ἐγίνετο ἀμέσως κατανοητὸ ὅτι ἡ τεχνολογικὴ ἀνάπτυξη ὀφείλει νὰ ὑπηρετεῖ καὶ ὄχι νὰ ὑπηρετεῖται ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο. Ταυτόχρονα δέ, θὰ ἐγίνετο ἀντιληπτὸ ὅτι ὄχι μόνον ἡ τεχνολογία, ἀλλὰ καὶ κάθε ἄλλη ἀξία τοῦ πολιτισμοῦ, δὲν μπορεῖ νὰ στηρίξει τὸ νόημα ὑπάρξεως τοῦ πολιτισμοῦ. Τὸ νόημα αὐτὸ ἔχει ὑπερβατικὴ προέλευση καὶ ἡ πορεία του εἶναι ἀδύνατον νὰ ὁλοκληρωθεῖ μόνον μὲ τίς ἐσωτερικὲς δημιουργημένους δυνάμεις αὐτοῦ τοῦ πολιτισμοῦ, καὶ χωρὶς τὴν ἐνεργητικὴ βοήθεια καὶ ἐπὶ κλήση τοῦ ἐπέκεινα.

Τοῦτο δὲν συμβαίνει πρὸς τὸ παρόν, ἐξ οὗ καὶ τὰ ἀδιέξοδα προβάλλουν ἀπειλητικά. Καὶ τὸ δεινὸ ἐρώτημα εἶναι ἂν σήμερα ἡ περαιτέρω πορεία αὐτοῦ τοῦ πολιτισμοῦ στὴν σημερινὴ τροχιά του εἶναι δυνατὴ χωρὶς ὁ ἄνθρωπος νὰ γίνει ἀπάνθρωπος καὶ χωρὶς νὰ καταστραφεῖ ἡ φύση. Τὸ ἐρώτημα αὐτὸ δὲν ἐπιδέχεται ἀπάντηση αὐτὴ τὴ στιγμὴ. Τὸ μέλλον παραμένει ἀνοιχτὸ καὶ ἄδηλο. Θὰ πρέπει νὰ σημειωθεῖ ὅτι καὶ κατὰ τὴν Χριστιανικὴ ἀντίληψη τῆς Ἱστορίας, τὸ μέλλον ἐπίσης παραμένει ἄδηλο. Ἀλλὰ ἐκεῖ ἡ πορεία λαμβάνει χώραν σὲ ἕνα χωροχρόνο, ὁ ὁποῖος διακαθορίζεται, ἔχει ἤδη *διακαθορισθεῖ* ἅπαξ καὶ διὰ παντός, ἀπὸ ἕνα κοσμοϊστορικὸ γεγονός: τὴν ἐνσάρκωση καὶ ἀναστάση τοῦ Χριστοῦ μέσα στὴν Ἱστορία. Ἐνα γεγο-

νός τὸ ὁποῖο ἀναφέρεται σὲ ἓνα πρόσωπο (τοῦ Ἰησοῦ), ἀλλὰ ἡ ὑπόσχεση ἔχει δοθεῖ μὲ μία Νέα Διαθήκη: ἐκεῖνο ποὺ συνέβη στὸ ἓνα πρόσωπο, στὸ τέλος τῆς Ἱστορίας θὰ συμβεῖ σὲ ὅλους τοὺς ἀνθρώπους — πλὴν ὅχι τοὺς ἐπαναπαυόμενους στὴν αὐταπάτη τῆς τεχνολογικῆς αὐτοδυναμίας — ἀλλὰ σὲ ἐκείνους ποὺ, ἀντιλαμβανόμενοι τὴν ἀτέλειά τους, θὰ ζητήσουν τὴν πρὸς τοῦτο βοήθεια.

Ἐκεῖνο ἀκριβῶς ποὺ διαπράττει ὁ τεχνολογισμὸς εἶναι ἡ τύφλωση τοῦ ἀνθρώπου ἔναντι αὐτῶν τῶν ἱστορικῶν του δυνατοτήτων καὶ προοπτικῶν. Εἶναι ἡ ἀναγωγή τῶν ἀπτῶν δεδομένων του σὲ ἀπόλυτο, τὸ ὁποῖο ἐν τέλει περιβάλλει τὴν ἀλουργίδα τοῦ θεολογικοῦ ἀπολύτου. Εἶναι ἐν τέλει ἡ ἄρνηση κάθε μεταισθητοῦ νοήματος καὶ κάθε μεταϊστορικῆς προοπτικῆς. Καὶ τοῦτο καθιστᾷ τὴν ἴδια τὴν τεχνολογία κεντρικὸ στοιχεῖο σὲ μυθολογικοὺς συνειρμούς — εἴτε κανεῖς εὐρίσκεται στὴν Ἀθήνα, εἴτε στὴν Ἱερουσαλήμ: Στὸ βασίλειο τῆς πρώτης, ἡ τεχνολογία θυμίζει τὰ φτερά του Ἰκαρου. Στοὺς λόφους τῆς δεύτερης, ἡ τεχνολογία τείνει νὰ ταυτισθεῖ μὲ τὸν ὄφιν τῆς Γενέσεως.

Ἐὰν ὁ τεχνολογισμὸς ἐρμηνευθεῖ ὡς θρησκευτικῆς ὕψης δύναμη, ὡς οἰονεὶ θρησκεία, ἀποκαλύπτει τὸν αὐθεντικὸ του χαρακτήρα. Ἐκεῖνο ποὺ προβάλλει εἶναι ἡ ἀπαίτηση νὰ ἀναχθεῖ, ἀπὸ χρήσιμο τμῆμα τοῦ ὑπάρχειν, σὲ δυναστευτικὴ δύναμη ἐπὶ τοῦ ὅλου. Ὡς δύναμη, ἡ ὁποία ἀπορροφᾷ κάθε ἔσχατο νόημα ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο καὶ τὸν κόσμον ἐπαπειλώνοντας ἓνα πλήρη μηδενισμό καὶ παντελὴ στέρηση καθε νοήματος ἀπὸ ὅτιδήποτε. Γι' αὐτὸ καί, κατὰ τὸν ἀγῶνα ἀνάμεσα σὲ πίστη καὶ πίστη, ἡ διεστραμμένη ἐκφάνση τῆς τεχνολογίας, ποὺ ὀνομάσαμε τεχνολογισμό, πρέπει νὰ συναντήσῃ ἀντίσταση. "Ἄν ἡ Φιλοσοφία τῆς Τεχνολογίας ὀφείλῃ νὰ παράσχει τοὺς λόγους²⁶, οἱ ὁποῖοι θὰ καθοδηγήσουν τὴν ἐξέλιξη τῆς τεχνολογίας καὶ νὰ ἀποτρέψῃ διεστραμμένη *χρήση* τῆς, ἡ Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας ὀφείλῃ νὰ ἀντιπαλαίψῃ τὴν ἐπαπειλούμενη διαστροφή τοῦ πνεύματος, ποὺ καθορίζει τὴν θέση τῆς τεχνολογίας σὲ σχέση μὲ τὶς ἄλλες ἐκδηλώσεις τοῦ πολιτισμοῦ. Ὅφειλῃ, ἀφ' ἑνὸς νὰ μεριμνήσῃ γιὰ τὴν ἀρμονικὴ καὶ σύμμετρη θέση τῆς στὸ σύστημα ἀξιῶν καὶ στὸ θεσμικὸ οἰκοδόμημα, ἀφ' ἑτέρου δὲ νὰ διαφυλάξῃ ἀλώβητες τὶς ἐσχατολογικὲς προσδοκίες καὶ προοπτικὲς τοῦ ἀνθρώπου. Χωρὶς ἀμφιβολία, ἡ τεχνολογία προκύπτει ἀπὸ μία εὐγενὴ δραστηριότητα τοῦ ἀνθρώπου — μία δραστηριότητα, ἡ ὁποία ἔχει πλούσιο καὶ σημαντικὸ νόημα, καὶ ἡ ὁποία πάντοτε διαδραμάτισε σημαίνοντα ρόλο στὴν ἱστορικὴ ἀνέλιξη τοῦ ἀνθρώπου. Ἐκεῖνο ποὺ ἀπαιτεῖ ἡ σημερινή

26. Π. ΤΖΑΜΑΛΙΚΟΣ, «Φιλοσοφία καὶ Τεχνολογία», σσ. 140-141.

ιστορική ώρα είναι ο επανακαθορισμός αυτού του νοήματος και η σύμμετρη τοποθέτησή του στο σύστημα αξιών του πολιτισμού και στο θεσμικό οικοδόμημα της κοινωνίας. Και σὲ τοῦτο, ὁ ρόλος τῆς Φιλοσοφίας εἶναι ἱστορικῶς κατεπείγων καὶ ἀναντικατάστατος.

Παναγιώτης Β. ΤΖΑΜΑΛΙΚΟΣ
(Θεσσαλονίκη)

THE RELIGIOUS CLAIM OF TECHNOLOGY

Summary

The question pondered upon in this paper is whether science and technology could be claimed to be a sort of religion. In order to answer this, it is necessary to define what in fact constitutes the religious character of a certain manifestations of human life outside the action and function of religion *per se*. That is, in what sense and in what respect, apparently non-religious actions, institutions and symbols could in essence have a religious character and function. The conditions for this to happen are, first, a conception of religion as a *dimension*, rather than a sphere of human being; secondly, a quasi-religion should be understood within secularism; thirdly, this should be distinguished from pseudo-religion; and fourthly, this should encompass a transcendent ideology. Given these, it is not in fact science, and technology that could be seen as religious forces today. It is rather a distorted conception and function of the, appearing as scientism and technicism. Only in this respect science and technology qualify as quasi-religions. The difference between science and technology on the one hand, and scienticism and technicism on the other, is the difference between an autonomous element of the whole which remains in relation to other elements, and one element gaining precedence over all others. In this respect, other realms, such as religion or art, lose their autonomy and can be taken as only subjects of scientific analysis and technical manipulation. As quasi-religions, scienticism and technicism draw all reality into the terms of their understanding. This is, however, what reveals the daemonic character of such a deification, since a particular element of existence is elevated to the whole. This conception, however, is fundamentally imbued by a profound inconsistency. A comparison with Christian faith, expounded in this paper, reveals this. Christianity has in fact a coherent conception of cosmology, a soteriology, a concept of creation, of theodicy, an escha-

tology. But if, within the frame of scienticism and technicism, the world is deprived of any absolute meaning whatever, the to be asked question is: if this world has no meaning, why should technology improve it? In this framework, notions such as truth, justice or morality are reduced to mere illusions; they are seen only as projections without inherent value or reality, conventionally respected only for the sake of maintaining a certain social structure. But a search for the non-existent internal coherence of these quasi-religions reveals their real character, which is one of an arbitrary and uninspired faith: forces which merely tend to swallow up both creation and meaning in the threat of complete annihilation. Lacking any inherent consequence, their beliefs are of a totally fragmentary and inconsistent character — and this is why they should be resisted, before their untimate consequence (that is, sheer destruction of nature and establishment of spiritual absolutism over other human functions superior to them) reach the edge of realization.

Panayiotis TZAMALIKOS

ΤΟ ΕΠΙΣΤΗΜΟΛΟΓΙΚΟ ΚΥΡΟΣ ΤΩΝ ΑΞΙΟΛΟΓΙΚΩΝ ΚΡΙΣΕΩΝ

Τὸ πρόβλημα τῶν ἀξιολογικῶν κρίσεων στὶς κοινωνικὲς ἐπιστῆμες, ἰδιαίτερα ὡς πρὸς τὸ κύρος τῶν προτάσεων στὶς ὁποῖες οἱ κρίσεις αὐτὲς ἐμπεριέχονται, ἐμφανίσθηκε ἱστορικὰ μὲ ἰδιαίτερη ἐμφαση ὕστερα ἀπὸ τὸν κριτικὸ περιορισμὸ τοῦ τελεολογικοῦ ἐπιχειρήματος ποὺ δέσποζε στὴν ἐπιστῆμη τοῦ 17ου αἰῶνα. Ἀνεξάρτητα ἂν ἡ ἐμφαση σὲ ἀξιολογικὰ ἐλεύθερες προτάσεις προσδίδει τῇ λεγόμενῃ «φυσιοκρατικῇ» πλάνῃ, στὸ βαθμὸ ποὺ ὡς πρότυπο γιὰ τὴν ἀντικειμενικότητα τῶν προτάσεων τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν τίθεται ἡ μεθοδολογία τῆς φυσικῆς ἐπιστήμης, ἢ ἐπὶ τοῦ θέματος βιβλιογραφία, σημαντικὴ στὴν ἑκτασὴ τῆς καθὼς εἶναι, δὲν εἶναι συμπερασματικὴ.

Ὁ ἴδιος ὁ Μάξ Βέμπερ, ὑπέρμαχος μιᾶς ἀπηλλαγμένης ἀξιολογικῶν κρίσεων κοινωνικῆς ἐπιστήμης, ὑπεστήριξε τὴν ἄποψη ὅτι οἱ κοινωνικὲς ἐπιστῆμες πρέπει νὰ κατανοοῦν τὶς ἀξίες ποὺ ἐμπεριέχονται στὴν ἀνθρώπινη κοινωνικὴ δράση καὶ στοὺς θεσμούς, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν προσωπικὴ θέση πρὸς τὶς ἀξίες αὐτὲς τοῦ ἐρευνητοῦ ἐπιστήμονος. Ἡ ἔννοια τῆς ἀξίας φαίνεται συστατικὴ τοῦ ἴδιου τοῦ ἀντικειμένου τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν, στὸ μέτρο ποὺ τὸ πεπερασμένο μέρος τοῦ πολιτιστικοῦ βίου ποὺ ἐρευνᾶται, ἐπιλέγεται ἀξιολογικὰ, δηλαδὴ, σύμφωνα μὲ τὸν Μάξ Βέμπερ, ὁ ἐρευνητὴς ἀποδίδει νόημα καὶ σπουδαιότητα σ' ἓνα συγκεκριμένο μέρος τῆς πολιτιστικῆς ζωῆς, διαχωρίζοντάς το μὲ βάση τὴν συνάφειά του πρὸς ἓνα σύστημα ἀξιῶν, ἀπὸ τὸ ἄπειρο πλῆθος τῶν πολιτιστικῶν φαινομένων. Ἡ βεμπεριανὴ αὐτὴ ἀντίληψη γιὰ τὴν ἀξιολογικὴ φύση τοῦ γνωστικοῦ ἀντικειμένου τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν ἐκβιάζει καὶ τὴν ἐξέταση τοῦ κύρους τῶν ἀξιολογικῶν προτάσεων μὲ κριτήρια διαφορετικὰ ἐκείνων μὲ τὰ ὁποῖα ἀποφασίζεται τὸ κύρος τῶν προτάσεων τῶν φυσικῶν ἐπιστημῶν¹. Ἡ ἄποψη βέβαια αὕτη δὲν εἶναι καθοριστικὴ, ὅπως κατωτέρω θὰ ἐξετάσουμε.

Τὸ πρόβλημα τῆς ἀντικειμενικότητας στὴν ἀνάλυση τῶν κοινωνικῶν φαινομένων καὶ στὴν ἐρμηνεία ἢ τὴν πρόβλεψή τους, ἀποκλείει —σύμφωνα

1. Max WEBER, "Objectivity in social science" in *Readings in the Philosophy of Social Sciences*, by May Brodbeck (ed.), London, Macmillan, 1970, pp. 85-97.

μὲ τὸ βεμπεριανὸ ἐπιχείρημα— τὴν ἀναγωγὴ τῆς ἐμπειρικῆς πραγματικότητας σὲ νόμους σὲ δύο ἐπίπεδα: (α) ἡ γνώση τῶν κοινωνικῶν νόμων δὲν ἀποτελεῖ «γνώση» τῆς κοινωνικῆς πραγματικότητας, ἀλλὰ ἓνα μέσο γιὰ τὴν κατανόηση τῆς πραγματικότητας αὐτῆς, καὶ (β) στὴν ἔννοια τοῦ νόμου ἀντιτίθεται ἡ ἀτομικότητα τῶν συγκεκριμένων μορφωμάτων τῆς πραγματικότητας, ποὺ ἀποφασίζεται ἀπὸ τὸ σύστημα τῶν ἀξιολογικῶν ἰδεῶν². Ἡ ἀδυναμία ἐξαντικειμενίκευσης τῶν κοινωνικῶν φαινομένων καὶ ἡ θεώρησή τους ἀπὸ τὴν σκοπιὰ τῆς τυπικῆς λογικῆς φαίνεται νὰ διαφορίζει τὰ κριτήρια τοῦ κύρους τῶν ἀξιολογικῶν κρίσεων ποὺ συνδέονται μαζί τους, ἀπὸ ἐκεῖνα τῶν φυσικῶν ἐπιστημῶν, ἐνῶ ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, ἐπισημαίνει τὴν ἴδια τὴν δυναμικὴ τῶν ἀξιολογικῶν κρίσεων στὸν ἱστορικὸ χρόνο. Μολονότι ἡ ἐπιστῆμη τῶν κοινωνικῶν φαινομένων σχετίζεται μὲ ὑποκειμενικὲς προϋποθέσεις, δηλαδὴ μὲ ἐκεῖνα τὰ στοιχεῖα τοῦ πολιτισμοῦ πού, ἔστω κι ἔμμεσα, τοὺς προσδίδει σημασία καὶ νόημα ὁ ἐρευνητής, ἐν τούτοις ἡ γνώση ποὺ ἀποκτᾶται μὲ τὶς κοινωνικὲς ἐπιστῆμες εἶναι ἀπόλυτα αἰτιώδης γνώση, μὲ τὴν ἔννοια ποὺ ἐμφανίζεται ἡ αἰτιότητα τῆς γνώσεως τῶν συγκεκριμένων φυσικῶν γεγονότων μὲ ποιοτικὸ χαρακτήρα. Ὁ Μὰξ Βέμπερ, στὴν προσπάθειά του νὰ ἐπισημάνει ὅτι τὰ προβλήματα τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν ἐπιλέγονται μὲ βάση τὴν ἀξιολογικὴ συνάφεια, ἡ ὁποία καθορίζει τὸ πρόβλημα τῆς ἐμπειρικῆς ἀναλύσεως, ἐπιδιώκει νὰ διευκρινίσει τὰ κύρια κριτήρια τοῦ κύρους τῶν ἀξιολογικῶν κρίσεων. Σύμφωνα μὲ τὸν Μὰξ Βέμπερ, οἱ ἀποκλίνουσες διαθέσεις τῶν ἀνθρώπων —ποὺ συχνὰ πλανῶνται ὄχι μόνον γιὰ τὶς ἀξιολογήσεις τῶν ἀντιπάλων τους, ἀλλὰ καὶ τῶν ἰδίων— καὶ τὸ κύρος τῶν παραδοχῶν ἢ τῶν ἀξιωμάτων ἀπὸ τὰ ὁποῖα προέρχονται οἱ ἀποκλίσεις αὐτές, ἀποφασίζεται ὄχι μὲ τὶς τεχνικὲς τῶν ἐμπειρικῶν ἐπιστημῶν, ἀφοῦ δὲν παράγεται νέα γνώση γεγονότων, ἀλλὰ ἀντίθετα τὸ κύρος τους εἶναι παρόμοιο ἐκείνου τῆς τυπικῆς λογικῆς. Στὸ ἐπίπεδο ὅμως τῆς πρακτικῆς ἀξιολογήσεως τῶν πραγματικῶν καταστάσεων, τὸ κύρος τῶν προτάσεων τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν, ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν λογικὴ, καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, ἀπὸ τὴν ἐμπειρικὴ παρατήρηση τῶν πληρεστέρων εὐρηματικῶν ἀναλύσεων τῶν ἐμπειρικῶν καταστάσεων, ποὺ κατ' ἀρχὴν ὑπόκεινται σὲ πρακτικὴ ἀξιολόγηση. Σ' ἓνα ἄλλο ἐπίπεδο ἀναλύσεως, ποὺ ἄπτεται τοῦ ἐξεταζόμενου προβλήματος, ὁ Βέμπερ τείνει νὰ ἐπισημαίνει ὅτι σὲ μιὰ ἐγκυρὴ πρόταση πρέπει νὰ ἐκτιμῶνται οἱ πραγματικὲς συνέπειες ἀπὸ τὴν πραγματοποίηση ὁρισμένων πρακτικῶν ἀξιολογήσεων, εἴτε σὲ σχέση μὲ κάποιον σκοπὸ εἴτε σὲ σχέση μὲ τὴν ἀποφυγὴ ἀνεπιθύμητων ἐπιπτώσεων³.

2. M. WEBER, *op. cit.*

3. M. WEBER, *op. cit.*

Ἡ υπερβατικὴ προϋπόθεση τῆς ἐπιστήμης ἐνθαρρύνει τὴν ἀφαίρεση τῶν γεγονότων ἀπὸ τὸ ἀξιολογικὸ πλέγμα τους, ἐνῶ, ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, ὁ ἀνατρεπτικὸς χαρακτήρας τῶν ἀξιολογικῶν στοιχείων γιὰ τὸ κύρος μιᾶς πρότασης ποὺ ἐμπλέκεται στὴν ἐπιστημονικὴ ἀντικειμενικότητα θεωρεῖται ὡς πλάνη. Ἡ πλάνη αὐτὴ —σύμφωνα μὲ τὸν Κάπλαν⁴— τείνει ν' ἀποτελεῖ γενικὰ ἓνα εἶδος ἀντιστροφῆς τῆς γενετικῆς πλάνης, ἐπεὶδὴ μιὰ πρόταση γίνεται δεκτὴ, ἢ ἀπορρίπτεται, ὄχι λόγῳ τῆς φύσεώς της, ἀλλὰ λόγῳ τοῦ ἀποτελέσματός της. Μὲ ἄλλα λόγια μιὰ πρόταση γίνεται ἀποδεκτὴ ἀνάλογα μὲ τὸ ἂν οἱ ἀξίες μας ἢ τὸ σύστημα ἀξιῶν μας ἐξυπηρετεῖται καλύτερα, ὅταν ἡ πρόταση αὐτὴ εἶναι ἀληθὴς, παρὰ ὅταν εἶναι ψευδής. "Ὅλες οἱ προτάσεις κρίνονται μὲ βάση τὶς ἐπιπτώσεις τους.

Πλάνη δὲν ἀποτελεῖ μόνο τὸ γεγονὸς ὅτι ὑπάρχουν κίνητρα ἐκ μέρους τοῦ ἐρευνητῆ ποὺ ἐμπλέκονται στὴν ἐπιστημονικὴ σκέψη (καὶ τὰ ὁποῖα κίνητρα μποροῦν νὰ συμβάλλουν στὴν πλήρωση ἑνὸς σκοποῦ ἢ στὴν καταστρατήγησή του), ἀλλὰ στὴν πλάνη ἐμπεριέχεται κυρίως μιὰ προκατάληψη, ἓνα συμπέρασμα ποὺ ἔχει ἤδη ἀποφασισθεῖ πρὶν ἀπὸ τὴν ἀπόδειξη, καὶ ποὺ ὑποστηρίζεται ἀνεξάρτητα ἀπὸ αὐτήν. Οἱ ἀξίες ἀφ' ἑαυτῶν δὲν ὀδηγοῦν σὲ πεπλανημένες προτάσεις, διότι αὐτὸ ποὺ ἐρευνᾶται εἶναι ἡ ὑπαρξὴ τῶν ἀξιῶν καὶ ὄχι τὸ κύρος τους, στὸ μέτρο ποὺ ἡ ἐπιστὴμη ἀξιῶνει ὄχι τὸν ἐκμηδενισμό τῶν ἀξιολογικῶν πλανῶν, ἀλλὰ τὴν ἐκτίμησή τους, ὡς νὰ ἐπρόκειτο γιὰ πλάνες παρατηρήσεως, ποὺ οἱ συνέπειές τους μποροῦν νὰ ἀκυρωθοῦν ἢ νὰ μειωθοῦν. Μιὰ πρόταση ποὺ ἐπιβεβαιώνει κάτι γιὰ ἀξίες διαφέρει ἀπὸ τὴν ἐκτίμηση τῶν ἰδίων τῶν ἀξιῶν στὴν ἔρευνά μας, ἐκτὸς ἂν αὐτὸ ποὺ βεβαιώνεται εἶναι ἡ ἀξία τῶν ἀξιῶν ἐκείνων, δηλαδὴ τὸ κύρος τους. Οἱ ἐπιβεβαιώσεις αὐτοῦ τοῦ εἶδους ἀποκαλοῦνται ἀξιολογικὲς κρίσεις καὶ ἀποτελοῦν εἰδικὴ περίπτωσις ἀξιολογικῶν προτάσεων, πρόκειται δηλαδὴ γιὰ κρίσεις ποὺ ἐκφράζουν τὶς ἀξίες τοῦ ἰδίου τοῦ κρίνοντος. Ἡ πρόταση, ἀκόμη κι ἂν ἀφορᾷ ἀξίες, εἶναι μιὰ πρόταση γεγονότων. Μποροῦμε ν' ἀποφασίσουμε ὅτι κάτι συμμορφώνεται πρὸς ἓνα ὀρισμένο κριτήριον, χωρὶς νὰ ἀποδεχόμεθα τὸ κριτήριον αὐτό, ἔστω κι ἂν ἡ κρίση μας προϋποθέτει τὰ δικά μας κριτήρια γιὰ τὴν συμμόρφωσή του.

Ἡ ἴδια ἡ πίστις στὴν ἀξία τῆς ἐπιστημονικῆς ἀλήθειας εἶναι παράγωγη ὀρισμένων μόνον πολιτισμῶν κι ὄχι τῆς ἀνθρώπινης φύσεως. Ἐν τούτοις καὶ στὶς ἴδιες τὶς φυσικὲς ἐπιστῆμες, ὁποιοδήποτε πρόβλημα ἐπιλεγεῖ πρὸς ἐπίλυση ἀπὸ τὸν ἐρευνητὴ, ἢ ἐπιλογὴ τοῦ γίνεται γιὰ κάποιον σκοπὸ σχετιζόμενο εἴτε μὲ τὶς δικές του ἀξίες εἴτε μὲ τὶς ἀξίες ἐκείνων ποὺ ἡ

4. Abraham KAPLAN, *The Conduct of Inquiry: methodology of behavioral science*, New York, Chnadler Publishing Co, 1964, pp. 370-397.

επίλυση τοῦ προβλήματος ἐπηρεάζει. Παρὰ τὴ θέση τοῦ Μάξ Βέμπερ ὅτι τὰ προβλήματα τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν ἐπιλέγονται μὲ βάση τὴν ἀξιολογικὴ συνάφεια τῶν ἐρευνωμένων φαινομένων, ἐν τούτοις τόσο στὶς κοινωνικὲς ἐπιστῆμες ὅσο καὶ στὶς ἐπιστῆμες τῆς φύσεως, οἱ ἀξίες ἐλαύνουν σὲ πλάνες ὅχι ὅταν ὑπαγορεύουν ἓνα πρόβλημα πρὸς ἐπίλυση, ἀλλὰ ὅταν προκαταλαμβάνουν τὴν λύση του.

Εἶναι σημαντικὴ γιὰ τὴν ἀντιμετώπιση τοῦ προβλήματος κύρους τῶν ἀξιολογικῶν κρίσεων, ἡ διάκριση μεταξὺ ἀξίας καὶ γεγονότων. Οἱ ἀξίες δὲν ἐπαρκοῦν γιὰ νὰ συγκροτήσουν ἓνα γεγονός, χωρὶς τοῦτο νὰ σημαίνει ὅτι δὲν εἶναι ἀναγκαῖες γιὰ τὴν διαμόρφωσή του. Ἀποτελεῖ θέμα γεγονότος ὁ εἰδικὸς τρόπος ἐννοιολογήσεως ἐνὸς προβλήματος, πλὴν ὅμως οἱ ἀξίες τείνουν νὰ ἐμφιλοχωροῦν στὸν καθορισμὸ ἐκείνου ποὺ ἀποτελεῖ ἓνα γεγονός. Σὲ μιὰ ἐρευνα γεγονότων δὲν ἀναφερόμεθα στὶς ἐπιπτώσεις τῶν ἀξιῶν, ἀλλὰ στὰ πορίσματα. Ἡ τυφλὴ ὑπακοὴ τοῦ ἐρευνητῆ στὰ γεγονότα μὲ λεπτεῖς στατιστικὲς μεθόδους δὲν ἐπαρκοῦν —ὑποστηρίζει ὁ Μάϊδραλ⁵— γιὰ τὸν ἀποκλεισμὸ τῶν πλανῶν, ὀφειλομένων σὲ ἀξίες, ἀπὸ τὶς κοινωνικὲς ἐπιστῆμες. Ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν προσπάθεια τοῦ ἐρευνητῆ γιὰ μιὰν ἀξιολογικὰ ἐλεύθερη ἐπιστήμη, οἱ ἀξίες ἐμφιλοχωροῦν τόσο στὴν πρόβλεψη ὅσο καὶ στὴν ἐννοιολόγησι ἐνὸς γεγονότος.

Ἡ ἀντικειμενικότητα τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν, θὰ πρέπει νὰ σημειωθεῖ, συνδέεται μὲ τὴν ἐξάλειψη ἢ τὸν περιορισμὸ τῶν ἀξιῶν στὸ μέτρο ποὺ οἱ ἀξίες αὐτὲς εἶναι καθαρὰ ὑποκειμενικὲς. Οἱ ὑποκειμενικὲς ἀξίες τοῦ ἐρευνητῆ πρέπει —κατὰ τοῦτο— νὰ ἀπαλειφθοῦν ἀπὸ τὴν ἐπιστήμη ἢ νὰ τοὺς δοθεῖ ἀντικειμενικὴ θεμελίωσις, ποὺ εἶναι καὶ τὸ σημαντικότερο. Ὁ Μάϊδραλ ἐν τούτοις ἐπισημαίνει τὴν ἀδυναμία ἀπαλείψεως τῶν ἀξιῶν καὶ προτείνει —ὡς ἀντίπαλο μέτρο— τὴν ἐκ τῶν προτέρων σαφὴ καὶ συγκεκριμένη διατύπωσή τους ἀπὸ τοὺς ἐρευνητές. Κατὰ συνέπεια τὸ μεθοδολογικὸ πλεόν πρόβλημα δὲν εἶναι ἐὰν ἐμπεριέχονται ἢ ὅχι ἀξίες στὴν ἐρευνα, ἀλλὰ ἡ ἴδια ἡ ἐμπειρικὴ τους θεμελίωσις. Οἱ ἀξιολογικὲς προτάσεις εἶναι προτάσεις γιὰ γεγονότα ποὺ μπορεῖ νὰ εἶναι ψευδῆ ἢ ἀληθῆ. Ἡ σύγχυση σχετικὰ μὲ τὸ κύρος τῶν ἀξιολογικῶν προτάσεων ὀφείλεται στὸ ὅτι οἱ προτάσεις αὐτὲς διαθέτουν ἓνα κανονιστικὸ χαρακτῆρα σὲ ἀντίθεση πρὸς τὶς προτάσεις γεγονότων. Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, ἐνῶ οἱ ὑποθετικὲς προστακτικὲς ἐμπεριέχουν πίστεις γιὰ τὰ μέσα, πρόσφορα καθὼς εἶναι γιὰ νὰ διακονήσουν ἓνα σκοπὸ (σὲ ἀντίθεση πρὸς τὶς κατηγορικὲς προστακτικὲς ποὺ ἀναφέρονται σὲ διαθέσεις καὶ ὅπου δὲν ἰσχύει ἡ διχοτόμηση τῶν προτάσεων σὲ ψευ-

5. G. MYDRAL, "Methodological Note on Facts and Valuations in social science" in his *An American Dilemma*, vol. II, New York, Harper Torchbook, 1944, pp. 102, 1027-1064.

δεῖς ἢ ἀληθεῖς), ἡ ὑπόθεση ὅτι κάθε ἀξιολογικὴ κρίση βασίζεται σ' ἓνα ἀπόλυτο τέλος ποὺ ἄνευ ὁρῶν ἐπιδιώκεται, ἐπισημαίνει καὶ τὴν βασικὴν πλάνη στὴν διχοτόμηση ἀξίας-γεγονότων.

Ἡ ἀντίληψη τοῦ Μάξ Βέμπερ ὅτι ἡ ἐμπειρικὴ ἀνάλυση ἔσχατα θὰ ἀποφασίσει ἂν κάποιο μέσο εἶναι ἐπαρκὲς γιὰ τὴν ἐπίτευξη κάποιου ἀπόλυτου σκοποῦ, φαίνεται ν' ἀγνοεῖ τὸν πλαίσιον χαρακτήρα τῶν κρίσεων, ὅτι δηλαδὴ σὲ κάθε πλαίσιο δράσεως ὑπάρχει κάτι ποὺ δὲν εἶναι προβληματικό, ἔστω κι ἂν δὲν εἶναι ἀναμφισβήτητα δεδομένο. Τὸ γεγονὸς ὅτι ἐπιτρέπεις ἢ ἀναγνωρίζεις ἓνα ρόλο στὶς ἀξίες δὲν εἶναι αὐτὸ ποὺ καθιστᾷ ψευδεῖς τὶς σχετικὲς προτάσεις ἢ τὶς ἀξίες παράγωγες πλανῶν, ἀλλὰ οἱ προτάσεις αὐτὲς εἶναι ψευδεῖς μόνον ὅταν τοὺς ἐπιτρέπεται ἓνας ρόλος ἀνεξέλεγκτος ἀπὸ τὴν ἐμπειρία⁶.

Κάθε ἀνθρώπινη δράση ἔχει τοὺς ὁρους καὶ τὶς συνέπειές της, ἄσχετα ἂν ὑπερβαίνουν τὸν σκοπὸ γιὰ τὸν ὁποῖο τελοῦνται. Στὸ μέτρο αὐτό, ἡ διατύπωση ἑνὸς ἀξιολογικοῦ προβλήματος ὡς διαφωνία μόνον μὲ τὰ μέσα καὶ ὄχι μὲ τὸν σκοπὸ ποὺ διακονεῖ ἡ δράση, συνιστᾷ πρόβλημα σημαντικὸ στὸν βαθμὸ ποὺ στὸ συνεχές, μέσον-σκοπός, τὰ μέσα τόσο μὲν καθορίζουν τοὺς σκοπούς, ὅσο καὶ καθορίζονται ἀπὸ τοὺς σκοπούς. Ἐπανερχόμενοι στὴν διάκριση *προτάσεων γεγονότων* καὶ *ἀξιολογικῶν προτάσεων*, μιὰ πρόταση γεγονότος ὑποστηρίζει κάτι γιὰ τὸ ἀντικείμενο ἢ τὰ ἀντικείμενα ποὺ σ' αὐτὰ ἀναφέρεται, καὶ ἀνάλογα μὲ τὶς ιδιότητες τῶν ἀντικειμένων, εἶναι εἴτε ψευδής, εἴτε ἀληθής, ἐνῶ ἡ ἀξιολογικὴ κρίση δὲν ἀποδίδει καμιὰ ιδιότητα στὸ ἀντικείμενο, στὴν πράξη ἢ στὴν κατάσταση αὐτὴ μὲ τὴν ἴδια περιγραφικὴ ἔννοια τῆς προτάσεως γεγονότων. Αὐτὸ ποὺ ἐκ πλάνης διατυπώνεται ὡς ιδιότητα τοῦ ἀντικειμένου εἶναι ὅτι τὸ ἀντικείμενο αὐτὸ προκαλεῖ στὸν κρίνοντα μιὰ ὀρισμένη διάθεση ἢ μιὰ κατάσταση πνεύματος.

Ἐνῶ οἱ κρίσεις ἀξίας δὲν ἀποτελοῦν προτάσεις γεγονότων, ἐν τούτοις εἶναι πρόταση γεγονότος ὅτι ὀρισμένο ἄτομο προβαίνει σὲ μιὰ κρίση ἀξίας ἢ ἀκόμη ἀποτελεῖ γεγονὸς ὅτι τὸ ἄτομο αὐτὸ ἔχει κάποιο ἀξιολογικὸ εἶδος ἐμπειρίας. Τὸ ἐπιχείρημα ὅτι οἱ κοινωνικὲς ἐπιστῆμες δὲν εἶναι ἀξιολογικὰ ἐλεύθερες ἀφορμᾶται ἀπὸ τὴν παραδοχὴ ὅτι ὑπάρχει μιὰ σχετικὰ σαφὴς διάκριση μεταξὺ κρίσεων ἀξίας καὶ κρίσεως γεγονότων, διάκριση ποὺ στὴν πραγματικότητα τῆς κοινωνικῆς ἐμπειρίας εἶναι συχνὰ ἀνεπίτευκτη καθὼς τὰ συστήματα ἀξιῶν εἰσβάλλουν ἀποφασιστικὰ στὴν διαμόρφωση τῶν προτάσεων γεγονότων. Στὸν βαθμὸ ποὺ ἐμφιλόχωρεῖ στὴν πρόταση γεγονότων ἀξιολογικὴ πλάνη, ἓνα ἀπὸ τὰ συνιστώμενα μέτρα εἶναι ἡ ἀπαλλαγὴ τοῦ

6. Ernest NAGEL, "The Value oriented bias of social Inquiry" in *May Brodbeck*, Brodbeck (ed.), *op. cit.*, pp. 98-113.

ἴδιου τοῦ ἐρευνητῆ ἀπὸ τὴν πρόφασιν ὅτι ὁ ἴδιος εἶναι ἐλεύθερος ἀξιολογικῶν κρίσεων, καὶ ἀντίθετα, καλεῖται ὁ ἴδιος νὰ διατυπώσῃ τις ἀξιολογικὴς παραδοχὲς τοῦ σαφέστατα καὶ μὲ πληρότητα πρὶν τὴν ἔναρξιν τῆς ἐρευνας. Ἀνεξάρτητα ἂν ὁ ἐρευνητὴς συμφωνεῖ ἢ ὄχι μ' ἓνα ἀξιολογικὸ ἰδεῶδες, ὁ τρόπος πραγματώσεως τοῦ ἰδεῶδους αὐτοῦ, δὲν ἀποτελεῖ ἐρώτημα ἀξίας, ἀλλὰ πρότασις γεγονότος σχετικὰ μὲ τὴν ἐπάρκεια τῶν προτεινομένων μέτρων πρὸς ἐπίτευξιν τοῦ ταγμένου σκοποῦ. Ὡστόσο δραπετεύουν ἀπὸ τὴν συνειδήσιν μας πολλὰς ἀπὸ τις παραδοχὲς ποὺ ὑπαιστέρονται στὴν ἀνάλυσιν, παρὰ τὴν διάθεσιν μας γιὰ τὴν σαφὴ διατύπωσιν τους. Μία ἀπὸ τις ἀποδείξεις γιὰ ἔγκυρην γνώσιν εἶναι ἡ προοδευτικὴ ἐλάττωσις τῶν συνεπειῶν τῶν πλανῶν καὶ ἡ διατήρησις μόνον τῶν πορισμάτων ἐκείνων ποὺ γίνονται ἀποδεκτὰ ἀπὸ τὴν ἐπιστημονικὴ κοινότητα, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τις ἀξιολογικὲς ἢ τις δογματικὲς δεσμεύσεις τῆς. Κατὰ συνέπειαν, τὸ συμπέρασμα, ὅτι ἡ ἔγκυρη γνώσις τῶν ἀνθρωπίνων ὑποθέσεων εἶναι ἀνέφικτη, ἐπειδὴ ἀκριβῶς ἡ κοινωνικὴ ἔρευνα εἶναι προσανατολισμένη ἢ ἐπηρρεάζεται ἀπὸ ἀξίες, δὲν εἶναι ὀρθόν⁷.

Στὸν βαθμὸ ποὺ ἡ σχέση, *μέσων-σκοπῶν*, μπορεῖ νὰ πραγματοποιηθεῖ χωρὶς καμιά δέσμευσις στοὺς σκοποὺς αὐτοὺς, τὰ πορίσματα τῆς κοινωνικῆς ἐρευνας γιὰ τις σχέσεις αὐτὲς εἶναι ἀντικειμενικὲς προτάσεις, ποὺ προβαίνουν σὲ ὑποθετικὲς καὶ ὄχι σὲ κατηγορηματικὲς διαπιστώσεις περὶ ἀξιών. Εἶναι ἐσφαλμένη ἡ παραδοχὴ ὅτι οἱ ἄνθρωποι προσδίδουν σημασίαν μόνο στοὺς σκοποὺς ποὺ ἐπιδιώκουν καὶ ὄχι στὰ μέσα ποὺ ἐπιλέγουν πρὸς πραγμάτωσιν τους. Ὁ χαρακτήρας τῶν χρησιμοποιούμενων μέτρων ὡς πρόσφορων γιὰ τὴν ἐπίτευξιν κάποιου σκοποῦ, τείνει νὰ ἐπηρεάζῃ τὴν συνολικὴ ἔκβασις, ἐνῶ ἀπὸ τὴν ἄλλῃ μεριά, ἡ ἐπιλογὴ μεταξὺ διαζευκτικῶν μέσων γιὰ τὴν ἐπίτευξιν τοῦ ταγμένου σκοποῦ εἶναι συνάρτησις ἀξιολογικῶν κρίσεων. Ἀκόμα καὶ ἂν οἱ δεσμεύσεις σὲ εἰδικὲς ἀξιολογήσεις φαίνονται καθαρὰ ὡς προτάσεις γεγονότων στὴν σχέση *μέσων-σκοπῶν*, δὲν πρέπει νὰ συγχέεται ὁ χαρακτήρας τους. Ὁ ἐρευνητὴς τῶν κοινωνικῶν φαινομένων εἶναι δυνατόν νὰ διαπράξῃ δύο εἰδῶν σφάλματα: εἴτε ν' ἀπορρίψει τὴν ὑπόθεσιν μολονότι αὐτὴ εἶναι ἀληθής, εἴτε ν' ἀποδεχθῇ τὴν ὑπόθεσιν μολονότι αὐτὴ εἶναι ἐσφαλμένη. Ἀφοῦ δὲν ὑπάρχει μαθηματικὴ μέθοδος ἀποφυγῆς τῆς πλάνης αὐτῆς καὶ ἀφοῦ καὶ οἱ δύο τύποι πλάνης εἶναι μεταξὺ τους ἀνεξάρτητοι, ὁ ἐρευνητὴς πρέπει νὰ συγκρίνῃ τὴν σχετικὴ σπουδαιότητα γιὰ τὸν ἑαυτὸ τοῦ τῶν δύο αὐτῶν τύπων πλάνης καὶ νὰ ἐκφράσῃ τὸν κίνδυνον διαπράξεως τῆς πλάνης ἐκείνης ποὺ εἶναι σημαντικότερη γι' αὐτόν.

Ἡ στατιστικὴ θεωρία φαίνεται νὰ ὑποστηρίζει τὴν θέσιν ὅτι οἱ ἐκτιμή-

7. Gustave BERGMANN, *Ideology in May Brodbeck* (ed.) *op. cit.*, pp. 123-138.

σεις αξίας υπεισέρχονται αποφασιστικά στους αποδεκτικούς κανόνες των στατιστικών υποθέσεων. Από την άποψη αυτή η διάκριση μεταξύ φυσικών και κοινωνικών επιστημών μπορεί να κερδίσει κάποια αληθοφάνεια ως προς την φύση του φαινομένου των· στις στατιστικές εκτιμήσεις δεν επιβεβαιώνεται ή διαφορά αυτή, καθώς η πιθανότητα διαπράξεως της μιάς ή της άλλης πλάνης είναι και στα δύο είδη των επιστημών εξ ίσου δυνατή. Μία άλλη επίσης ομοιότητα μεταξύ των δύο αυτών επιστημονικών κλάδων είναι ότι και στην περίπτωση της φυσικής επιστήμης ο έρευνητής επιλέγει το πρόβλημα προς επίλυση σε συνάρτηση με τα ενδιαφέροντά του.

Με άλλα λόγια, το γεγονός επιλογής προβλημάτων σε συνάρτηση προς το ενδιαφέρον του ερευνητή δεν παρουσιάζει εμπόδια στην επιτυχή επιδίωξη της αντικειμενικώς ελεγχόμενης έρευνας ούτε για τις φυσικές επιστήμες ούτε και για τις επιστήμες των κοινωνικών φαινομένων. Σε καμία περίπτωση δεν ερευνάται κάθε τί, αλλά μόνο ένα μικρό τμήμα της συγκεκριμένης φυσικής ή κοινωνικής πραγματικότητας που θεωρείται σημαντικό. Ίδιαίτερα για τις κοινωνικές επιστήμες, η σπουδαιότητα του προβλήματος είναι συναφής προς όρισμένες αξιολογικές ιδέες, ενώ η έρευνα προϋποθέτει τον έμπλεω νοήματος χαρακτήρα των συγκεκριμένων εμπειρικών δεδομένων για να τα καταστήσει αντικείμενα έρευνας.

Το πρόβλημα με το σύστημα αξιών ως καθοδηγητικό στοιχείο πλανών στις κοινωνικές επιστήμες τίθεται σε δύο επίπεδα: (α) ο ίδιος ο κοινωνικός επιστήμων επηρεάζεται από τις εκτιμήσεις του για το όρθο και το έσφαλμένο ή από την αντίληψή του γι' αυτό που συνιστά μιαν ικανοποιητική κοινωνική συμπεριφορά και τα κριτήριά του για προσωπική και κοινωνική δικαιοσύνη, και (β) πολλές κοινωνιολογικές αναλύσεις αποτελούν φαινομενικά μεταμφιεσμένες συστάσεις κοινωνικής πολιτικής από την άδηλη έφεση ενός ήθικου μεταρρυθμιστικού ζήλου⁸. Οί επιστήμες των κοινωνικών φαινομένων επιδιώκουν να οργανώσουν τα γεγονότα με νόμους, θεωρίες και υποθέσεις που είναι της ίδιας λογικής φύσεως μ' εκείνα των φυσικών επιστημών. Διαφορίζονται όμως από τις φυσικές επιστήμες, στο μέτρο που οί κοινωνικές επιστήμες ενδιαφέρονται για τα κίνητρα των ανθρώπων, τις αξίες και τα ιδεώδη, θεσμικά, ιστορικά ή ψυχολογικά γεγονότα, χωρίς όμως αυτό να σημαίνει ότι οί κοινωνικοί επιστήμονες διατυπώνουν αξιολογικές κρίσεις, ούτε και ότι η αλήθεια των έργων τους είναι κατ' αρχήν συνάρτηση αξιολογικών κρίσεων.

Ο Μπέργκμαν υποστηρίζει την άποψη⁹ ότι υπάρχουν τέσσερις ομάδες

8. E. NAGEL, *ibid.*

9. G. BERGMANN, *ibid.*

αίτιωδων συντελεστών που πρέπει κατ' αρχήν να εκπροσωπηθούν σ' όλες τις επιστήμες των κοινωνικών φαινομένων: (α) οί ὅροι πλαισίου, (β) οί ατομικές ανάγκες, (γ) ἡ γνώση, καὶ τέλος (δ) οί ατομικές διαφορές. Ὑπάρχουν σημαντικές διαφορές στὴν συμπεριφορὰ ἀτόμων ποὺ δροῦν κάτω ἀπὸ τὶς ἴδιες περιστάσεις ἔστω κι ἂν μοιάζουν ἀπ' ὅλες τὶς ἀπόψεις, ἐφ' ὅσον ὁ ἕνας γνωρίζει τὶς ἀξίες τοῦ καὶ ὁ ἄλλος δρᾷ μὲ διαφορετικὰ κίνητρα. Ἡ ἀξιολογικὴ κρίση ἀποτελεῖ κίνητρο παντοδύναμο, μιὰ δύναμη ποὺ αὐξάνεται σημαντικά, σὲ ἐκείνους ποὺ τὴν ὑποστηρίζουν μὲ τὴν λογικὴ τῆς σημασίας, ὅχι ὡς κρίση ἀξίας, ἀλλὰ ὡς μεταμφιεσμένη πρόταση γεγονότων.

Ὁ Ροϋντερ, ἐπανερχόμενος στὸ θέμα τῆς διαφορετικῆς μεθοδολογίας τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν¹⁰, ὑποστηρίζει τὴν ἄποψη ὅτι, «ὅχι μόνο ἀντικείμενα καὶ πράξεις ποὺ ἔχουν ἀξία ἢ σημασία ἐμπίπτουν στὰ ὅρια τῆς ἐπιστημονικῆς ἔρευνας, ἀλλὰ καὶ οἱ πράξεις ἀξιολογήσεως (ἀνεξάρτητα ἂν οἱ πράξεις αὐτὲς ἔχουν ἀξία) εἶναι προσιτὰ ἀντικείμενα διερευνήσεως ἀπὸ τὴν κοινωνικὴ ἐπιστήμη. Τὸ θέμα ποὺ προκύπτει εἶναι, ἂν τὰ φαινόμενα αὐτὰ ἐκβιάζουν μιὰ ἰδιαίτερη μεθοδολογία γιὰ τὴν μελέτη τοῦς. Ὑπάρχει κανεὶς λόγος νὰ πιστεύουμε ὅτι ἡ ὑπόθεση, ὅτι τὸ «Χ» ἀξιολογεῖται ἢ θεωρεῖται ὅτι εἶναι σημαντικότερο ἀπὸ τὸν «Υ» εἶναι λογικὰ προσιτὴ στὴν ἐπικύρωση τῆς ἐπιστημονικῆς μεθόδου;

Εἶναι κρίσιμο νὰ σημειώσουμε ὅτι τὸ πρόβλημα αὐτὸ ἀποτελεῖ θέμα τῆς διαδικασίας τῆς ἐπικυρώσεως καὶ ὅχι ἐκείνης τῆς ἀνακαλύψεως· εἶναι ἐρώτημα μεθόδου ἢ λογικῆς ἢ τοῦ σκεπτικοῦ τῆς ἐπικυρώσεως, κι ὅχι τῆς τεχνικῆς τῆς ἔρευνας. Ἡ βεμπεριανὴ θέση δὲν μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὡς ἀπλὴ τεχνικὴ, διότι θὰ ὀδηγοῦσε στὸ συμπέρασμα ὅτι διαφορετικὲς τεχνικὲς πρέπει νὰ χρησιμοποιοῦνται σὲ διάφορες ἐπιστήμες. Ἀπὸ τὴν μεθοδολογικὴ ἄποψη, τὸ ἐπιχείρημα ποὺ προσπαθεῖ νὰ δείξει ὅτι ὑποθέσεις ὅπως (α) δὲν ὑπόκεινται σὲ ἐπιστημονικὴ μέθοδο ἐπικυρώσεως δὲν εἶναι ὀρθό. Γενικὰ τὰ ἐπιχειρήματα αὐτὰ εἶναι δύο εἰδῶν: (α) Φαινόμενα ἀξίας ἀπαιτοῦν ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν ἐρευνητὴ νὰ κάνει ἀξιολογικὲς κρίσεις γιὰ τὴν ἐπικύρωση ὑποθέσεων σχετικὰ μὲ τὴν συνδρομὴ κάποιου χαρακτηριστικοῦ ποὺ θὰ μπορούσαν νὰ ἔχουν. Διότι γιὰ νὰ καθορίσουμε ὅτι τὸ Χ θεωρεῖται σημαντικό γιὰ τὸν Υ ἢ ὅτι ὁ Υ θεωρεῖ σημαντικό τὸ Χ, πρέπει νὰ ὑπάρχουν καὶ ἄλλα ἀξιολογικῶς σχετικὰ χαρακτηριστικά, γιὰ νὰ θέσουμε τοὺς ἑαυτοὺς μας στὴν θέση τοῦ ἀξιολογοῦντος ὑποκειμένου. Διαφορετικὰ τὸ ἐπιχείρημα φαίνεται νὰ ἀξιώνει ὅτι εἶναι ἀδύνατο νὰ ποῦμε ὅτι τὸ Χ ἀξιολογεῖται ἢ μὲ ποιοὶ τρόπο. (β) Δὲν ὑπάρχει παρατηρήσιμη ἢ ἐμπειρικὰ ἐλεγχόμενη συμ-

10. Richard S. RUDNER, *Philosophy of Social Sciences*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall Inc., 1966, pp. 68-83.

περιφορά, πού ή συνδρομή της νά είναι αναγκαία καί επαρκής γιά τήν εφαρμογή επικυρωτικών διαβεβαιώσεων. "Αρα είναι αδύνατο νά χρησιμοποιήσουμε τά σταθερά επικυρωτικά μέτρα τής επιστημονικής μεθόδου γιά τόν έλεγχο υποθέσεων περί αξιολογήσεων· μέ άλλα λόγια οί αξιολογικοί ισχυρισμοί τών κοινωνικών υποθέσεων, δέν μπορούν νά όρισθουν από κάποιο σύστημα, παρατηρήσεων-βεβαιώσεων, ούτε καί ένδοσκοπικά.

"Όμως ή επίλυση τών προβλημάτων αὐτῶν δέν άρκει γιά νά άπορρίψουμε καί τά δύο άνωτέρω επιχειρήματα, καθώς ή επιστημονική επικύρωση τοῦ τύπου τών υποθέσεων αὐτῶν δέν έξαρτάται από τήν συνωνυμία τών αξιολογικών βεβαιώσεων μέ οποιοδήποτε σύστημα παρατηρήσιμων συμβάντων. Αὐτό πού άπαιτεῖται γιά τήν επιστημονική επικύρωση τής υποθέσεως είναι ότι κάποια παρατηρήσιμη κατάσταση γεγονότων είναι πιθανόν συνακόλουθο τοῦ αξιολογικοῦ φαινομένου καί όχι ότι κάθε παρατηρήσιμη κατάσταση γεγονότων είναι αναγκαίος καί επαρκής όρος του.

"Ασφαλώς λαμβάνοντας τό παρατηρήσιμο επακόλουθο —ή τήν άπουσία του— άπλως ως άποδείξη σχετική μέ τήν υπόθεση, δέν μπορούμε νά γνωρίζουμε ποτέ μέ βεβαιότητα άν ή υπόθεση είναι αληθής ή ψευδής. "Όμως βεβαιότητα δέν μπορεί νά ύπάρχει στ' άποτελέσματα καμιάς έμπειρικής έρευνας. Γιά τόν λόγο αὐτό ή θέση μας νά δεχθούμε ή ν' άπορρίψουμε μιá αξιολογική υπόθεση έν άπουσία άπολύτως συμπερασματικής άποδείξεως άποτελεῖ άκριβῶς τόν ίδιο τόν όρο τής επιστημονικής έρευνας. Δέν χρειάζεται ούτε νά δεχθούμε τό δεύτερο επιχειρήμα ότι σταθερές αξιολογικές διαδικασίες είναι άνεφάρμοστες σέ φαινόμενα άξίας ούτε τό ισχυρότερο πρώτο επιχειρήμα ότι κάποια ύποκατάστατη μέθοδος είναι αναπόφευκτη γιά τήν επικύρωσή τους. "Ο Ροϋντερ φαίνεται νά συμπεραίνει ότι τά έμπλεα νοήματος φαινόμενα, αξιώνουν μιá μέθοδο στίς κοινωνικές επιστήμες, διαφορετική από τίς άλλες.

"Ο Νάγκελ¹¹ όρθως άπορρίπτει τήν ιδεαλιστική άξίωση ότι γιά τήν έρμηνεία μιās πράξεως θά πρέπει κανείς νά έκτιμā τήν πράξη, ύποστηρίζοντας τήν ένότητα τών επιστημῶν καί τόν άποκλεισμό τών άξιών. "Υπάρχει όμως μιá διαζευκτική άμυνα γιά τήν ένότητα τών επιστημῶν, πού αντίθετα, περιλαμβάνει καί δέν άποκλείει τίς άξίες. Τό μέγεθος τών άποδείξεων γιά τήν άποδοχή μιās έρμηνευτικής υποθέσεως έξαρτάται από ποικίλους λόγους. "Υποστηρίζει ότι ή άποδοχή πιθανολογικών υποθέσεων έκβιάζει έκτιμήσεις σύμφωνα μέ πραγματιστικά κριτήρια, γεγονός πού άπορρίπτει τό επιχειρήμα τής έλεύθερης αξιολογικής κρίσεως προτάσεως. Σκοπός τών

11. Ernest NAGEL, *The Structure of Science*, New York, Harcourt and Brace, 1961, pp. 485-503.

διαφόρων επιστημών, όπως της ιστορίας, του Δικαίου, κ.λπ. δεν είναι μόνο ή αλήθεια για την αλήθεια, αλλά ο σκοπός αυτός τροποποιείται από άλλους σκοπούς και κριτήρια. Η θέση για την αξιολογική ουδετερότητα, αξιώνει όπως το αξιολογικό σχήμα διαζευχθεί λογικά από τα επιστημονικά κριτήρια του εξηγηματικού κύρους και της εύλογης πίστεως· απαιτεί ακόμη όπως η επιστημονική έρευνα είναι αντικειμενική, με την έννοια ότι ο επιστήμων παραμένει αξιολογικά ουδέτερος, όταν εκτιμά την λογική ορθότητα των ερμηνειών του, με την έννοια ότι θα έχομε το ίδιο συμπέρασμα για όλους τους έρευνητές. Δηλαδή ο επιστήμων δεν πρέπει να κάνει αξιολογικές κρίσεις στο πλαίσιο της δικαιολογίας της έρευνάς του.

Υπάρχουν τρεις ειδικότερες μορφές σύμφωνα με τον Λήτς¹² του επιχειρήματος της αξιολογικής ουδετερότητας: (α) 'Ο επιστήμων δεν πρέπει να αναζητά σκοπούς, ούτε την αλήθεια. 'Αφού ούτε δέχεται ούτε απορρίπτει υποθέσεις, δεν χρειάζεται να αντικαταστήσει την αμφιβολία από την αληθή πίστη. 'Ως επί το πλείστον αποδίδει βαθμούς επιβεβαιώσεως ή διατυπώνει πιθανολογικές υποθέσεις, ώστε άλλοι να αποφασίσουν για την αλήθεια ή το ψεύδος των κρίσεών του. (β) 'Ο έρευνητής εμποδίζεται μόνον να κάνει αξιολογικές κρίσεις πέραν από την εκτίμηση των υποθέσεων ως προς την πιθανότητά τους να είναι ορθές. (γ) 'Ο έρευνητής επιβάλλεται μόνο να κάνει αξιολογικές κρίσεις ιδιαίτερης μορφής βασισόμενες στην σοβαρότητα των συνεπειών τους, όταν πράξει με βάση τις αποδεχθείσες υποθέσεις. Δύο έρευνητές με τις ίδιες αποδείξεις, που κάνουν τις ίδιες πιθανολογικές εκτιμήσεις, μπορούν λογικά να διαφωνούν για το αποδεκτό μιας ερμηνευτικής υποθέσεως, αν αποδίδουν διάφορες αξίες στην σοβαρότητα ενός πιθανού λάθους. Το πρόβλημα της λογικής αποφάσεως αποτελεί ένα δίλημμα εν όψει αβεβαιότητας, που δεν προτείνει την δομική ομοιότητα, αλλά ένα μερικό αναγωγισμό ή μια σχέση εξαρτήσεως μεταξύ των διαφόρων ειδών προβλημάτων.

Το επιχείρημα του Ρούντνερ¹³ έχει ως εξής:

- 1.- 'Ο επιστήμων ως επιστήμων δέχεται ή απορρίπτει υποθέσεις.
- 2.- Καμιά επιστημονική υπόθεση δεν επαληθεύεται πλήρως.
- 3.- 'Αρα ο επιστήμων πρέπει να αποφασίσει, ότι οι αποδείξεις είναι επαρκώς ισχυρές ή ότι η πιθανότητα επαρκεί για να εγγυηθεί την αποδοχή της υποθέσεως.

12. James LEACH, "Explanation and Value Neutrality" in *British Journal of Philosophy of Science*, 19, 1968, pp. 93-108.

13. R.S. RUDNER, "The Scientist qua Scientist Makes Value Judgements" in *Philosophy of Science*, 20, 1953, p. 2.

4.- 'Η απόφαση σχετικά με την θεώρηση των αποδείξεων και σεβόμενη πόσο πειστικό είναι το «πειστικό άρκετά», αποτελεί συνάρτηση, με την τυπική ήθική έννοια, του λάθους αποδοχής ή άπορρίψεως υποθέσεως.

5.- "Αρα ό έπιστήμων ως έπιστήμων κάνει άξιολογικές κρίσεις.

Ό Χέμπελ¹⁴ αντίθετα υποστηρίζει την άποψη, ότι ό έπιστήμων κάνει κάτι πολύ περισσότερο από το να προσδίδει βαθμούς έπιβεβαιώσεως. Ό Χέμπελ στην προσπάθειά του να περιορίσει την ασυνέπεια του άπαγωγικού συμπερασματοισμού, αναγνωρίζει την ανεπάρκεια των πρώτων του προϋποθέσεων για την άπαγωγική συστηματοποίηση, ως έπαρκεϊς όρους λογικά άποδεκτών υποθέσεων, και επικαλείται την αρχή της συνολικής άποφάσεως. Ό κοινωνικός έπιστήμων πρέπει να κάνει άποφάσεις, διότι οί άποφάσεις αυτές αποτελούν συνάρτηση της σοβαρότητας της πλάνης σε σχέση με πραγματικούς σκοπούς.

Ό Λέβυ¹⁵ από την άλλη μεριά υποστηρίζει την άποψη ότι, ή άποδοχή μιās υποθέσεως Η ως άληθούς (ή βεβαιότητα ότι ή Η είναι άληθής) ισοδυναμεί με την έπιλογή να δρās με βάση την Η σχετικά με κάποιο ειδικό αντικειμενικό σκοπό, ένω ό βαθμός της έπιβεβαιώσεως της υποθέσεως Η δικαιολογείται από την έπιλογή να δρās με βάση το Η σχετικά με τον αντικειμενικό σκοπό Ρ που είναι συνάρτηση της σοβαρότητας της πλάνης σχετικά με το Ρ, προκαλούμενης από την δράση εκείνη που είναι συνάρτηση της άποδοχής της έσφαλμένης υποθέσεως. Ό Λέβυ υποστηρίζει την άποψη ότι το έπιθυμητό συμπέρασμα προϋποθέτει την βεβαιότητα άποδοχής της προτάσεως Η ως άληθούς και ταυτίζεται με την δράση που έπιχειρείται με βάση το Η σχετικά με το πρακτικό αντικείμενο. 'Η μόνη προϋπόθεση είναι ότι ή πεποίθηση αυτή πρέπει να συνδέεται με την πράξη, ώστε οί πεποιθήσεις να μπορούν μερικά να δικαιολογηθούν από πρακτικές εκτιμήσεις δράσεως, και ότι διάφορα λάθη στην πράξη λαμβάνονται ύπ' όψη με διάφορους βαθμούς σοβαρότητας. Με άλλα λόγια το πρόβλημα καθιερώσεως κανόνων άποδοχής έπιστημονικών υποθέσεων έρμηνείας, που γίνονται άποδεκτές και προσθέτουν νέα στοιχειά στο σώμα της γνώσεως, μετατρέπεται στο είδος των άξιων που αντιπροσωπεύουν οί ώφελιμότητες των αποτελεσμάτων εκ της άποδοχής τους. Ό έπιστήμων πρέπει να λαμβάνει ύπ' όψη του, στην άποδοχή ή στην άπορρίψη υποθέσεων, όχι μόνο έπιστημολογικά κριτήρια, αλλά και πραγματικές ώφελιμότητες. 'Η απόφαση άπο-

14. C. HEMPEL, "Review of Churchmann's Theory of Experimental Inference" in *Journal of Philosophy*, 46, 1949.

15. I. LEVI, "Must the Scientist Make Value Judgements" in *Journal of Philosophy*, 67, 1961; IDEM, "On the Seriousness of Mistakes", *Philosophy of Science*, 29, 1962, p. 50.

δοχής ή απορρίψεως υποθέσεως, εν μέρει, σχετίζεται με την πράξη και είναι εν μέρει μια απόφαση αποδοχής διαζευκτικών συνεπειών δράσεως.

Ο Λήτς¹⁶ ανασκευάζει το προηγούμενο σχήμα του Ρούντερ ως εξής:

- 1.- Ο επιστήμων δέχεται ή απορρίπτει υποθέσεις.
- 2.- Καμιά επιστημονική υπόθεση δεν επαληθεύεται πλήρως, αλλά υπόκειται σε τροποποίηση.
- 3.- Άρα ο επιστήμων πρέπει ν' αποφασίσει αν οι αποδείξεις είναι επαρκείς αρκετά, ώστε να έγγυηθούν την αποδοχή της υποθέσεως.
- 4.- Η επιλογή αποδοχής μιας υποθέσεως Η ως αληθούς (ή ή βεβαιότητα ότι είναι αληθής) έμπεριέχει ως αναγκαίο όρο την διάθεση να πράττεις με βάση την Η σχετικά με κάποιο σκοπό Ρ.
- 5.- Η διάθεση να πράττεις με βάση το Η για κάποιο σκοπό Ρ έμπεριέχει ως αναγκαίο όρο τη δράση με βάση το Η στις κατάλληλες περιστάσεις Π.
- 6.- Ο βαθμός επιβεβαιώσεως ότι μια υπόθεση Η πρέπει να δικαιολογείται από την επιλογή να δράς με βάση το Η για κάποιο Ρ, αποτελεί συνάρτηση της σοβαρότητας πλάνης σχετικά με Ρ, που προκύπτει από την θεμελίωση της πράξεως στην εσφαλμένη υπόθεση.
- 7.- Άρα ή απόφαση σχετικά με τις αποδείξεις και σχετικά με το πόσο ισχυρό είναι το κύρος τους, για να δεχθούμε λογικά μιαν υπόθεση, αποτελεί συνάρτηση της σπουδαιότητας ή της σοβαρότητας, με την τυπική ήθικη έννοια, διαπράξεως σφαλμάτων δεχόμενοι ή απορρίπτοντας την υπόθεση.
- 8.- Άρα ο επιστήμων κάνει πραγματικές κρίσεις αξίας.

Ο Νάγκελ¹⁷ δέχεται ότι οι διαζευκτικές αποφάσεις μεταξύ στατιστικών υποθέσεων πρέπει αδιακύμαντα να οδηγούν σε διαζευκτικές πράξεις, άμεσων πρακτικών συνεπειών όπου τίθενται οι διάφορες ειδικές αξίες. Με άλλα λόγια, οι βαθμοί των πρακτικών συνεπειών και των σχετικών πραγματικών όφελιμοτήτων σ' ένα σύστημα υποθέσεων συνδεόμενο με άμεσες πρακτικές συνέπειες, είναι καθοριστικό για την αποδοχή ή την απόρριψή τους. Ακόμη κι' αν υπάρχουν περιπτώσεις όπου ή επιλογή μιας πολιτικής, από την αποδοχή ή την απόρριψη υποθέσεων, δεν εξαρτάται ευθέως από άμεσες πρακτικές συνέπειες, οι δαπάνες ή οι πραγματικές όφελιμότητες ενδέχεται να σχετίζονται κατά περισσότερο έμμεσο τρόπο. Έτσι σύμφωνα με τον Λέβυ εκθρονίζεται ή παραδοσιακή θέση για την αξιολογική ουδετερότητα των επιστημονικών προτάσεων.

Σ' ένα άλλο επίπεδο αναλύσεως, ή θέση για την αξιολογική ουδετερό-

16. J. LEACH, *Explanation and Value Neutrality*, op. cit., p. 106.

17. E. NAGEL, *The Structure of Science*, op. cit., p. 499.

τητα τῶν ἐπιστημονικῶν προτάσεων πλήττεται ἀπὸ τὸν ἰδιαίτερο ἐκεῖνο κλάδο τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν ποὺ ἀποκαλεῖται *κοινωνιολογία τῆς γνώσεως*. Ἡ ἔννοια τῆς ἀντικειμενικότητας — μιὰ παραδοχὴ τῆς ἀντιλήψεως αὐτῆς— συνδέεται μὲ τὶς φυσικὲς ἐπιστῆμες, ἐνῶ ἡ ἔννοια τῆς ὑποκειμενικότητας, ὑποστηρίζεται, ὅτι ἀπορρέει ἀπὸ τὸν Ἑγελιανὸ ἰδεαλισμὸ. Ὁ ἐρευνητὴς μπορεῖ νὰ κάνει δύο σφάλματα: νὰ ἀπορρίψει τὴν ὑποθέσιν μολονότι εἶναι ἀληθὴς εἴτε νὰ δεχθεῖ τὴν ὑπόθεσιν μολονότι εἶναι ἐσφαλμένη. Ὁ ἐρευνητὴς — ἀφοῦ δὲν ὑπάρχει μαθηματικὴ μέθοδος ἀποφυγῆς τῆς πλάνης καὶ ἀφοῦ οἱ δύο αὐτοὶ τύποι πλάνης εἶναι ἀνεξάρτητοι— πρέπει νὰ συγκρίνει τὴν σχετικὴ σπουδαιότητα γιὰ τὸν ἑαυτὸ του τῶν δύο αὐτῶν τύπων σφάλματος, καὶ νὰ ἐκφράσει τὸν κίνδυνον διαπράξεως τῆς πλάνης, ποὺ εἶναι σημαντικότερη, κατ' αὐτόν. Ἡ στατιστικὴ θεωρία φαίνεται νὰ ὑποστηρίξει τὴν ἄποψιν ὅτι ἐκτιμήσεις ἀξίας, εἰσέρχονται ἀποφασιστικὰ στοὺς ἀποδεικτικὸς κανόνες τῶν στατιστικῶν ὑποθέσεων. Δὲν ὑπάρχει κατὰ συνέπεια διαφορὰ ὡς πρὸς τὴν ἔγκυρη γνώση φυσικῶν ἐπιστημῶν καὶ τῶν ἐπιστημῶν τῆς δράσεως.

Ἡ *κοινωνιολογία τῆς γνώσεως* τοῦ Κάρλ Μανχάϊμ ὑποστηρίζει τὴν ἄποψιν ὅτι, ἀφοῦ οἱ κοινωνικοὶ θεσμοὶ καὶ τὰ προϊόντα τοῦ πολιτισμοῦ διαρκῶς μεταβάλλονται, ἡ πνευματικὴ δομὴ γιὰ τὴν κατανόησίν τους πρέπει νὰ μεταβάλλεται καὶ αὐτὴ, ἐνῶ κάθε ἔννοια ποὺ χρησιμοποιεῖται ἀναφέρεται σ' ἓνα ἰδιαίτερο στάδιο ἐξελίξεως. Οἱ ἔννοιες δὲν ἔχουν — ἄρα — ἄχρονον κύρος· δὲν ὑπάρχει ἀνάλυση κοινωνικοῦ φαινομένου ποὺ νὰ μὴν γίνεταί ἀπὸ κάποια ἄποψη. Ἐνῶ σαφὴς διάκριση μπορεῖ νὰ γίνῃ στὶς φυσικὲς ἐπιστῆμες μεταξὺ τῆς καταγωγῆς καὶ τοῦ κύρους τῶν γεγονότων, ἡ διάκριση αὐτὴ δὲν μπορεῖ νὰ γίνῃ στὴν κοινωνικὴ ἔρευνα. Ὁ ἱστορικὸς θετικισμὸς, ὑποστηρίζεται, μπορεῖ νὰ ἀμφισβητήσῃ τὴν παγκόσμια ἐπάρκεια τῆς θέσεως, ὅτι ἡ γένεση μιᾶς προτάσεως εἶναι, κάτω ἀπὸ ὅλες τὶς περιστάσεις, ἄσχετη πρὸς τὴν ἀλήθεια τῆς. Ὁ Μανχάϊμ¹⁸ δέχεται ὅτι ἡ ἱστορικὴ καὶ κοινωνικὴ γένεση μιᾶς ιδέας, εἶναι ἄσχετη πρὸς τὸ κύρος τῆς, ἐνῶ οἱ χρονικοὶ καὶ κοινωνικοὶ ὅροι τῆς γεννήσεώς της ἔχουν συνέπειες τόσο στὸ περιεχόμενο ὅσο καὶ στὴν μορφή της. Κάθε ἐποχὴ, ὑποστηρίζει ὁ Μανχάϊμ, ἔχει τὴν θεμελιώδη ἄποψή της καὶ βλέπει τὸ ἴδιο ἀντικείμενο ἀπὸ τὴν προοπτικὴ τῆς. Οἱ ἴδιες οἱ ἀρχές, ποὺ μὲ βάση αὐτὲς μπορεῖ νὰ ἐξετασθεῖ ἡ γνώση, ἐπηρεαζοῦνται κοινωνικὰ καὶ ἱστορικὰ κατὰ τρόπο καθοριστικό.

Ἐν τούτοις δὲν ὑπάρχει ἔγκυρη ἀπόδειξις, ὅτι οἱ ἀρχές ποὺ χρησιμο-

18. Karl MANNHEIM, "Ideology and the Sociology of Knowledge" in his *Ideology and Utopia*, New York, Harcourt and Brace, 1959; (ἐλληνικὴ μετάφρασις: *Ἰδεολογία καὶ Οὐτοπία* ἀπὸ τὸν Μανώλη ΜΑΡΚΑΚΗ στὸ πιεστήριο).

ποιούνται στην κοινωνική έρευνα για την απόδειξη πολιτιστικών προϊόντων, καθορίζονται κατ' ανάγκην από την κοινωνική προοπτική του έρευνητή. Αντίθετα τα γεγονότα, που αναφέρονται για την υποστήριξη αυτού του ισχυρισμού, καθιερώνουν, στην καλύτερη περίπτωση, μόνο μια ένδεχόμενη αιτιώδη σχέση μεταξύ των ανθρώπινων δεσμεύσεων και του κανόνα για το γνωσιακό κύρος. Ο κοινωνικός έπιστήμων μπορεί ν' αποκαλύψει την προοπτική του και να διατυπώσει τα πορίσματά του σχετιστικά, δηλώνοντας ότι τα πορίσματά του συμμορφώνονται με τους κανόνες του κύρους στην προοπτική του, όποτε τα πορίσματά του θα επιτύχουν σχετικιστική αντικειμενικότητα. Είναι όμως δύσκολο να διαχωρίσουμε σε τί διαφέρει ή σχετικιστική αντικειμενικότητα από την αντικειμενικότητα. Οί κοινωνικές έπιστήμες, που διατυπώνουν τα εύρηματά τους ανάλογα με τις φυσικές έπιστήμες, ξεκινούν από την παραδοχή ότι δεν είναι αδύνατο κατ' αρχήν να καθιερώσουν συμπέρασμα για την αντικειμενικότητα των πορισμάτων σε άλλους τομείς έρευνας.

Ο Μανχάιμ υποστηρίζει την άποψη ότι αυτοί που λειτουργούν με διάφορες άσυνεπείς κοινωνικές προοπτικές μπορούν να επιτύχουν αντικειμενικότητα, με την σχετικιστική διατύπωση των άσυμβίβαστων αποτελεσμάτων τους, ή έπινοώντας μια φόρμουλα που θα μεταφράζει τα αποτελέσματα της μίας σ' εκείνα μιας άλλης (ένα κοινό παρανομαστή για τις ποικίλες προοπτικές). Η αναζήτηση της φόρμουλας άποτελεί φάση στην έρευνα άμετάβλητων σχέσεων στο θέμα, ώστε οί διατυπώσεις των σχέσεων αυτών να είναι έγκυρες άνεξάρτητα από την ιδιαίτερη προοπτική που επιλέγει κανείς από μια σειρά προοπτικών επί του θέματος. Αναγνωρίζοντας ότι η αναζήτηση τέτοιων άμετάβλητων προοπτικών στις κοινωνικές έπιστήμες είναι ταγμένη σε άποτυχία, οί υπερασπιστές της άξιώσεως αυτής, έγκαταλείπουν αυτό που κατ' αρχήν ήταν η κύρια θέση τους. Μολονότι υπάρχουν άναμφίβολα σημαντικές δυσκολίες στις κοινωνικές έπιστήμες, δεν υπάρχει άδυναμία αντικειμενικής γνώσεως¹⁹.

Τα συστήματα ιδεών που υποστηρίζονται από άνθρώπους ή ομάδες κοινωνικές ή όπως λέει ο Μανχάιμ από ιδέες ύπαρξιακά θεωρούμενες είναι γεγονότα. Ός τέτοια είναι παντοδύναμες άξίες. Άλλα αυτό που είναι αίτια, έχει και κατ' ανάγκη κάποιο άποτέλεσμα. Με άλλα λόγια, τα ίδια τα λογικά κατηγορήματα προσδιορίζονται αιτιωδώς ενώ οί κοινωνικές έπιστήμες επιδιώκουν ν' αποκαλύψουν τις αίτιες και τις συνέπειές τους. Αυτό, που κά-

19. Παναγιώτη ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Το άτομο ως όριο του κοινωνικού και του έπιστητού*, μετάφραση από την γερμανική στην *Κοινωνιολογική Προοπτική*, Μανώλη ΜΑΡΚΑΚΗ (έκδ. Α.Ν. Σάκκουλας), Άθήνα 1987, σσ. 223-237.

ποιος γνωρίζει και πιστεύει, μπορεί κατ' ἀρχὴν νὰ προβλεφθεῖ ἀπὸ τοὺς δύο κλασσικοὺς συντελεστές, τὶς ἀνάγκες του καὶ τὸ περιβάλλον του, δηλαδή τὴν κοινωνία. Ἄν ἓνα λογικὸ κατηγορήμα ἀποτελεῖ ἰδεολογία, τὸ γεγονός αὐτό, ἡ ἰδιαίτερη μορφή ποὺ παίρνει ἡ ἰδεολογία καὶ τὸ εἶδος τῆς ἐσφαλμένης λογικῆς καθορίζονται αἰτιωδῶς καὶ ὑπόκεινται σὲ ἑρμηνεία. Πῶς μπορῶ νὰ εἶμαι βέβαιος ὅτι ἡ διάκριση μεταξὺ ἀξίας καὶ γεγονότων, ὅπου τὸ κάθε τι βασίζεται, δὲν ἀποτελεῖ καθεαυτὴ μιὰ ἰδεολογικὴ διάκριση; Σύμφωνα μὲ τὸν Μανχάϊμ ὁ ἐπιστήμων δὲν ἐπιτυγχάνει τίποτα περισσότερο παρὰ μιὰ «ὑποκειμενικὴ εἰκόνα» τοῦ πραγματικοῦ ἀντικειμένου· γνωρίζει ἄραγε μὲ πληρότητα κανένα πραγματικὸ ἀντικείμενο; Ὑπάρχει μιὰ δομικὴ ὁμοιότητα μεταξὺ τῶν προβλημάτων τους· ἡ ἐπιστημονικὴ ὑποκειμενικότητα συνδέεται μὲ τὴν φυσικὴ ἐπιστήμη καὶ ἡ κοινωνιολογικὴ ὑποκειμενικότητα συνδέεται μὲ τὶς κοινωνικὲς ἐπιστήμες. Ἐν τούτοις ὅπως καὶ τὸ πρόβλημα τῆς ἐπιστημολογικῆς ὑποκειμενικότητας ἔτσι κι ἐκεῖνο τῆς κοινωνιολογικῆς ὑποκειμενικότητας εἶναι ψευδοπρόβλημα. Ἐμφανίζεται ὡς πρόβλημα μόνο στὸ μέτρο ποὺ δὲν διακρίνει μεταξὺ κρίσεων ἀξιῶν καὶ προτάσεων γεγονότων, ἀντιμετωπίζοντας ὁρισμένα ἀπὸ τὰ πρῶτα ὡς ἀντιληπτικὴ πλάνη ἢ ὡς συστηματικὲς πλάνες λόγῳ τῶν περιστάσεων. Τότε ἡ ὑποκειμενικότητα τῶν ἀξιολογικῶν κρίσεων μπορεῖ νὰ ὑποβάλλει κανένα νὰ πιστέψει —ὅπως πράττει ὁ Μανχάϊμ— ὅτι ἡ ἀποκάλυψη τῆς αἰτιώδους ἐξαρτήσεως ἔχει ἐπανατοποθετήσῃ τὸ ἐπιστημολογικὸ ἐρώτημα. Ἀντίθετα πρὸς αὐτό, ἡ διάκριση γεγονότων καὶ ἀξιῶν ποὺ ἑρμηνεύει τὴν διαβόητη ὑποκειμενικότητα εἶναι σαφὴς καὶ ὄχι προβληματικὴ, ὅπως εἶναι ἐκείνη ἐνὸς φυσικοῦ ἀντικειμένου, μιᾶς ἀντιλήψεως καὶ μιᾶς ἀπάτης. Τὰ θέματα αὐτὰ εἶναι θέματα λογικῆς καὶ ὄχι κοινωνιολογικῆς ἀναλύσεως, καθὼς προηγούνται καὶ εἶναι ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὶς κοινωνιολογικὲς ἐκτιμήσεις²⁰.

Ὅπως ὁρισμένοι ἀπὸ τοὺς κλασσικοὺς φιλοσόφους ἔτσι καὶ ὁ Μανχάϊμ ἐντυπωσιάζεται ἀπὸ τὴ σύγκρουση μεταξὺ τῶν ἐν μέρει ἰδεολογικῶν δομῶν, ποὺ ὁμοιάζουν μὲ ἐπιστήμη καὶ ἀρνεῖται τὴν δυνατότητα τῆς ἀντικειμενικῆς κοινωνιολογικῆς ἐπιστήμης. Ὑποστηρίζει ὅτι κάθε λογικὸ κατηγορήμα εἶναι ἰδεολογικό. Ἄν ὅμως κάθε λογικὸ κατηγορήμα εἶναι ἰδεολογικό, καὶ εἶναι καθεαυτὸ ἀντικειμενικὰ ἀληθινό, πῶς τὸ γνωρίζομε;

Ἡ ἐλεύθερη διάνοηση, δηλαδή κοινωνικοὶ ἐπιστήμονες, μέλη τῶν διανοουμένων καθὼς μετακινούνται ἐλεύθερα σὲ διάφορες κοινωνικὲς ομάδες, προτείνει ὁ Μανχάϊμ²¹, ὅπως καὶ ἀπὸ τὸ συμφέρον τῆς ομάδας τους, συλλέ-

20. Μ. ΜΑΡΚΑΚΗ, «Κοινωνιολογία τῆς γνώσεως καὶ Φιλοσοφία τῆς γνώσεως» στὸ ἔργο του *Κοινωνιολογικά Κείμενα* (ἐκδ. Γ. Φέξης), Ἀθήνα 1983, σσ. 11-20.

21. Κ. ΜΑΝΝΗΙΜ, *op. cit.*

γουν και συγκρίνουν όλα τα είδη των ιδεολογιών για να καταλήξουν σ' ένα σύνθεμα ιδεολογίας, που γίνεται αποδεκτό γενικότερα και επιτυγχάνει την πρόοδο. Πρόοδο όμως σε τί; Ένας υποκειμενιστής δεν μπορεί να προσδιορίσει τί είναι πρόοδος και ιδιαίτερα την προσέγγιση σε μια αντικειμενική αλήθεια, που την ύπαρξή της εὐθέως ἀρνεῖται. Ὁ κοινωνικὸς ἐπιστήμων γίνεται ἔτσι θεατὴς στὸ κοινωνικὸ δράμα.

Τὸ ἀρχικὸ δόγμα τοῦ Μανχάϊμ γιὰ τὴν ιδεολογία εἶναι τὸ ἴδιο μιὰ ιδεολογικὴ δομὴ καὶ ἔχει λογικὸ ἐνδιαφέρον νὰ ὑποστηρίξει κανεὶς ὅτι τὸ λογικὸ κατηγόρημα δὲν εἶναι ιδεολογικό. Ἀλλὰ ἡ συνέπεια καθεαυτὴ δὲν εἶναι κριτήριον τῆς ἀλήθειας. Ὁ Μανχάϊμ εἶχε ὑποστηρίξει ὅτι τὸ ἀντικειμενικὸ λογικὸ κατηγόρημα εἶναι κατάλοιπο προηγούμενων ἐποχῶν, ὅταν τὸ λειτουργημὰ τῆς ἰντελλιγκέντσια ἀσκεῖτο ἀπὸ μιὰ συντηρητικὴ κάστα, ποὺ ἀξίωνε τὸ προνόμιον προσβάσεως σὲ αἰώνιες ἀλήθειες ὑπεράνω τῶν ιδεολογικῶν ἀγώνων. Ὑπάρχουν ἄραγε αἰτίες ποὺ κάνουν ὀρισμένους ἀπὸ μᾶς νὰ δοῦμε τὴν ἀλήθεια καὶ ἄλλους τὴν πλάνη; Καταλήγουμε στὴν θέση ὅτι οἱ κρίσεις ἀξίας καθεαυτὲς δὲν εἶναι ιδεολογικές. Οὕτε ὅμως εἶναι ἐσφαλμένες ἐπειδὴ δὲν εἶναι λογικὰ τοῦ ἴδιου εἴδους μὲ προτάσεις γεγονότων, συμπεριλαμβανομένων ἐκείνων τῆς ἐπιστήμης. Ὡστόσο μιὰ ιδεολογικὰ ἐλεύθερη κοινωνία δὲν εἶναι δυνατὴ.

Τὸ πρόβλημα τῆς ἀντικειμενικότητος τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν — συμπεραίνοντας — δὲν φαίνεται νὰ τίθεται διαφορετικὰ ἀπὸ ἐκεῖνο τῶν φυσικῶν ἐπιστημῶν, ἀφοῦ κρίσεις ἀξίας ἐμφιλοχῶρουν στὴν ἐπιλογὴ καὶ στὴν ἐπίλυση τῶν προβλημάτων τους. Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, ὁ ιδεολογικὸς καθορισμὸς τοῦ περιεχομένου τῆς γνώσεως, δηλαδὴ ἡ γνώση ὡς ἡ κοινωνικὴ ἐκείνη ἐμπειρία ποὺ ὑπερασπίζεται ἡ κοινωνιολογία τῆς γνώσεως, δὲν φαίνεται νὰ κερδίζει λογικὴ πειθὴ καὶ ἐμπειρικὴ ἐπαλήθευση.

Ἐν τούτοις ἡ διαφορὰ ποὺ σημειώνεται μὲ τὴν ἐμφιλοχώρηση πρακτικῶν κριτηρίων γιὰ τὴν ἀπόρριψη ἢ τὴν ἀποδοχὴ μιᾶς ὑποθέσεως τείνει νὰ ἐπισημάνει μιὰ διαφοροποίησι τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν ἀπὸ τίς φυσικὰς ἐπιστήμες, στὸ μέτρο ποὺ τὰ πρακτικὰ ἀξιολογικὰ κριτήρια στὴν περίπτωσι τῶν φυσικῶν ἐπιστημῶν δὲν σχετίζονται τόσο μὲ τὸ κύρος τῆς γνώσεως καθεαυτὰ (τὴν ἐπιστημολογικὴν ἀντικειμενικότητα), ὅσο μὲ τὴν ἐφαρμογὴ τῆς. Ἡ διάκρισι αὐτὴ ὡς πρὸς τὴν ἀντικειμενικότητα φαίνεται ἐντονότερη σὲ ἐπιστήμες ὅπως τὸ δίκαιο, ἢ τὴν ἱστορία, ἐνῶ γίνεται ὀλιγότερο σημαντικὴ στὴν κοινωνιολογικὴ ἔρευνα προβλημάτων, ποὺ ὑπόκεινται, ὡς πρὸς τὴ μεθοδολογία, σὲ ποσοτικὰς ἀναλύσεις. Ἀντίθετα τὸ εἶδος τῶν κοινωνιολογικῶν προβλημάτων ποὺ ἀναφέρεται στὸν ἔμπλεω νοήματος χαρακτήρα κοινωνικῶν φαινομένων, τείνει νὰ προσεγγίζει, ὡς πρὸς τὸ κύρος τῶν διατυπυμένων προτάσεων, τὴν ἐπιστημολογικὴν ἀντικειμενικότητα τῆς τυπικῆς λογικῆς.

Μανώλης ΜΑΡΚΑΚΗΣ
(Ἀθήνα)

EPISTEMOLOGY OF THE VALUE JUDGEMENTS

Summary

In this paper an attempt is being made to examine the epistemology of the value judgements and propositions of the social sciences in particular in comparison to that of the sciences of nature. In the degree to which the value element is a substantive and constitutive part of social action and of social institutions, such an element definitely enters into the formulation of social action propositions, the tendency to challenge the objectivity of such propositions and to consider them as wrong ones is erroneous. In addition, in the degree to which the value judgement in social science's propositions is indispensable, there also emerged the impossibility for their definitely classification as either false or true. Within such a frame of analysis, we can not claim that something is false unless we possess that which is true, and therefore, the distorted or ideological nature of knowledge (which the sociology of knowledge proclaims) seems to be meaningless. Within a probability frame of reference, the degree to which causal inferences could be made to explain and predict a group of events, sociological laws tend predominately to appear as statistical hypotheses or statistical regularities in terms of motives and values important for social action. Yet, the selection of a causal process seems to depend on social scientist's convictions and value judgements — as it happens in the realm of social sciences as well. Important seems to be the distinction between value judgements and propositions on facts. Whether a person has a certain value is a proposition of fact, while, on the other hand, the epistemological validity of such value judgements is the problem to be solved. Finally, the attempt to identify proposition's objectivity with truth itself, seems to transform truth into a predicate of propositions. Science can not contribute to the conformation of the categorical value structure, while, on the other hand, some non-conditional value judgements have to be made in both, social and physical sciences in terms with the objectivity of their propositions. Yet, hypothesis testing can not be considered as unequivocal, while the social science in particular has to preserve a degree of open mind to modifications achieved through the freedom of actors and the unpredictable as well.

Manolis MARKAKIS

LA VISION DE LA MORT EN TANT QUE PRINCIPE D'UNE ÉTHIQUE DE L'ACTION CHEZ HOMÈRE*

Qu'il y ait, dans les poésies homériques, une philosophie bien élaborée de la vie en société et, au-delà d'elle, une philosophie de l'homme et de sa destinée, les Hellènes de la période classique l'avaient bien compris, puisqu'ils en avaient fait le bréviaire d'une éthique et d'une pédagogie de plus durables.

La descente aux Enfers, dont il sera question dans la suite de cet exposé, n'est qu'un épisode tiré d'un ensemble plus vaste reflétant une philosophie de l'existence, au sein de laquelle la vie et la mort ne deviennent des termes antithétiques que pour se compléter mutuellement. Voyons d'abord comment se fit cette descente aux Enfers. Ulysse, las, semble-t-il, des soins excessifs de Circé, lui demande la permission de reprendre la route vers Ithaque. La déesse lui accorde son autorisation; mais elle lui annonce en même temps que la première étape de son voyage sera le royaume de l'Hadès et de la terrible Perséphone. Là-bas, Ulysse rencontrerait Tirésias, le célèbre devin de Thèbes, à qui il demanderait conseil sur la suite de son voyage. Circé ne manque de donner au roi d'Ithaque d'utiles renseignements et conseils sur la façon de se comporter, quand il se trouvera au milieu du vaste peuple des morts. Ulysse les observera scrupuleusement quand il franchira les portes de l'Hadès. Le chant X de l'*Odyssée* en donne l'exposé détaillé. Il ne serait pas nécessaire de nous y arrêter. Retenons seulement parmi les précautions à prendre vis-à-vis des morts l'interdiction de boire le sang sacrificiel versée par Ulysse aux portes de l'Enfer, avant que Tirésias n'ait bu sa part de sang. Boire du sang semble ainsi être le plus vif désir des morts: c'est en buvant du sang qu'ils deviennent capables, pour un temps, de raisonner et de tenir le dialogue avec les vivants.

Mais, que sont-ils, au fait, les morts que rencontrera Ulysse, disons, dans leur état normal? Plus d'une fois, dans l'*Epopée*, les morts sont appelés "têtes sans force". Le seul qui fait exception à cette règle est Tirésias, "l'aveugle", selon les termes utilisés par le poète, qui n'a rien perdu de sa sagesse, car, jusque dans la mort, "Perséphone a voulu que, seul, il conservât le sens et la

* Mémoire présentée au Colloque d'Athènes, le 3-9 Octobre 1980 (Institut Français d'Athènes), organisé par la Société de Thanatologie: *D'Eleusis à nos jours*.

raison parmi le vol des ombres". Les morts ne sont donc que des ombres. Anticleia, la mère d'Ulysse, qui fait déjà partie de ces êtres éteints, l'explique à son fils en termes savants: "Mais, pour tous, quand la mort nous prend, voici la loi: les nerfs ne tiennent plus ni la chair ni les os; tout cède à l'énergie de la brûlante flamme; dès que l'âme a quitté les ossements blanchis, l'ombre prend sa volée et s'enfuit comme un songe...". "Ombre", "songe", l'âme représente dès lors cette partie immatérielle du corps, qui en assure l'unité organique. Or, une fois séparée du corps, l'âme perd le sens et la raison; elle ne conserve que l'image du corps, image immortelle, mais dépourvue des qualités actives du vivant. Ainsi que le dit l'ombre d'Achille à Ulysse, les défunts ne sont que des "fantômes insensibles des humains épuisés".

En vérité, la mort n'est pas conçue, ici, comme un passage de l'être au non-être. C'est la vie elle-même diminuée de tous ses éléments actifs qui se perpétue à l'infini. Aussi le peuple des morts, que rencontre Ulysse dans l'Hadès, tout en étant divers, par ses aspects immatériels, est-il un monde familier: une authentique image du monde des vivants, une image figée, immobile à l'éternité. Privée du corps, l'âme existe en quelque sorte sans pourtant être en mesure d'agir au sens plein du terme; mais elle conserve, potentiellement, le souvenir et la sensibilité, de son existence antérieure. Il suffit d'une coupe de sang sacrificiel pour redevenir consciente, sans être resuscitée. Voyons, par exemple, ce petit passage extrait du chant XI: "A peine du sang noir l'Atride avait-il bu qu'il me reconnaissait et pleurant, gémissant, versant des flots de larmes, il me tendait les mains et voulait me toucher. Mais rien ne lui restait de la force et du muscle, qu'il avait jadis en ses membres alertes".

Impuissante d'agir, l'âme est comme une mémoire endormie et, aussitôt qu'elle s'éveille en buvant du sang sacrificiel, elle participe en spectateur plutôt qu'en acteur aux soucis de son existence d'antan. C'est ainsi —pour citer encore un exemple— qu'Achille exprime sa colère de ne pas être en mesure d'aider son père, l'éminent Pélée, contre tous ceux qui l'outragent et l'écartent des honneurs. En terminant son dialogue avec Ulysse, Achille s'en ira joyeux, car il aura appris tant de bonnes nouvelles, de la bouche d'Ulysse, au sujet de son fils Néoptolème.

Apparemment, ce n'est pas le Purgatoire, ni l'Enfer, au sens judéo-chrétien de ces termes. L'Hadès homérique n'est que la reproduction fidèle du monde des vivants, mais vidée de sa force. Les structures sont les mêmes et les âmes y sont insérées dans les ensembles et les hiérarchies transposées telles-quelles de ce monde-ci. C'est un monde en-deçà plutôt qu'au delà du monde réel et vrai, un monde qui est toute l'histoire bien qu'il ne s'y produise rien de

nouveau et d'original. C'est la raison, d'ailleurs, pour laquelle ce monde est triste. En s'adressant à Achille, Ulysse lui dit: "En ces lieux, aujourd'hui, je te vois, sur les morts exercer la puissance pour toi, même la mort, Achille, est sans tristesse". Ulysse s'est trompé. Le roi des Myrmidons ou, plutôt, son ombre lui répond: "Oh! ne me farde pas la mort, mon noble Ulysse!... j'aimerais mieux, valet de bœufs, vivre en service, chez un pauvre fermier, qui n'aurait pas grand'chère, que régner sur ces morts, sur tout ce peuple éteint".

Quoi qu'il en soit, le récit d'Ulysse ne nous apprend rien que nous ne connaissions déjà de l'histoire ou de la légende. Et chaque image est un reflet fidèle du personnage, réel ou mythique et de la fonction ou du rôle qui lui avait été désigné dans le monde vrai. Voici encore quelques exemples: "Alors je vis Minos, le noble fils de Zeus: tenant le sceptre d'or, ce roi siégeait pour rendre aux défunts la justice; assis autour de lui ou debout les plaideurs emplissaient la maison d'Hadès aux larges portes". "Après lui, m'apparut le géant Orion qui chassait, à travers le pré des Asphodèles les fauves qu'autrefois il avait abattus dans les monts solitaires...". "Et je vis Tityos, fils de la noble Terre: il gisait sur le sol et courait neuf arpents. Un couple de vautours, posés à ses deux flancs, lui déchirait le foie...". "Je vis aussi Tantale en proie à ses tourments. Il était dans un lac, debout, et l'eau montait, lui touchait le menton...". "Je vis Sisyphe ... ses deux bras soutenaient la pierre gigantesque, et, des pieds et des mains, vers le sommet du tertre, il la voulait pousser; mais à peine allait-il en atteindre la crête, qu'une force soudaine la faisait retomber...". "Puis, ce fut Héraclès que je vis en sa force. Autour de lui, parmi les tumultes et les cris, les morts prenaient la fuite...". Effrayé par ce spectacle, Ulysse remontera en toute précipitation l'Achéron pour rencontrer ses compagnons qui l'attendaient aux portes de l'Hadès; il reprendra son périple de la Méditerranée, qui le conduira bientôt à l'heureuse Phéacie et au palais d'Alcinoos, où il fera ce récit.

Il n'y a apparemment, dans ce procès répétitif qui est la mort, rien qui puisse évoquer la transcendance. L'univers homérique est un et indivisible, quoique comportant une diversité de significations. La vie, englobée elle-même dans cet univers, se manifeste en une série de concepts reliés entre eux selon une variété de sens. Si bien que, finalement, entre l'élément mortel et l'immortalité in n'y a pas un hiatus infranchissable, mais une infinité de possibles. Entre ce conclave d'ombres que nous avons rencontrées dans l'Hadès et les immortels de l'Olympe s'échelonnent toute une série de manifestations vitales qu'Homère nous présente avec soin dans les différentes parties de ses poèmes. Déjà dans le récit de la descente aux Enfers nous rencontrons, à côté de Tirésias —qui conserve son sens et sa raison, tout en ayant perdu son

existence physique—, ce cas également exceptionnel de Castor et de Pollux, “qui vivent aujourd’hui pour mourir demain”, étant ainsi à la fois mortels et immortels.

Mais au delà même de ces cas linéaires, force est de constater que, dans l’Epopée, de même qu’il n’y a pas de discontinuité totale entre le monde animé et le monde inanimé, il n’y a pas non plus rupture de continuité entre le monde divin des immortels et le monde mortel des humains. Apparentés aux hommes, les dieux sont constitués en sociétés et en généalogies, qui ont toutes les apparences des sociétés et des généalogies humaines. Certes, l’humanité se définit, en premier lieu, de façon négative, dans sa différenciation ou opposition avec les immortels: la force des hommes est déterminée dans certaines limites naturelles; en outre, ils sont mortels d’un point de vue biologique pur. Pourtant, cette opposition est loin d’être absolue. Les dieux et les hommes se ressemblent par l’intelligence, le langage et la communication, l’affectivité et la réciprocité. D’autre part, si la force des hommes est limitée par des lois physiques, qui ne paraissent pas affecter particulièrement les dieux, les uns aussi bien que les autres ne sont pas moins limités par le Destin, loi apocryphe d’un déterminisme cosmique situé au-delà des antinomies de l’existant.

Ce n’est pas tout. La nature humaine peut elle-même se dépasser, grâce notamment à l’apparition des catégories intermédiaires d’êtres fantastiques ou de héros, dont la puissance hors série est expliquée sommairement par le fait de leur génération à la suite d’une union entre une personne humaine et une divinité. Fait significatif, la catégorie des héros demeure fondamentalement mortelle, à moins qu’un acte rituel ne fasse du produit d’une union mixte un vrai immortel. Héros de descendance divine au plus fort du terme sont Héraclès ou Eurytos d’Oechalie, ainsi que Philoctète, le premier achéen tombé devant Ilion. Mais il suit tout une série de héros célèbres, ceux, en particulier, qui se sont distingués pendant la Guerre de Troie. Parmi eux Achille, qui n’a pu devenir immortel, comme sa mère divine, Thétis l’avait voulu en le plongeant dans le Styx, car le talon par lequel elle le tenait ne s’est pas immergé dans le fleuve.

Il y a donc des héros qui, tout en étant physiquement mortels acquièrent une autre signification dans la graduation des êtres. Et puis, il y a ce fait, capital à mes yeux, qu’au-delà même des croisements biologiques, entre les immortels et les mortels, entre les dieux et les hommes s’établissent régulièrement des liens sentimentaux; et cela aussi bien sur le plan des rapports personnels que sur celui de collectivités tout entières. Des liens de cette nature unissent de façon durable la déesse Athènes avec Ulysse et son fils Télémaque;

Athèna et Héra couvrent inlassablement de leur protection les armées achéennes; Apollon, de son côté apporte son aide aux Troyens, quoique sa préférence soit motivée par le courroux qu'il éprouve vis-à-vis des Danaens à la suite de l'enlèvement de Chryséis, fille de son prêtre Chrysés par Agamemnon. Rien de plus habituel, par ailleurs, qu'un dieu, déguisé en homme, s'entretienne familièrement avec les vrais mortels. Compagnons des hommes, mêlés aux hommes, conseillers des hommes et justiciers des hommes, les dieux de l'Olympe communiquent aux hommes quelque chose qui relève de l'essence divine: un champ de devoirs et de possibilités d'un autre ordre que ceux qui sont dictés par les lois purement physiques ou biologiques.

Au risque d'allonger un peu notre propos, il nous paraît utile de nous rapporter brièvement à ce qui, à notre avis, constitue la trame de la religion olympienne, cette voie royale qui conduira aux sommets de la pensée et de la philosophie helléniques. Dans la réalité aux significations multiples que recouvre l'univers ionien un et indivisible, deux processus essentiels paraissent se perpétuer à l'infini, l'un naturel, l'autre humain. Dans le domaine des phénomènes et des événements physiques, les forces qui les soutiennent, exprimées symboliquement par une divinité, sont réparties et ordonnancées selon l'idée d'un ordre naturel finalement équilibré —quoique mouvant et contradictoire dans son essence—, grâce à la suprême sagesse de Zeus. Dans l'ordre des volitions et des actions humaines l'équilibre s'établit, inversement, sur la base du respect dû aux dieux, c'est-à-dire fondamentalement, sur la base de l'idée de justice.

Or, derrière ces deux processus, naturel et humain, il y a, chez Homère, ainsi qu'il a été dit précédemment, une réalité plus profonde, totalement inscrutable, symbolisée par le Destin (*Moîpa*), devant lequel se plie aussi bien la volonté humaine que la volonté divine. Qu'est-ce donc que le Destin? C'est assurément bien plus qu'une simple référence à la "légalité inviolable de la nature". Le Destin apparaît justement, dans l'Epopée, quand il s'agit de souligner les limites de la nature mortelle aussi bien que celles de la nature immortelle. On ne comprendrait bien, certes, tout cela qu'en s'écartant totalement du naturalisme et du fatalisme des religions orientales. S'agissant des actions humaines, la nécessité et le hasard que symbolisent collectivement les divinités de l'Olympe, ainsi que le Destin, sont, en effet tout autrement ressentis et interprétés que dans l'intuition d'un ordre transcendant ou d'un déterminisme d'essence mécaniste.

Comme il a été dit plus haut, les dieux ne sont ni absolument différents ni simplement anthropomorphes; ils sont, selon les propres termes du poète, "pareils aux hommes", mais supérieurs aux hommes. Les dieux sont, en

quelque sorte, des modèles idéalisés ou des miroirs agrandissants sur lesquels se projettent et s'éclairent les vertus et les promesses des mortels. A travers les dieux, c'est l'homme qui veut, médite et explique en prenant conscience à la fois de sa force et des limites de celle-ci. Cette prise de conscience est ce qui distingue fondamentalement l'ordre social de l'ordre naturel. Elle devient, tout naturellement, fondement d'une éthique de l'action, qui domine de très haut la politique et la morale pratiquées par les principaux personnages de l'Epopée. En fin de compte, si les héros achéens sont appelés "nourissons de Zeus" (διοτρεφεῖς), ce n'est point parce que l'on croit à la vérité d'une génération divine. C'est parce qu'ils se doivent de méditer constamment les vérités essentielles: le courage, la bravoure, la fidélité aux contrats, la justice, réunies toutes symboliquement et exprimées par le personnage principal du Panthéon, le μητίετα Ζεύς, le prudent Zeus.

Il est évident que dans la perspective de cet ordre essentiellement moral, la dialectique de la vie et de la mort acquiert une autre dimension que dans l'ordre de la nature. Dimension bien visible à toutes les phases successives de l'Epopée. Elle est visible, p.ex., lorsque l'on observe les héros à l'heure du combat: les surprenants dialogues qui accompagnent les actes de violence ou de ruse servent à rappeler à chaque instant que les combattants ne perdent pas ou ne doivent pas perdre conscience de leur qualité d'hommes. Dans le combat même, la vie et la mort paraissent en quelque sorte consubstantielles: ce qui donne un sens à l'un et à l'autre c'est une vertu qui permet à l'homme de se situer au dessus des désirs et des passions naturelles pour en faire le support d'un ordre surnaturel dont le Destin est à la fois limite et soubassement idéal.

C'est bien cela la vertu héroïque, qui ne se limite pas, comme Jaeger l'avait suggéré, à définir une règle de comportement individuel, mais fraye aussi le chemin à une éthique sociale, cette même éthique de l'action juste qui a opposé d'emblée la pensée des Hellènes au naturalisme et au fatalisme. Contemplée au niveau de l'Epopée, la religion olympienne fait de ce monde-ci à la fois le Purgatoire et l'Enfer, mais aussi le paradis des actions saines et souriantes. Avant d'être consumées par la brûlante flamme qui les dévore, les mortels sont jugés, classés, récompensés ou châtiés par le suprême justicier, Zeus; et la mort naturelle ne fait que perpétuer, sans forme d'une mémoire opaque, l'image dont chacun s'est donné lui-même ici bas.

Nous pouvons encore le répéter: la descente aux Enfers d'Ulysse ne nous apprend rien qui ne soit pas déjà du domaine du réel et du vrai. Mais elle sert à confirmer cette vérité essentielle: que la responsabilité de nos actes est figée pour l'éternité dans les couches profondes d'une mémoire ineffaçable. A la

vue de cette éternité spécifique, les actions et les comportements sociaux se ramènent invariablement à une règle bien claire, celle à laquelle Socrate a donné son assentiment, en faisant de la mort et du sacrifice un complément de la vertu.

Premier grand penseur politique ou penseur tout court de l'humanité toute entière, Homère ouvre des voies nouvelles dans des directions fort diverses. En suivre les itinéraires à partir d'une philosophie fondamentale de la vie et de la mort, ce serait, à mon sens, d'un profit appréciable.

Georges VLACHOS
(Athènes)

Ο ΘΑΝΑΤΟΣ ΩΣ ΑΡΧΗ ΗΘΙΚΗΣ ΤΗΣ ΠΡΑΞΕΩΣ ΣΤΟΝ ΟΜΗΡΟ

Περίληψη

“Ότι στα όμηρικά έπη ένυπάρχει μιá φιλοσοφία τής ζωής μέσα στην κοινωνία καιέραν αὐτής, μιá φιλοσοφία τοῦ ανθρώπου και τοῦ προορισμοῦ του, οί Έλληνες τής κλασσικῆς περιόδου τὸ εἶχαν άκριβώς συνειδητοποιήσει, έφόσον θεωροῦσαν τὰ έπη ως τή σύνοψη μιᾶς ήθικῆς και παιδαγωγικῆς από τις πλέον διαρκείς. Η βαθιά αλήθεια ποῦ άνιχνεύεται έδῶ εἶναι ὅτι ή εὐθύνη τῶν πράξεων παγιώνεται αἰώνια στα βάθη μιᾶς άνεξάλειπτης μνήμης. Πράξεις και κοινωνική συμπεριφορά συναρθρώνονται στὸν κανόνα, στὸν ὁποῖο συναίνεσε ὁ Σωκράτης: ὁ θάνατος και ή θυσία εἶναι συμπλήρωμα τής άρετῆς.

“Ο Όμηρος, πρώτος μεγάλος πολιτικός στοχαστής —ή, άπλά, στοχαστής ὅλης τής ανθρωπότητας— άνοίγει νέες ὁδοὺς με ποικίλες κατευθύνσεις. Άξίζει πράγματι νά πορευθεῖ κανείς σ’ αὐτοὺς τοὺς δρόμους με άφετηριακό σημεῖο μιá θεμελιακή φιλοσοφία τής ζωής και τοῦ θανάτου.

Άπόδοση στα Έλληνικά: Α. ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ

ΣΧΟΛΙΟΝ ΕΙΣ ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΝ

Ἡ προσπάθεια τοῦ W. Capelle¹ νὰ ὑπαγάγῃ εἰς διαφόρους ομάδας τὰ συγγενῆ τοῦ Ἡρακλείτου ἀποσπάσματα εἶναι ἀπὸ πάσης ἐπόψεως ἀξία καὶ ὠφέλιμος· πράγματι ἡ συγκέτρωσις τούτων εἰς ὁμοιογενεῖς ομάδας συντελεῖ διὰ τὴν διακρίβωσιν ἐνιαίων καὶ μεγαλυτέρων τμημάτων τοῦ περὶ «Φύσιος» ἀπολεσθέντος ἔργου τοῦ φιλοσόφου, ἐν ᾧ συγχρόνως παρέχει ἐναργεστέραν εἰκόνα, τόσον τοῦ συγγράμματος, ὅσον καὶ τῆς διδασκαλίας αὐτοῦ.

Ἐν τοῖς ἐξῆς θὰ παρατηρήσωμέν τινα ὡς πρὸς τὰ ἀνωτέρω: Ὁ Capelle θεωρεῖ, ὅτι τὸ μὲν 43ον ἀπόσπασμα τοῦ Ἡρ., «Ὑβριν χρὴ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν», ἀνήκει εἰς τὰ ἀναφερόμενα περὶ πολιτικῶν πραγμάτων, τὸ δὲ 94ον, «Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπικούροι ἐξευρήσουσιν», ἀποτελεῖ τμήμα τῆς θεολογίας αὐτοῦ.

Καθ' ἡμᾶς τὰ δύο μνημονευθέντα ἀποσπάσματα ἀποτελοῦν κοινὸν χωρίον ἠθικοῦ περιεχομένου ἀναφερομένου λίαν πιθανῶς εἰς τὸ πολιτικὸν μέρος τοῦ συγγράμματος αὐτοῦ². Διὰ τῆς λέξεως «ὑβρις» ὁ Ἡρ. νοεῖ ἀσφαλῶς τὴν ἐπιθυμίαν τοῦ ἀνθρώπου νὰ ἐξέλθῃ τῶν ὁρίων τῆς ἠθικῆς καὶ νὰ ὑψώσῃ ἑαυτὸν ὑπὲρ τὸ «μέτρον», τουτέστι νὰ ἐγκολπωθῇ οὗτος τὴν ἔννοιαν τῆς οἰήσεως³ κ.λπ., τὸ τοιοῦτον, λέγει ὁ φιλόσοφος πρέπει νὰ ἐξαλειφθῇ καὶ νὰ προηγηθῇ ἔτι καὶ τῆς σβέσεως τῆς πυρκαϊᾶς. Εἶναι λίαν γνωστὸν τὸ ἐνδιαφέρον τοῦ Ἡρ. διὰ τὴν ἔννοιαν τοῦ «μέτρου», διότι καὶ αὐτὸ ἀκόμη τὸ πῦρ τὸ αἰεῖζων «ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα» (ἀπ. 30). Τέλος διὰ νὰ ἐνισχύσῃ οὗτος ἔτι περισσότερο τὴν ἔννοιαν τοῦ «μέτρου» προσήγαγεν ὡς παράδειγμα τὸ 94ον ἀπόσπασμα αὐτοῦ ἀναγράφων ὅτι, οὔτε καὶ ὁ ἥλιος ἀκόμη δύναται νὰ ὑπερβῇ τὰ «μέτρα» αὐτοῦ, διότι ἄλλως θὰ διαταχθοῦν αἱ Ἐρινύες, αἱ ὑπηρετρίαι τῆς δικαιοσύνης, νὰ ἐπαναφέρουν τοῦτον

1. *Die Vorsokratiker*. Die Fragmente und Quellenberichte, übersetzt und eingeleitet von W. Capelle, Stuttgart 1953⁴. Πρβ. καὶ H. GOMPERZ: *Über die ursprüngliche Reihenfolge einiger Bruchstücke Heraklits* ἐν *Hermes* 1923, σσ. 20-56. Ἰδὲ καὶ P. SCHUSTER, *Heraklit von Ephesus*. Ein Versuch dieser Fragmente in ihrer ursprünglichen Gestalt wieder herzustellen: *Acta soc. Phil. Lips.* III, 1873, σσ. 1-397.

2. Διογ. ΛΑΕΡΤ., IX, 5: «διήρηται δὲ εἰς τρεῖς λόγους, εἰς τε τὸν περὶ τοῦ παντὸς καὶ πολιτικὸν καὶ θεολογικόν». Πρβ. ἐπίσης A.N. ZOUMPOS, *Herakleitos von Ephesos als Staatsmann und Gesetzgeber*, Athen 1956.

3. Πρβ. A.N. ZOUMPOS: *Οἵσις und Γνώμη bei Herakleitos*, Brüssel 1953.

εἰς τὴν κανονικὴν αὐτοῦ τροχίαν, τουτέστιν εἰς τὴν τάξιν. Ἐν ὀλίγαις λέξεσιν ὁ Ἡρ. ἐπιλαμβάνεται ἐν τοῖς δυσὶν ἀποσπάσμασι αὐτοῦ περὶ τῆς μὴ «ὑπερβάσεως τοῦ μέτρου» ἀναγράφων ὅτι πάντες οἱ ἄνθρωποι, ὅσον καὶ τὰ οὐράνια ἀκόμη ἐν τῷ σύμπαντι σώματα ὀφείλουν νὰ ἔχουν ὡς γνώμονα τὴν ἔννοιαν τοῦ «μέτρου»⁴.

A.N. ZOYMPIOS
(Ἀθήναι)

EIN KOMMENTAR ZUM HERAKLIT

Zusammenfassung

In den heraklitischen Fragmenten 43 und 94 betonen wir die Bedeutung des Begriffes «μέτρον», welches einen ethischen Charakter hat.

A.N. ZOUMBOS

4. Ὁ Olof GIGON, *Untersuchungen zu Heraklit*, Λειψία 1935 καὶ ἐν ἀποσπ. 94, μνημονεύει τὰ περὶ ἐκλείψεων τοῦ Ἡλίου κ.λπ. καὶ δέχεται, ὅτι ὄντως αἱ ἐκλείψεις, ἀγνωσταὶ οὖσαι εἰς τοὺς ἀνθρώπους, θὰ ἐφαίνοντο πράγματι παρακωλύουσai τὴν κανονικὴν τοῦ Ἡλίου τροχίαν καὶ οὕτω θὰ ἐνεποίουν φόβον εἰς αὐτοὺς.

ΠΛΑΤΩΝΑΣ ΚΑΙ ΑΙΣΧΥΛΟΣ: Η ΕΣΩΤΕΡΙΚΗ ΣΥΓΓΕΝΕΙΑ ΩΣ ΑΝΑΖΗΤΗΣΗ ΤΗΣ ΑΡΧΗΣ. Η ΜΙΜΗΣΗ.

Είναι γνωστή η άρνητική θέση του Πλάτωνα απέναντι στην τραγική ποίηση, θέση η οποία εκφράζεται ως απόρριψη της μίμησης: ο φιλόσοφος αντιτίθεται στην μιμητική φύση της τραγωδίας, στο μέτρο που η τελευταία παραχαράσσει «τὸ εἰδέναι αὐτὰ οἷα τυγχάνει ὄντα»¹. σύμφωνα με την πλατωνική θεωρία σχετικά με τὸ θέμα τῆς μίμησης, ἡ ποίηση, ἤδη, ἐκδιώκεται καὶ ἀπομονώνεται στὸ βάθος μιᾶς ἀπόστασης ἀπὸ τὸ ὄντως ὄν ἡ ὁποία εἶναι ἀδύνατον νὰ καλυφθεῖ, τουλάχιστον μὲ τὰ μέσα τὰ ὁποία προτείνει ἡ τραγική - ποιητική ἀνάγνωση τοῦ κόσμου. Ὁ τραγικὸς ποιητὴς εἶναι μιμητὴς², δηλαδή κατὰ δύο βαθμοὺς ὑποδεέστερος: ἀκολουθεῖ, ὅπως καὶ ὅλοι οἱ ἄλλοι μιμητές, ἔπειτα ἀπὸ τὸν βασιλιά καὶ τὴν ἀλήθεια... δὲν εἶναι δημιουργός, ἀλλὰ ποιητὴς εἰδώλων³. Τὸν ποιητὴ, συνδέει μὲ τὴν οὐσία⁴ ἡ μίμηση: ἡ εἰρωνία γίνεται τραγική, στὸ μέτρο πού, ἐκεῖνο τὸ ὁποῖο συνδέει τὸν τραγῶδὸ μὲ τὴν οὐσία εἶναι ἐκεῖνο πού θὰ τὸν ἀποσυνδέσει ὀριστικὰ ἀπὸ τὴν ἀλήθεια τῆς. Ἡ θεμελιώδης ἀπόσταση πού χωρίζει τὸν μιμητὴ ἀπὸ τὸ παράδειγμα⁵, γρήγορα θὰ μετατραπῇ στὸ «βάραθρο» μέσα στὸ ὁποῖο κατακρημνίζεται ὁ ἀνθρώπινος νοῦς, κάθε φορὰ πού στρέφεται μὲ ἀναπαραστατικὴ ἐπιθυμία πρὸς τὰ πράγματα καί, κυρίως, πρὸς τὰ παραδείγματα: («τοῦ δὲ ἀληθοῦς πόρῳ πάνυ ἀφεστῶτα»)⁶. Ἡ ἴδια αὐτὴ ἀπόσταση μεταφέρεται μέσα στὸ τραγικὸ ἔργο καὶ ἀναγνωρίζεται ὡς διάσταση τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὴν πλήρωση, ὡς συνεχῆς ἔνταση πού περιγράφει τὴν ἀνθρώπινη κατά-

1. *Πολιτεία* Η, 595 b: (ἡ μιμητικὴ) «λῶβη ἔοικεν εἶναι πάντα τὰ τοιαῦτα τῆς τῶν ἀκουόντων διανοίας, ὅσοι μὴ ἔχουσι φάρμακον τὸ εἰδέναι...».

2. *Πολιτικός* 597 e.

3. *Πολιτικός* 601 e: «ὁ τοῦ εἰδώλου ποιητὴς, ὁ μιμητὴς, φαμέν, τοῦ μὲν ὄντος οὐδὲν ἐπαίει, τοῦ δὲ φαινομένου».

4. Πβ. «μὴ κατὰ δόξαν ἀλλὰ κατ' οὐσίαν... ἐλέγχειν» (*Πολ.* Η, 534 c 2) «τὰ πράγματα... ἔχει δοκεῖ σοι... τὴν βεβαιότητα τῆς οὐσίας» (*Κρατ.* 386 a 4).

5. Βλ. *Πρωτ.* 326 d 1 (ζῆν κατὰ παράδειγμα), *Νόμ.* 739 e 1 (παράδειγμα πολιτείας) *Εὐθ.* 6 e 6, *Πολ.* 500 e 3: «θεῖω παραδείγματι χρώμενοι ζωγράφοι», *Πολ.* Θ, 592 b 3: «ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα ἀνάκειται», *Παρμ.* 132 d 2, *Τίμ.* 28 a 8, 29 b 3, 48 e 5 - 49 a 1, *Πολ.* Ζ, 529 d 7.

6. *Πολ.* Ι, 605 c.

σταση: «das Dasein ist als solches schuldig»⁷· με την έννοια μιᾶς μετάστασης, ἡ ἀπόσταση ἀπὸ τὴν ἀλήθεια, ἐδῶ, ἐκλαμβάνεται ἐπίσης, ἀφενὸς ὡς ἀδυναμία νὰ γνωσθεῖ ἡ θεία βούληση, καὶ ἀφετέρου ὡς ἀδιάλειπτη ἔλλειψη· ὁ ἄνθρωπος βρίσκεται μέσα στὴν ἔλλειψη⁸. Κατανοεῖται, ἐπομένως, ἡ ὑποχώρηση πρὸς τὴν «κατάσταση» τῆς ὕβρης, πρὸς τὴν παράδοση, δηλαδή, «σ' αὐτὴν τὴν ὑπέρμετρη συναρπαγὴ ποὺ φέρει τὸ ὄν μέχρι τὸ εἶδωλο»⁹. Ὁ Πλάτωνας ἀρνεῖται τὴν τραγικὴ πράξη καὶ τὸν μῦθο θέλοντας νὰ τὰ ὑποκαταστήσει μετὰ τὸν φιλοσοφικὸ λόγον, διατρέχοντας ὅλες τὶς ἀρθρώσεις του μετὰ τὸ ἀληθές· ὁ λογοκεντρισμὸς¹⁰ δυσπιστεῖ ἐναντὶ τῆς ἀναπαραστατικότητος¹¹, καὶ μάλιστα ἐκείνης ποὺ ἐργαλεῖο τῆς ἔχει τὸν μῦθο. Ὡστόσο, κατὰ πόσον ἡ μίμηση ἢ μορφὴς ὅπως ἡ σύγκριση, ἡ ἀναλογία¹², ἡ

7. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 7η ἐκδ., Tübingen, 1963, σ. 285.

8. "L'invisibilité absolue de l'origine du visible, du bien -soleil-père-capital, le dérobement à la forme de la présence ou de l'étantité, tout cet excès que Platon désigne, comme epekeina tes ousias (au-delà de l'étantité ou de la présence) donne lieu, si l'on peut encore dire, à une structure de suppliance telle que toutes les présences seront les suppléments substitués à l'origine absente..." C.J. DERRIDA, *La dissémination (& La pharmacie de Platon)*, Paris, éditions du Seuil, 1972, σ. 193.

9. *Ἐνθ. ἀνωτ.*, σ. 160.

10. Ὁ λογοκεντρισμὸς συνδέεται μετὰ τὴν ὄντοθεολογία, τοὺς μεταφυσικοὺς προσδιορισμοὺς τῆς ἀλήθειας, μετὰ τὸ εἶναι ὡς παρουσία (βλ. J. DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, éditions de Minuit, 1979 σσ. 21-31), καὶ γενικότερα, μετὰ τὸν ὑποβιβασμὸ τῆς γραφῆς σὲ ὄφελος τῆς φωνῆς ("l'époque du logos abaisse donc l'écriture pensée comme médiation de médiation et chute dans l'extériorité du sens" *Ἐνθ. ἀνωτ.*, σ. 24).

11. Τὴν ἀναπαραστατικότητα, ὡς μίμηση, ὡς ἀπεικόνιση ποὺ δὲν ἔχει ἄμεση ἐπαφὴ μετὰ τὸ παράδειγμα, πβ. τὴν ἀντιπάλῃ ἀνάμεσα σὲ σκέψη ἀναπαραστατικὴ καὶ σκέψη ἀναστοχαστικὴ στὸ *Unterwegs zur Sprache*, τοῦ M. HEIDEGGER, (βλ. in P. RICOEUR, *La Métaphore vive*, Paris, éditions du Seuil, 1975, σ. 361).

12. Βλ. Bruno SNELL, *Ἡ ἀνακάλυψη τοῦ πνεύματος*, Ἀθήνα, Μ.Ι.Ε.Τ., 1981, σσ. 257-294. Βλ. τὴν έννοια τοῦ μυθολογικοῦ παραδείγματος, *δ.π.*, σσ. 271-275. "Les analogies se fondent moins sur des ressemblances notionnelles (*similitudines*) que sur une stimulation intérieure, sur une sollicitation assimilatrice (*intentio ad assimilationem*)" (Maurice BLONDEL, *L'être et les êtres*, σσ. 225-226 in: LALANDE, *Vocabulaire philosophique*, ἀρθρ. Analogie). Ὡς πρὸς τὴ σύγκριση (Vergleichung), βλ., G.W.F. HEGEL, *Aesthetik, Sämtliche Werke*, hrgs. von H. Glockner, Stuttgart, Fromman, 1939, σ. 41, σὲ σχέση μετὰ ὅλην τὴν ἐγελιανὴ προβληματικὴ περὶ συμβόλου, ἡ ὁποία, σύμφωνα μετὰ τὸν J.-Fr. LYOTARD προσεγγίζεται ἀπὸ τὴν ἀντίστοιχὴ ἀνάλυση τοῦ P. RICOEUR, *Finitude et Culpabilité*, Paris, Aubier, 1960, τ. II, σσ. 323-332, καὶ τοῦ E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, La Haye, M. Nijhoff, 1961) στὸ μέτρο ποὺ τὸ ἀντικείμενο τῆς γνώσης (σύμβολο) καὶ τὸ περιεχόμενό τῆς (ἡ έννοια) τοποθετοῦνται μέσα στὸ ἴδιο διάστημα (*Discours Figure*, Paris, éditions Klincksieck, 1978, σσ. 40-52): ἔτσι, ἡ σύγκριση γίνεται ἡ ἀλήθεια τοῦ συμβόλου, ἐφόσον ἐξωτερικεύεται ὅ,τι ἔμνε ἐνδιάθετο στὸ ἐσωτερικὸ τοῦ συμβόλου-μεταφορᾶς.

ἀντίθεση, ἡ μεταφορά¹³, τὸ σύμβολο, τὸ σημεῖο¹⁴ μποροῦν νὰ ἐξορισθοῦν ἀπὸ τὸν τόπο τοῦ λόγου, ὅταν φαίνεται πὼς συνιστοῦν τὴν ἐκφορά, τὴν ἐμφάνιση, τὴν ἐπιφάνεια τοῦ «ἀνθρωπίνως» εἶναι. Αὐτὴν τὴν κίνηση πρὸς τὸ παράδειγμα ἢ τὴν συνεχή ὑποχώρηση τῆς ἀπόλυτης ἀρχῆς τοῦ ὁρατοῦ, πρὸς ἓνα ἄρρητο καὶ ἄναρχο βάθος, πρὸς ἓνα ἐπέκεινα τῆς οὐσίας¹⁵ ποὺ τραυματίζει ὡς ἔλλειψη, ἢ ὡς ὑπερβολὴ τὸ λόγο, ἢ ζωὴ τείνει νὰ τὴν ἀναπαριστᾷ ἢ νὰ τὴν θεραπεύει μέσα ἀπὸ μορφές καὶ μεταμορφώσεις, ἀρνήσεις καὶ ἀποκλεισμούς· ἢ ἐπανάληψη¹⁶, πάντως, εἶναι ἰλλιγιώδης καὶ συντριπτική: τὸ εἶναι «λέγεται πολλαχῶς»¹⁷.

Στὰ πρόθυρα μιᾶς τέτοιας σύνθετης πλατωνικῆς προβληματικῆς, ἐντοπίζεται καὶ ἡ ἀπόθεση σὲ σχέση μετὰ τὴν δραστηριότητα τοῦ θεάτρου τὸ ὁποῖο ἀποβάλλεται ἀπὸ τὴν οὐτοπικὴ πόλη τῶν βασιλέων-φιλοσόφων¹⁸: ἡ μόνη καλὴ θέαση εἶναι ἡ θέαση τῆς ὄντως οὐσας οὐσίας¹⁹ ἢ μόνη ὀρθὴ θέα, ἡ θέα τῶν ἄνω²⁰. Ὅριστικά ἐξω ἀπὸ αὐτὸ τὸ θέαμα, ὁ Αἰσχύλος φαίνεται νὰ συγκεντρώνει τὰ πυρὰ τῶν κατηγοριῶν, ἀδύναμος νὰ συλλάβει τὴν «ἄνω

13. Βλ. τὴν ἔννοια τῆς μεταφορᾶς στὰ πλαίσια τῆς μεταφυσικῆς: ἀνάλυση τοῦ P. RICOEUR (ὁ.π.), πᾶνω στὴ βάση τῆς Χαϊντεγκεριανῆς πρότασης: "Le métaphorique n'existe qu'à l'intérieur de la métaphysique" (ὁ.π., κυρίως σσ. 356 κ.ἐξ.).

14. Βλ. P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations*, Paris, éditions du Seuil, 1969 κεφ. Herméneutique et Phénoménologie, la Symbolique du Mal interprétée.

15. Πολ. ΣΤ, 509 b 9.

16. "...Mais dans le mouvement infini de la ressemblance dégradée, de copie en copie, nous atteignons à ce point où tout change de nature, où la copie elle-même se renverse en simulacre, où la ressemblance enfin, l'imitation spirituelle, fait place à la répétition" (G. DELEUZE, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1981, σ. 168).

17. Βλ. τίς δύο πολυσημίες: α. «πλείων σημαίνει» (ΑΡΙΣΤ. Σοφ. Ἑλ. 2, 165 a 12) φυσικὴ πολυσημία καὶ ἀναπόφευκτη ποὺ συνίσταται στὴν πολλαπλότητα τῶν σημασιολογικῶν καὶ β. «πολλαχῶς λέγεσθαι» ἢ «σημαίνει» (Μ.τ.φ. Ζ, 1, 1028 a 10, Ε, 4, 1028 a 5), πολυσημία συμπτωματικὴ ποὺ εἶναι ἡ πολλαπλότητα τῶν σημασιῶν (βλ. P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1977, σσ. 118-121).

18. Πολ. Ε, 471 c, 473 c 11 - d 3: "leur action se modelait non sur le corps des lois, mais sur le monde intelligible unifié par le bien ...ont pour tâche de rendre, autant que faire se peut, le sensible semblable à l'intelligible unifié par le bien" (Luc. BRISSON, "Du bon usage du dérèglement", in: *Divination et rationalité*, éditions Seuil, 1974, σ. 231).

19. «Ἄρ οὐν ἐκεῖνος ἂν τοῦτο ποιήσῃ καθαρώτατα, ὅστις ὅτι μάλιστα αὐτῇ τῇ διανοίᾳ οἷοι ἐφ' ἑκάστον, μήτε τὴν ὄψιν παρατιθέμενος ἐν τῷ διανοεῖσθαι μήτε τινὰ ἄλλην αἴσθησιν, ἐφέλκων μηδεμίαν μετὰ τοῦ λογισμοῦ, ἀλλ' αὐτὴ καθ' αὐτὴν τῇ διανοίᾳ χρώμενοι αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἰλικρινὲς ἑκάστον ἐπιχειροῖ θηρεύειν τῶν ὄντων...» (Φαῖδ. 65 e - 66 a).

20. Πολ. Ζ, 516 a 4 («τὰ ἄνω ὄψεσθαι»), 517 b 4-5 («τὴν ἄνω ἀνάβασιν καὶ θέαν τῶν ἄνω»).

ανάβασιν»²¹. Ἐπιπλέον, εὐθύνεται γιὰ τὸν διασυρμὸ τῶν θεῶν, ἐφόσον μέσα ἀπὸ μιὰ διαστρεβλωτικὴ ἀνθρωπομορφικὴ ὀπτικὴ συγγέει τὴν θεία ἠθικὴ μὲ τὴν ἀνθρώπινη: τὸ θεῖο, κατὰ τὸν Πλάτωνα, εἶναι «καλόν, σοφόν, ἀγαθόν»²², δὲν ἀλλάζει, δὲν ψεύδεται²³. Χωρὶς νὰ σύρεται σαφῶς ἡ διαχωριστικὴ γραμμὴ ἀνάμεσα στὸν πολυθεϊσμὸ καὶ τὸν μονοθεϊσμό²⁴, ὁ Αἰσχύλος κατηγορεῖται ὡς ὁ κύριος ἐκφραστὴς μιᾶς μὴ ἠθικῆς σύγχυσης δύο κόσμων, ἰδιαιτέρως ἐπειδὴ εἰσάγει ὡς κύριο χαρακτηριστικὸ τοὺς τὸ κράτος τοῦ πάθους ἢ μᾶλλον τῶν παθῶν²⁵, εἰσαγωγὴ πού ταραξίζει, ἢ παρουσιάζει ὡς «τεταραγμένη» τὴν οὐσία καὶ ὡς ἀτελὲς τὸ θεῖο. Ὅ,τι ὁδηγεῖ στὴν ἀσάφεια, στὴ σκοτεινότητα, στὴ δύσγνοια ἀντίκειται στὴν ἀρχὴ τῆς ὁμαλῆς λειτουργίας τοῦ λογικοῦ καὶ παρεμποδίζει τὴ γνώση τῆς ἀλήθειας. Σύμφωνα μὲ αὐτὴ τὴ συλλογιστικὴ, ἡ τραγωδία ἀντιμετωπίζεται ὡς ἓνα εἶδος εὐρείας χρησιμοδοσίας, μαντικῆς, καὶ ὡς τέτοια, ἐπίσης, ἐμπίπτει στὶς πλατωνικὲς προσπάθειες νὰ ἀπαλλαγεῖ αὐτὴ ἡ μαντικὴ ἀπὸ τὸ χαρακτήρα τοῦ ἀλόγου. Ὡστόσο, ἡ τραγωδία δὲν εἰσέρχεται σ' ἓναν τέτοιο χῶρο: ἀποδέχεται τὸ κράτος τῶν σημείων, ὡς ἐγγύηση νοήματος, καὶ «ἠθικότερης», κατὰ περίπωση, λύσης τοῦ δράματος²⁶. Μὲ αὐτὸν τὸν τρόπο, ἐνῶ ἀρχικά, φαίνεται ὅτι διασώζεται, ἐφόσον ἐντάσσεται στὴν τρίτη μορφὴ τῆς θείας τρέλλας, τὴν «ποίησιν», πού προέρχεται ἀπὸ τὶς Μοῦσες²⁷, (ἡ τρέλλα ἐδῶ ὀρίζεται θετικά, στὸ μέτρο πού ὁ ἄνθρωπος «κατοικεῖται ἀπὸ μιὰ θεία δύναμη»²⁸ καὶ

21. Καὶ κατ' ἐπέκταση ἀδυνατεῖ νὰ φθάσει «μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐστὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχήν» *Πολ.* Ζ, 511 b 6.

22. *Φαῖδρ.* 246 d 8, 249 d 1, *Συμπ.* 206 d 1, 208 b 1.

23. *Πολ.* Β, 383 e 8: «ἀψευδὲς τὸ δαιμόνιον τε καὶ τὸ θεῖον».

24. Βλ. W. KAUFMANN, *Tragedy and Philosophy*, New Jersey, Princeton University Press, 1979, σ. 120 (βλ. καὶ σσ 10-25) (ἀναφορὲς στὸν Αἰσχύλο: *Πολιτικός* 361 7, 380-383, 391, 550, 563, *Εὐθ.* 291, *Συμπ.* 179, *Φαῖδ.* 107).

25. Θὰ συσχετίσαμε τὰ πάθη μὲ τὸν αἰσθητὸ κόσμον, ὅταν αὐτὸς «ὑπερισχύει» τοῦ νοητοῦ, ἐφόσον ἡ ἀνθρώπινη ζωὴ ὀφείλει νὰ συνίσταται σὲ μιὰ ἐξισορρόπηση τῆς ψυχῆς (ἡ ὁποία πρὶν ἀπὸ τὴν ἐνσάρκωση θεᾶται τὸν κόσμον τῶν νοητῶν μορφῶν, *Τίμ.* 41 d, 43 c, 41 e, *Φαῖδρ.* 246-248) καὶ τοῦ σώματος, ἀλλὰ ἐπίσης καὶ τῶν διαφορῶν μερῶν τῆς ψυχῆς — τὸ σῶμα πρέπει νὰ ὑποτάσσεται στὴν ψυχὴ, χωρὶς ὅμως νὰ παραμελεῖται (*Τίμ.* 87 d, 88 a). Τὸ πάθος, θὰ ἦταν ἡ δυσαναλογία πού ἀφαίρει ἀπὸ τὸ λογικὸ τὸν προεξάρχοντα λόγον, διακόπτει, δηλαδὴ τὸν σύνδεσμον μὲ τὸν νοητὸ κόσμον (*Τίμ.* 86 b — ἄνοια, ἀμάθεια, μανία).

26. Βλ. τὶς περιπτώσεις τοῦ οἰωνοῦ-προμηνύματος στὸν Ἀγαμέμνονα (110-145), τὸ προφητικὸ παραλήρημα τῆς Κασσάνδρας (*Ἀγαμ.* 1072-1342), τὸ δνειρο τῆς Κυλαιμνήστρας (*Χοήφ.* 523-535), τὴν ἀφήγηση τῶν ἑπτὰ ἀσπίδων (*Ἐπτ. ἐπ. Θηβ.* 375-674), τὴν ἐπιφάνεια τοῦ Δαρείου (*Πέρσ.* 681-842).

27. *Φαῖδρ.* 265 b, 245 a.

28. Ὅταν ἡ ἀπόλεια τοῦ λογικοῦ ὀφείλεται σὲ ἀνθρώπινη ἀσθένεια, τότε χαρακτηρίζεται ἀπολύτως ἀρνητικὰ καὶ χρειάζεται τὴ θεραπευτικὴ ἐπέμβαση τῆς γυμναστικῆς, τῆς μουσικῆς

ή υποχώρηση του λογικού οφείλεται στην επέμβαση μιᾶς ανώτερης ἀρχῆς²⁹), ἀργότερα, θὰ ἐξαιρεθεῖ ἀπὸ τὶς πρῶτες σειρὲς μιᾶς ταξινομήσεως-ιεραρχήσεως τῶν προσώπων ποὺ κατορθώνουν νὰ θεαθοῦν τοῦ κόσμου τῶν νοητῶν μορφῶν, γὰρ νὰ ἐκδιωχθεῖ, τελικὰ, ἀπὸ τὴν πόλιν, μαζὶ μὲ ὅλες τὶς τέχνες τῆς μίμησης³⁰: διασώζει, βεβαίως, ἓνα θετικὸ χαρακτήρα, ἀλλὰ δὲν παύει νὰ εἶναι ξένη πρὸς τὸ λογικόν, παραμένοντας πάντοτε μέσα στὸ χῶρο τῆς ὀρθῆς δόξας³¹, ἡ ὁποία δὲν παράγεται ἀπὸ τὴν ἐπιστήμη, καὶ ἡ ὁποία ὑπόκειται στὴν δύναμη τῆς πειθοῦς³². Θὰ σημειώναμε, ὅτι ἡ τραγωδία ὡς ἔργο, δηλαδὴ ὡς διατεταγμένη συμπλοκὴ ἑτερογενῶν στοιχείων, περιλαμβάνει τὶς ἄλλες δύο μορφὲς θεϊκῆς παραφορᾶς, δηλαδὴ, τὴ μαντικὴ³³ καὶ τὴν τελεστικὴν³⁴, περιεκτικότητα ποὺ ὀξύνει τὴν ἀναπαραστατικὴ τῆς φύσης, τὸ μιμητικὸ τῆς χαρακτῆρα³⁵. Κατὰ παράδοξο τρόπο, ἡ σχέση τοῦ τραγικοῦ τρόπου σκέψεως μὲ τὴν ἀλήθεια, ποὺ προσδιορίζεται σύμφωνα μὲ τὶς μορφὲς ἀνάπτυξης τοῦ θεοῦ μέσα στὴν ἀνθρώπινη πραγματικότητα, παρουσιάζεται μαῶλλον ὡς σύστοιχη μὲ τὴν σχέση μαντικῆς καὶ ἀλήθειας στοὺς ὕστερους νεοπλατωνιστές: «Στὸν Ἰάμβλιχο, ἡ ἀντίθεση ἀνάμεσα στὸ Γίγνεσθαι καὶ στὸ εἶναι ὑφίσταται. Ἀλλὰ στὸ εἶναι ὑπάρχουν βαθμοί· ὑπάρχει ἓνα ἐπέκεινα τῆς ἀνθρώπινης διάνοιας, ποὺ εἶναι τῆς τάξεως τῶν θεῶν (καὶ εἶναι αὐτὸ τὸ ἴδιο ἀπείρως ἱεραρχημένο). Μία “ἐπιστήμη”, ποὺ ἔχει ἀποκαλυ-

καὶ τῆς φιλοσοφίας (Τίμ. 87 a-b): ὅταν ὁμοῦς οφείλεται σὲ θεία αἰτία, εἶναι ἀπώλεια θετικὴ καὶ ἐπαινεῖται, ἂν καὶ δὲν παύει νὰ συσκοτίζει τὸ νοῦ (Φαῖδρ. 244 a-b, 245 a).

29. Οἱ τέσσερις μορφὲς τῆς μανίας μὲ θεϊκὴ ἐπίπνοια: α. μαντικὴ (Ἀπόλλωνας), β. τελεστικὴ (Διόνυσος), γ. ποιητικὴ (Μοῦσες), δ. ἐρωτικὴ (Ἀφροδίτη-Ἔρως) (Φαῖδρ. 265 β).

30. Πβ. τὸ χωρισμὸ σὲ τέχνη «ποιητικὴ» (Σοφ. 219 b) καὶ τέχνη «κτητικὴ» (Σοφ. 219 c), ποιητικὴ ὄντας κάθε τέχνη «περὶ τὸ θνητὸν πᾶν σῶμα», τέχνη μιμητικὴ (Σοφ. 219 a-b). Ἡ μιμητικὴ θὰ χωριστεῖ σὲ εἰκαστικὴ («κατὰ τὰ παραδείγματα συμμετρίας», Σοφ. 235 d) καὶ σὲ φανταστικὴ, καὶ οἱ δύο, τέχνες εἰδωλοποιητικὲς (Σοφ. 236 c). Οἱ παραγωγικὲς τέχνες εἶναι δύο εἰδῶν, οἱ θεϊκὲς καὶ οἱ ἀνθρώπινες).

31. Τίμ. 51 a-b: ἡ ὀρθὴ δόξα δὲν παράγεται ἀπὸ τὴν ἐπιστήμη καὶ κατευθύνεται ἀπὸ τὴν πειθὴ χωρὶς νὰ ἀποβλέπει σὲ ἀποδείξεις.

32. Ἡ ἀληθὴς δόξα «ἐγγίγνεται ὑπὸ πειθοῦς», εἶναι «ἄλογον» καὶ «μεταπειστόν»: τοῦ ἀλόγου «μὲν πάντα ἄνδρα μετέχειν φατέον, νοῦ δὲ θεοῦς, ἀνθρώπων δὲ γένος βραχὺ τι». (Τίμ. 51 e).

33. Πβ. «Οὐ γὰρ ἂν τῇ καλλίστῃ τέχνῃ ἡ τὸ μέλλον κρίνεται, αὐτὸ τοῦτο τοῦνομα ἐμπλέκοντες μανικὴν ἐκάλεσαν· ἀλλ’ ὡς καλοῦ ὄντος, ὅταν θεία μοῖρα γίγνηται, οὕτω νομίσαντες ἔθεντο» (Φαῖδρ. 244 c).

34. «Ἀλλὰ μὴν νόσων γε καὶ πόνων τῶν μεγίστων, ἃ δὴ παλαιῶν ἐκ μηνυμάτων ποθέν ἐντιστῶν γειῶν ἦν, μανία ἐγγενομένη καὶ προφητεύουσα οἷς ἔδει ἀπαλλαγὴν εὗρετο, καταφυγοῦσα πρὸς θεῶν εὐχάς τε καὶ λατρείας, ὅθεν δὴ καθαρῶν τε καὶ τελετῶν τυχοῦσα... λύσιν τῷ ὀρθῶς μανέντι τε καὶ κατασχομένῳ τῶν παρόντων κακῶν εὐρομένη» (Φαῖδρ. 244 e - 245 a).

35. Βλ. Πολ. Α, 600 e - 601 a, 597 e - 598 b, 605 a-b (μιμητικὸς ποιητής), εἰδῶλα εἰδωλοποιοῦντα, τοῦ δὲ ἀληθῶς πόρρω πάνυ ἀφειστώτα) — βλ. καὶ σημ. 40.

φθεῖ ἀπὸ τοὺς θεοὺς, καὶ τελετές, ποὺ χρησιμοποιοῦν τὰ “σύμβολα” τὰ ὁποῖα ἀνήκουν στὴ φυσικὴ τάξη —στὸ Γίγνεσθαι— καὶ τῶν ὁποίων ὁμως οἱ θεοὶ ἔχουν διδάξει τὴν ἄρρητη δύναμη, ἐπιτρέπουν νὰ περιχαρᾶσθαι —σύντομα, κατὰ κάποιον τρόπο— τὴν ἔλλογη ἄμεση γνώση, διαμέσου μιᾶς ἄμεσης ἐπαφῆς μὲ τὴ θεία τάξη: ἡ χρησιμοδοσία τοποθετεῖται πέρα ἀπὸ κάθε λογικὴ³⁶.

«Οὐκοῦν τὸ μὲν ἀληθὲς αὐτοῦ λείον καὶ θεῖον καὶ ἄνω οἰκοῦν ἐν τοῖς θεοῖς, τὸ δὲ ψεῦδος κάτω ἐν τοῖς πολλοῖς τῶν ἀνθρώπων, καὶ τραχὺ καὶ τραγικὸν ἐνταῦθα γὰρ πλεῖστοι οἱ μῦθοί τε καὶ τὰ ψεῦδη ἐστί, περὶ τὸν τραγικὸν βίον» (*Κρατύλος* 408 c). Ἡ προσέγγιση τοῦ φανταστικοῦ μὲ τὸ ἀληθὲς ἢ ὁποῖα ἐπιχειρεῖται στὸ μῦθο καὶ στὴν τραγωδία, ἀποτελεῖ, κατὰ τὸν Πλάτωνα, σημάδι ἄγνοιας ἢ ἀνικανότητος³⁷. Ἐξάλλου, ἡ χρῆσις τοῦ ὄρου «τραγικὸς» συνδέεται σαφῶς μὲ τὴν ἔννοια τοῦ αἰνιγματικοῦ, τοῦ ἀσαφοῦς, τοῦ συγκεχυμένου³⁸: ἡ μεγάλη περιοχὴ τοῦ προβλήματος τῆς ἀπάτης ἔχει ἤδη ἀνοιχθεῖ — ἀπλώνεται μπροστὰ στὸν φιλοσοφικὸ νοῦ καὶ ὀρίζεται ἀπὸ τὴ θεμελιώδη ἐρώτηση: Ποιὰ εἶναι ἡ σχέση μεταξύ ὀνομάτων καὶ πραγμάτων;... μπορεῖ νὰ μεταβιβαστεῖ σωστὰ ἡ πραγματικότητα³⁹; Ἡ «μαγικὴ» ταυτότητα πράγματος καὶ ὀνόματος ἔχει ἀρθεῖ⁴⁰: ἡ χρῆσις τοῦ σημείου στὸν Αἰσχύλο μέσα ἀπὸ διαβαθμίσεις ἐρμηνειῶν⁴¹ ἐπανατοποθετεῖ τὴν ὁμηρικὴ προδιάθεση νὰ διαχωρίζεται ἡ γλώσσα τῶν θεῶν καὶ ἡ

36. Jeannie CARLIER, “Science divine et raison humaine” in: *Divination et rationalité*, σ. 262.

37. Βλ. Th. G. ROSENMEYER, “Gorgias, Aeschylus, and Apatē”, *American journal of philology*, 76, 1955, σ. 226.

38. *Μένων*, 76 c: «τραγικὴ γὰρ ἐστίν, ὦ Μένων ἡ ἀπόκρισις»· πβ. *Πολιτικὸς* 413 Φιλ. 545 c, 48 a, *Κρατ.* 44 c, 418 d.

39. Th. ROSENMEYER, *ἔνθ. ἀνωτ.*, σ. 228.

40. “Apatē signals the supersession of the world of the *logos* in the place of the epic world of things” (*ἔνθ. ἀνωτ.*).

Πβ. *Φαῖδρ.* 83 a («ἀπάτης μὲν μεστὴ ἡ διὰ τῶν ὁμμάτων σκέψις, ἀπάτης δὲ ἡ διὰ τῶν ὥτων»). Ὁ ποιητὴς ὡς κατεξοχὴν μιμητικὸς, ἀγνοώντας καὶ διαστρέφοντας τὸ φαινόμενο, εἶναι παραγωγὸς ἀπάτης.

41. Τὸ σημειο-σύμβολο τίθεται στὸ χῶρο διαπλοκῆς δύο κόσμων ἢ δύο τρόπων διαμόρφωσης νοήματος ἢ δύο πηγῶν νοήματος: ἀνάμεσα στὴ θεία καὶ στὴν ἀνθρώπινη περιοχὴ, ἀνάμεσα σὲ δύο θελήσεις, διαμόρφωσης καὶ ἐπιβολῆς νοήματος. Ἡ ταυτότητα ἀρχίζει νὰ διασπᾶται ἢ μυθικὴ ταυτηγορία (βλ. τὴ θεωρία τοῦ Fr. SHELLING, *Introduction à la philosophie de la mythologie*, Paris, Aubier, 1945) διανοίγεται. Ἡ ἀλληγορία εὐνοεῖ μορφὲς ἀπάτης: σημαντικὴ ὥστόσο ἐπιβίωση ταυτοποίησης, ἡ ἐκτελεστικὴ ἰσχὺς τοῦ λόγου, τοῦ τραγικοῦ κυρίως λόγου, μόλις προφερθεῖ (Βλ., in: M. DETIENNE, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, François Maspero, 1979, σσ. 51-90, & *L'ambiguïté de la parole*, σσ. 51-80).

γλώσσα τῶν ἀνθρώπων, καὶ στὴν ἀπόστασή τους νὰ ἐγκαθιδρύεται, ἀμφίσημη, ἢ ἀπάτη⁴², ὡς ἀδυναμία νὰ ἐπιτευχθεῖ ἡ ἀπόλυτη ἐπικοινωνία-κατανόηση⁴³.

Ἡ θεότητα χρησιμοποιεῖται ἀπὸ τὸν Αἰσχύλο κατὰ τὸν ἴδιο περίπου τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο χρησιμοποιεῖται ὁ μῦθος ἀπὸ τὸν Πλάτωνα: «ὁ Πλάτωνας καταφεύγει στοὺς θεϊκοὺς μύθους γιὰ νὰ περιγράψει ἢ μᾶλλον νὰ προσεγγίσει μία ἀλήθεια ἢ ὁποία εἶναι ἀπερίγραπτη, ὅπως ἡ τελευταία λέξη σχετικὰ μὲ τὸ τραγικὸ δῖλημμα καὶ ἡ λύση του μπορεῖ νὰ ἐκφρασθεῖ μόνον μὲ τὴ μορφή δραματικῶν ἀφαιρέσεων, διαμέσου τῶν θεῶν... Καὶ πάλι, ὅπως ἀκριβῶς οἱ πλατωνικοὶ μῦθοι δὲν λύνουν ποτὲ τίποτα... ἔτσι ἡ θεία κωμωδία τῶν *Εὐμενίδων* πολὺ ἀπέχει ἀπὸ τὸ νὰ μᾶς προτείνει μία ἀπάντηση σὲ ὀτιδῆποτε»⁴⁴. Τὸ δραματουργικὸ μέσο τῆς θεότητας ἐξασφαλίζει, ἔτσι, τὴ δυνατότητα νὰ παραχθεῖ μία λύση γι' αὐτὸ ποὺ μοιάζει ἄλυτο ἀποφεύγοντας μία «αὐτοὑπέρβαση τοῦ τραγικοῦ μέσα στὴν τραγωδία»⁴⁵ ὥστόσο, πρόκειται μᾶλλον γιὰ μία ψευδολύση. Ὁ Th. G. Rosenmeyer, ἐξετάζοντας τὴν αἰσχύλεια ἀπάτη θεωρεῖ ἀκριβῶς ὅτι ὁ χειρισμὸς τῶν θεῶν, ἀπὸ μέρους τοῦ Αἰσχύλου, ἐντάσσεται στὰ πλαίσια μιᾶς εὐρύτερης σκηνοθεσίας, ἔτσι, ὥστε, νὰ ἐξυπηρετηθοῦν μὲ ἀπόλυτη ἀσφάλεια οἱ δραματικοὶ σκοποὶ τοῦ ποιητῆ: «ἡ θεότητα εἶναι ἡ ἀναγκαία μεταφορά, τὸ λειτουργικὸ σύμβολο ποὺ παράγει διαθέσεις»⁴⁶. Ὡστόσο, τὸ εἰρωνικὸ παράδοξο ἰσχύει: οἱ θεοὶ λειτουργοῦν ὡς αἷτια τῶν ἀνθρώπων πρᾶξεων, ἀλλὰ συγχρόνως, ἡ αἰτιότητα ἀμ-

42. Βλ. Th. ROSENMEYER, *ἐνθ. ἀνωτ.*, σσ. 228-229.

43. Πβ. τὴ διάκριση-ἀντίθεση ἀνάμεσα στὴν κρατυλιανὴ καὶ στὴν ἐρμογενιανὴ ἀντίληψη γιὰ τὴ γλώσσα καὶ τὴν παρέμβαση τοῦ ὀνοματούργου μέσα ἀπὸ τὴν ὑπερφυσικὴ, ὑπερ-ἀνθρώπινη ἱκανότητά του νὰ στοχεύει τὴν οὐσία τοῦ ὀνομαζόμενου πράγματος (*Κρατ.* 437 c, 438 b-c). Βλ. στὸν Αἰσχύλο τὴν περίπτωση τῶν ὀνομάτων, τῆς Ἑλένης (*Ἀγαμ.* 681-699), τοῦ Πολυνείκη (*Ἑπτ. ἐπ. Θηβ.* 829-831), τοῦ Προμηθέα: οἱ ἄνθρωποι ἀνακαλύπτουν τὴν οὐσία μέσα ἀπὸ τὴ διαχρονικὴ ὀνομασμένη τῆς σημασία, διαμέσου σημείων καὶ ἐρμηνείων ἐσφαλμένων, διαμέσου ἀπατηλῶν φαινομένων, μέχρις ὅτου ἐγκαθιδρυθεῖ ἡ ἐπικοινωνία, δηλαδὴ μέχρις ὅτου ἀποδειχθεῖ ἡ ἀλήθεια τοῦ ὀνόματος ὡς θεϊκῆς προ-ἀπόφασης γιὰ τὴ μοῖρα τῆς ὀνομαζόμενης ὀντότητας ἢ ὡς θεϊκῆς ὀξύνοιας στὸ νὰ στοχεύσει σωστά τὴν ἀληθινὴ τῆς φύση πρὶν ἀπὸ κάθε ἀπατηλὴ ἐμφάνισή της.

44. Βλ. Th. ROSENMEYER, *ἐνθ. ἀνωτ.*, σ. 235.

45. *ἐνθ. ἀνωτ.*, σ. 258. Πβ. τὴν ἄποψη τοῦ R. RAVEL ὅτι τὰ πρόσωπα τῆς αἰσχύλεια τραγωδίας δὲν συμμετέχουν στὸ τελικὸ μάθος τὸ ὁποῖο ἀφορᾷ τοὺς θεατῆς: "Rather, the dramatic movement of the Oresteia seems to portray a series of false starts toward the clarification and realization of the law of Zeus, all of which are under cut and exposed as vain repetitions of prior Erinyes" (R. RAVEL, "Pathei mathos. A dramatical ambiguity in the Oresteia", *Rivista di Studi Classici*, 1971, σσ. 179-184).

46. Th. ROSENMEYER, *ἐνθ. ἀνωτ.*, σ. 250.

βλύνεται, καθώς διαμεσολαβείται από μία περιγραφή των πράξεων αὐτῶν ἢ ὁποία ἀρνεῖται νὰ ὑποτάξει πλήρως τὸν ἀνθρώπινο παράγοντα. Αὐτὸ τὸ παράδοξο ἐπιδέχεται τόσες λύσεις, ὅσες καὶ οἱ ἀναγνώσεις τῆς αἰσχύλειας τραγωδίας: εἴτε πρόκειται γιὰ μία πλατωνικὴ ἀνάγνωση, εἴτε γιὰ μία σχολαστικὴ-φιλολογικὴ ἀνάγνωση, ποὺ ἀρνεῖται στὸν Αἰσχύλο κάθε συστηματικότητα σκέψης βασισμένης στὴν ἀνάπτυξη ἐννοιῶν, εἴτε γιὰ μία ἐρμηνευτικὴ προσέγγιση, ποὺ ἀποδέχεται τὴν αὐτοδυναμία τοῦ ποιητικοῦ ἔργου ὡς ἰδιαίτερης ὁλότητος⁴⁷.

Ἡ αἰσχύλεια τραγωδία ἀντιστέκεται ὡς ποιότητα σκέψης καὶ ὄχι ὡς μίμηση: τὰ ἐρωτήματα ποὺ τὴν ὀρίζουν ναρκοθετοῦν τὴν ποιητικὴ-θρησκευτικὴ τῆς δομὴ καθὼς τὴν ἐγείρουν μέσα στὸ λόγο ὡς ἀναπαράσταση τῆς θεμελιώδους ἀπορίας γύρω ἀπὸ τὸ ἀνθρώπινο εἶναι ἢ καθὼς τὴν προετοιμάζουν ὡς τραῦμα ἔτοιμο νὰ δεχθεῖ τὴν ἐπούλωση τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ. Στὸ μεταίχμιο ποὺ συνιστᾷ ὁ τραγικὸς λόγος τοῦ Αἰσχύλου ἐμφιλοχωρεῖ μία μορφὴ προκατανόησης⁴⁸ τῶν σημαντικῶν φιλοσοφικῶν ἐρωτημάτων (ἀναγνωρίσιμη ἤδη στὴν προσωκρατικὴ σκέψη⁴⁹) ἢ ὁποία ταυτίζεται ἢ τείνει νὰ ταυτιστεῖ μὲ τὴν ἀφύπνιση τῆς ἀνθρώπινης συνείδησης καθὼς αὐτοαναγνωρίζεται μέσα ἀπὸ ἀτελῆ κινήματα ὑπέρβασης⁵⁰. Ἡ τραγωδία ἐπισυμβαίνει στὴ διάρκεια μιᾶς πολύτροπης ἀναζήτησης τῆς

47. Πβ. "La question du sens, pour les Grecs, coïncide avec celle des dieux. Si les dieux, chancellent, le sens chancelle aussi, jusqu'à ce qu'il ait retrouvé une assiette dans une nouvelle figure du divin" (K. REINHARDT, *Eschyle, Euripide*, Paris, éditions de Minuit, 1972, σ. 299).

48. Πβ. Quelle que puisse être la force d'innovation de la composition poétique dans le champ de notre expérience temporelle, la composition de l'intrigue est enracinée dans une pré-compréhension du monde de l'action: de ses structures intelligibles, de ses ressources symboliques et de son caractère temporel (P. RICOEUR, *Temps et récit*, Paris, tome I-III, éditions du Seuil, 1983, tome I, σ. 87) (πβ. ἐπίσης τὴν ἐννοια τῆς Uor-urteil στὸν Gadamer, ἤδη θεματοποιημένης ὡς Vorverständnis ἀπὸ τὸν R. Bultmann). Βλ. H.G. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1975, σσ. 255 κ.ἐξ. βλ. ἐπίσης τοὺς Χαϊντεγγεριανούς ὅρους *vorhabe, vorsicht, vorgriff*.

49. Σύμφωνα μὲ τοὺς W. WINDELAND - H. HEIMSOETH, «τὸ πιὸ ἄμεσο πλαίσιο τῆς ἀρχαίας Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας τὸ ἔχει σχηματίσει ἡ κοσμογονικὴ ποίηση... ὥσπου τελικὰ πρόβαλε τὸ ἐρώτημα ποῖα ἦταν ἡ πρώτη αἰτία (ἀρχή) ποὺ διατηρεῖται σταθερὴ σ' ὅλη αὐτὴ τὴ χρονικὴ ἐναλλαγή» (*Ἑγχειρίδιο ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας*, Α' τόμος, Μετάφρ. Ν.Μ. Σκουτερόπουλος, Ἀθήνα, Μ.Ι.Ε.Τ., 1980, σ. 38) τὴν ἴδια αὐτὴ περίοδο ἀναπτύσσονται οἱ ἐννοιες τοῦ εἶναι, τοῦ γίγνεσθαι, τοῦ γνωρίζειν (*ἐνθ. ἀνωτ.*, 43-78). (Ἔτσι, θὰ ἀναγνωρίσουμε στὸν Αἰσχύλο ἐπιρροὲς ἀπὸ τὸν Ξενοφάνη, τὸν Ἡράκλειτο, τὸν Παρμενίδη, τοὺς Ὀρφικούς, τὸν Ἀναξίμανδρο, τὸν Πυθαγόρα, τὸν Ἐμπεδοκλή, τὸν Ἀναξαγόρα).

50. Βλ. τὴν ἐγγεγραμμένη ἀνάλυση τῆς ἰσορροπίας τῆς ἀναγκαιότητας ἢ τῆς ὁμορφίας, τῆς ἑλληνικῆς θρησκείας, στὸ *Leçons sur la philosophie de la religion*, Paris, Vrin, 1972, Pième partie, la Religion déterminée, 2. *Les Religions de l'individuauté spirituelle*, σσ. 92-141.

Ἀρχῆς-Ἀλήθειας, ἡ ὁποία κατανοεῖται μέσα ἀπὸ τὴν ἀναζήτηση τοῦ θεοῦ. Πίσω ἀπὸ στρώματα μυθολογικῶν, θρησκευτικῶν-τελετουργικῶν, ἠθικῶν, κοινωνικοπολιτικῶν, ποιητικῶν-δραματουργικῶν στοιχείων ἐξυφαίνεται διστακτικὰ ἓνας διαλεκτικὸς ἵστός, ποὺ ἀναπλάθει καὶ ἀναπαράγει (μὲ τὸ μέσο τῆς εἰκονοποιίας κυρίως) θεμελιώδεις σχέσεις τῶν ὁποίων ἡ ἀρχὴ καὶ ὁ κανόνας συγκρότησης ἐπαναπροσδιορίζεται μέσα ἀπὸ ἓνα πλέγμα ὀπισθοβατικῶν ἐρωτήσεων: ὅσο πιὸ «πίσω» φθάνουν οἱ συλλογισμοὶ ποὺ ἀνασυγκροτοῦν τὴν ἀρχὴ τῶν πραγμάτων, τόσο πιὸ «μπροστὰ» προχωροῦν μέσα στὸ μέλλον ἢ στὸ ἄπειρο διαμέσου τῶν πολλῶν σημασιῶν τῆς⁵¹, ὡς νόημα τὸ ὁποῖο κατακτᾶται στὸ μέτρο ποὺ συμπίπτει μὲ τὴν ἀλήθεια⁵². Στὰ πλαίσια αὐτῆς τῆς ιδιότυπης, πρώιμης καὶ μὴ καθαρῆς διαλεκτικῆς, ἂν καὶ προσφορότεροι σὲ φιλοσοφικὲς θεωρήσεις, προτείνονται ὁ Σοφοκλῆς καὶ ὁ Εὐριπίδης⁵³. Ὁ Αἰσχύλος, στὰ ὅρια μιᾶς, ἄλλοτε ἐντρομῆς ἄλλοτε ἐνθουσιαστικῆς⁵⁴ θρησκευτικότητος, λύνει τὰ διλήμματα τῆς ἀνθρώπινης ὕπαρξης, μὲ τὴν *a priori* καὶ *a posteriori* βεβαιότητα τῆς ἀνώτατης θεϊκῆς δύναμης, μέσα σὲ μία ἀνοιχτὴ ἐξωτερικότητα⁵⁵: ἔτσι, ἀνασυστήνεται ἡ αἰτία τῆς ἀνθρώπινης συντριβῆς, ὡς μία μορφή δυσαναλογίας τοῦ ἀνθρώπου ἀπέναντι σὲ πεπερασμένους καὶ ἄπειρους μορφὲς ἐξουσίας⁵⁶. Ὡστόσο, στὸ

51. Βλ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μ.τ.φ.* Δ, 1013 α (καὶ Μ. HEIDEGGER, "Ce qu'est et comment se détermine la φύσις", in *Questions II*, Paris, éditions Gallimard, 1968, σ. 190 ὅπου ὁ Heidegger σχολιάζει τὸν Ἀριστοτέλη) καὶ *Μ.τ.φ.* Α, 2, 982 β, I 981 β.

52. Βλ. *Φαῖδρ.* 274 c: «Ἀκοὴν γ' ἔχω λέγειν τῶν προτέρων, τὸ δ' ἀληθὲς αὐτοὶ ἴασιν» ἐπειδὴ «οἱ μὲν παλαιοί, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες» (*Φίλ.* 16 c). "S'il y a une histoire de la vérité, c'est celle d'un oubli progressif entrecoupé de réminiscences; mais, si l'oubli est la règle, la réminiscence est l'exception, car il n'est pas également facile à toutes les âmes de se ressouvenir des choses du ciel à la vue des choses de la terre" (*Φαῖδρ.* 250 a), in: P. AUBENQUE, *ἔνθ. ἀνωτ.*, σ. 71.

53. Βλ. τίς ἀνάλυσις τοῦ HÖLDERLIN καὶ τοῦ HEGEL γιὰ τὸν Σοφοκλῆ, in: *Remarques sur Œdipe - Remarques sur Antigone*, Trad. et notes par Fr. Fédier, Préf., par Jean Beaufret, biblio 10/18 (1965), καὶ in: *La phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier, 1977, tr. fr. J. Hyppolite, τ. II, *L'action éthique*, καὶ in: *Leçons sur l'esthétique* tr. Jankelenitch, Paris, 1953, τ. IV. *La poésie dramatique*.

54. Ἐνῶ, ἀρχικά, ἡ ἀττική τραγωδία συνδέθηκε μὲ τὴν τελετουργία τῆς λατρείας τοῦ Διονύσου στὸν Αἰσχύλο ἐπικρατοῦν τὰ ἀπροσδιόνυσα θέματα, διότι ἡ σκέψη περνᾷ σὲ ἄλλες μυθικὲς καὶ θρησκευτικὲς περιοχές: γιὰ ἄλλη μιὰ φορὰ εἰσάγεται τὸ θέμα τῆς ἀπάτης, στὸ μέτρο ποὺ ὁ ποιητὴς «χειρίζεται» τὸ ὕλικό τὸ ὁποῖο τοῦ παρέχει ἡ πραγματικότητα μὲ τρόπο ποὺ θὰ ἐξυπηρετεῖ τὸ σκοπὸ τοῦ δράματος (B. SNELL, *ἔνθ. ἀνωτ.*, σσ. 138-140).

55. "... les Anciens se faient plus que nous aux phénomènes tels qu'ils nous apparaissent, alors que "nous sommes mieux informés du jeu interne des forces..."". D. JANICAUD, *Hegel et le Destin de la Grèce*, Paris, Urin, 1975, σ. 32.

56. Βλ. τὴν ἐγελιανὴ ἀνάλυση τοῦ πεπρωμένου στὴν ἐλληνικὴ σκέψη, τὸ ὁποῖο συνδέεται μὲ τὴν ἔννοια τοῦ Νόμου ὡς θρησκευτικῆς κατηγορικῆς προσταγῆς καὶ ἀπόλυτης ἠθικῆς ἐπιταγῆς (*loc. cit.*, σσ. 63-75).

μεσοδιάστημα ανάμεσα στην πρώτη ἔγερση τῆς ἀπορίας καὶ στην ἐπαναβεβαίωση τῆς λογικῆς τῆς ἀνώτερης ἀρχῆς ἀναπτύσσεται μία ἀνολοκλήρωτη⁵⁷ περιπέτεια, πού, ἐνῶ φαίνεται ὡς ἐπανάληψη τοῦ γνωστοῦ σχήματος τῆς καθίσχυσης τοῦ ἀνώτερου θεϊκοῦ ὄντος (βλ. θεογονικὲς διαδικασίες), στην οὐσία, ὑπονομεύει κάθε τέτοια ἐπανάληψη, μέσα ἀπὸ μία διάρρηξη τῆς συστηματικότητος ἐξαιτίας παθῶν πού ἐντείνονται μέχρι τὰ ἄκρα, ἐκεῖ ὅπου συντίθενται τὰ ἀντίθετα: ἄλλοτε σ' ἓνα σημεῖο (βλ. ἀμφισημία ἢ ἀβεβαιότητα)⁵⁸ ἢ ἓνα σύμβολο⁵⁹, ἄλλοτε στην ἴδια τὴν ἐξέλιξη τοῦ δράματος, στην ἐπαπειλούμενη ἀναστροφή τῶν δεδομένων, ἀκόμα καὶ ἔπειτα ἀπὸ τὴν πλήρη νοήματος σύνθεσή τους⁶⁰. Τὸ ὁρατὸ καὶ ἀναγνωρίσιμο ὑπερβαίνεται χωρὶς ποτὲ ὥστόσο νὰ ἀπορρίπτεται. Ἡ διάκριση ἀνάμεσα στὸ εἶναι καὶ στὸ φαινόμενο πού ὀρίζει τὴν ἐλληνικὴ σκέψη, δὲν μπορεῖ νὰ λυθεῖ στην αἰσχύλεια τραγωδία, παρὰ μόνο νὰ δειχθεῖ μέσα ἀπὸ πολλαπλὲς παλινδρομήσεις, μίξεις καὶ ἐπιβιώσεις τοῦ ἐνὸς μέσα στὸ ἄλλο: ἡ πυραμίδα πού ὁδηγεῖ στην ἀνώτερη ἀρχή-αἰτία (Δίας) νοεῖται διπλά: στὴ βάση της βρίσκονται οἱ ἄνθρωποι καὶ στην κορυφή της οἱ θεοὶ ἢ, ἀντιστοίχως, ἡ ἄγνοια καὶ ἡ γνώση⁶¹.

57. Δύσκολα ἡ κατάληξη τῆς αἰσχύλειας τραγωδίας μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὡς ὀριστικὴ λήξη τοῦ τραγικοῦ πάθους ἢ τῆς τραγικῆς πρότασης: ἔστω καὶ ἂν ἔχει διαμορφωθεῖ καὶ διατυπωθεῖ ἓνα τελικὸ ἀνακεφαλαιωτικὸ νόημα, αὐτὸ παραμένει οὐσιωδῶς ἀνοιχτὸ σὲ νέα ἀποσύνθεσή του, στὸ μέτρο πού ὁ ἴδιος ὁ Κανόνας-Μέσος ὁρος (βλ. παρακάτω στὸ κείμενο, σσ. 13, 17) βρίσκεται σὲ ἐξέλιξη ἢ σὲ διαμόρφωση, ἢ στὸ μέτρο πού τὸ τραγικὸ πάθος θὰ ἰσχύει ὡς παράγοντας καταστροφῆς τῆς βεβαιότητος ἐπειδὴ ἀποδεικνύει ἔτσι τὴν οὐσιώδη ἀνθρώπινη κατάσταση.

58. Βλ. τὴν ἀντιπαράθεση τοῦ Πολυνείκη μὲ τὴ λογικὴ καὶ τὴν ἠθικὴ οἱ ὁποῖες προτείνονται μέσα ἀπὸ τὰ σύμβολα τῶν ἀσπίδων, τὸν κατασπαραγμὸ τῆς λαγίνας μὲ τὴν κοιλιὰ βαριά ἀπὸ τὸν καρπὸ ('*Άγαμ.* 119), τὸν κόκκινο τάπητα (δ.π. 905-957). Δὲν εἶναι τυχαῖο τὸ ὅτι, τὸ σημεῖο-σύμβολο στὸν Αἰσχύλο δὲν εἶναι οὐδέποτε μονοσήμαντο ἀλλὰ πολυδιάστατο, καὶ ἀντικαθιστᾷ ὁλόκληρες χρονικὲς περιόδους ἢ ὁλόκληρες ἐνότητες νοήματος συμπεκνωμένες καὶ συμπυκνῶντες στην μία αὐτὴ εἰκόνα» (βλ. J. LALLOT, *Xymbolea cranai*. *Reflexions sur la fonction du symbole dans l'Agamemnon d'Eschyle. Cahiers internationaux du Symbolisme*, 26, 1974, σσ. 19-47).

59. Μέσα ἀπὸ τὸ σύμβολο ἢ μέσα στὸ σύμβολο συντελεῖται ἡ μετάβαση ἀπὸ τὸ μῦθο στὸ λόγο (βλ. B. SNELL, *ἔνθ. ἀνωτ.*, σσ. 265-294).

60. Βλ. τὴν μετα-μόρφωση τῶν Ἑρινύων στὸ ἀντίθετό τους, καὶ τὴ συμφιλίωση τῶν δύο Δικαίων, αὐτοῦ πού ἐκπροσωπεύεται ἀπὸ τὸν Δία, καὶ ἐκείνου πού ἀντιπροσωπεύεται ἀπὸ τὶς ἀρχαῖες θεὲς τῆς Μνήμης: ἡ συμφιλίωση ὀρίζει καὶ τὴν τελικὴ μίξη.

61. Βλ. τὸ ζεῦγος Οὐρανὸς-Γῆ στὸν *Γοργία*, στὸ ὁποῖο ἀντιστοιχεῖ τὸ ζεῦγος Ἐπιστήμη-Ἄγνοια στὸ *Συμπόσιο*. Κατὰ μιὰ πυθαγόρεια ἔμπνευση, ἐνδιάμεσος ἀνάμεσα σὲ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους λειτουργεῖ ὁ Ἐρως ὡς δεσμὸς κοσμικὸς (*Γοργ.* 508 a, *Συμπ.* 202 e), ἐνῶ, στὸ μῦθο τῆς Γένεσης στην *Πολιτεία* (A, 614 b - 615 a), ἡ πλατωνικὴ τοπογραφία ὀρίζεται ἀπὸ τέσσερα

Για τὸν Πλάτωνα, ὑπάρχει ἓνας ὁρατὸς τόπος (ὅπου, σύμφωνα μὲ μία θεωρία γνώσης πέντε ἀναβαθμῶν, ἐπιτυγχάνεται ἡ γνώση τοῦ Ἥλιου, τοῦ πατέρα τοῦ ὁρατοῦ, *Πολιτεία* ΣΤ', 509 b, στὸ πιὸ ὑψηλὸ σημεῖο τῆς σειρᾶς, στὸν πέμπτο βαθμὸ), καὶ ἓνας τόπος νοητός (ὅπου ἐπιτυγχάνεται ἡ γνώση τοῦ πατέρα τοῦ ἡλίου, τῆς αἰτίας τῆς γνώσης, 506 e), ἐνῶ ἡ παραγωγή τῆς γνώσης ἐπέρχεται ἀναλογικὰ ἀπὸ τὸ νοητὸ στὸ αἰσθητό, καὶ ἀπὸ τὴν αἰτία στὸ ὄργανο. Παράλληλα, ὅσον ἀφορᾷ τὴν ἴδια τὴ γνωστικὴ διαδικασία καὶ τὸ εἶναι ποὺ τὴ θεμελιώνει, ὁ ὁρατὸς κόσμος τοποθετεῖται στὴ βάση τῆς κατακόρυφης γραμμῆς ποὺ ὁδηγεῖ στὴ θέαση τῆς πηγῆς τῆς οὐσίας καὶ τῆς ὑπαρξῆς, τῆς «ἐπὶ τὴν τοῦ παντός» ἀρχῆς (511 b), τῆς ἐπέκεινα τῆς οὐσίας ιδέας τοῦ Ἀγαθοῦ (509 b), πέραν καὶ τῆς ἴδιας τῆς γνωστικῆς διαδικασίας. Στὴν αἰσχύλεια ταξινόμηση τῶν κόσμων, ἡ θέαση τῆς ἀρχῆς-ἀλήθειας ταυτίζεται μὲ τὴ γνώση στὴν ὁποία φθάνουν τὰ πρόσωπα τῆς τραγωδίας μέσα ἀπὸ τὸ τυπικὸ σχῆμα τοῦ «πάθους-μάθους» (*Ἀγαμέμνων* 176-178). ὅσο προχωροῦμε πρὸς τὴ λύση τοῦ δράματος, κατασκευάζεται γιὰ τὸν ἄνθρωπο ἓνα ἔλλογο νόημα καὶ ἀποκαλύπτεται ἡ ἄλογη ἀρχὴ του στὸ μέτρο ποὺ ὑπερβαίνει τὸ ἀνθρώπινο λογικόν: ὅπως δὴποτε, ὑπάρχουν δύο κόσμοι, ὁ ἀνθρώπινος καὶ ὁ θεϊκός, ἀλλὰ, ἐδῶ, ἡ διαμεσολάβηση δὲν γίνεται ἀπὸ τὸν ἔρωτα (*Συμπόσιο* 202 e, 203 e), ἀλλὰ μᾶλλον σύμφωνα μὲ τὰ πέντε μέρη τῆς μύησης στὰ θεῖα, καὶ γι' αὐτό, σύμφωνα μὲ τοὺς ἀναπαραστατικούς τρόπους τῆς διαμεσολάβησης σημείων ποὺ νοοῦνται ὡς κοινοὶ τόποι ἀνάμεσα στὸ θεῖο καὶ στὸ θνητό⁶². Διακρίνουμε τὴν κοινὴ σχέση, μὲ διαφορετικὲς ὁπως δὴποτε διατυπώσεις, τοῦ Πλάτωνα καὶ τοῦ Αἰσχύλου, μὲ τὴν μύηση τῶν Ἐλευσινίων Μυστηρίων. Ἦδη ἀναφερθῆκαμε στὰ πέντε στάδια ποὺ ὁδηγοῦν στὴν ἀποκάλυψη τῆς ὑπέρτατης ἀρχῆς (γιὰ τὸν ὁρατὸν κόσμο: ὄμμα, ὄψις, φῶς, τὰ δρώμενα, ὁ Ἥλιος, 508 ab - 509 b, καὶ γιὰ τὸν νοητὸν κόσμο: τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα, νοῦς, ἀλήθεια τε καὶ τὸ ὄν, τὰ νοούμενα, Ἀ-

ἀντίστοιχα χάσματα: δύο γήινα καὶ δύο οὐράνια: πρόκειται γιὰ ἓνα χωρὶς ἱεραρχημένο, ὅπου τὸ δεξιὸ μέλος δέχεται τὴν ἀνάβαση στοὺς οὐρανοὺς, ἐνῶ στὸ κέντρο, ἐγείρεται ἡ Δίκη, (πβ. *Τιμ.* 36, τὴν Ἑστία στὸ κέντρο τῶν τεσσάρων δρόμων). Τὸ πλατωνικὸ σύμπαν εἶναι σαφῶς προσανατολισμένο πρὸς τὰ Δεξιὰ, δηλαδὴ, πρὸς τὰ θεῖα, ἥτοι πρὸς τὴν ἐνότητα ἢ τὴ συμμετρικὴ διπολικότητα (βλ. στὸν *Σοφιστή*, τὴ διάταξη τῆς παραγωγῆς πραγματικότητων καὶ εἰκότων ἀπὸ ἀνθρώπους καὶ θεοὺς σύμφωνα μὲ δύο ἄξονες, ἓναν ὀριζόντιο καὶ ἓναν κάθετο, 266). ἔτσι καὶ στὸν *Γοργία*, ἡ τετράδα (Οὐρανός-Γῆ-Θεοὶ-ἄνθρωποι) νοεῖται ὡς πεντάδα, ἐφόσον συγκροτεῖται διαμέσου τῆς γεωμετρικῆς ἰσότητος (508 a-b).

62. "Nous pouvons encore comparer la philosophie à l'initiation aux choses vraiment saintes et à la révélation des mystères qui ne sont pas des impostures" (THEON DE SMYRNE, "Exposition des connaissances mathématiques utiles pour la lecture de Platon", in: J.-Fr. MATTEI, *L'Étranger et le Simulacre*, Paris, PUF, Epiméthée, 1983, σ. 489).

γαθό, 508 d - 508 e)· την ίδια πεντάβαθμη ἄνοδο βρίσκουμε καὶ στὸ *Συμπόσιο*: πρέπει ἡ ἀνύψωση νὰ εἶναι συνεχῆς («ἀεὶ ἐπανιέναι», 211 c) μὲ «ἐπαναβαθμοὺς» ἕως τὴν «ἐξαίφνης» θέαση τοῦ ὑπερβατικοῦ. Πρόκειται γιὰ μιὰ διαδρομὴ ἀπὸ τὸ σκοτάδι στὸ φῶς, ἀκολουθώντας πέντε στάδια μύησης: α) τὴν πρότερη κάθαρση, *Συμπόσιο* 211 e· β) τὴν παράδοση τῶν ἱερῶν πραγμάτων, 203 a· γ) τὴν τελετὴ τῆς ἐποπτείας, 210 a· δ) τὸ σκοπὸ τῆς ἐποπτείας, τὴν ἀνάθεση δηλαδὴ, καὶ τὴν ἐπίθεση τῶν στεμμάτων, 213 e· καὶ ε) τὴ σύνδεση τοῦ μυημένου μὲ τὸ θεῖο διαμέσου τῆς φιλότητας, 212 a⁶³. Στὸν Αἰσχύλο, ἐπίσης, συναντᾶμε μιὰ παρόμοια διαδρομὴ ποὺ σκοπὸ ἔχει τὸ θεοφιλὲς διάμεσου μιᾶς κάθαρσης ποὺ συντελεῖται στὸ μῆκος τοῦ τραγικοῦ πάθους: τὸ ζητούμενο εἶναι εἴτε νὰ προβλεφθεῖ ἡ θέληση τῶν θεῶν εἴτε ἡ ἐξέλιξη τῶν πραγμάτων, νὰ συμφιλίωσει τὸ θεῖο μὲ τὸν «ἔνοχο» ἄνθρωπο· ἡ συμφιλίωση αὐτὴ ἐνέχει τὴν ἀναγνώριση ἀπὸ μέρους τοῦ ἀνθρώπου τῆς ἀρχῆς ὡς ἀρχῆς νοήματος καὶ τῆς ἀλήθειας ὡς σχήματος ζωῆς ποὺ κατανόησε τοὺς θεῖους νόμους καὶ κατανοήθηκε μέσα ἀπὸ αὐτούς⁶⁴.

Ἡ αἰσχύλεια λογικὴ ἐμφανίζεται ὡς ἐκκλήση τῆς ἐρμηνείας ἢ μᾶλλον ὡς ἐκκλήση τοῦ θεῖου ὡς ἐρμηνευτικῆς ἀρχῆς ὅσων διαταράσσουν τὸν ὀρίζοντα τῆς ἀνθρώπινης κατανόησης — τὸ θεῖο ἐμφανίζεται σύστοιχο μὲ τὶς ιδέες τῆς (ἐννομης) τάξης, τοῦ ὅλου καὶ τῆς οὐσίας ὡς ὄντως ὄντος πίσω ἀπὸ τὸ φαινόμενο. Ἡ ἐννόηση αὐτῶν τῶν στοιχείων ἐπιτυχάνεται μὲ μιὰ διαδικασία συνθετικὴ, ἐνοποίησης ὅσων διασχίσθηκαν στὴ διάρκεια τῆς τριλογίας, δηλαδὴ ὅσων θέαθηκαν καὶ βιώθηκαν μέσα στὴν ἀπόσταση ποὺ θεμελιώνει ἀλλὰ καὶ καταργεῖ τὴ γνώση⁶⁵: ἀπόσταση ἀνάμεσα στὸν αἰσθητὸ κόσμο τῶν ἀνθρώπων πρᾶξεων καὶ τῶν θεϊκῶν παρεμβάσεων, καὶ τὸν νοητὸ κόσμο τοῦ νοήματός τους, ἐκεῖ ὅπου ὁ θεῖος νοὺς ἐπεξεργάζεται

63. Σ' αὐτὰ τὰ πέντε μυητικὰ στάδια ἀντιστοιχοῦν οἱ πέντε βαθμοὶ τῆς φιλοσοφικῆς μύησης σύμφωνα μὲ τὸν Πλάτωνα: α. μελέτη τῶν πέντε μαθηματικῶν ἐπιστημῶν, β. μετάδοση τῶν ἀρχῶν, γ. θέαση τῶν ιδεῶν (*Φαῖδρ.* 250 c), δ. μετάδοση τῆς θέασης στοὺς ἄλλους, ε. ἐξομίωση τοῦ φιλοσόφου πρὸς τὸν Θεό (*Θεαίτ.* 176 b) δ.π., σσ. 439-440). Πβ. τὶς πέντε βαθμίδες ποὺ περιγράφουν τὴ στrophὴ τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὴν ὑπέρτατη ὁμορφίαν τὴν ὁποία θεᾶται ἐξαίφνης (*Συμπ.* 210 a-211 b).

64. Βλ. τὴν κατάληξη τοῦ δικαστικοῦ ἀγῶνα στὶς *Εὐμένιδες*, ἀφοῦ εἶχε προηγηθεῖ ἡ μακρόχρονη κάθαρση τοῦ Ὀρέστη (*Εὐμ.* 443-469), τὴν περιπλάνηση τῆς Ἰοῦς στὸν ἄπειρο χρόνο καὶ τόπο (*Προμ.* 700-741), τὴν καταρράκωση τοῦ Ξέρξη (*Πέρσ.* 908-1077), τὴν περιπλάνηση τῶν Δαναίδων, καὶ τὴν τελικὴ ἀπόφαση τοῦ Πελασγοῦ καὶ τῶν Ἀργείων (*Ἰκέτ.* 42-67, 105-120).

65. «Πεύθομαι δ' ἀπ' ὁμμάτων νόστον, αὐτομάρτυς ὦν· τὸν δ' ἄνευ λύρας ὁμως ὕμνωδεῖ θρήνον Ἐρινὺς αὐτοδίδακτος ἔσωθεν θυμός, οὐ τὸ πᾶν ἔχων ἐλπίδος φίλον θράσος» (*Ἀγαμ.* 988-993).

τὰ αἰσθητὰ συμπτώματα. Ὁ κατευνασμός τῶν ριζικῶν συγκρούσεων ποὺ ἐπιχειρεῖται μέσα ἀπὸ τὴν τριλογικὴ μορφή ὀρίζεται ὡς πρῶτος κατευνασμός τοῦ νοῦ ὅταν ἐγείρεται πρὸς τὴ διερεύνηση τοῦ ὑπεραισθητοῦ μέσα ἀπὸ τὴν ἐνότητα ποὺ ἐπεξεργάζεται ἡ μυθικὴ ἀνάγνωση τοῦ κόσμου σὲ συνδυασμὸ μὲ τὴν ἀναπαράσταση, ἡ ὁποία ὀλοκληρώνεται ὡς τραγικὸ θέαμα⁶⁶. Ἡ ἀναζήτηση τῆς ἀρχῆς εἶναι διττή: εἴτε πρώτη ἀρχὴ στὸ χρόνο, εἴτε πρώτη ἀρχὴ ὡς αἰτία· ἡ ὀπισθοβατικὴ μέθοδος, τῆς προοδευτικῆς μετάβασης στὸ ἀρχικὸ σημεῖο, καλύπτει ἐπίσης τὴ σκοτεινὴ διάσταση τοῦ μέλλοντος, ἐκεῖ ὅπου θὰ ἀποδειχθεῖ ἡ ἰσχὺς τῆς ἀρχῆς ὡς ἀνώτερου ρυθμιστικοῦ κανόνα. Γιὰ τὸν ἄνθρωπο εἶναι ζωτικῆς σημασίας αὐτὴ ἡ διπλὴ σύνδεση μὲ τὴν ἀρχή, ἡ ἐντατικὴ συναίσθηση ὅτι ἀνήκει σ' ἓνα κύκλο νοήματος μέσα ἀπὸ τὸν ὁποῖο ἐπανακτᾶ μία μορφή ἡθικῆς καὶ πνευματικῆς ἀκεραιότητος· τὸ ἀδιευκρίνιστο διευκρινίζεται πάνω στὸν ἄνθρωπο — πάνω στὴ θνητότητα λύνεται τὸ συμπαντικὸ αἶνιγμα τῆς ἀνώτατης βούλησης: οἱ θεογονικὲς διαδικασίες παραμένουν ἀνοιχτές, ἔστω καὶ ἂν ὁ Δίας τίθεται ὡς ὁ πατέρας θεῶν καὶ ἀνθρώπων⁶⁷.

Ὁ ἀρχαῖος ἄνθρωπος, καὶ ὁπωσδήποτε ὁ τραγικὸς ἄνθρωπος, βρίσκεται σὲ κατάσταση ἐπιλογῆς, κρίσιμης ἀπόφασης, μέσα στὰ πλαίσια μιᾶς ἀναγκαιότητας ποὺ προκαθορίζει τὰ ὅρια τῆς ἀτομικῆς κρίσης: στὸν Αἰσχύλο, ἡ ἐπιλογὴ ὀρίζει τὴν ὀξύτητα τοῦ διλήμματος. Σὲ σχέση μὲ αὐτὴν τὴν ὀριακὴν κατάσταση⁶⁸, ὁ Ἑγελος, ἔθεσε τὸ θέμα τῆς ἰσότητος-ἰσοδυναμίας: στὶς σημαντικὲς συγκρούσεις τῶν ἀντιθέτων, ὄχι μόνο στὴν τραγωδίᾳ, ἀλλὰ στὴ φιλοσοφίᾳ⁶⁹ ἢ ἀκόμα καὶ στὴν ἱστορία, δύσκολα ἀποκλείεται ἡ μία ἢ ἡ ἄλλη θέση⁷⁰. Κλασσικὸ παράδειγμα ἀποτελεῖ ἡ δίκη τῶν *Εὐμενίδων* ὅπου διαφαίνεται, ὡστόσο, πὼς ἡ ταλάντευση ἀνάμεσα σὲ δύο ἐναλλα-

66. "... La tragédie grecque est le lieu privilégié où se produit "la perception du phénomène lui-même"... La vision tragique du monde est liée à un spectacle et non point à une spéculation... il est de l'essence du tragique de devoir être montré *sur* un héros tragique..." (v. P. RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, τ. II, *La symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1979, σ. 201).

67. Βλ. τὸ μυθικὸ τοῦ Προμηθέα σὲ σχέση μὲ τὸ πεπρωμένο τοῦ Διὸς (*Προμ.* 907-943).

68. Βλ. τὴν ἐννοια τοῦ Jaspers γιὰ τὶς ὀριακὲς-θεμελιακὲς-κρίσιμες καταστάσεις τῆς ὑπαρξῆς μας: δὲν μπορούμε νὰ τὶς ὑπερβούμε βλ. K. JASPERS, *Εἰσαγωγή στὴ φιλοσοφία*, Ἀθήνα, ἐκδ. Δωδώνη, σσ. 108-109.

69. Βλ. τὰ ἀποσπάσματα τοῦ Ἡρακλείτου σχετικὰ μὲ τὴν πάλιν τῶν ἀντιθέτων, τὰ ἀποσπάσματα τοῦ Ἐμπεδοκλῆ γιὰ τὴν ἐναλλαγὴ τῶν βασιλείων, τὴ διαπίστωση τοῦ Πλάτωνα ὅτι «καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην, καὶ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν...» (*Γοργ.* 508 a).

70. "La victoire de l'une des puissances (éthiques) et de son caractère et la défaite de l'autre seraient donc seulement quelque chose de partiel et l'œuvre incomplète, qui incessamment progresse jusqu'à l'équilibre des deux" (W.F. HEGEL, *La phénoménologie de l'esprit*, τ. II, σ. 38).

κτικὲς προτάσεις δὲν λύνεται παρὰ μόνο μὲ τὴν παρέμβαση τοῦ θεϊκοῦ ἐνδιαμέσου: «τὸ ὑπερφυσικὸ ἐμφανίζεται ἔτσι ὡς ἡ ἔσχατη αἵχμη τοῦ φυσικοῦ»⁷¹. Ἡ παρέμβαση αὐτὴ μεταφέρεται στὸ φιλοσοφικὸ λόγο ὡς ἀπαίτηση νὰ περιγραφεῖ ἡ διαμόρφωση τοῦ κόσμου μέσα ἀπὸ διεργασίες ποὺ θέτουν σ' ἐφαρμογὴ τὴν ἀρχὴ τῆς ἐνότητας: ὁ φιλόσοφος ἐπιδιώκει νὰ ἀποσαφηνίσει πῶς παράγονται οἱ μορφές τοῦ κόσμου ἀνάμεσα στὸ χάος καὶ στὴν ἐνότητα. Ἡ ἀναζήτησις τῆς ἀρχῆς πάντως, δὲν εἶναι συστηματικὴ, καὶ δὲν κατορθώνει νὰ προσδιορίσει τὸ λόγο ὑπαρξῆς τῶν πραγμάτων, τὴν πρώτη ἀρχὴ τοὺς ἀκριβῶς, ἀκόμα καὶ ὅταν φαίνεται ὅτι αὐτὸ ἐπιτυγχάνεται, ὅπως στὴν περίπτωσι τοῦ Ἀναξαγόρειου Νοῦ· ἡ πλατωνικὴ διαλεκτικὴ ἐπιχειρεῖ νὰ δώσει τὴ μέθοδο σὲ ἐρωτήματα ποὺ ἔθεσε ἤδη ἡ τραγικὴ ποίηση: πῶς μπορεῖ ὁ ἄνθρωπος νὰ φτάσει στὴν ἀλήθεια; Μία τέτοια διαλεκτικὴ διατυπώνεται ὡς ἡ ἐπιστήμη τοῦ Ἀγαθοῦ καὶ ρυθμίζεται σύμφωνα μὲ τὶς ἐπιταγές τοῦ μέτρου, τοῦ ὑπολογισμοῦ, τῆς ἀντιστάθμισις, τοῦ λογικοῦ ποὺ τελικὰ θὰ κρίνουν, θὰ ἐπιλέξουν καὶ θὰ ὀνομάσουν τὸ «καλύτερο». Ὁ δεσμός ποὺ ἐνώνει τὴν προσπάθεια μὲ τὴν ἐπιτυχία δὲν εἶναι οὔτε ἀναγκαῖος, οὔτε τυχαῖος: προϋποθέτει μία σχέσις ἀμοιβαίας ἐμπιστοσύνης· ἐναπόκειται στὴν ἐπιλογὴ (Ξενοφ. Ἀπομν. I, 1, 8-9· 2-9· II, 6, 39). Ἡ ὕβρις, δὲν θὰ ἦταν τίποτε ἄλλο παρὰ ἡ αἰτία ἢ τὸ παράγωγο τῆς ἀνθρώπινης ἀδυναμίας, στὸ μέτρο ποὺ ὑπερισχύει πάντοτε ἡ αἰώνια τάξις (βλ. Ἡσιοδ. Ἔργ. & ἡμ. 211, 215, 236, Σολ., Ἀπόσπ. V, 1-32)· ἀντιπερισπασμὸ στὸ κακὸ αὐτό (ποὺ περιγράφει τὴν ἀνθρώπινη φύσις ὡς οὐσιωδῶς περιορισμένη) ἀποτελεῖ ἡ υἱοθέτησις τοῦ μέτρου ὡς ἀρχῆς⁷², ἡ ὁποία στὸν Πλάτωνα παρουσιάζεται ὡς βίος μέσος ἢ βίος μικτός⁷³ μὲ ἐφαρμογὲς πολιτικές⁷⁴, ἠθικές⁷⁵ καὶ μεταφυσικές⁷⁶. Τὸ μέσο σημεῖο ἀνάμεσα στὰ ἄκρα, συντίθεται ἐξίσου ἀπὸ καλὸ καὶ κακόν,

71. R. SCHAEFER, *L'homme antique devant ses choix dans la tradition grecque*, Publications universitaires de Louvain, 1965, σ. 34.

72. Βλ. τὴν ὕβρις ὡς παραγνώρισις τοῦ γεγονότος, τὸ ὁποῖο ἀποτελεῖ καὶ μία ἀπὸ τὶς πρῶτες ἐννοιες τῆς ἐλληνικῆς ἠθικῆς, ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι ὄν περιορισμένο — ἀντιλαμβάνεται τὸν κόσμον μέσα σὲ ὅρια, καὶ αὐτὸ εἶναι τὸ πεπωμένο στὸ ὁποῖο δὲν ἀντιστέκεται παρὰ παραβαίνοντάς το (J. SOULHÉ, *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*, Felix Alcan, 1919, σ. 9).

73. Γοργ. 494 b, 493· Πολ. Θ, 581, 583 b, c, 584 c, d, e, 586· Φιλ. 42 e, Νόμ. 734 a-d, 792 c, d.

74. Πολ. Δ, 423 b, Γ, 415 a-c, E, 462 b· Πολιτικός 308 c, 310· Νόμ. 789-793, 744 b-c, 773 b, 741 b, 757.

75. (Σωφροσύνη, δικαιοσύνη), Πρωτ. 323 a· Γοργ. 507 d· Μένων. 734 b· Φαῖδ. 82· Νομ. 870 b· Πολ. Γ, 389· Κρατ. 412 d-c· Τίμ. 47 d· Χάρμ. 159-165 c.

76. (Πρόβλημα τοῦ ἐνὸς καὶ τῶν πολλῶν): Φαῖδ. 72 b· Πρωτ. 329 c, 331-333· Μεν. 73 e - 75, Σοφιστής, Φαῖδρος, Παρμενίδης (τὸ σχῆμα διαμέσου, ἢ μέθεξις).

εἶναι σημείον ἠθικόν, χώρος ἐνδιάμεσος ἢ διάμεσος ἀνάμεσα σὰ ἀντίθετα, τῶν ὁποίων τὴν ἐπικοινωνία ἐπιτρέπει⁷⁷. Ἡ μέθεξι εἶναι κάθοδος στὴν διάσταση τῶν μικτῶν, ἔχει τὸ χαρακτήρα ἐπιλογῆς.

Στὸν Αἰσχύλο, ἡ μετάβαση ἀπὸ τὸ σκότος στὸ φῶς, ἡ ὁποία καὶ περιγράφει τὸν Αἰσχύλειο τόπο καὶ χρόνον, συντελεῖται, πρῶτον, ὡς μετάβαση στὸ μικτὸ εἶδος, ὡς διαμεσολάβηση ἀνάμεσα σὲ δύο ἠθικὲς ἐναλλακτικὲς, ἡ διττότητα ἀποτελώντας τὸ κατεξοχὴν ἐπίγειο σχῆμα, καὶ δεύτερον, ὡς μετάβαση στὴν ἀνυπέρβατη ἀρχή, τὸν Δία, ποὺ παρέχει τὸ φάσμα τῶν ἐναλλακτικῶν λύσεων καὶ ἀναγκάζει στὴν ἐπιλογή, ἐφόσον ἡ φύση τοῦ ἀνθρώπου σημασιοδοτεῖται μέσα ἀπὸ αὐτὴ τὴν τραγικὴ συμπλοκή, τὴν ἔλλειψη καθαρῆς θέσης, καὶ τὴν τραγικὴ διαμεσολάβηση τῆς ἐπιλογῆς⁷⁸. Ἡ ἀναφορὰ στὸ ἀπόλυτο εἶναι ἀναγκαία καὶ καθοριστική, καὶ στὸν Πλάτωνα, ἡ μετάβαση ἀπὸ τὴ δόξα στὴν ἐπιστήμη⁷⁹ (ἡ ὁποία στὴν τραγωδία νοεῖται ὡς γνώση, γνώση τῆς ἀλήθειας καὶ τοῦ ἠθικοῦ μέσου, γνώση τοῦ νοήματος ποὺ ἡ συνεχὴς ἀναφορὰ στὴν ἀρχὴ παράγει⁸⁰) συντελεῖται ἀκριβῶς μέσα ἀπὸ τὴ σύνδεση, τὸ δεσμό⁸¹. Ἐκεῖνο ὅμως ποὺ ἐπιδιώκεται στὴν αἰσχύλεια

77. "La dialectique n'est donc pas autre chose que la science du bien. Les choix dictés par elle s'effectuent dans une dimension qui n'est ni celle de la puissance (denotés, dynamis), ni celle du mécanisme causal, encore moins celle du hasard, mais celle du meilleur" (R. SCHAEFER, *ἔνθ. ἀνωτ.*, σ. 51) αὐτὴ ἡ διάσταση τοῦ «καλύτερου» ὀρίζεται ἀπὸ τὴν ἀναφορὰ στὴν τελικὴ αἰτία, στὴν ἀλήθεια τῶν πραγμάτων (Φαίδ. 92 d-e): "l'efficience se mettra donc au service de la finalité: elle ne sera pas cause première, mais cause adjuvante, ce sans quoi la cause ne serait jamais cause" (Φαίδρ. 99 b) (δ.π., σ. 50).

78. Ἡ διαλεκτικὴ ἐπιχειρεῖ νὰ κινηθεῖ πρὸς δύο διακριτὰ καὶ συμπληρωματικὰ κατευθύνσεις: πρὸς μία ἀνοδικὴ ποὺ ὁδηγεῖ μὲ ἀναβαθμοὺς πρὸς τὴν ἀναρχὴ ἀρχή, τὸ Ἀγαθόν, καὶ πρὸς μία καθοδική, πρὸς τὴς πραγματικότητες αὐτοῦ τοῦ κόσμου. Κατὰ τὴν πρώτη πορεία, πρέπει νὰ ἐπιλεγῇ τὸ Ἀγαθὸ ἀνάμεσα ἀπὸ τὰ ἀντίθετα τοῦ — πρέπει νὰ ἀναζητηθοῦν οἱ ἀναγκαῖες ὑποθέσεις (βλ. *Εὐθ.* 6 d-e· *Ἀλκιβ.* 1115 a· *Πρωτ.* 349· *Λάχ.* 192 d· *Χειμ.* 159· *Γοργ.* 468 b· *Μεν.* 78· *Φαίδρ.* 65, 74 a, 100 b· *Θεαίτ.* 189 ab). Αὐτὴ ἡ διττὴ πρόοδος ἐντοπίζεται καὶ στὴν αἰσχύλεια ἀνάπτυξη τοῦ πάθους ὡς μάθους δίχως τὴν ἀναφορὰ σὲ ὑποθέσεις, καὶ δίχως τὴν ἐπιλογὴ ποὺ θὰ διέκρινε τὴς ὑποθέσεις ὡς ἀρχές, διαρρηγνύεται τὸ νόημα τοῦ κόσμου καὶ ὁ ἀνθρώπος εἰσάγεται στὸν τραγικὸν ὅρον τῆς ὕβρης («Ζῆνα θέτις προφρονὺς ἐπινίκια κλάζων τεύζεται φρενῶν τὸ πᾶν» *Ἀγαμ.* 174-175· πβ. *Εὐμ.* 593-624).

79. Ἡ ἀντίθεση ἀνάμεσα στὴ δόξα καὶ στὴν ἐπιστήμη, *Πολ.* E 457 e.

80. «Ζεὺς ὅστις πότ' ἐστίν, εἰ τόδ' αὐτῷ φίλον κεκλημένῳ τοῦτο νιν προσενέπω· οὐκ ἔχω προσεικάσαι πάντ' ἐπισταθμώμενος πλὴν Διός, εἰ τὸ μάταν ἀπὸ φροντίδος ἄχθος χρὴ βαλεῖν ἐτητύμῳς» (*Ἀγαμ.* 160-166).

81. «Καὶ γὰρ αἱ δόξαι αἱ ἀληθεῖς ... πολὺν δὲ χρόνον οὐκ ἐθέλουσι παραμένειν, ἀλλὰ δραπετεύειν ἐκ τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου ... ἕως ἂν τις αὐτὰς δήση αἰτίας λογισμῷ τοῦτο δ' ἐστίν, ὃ Μένων ἑταῖρε, ἀναμνήσις ... καὶ ἀναφέρει δεσμῷ ἐπιστήμῃ ὀρθῆς δόξης» (*Μένων* 97 e - 98 a).

προβληματική είναι η θετική συμπλοκή (αυτή που έχει νόημα), η σύνθεση, η σύζευξη των δύο διαστάσεων, οι όποιες, αρχικά, διαχωρίζονται και συγκρούονται: α) της διάστασης που ενέχει το θείο ως απόληξη των σκέψεων-πράξεων, της κάθετης γραμμής που ενώνει το επίγειο με το υπέργειο και β) της διάστασης του φυσικού, του πράττειν, της οριζόντιας γραμμής που συνδέει την άγνοια με τη γνώση. Οι δύο διαστάσεις παραμένουν ανενεργές, εάν η ανώτερη θεία αρχή δεν μεσολαβήσει ως μέσος όρος στη μετάβαση από το σκοτάδι στο φως, από τη λήθη στην αλήθεια (πλαίσιο της μετάβασης στον Αίσχυλο συνιστά η μνήμη ή οποία αποτελεί θεμελιώδη παράγοντα νοήματος: στο μέτρο που είναι ενεργός επιχειρείται και η σύνθεση των δύο διαστάσεων· μοχλός για την ενεργοποίηση της μνήμης θεωρείται η διαδικασία μετάβασης, επίσης, από το πάθος στο μάθος⁸² ή μάλλον μετάστασης του πάθους στο μάθος, δεδομένου ότι το «πάθος» εν γένει όριζει την ανθρώπινη κατάσταση⁸³). Έτσι, συνάγεται η διαλεκτική συνιστώσα, ως τοποθέτηση της πράξης μέσα στο όλο πεδίο των δυνατών: παραλληλίζεται με το στάδιο εκείνο της πλατωνικής διαλεκτικής όπου καλείται η διάνοια, δι-αμέσου της αντιπαράθεσης των αντιθέτων να προετοιμάσει την ψυχή για τη θέαση του αληθοῦς — αίσχυλειο ανάλογο, ή προσπάθεια της θεάς Ἀθηνᾶς μπροστά στον Ἄρειο Πάγο ή του βασιλιᾶ Πελασγοῦ μπροστά στον δῆμο, προσπάθεια που εκφράζεται ως κατάσταση διλημματική⁸⁴. Εκείνο που προέχει, είναι να εξαρθεῖ η θεία παράμετρος ως διαλεκτική, δηλαδή, να αναγνωρισθεῖ και να επανεπιβεβαιωθεῖ η ἰσχύς της και η παρεμβατική κανονιστική ἀξία της στα τεκταινόμενα: όταν διαχωρίζεται και αγνοεῖται, το νόημα δεν είναι δυνατό — ο κόσμος ἀνήκει στο σκότος⁸⁵. Ἡ θέαση τοῦ φωτός δεν νοεῖται ἔξω ἀπὸ τὴν θέαση τοῦ θεοῦ καὶ αὐτὴ ἡ τελευταία δεν νοεῖται ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν θέαση, τὴν κατανόηση καὶ τὴν ἀποδοχὴ τῶν ἀρχῶν καὶ ἀξιῶν που συνιστοῦν τὸ ἀπόλυτο γιὰ τὴν ἀνθρώπινη ὕπαρξη, ἡ ὁποία ὑφίσταται ὡς τέτοια, στο μέτρο που αὐτο-αναγνωρίζεται ὡς ἐνσυνεί-

82. «Τὸν φρονεῖν βροτοὺς δὴ δώσαντα, τῷ πάθει μάθος θέντα κυρίως ἔχειν· στάζει δ' ἐν θ' ὕπνω πρὸ καρδίας μνησινῶν πόνος» (Ἀγαμ. 176-180).

83. «Νῦν δ' ὀρθώσας στόματος γνώμην, τὸν τριπάρχυντον δαίμονα γέννης τῆσδε κικλήσκων· ἐκ τοῦ γὰρ ἔρωσ αἵματολοχὸς νεῖφει τρέφεται, πρὶν καταλῆξαι τὸ παλαιὸν ἄχος νέος ἰχώρ» (Ἀγαμ. 1475-1480).

84. Βλ. R. SCHÄFER, «La composante dialectique de l'Orestie», *Memorie dell' Accademia delle Scienze di Torino*, série V, vol. 2, Fascicolo II, Apr.-Gingno, 1978, σσ. 49-74.

85. Βλ. τὴν εἰκόνα πρὶν ἀπὸ τὴ μεταστροφή τῶν Ἑρινύων, καὶ τὴν ἀντίθεση ποὺ παράγει ἡ μορφή τῶν Εὐμενίδων: θεές τοῦ σκότους, διασχίζουν τὴν πόλιν «πυριδάπτω λαμπάδι τερπόμεναι καθ' ὁδόν» (Εὐμ. 1041-1042), ἀφοῦ συμφιλώθηκαν με τὴν ἀρχὴ τοῦ Διὸς (ἐνθ. ἀνωτ., στ. 794 κ.ἐξ.).

δητη προβολή πάνω σ' έναν όρίζοντα άρχων-θεμελίων· δίχως τόν όρίζοντα αυτό, ό άνθρωπος είναι μετέωρος, ή διάνοια αδύναμη νά προχωρήσει στη σύνθεση — ή προϋπόθεσή του πάντως εισάγει τόν άνθρωπο στο χώρο του τραγικού⁸⁶. 'Η συνεύρεση μέ τη θεϊκή τάξη και έπιταγή, ή απόσχιση από αυτήν στοιχειοθετούν τη θέση και τη λύση του τραγικού: στο ένδιάμεσο, παρατηρητής, μεταφραστής του αισθητικού σέ ύπαρξιακό, ήθικό και πνευματικό, ό Χορός, στρέφει τη σκέψη προς την άρχή, προσανατολίζει την τραγωδία προς την ύστατη αναγκαία συμφιλίωση, ή παρέχει, τις προϋποθέσεις της μετάβασης από τό πάθος στο μάθος⁸⁷.

'Η πλατωνική διαλεκτική επανέρχεται στις προκείμενες για νά τις ξεπεράσει προς ένα πιό ύψηλό σημείο, μέσα σέ μία τάση νά έντοπίζει όλο και πιό άσφαλεις άρχές (*Φαίδ.* 107 b): ύστερα, έπιχειρεί την κατάβαση προς τό ανθρώπινο (*Πολ.* 510 b, 511 e): σέ μιá διπλή υπέρβαση, προς τά πάνω και προς τά κάτω⁸⁸, πρέπει νά έπιχειρηθεί τό πέραςμα από τη δόξα στην έπιστήμη μέσα από μία έκούσια μίξη των αντίθέτων, μία έκούσια άλληλουχία πού θα έπαναφέρει τόν θεϊκό παράγοντα στο κέντρο του έπίγειου κόσμου. Σίγουρα δέν άρκει μία έξωτερική καθίσχυση —δέν ίσχύει ή ex nihilo άπαλλαγή του άισχύλειου ήρωα— όσον άφορά την αναγκαιότητα μιáς πράξης πού θα γινόταν αντίληπτη ως συμπέρασμα, παράγωγο προκείμενων, άρχων οί όποιες χρησιμοποιήθηκαν για νά επιτύχουν την κάμψη του αντίπαλου στοιχείου (έναν δέν έπιτευχθεί ή σύνθεση των αντίθέτων, ή καθίσχυση είναι άκυρη ή ά-νόητη), μιáς πράξης πού θα έπέφερε την τάξη, εκεί παρατηρούμε την αναλογία ανάμεσα στις *Εύμενίδες* του Αίσχύλου και τους πλατωνικούς *Νόμους*⁸⁹. Παρακολουθώντας τό σχήμα των σχέσεων πού αναπτύσσονται στην *Όρέστεια* ανάμεσα στις πράξεις των προσώπων και την υπερβατική

86. «'Η φιλοσοφία σχετίζεται μέ την τραγική γνώση ως μία άστείρευτη πηγή άρχέγονης θεώρησης ...Τό τραγικό πηγάζει από την άπουσία ένότητας και τις συνέπειές της στο φαίνεσθαι». (Κ. JASPERS, *Περί του τραγικού*, έκδ. Έρασμος, 1990, σ. 77).

87. "Dans le spectacle de l'objet esthétique il faut deceler la catégorie affective sous laquelle se subsume la qualité affective ...la connaissance de la qualité affective qui livre le sentiment est toujours une reconnaissance ...dans la tragédie grecque, il y a quelqu'un qui porte la catégorie affective en qui le monde de l'œuvre trouve son corrélat: le Chœur" Μ. DUFRENNE, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, PUF, Epiméthée, 1967, τ. II, σσ. 577-581.

88. (Πβ. τόν όρο Transascendance (ύπερανάβαση) και Transdescendance (ύπέρβαση προς τά κάτω) πού τις εισήγαγε ό J. Wahl για νά δηλώσει τις δύο κατευθύνσεις της υπέρβασης).

89. Στην διαλεκτική πλατωνική κάθοδο άναζητείται ό άκριβής όρισμός του αντικείμενου του διαλόγου: πρέπει νά διακριθεί τό αντικείμενο από τά άλλα και αυτό τό αίτημα εισάγει τόν φιλόσοφο διαιρέσεων (*Σοφ.* 264). 'Η έπιλογή γίνεται ξανά όδηγός.

Εύμ. 937· *Νόμ.* 747· *Εύμ.* 909· *Νόμ.* 775· *Εύμ.* 910· *Νόμ.* 909· *Εύμ.* 854· *Νόμ.* 796· 949· (βλ. R. SCHAERER, σ. 74).

ἀρχή ή όποία τίς καθορίζει, παρατηρούμε μία βαθμιαία αποκάλυψη της, καθώς προχωρούμε από μία έμμεση σέ μία άμεση αναφορά στην υπέρτατη ἀρχή: στη διάρκεια αυτής της έκ-κάλυψης, ή θεότητα κατέρχεται στην πραξιακή διάσταση, παρεμβαίνοντας ρυθμιστικά στις επιλογές των προσώπων: Έτσι, ξεκινάμε από μία αναφορά στην ἀρχή των πραγμάτων, δίχως συγκεκριμένο αποτέλεσμα (διαμέσου του Φύλακα, του Χορού και της Κασσάνδρας, *Άγαμ.* 160-166, 470, 750-81, 975-1033), διερχόμαστε από την ένεργό επέμβαση της ἀρχής στην τραγική σύγκρουση (διαμέσου του Άπόλλωνα, *Χοηφ.* 269-305, 510-13) και καταλήγουμε στην ανυπέρβητη ἀρχή της Άθηνās και κατ' επέκταση, του Διός (*Εύμ.*).

Ανάλογα σχήματα διακρίνουμε στον *Σοφιστή*⁹⁰, στον *Πολιτικό*⁹¹, στον *Φίληβο*⁹² όπου υφίσταται κατάληξη όριστική σ' ένα ανώτατο σημείο, ενώ στο μύθο του Σηηλαίου και του Φαίδωνα⁹³ οι αντίστοιχες πορείες πρὸς τον Ήλιο και την Ίδέα δέν φαίνεται να ολοκληρώνονται. Διαγράφεται, έπομένως, ό διαλεκτικός πλατωνικός τύπος, που όπωσδήποτε θέλει να διαχωρίζεται από τὸ μύθο και την ποιητική του διατύπωση (ό ποιητής έχει ως υλικό τούς μύθους και όχι τὰ επιχειρήματα, *Φαίδ.* 61 b) στο μέτρο που συνίσταται στη λογική επιχειρηματολογία, ενώ οι μύθοι στηρίζονται στην εικονοποιία και τη δραματοποίηση. Έχει συζητηθεί ήδη ή παράδοξη σχέση του Πλάτωνα με τή μυθοπλασία και τή δραματική μορφή, όταν εἶναι σημαντική ή χρήση των μύθων στην αναμόρφωση των διαλόγων⁹⁴. Ό τρι-

90. α. Προτεραιότητα της τέχνης (219 a, 221 a). β. Προτεραιότητα της έπιστήμης και της αλήθειας (232 e, 235 a). γ. Προτεραιότητα της έπιστήμης, όπως νομιμοποιείται από την υπερβατική και θεία ιδέα (239 c - 254 b).

91. α. Προτεραιότητα του θεού πάνω στον άνθρωπο (296 c - 274 e). β. Προτεραιότητα της έπιστήμης πάνω στο νόμο (292 b - 303 c). γ. Προτεραιότητα του καλού, του δικαίου και του ωραίου (308 c - 309 a).

92. α. Προτεραιότητα της ιδέας (16 b - 17 e). β. Προτεραιότητα της αιτίας (30 d). γ. Προτεραιότητα του αληθινού αντικειμένου, του ταυτόσημου με τον έαυτό του (58 a).

93. *Πολ.* Ζ, 517 a-d, *Φαίδων* 103 a.

94. "... Platon insère des mythes dans sa philosophie; il les adopte en tant que mythes, à l'état brut si l'on ose dire, sans essayer de les déguiser en explications; ils sont là, dans le discours, pleins d'énigmes; ils sont là en tant que mythes sans confusion possible avec le Savoir" (P. RICŒUR, *Ένθ. άνωτ.*, σ. 156). Ό P. Ricœur εξηγεί πώς, πέραν των Πλατωνικών αντιρρήσεων που έδράζονται σε συγκεκριμένες ανάγκες της πλατωνικής συλλογιστικής μπορεί να υπάρξει "une 'reprise' philosophique du mythe" (*Ένθ. άνωτ.*, σ. 165). Ένώ ό Πλάτων φαίνεται να αντιμετωπίζει τον μυθικό κόσμο ως μία όλότητα την όποία αντιπαραθέτει στην όλότητα της καθαρής γνώσης, δίχως να ασχολείται με την λεπτομέρεια του φαντασιακού μυθολογικού πλέγματος (τό όποιο είναι «αγροίκος σοφία» *Φαίδρ.* 292 d), ωστόσο, ό μύθος κατορθώνει να διατηρήσει τὸ έννοιολογικό του περιεχόμενο: "Le 'sauvetage' philosophique du mythe, qui est

μερὴς αὐτὸς διαλεκτικὸς τύπος (δόξα, ὑπόθεση, συμπέρασμα)⁹⁵ ἔρχεται νὰ συμπληρώσει καὶ νὰ ἐπανατοποθετήσῃ τὴν ἀτελὴ συλλογιστικὴ τοῦ μύθου: ἐκεῖ, δὲν συντελεῖται ἡ μετάβασις στὴν ἀρχή, ἡ ἀνάβασις στὴν πηγὴ τῶν πραγμάτων, δὲν συναντᾶται ὁ ἀναγκαῖος δεσμὸς ποὺ θὰ τὴν ἐξασφάλιζαι καί, ἀσφαλῶς ὄχι, ἡ διχοτομικὴ κατάβασις. Ἐδῶ, ἡ διττότητα καὶ ἡ ἀντίθεση⁹⁶ λύνονται, ἔστω καὶ ἂν λογικὰ ἰσχύει ἀκόμα ἡ ταλάντευσις ἀνάμεσα στοὺς δύο πόλους τους, διαμέσου τῆς πρόσδεσης τοῦ ἑνὸς ἀπὸ τοὺς δύο ὅρους μὲ τὴν ἀνυπέρθετη ἀρχή, πρόσδεσις ποὺ τοῦ προσδίδει καὶ τὴν προτεραιότητά του: «ἡ διττότητα τίθεται ἐδῶ σὲσχέση μὲ μία ἰδέα ποὺ τὴν ὑπερβαίνει»⁹⁷. Ἡ σύνδεσις μὲ τὴν ἰδεατὴ ἀρχὴ σώζει καὶ τὸ συμπέρασμα, τὸ ὁποῖο, ἐξαιτίας τῆς προοδευτικότητος τοῦ διαλεκτικοῦ συλλογισμοῦ κινδυνεύει νὰ ὑποταχθεῖ μέσα σὲ μιὰ ὕλη (μορφὴ πλατωνικοῦ κακοῦ)⁹⁸.

Ὁ R. Schaerer, ἐξετάζοντας τὶς *Ἰκέτιδες* τοῦ Αἰσχύλου, ἀνασύρει ἓνα τύπο συλλογισμοῦ ποὺ προσιδιάζει στὴν πλατωνικὴ διττότητα, ὅπως περιγράφηκε, καὶ στηρίζεται στὴν ἀναγκαιότητα ἀνεύρεσης ἑνὸς ἀδιαφιλονίκητου κριτηρίου τὸ ὁποῖο θὰ ἐξασφάλιζε τὴ λύση τῶν διλημμάτων (διαμορφωμένων, ἀκριβῶς, μὲ σκοπὸ νὰ ἐξάρουν, ἴσως, τὸ κριτήριον αὐτό, κατὰ τὸν καρτεσιανὸ ἰσχυρισμὸ περὶ τῆς ὀρθῆς κρίσεως⁹⁹): τὸ συλλογιστικὸ σχῆμα θὰ περιελάμβανε ἓνα μεγάλο ὅρο, ἓνα μικρὸ ὅρο καὶ ἓνα μέσο ὅρο. Ὁ Μέσος ὅρος, ἐμφαίνει, στὸν Αἰσχύλο, τὸ ὑπερβατικὸ (ὅ,τι ὑπερβαίνει τὶς δυνατότητες τοῦ πνεύματος), στὸ μέτρο ποὺ «ὁ ἄνθρωπος δὲν προσεγγίζει ἀπευθείας, μέσα ἀπὸ τὸν ἴδιον τοῦ ἐαυτοῦ, τὴν ἀνυπέρβατη ἀρχὴ ἢ ὁποῖα παίζει τὸ ρόλο τοῦ Μέσου ὅρου»¹⁰⁰: γὰρ κάθε ἓνα ἀπὸ τὰ πρόσωπα, χρειάζεται ἡ διαμεσολάβησις ἑνὸς ἄλλου προσώπου, καὶ πίσω ἀπὸ αὐτὴ τὴ

aussi son dépassement philosophique, tient à ce que ce dernier est conçu comme une forme et un degré du savoir — et, qui plus est, un degré qui appartient de manière nécessaire à un domaine déterminé d'objets auquel il correspond adéquatement" (E. CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques*, Paris, éditions de Minuit, 1972, τ. 2, *la pensée mythique*, σ. 17).

95. Βλ. R. SCHAERER, "La préhistoire de la dialectique et du syllogisme d'après Homère et les *Suppliants* d'Eschyle", *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1952, σ. 287.

96. Βλ. Σοφ. 230· Φίλ. 15 d - 16 a, Γοργ. 482 c· Πολιτικὸς 262 b· Φαίδ. 90 c.

97. R. SCHAERER, *Ἐνθ. ἀνωτ.*, σσ. 304-305.

98. Πβ. "le mal, c'est le désordre, c'est l'égarment, c'est une rébellion du dérivé contre l'originel, du marginal contre le médiant. Pour éviter cette faute, il importe que l'âme prenne conscience, au-delà d'elle-même, de ce qui l'enveloppe..." (R. SCHAERER, *L'homme antique et la structure du monde intérieur d'Homère à Socrate, le choix l'art*, Payot, 1958, σ. 371) πβ. μὲ τὴ θεωρία περὶ ἀγανακτικικοῦ ἥθους τῆς μιμήσεως (Πολ. Α, 644 e).

99. "Le seul bien au monde qu'on peut absolument nommer bien, c'est le bon sens", lettre à Elis, juin 1645, (R. SCHAERER, *Ἐνθ. ἀνωτ.*, σ. 305 σημ. 1).

100. R. SCHAERER, "La préhistoire de la dialectique, *loc. cit.*, σ. 307.

διαμεσολάβηση καλύπτονται οί υποθέσεις, στην περίπτωση των *Ἰκέτιδων*, ὁ Δίας. Παρόμοια συλλογιστικά σχήματα ἐντοπίζουμε ἀσφαλῶς σὲ ὅλες τὶς αἰσχύλειες τραγωδίες, σύμφωνα μὲ μία διαλεκτικὴ πλατωνικοῦ τρόπου. Ὁ Κανόνας, ἡ ὑπερβατικὴ ἀρχή, εἶναι συγχρόνως αἰτία ποιητικὴ καὶ τελικὴ¹⁰¹, ἀναλογικὰ μὲ τὴ θέαση τοῦ Ἀγαθοῦ στὸν Πλάτωνα, ἄμεση γνώση τοῦ θεοῦ στὴν τραγωδία, ἡ ὁποία διακόπτει τὸ δραματικὸ εἶρμό γιὰ νὰ τὸν ἐπαναπροσδιορίσει καὶ νὰ τὸν κινήσει οὐσιαστικὰ πρὸς τὸ ὑπερβατικό. Ὁ Αἰσχύλος ἀποδέχεται πλήρως τὴ διττότητα ἡ ὁποία δὲν λύνεται παρὰ μὲ τὴν ἐπέμβαση ἐνὸς ὑπερ-λογικοῦ ἐνδιάμεσου, ἔτσι ὥστε ἡ ζυγαριὰ τοῦ θεοῦ νὰ σταθεροποιηθεῖ σ' ἓνα σημεῖο, ἐκεῖ ἀκριβῶς ὅπου ὁ ἄνθρωπος ἀνακαλύπτει τὸ Νοῆμα: πρέπει νὰ συνδεθεῖ διαλεκτικὰ ἡ κορυφὴ μὲ τὴ βάση τοῦ κόσμου, κατὰ τὴν ἔννοια μιᾶς ἀπόλυτης ἀναφορᾶς στὸν Κανόνα (τὸ θεῖο), ποὺ εἶναι συγχρόνως ἓνα «λατρευτικὸ τέλος καὶ μία ἀποτελεσματικὴ Ὑπόθεση»¹⁰². ἔτσι, παράγονται οἱ δομὲς τοῦ κόσμου διαμέσου μιᾶς ἀρχῆς ποὺ ὁδηγεῖ τὸ δίλημμα στὴν ὑπερίσχυση τῆς μιᾶς μορφῆς¹⁰³. Εἶναι ἀναγκαῖο ὁ χρόνος τοῦ ἀδημιούργητου νὰ γίνῃ δημιούργημα, καὶ νὰ ἰσχύσει ἡ πρόνοια πάνω στὸ γίγνεσθαι (*Φαίδ.* 98 b, 97 c, 99 de) — ἡ ἀναγκαιότητα καὶ τὸ βέλτιον ἐνώνονται διαλεκτικὰ κάτω ἀπὸ τὴν ἀπόλυτη θέαση τοῦ Ἀγαθοῦ¹⁰⁴.

Τὸ πρόβλημα εἶναι νὰ συμφιλιωθεῖ ἡ σκέψη καὶ ἡ πράξη κατὰ τὴν ἔννοια μιᾶς ὁδουσης πρὸς τὴν ἀρχή, στὸ μέτρο πού, ἐνῶ ἡ σκέψη ἐγείρεται πρὸς μία ἀρχὴ χωρὶς ποτὲ νὰ τὴ συλλαμβάνει καὶ χωρὶς νὰ δύναται ποτὲ νὰ ἀποκοπεῖ ἀπὸ αὐτήν, ἡ πράξη, μέλλεται νὰ συμβεῖ: ὁ Αἰσχύλος, ὅπως καὶ ὁ Πλάτωνας, θὰ προτείνουν τὴ γνώση τῆς σωστῆς πράξης, ἡ ὁποία θὰ συνεπάγεται τὴν ἄνοδο πέραν τῆς πραγματικότητας, τὴν ἀναγκαίαν σύνδεση, μὲ τὶς προκείμενες ἀρχές, ἐφόσον κάθε βεβαιότητα εἶναι καταδικασμένη στὴν ἀβεβαιότητα, καί, ἐφόσον, τὸ μόνο βέβαιο εἶναι αὐτὲς οἱ προκείμενες. Ἡ γνώση τῶν πραγμάτων, ἡ κατανόηση τῆς οὐσίας τους εἶναι ἡ ἀναγνώριση τῆς ὁμοιότητάς τους μὲ ἄλλα πράγματα τοῦ κόσμου, ἡ ἀναζήτησις τοῦ ὅμοιου διαμέσου τῆς ἀναζήτησης τῆς ἀρχῆς καὶ τῆς ἀναφορᾶς στὸν ἄχρονο Κανόνα τοῦ ὁποίου ὁ χρόνος δὲν εἶναι παρὰ ἡ κινήσις εἰκόνα (*Τίμ.* 37 d): ἡ

101. R. SCHAEERER, "L'homme antique et la structure du monde intérieur" *ἐνθ. ἀνωτ.*, σ. 378.

102. *Ἐνθ. ἀνωτ.*, σ. 410.

103. "Au cours de cette évolution, nous voyons le Transcendant s'affirmer d'abord dans l'espace comme souveraineté culminante (Homère, Hésiode); puis dans le temps comme justice lente à venir, mais infaillible (Solon, Eschyle, Pindare) ou comme espérance tenace en une réparation future (Sophocle); enfin dans l'irrationnel comme une puissance incompréhensible obligeant l'homme à se dévouer aux valeurs..." (R. SCHAEERER, *ἐνθ. ἀνωτ.*, σ. 408).

104. *Ἐνθ. ἀνωτ.*

γνώση τῶν ἀναλογιῶν ποὺ συνιστοῦν τὸ ὅμοιο, εἶναι γνώση τῶν ὁδῶν ποὺ ὀδηγοῦν στὸ νόημα, καὶ ὅλος ὁ ἀνθρώπινος λόγος θὰ ἀποτελοῦσε τὴν ἀλληγορία αὐτοῦ τοῦ νοήματος: στὸν Αἰσχύλο, ἐπίσης, ἡ βαθμιαία ἀποκάλυψη τῶν ἀναλογικῶν ἀρθρώσεων τῶν δρωμένων καὶ ὁ φωτισμός τους, δηλαδή ἡ σταδιακὴ ἀποκάλυψη-ἀνακάλυψη τῆς ἀρχαίας σχέσης τους μὲ μία ἀρχὴ ποὺ προκαθορίζει τὴ θέση τους στὸ χῶρο καὶ στὸ χρόνο, λειτουργεῖ ὡς ἐκδίπλωση τοῦ ὁμοίου μέσα σὲ μορφές ποὺ τὸ ἐμφαίνουν καὶ τὸ ἐπιβεβαιώνουν, καὶ ὡς ἀναδίπλωσή του στὸν ἑαυτό του ὡς παραδείγματος ἢ ὡς κανόνα¹⁰⁵. Ὅπως δὴ ποτε πάντως, ὑπάρχει ἐδῶ μία σημαντικὴ διάσταση ἀνάμεσα στὴν ἀναδίπλωση αὐτὴ καὶ στὴν ἐκδίπλωση, στὸ μέτρο ποῦ, ἐνῶ τίθεται ἡ ἐννοια τῆς ρυθμιστικῆς ἀρχῆς, τοῦ διαχρονικοῦ προτύπου, τοῦ ὑπέρτατου κανόνα καὶ κριτῆ, τοῦ ἀπόλυτου καὶ ἀλάθευτου ρυθμοῦ, τῆς δίκαιας ἐπαναφορᾶς τῶν πραγμάτων στὴν πρώτη ἀρχὴ τους, τοῦ ἀξιώματος, τῆς Ὑπατης αἰτίας καὶ ὅλων τῶν ἀναλόγων τοῦ προτύπου, παράλληλα, περιγράφεται μία «διάχυση» τῆς ἀρχῆς σὲ κατώτερες καὶ ἀτελεῖς δοκιμαστικὲς μορφές, ὅπως, αἴφνης, φαίνεται στὴν περίπτωση τοῦ Διὸς¹⁰⁶.

Ἡ τραγικὴ περιπλάνηση στὴ διάσταση τοῦ ἀνθρώπινου πάθους συμ-
 παρασύρει καὶ τὴ θεϊότητα στὴ δοκιμασία τῆς πράξης ἀπ' ὅπου ἀνασύρεται
 ἔπειτα ἀπὸ τὴν ἐντατικὴ «θεωρητικὴ» προσπάθεια τοῦ Χοροῦ ὁ ὁποῖος μοιά-
 ζει νὰ θέλει νὰ ἀπογυμνώσει τὴν ἀρχὴ ἀπὸ τὴν ὕλη ποὺ τὴ διαφθεῖρει,
 ἀλλὰ, ποῦ, κυρίως, τὴν ἀποκρύπτει ὡς ἀλήθεια: «δίχα δ' ἄλλων μονόφρων
 εἰμί» (Ἀγαμ. 757-758): Ὁ Χορὸς δὲν πράττει, θεωρεῖ καὶ ἀν-ιστορεῖ τὴν
 ὑπεριστορικὴ ἀρχή. Ἐτσι, προσπαθεῖ νὰ ἀποσβέσει τὸ κακὸ τῆς ἀταξίας,
 τῆς παραπλάνησης, τῆς ἀπώλειας τοῦ προτύπου καὶ τοῦ νοήματος, τῆς
 ἀπομάκρυνσης ἀπὸ τὸ μέσον: ἰσχύει μία προτεραιότητα τοῦ ἀνώτερου ὡς
 πρὸς τὸ κατώτερο, τοῦ φωτεινοῦ ὡς πρὸς τὸ σκοτεινὸ, τοῦ κεντρικοῦ ὡς
 πρὸς τὸ περιφερειακό, «τῆς ἐσώτερης συνείδησης ὡς πρὸς τὸ σαρκικὸ πε-

105. "Comprendre le sens intime d'un évènement, ce n'est pas dégager ce qu'il a d'exceptionnel; c'est au contraire reconnaître les analogies qu'il offre avec d'autres évènements, c'est se référer à cette norme intemporelle dont le temps n'est que l'image mobile" (*Timée* 37 d) R. SCHAEER, *Le héros, le sage et l'évènement dans l'humanisme grec*, Aubier-Montaigne, 1964, σ. 222.

106. "Dès Homère, le Transcendant se présente en condition précaire: Zeus est mis en danger par le monde dans lequel il s'inscrit ou sur lequel il trône, par sa propre finitude... Toutes les difficultés de la métaphysique antique ne feront que développer l'ambiguïté contenue dans l'image initiale de Zeus à la Balance" (R. SCHAEER, "L'homme antique et la structure du monde intérieur", *Ἐνθ. ἀνωτ.*, σ. 408) πβ. τὴν εἰκόνα τοῦ Διὸς στὸν Ἀγαμέμνονα (σσ. 160-191), εἰκόνα πρόνοιας καὶ δικαιοσύνης, καὶ τὴν εἰκόνα του στὸν Προμηθεὶ Δεσμώτῃ (σσ. 937-1035) ὅπου ὁ Δίας ἔχει φύση τυραννικὴ.

ρίβλημα, και ὁ Σωκράτης θὰ συγκεντρώσει μὲ μιὰ κίνηση τὸ ἐξωτερικό, τὸ κατώτερο καὶ τὸ ἀνώτερο σ' ἓνα μοναδικὸ σημεῖο τὸ ὁποῖο θὰ καθοδηγήσει ὅλες τὶς πνευματικὲς διαστάσεις: τὸ ἐσωτερικὸ ἐγώ»¹⁰⁷.

Ἀντιλαμβανόμαστε ἐπομένως, τὴν πλατωνικὴ ἀντίρρηση στὴν τραγικὴ θεολογία ἢ ὁποία ἐκπροσωπεῖ ἀκριβῶς αὐτὴ τὴ διαφθορὰ καὶ ἀπόκρυψη τοῦ θεοῦ: πρέπει, γιὰ κάθε πιστὴ ἀναπαράσταση τοῦ θεοῦ, νὰ ἔχουμε ὑπόψη μας ὅτι ἡ θεότητα εἶναι ἀδιάπταιστη καὶ προνοιακὴ, καὶ ὅτι σ' αὐτὴν ἡ τελετουργὸς αἰτία χρησιμεύει ὡς ὄργανο στὴν τελικὴ αἰτία¹⁰⁸: «νὰ θέλουμε νὰ ἐξηγήσουμε αὐτὸ ποὺ συμβαίνει στὸν κόσμο σύμφωνα μὲ μόνη τὴν αὐθαίρετη βούληση τοῦ θεοῦ ἢ μόνη τὴ φυσικὴ αἰτιότητα, σημαίνει νὰ ξεχνοῦμε τὸ ἥμισυ τοῦ πραγματικοῦ. Πρέπει νὰ συνθέσουμε διαλεκτικὰ τὶς δύο ἀπαιτήσεις. Κάθε γεγονὸς ἔλκει τὸ νόημά του ἀπὸ μιὰ κίνηση ἢ ὁποία προσανατολίζει τὸ ἀναγκαῖο πρὸς τὸ καλὸτερο (Τίμ. 75 d, Νόμ. 858 a), ὥστε νὰ παρασύρουν πρὸς ἓνα καλὸ τέλος τὸ σύνολο τῶν δυνάμεων ποὺ ἐνεργοῦν πάνω στὸν κόσμος»¹⁰⁹. Ὡστόσο, ἡ θεία ἐνέργεια εἶναι ἀντανακλῶσα καὶ γενναιοδωρὴ (Τίμ. 29 d - 30 a), φτάνει μέχρι τὸν ἄνθρωπο: ὁ τελευταῖος ἔχει τὴ δυνατότητα νὰ «ἀναγνωρίσει» τὸ Νόμο ὡς ὑπέρτατο καὶ αὐτὴ ἡ δυνατότητα προέρχεται ἀπὸ τὴν ἐσωτερικὴ ἐλευθερία τοῦ Ἑλλήνα, ἔτσι ὥστε νὰ ἐπιβεβαιώνονται θέσεις ὅπως τοῦ Th. Rosenmeyer (καὶ κατ' ἐπέκταση τοῦ R. Schaerer) οἱ ὁποῖες μεταφράζουν τὶς θεότητες ὡς «λειτουργίες ὑπερφυσικὰ ἀξιολογημένες»¹¹⁰.

Τὰ αἰσχύλεια πρόσωπα δὲν εἶναι καταδικασμένα σὲ μιὰν ἄρρητη ἀναγκαιότητα, ἀλλὰ στὴν (ἀνα)-θύμηση ἑνὸς ὕστατου Νοήματος. Ἡ ἰσοδυναμία τῶν θέσεων ποὺ ἔρχονται σὲ σύγκρουση στὴν τραγωδία ἰσχύει μέσα στὴν προοπτικὴ ἑνὸς τέτοιου ἐρχόμενου νοήματος: ἐν ὧν αὐτοῦ, ὁ θεὸς ὀρίζεται ὡς μέτρο τῶν πραγμάτων (Νόμ. 716 c) καὶ ὅχι πλέον ὁ ἄνθρωπος¹¹¹, στὸ μέτρο ποὺ παραμένει ἄθικτη ἢ θεμελιώδης, παρὰ κάθε λογικὴ ἰσοδυναμία ἀνισότητα ἀνάμεσα στὸ μέτρο καὶ τὴν παραφορά, τὴ δικαιοσύνη καὶ τὴν ἀδικία, τὴν ὑψηλότητα τοῦ κανόνα καὶ τὴ σύγχυση ὧν πράττονται ἐρήμην του — στὴ βάση αὐτοῦ τοῦ μέτρου τῶν πραγμάτων λύεται τὸ τραγικὸ πρόβλημα καὶ στὸν Αἰσχύλο (βλ., Εὐμ. 753, Ἰκέτ. 396-479). Ἡ λύση τοῦ προβλήματος στὴν τραγωδία παίρνει τὴ μορφή μιᾶς κατηγορίας μικτῆς ποῦ

107. *Ἐνθ. ἀνωτ.*, σ. 371.

108. R. SCHAEERER, *Le héros, le sage, et l'événement*, σ. 198.

109. *Ἐνθ. ἀνωτ.*

110. *Ἐνθ. ἀνωτ.*

111. ΠΡΩΤΑΓΟΡΑΣ, «πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν», *Fragm. I, Diels II* (in *Sext. adv. math.*, VII, 60).

συνθέτει τις δύο θέσεις ἀνθρωπίνως ἀσυμφιλίωτες — ἡ μικτὴ δομὴ παράγεται ἀπὸ τῆ θεϊκῆ ἀναφορὰ καὶ ἐπέμβαση: ἡ διπολικὴ μήτρα τῆς πλατωνικῆς διαλεκτικῆς ἐμπεριέχει τὴ διαμεσολάβηση τῆς ἴδιας τῆς ἀρχῆς τῆς ἀναζήτησης — τὸ εἶναι — γιὰ παράδειγμα στὸν *Σοφιστή*¹¹², ποὺ ἐπεμβαίνει ὡς τρίτον τὸ ἀνάμεσα στὸ πρόσωπο τὸ ὁποῖο χειρίζεται τὴ διαλεκτικὴ καὶ στὸ συνομιλητὴ του, ἔστω καὶ ἂν τὸ διττὸ σχῆμα εἰσάγει οὐσιαστικά, ὅχι τὴ συμμετρία ἀλλὰ τὴν περιττότητα. Μιλήσαμε ἤδη γιὰ τὴ διαδικασία τῆς γνώσης ἢ γιὰ τὴν ἱεραρχία τοῦ εἶναι, ποὺ κορυφώνεται στὴ θέαση τῆς κοινῆς πηγῆς τους, τῆς πέμπτης, ἢ πρώτης σὲ σειρά τῆς ἀρχῆς-ἀλήθειας: ἀναλογικὰ ἱεραρχοῦνται καὶ τὰ πέντε ἐπίπεδα τῆς γνώσης μὲ μία διάσταση χαίνουσα ἀνάμεσα στὸ τέταρτο στάδιο καὶ τὸ πέμπτο, τὴν ὑπέρβαση ὧν τῶν προηγουμένων (7η *Ἐπιστ.* 342 α - 343 δ): τὸ ὄνομα, ὁ ὀρισμός, ἡ εἰκόνα, ἡ γνώση, τὸ ἀληθινὸ ἀντικείμενο, τὸ ἀληθῶς γνωστὸ. Ὡστόσο, ἡ πεντάδα ἀνάγεται σὲ μία τριάδα «κάθε φορὰ ποὺ τὸ γίνεσθαι ὁλοκληρώνεται καὶ ἀκυρώνεται μέσα ἀπὸ μία ἐπιτυχημένη μίξη, κάθε φορὰ ποὺ ἡ *γένεσις* ξεπερνιέται ἀπὸ τὸν ἑαυτὸ της καὶ δομεῖται σ' ἓνα ὁργανωμένο γίνεσθαι, προσανατολισμένο στὴν οὐσία, ἐν ὧν τῆς οὐσίας»¹¹³ — ἡ τριάδα, διττότητα διαμεσολαβημένη ἀπὸ ἓναν τρίτο ὄρο, ὅπως ἡ πεντάδα, διπλὴ διττότητα διαμεσολαβημένη ἀπὸ ἓναν τρίτο ἢ πέμπτο ὄρο, προσανατολίζονται στὴ θεμελιώδη ἐνότητα τῆς σκέψης ποὺ ὑπερβαίνει τὴν ἴδια της τὴ σύλληψη. Σ' αὐτὸ τὸ σημεῖο ἐντοπίζουμε αὐτὴ τὴν ἀέναη καὶ ἄπειρη κίνηση τῆς πλατωνικῆς σκέψης, ἡ ὁποία ἔλκεται ἀπὸ τὴν ὑπερβατικὴ πηγὴ, πέραν τῶν πραγμάτων, πέραν τῶν εἰκόνων, πέραν τῶν εἰδώλων, πέραν τῶν ὀνομάτων, πρὸς τὸ θεμέλιο, τὴν πρώτη ἀρχὴ ἀνάμεσα στὶς πρώτες: ἡ ἄπειρη ὑπέρβαση ὀρίζει ἓνα φαντασιακὸ χῶρο ὅπου ἡ ἀρχὴ ἔχει ἤδη ἀρχίσει καὶ τὸ τέλος δὲν ἔχει ἀκόμα τελειώσει, καὶ ἡ κίνηση διαμορφώνεται κατὰ μία ὀπισθοβατικὴ καὶ ἀνοδικὴ ἔννοια¹¹⁴ — μία ἐπάνοδο τοῦ ὄντος (*Πολ.* Ζ, 521

112. "L'un fonde la légitimité des scissions dialectiques que l'on retrouve, au niveau le plus immédiat, à travers l'opposition des interlocuteurs" (J.-Fr. MATTEI, *ἐνθ. ἀνωτ.*, σ. 68).

113. J. BRUNSCHWIG in: J.-F. MATTEI, *ἐνθ. ἀνωτ.*, σ. 374, σημ. 53 (πβ. τὴ δομὴ τοῦ πλατωνικοῦ διαλόγου ἐπικεντρωμένη στὸ θεῖο, πηγὴ καὶ ἀρχὴ τοῦ νοήματος, ποὺ ὀρίζει, καὶ τὶς σχέσεις τῶν συνομιλητῶν μεταξύ τους, σχέσεις κατὰ βάση τριμερεῖς, *ἐνθ. ἀνωτ.*, σσ. 203-4).

Πβ. τὰ ἐπίπεδα ἀνάλυσης στὴν 7η *Ἐπιστολή*, τὰ ὁποῖα ὁδηγοῦν στὴν ἐπιλογὴ τῶν πέντε ἀναβαθμῶν: α. Τὸ ἓνα ὀρίζει τὴν μόνη ἀληθινὴ πηγὴ τῆς γνώσης, β. γιὰ νὰ ὀρισθοῦν οἱ τρόποι κατανόησης τοῦ ἀντικειμένου κατανοοῦνται τὰ ἐξῆς τρία στάδια: 1) οἱ τρεῖς ὄροι τῆς γνώσης, 2) ἡ ἴδια ἡ γνώση, 3) ἡ ἀντίληψη τοῦ ἀντικειμένου, γ. τὰ ἐπίπεδα τῆς γνώσης ἐκδιπλώνονται παιδαγωγικὰ σὲ πέντε ἀναβαθμούς, *ἐνθ. ἀνωτ.*, σ. 374).

114. Πβ. *Κρατ.* «Δεῖ δὴ, ὡς ἔοικε, θαμὰ μεταστρέφεσθαι ἐπὶ τὰ προειρημένα, καὶ πειρᾶσθαι, τὸ ἐκεῖνο τοῦ ποιητοῦ, βλέπειν «ἄμα πρόσω καὶ ὀπίσω», 428 d. Διάσταση, τραγικὴ,

c), μία περιαγωγή της ψυχής (Πολ. Ζ, 521 e, 518 d, 518 e), μία ανάβαση (Πολ. Ζ, 515 e, 517 a, 517 b, 519 d) γενεαλογική προς το είναι μέσα στο είναι. Ἡ ὄντολογία ἐδῶ, καὶ ἡ διαλεκτική, εἶναι γενεαλογία: στὸ μέτρο πού, ἡ φιλοσοφία καλεῖται ἀπὸ τὴν ἀρχή, θὰ μπορούσε νὰ ὀνομαστεῖ πρωτολογία, ἐπιστήμη τοῦ θεμελίου, ἡ ἐπιστήμη τοῦ πλατωνικοῦ ἀγαθοῦ, ἐπιστήμη συγχρόνως τοῦ βελτίονος καὶ τοῦ ὅλου — ἡ Ἀρχὴ τίθεται καὶ ἐπιβάλλεται ὡς τὸ πρῶτο ὄθεν, τὸ πρῶτο ἀπὸ τὸ ὁποῖο ἐκπηγάζει κάτι ἄλλο. Ὁ φιλόσοφος ἐπανερχεται σὲ κάθε στιγμή τῆς διαλεκτικῆς διαδικασίας στὴν ἑναρξη, προσπαθώντας νὰ ἐπαναθέσει καὶ νὰ ἐγκαθιδρύσει τὴν ἀρχή (Φαίδ. 105 b, Γοργ. 474 c, Θεαίτ. 187 a-b) — ἀποκαλύπτεται ἕνας ἀνυπερβλητός χωρισμός τοῦ νοήματος ἀπὸ ἐμᾶς, πού ὀρίζει καὶ τὴν ἀνάγκη νὰ ἐπαναληφθεῖ ἡ Γένεση, νὰ προκληθεῖ μία στάση τοῦ Λόγου μέσα ἀπὸ τὴν ἀσταμάτητη ροὴ τῶν αἰσθητῶν (Πρωταγ. 356 e) καὶ τὸν ἄπειρο πολλαπλασιασμό τῶν σημείων, στάση, ἀνάπαυση καὶ προσκόλληση στὴν ἀλήθεια. Γενεαλογική καὶ ἡ ὀπισθοβατική σύνδεση τῆς αἰσχύλειας σκέψης μὲ τὴν ἀρχή καὶ πέρα ἀπὸ τὴν ἀρχή — μιὰ ἔντρομη διαδρομὴ ἀνάμεσα ἀπὸ τὶς αἰτίες, μέχρι τὴν πρώτη αἰτία, διαμέσου τοῦ θεάματος, τῆς ἀναπαράστασης — ὁ μῦθος σκηνογραφεῖ καὶ ὑποδέχεται τὸ θέαμα αὐτῆς τῆς γενεαλογίας: «ἡ τραγωδία, ... παραμένει ἀνοιχτὴ πέραν τοῦ ἴδιου της τοῦ ἑαυτοῦ». Ἐδῶ, τὸ ἀναπαριστώμενο δράμα δὲν εἶναι παρὰ μία στιγμή τοῦ βιωμένου δράματος¹¹⁵. Τὸ τέλος τῶν *Εὐμενίδων* εἶναι ἀπατηλό: ἡ μεταμόρφωση τῶν Ἑρινύων ἀποτελεῖ ἕνα κρίκο στὴν ἀλυσίδα τῶν μεταμορφώσεων πού εἰσάγουν στὴν ἀναζήτηση τῆς διαφεύγουσας ἀρχῆς: ἡ σύνθεση τῶν ἀντιθέτων πού ἐπιτυγχάνεται, τὸ κράμα πού συμπαραθέτει τὸ θεῖο καὶ τὸ ἀνθρώπινο μέσα στὸ θέαμα¹¹⁶, ὑπερβαίνεται ἀπὸ τὴν ἀσύμπτωτη ἀρχή τὸ ἀπροσδιόρι-

ἐπίσης, ἐνώνει τὶς τρεῖς χρονικὲς βαθμίδες, κάτω ἀπὸ τὸ φῶς τῆς ἀρχῆς, σ' ἕνα σημεῖο νοήματος: τὴν κατανόηση τῆς τελικῆς αἰτίας (πβ. «...εἰ μὲν γὰρ πάντες περὶ πάντων εἶχον τῶν <τε> παροικομένων μνήμην τῶν τε παρόντων <ἐννοϊαν> τῶν τε μελλόντων πρόνοιαν...» ΓΟΡΓΙΑΣ, *Ἐλένης ἐγκώμιον*, Diels II, *Fragment II*, (8), 5-7.

115. R. SCHÄFER, *Le héros, le sage et l'évènement*, σ. 52.

Πβ. Je ne crois pas que la religion grecque... ait jamais offert une véritable fin du tragique; c'est toujours par substitution d'un autre schème religieux et non par résolution des tensions internes issues du schème tragique lui-même qu'elle procède" (P. RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, ὁ.π., σ. 215), ἂν καί, "il y a ...un salut tragique, qui consiste dans une sorte de délivrance esthétique issue du spectacle même du tragique, intériorisée dans la profondeur de l'existence et convertie en pitié à l'égard de soi-même; un tel salut fait coïncider la liberté avec la nécessité comprise" (ἐνθ. ἀνωτ., σ. 184) (πβ. *Τίμη*. 41 e - 42 d, Πολ. Α, 617-618, τὸ μῦθο τοῦ Ἡρόδοτου τοῦ Ἀρμενίου, τὸ γένος Παμφύλου).

116. Βλ. P. RICOEUR, *ἐνθ. ἀνωτ.* ("Telle est la délivrance qui n'est plus hors du tragique, mais dans le tragique: une transposition esthétique de la crainte et de la pitié par la vertu du

στο θεῖο, μέσα σ' ἓνα μέλλον πού τείνει νά συντημηθεῖ μέ τή γενετική ἀρχή τοῦ παρελθόντος, δηλαδή τοῦ χρόνου. Ἡ αἰσχύλεια τραγωδία εἶναι μία περιαγωγή τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὴν ἀρχή, πρὸς τὴν ἰδρύση ὡς ἰδρύση ἀληθείας καὶ δικαίου — ἄνθρωπος καὶ κόσμος ὑπάρχουν ὡς ἰδρύματα καὶ αὐτὸ εἰσάγει τὸ φαντασιακὸ στὸν τραγικὸ λόγο, φαντασιακὸ πού νοεῖται καὶ ὡς φασματικό, στὸ μέτρο πού τὰ πρόσωπα σύρουν μαζί με τὴν πράξη τους τὴν πράξη μιᾶς ἄλλης πηγῆς πού ὑπερβαίνει τὰ ὅρια τοῦ σώματος καὶ τοῦ πνεύματός τους. Τὸ ὑποκείμενο ἐδῶ συνδέεται ἀπολύτως τόσο με τὴν ἀπαρχὴ ὅσο καὶ με τὴν κυριότητα καὶ ἡ σύνδεση αὐτὴ εἰσάγεται ὡς σχέση προϋπόθεσης, σχέση διαλεκτικὴ πού στοχεύει στὴν ἐνότητα καὶ στὴν ἀνάδειξη τοῦ νοήματος διαμέσου τοῦ πολλαπλοῦ¹¹⁷.

Σὲ μία περαιτέρω ἐνδεικτικὴ χαρτογράφηση τῶν σημείων προσέγγισης τοῦ πλατωνικοῦ στοχασμοῦ με τὴν αἰσχύλεια προβληματικὴ, θὰ ἀναφερόμαστε: α) στὴν ἔννοια τοῦ κακοῦ¹¹⁸ πού γίνεται ἀντιληπτὸ ὡς παντὸς εἶδους διατάραξη τῆς πορείας πρὸς τὴν ἐξισορρόπηση τὴν ὁποία συνεπάγεται ἡ κατανόηση τῆς ἀρχῆς, ὡς ἀδικία ἐναντίον τῆς δικαιοσύνης τοῦ κόσμου, δικαιοσύνη πού ἐγγυᾶται ἡ παρουσία τῆς ἀρχῆς, β) στὴν ἔννοια τῆς Δίκης, ἡ ὁποία ὑποδηλώνει τὸ μέτρο¹¹⁹ καὶ ἐγκαθιδρύει τὴν ἀρχὴ ὡς κανόνα ἠθικὸ καὶ λογικὸ, καὶ ἀποκαθιστᾷ τὴν τάξη ἔπειτα ἀπὸ τὴ διαταραχὴ τῆς εἰσορῆς τοῦ κακοῦ, ὀρίζοντας ἔτσι στὸν ποιητὴ καὶ στὸν ἄνθρωπο τὸν τόπο του¹²⁰. ἡ Δίκη εἶναι ὁ ρυθμὸς τοῦ κόσμου καὶ ἡ ἐγγύηση

mythe tragique devenu poésie et par la grâce d'une extase de spectacle", σ. 217), ἔστω καὶ ἂν ἡ σύγχυση τοῦ θεῖου καὶ τοῦ διαβολικοῦ (θεῖο ὡς ἀρχὴ τοῦ κακοῦ) χαρακτηρίζει τὴν τραγικὴ θεολογία καὶ τὴν ἀφήνει ἀνοιχτὴ στὶς πλατωνικὲς ἐπιθέσεις (Πολ. Β). — "C'est la tragédie d'Eschyle qui a noué en gerbe ces thèmes et y a ajouté le *quid proprium* qui fait le tragique de la tragédie" (ἐνθ. ἀνωτ., σ. 207).

117. Ὁ Πλάτωνας ἀρχίζει ἀπὸ τὸν Θεὸ (βλ. *Θεαίτ.* 244 b); πβ. *Ἰκέτ.* (στ. 1 κ.ἐξ.): ἡ λύση ταυτίζεται με τὸν ἐρχομὸ τοῦ Θεοῦ ὡς ἀρχῆς (πὺ ἐνέχει τὸ τέλος) (πβ. *Παρμενίδης*: τὸ ἐν καὶ τὰ «πολλά», ἡ ἔννοια τῆς συμμετοχῆς, ὁ θεὸς καὶ ἡ ἀνθρώπινη πραγματικότητα).

118. Qu'il soit cosmique ou simplement humain, le Mal platonicien prend à chaque fois la forme de cette dispersion de l'être qui hantera plus tard un Baudelaire: "De la vaporisation et de la centralisation du moi. Tout est là" J.-F. MATTEI, ἐνθ. ἀνωτ., σ. 93.

119. *Εὐθύφρ.* 8 b, 8 c, 7 d-e: *Κρατ.* 400 c: *Πρωτ.* 322 c: *Νόμ.* 716, 717: βλ. *Πέρσ.*, 820-822: «...ὡς οὐχ ὑπέρφευ θνητὸν ὄντα χρὴ φρονεῖν· ὕβρις γὰρ ἐξανθοῦς ἐκάρπωσε στάχυν ἄτης, ὄθεν πάγκλαυτον ἐξαμὰ θέρος».

120. "La cité platonicienne... se construit autour d'un point fixe qui, par son caractère sacré, amarre en quelque sorte le groupe humain à la divinité" (J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*, σσ. 128), βλ. ἐπίσης L. GERNET, *Droit et institutions en Grèce antique*, Flammarion, 1982, (§ Droit et ville dans l'antiquité grecque, sur le symbolisme politique: le foyer commun, σσ. 265-305).

τῆς ὀδευσης πρὸς τὴν ἀρχή, εἶναι ὁ τόπος τῆς Μνήμης, γ) στὴν ἔννοια τῆς μνήμης: ἡ λειτουργία τους σημαίνει ἐπιστροφή στὴ γενέτειρα ἀρχή, ἐπαναλειτουργία τῶν θεϊκῶν προσταγῶν ὡς ἀρχῶν, ἐπανεπίταξη στὴν παράδοση τῶν νόμων, ἐπανεύρεση τοῦ νοήματος (*Πολ.* Z, 516 e, *Φαῖδρ.* 249 d 6, 249 c 2, *Νόμ.* 732 b 8) — ἡ μνήμη εἶναι σύμμαχος ζωῆς, ἔστω καὶ ἂν ὁ ἄνθρωπος δρασκελίζοντας τὸ κατώφλι τῆς λήθης (ποῦ συμπίπτει μὲ τὴν κακὴ πράξη) ἀνοίγεται στοὺς κινδύνους τῆς ἀναγνώρισης τοῦ νόμου· αὐτὴ ὀδηγεῖ στὴ γνώση (πβλ. *Νόμ.* 865 e 5, 908 c 3). Τὸ κακὸ ἐγείρεται κάθε φορὰ ποῦ σπάζει ἡ μνημονικὴ ἀλυσίδα, ρήξη ἡ ὁποία νοεῖται ὡς ἀδυναμία σύνδεσης τῶν γεγονότων μὲ τὴν ἀρχικὴ αἰτία, καὶ τὸ νόμο ποῦ τὴν ἀντιπροσωπεύει — ἔτσι, ὁ μύθος ἱστοριοποιεῖται καὶ ἡ Ἱστορία μυθοποιεῖται, διαμέσου μιᾶς μνήμης ποῦ ἐνέχει τὸ θεῖο ὡς συνεχὴ ὑπέρβαση, δ) στὴν ἔννοια τοῦ κέντρου ποῦ ἐντοπίζεται, ἀφ' ἑνὸς ὡς τόπος τῆς Ἑστίας, καὶ ἀφετέρου ὡς τόπος τῆς Πόλης: ἡ Ἑστία θὰ δήλωνε τὴν αἰώνια παρουσία τῆς οὐσίας, σύμφωνα μὲ τὸν ἐλληνικὸ θρησκευτικὸ συμβολισμό (ἐκεῖ κατοικεῖ αὐτὸ ποῦ ὄντως εἶναι — *Κρατ.* 401 c-d) καί, συγχρόνως, τὸ σημεῖο πρὸς τὸ ὁποῖο προσανατολίζεται ὁ θεῖος καὶ ὁ ἀνθρώπινος χῶρος τῆς Πόλης, ἡ ὁποία μὲ τὴ σειρά της συμβολίζει τὸ ἱερὸ κέντρο γύρω ἀπὸ τὸ ὁποῖο δομοῦνται οἱ δραστηριότητες¹²¹. Ἐξάλλου, στὴν *Πολιτεία*, ἡ Ἑστία συγχέεται μὲ τὴν Ἀνάγκη, πού, στὸ κέντρο τοῦ σύμπαντος, διευθύνει τὶς κινήσεις τοῦ κόσμου: ἡ Θεία μορφή τῆς Ἑστίας, στὸν τριπλὸ της συμβολισμό, κοσμικὸ, θρησκευτικὸ καὶ πολιτικὸ, ἰσχυροποιεῖ λοιπὸν τὴν πλατωνικὴ ἀρχὴ τῆς ὄντολογικῆς ὁμοιογένειας ... κυρίως γιὰ νὰ ἀποκαλύψει τὴν ὄντολογικὴ φύση τῆς ιδέας τῆς Θεμελίωσης ... πιστὸς στὴ θρησκευτικὴ παράδοση τῆς Ἑλλάδας»¹²². Ἐτσι, ἐξυφαίνεται ἡ ιδέα τῆς συνέχειας, τῆς διαπάλης, ποῦ συντελεῖται μὲ κανόνα τὴν ἀνώτατη ἀλήθεια ὡς μέτρο σύγκρισης καὶ κρίσης, ἀνώτατη, διότι συνάγεται ἀπὸ τὴ θεότητα. Ἡ τραγικὴ ἀναπαράσταση στοιχειοθετεῖται ὡς ἀναρρίχηση ἢ παλινδρόμηση πρὸς τὸ κέντρο (ἢ τὴν κορυφή), ἀναπαράσταση καὶ αὐτὸ τοῦ κέντρου-κορυφῆς τοῦ πέραν τοῦ νοητοῦ κόσμου· ἐπομένως, θὰ δομεῖται ὡς ἐρώτηση καὶ ὡς ἀναζήτηση, δό-

121. J.-F. MATTEI, *ἔνθ. ἀνωτ.*, σ. 96.

122. *ἔνθ. ἀνωτ.* (*Εὐθύφρων*, «ἀφ' Ἑστίας ἄρχεσθαι», 3 a)· Θὰ πρέπει νὰ σημειωθεῖ, πάντως, ὅτι ἡ πλατωνικὴ φιλοσοφία προσδίδει ἐξίσου σημασίαν στὴν κίνηση, στὸ διαχωρισμό, στὸ μέτρο ποῦ αὐτὸς ὁ διαχωρισμός συμπληρώνεται ἀπὸ τὴ σύνδεση (βλ. *Φαῖδρ.* 255-266): ἔτσι, στὸν *Κρατύλο*, τίθεται στὸ πλαίσιο μιᾶς κοινῆς κίνησης τὸ ζεῦγος Ἑστίς-Ἑρμῆς. Παρόμοια διάθεση ἐντοπίζεται καὶ στὴν αἰσχύλεια δραματολογία, ὅπου ἡ «μνημειώδης ἀκίνησις» τὴν ὁποία συνεπάγεται ἡ ἐντατικὴ ἀναφορά στὴν ἀπόλυτη θεία ἀρχή, διαμεσολαβεῖται κατὰ τρόπο οὐσιαστικὸ ἀπὸ τὴ σπειροειδῆ κίνηση ποῦ ὀδηγεῖ στὴν ἀρχὴ αὐτὴ — τὸ τραγικὸ νόημα δὲν νοεῖται παρὰ ὡς προϊόν μιᾶς τέτοιας διαμεσολάβησης.

μηση πού την προσεγγίζει στην πλατωνική διαλεκτική τακτική. Ὁ πλατωνικός, ὅπως καὶ ὁ αἰσχύλειος λογοκεντρισμός, μένει κατ' οὐσίαν ἀνοιχτός, ὅπως βλέπουμε ἐπίσης: ε) στὴν ἔννοια τῆς ἐπανάληψης ὡς ἐπανα-ζήτησης ἐπαναφορᾶς τῆς ἀρχῆς, τῆς ἀφόρμησης, καὶ ὡς ἀναζήτησης τῆς Ἀναλο-γίας πού θὰ ἀναφέρει τὰ ἀνθρώπινα στὸ θεϊκὸ κανόνα· κατεξοχὴν δραματικό, τελετουργικῆς ὕφης, μέσο, γίνεται τραγικὸ ἐργαλεῖο ὅταν ἐξορύσσει προοδευτικὰ τὴ γενεαλογία τοῦ κακοῦ: τότε, ἡ ἐπανάληψη νοεῖται ὡς ἐπαναγωγή (Πολ. Ζ, 532 c 5, Νόμ. 724 a 5) ἢ ἐπάνοδος (Πολ. Ζ, 532 b 10, Φαῖδρ. 267 d 4), στ) στὴν ἔννοια τῆς πατροκτονίας, νοουμένης ὡς καταστροφῆς τοῦ προτύπου, ὡς ἄρνησης τῆς παράδοσης, ὡς φόνου τῆς «κεφαλῆς», ὅταν ὁ «πατέρας» ἀντιπροσωπεύει τὴν ἀρχὴ καὶ τὸ κέντρο, τὴν πατρίδα καὶ τὸν νόμο: ἡ πατροκτονία ἰσοδυναμεῖ μὲ ἐξορία, καὶ ἡ ἐπάνοδος εἶναι ἐπαναφορὰ τῆς ἀρχῆς¹²³ — γύρω ἀπὸ αὐτὴν τὴν ἐπαναφορὰ θὰ περιστραφεῖ καὶ ἡ τελικὴ «γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας» (Σοφ. 246 a) τῶν Εὐμενίδων, ζ) στὴν ἔννοια τοῦ Ἄλλου, ἡ ὁποία ὡς κατηγορία εἶναι ἐμπτη καὶ τελευταία καί, στὸ κέντρο τοῦ ἴδιου τοῦ εἶναι, ἡ κατηγορία ἡ πλέον ἀκατάληπτη¹²⁴ πού, μὲ τὴν ἔννοια τοῦ τραγικοῦ μοχλοῦ, θὰ μεταφράζεται ὡς τὸ ἀνοίκειο, τὸ ξένο, τὸ ὁποῖο ἐμφιλοχωρεῖ στὸ οἰκεῖο γιὰ νὰ προχωρήσει ἕως τὴν καταλυτικὴ πατροκτονία, τὴν κατάλυση τῶν ἐγγενῶν νόμων καὶ ἀρχῶν πού συνιστοῦν τὴν τάξη τοῦ «ἐσωτερικοῦ» τοῦ τραγικοῦ κόσμου, δηλαδὴ τὴν τάξη ἐνὸς ὄλου πού ἔχει γνωσθεῖ καὶ ἱεραρχηθεῖ. Ἡ ἐμφιλοχώρηση τοῦ ἄνομου ἐξωτερικοῦ σημαίνει συγχρόνως καὶ τὴν ἐγγενῆ ἀδυναμία μιᾶς τάξης πού δὲν ἔχει πλήρως ἀφομοιωθεῖ στὶς ἀρχές της ἀπὸ αὐτοὺς πού τὴν ἀπαρτίζουν, τοὺς ἐγγενεῖς, τοὺς γηγενεῖς της¹²⁵ καὶ τέλος, η) στὴν ἔννοια τοῦ παραδείγματος πού συνδέεται, ἀφενὸς μὲ τὰ μυθολογικά-

123. Πατέρας-Βασιλιάς-Λόγος-Νόμος-Θεός: ἡ πατροκτονία εἶναι, καὶ στὸν Πλάτωνα, (βλ. Θάνατος Σωκράτη, ὡς πατέρα, Ἀπολ. 30-31) τὸ σημεῖο ἀναφορᾶς ἡ κύρια ὀπτική γωνία, ὅπως στὸν Αἰσχύλο εἶναι ὁ μοχλὸς τοῦ τραγικοῦ (βλ. J. DERRIDA, *La dissémination*, σσ. 168-171)· ὁ Σωκράτης ἀποτελεῖ τὸ φορεῖα τοῦ θεϊκοῦ σημείου, τοῦ *δαιμονίου σημείου* (Πολ. ΣΤ, 496 c) πβ. R. BARTHES, *Sur Racine*, éditions du Seuil, 1979, σ. 42: "Dire que le père est immortel veut dire que l'Antérieur est immobile: lorsque le Père manque (provisoirement), tout se défait; lorsqu'il revient, tout s'aliène: l'absence du Père constitue le désordre; le retour du Père institue la faute"· πβ. τὸ παράδειγμα τοῦ Ἀγαμέμνονα, τοῦ φόνου του καὶ τῆς ἐκδίκησης τοῦ φόνου του, στὴν Ὀρέστεια.

124. P. RICOEUR, "être essence et substance chez Platon et Aristote", *Société d'Édition d'Enseignement Supérieur*, 1982, σσ. 54-55.

125. Βλ. τὸ παράδειγμα τοῦ μικροῦ λιονταριοῦ πού τράφηκε ὡς ἄνθρωπος καὶ «χρονισθεῖς δ' ἀπέδειξεν ἥθος τὸ πρὸς τοκέων» (Ἀγαμ. 717-736), ὡς ἐκπρόσωπος τοῦ κακοῦ («ἐκ θεοῦ δ' ἱερεὺς τις ἄτας δόμοις προσεθρέφθη») (πβ. τὴ μορφή τοῦ σοφιστῆ στοὺς πλατωνικοὺς διαλόγους).

θεογονικά παραδείγματα, καὶ ἀφετέρου μὲ τὴ μίμηση ὡς ἀνάμνηση τῆς οὐσίας. Τὸ παράδειγμα διακρίνεται ἀπὸ τὴν ἐπαγωγὴ λόγῳ τῆς μετάβασής του ἀπὸ τὸ αἰσθητὸ στὸ νοητὸ, καὶ λόγῳ τῆς μεταφυσικῆς καὶ κοσμικῆς του θεμελίωσης¹²⁶. Ἔτσι, ὁ ἐξηγητικὸς μῦθος τοῦ *Πολιτικοῦ* (268 d - 269 b) προωθεῖ τὴν εἰκόνα ἐνὸς κόσμου ποὺ «τοτὲ μὲν ὑπ' ἄλλης συμποδηγεῖσθαι θείας αἰτίας ... τοτὲ δ' ὅταν ἀνέθῃ, δι' ἑαυτοῦ αὐτὸν ἰέναι...» (269 d) κατὰ τὴ ἔννοια μιᾶς μεταβολῆς (270 b-d) ἢ μιᾶς τροπῆς (270 d - 272 c) ἔτσι ὥστε νὰ συνιστᾶται ὁ αἰώνιος συμπαντικὸς κύκλος ὁ ὁποῖος συμμειεῖται (274 d) τὸ ὑπερβατικὸ, ἀκίνητο θεῖο πρότυπο (βλ. τὴ δόμηση τοῦ κοσμικοῦ μῦθου σὲ πέντε ἐπίπεδα, μὲ ἀρχὴ τὸ πρότυπο αὐτό: θεῖο πρότυπο, πρώτη μεταβολὴ = βασιλεία τοῦ Κρόνου = δευτέρη μεταβολὴ — βασιλεία τοῦ Διὸς: 269 b - 271 c). «Δὲν ἀρκεῖ νὰ γνωρίζουμε τὴν “ἀρχή”, πρέπει νὰ ἐπανεντάξουμε τὴν στιγμή τῆς δημιουργίας... αὐτὸ ἐπιτυγχάνεται μὲ μία ἐπαναστροφή πρὸς τὰ πίσω, πρὸς τὴν ἐπανάκτηση τοῦ πρωτογενοῦς, δυνατοῦ καὶ ἱεροῦ Χρόνου»¹²⁷. Ἐδῶ, συνενεργοῦν τὸ μέτριον (*Πολιτικός* 283 e 3, 284 a 8, c 1, d 6, e 6), ὡς διακριτικὴ ἀρχὴ στὸ ἐσωτερικὸ μιᾶς ὁμῆς ὁμοιομορφίας, τὸ παράδειγμα (*Πολιτικός* 278 e 6, e 7, e 9), ποὺ ἰσχυροποιεῖ τὴ διάκριση ἀνάμεσα στὸ ὄντολογικὸ πρότυπο καὶ στίς εἰκόνες καὶ ὁ μῦθος, ποῦ, ὅπως εἶδαμε, ἀντιπαραθέτει τὰ δύο εἶδη ἐπιστροφῆς («ἀνάπαλιν, ἰέναι», 269 d) (κατὰ τὴν ἔννοια μιᾶς περιστροφῆς μιᾶς μετάνοιας πρὸς τὴν ἀναρχὴ ἀρχή), δηλαδὴ, αὐτῆς τῶν εἰδῶλων ποὺ χάνονται μέσα στὸ χάος ἀποκομμένα ἀπὸ τὴν ἀρχή, καὶ ἐκείνης τῶν εἰκόνων ποὺ κρατοῦν τὴν ἀναφορὰ τους στὸ πρότυπο (βλ. τὴν πρώτη καὶ δευτέρη μεταβολὴ ποὺ ὁδηγοῦν στὰ βασίλεια τοῦ Κρόνου καὶ τοῦ Διὸς ἀντίστοιχα, τοῦ Διὸς τὸ βασίλειο ὄντας ἤδη τραυματισμένο ἀπὸ τὴ θνητότητα, βυθισμένο στὴν ὑλικότητα· σ' αὐτὴν τὴν «ἐκπτώτη» ἀπὸ τὸ θεῖο βασίλειο ἀνήκει ἡ αἰσχύλεια ἀναπαράσταση¹²⁸).

126. V. GOLDSCHMIDT, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris, PUF, σ. 94.

127. Mircea ELIADE, *Aspects du mythe*, in: J.-Fr. MATTEI, *ἔνθ. ἀνωτ.*, σ. 345. ("Au commencement était le mythe. L'histoire platonicienne - comme la physique platonicienne part d'un mythe qui l'encadre et qui la soutient: elle part du mythe et elle y aboutit", R. WEIL, *L'archéologie de Platon*, *ἔνθ. ἀνωτ.*, σ. 345, σημ., 14) πβ. στὸν Αἰσχύλο, τὶς διηγήσεις τοῦ Προμηθέα (στ. 197-241, 340-376) τῶν Δαναΐδων (*Ἰκέτ.*, 1-415), τοῦ Χοροῦ στὸν *Ἀγαμέμνονα* (στ. 681-716), τῆς Κασσάνδρας (*Ἀγαμ.* 1179-1285), τοῦ Δαρείου (*Πέρσ.* 739-820), οἱ ὁποῖες ἀνασυστήνουν γενεαλογικὰ καὶ μυθολογικὰ (αιτιολόγησι) τὸ παρελθόν, τὸ παρὸν καὶ τὸ μέλλον).

128. *Πολιτικός* 268-274. Ἐδῶ ξαναβρίσκουμε τὴν τρίτῃ κατανομή τῶν ὄντων (βλ. *Πολ.* I, 596) ἀπὸ τὸ ὑπερβατικὸ παράδειγμα, στὸ εἶδωλο — τὸ βασίλειο τοῦ Διὸς ἐρχεται τρίτο, μετὰ τὸ βασίλειον καὶ τὴν ἀλήθεια: ὥστόσο, ἀποτελεῖ τὴ διαφοροποίησιν ἐκείνη ποὺ εἶναι ἀναγκαῖα γιὰ νὰ ἀποφευχθεῖ ἡ καταβαράθρωση τοῦ σύμπαντος μέσα σὲ μία στατικὴ ὁμοιογένεια (βλ. Charles MUGLER, *La physique de Platon*, Paris, Klincksieck, 1960, σσ. 165-197).

Κατὰ παράδοξο τρόπο, τὸ πλατωνικὸ πρόβλημα εἶναι νὰ διαχωριστεῖ ἡ κακὴ ἀπὸ τὴν καλὴ μίμηση, ἐφόσον «Μίμησις μὲν γὰρ δὴ καὶ ἀπεικασίαν τὰ παρὰ πάντων ἡμῶν ῥηθέντα χρεῶν που γενέσθαι» (Κριτ. 107 c), ἐφόσον, δηλαδή, ὁ αἰσθητὸς κόσμος ὑπόκειται στὸ νόμο τῆς μίμησης. Ἡ ἀναπαράσταση εἶναι μία κατεξοχὴν ἀνθρώπινη κατάσταση, τὸ ὄν ὑπάρχει μέσα ἀπὸ αὐτήν. Ἡ καλὴ μιμητικὴ, ἡ εἰκαστικὴ, συνίσταται στὴν ἀναπαραγωγὴ μιᾶς πιστῆς εἰκόνας, τοῦ παραδείγματος (Σοφ. 235 d), ἐνῶ ἡ κακὴ μιμητικὴ συνίσταται στὴν ἀναπαραγωγὴ μιᾶς εἰκόνας τῆς εἰκόνας, δηλαδή ἐνὸς φαντάσματος (Σοφ. 236 b). Οἱ ποιητές, εἴτε παράγουν εἰκόνες ἀπὸ τὶς ὁποῖες οἱ ραψωδοὶ ἀναπαράγουν τὰ εἰδῶλα, εἴτε συγκαταλέγονται στὴν ἴδια τάξη με τοὺς μάντις, τοὺς δημιουργοὺς καὶ τοὺς ἀγρότες¹²⁹, εἴτε ἐκδιώκονται ἀπὸ τὴν πόλη, διότι εἶναι κατασκευαστὲς εἰδώλων (Πολιτ. I, 597 e, 599 d), εἴτε ἐπανεντάσσονται ὑπὸ ὄρους στὴν πόλη (Νόμ. 828 e - 829 e), παραμένουν μιμητές, ἀπέχουν ἀπὸ τὴν ἀρχή, εἶναι παραγωγοὶ φαντασμάτων, καὶ διαστρέφουν τὴν ἀνθρώπινη νόση.

Θὰ εἶχε ἐνδιαφέρον νὰ ἐξετασθεῖ τὸ θέμα τῆς θεοφάνειας στὸν Αἰσχύλο καὶ ἡ ἀπουσία στὶς τραγωδίες τοῦ τοῦ ἀπὸ μηχανῆς θεοῦ (στὸ μέτρο ποὺ ἡ ἐξαίφνης παρουσία τοῦ Τρίτου, τοῦ Μέσου ὄρου, ὡς διαμεσολαβοῦσας ἀρχῆς ὑποκρύπτεται στὴν ἐξέλιξη τοῦ τραγικοῦ μύθου), κάτω ἀπὸ τὸ φῶς τῆς ἀνάλυσης τῆς εἰδωλοποιητικῆς ἢ μιμητικῆς τέχνης στὸ Σοφιστὴ καὶ στὴν Πολιτεία¹³⁰. Εἶναι σημαντικὴ ἡ Θεοφάνεια στὸν Αἰσχύλο, διότι ἀποτελεῖ τὸ ὄντολογικὸ καὶ γνωσιολογικὸ συμπλήρωμα τῆς ἀνθρώπινης ἔλλειψης — τῆς ἀρνητικότητος ποὺ ἐνέχεται στὴν ἀνθρώπινη ὑπαρξὴ ὡς ὑπαρξὴς μιμητικῆς. Ἐὰν ἀντιστραφεῖ ὁ πλατωνικὸς τρόπος θέασης τοῦ αἰσχύλειου ποιητικοῦ-τραγικοῦ ἔργου¹³¹ δηλαδή, ἐὰν ἀναγνώσουμε με τρόπο

129. Φαῖδρ. 248 e 1-2.

130. Βλ. σὲ προσέγγιση τὸ θέμα τῆς ἐπίκρισης τοῦ μιμητικοῦ μέρους τῆς ποίησης («Ζωγράφος δὲ, κλινοποιός, θεὸς τρεῖς οὗτοι ἐπιστάται τρισὶν εἶδεσι κλινῶν», Πολ. I, 597 b, «τὸν τοῦ τρίτου ἄρα γεννήματος ἀπὸ τῆς φύσεως μιμητὴν καλεῖς», 597 e, «ὁ τοῦ εἰδώλου ποιητής, ὁ μιμητής φαμὲν τοῦ μὲν ὄντος οὐδὲν ἐπαῖει τοῦ δὲ φαινομένου», 601 c «καὶ γὰρ τῷ φαῦλα ποιεῖ πρὸς ἀλήθειαν ἔοικεν αὐτῷ», 605 a-b), μετὰ τὸ θέμα τῶν δύο εἰδῶν τῆς μιμητικῆς (τῆς εἰκαστικῆς, Σοφ. 235 e, καὶ τῆς φανταστικῆς 236 b-c, ἢ ὁποῖα παράγει φαντάσματα καὶ ὄχι εἰκόνες) καὶ τῶν εἰδῶν τῆς ποιητικῆς τέχνης («ποιητικὴν... πᾶσα ἔφαμεν εἶναι δύναμιν, ἥτις ἂν αἰτία γίγνηται τοι μὴ πρότερον οὐσιν ὕστερον γίνεσθαι», Σοφ. 265 b) καὶ διακρίνεται σὲ δύο γένη, ἀνθρώπινο καὶ θεϊκό, 265 e, κάθε δὲ γένος διακρίνεται σὲ δύο μέρη, τὸ αὐτὸ μετὰ τὰ παραπάνω, (Σοφ. 260 e, 232 a - 242 b). Ἡ μιμητικὴ τέχνη εἶναι τέχνη παραγωγικὴ: τὰ τεχνητὰ ὁμοιώματα (εἰδωλοποιητικόν) εἶναι πιστὰ ἢ πλαστὰ (εἰκαστικὴ ἢ φανταστικὴ)· στὴν φανταστικὴ ἀνήκει ἡ καθ'αυτὴ μιμητικὴ τέχνη, ἢ ὁποῖα θὰ διακριθεῖ σὲ ἐπιστημονικὴ καὶ σὲ δοξομιμητικὴ (Σοφ. 267 e). Καὶ οἱ θεοί, ἐπομένως, ποιοῦν εἰδῶλα (266 b-e).

131. «L'indistinction du divin et du diabolique est ainsi le thème implicite de cette théologie

πλατωνικὸ τὰ αἰσχύλεια κινήματα καὶ πράγματα, στὰ πλαίσια τῆς μιμητικῆς θεωρίας, θὰ ἀναδειχθεῖ ἡ ἐσωτερικὴ συγγένεια δύο διαφορετικῶν θεάσεων, ὡς ἀναζήτηση τῆς ἀρχῆς-προτύπου διαμέσου μιᾶς χώρας εἰκόνων (φαντασμάτων)-σημείων¹³²-συμβόλων.

Ε. ΘΕΟΔΩΡΟΠΟΥΛΟΥ-ΚΑΛΟΓΗΡΟΥ
(Ρόδος)

et de cette anthropologie tragiques. C'est peut-être, on le verra, cette indistinction qui ne peut être pensée jusqu'au bout et qui provoqua la fin de la tragédie et sa condamnation véhémente par la philosophie dans le livre II de la *République*" (P. RICŒUR, *Finitude et culpabilité*, *ἐνθ. ἀνωτ.*, σ. 201).

(Γιὰ τὸ θέμα τοῦ θεοῦ στὸν ΠΛΑΤΩΝΑ, βλ. *Τίμ.* 30 d, 40 d - 41 a, 34 ad 39 e, 28-39 e· *Φαίδ.* 80 ab, 91 c· *Ἀλκ.* 133 c· *Πολιτικός* 269 d, 273 bd· *Γοργ.* 503-504 4a· *Κρατ.* 400 d· *Φαίδρ.* 246, 278, 252-253 c· *Συμπ.* 203 e, 212· *Πολιτικός* 382 ac, 388 c - 9 a, 468-469 b, 540 bc, 517, 916· *Ἀπολ.* 29 d, 37 e, 30 e - 31 b, 33 c· *Θεαίτ.* 144 b· *Πρωτ.* 322 a· *Κριτ.* 109 b).

132. "Telle est l'aporie: comment la pensée peut-elle être à la fois liée et libre? Comment tiennent ensemble l'immédiateté du symbole et la médiation de la pensée?" (P. RICŒUR, *ἐνθ. ἀνωτ.*, σ. 325). Ἡ ἔννοια τοῦ συμβόλου καὶ τοῦ «συμβολικοῦ σημείου» κυρίως, (βλ. δ.π.) ὡς σημείου τραγικοῦ, συνδέεται ἀμέσως μὲ τὴν ἔννοια τοῦ θεάματος, ὅπως ὀρίσθηκε (βλ. *supra*, σημ. 66 & 118), καὶ αὕτη ἀκριβῶς ἡ σύνδεση «εἰσάγει» τὸ φιλόσοφο στὴν τραγικὴ θεώρηση τοῦ κόσμου, καὶ τὸν καλεῖ, παρὰ τὴν πλατωνικὴ ἔνταση κατὰ τῆς σκανδαλώδους θεολογίας ἡ ὁποία ἐνέχεται σὲ μία τέτοια θεώρηση, νὰ ἐπιχειρήσει μιὰ "herméneutique du symbole tragique qui tienne compte de cette invincibilité du spectaculaire à toute critique réductrice procédant de la transposition du théâtre à la théorie".

PLATON ET ESCHYLE: LA RELATIVITÉ INTÉRIEURE
EN TANT QUE RECHERCHE DE L'ORIGINE.
LA MIMÉSIS.

Résumé

La position négative de Platon à l'égard de la poésie tragique est connue. Elle s'exprime en tant que rejection de la mimésis: l'imitateur connaît seulement le phénomène. Le logocentrisme de Platon est méfiant à l'égard de la représentativité, et surtout de celle-ci ayant pour instrument le mythe. De surcroît, et dans le cadre d'une optique anthropomorphique, Eschyle est également responsable de l'avilissement des dieux.

Pourtant, chez Eschyle, la vision de la vérité survient comme processus de connaissance et, comme chez Platon, la transition du stade de la doxa à celui de la science s'effectue grâce à l'enchaînement. L'analogie entre les *Lois* de Platon et les *Euménides* et les *Suppliants* d'Eschyle est surprenante: nous pourrions constater comment la solution de la dualité se fait au moyen du rattachement d'un des deux termes avec une Idée qui les dépasse. D'ailleurs, Eschyle aussi propose la connaissance de l'acte juste impliquant l'élévation au-delà de la réalité, au moyen d'une contemplation de l'origine.

Une acceptation du mode platonicien de compréhension de l'œuvre tragique eschyléenne, qui équivaut à une lecture des mouvements eschyléens d'une manière platonicienne dans le cadre de sa théorie mimétique, permet de relever la relativité intrinsèque des deux visions différentes en tant que recherche de l'origine-modèle.

E. THEODOROPOULOU-KALOGIROU

Ο ΣΩΣΤΟΣ ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ ΕΙΝΑΙ Η ΟΧΙ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΑ ΥΠΕΡΑΝΩ ΤΩΝ ΝΟΜΩΝ;

Το θέμα της σχέσης που υπάρχει ανάμεσα στη φιλοσοφία και την πολιτική είναι ένα από τα σημαντικότερα ζητήματα που απασχόλησαν την ανθρώπινη διάνοηση. Οί πολιτικοί το αντιμετώπιζαν πάντα μ' ένα πολύ συγκεκριμένο τρόπο, τοποθετώντας το φιλόσοφο στο περιθώριο ως έναν άχρηστο όνειροπόλο, ολότελα στερημένο από τον απαραίτητο για τη διακυβέρνηση του κράτους ρεαλισμό.

Η απάντηση που δίνει ο Πλάτων στο ζήτημα είναι εκ διαμέτρου αντίθετη, εφόσον δεν αρκείται στο να διεκδικήσει για το φιλόσοφο ένα δικαίωμα συμμετοχής στην εξουσία που θα τον έφερνε στην ίδια θέση με τους υπόλοιπους, αλλά διακηρύσσει ότι η καθοδήγηση των πολιτών του ανήκει, εφόσον είναι ο ικανότερος απ' όλους. Δεν θέλει να ένσωματώσει απλώς το φιλόσοφο στην πόλη· θέλει να του δώσει την πρώτη θέση. Γιός άριστοκρατικής και ξακουστής οικογένειας, μαθητής των σοφιστών, όπως όλοι οί νέοι της τάξης του, μαθητής ακόμα του Σωκράτη, ο Πλάτων ήταν εκ φύσεως προορισμένος για την πολιτική. Η εποχή του ήταν εξάλλου γεμάτη πολιτικές απογοητεύσεις, οί όποιες τον έσπρωξαν προς τη φιλοσοφία προκειμένου ν' ανακαλύψει την αιτία της άταξίας που προκαλεί όλα τα δεινά. Η έρευνα του έδειξε ότι κάθε κακό προέρχεται από την άδικία και ότι αρκούσε να εγκαθιδρύσει ένα πολιτικό καθεστώς δικαιοσύνης για να κάνει τους ανθρώπους ευτυχισμένους¹. Ο φιλόσοφος επωφελεΐται από κάθε περίπτωση για να διατυπώσει τις απόψεις του, να κρίνει τους ανθρώπους που ασχολούνται με τα κοινά ή να προτείνει κάποιες καινούργιες αρχές για τα θέματα που έρευνά. Η πολιτική πάντως αποτελεί το κύριο αντικείμενο μελέτης στην *Πολιτεία*, τον *Πολιτικό* και τους *Νόμους*, όπως φαίνεται και από τους τίτλους των παραπάνω διαλόγων².

Με τον όρο «πολιτεία» ο Πλάτων έννοει τόσο το πολίτευμα που έχει μία κοινωνία, όσο και το σύνολο των μελών που την αποτελούν. Ο πυρήνας της κάθε πόλης είναι ο άνθρωπος και συγκεκριμένα το πολυτιμότερο

1. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Πολιτικός* 302 α. J. LUCCIONI, *La pensée politique de Platon*, Paris, P.U.F., 1958, σσ. 2, 153, 156-8, 204.

2. *Ibid* σ. 1.

μέρος του, δηλαδή ή ψυχή του. Θα μπορούσαμε μάλιστα να πούμε ότι ή ψυχή έχει μεγαλύτερη σημασία από την πολιτεία, εφόσον το ήθος της πόλης εξαρτάται απόλυτα από το ήθος της κάθε ατομικής ψυχής³. Μέσα σε μία άδικη πολιτεία είναι δυνατό να συναντήσουμε δίκαιες ψυχές· ποτέ όμως δεν θα βρούμε δίκαιο κράτος που ν' αποτελείται από άδικους πολίτες. Δικαιοσύνη δεν είναι εξάλλου μόνο ο τρόπος με τον οποίο συμπεριφέρεται κάθε άτομο στα άλλα μέλη της πολιτείας· είναι πρώτιστα ή έσωτερική αρμονία της ψυχής που μās κάνει αληθινά ευτυχισμένους, αρμονία που προϋποθέτει την καθοδήγηση της ψυχής από το λογιστικό και της πολιτείας από το φιλόσοφο, δηλαδή τη διακυβέρνηση του κατώτερου από το ανώτερο⁴. "Όσον αφορά τώρα τις επιστήμες ανώτερη απ' όλες είναι ή φιλοσοφία, ή οποία ταυτίζεται στην πλατωνική σκέψη με την πολιτική⁵. Οί στόχοι του φιλοσόφου-πολιτικού είναι οί ακόλουθοι:

1. 'Η τελείωση του ίδιου του έαυτού του με την ύποταγή όλων των στοιχείων της προσωπικότητάς του στο ανώτερο και κυρίαρχο μέρος της: το λογιστικό ή το νοῦ που γίνεται έτσι ο ρυθμιστής της πολιτικής ζωής⁶.
2. 'Η άρετή και ή ευδαιμονία των πολιτών, ή οποία επιτυγχάνεται με τη σωστή τους εκπαίδευση. 'Η πολιτική αποκτά έδω ήθικo περιεχόμενο, εφόσον έχει ως σκοπό της την ευτυχία που πηγάζει από τον ήθικo νόμο και το όφελος των πολλών⁷.
3. 'Η ανάπτυξη αρμονικῶν σχέσεων ανάμεσα στους πολίτες. 'Ο κυβερνήτης οφείλει να τους διδάσκει ότι ή ευτυχία του ενός εξαρτάται από την ευτυχία των άλλων. Γενικά, δεν νοείται ευτυχία χωρίς δικαιοσύνη και κατά συνέπεια ευδαιμονία μιās μόνο προνομιακής τάξης, αλλά όλόκληρης της πόλης: «έστι τις επιστήμη... ή οὐχ ὑπὲρ τῶν ἐν τῇ πόλει τινὸς βούλεται, ἀλλ' ὑπὲρ αὐτῆς ὅλης»⁸. Καί σ' ένα άλλο σημείο προσθέτει: «οὐ μὴν πρὸς τοῦτο βλέποντες τὴν πόλιν οἰκίζομεν, ὅπως ἔν τι

3. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, 'Αλκιβιάδης 129 e - 133 b' *Πολιτεία*, 368 e κ.έξ. («οὐκοῦν μείζον πόλις ἐνὸς ἀνδρός»). Βλέπε, ακόμα *Ibid* 431 a κ.έξ., 541 b κ.έξ.

4. *Ibid* 358 a, 431 a-b, 472 c - 473 e.

5. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Γοργίας* 521 d.

6. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Νόμοι* 688 a-b. Α. ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ-ΓΑΛΑΝΟΥ, «Τὸ πλατωνικὸ-προμηθεϊκὸ πρότυπο καὶ ή πλατωνική σωτηρίας μηχανή, στὸν τόμο *Φιλοσοφία καὶ Πολιτική*, 'Αθήνα, 'Εκδόσεις Καρδαμίτσα, 1982, σ. 201.

7. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Γοργίας* 515 b-c. J. LUCCIONI, *La pensée politique de Platon*, σ. 109.

8. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Πολιτεία* 428 c-d, 618 d· *Φαῖδρος* 270 b-e, 271 a-b, 273 e, 277 b-c. Κ. ΒΟΥΔΟΥΡΗ, *Ψυχή καὶ Πολιτεία*, 'Αθήνα, 1970, σσ. 65-66.

ἡμῖν ἔθνος ἔσται διαφερόντως εὐδαιμον, ἀλλ' ὅπως ὅτι μάλιστα ὅλη ἡ πόλις»⁹.

Ἡ ἰσότητα ὄλων μπροστά στήν εὐτυχία δὲν συνεπάγεται καὶ ἴση κατανομή τῶν ἀξιομάτων. Ἡ ἀληθινὴ ἰσότητα εἶναι ἀνάλογη μὲ τὶς δυνατότητες τοῦ καθενὸς καὶ ἀποδίδει σὲ κάθε ἄτομο αὐτὸ ποῦ ταιριάζει στὴ φύση του. Κατὰ συνέπεια ἡ δίκαιη πολιτικὴ ἐξασφαλίζει σὲ ἀνθρώπους ἀνίσους μία ἰσότητα ποῦ προσδιορίζεται ἀπὸ τὶς φυσικὲς ἱκανότητες τοῦ καθενός: «τῷ μὲν γὰρ μείζονι πλείω, τῷ δ' ἐλάττονι σμικρότερα νέμει, μέτρια διδοῦσα πρὸς τὴν αὐτῶν φύσιν ἐκατέρω»¹⁰. Οἱ ἀνισότητες ποῦ ὑπάρχουν ἀπὸ τὴ στιγμή τῆς γέννησης, ἀναγκάζουν κάποιους νὰ παραμεριστοῦν ἀπὸ τὰ πρῶτα ἀκόμα στάδια τῆς ἐκπαίδευσης. Στὶς ἐπόμενες βαθμίδες οἱ ἀκατάλληλοι ἀπορρίπτονται μὲ τὴ σειρά τους. Στὸ τέρμα τοῦ δρόμου φθάνουν μόνο οἱ λίγοι ἐκλεκτοί, οἱ ξεχωριστὲς φιλοσοφικὲς φύσεις. Τὸ πρόγραμμα ἐκπαίδευσής τους ἀποβλέπει στὴ θέαση τῶν Ἰδεῶν ποῦ γίνεται πράξη καὶ περιλαμβάνει τὴ γυμναστικὴ, τὴ μουσικὴ, τὴν ἀριθμητικὴ, τὴ γεωμετρία, τὴ φυσικὴ, τὴν ἀστρονομία καὶ τέλος τὴ διαλεκτικὴ, τὴν κατ' ἐξοχὴν μέθοδο τῆς φιλοσοφίας ποῦ θὰ τοὺς ὀδηγήσει στὸ Ἀγαθό¹¹. Παράλληλα ὑποβάλλονται σὲ δοκιμασίες —κούραση, πόνους, μάχες, ἡδονές— προκειμένου νὰ διαπιστωθεῖ ἡ ἀντοχή τους, καθὼς καὶ ἡ σταθερότητα τοῦ χαρακτήρα τους ἀπέναντι στοὺς κόπους καὶ στοὺς πειρασμούς. Τέλος τοποθετοῦνται δοκιμαστικὰ σὲ κάποιες δημόσιες θέσεις. Ὅσοι βγοῦν νικητές, ἂν ἔχουν φθάσει στὴν ἡλικία τῶν πενήντα ἐτῶν, ἀναδεικνύονται τέλειοι φύλακες καὶ εἶναι πιά ἱκανοὶ νὰ κυβερνήσουν τὴν πόλη. Ἐκεῖνοι βέβαια συνηθισμένοι στὶς βαθεῖες χαρὲς τοῦ θεωρητικοῦ βίου, δὲν ἔχουν καμιά διάθεση ν' ἀναμειχθοῦν στὰ κοινά. Τελικὰ ὁμως δέχονται τὴν ἐξουσία, προκειμένου νὰ διαμορφώσουν τὸ τέλειο κράτος καὶ νὰ προετοιμάσουν τοὺς διαδόχους τους. Ἡ πολιτικὴ δὲν εἶναι πλέον τὸ συμπλήρωμα τῆς φιλοσοφίας, ἀλλὰ μία φιλοσοφία ἐφαρμοσμένη¹².

Ὁ κυβερνήτης, ἀτενίζοντας τὶς ἀπόλυτες ἀξίες σ' ὅλη τους τὴ λαμπρότητα, προσπαθεῖ νὰ τὶς ἀναπαραγάγει στὴ γήινη πολιτεία του. Καὶ ἡ ὑπακοή τῶν πολιτῶν σὲ ὅ,τι ἐκεῖνος προστάζει φαίνεται ὡς μία προέκταση τῆς θέασης τοῦ κόσμου τῶν Νοητῶν ἀπὸ ἐκεῖνον. Οἱ δύο κατώτερες τάξεις —οἱ πολεμιστὲς καὶ οἱ τεχνίτες— δὲν ἔχουν, φυσικά, ἄμεση θέα τῶν Ἰδεῶν

9. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Πολιτεία* 420 b - 421 c. A.J. FESTUGIERE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, J. Vrin, 1967, σσ. 285, 362.

10. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Νόμοι* 757 c-d.

11. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Πολιτεία* 377 c κ.ἐξ., 414 b, 506 a-b, 523 b - 540 c.

12. *Ibid* 517 c-d.

έρχονται σ' ἐπαφή μ' αὐτὲς διαμέσου τοῦ φιλοσόφου. Ἐφόσον ὁμως ἡ βούληση καὶ οἱ ἀποφάσεις τοῦ κυβερνήτη προέρχονται ἀπὸ τὴν ἐπικοινωνία του μὲ τὰ σταθερὰ πρότυπα τῶν ὄντων, κι ἐφόσον οἱ ἐνέργειες τῶν πολιτῶν εἶναι τὸ ὄργανο αὐτῆς τῆς βούλησης, πρέπει νὰ συμπεράνουμε ὅτι ἡ δίκαιη πράξη, σ' ὅλες τὶς βαθμίδες τῆς κλίμακας, ἀναφέρεται στὴν ἀρχικὴ θέαση τῶν Ἰδεῶν στὶς ὁποῖες μετέχει¹³.

Αὐτὸ ποὺ ὑπολογίζεται λοιπὸν στὴν πλατωνικὴ πολιτεία εἶναι ἡ προσωπικὴ ἀξία τοῦ καθενός, ἡ ὁποία τὸν κατατάσσει στὴ μία ἢ στὴν ἄλλη τάξη. Χάρης στὶς ἱκανότητές του μπορεῖ κάποιος ν' ἀνέβει σὲ ἀνώτερη τάξη καὶ πάλι ἂν αὐτὲς ἐλλείπουν ἐντάσσεται ὑποχρεωτικὰ σὲ κατώτερη. Κάθε προνόμιο ἀποκλείεται εἴτε προέρχεται ἀπὸ καταγωγή εἴτε ἀπὸ τύχη ἢ πλοῦτο. Τὸ ἴδιο ἰσχύει βέβαια καὶ ὡς πρὸς τὸν ἄρχοντα: ἐκεῖνο ποὺ τὸν δικαιώνει δὲν εἶναι οὔτε ἡ ἐκλογή του οὔτε ἡ βία ἢ οἱ ραδιουργίες· εἶναι μόνο ἡ κατοχὴ ἀπὸ μέρους του τῆς πολιτικῆς ἐπιστήμης, ἡ ὁποία παρέχει στὸν πολίτη τὴ σωστὰ ἰδωμένη ἐλευθερία, δηλαδὴ τὴ δυνατότητα ν' ἀναπτύσσει μὲ πληρότητα τὸν ἑαυτό του (τὶς φυσικὲς καὶ «δυνάμει» ὑπάρχουσες ἱκανότητες τῆς ψυχῆς του)¹⁴. Ὅταν ὅλοι ἀσκοῦν τὸ ρόλο γιὰ τὸν ὁποῖο εἶναι κατάλληλοι καὶ ὁ ὁποῖος τοὺς ἔχει ἀνατεθεῖ ἀπὸ τὴν πολιτεία, ἡ τάξη βασιλεύει καὶ ἡ εὐημερία ἀπλώνεται παντοῦ: φιλόσοφοι, πολεμιστές, τεχνίτες, εἶναι ὅλοι τοὺς εὐτυχισμένοι καὶ μαζὶ τοὺς τὸ κράτος ποὺ στὴν καταστασὴ αὐτὴ μοιάζει μ' ἓνα ὕγιες καὶ ρωμαλέο σῶμα. Ἡ ἀδίκια ἐπέρχεται, ἀντίθετα, ὅταν οἱ τάξεις ἀναμειγνύονται παρὰ τὶς φυσικὲς κλίσεις τῶν πολιτῶν. Τὸ ἴδιο συμβαίνει καὶ στὴν ψυχὴ τοῦ κάθε ἀνθρώπου: δίκαιος εἶναι ὁποῖος κατορθώνει νὰ ἔχει τάξη καὶ ἁρμονία μέσα σ' αὐτή, ὅταν δηλαδὴ κάθε στοιχεῖο τῆς ἐκτελεῖ τὸν προορισμὸ του¹⁵. Ὁ πολιτικὸς δὲν περιορίζεται ἔτσι μόνο στὴ γνώση καὶ τὴ ρύθμιση τοῦ ἑαυτοῦ του. Γιὰ νὰ κυβερνήσει σωστὰ πρέπει νὰ γνωρίσει τὴν ἀνθρώπινη φύση μὲ ὅλες τὶς ἀντιθέσεις καὶ τὶς διαφοροποιήσεις της. Τότε, ὅπως ὁ ὑφάντης θὰ ὑφάνει τὸν ἱστὸ τῆς κοινωνίας, ἀναγάγοντας τὰ ἀντιφατικὰ της στοιχεῖα σ' ἓνα εἶδος συμφωνίας, δεδομένου ὅτι ὅλοι οἱ ἄνθρωποι ἔχουν ὀρισμένα κοινὰ σημεῖα, ὅπως εἶναι ἡ δυνατότητά τους νὰ μετέχουν στὸ λόγο, στὶς ἀξίες καὶ στὴ γνώση¹⁶. Ὅσον ἀφορᾷ τὸν ἀριθμὸ τῶν κυβερνώντων, αὐτὸς εἶναι γιὰ τὸν Πλάτωνα

13. A.J. FESTUGIERE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, σσ. 164-5.

14. K. BOYΔΟΥΡΗ, *Ψυχὴ καὶ Πολιτεία*, σ. 58. J. LUCCIONI, *La pensée politique de Platon*, σσ. 135-6.

15. *Ibid* σσ. 128-133. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Πολιτεία* 367 e, 370 b κ.ἐξ., 374 a-d, 394 e - 395 c, 412 c κ.ἐξ., 414 b, 415 a, 420 d κ.ἐξ., 441 a.

16. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Πολιτικός*, 305 e· *Πολιτεία* 501 b.

δευτερεύουσας σημασίας. Ὁ φιλόσοφος δὲν ἐνδιαφέρεται ἂν τὸ κράτος του θὰ εἶναι μοναρχία ἢ ἀριστοκρατία· μόνο τὴ διακυβέρνηση τῶν πολλῶν ἀποκλείει, ἐπεὶδὴ τὴ θεωρεῖ καταστροφικὴ. Καὶ τοῦτο γιατί πιστεύει ὅτι μόνο μ' ἓνα μικρὸ ἀριθμὸ κυβερνώντων εἶναι δυνατό νὰ ἐφαρμοστέῃ ἡ πολιτικὴ ἐπιστήμη, ἀφοῦ μόνο λίγοι τὴν κατέχουν¹⁷.

Καὶ ὁ ἰδρυτὴς τῆς Ἀκαδημίας συνεχίζει τὴν περὶ πολιτικῆς διδασκαλία του, ἀπορρίπτοντας τὰ συνηθισμένα κριτήρια· λίγο τὸν ἐνδιαφέρει ἂν ὁ κυβερνήτης καταφεύγει στὴ βία ἢ τὴν πειθῶ, ἂν συμμορφώνεται ἢ ὄχι μὲ τοὺς γραπτοὺς νόμους. Ἡ τέχνη τοῦ ἄρχοντα εἶναι μία δύναμη ἀνώτερη ἀπ' αὐτοῦ· θὰ λέγαμε μάλιστα ὅτι ἡ Ἰδέα τοῦ Ἀγαθοῦ ποὺ κατευθύνει κάθε του πράξη, εἶναι ὁ ὑπέρτατος καὶ μοναδικὸς νόμος τῆς πλατωνικῆς πολιτείας. Γι' αὐτὸ δὲν ἔχει σημασία μὲ ποιὸ τρόπο (τὴν πειθῶ ἢ τὴ βία) θὰ τὴν ἐπιβάλλει στοὺς πολίτες, ἀκριβῶς ὅπως ὁ γιατρὸς προκειμένου νὰ θεραπεύσει τὸν ἀσθενή του ἢ ὁ καπετάνιος προκειμένου νὰ γλυτώσει τὸ καράβι του παραβλέπει, ὄχι μόνο κάθε γραπτὸ κώδικα, ἀλλὰ ἀκόμα καὶ τὴ γνώμη ἢ τὴ θέληση αὐτῶν ποὺ σώζει¹⁸. Ὁ πλατωνικὸς κυβερνήτης ἔχει λοιπὸν τὸ δικαίωμα νὰ καταδικάζει σὲ θάνατο, νὰ ἐξορίζει, νὰ δημιουργεῖ ἀποικίες ἢ νὰ δέχεται κάποιους ξένους στὴν πόλη του: «Καὶ ἔαντε γε ἀποκτεινύντες τινὰς ἢ καὶ ἐκβάλλοντες καθαίρωνσιν ἐπ' ἀγαθῷ τὴν πόλιν, εἴτε καὶ ἀποικίας οἷον σμήνη μελιτῶν ἐκπέμποντές ποι σμικροτέραν ποιῶσιν, ἢ τινὰς ἐπεισαγόμενοι ποθεν ἄλλους ἐξῶθεν πολίτας ποιῶντες αὐτὴν αὖξωσιν, ἔωσπερ ἂν ἐπιστήμη καὶ τῷ δικαίῳ προσχρώμενοι σφύζοντες ἐκ χείρονος βελτίῳ ποιῶσι κατὰ δύναμιν, ταύτην τότε καὶ κατὰ τοὺς τοιοῦτους ὁροὺς ἡμῖν μόνην ὀρθὴν πολιτείαν εἶναι ῥητέον»¹⁹. Τὸ σύστημα τοῦ Πλάτωνος χαρακτηρίζεται ἀπὸ μία ἐξαιρετικὴ λογικὴ. Ποιὸς ἄλλος πράγματι θὰ μπορούσε νὰ καθοδηγήσει καλύτερα τὴν πολιτεία ἀπὸ ἐκεῖνον ποὺ γνωρίζει τί εἶναι ἡ δικαιοσύνη καὶ ἐφαρμόζει αὐτὴ τὴ γνώση πάνω στὸ κράτος; Ἡ ἐπιστήμη καὶ μόνο αὐτὴ δημιουργεῖ τὴν ἀληθινὴ νομιμότητα: «Ἀναγκαῖον δὴ καὶ πολιτειῶν, ὥς ἔοικε, ταύτην ὀρθὴν διαφερόντως εἶναι καὶ μόνην πολιτείαν, ἐν ἣτις ἂν εὐρίσκοι τοὺς ἄρχοντας ἀληθῶς ἐπιστήμονας καὶ οὐ δοκοῦντας μόνον, ἔαντε ἄνευ νόμων ἄρχωσι, καὶ ἐκόντων ἢ ἀκόντων, καὶ πενόμενοι ἢ πλουτοῦντες, τούτῳ ὑπολογιστέον οὐδὲν οὐδαμῶς εἶναι κατ' οὐδεμίαν ὀρθότητα»²⁰. Ἡ ὑπεροχὴ τοῦ βασιλιᾶ-φιλοσόφου ἀπέναντι στοὺς νόμους ἀναφέρεται συγκεκριμένα στὰ ἀκόλουθα σημεία: α) στὴν παράβαση τῶν νόμων

17. J. LUCCIONI, *La pensée politique de Platon*, σσ. 135, 247.

18. *Ibid*, σ. 249. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Πολιτικός* 293 a - 298 e.

19. *Ibid* 293 d-e.

20. *Ibid* 293 c-d. J. LUCCIONI, *La pensée politique de Platon*, σσ. 153, 157, 251 κ.έξ.

ἐκείνων ποὺ εἶναι κατὰ τὴν ἄποψή του λανθασμένοι, ἄδικοι ἢ ἐπιβλαβεῖς γιὰ τοὺς ὑπηκόους του· β) στὴ θέσπιση νέων νόμων ποὺ θεωροῦνται ἀπαραίτητοι γιὰ τὴν ἀντιμετώπιση ὀρισμένων καινούργιων περιπτώσεων ἢ κάποιων ἀπρόσμενων συνθηκῶν· γ) στὴν τροποποίηση τῶν νόμων ἐκείνων ποὺ περιέχουν μερικὰ καλὰ στοιχεῖα, ἀλλὰ συγχρόνως εἶναι γεμάτοι λάθη ἢ ἀναχρονισμούς (ἀνεπαρκεῖς γιὰ νὰ ἐπιλύσουν τὰ προβλήματα τῆς ἐποχῆς τους).

Στὴ συνέχεια ὁ Πλάτων ἐκθέτει μὲ κάθε λεπτομέρεια τὶς ἐλλείψεις τῶν νόμων προκειμένου νὰ ἐνισχύσει τὴ θέση του:

1. Ὁ νόμος δὲν μπορεῖ ποτὲ νὰ ἀποτελεῖ ἐφαρμογὴ τοῦ δικαίου γιὰ ὅλους συγχρόνως γιατί, ἐνῶ ὑπάρχει μία ἄπειρη ποικιλία περιπτώσεων, αὐτὸς τὶς ἀντιμετωπίζει μόνο μὲ γενικὸ τρόπο, ἀδυνατώντας νὰ ὑπείσθῃ σὲ τὶς ποικίλες λεπτομέρειες: «αἱ γὰρ ἀνομοιότητες τῶν τε ἀνθρώπων καὶ τῶν πράξεων καὶ τὸ μηδέποτε μηδὲν ὡς ἔπος εἰπεῖν ἡσυχίαν ἄγειν τῶν ἀνθρωπίνων οὐδὲν ἔωσιν ἀπλοῦν ἐν οὐδενὶ περὶ ἀπάντων καὶ ἐπὶ πάντα τὸν χρόνον ἀποφαίνεσθαι τέχνην οὐδ' ἡντινοῦν» (294 b)²¹.
2. Ὁ νόμος δὲν ἔχει τὴν ἀπαραίτητη ἐλαστικότητα γιὰ ν' ἀντιμετωπίζει τὴν κάθε περίπτωση μὲ τὴν ἀπαιτούμενη ἐπιείκεια²². Ἡ σύγκριση τοῦ γραπτοῦ, ἄκαμπτου νόμου μὲ τὸ ζωντανό, γεμάτο ἐλαστικότητα λόγο τοῦ κυβερνήτη μᾶς θυμίζει τὴν ἀντίθεση ποὺ βρίσκουμε στὸ *Φαῖδρος* ἀνάμεσα στὸ γραπτὸ (νεκρὸ) καὶ τὸν προφορικὸ (ζωντανό) λόγο: ὁ πρῶτος μᾶς λέει πάντα τὰ ἴδια πράγματα, ἐνῶ ὁ δεῦτερος ποικίλλει ἀνάλογα μὲ τὴν περίπτωσιν²³.
3. Ὁ νόμος δὲν ἔχει τὴν ἀκρίβεια τῆς ἐπιστήμης· ἀποτελεῖ μόνο μία χονδροειδῆ προσέγγιση (μίμηση) τῆς πραγματικότητας καὶ εἶναι ἴδιος μὲ ἓνα πεισματάρη καὶ ἁμαθὴ ἄνθρωπο ποὺ δὲν δέχεται νὰ κάνει τίποτ' ἄλλο πέρα ἀπὸ ἐκεῖνα ποὺ ὁ ἴδιος ἔχει διακηρύξει, πολεμώντας ἔτσι κάθε νέα καὶ προοδευτικὴ ἰδέα²⁴.

Παρόλ' αὐτὰ ὁ Πλάτων στὸ τέλος τῆς ζωῆς του φαίνεται νὰ μεταβάλλει κάποιες θεωρίες του· πιστεύει δηλαδὴ ὅτι εἶναι προτιμότερο ἀντὶ νὰ παραδώσει ἐξ ὀλοκλήρου τὴ διακυβέρνηση τοῦ κράτους σ' ἓνα ἀνώτερο ἄνθρωπο, νὰ τὴ διαμορφώσει θεμελιώνοντας τὸ καινούργιο πολίτευμα πάνω σὲ καλοὺς νόμους: «φύσις ἀνθρώπων οὐδενὸς ἱκανὴ φύεται ὥστε γινῶναι τε τὰ συμφέροντα ἀνθρώποις εἰς πολιτείαν καὶ γνοῦσα, τὸ βέλτιστον αἰεὶ δύ-

21. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Πολιτικός* 294 c-295 a· *Νόμοι* 875 c-d.

22. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Πολιτικός* 294 b κ.ἐξ.

23. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Φαῖδρος* 258 b, 271 d - 272 b, 275 d-e.

24. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Πολιτικός* 294 c· *Πολιτεία* 595 a κ.ἐξ.

νασθαί τε καὶ ἐθέλειν πράττειν... ἐπιστήμης γὰρ οὔτε νόμος οὔτε τάξις οὐδεμία κρείττων, οὐδὲ θέμις ἐστὶν νοῦν οὐδενὸς ὑπήκοον οὐδὲ δοῦλον ἀλλὰ πάντων ἄρχοντα εἶναι... Νῦν δὲ οὐ γάρ ἐστιν οὐδαμοῦ οὐδαμῶς, ἀλλ' ἢ κατὰ βραχύ· διὸ δὴ τὸ δευτερον αἰρετέον, τάξιν τε καὶ νόμον, ἃ δὴ τὸ μὲν ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ ὀρᾷ καὶ βλέπει, τὸ δ' ἐπὶ πᾶν ἀδυνατεῖ»²⁵. 'Ο νόμος εἶναι ἓνα ἀναγκαῖο κακόν, τὸ ὁποῖο ἀναγκάζει τὶς παρεφθαρμένες κυβερνήσεις καὶ τοὺς κόλακες πολιτικοὺς νὰ σέβονται τὰ βασικά δικαιώματα τοῦ πολίτη»²⁶. 'Ο σοφὸς καὶ δίκαιος κυβερνήτης παραμένει μία ὑπόθεση τοῦ φιλοσόφου-ποιητῆ πού ἀνήκει στὸ χῶρο τοῦ μύθου: «ὅταν εἰς ταῦτόν τῳ φρονεῖν τε καὶ σωφρονεῖν ἢ μεγίστη δύναμις ἐν ἀνθρώπῳ συμπέσῃ, τότε πολιτείας τῆς ἀρίστης καὶ νόμων τῶν τοιούτων φύεται γένεσις, ἄλλως δὲ οὐ μὴ ποτε γένηται. Ταῦτα μὲν οὖν καθαπερεὶ μῦθος τις λεχθεὶς κεχρησμοδῆσθω...»²⁷. Οἱ ἄρχοντες δὲν εἶναι πιά παρὰ «ὑπηρέται τοῖς νόμοις» ἢ «νομοφύλακες»²⁸, οἱ ὁποῖοι ἐξασφαλίζουν στὸ κράτος τοὺς τὴν τάξιν, τὴ σταθερότητα καὶ τὸ μέτρο, ὑπακούοντας στοὺς νόμους, πράγμα πού ἐξισώνεται μὲ τὴν ὑπακοήν στοὺς θεοὺς²⁹. 'Ο Πλάτων δέχεται τώρα ἓνα πολιτικὸ σύστημα πού δὲν εἶναι τὸ τέλει, ἀλλὰ ἀπλῶς μία «μίμησις τοῦ καλλίστου καὶ ἀρίστου βίου»³⁰. Ἐχοντας πικρὴ πείρα ἀπὸ τοὺς μονάρχες τῆς ἐποχῆς του, δὲν προσπαθεῖ πλέον νὰ θεμελιώσῃ τὴν ἰδανικὴν πολιτείαν ἀλλὰ μία ἀνθρώπινα δυνατὴ κοινωνία· καταλήγει δὲ στὰ ἀκόλουθα συμπεράσματα:

1. «...οὐ δεῖ μεγάλας ἀρχὰς οὐδ' αὖ ἀμείκτους νομοθετεῖν, διανοηθέντας τὸ τοιόνδε, ὅτι πόλιν ἐλευθεράν τε εἶναι δεῖ καὶ ἔμφρονα καὶ ἑαυτῇ φίλιν, καὶ τὸν νομοθετοῦντα πρὸς ταῦτα βλέποντα δεῖ νομοθετεῖν»³¹.
2. «...ἀνθρωπεῖα φύσις οὐδεμία ἱκανὴ τὰ ἀνθρώπινα διοικοῦσα αὐτοκράτωρ πάντα, μὴ οὐχ ὕβρεώς τε καὶ ἀδικίας μεστοῦσθαι»³².
3. Κανένας δὲν εἶναι σὲ θέση νὰ γνωρίζῃ τί εἶναι ὠφέλιμο γιὰ τοὺς ἀνθρώπους, προκειμένου νὰ ζήσουν σὲ μία πολιτικὴ κοινωνία. Ἀκόμα

25. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Νόμοι* 874 e - 875 d.

26. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Πολιτικός* 297 d· *Γοργίας* 502 e - 503 c· *Φαῖδρος* 270 b, ὅπου ὁ φιλόσοφος ἀπαιτεῖ ἀπὸ τὸν πολιτικὸ τὴν κατοχὴν κάποιας τέχνης καὶ ὀρισμένων ἱκανοτήτων γιὰ νὰ μὴν καταστήσῃ τὸ λειτούργημά του ἀπλὴ συνήθεια καὶ κολακεία. Κ. ΒΟΥΛΟΥΡΗ, *Ψυχὴ καὶ Πολιτεία*, σ. 65. Α. ΡΟΥΣΣΕΤΟΥ-ΚΑΚΟΥΛΟΥ, «Φιλοσοφία καὶ Πολιτική», στὸν τόμο *Φιλοσοφία καὶ Πολιτική*, Ἀθήνα, Ἐκδόσεις Καρδαμίτσα, 1982, σ. 208.

27. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Νόμοι* 711 e - 712 a.

28. *Ibid* 752 c· 7η Ἐπιστολὴ 356 d.

29. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Νόμοι* 762 e.

30. *Ibid* 817 b.

31. *Ibid* 693 b.

32. *Ibid* 713 c.

ὁμως κι ἂν ὑπάρξει κάποιος ποὺ ξέρεي τὸ καλύτερο, δὲν θὰ ἔχει τὴ δύναμη ἢ τὴν καλὴ θέληση γιὰ νὰ τὸ πραγματοποιήσει. Ἡ ἀνθρώπινη φύση καὶ ἡ ἀδυναμία τῆς ψυχῆς του θὰ τὸν σπρώχνουν πάντα στὴν ἱκανοποίηση τοῦ προσωπικοῦ του συμφέροντος καὶ στὸ κυνήγι τῆς ἀπόλαυσης. Ἔτσι θ' ἀδιαφορεῖ γιὰ τὸ ἀγαθὸ καὶ τὸ δίκαιο, μὲ ἀποτέλεσμα νὰ γεμίσει ἡ ψυχὴ του δεινὰ καὶ μαζὶ μ' αὐτὴ ὁλόκληρο τὸ κράτος³³.

4. Οἱ νόμοι εἶναι ἀπαραίτητοι στὴν πόλη, ἐφόσον δὲν ὑπάρχει τέλειος μονάρχης. Ἐλλείποντος αὐτοῦ, εἶναι τὸ δεύτερο σὲ σειρά καλύτερο σύστημα καὶ ὅποιος τολμήσει νὰ τοὺς παραβεῖ θὰ θανατώνεται: «Τὸ παρὰ τοὺς νόμους μηδὲν μηδένα τολμᾶν ποιεῖν τῶν ἐν τῇ πόλει, τὸν τολμῶντα δὲ θανάτῳ ζημιοῦσθαι καὶ πᾶσι τοῖς ἐσχάτοις. Καὶ τοῦτ' ἔστιν ὀρθότατα καὶ κάλλιστ' ἔχον ὡς δεύτερον, ἐπειδὴν τὸ πρῶτόν τις μεταθῇ»³⁴.

Ἐπὶ πλέον στοὺς *Νόμους* ὁ Πλάτων, ἀντὶ τῆς βίας, δέχεται τὴ μέθοδο τῆς πειθοῦς γιὰ νὰ κάνει τοὺς πολίτες καλύτερους κι εὐτυχισμένους. Τὰ παραδείγματα ποὺ χρησιμοποιεῖ ἀλλάζουν κι αὐτά. Ὁ νομοθέτης δὲν μοιάζει πιά μὲ τὸ βίαιο γιατρό, ἀλλὰ μ' ἐκεῖνον ποὺ δὲν προβαίνει σὲ καμιά θεραπεία, ἂν δὲν ἔχει πείσει προηγουμένως τὸν ἀσθενή. Τὰ «προοίμια» τῶν νόμων ποὺ καταρτίζει προετοιμάζουν τοὺς πολίτες ὥστε νὰ ὑπακούνε θεληματικὰ σ' αὐτούς³⁵.

Ἄς δοῦμε τώρα τίς γενικὲς ἀρχὲς ποὺ πρέπει νὰ διέπουν κάθε νομοθεσία: οἱ νόμοι πρέπει νὰ ἐκπαιδεύουν τοὺς ἀνθρώπους «πρὸς πᾶσαν ἀρετὴν»³⁶, ἀπαιτώντας ἀπ' αὐτοὺς ὅ,τι εἶναι στὰ πλαίσια τῶν δυνατοτήτων τους. Πρέπει ἀκόμα νὰ θεσπίζονται «μετὰ νοῦ»³⁷, καταβάλλοντας κάθε δυνατὴ προσπάθεια νὰ ἀντιμετωπίσουν «ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ» τὴν κάθε μεμονωμένη περίπτωση στὶς λεπτομέρειές της³⁸. Πρέπει τέλος νὰ ὑποβάλλονται σὲ ἀλλαγές, ἂν τὸ ἀπαιτεῖ ἡ καθημερινὴ ἐμπειρία τῆς ἐφαρμογῆς τους ἢ τὸ καλὸ παράδειγμα ποὺ μπορούμε ν' ἀντλήσουμε ἀπὸ ξένες χῶρες³⁹.

Παρόλ' αὐτὰ ὁ φιλόσοφος δὲν ξεχνάει τὸ ὄραμά του γιὰ τὸν τέλειο μονάρχη. Ἐπιμένει ὅτι τὸ καλύτερο ἀπ' ὅλα εἶναι ὁ σοφὸς ἄρχοντας, ὁ

33. *Ibid* 875 a-e.

34. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Πολιτικός* 297 d-e. Βλέπε ἀκόμα *Νόμοι* 874 e.

35. *Ibid* 722 d - 723 a.

36. *Ibid* 630 e, 733 d - 734 d, 817 b-d, 830 a-b, 864 b-c. Κ. ΒΟΥΛΟΥΡΗ, *Ψυχὴ καὶ Πολιτεία*, σσ. 82, 84.

37. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Νόμοι* 712 a.

38. *Ibid* 875 d.

39. *Ibid* 772 b, 951 e.

γεννημένος από κάποια θεϊκή μοίρα. Μόνο που τόν ἄρχοντα τοῦτο δὲν εἶναι δυνατό νὰ τὸν συναντήσουμε πάνω στὴ γῆ «οὐδαμοῦ οὐδαμῶς», ἐκτὸς ἀπὸ κάποια πολὺ μικρὰ διαστήματα («ἀλλ' ἢ κατὰ βραχὺ»)⁴⁰. Αὐτὴ ἡ τελευταία παραχώρηση δείχνει καθαρά ὅτι ἡ αἰσιοδοξία δὲν ἐγκατέλειψε ποτὲ τὸ μεγάλο Δάσκαλο, οὔτε καὶ στὴ γεροντικὴ του ἡλικία, ὕστερα ἀπὸ τὶς συνεχεῖς ἀπογοητεύσεις μιᾶς ὁλόκληρης ζωῆς. Ἀκόμα καὶ στὸ τέλος τοῦ δρόμου, ἐκεῖνος κρατάει μέσα στὴν ψυχὴ του ζωντανὴ τὴ σπῖθα τῆς ἐλπίδας γιὰ μία εὐτυχισμένη κοινωνία.

Ἡ μεταβολὴ τῆς στάσης τοῦ Πλάτωνος ἀπέναντι στὸν κυβερνήτη τῆς πολιτείας του δὲν φανερώνει μόνο τὴν ἀπογοήτευση τοῦ φιλοσόφου ποὺ βλέπει ὅτι τὸ ἰδανικὸ τοῦ σοφοῦ καὶ ὑπεράνω τῶν νόμων πολιτικοῦ, παραμένει ἀνέφικτο. Εἶναι καὶ τὸ σημάδι μιᾶς γενικότερης ἀλλαγῆς: βλέπουμε ὅτι στοὺς διαλόγους τῆς ὥριμης καὶ τῆς γεροντικῆς ἡλικίας οἱ πλατωνικὲς ἀπόψεις παρουσιάζουν σημαντικὲς διαφορὲς σὲ σχέση μὲ τὰ κείμενα τῆς νεανικῆς περιόδου. Ἀναφέρουμε γιὰ παράδειγμα τὶς θεωρίες ποὺ ἀναφέρονται στὶς Ἰδέες, στὴν ἀνθρώπινη ψυχὴ ἢ στὸ φυσικὸ κόσμο. Δεδομένου δὲ ὅτι ἡ πολιτικὴ στὴν πλατωνικὴ φιλοσοφία εἶναι ἀναπόσπαστα συνδεδεμένη μὲ τὴ μεταφυσικὴ καὶ τὴν ἠθικὴ, μπορούμε νὰ ποῦμε ὅτι μέσα ἀπὸ τὴ θεωρία τοῦ φιλοσόφου περὶ τοῦ σωστοῦ πολιτικοῦ ἀπηχοῦνται ὅλες οἱ ἀμφιβολίες καὶ οἱ μεταπτώσεις, ἀπὸ τὶς ὁποῖες πέρασε μέχρι νὰ φθάσει στὸ τέρμα τῆς πορείας του.

Πικραμένος ἀλλὰ γαλήνιος ἀποδέχεται τελικὰ τὸν κόσμο ποὺ τὸν περιβάλλει, χωρὶς νὰ ἐλπίζει σὲ τεράστιες ἀλλαγές. Ξέρει ὅτι μόνο μὲ μικρὰ καὶ σταθερὰ βήματα εἶναι δυνατόν ὁ ἄνθρωπος νὰ βρεῖ τὴν εὐτυχία. Τὰ μεγάλα πετάγματα πρὸς τὰ ἄφθαστα ἰδανικὰ συνεπάγονται καὶ τεράστιους κινδύνους. Ὁ ἐπίγειος παράδεισος κατακτᾶται ἀπὸ ἐκείνους ποὺ ἀποδέχονται τὴν ἀνθρώπινη φύση, συγχρόνως καλὴ καὶ κακὴ, καὶ τὴ βελτιώνουν μέσα ἀπὸ τὴν παιδεία καὶ τὴν ὑπακοὴ στοὺς νόμους.

Εὐαγγελία ΜΑΡΑΓΓΙΑΝΟΥ
(Ἀθήνα)

40. *Ibid* 875 c-d.

LE JUSTE POLITIQUE EST-IL SELON PLATON
SUPÉRIEUR AUX LOIS?

Résumé

Platon dans le *Politique* déclare que le juste politique est supérieur aux lois, car la seule règle de la cité platonicienne est l'Idée du Bien contemplée par lui, Idée que le gouverneur doit imposer aux citoyens soit par la persuasion soit par la force, puisque son application sur la vie quotidienne rendra tout le monde vertueux et heureux. Il s'agit en réalité de la véritable science politique que possède l'homme d'Etat et qui crée une légitimité supérieure aux lois, une vie fondée sur la justice. En outre, les lois ont plusieurs défauts, i.e. elles sont trop générales en ce qui concerne les divers détails des cas particuliers; en plus elles n'ont pas la condescendance et la tolérance nécessaires du roi-philosophe, ni l'exactitude de la science politique.

Platon à la fin de sa vie change pourtant un peu de son avis. Ainsi dans les *Lois*, découragé de ses expériences politiques, croit que ce qu'il a de mieux à faire c'est de livrer le pouvoir aux bonnes lois, car celles-ci forcent les gouvernements corrompus et les politiques égoïstes à respecter les droits principaux des citoyens: «ἐπιστήμης γὰρ οὔτε νόμος οὔτε τάξις οὐδεμία κρείττων, οὐδὲ θέμις ἐστὶν νοῦν οὐδενὸς ὑπῆκοον οὐδὲ δοῦλον ἀλλὰ πάντων ἄρχοντα εἶναι... Νῦν δὲ οὐ γὰρ ἐστὶν οὐδαμοῦ οὐδαμῶς, ἀλλ' ἢ κατὰ βραχύ· διὸ δὴ τὸ δεύτερον αἰρετέον, τάξιν τε καὶ νόμον...» (*Νόμοι* 874 e - 875 d).

E. MARAGUIANOU

Ο ΙΠΠΟΚΡΑΤΙΚΟΣ ΣΤΟΧΑΣΜΟΣ ΑΙΩΝΙΟ ΒΑΘΡΟ ΤΗΣ ΙΑΤΡΙΚΗΣ

Α. Λογικοκρατικός στοχασμός στο ιατρικό έργο.

"Αν και τα υπάρχοντα ιστορικά δεδομένα δεν είναι επαρκή για να έδραιώσουν εύσταθῃ ἄποψη, υπολογίζεται ὡς πρωτογονική περίοδος ἡ ἀπὸ τὴν ἐμφάνιση τοῦ ἀνθρώπου στὴ γῆ ἢ τὰ 50.000 χρόνια π.Χ. Κατὰ τὴ μακροχρονιότητα αὐτῇ πρωτογονικῇ περίοδῳ, ἡ ἱατρικὴ ἀσκεῖται ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο, ὅπως καὶ ἀπὸ τὰ ζῶα, μὲ ὁδηγὸ τὸ ἐνστικτο. Ὁ ἄρρωστος δηλαδὴ, εἶναι ἱατρὸς τοῦ ἑαυτοῦ του, ἐφ' ὅσον ἡ ἀπουσία ὑπολογίσιμου στοχασμοῦ παρεμποδίζει τὴν παραγωγὴ μιᾶς λογικοπρακτικῆς ἱατρικῆς.

Κατὰ τὴν ἐπόμενη φάση, ποὺ τοποθετεῖται μετὰ τοῦ 50.000 π.Χ. καὶ τοῦ 3.000 π.Χ., τὸν ἀπὸ ἐνστίκτου στοχασμὸ συμπληρώνει ἀρχικά, καὶ διαδέχεται στὴ συνέχεια ὁ μαγικός, ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ ἄνθρωπος συνέδεσε αἰτιολογικῶς τὶς ἀσθένειές του μὲ τὴν ἐπίδραση ὑπερτέρων δυνάμεων, ποὺ μπορούσαν νὰ βλάψουν τὴν υἰεία του, ἀλλὰ καὶ νὰ καταπολεμήσουν τὶς ἀσθένειές του· σὰν τέτοιους θεώρησε τὶς μαγικὰς δυνάμεις, τοὺς μάγους Sah-man. Κατὰ τὴν περίοδον αὐτῇ τοῦ μαγικοῦ στοχασμοῦ, ἀποκτήθηκαν μερικὲς ἐμπειρίες, πενιχρές, βραδέως πλουτιζόμενες, ὥστε νὰ μπορεῖ κανεὶς νὰ μιλήσῃ περὶ «μαγικοῦ» στοιχειωδῶς ἐμπειρικοῦ τύπου στοχασμοῦ.

Στὴ συνέχεια, ἀπὸ τὸ 3.000 π.Χ. καὶ ἔπειτα, μέχρι τὸ 700 π.Χ., ὁ ἄνθρωπος ἀποδέχεται τοὺς θεοὺς, ἀντὶ τῶν μάγων, σὰν καθοριστικοὺς παράγοντες γιὰ τὴν υἰεία του. Ἔτσι, διαμορφώνεται ὁ θεοκρατικο-ἐμπειρικός στοχασμὸς ἐξ αἰτίας τῆς ἀναπτύξεως μιᾶς ὑπολογίσιμης ἐμπειρίας, ἡ ὁποία συναθροίζεται, μὲ τὴν πάροδον τῶν αἰώνων, καὶ ποὺ μὲ ἐξαιρετικὰ βραδὺ ρυθμὸ, ὁδηγεῖ στὴν ὑποτόνωση τοῦ θεοκρατικοῦ στοιχείου.

"Αν θελήσουμε νὰ ἐπικρίνουμε στὸ σύνολό της τὴν ἀπὸ ὑπάρξεως ἀνθρώπου μέχρι τοῦ 700 π.Χ. περίοδον τῆς Ἱατρικῆς, καταλήγουμε στὸ ὅτι ὁ στοχασμὸς της ἦταν πάντα μεταφυσικὸς καὶ διαδοχικὰ ἐνστικτώδης μαγικός, θεοκρατικός. Μὲ τὴν πάροδον τῶν αἰώνων, προστίθενται εἰδικὲς ἱατρικὲς ἐμπειρίες, ποὺ ἐνισχύουν τὸ σκέλος τοῦ ἐπαγωγικοῦ ἀπὸ τοῦ μέρους πρὸς τὸν ὅλον στοχάζεσθαι. Δὲν ἔχει ὅμως ἀκόμη ἐπιτευχθεῖ ὠρίμανση παραγωγικοῦ στοχασμοῦ, ἱκανοῦ, μὲ βηματοδότῃ τὴ νόηση, νὰ διαμορφώσει συνειρμικῶς εύσταθοῦσες γενικὲς ἀρχές, ὥστε νὰ προάγουν τὶς ἐμπειρίες καὶ νὰ τὶς καταστήσουν ὠριμότερες, μεστότερες, ἀποτελεσματικότερες.

Κατὰ τὴ χρονικὴ περίοδον ἀπὸ τὸ 3.000 π.Χ. ὡς τὸ 800 π.Χ., μεγάλες ἐστίες Ἱατρικῆς ἀρχικά ὑπῆρξαν ἡ Μεσοποταμία, ἡ Κίνα, οἱ Ἰνδίες, ἡ

Αἴγυπτος καὶ τὸ Ἰσραήλ, ἐνῶ στὸν ἐλλαδικὸ χῶρο, ἀπὸ τὸ 2.000 π.Χ. καὶ ἔπειτα, ἡ Μινωικὴ Κρήτη καὶ οἱ Μυκῆνες. Κατὰ τὸ δεῦτερο ἡμισυ τοῦ 7ου π.Χ. αἰῶνος, καὶ κατ' ἐξοχὴν κατὰ τὸν 6ον καὶ τὸν 5ον π.Χ. αἰῶνα, κατατίθεται σπóρος διαμορφώσεως τοῦ ἀνθρώπινου στοχασμοῦ γενικά, ποὺ τὸν σπέρνουν γιὰ τὴ φύση οἱ Ἴωνες σοφοὶ καὶ φιλόσοφοι (Θαλῆς, Ἀναξίμανδρος, Ἡράκλειτος, Ἐμπεδοκλῆς, Ἀναξαγόρας, Ἀλκμαίων, Φιλόλαος, Πυθαγόρας, Δημόκριτος), τὸν παγιώνουν γιὰ τὸν ἄνθρωπο οἱ Κλασσικοὶ τῆς Ἀττικῆς (Σωκράτης, Πλάτων, Ἀριστοτέλης) καὶ τὸν θεμελιώνει γιὰ τὴν Ἱατρικὴ, ὁ Ἱπποκράτης, μὲ συγκερασμὸ —θὰ μπορούσε νὰ πεῖ κανεὶς— φυσικοκρατικῆς καὶ ἀνθρωπιστικῆς φιλοσοφίας.

Οἱ πρῶτοι εἶδαν τὰ διάφορα φυσικὰ φαινόμενα ὑπὸ τὸ πρίσμα τῆς λογικῆς σκέψεως, ἔξω ἀπὸ μεταφυσικὲς, μαγικὲς ἢ θεοκρατικὲς ἀτεκμηρίωτες παραδοχές. Οἱ δεῦτεροι διείσδυσαν διὰ μέσου τῆς λογικοκρατίας στὰ τοῦ πνεύματος, τῆς ψυχῆς καὶ κοινωνικῆς παρουσίας τοῦ ἀνθρώπου. Ὁ Ἱπποκράτης ὁμῶς συγκέρασε τὸ πνεῦμα, τόσο τῶν Ἰόνων ὅσο καὶ τῶν Ἀττικῶν, στὴν Ἱατρικὴ. Διαμόρφωσε τὴν ἱατρικὴ λογικοκρατία, ἀπεμπόλησε τὶς φαντασιώσεις, στήριξε τὶς νοσολογικὲς τοῦ ἀντιλήψεις γιὰ τὴν αἰτιολογία τῶν νόσων στὴν παρατήρηση, στὴν ἐμπειρία· ἀπέρριψε τὶς ἰδεοληψίες, ἐπεξεργάστηκε τὶς ρεαλιστικὲς τοῦ ἐμπειρίας μὲ ἐπαγωγικὴ μέθοδο, διαμόρφωσε νοσολογικὲς ἀντιλήψεις καὶ ταξινομήσεις τῶν νόσων, ποὺ βοηθοῦσαν στὸ νὰ γίνῃ τὸ ἱατρικὸ ἔργο λογικῆς παραδεκτὸ καὶ νὰ διευκολυνθεῖ ἡ ἀντιμετώπιση τῶν προβλημάτων, μὲ ἄρωγὸ τὴ λογικὴ ποὺ ὑπαγορευόταν πλέον ἀπὸ τὸν παραγωγικὸ τύπο στοχασμοῦ, δηλαδὴ ἀπὸ τοῦ ὄλου στὸ μέρος.

Μία καὶ μόνη ρήση του, ποὺ ἀφορᾷ στὴν αἰτιολογία τῆς ἐπιληψίας, τῆς ἀρρώστιας ἣ ὁποία κατ' ἐξοχὴν θὰ δικαιολογεῖτο νὰ εἶναι μεταφυσιογενής, ἀρκεῖ νὰ καταδείξῃ τὸν στοχασμὸ του γιὰ τὴν ἱατρικὴ: «Περὶ μὲν τῆς ἱερῆς νούσου καλεομένης ὧδ' ἔχει· οὐδὲν τί μοι δοκεῖ τῶν ἄλλων θειοτέρῃ εἶναι νούσων οὐδὲ ἱερωτέρῃ, ἀλλὰ φύσιν μὲν ἔχει ἦν καὶ τὰ λοιπὰ νουσήματα, ὅθεν γίνεται»¹. Χάρη σ' αὐτὸν τὸν λογικοκρατικὸ τύπο τοῦ στοχασμοῦ τοῦ Ἱπποκράτη, ἡ Ἱατρικὴ ἀπὸ τῶν ἡμερῶν του καὶ ἔπειτα ἔγινε κατὰ βάση ἐπιστημονικὴ, ἂν καὶ πολλοὶ προτιμοῦν τὸν ὅρο «ἐπιστημονίζουσα», μέχρι τὸ 1800 μ.Χ., ἐνῶ τῆς προσδίδουν τὸν ὅρον «ἐπιστημονικὴ» κατὰ τοὺς δύο τελευταίους αἰῶνες, ὅποτε ἐμπεδόθηκε στερεά, ἐπομένως ἐπιστημονικὰ τὸ βιολογικὸ τῆς ὑπόστρωμα, μὲ τὴ βοήθεια τῶν θετικῶν ἐπιστημῶν.

1. HIPPOCRATES, *Περὶ ἱερῆς νούσου* I, 3, Amsterdam, A. Hakkert, par. E. Littré, t. VI, 1979.

Έτσι αναλυτικότερα: Κατά την έλληνιστική, άλεξανδρινή και ρωμαϊκή χρονική φάση, πολύ λίγο εξελίχθηκε ο ιατρικός στοχασμός, ενώ μία άνιούσα μεταβολή του σημειώθηκε βραδύτερα κατά τον 6ο αιώνα και ιδίως κατά τους χρόνους της αναγέννησης, όταν διά του πειράματος, της Ανατομίας, του μικροσκοπίου και της Χημείας ταυτοποιήθηκαν μικρότατα δομικά στοιχεία του σώματος και λεπτές φυσιολογικές λειτουργίες του οργανισμού ίκανες να μετρηθούν και να τεκμηριωθούν πειραματικώς. Με τον τρόπον αυτόν, ή άναγωγή τους σε μαθηματική βάση, καθιστούσε άδιαμφισβήτητη την έπιστημονική τους κατανόηση. Από τη στιγμή αυτήν και έπειτα, όπως είναι εύνοητο, έγιναν ραγδαίες κατακτήσεις στην ιατρικήν όλη στο σύνολό της αλλά πάντοτε ή θεωρητική και πρακτική αξιοποίησή της γίνεται λογικοκρατικώς, όπως την εισήγαγε πρώτος ο Ίπποκράτης. Αυτό, κάθε άλλο παρά υπό άθεϊστικόν προσανατολισμόν συμβαίνει, όπως άποδεικνύεται και από τους πρώτους στίχους του περίφημου όρκου του Ίπποκράτη: «Όμνυμι Απόλλωνα ίητράν και Άσκληπιόν / και Ύγείαν και Πανάκειαν / και θεούς πάντας τε και πάσας...»².

Β. Έμπέδωση της θεωρίας των χυμών.

Η πατρότητα της θεωρίας αυτής άναμφισβητήτως δέν άνήκει στον Ίπποκράτη. Πρό αυτού, Ίνδοι και Κινέζοι φιλόσοφοι άρχικά, και Έλληνες άργότερα, όπως ο Έμπεδοκλής, ο Άλκμαίων και ο Φιλόλαος, είχαν άναφερθεί στη σύσταση του σώματος από διάφορα συστατικά του φυσικού περιβάλλοντος. Ο Άλκμαίων είχε δεχθεί ότι ή μέν ύγεία ταυτίζεται με ίσορροπία όρισμένων στοιχείων και ιδιοτήτων τους, ή δέ νόσος με άνισορροπίαν τους: «Τής μέν ύγείας είναι συνεκτικήν την ίσονομίαν των δυνάμεων ύγρου, ξηρου, ψυχρου, θερμου, γλυκεος και των λοιπων, την δ' έν αυτοίς μοναρχίαν νόσου ποιητικήν...».

Ο Ίπποκράτης όμως συνδύασε τις ύπομνησθεισες άπόψεις για τα συστατικά του σώματος με τις δοξασίες του Πυθαγόρα για τα άνόμοια στοιχεία και τις αντίθετες ποσότητες και κατέληξε στην περί χυμών θεωρία του, που έκτοτε γίνεται άποδεκτή. Σύμφωνα μ' αυτήν, το ανθρώπινον όν άποτελείται από ψυχή και σωμα, το όποιο περιέχει αίμα, φλέγμα, μαύρη και κίτρινη χολή. Στη διατάραξη της ίσορροπίας αυτών των συστατικών, που βρίσκονται σε συνεχή κίνηση, όφείλεται ή νόσος, στη δέ καλή τους ίσορροπία, ή ύγεία. Σήμερα στη δοξασία του Ίπποκράτη περί ψυχοσωματικής ένότητας, που κατά ένορασιακό τρόπο την είχαν επίσης συλλάβει οί Άττικοί φιλόσοφοι και ιδίως ο Πλάτων, κανένας δέν την άρνεϊται, άν και

2. HIPPOCRATES, *Όρκος*, Amsterdam, A. Hakkert, E. Littré, t. IV, 1979, p. 630.

ή τεκμηρίωση τῶν ψυχικῶν στοιχείων καὶ παραγόντων δὲν ἔχει ἀκόμη ἐπιτευχθεῖ ἐντελῶς ἱκανοποιητικά. Παρ' ὅλα αὐτά, κανένας πλεόν δὲν συµµερίζεται τὶς ἀντιλήψεις τοῦ Καρτεσίου, περὶ διαχωρισμοῦ ψυχῆς καὶ σώματος.

Φυσικά, ἡ ἱατρικὴ βιολογικὴ ἔρευνα ἀπέρριψε τὸ ρόλο τῶν τεσσάρων χυμῶν τοῦ Ἱπποκράτη. Ὅμως ἐπέτυχε τὴν τακτοποίηση μυριάδων ἄλλων παραγόντων (χημικῶν στοιχείων, ποικιλοτάτων χημικῶν οὐσιῶν, τῶν ὁποίων δὲν ὑπάρχει ἀριθμός) καὶ κατέδειξε τὴν μεταξύ τους ἀνταλλαγὴ, μὲ κατάληξιν, ὅπως ἀναφέραμε, τὴν ἰσορροπία τῶν οὐσιῶν αὐτῶν ἐπὶ ὑγείας καὶ τὴν ἀνισορροπίαν τοὺς ἐπὶ παθολογικῶν καταστάσεων. Ἐκτὸς τῶν παραπάνω ἐστερέωσε τὴν ὀλιστικὴ ἀντίληψη στὰ τῆς ὑγείας, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία αὐτὴ δὲν εἶναι μὲ βάση τὶς σημερινὲς φυσικοβιολογικὲς δοξασίες, παρὰ ἡ ἄρμονία τῶν ἀνταγωνιζομένων καθ' ἕκαστα ἀπειροελάχιστων στοιχείων τοῦ ὁργανισμοῦ, εἴτε αὐτοὶ εἶναι ἰόντα, εἴτε ἔνζυμα, εἴτε ὁρμόνες, εἴτε κυτοκίνες, εἴτε αὐξητικοὶ παράγοντες, εἴτε ἀνοσολογικοὶ κ.λπ. Ὁ Ἱπποκράτης δὲν διέθετε μικροσκόπιο καὶ χημικὰ ἐργαστήρια γιὰ νὰ τεκμηριώσῃ τὶς ἀντιλήψεις του. Διέθετε ὅμως ἀλάνθαστον καὶ ἀνεπανάληπτον διαισθητικὸν νοῦν.

Γ. Θεμελίωση τῆς κλινικῆς πράξεως.

Ἡ καθαρῶς κλινικὴ πράξις, κατὰ τὸ ἱατρικὸ ἔργο, ποὺ λαμπρὰ θεμελιώθηκε ἀπὸ τὸν Ἱπποκράτη, ἐξ αἰτίας τῆς πυρηνικῆς τῆς σημασίας, ἀποτελεῖ πανθομολογουμένως τὴν πεμπτουσία τοῦ ἔργου αὐτοῦ. Ἡ πράξις αὐτὴ τὸν καθιερώνει σὰν πατέρα τῆς Ἱατρικῆς καὶ καταδεικνύει τὴν ἐξέχουσα συμβολὴ του στὴν ἐπιστῆμην αὐτή. Ἀναλυτικότερα:

— Ὡς πρὸς τὴν αἰτιολογίαν τῶν νόσων κατηύθυνε τὸν ἱατρικὸ νοῦ πρὸς ὅλα τὰ καθ' ἕκαστα στοιχεῖα τοῦ περιβάλλοντος, ὅπως καὶ σήμερα ἰσχύει γιὰ τοὺς περιβαλλοντικοὺς παράγοντες, εἴτε μικροβιολογικοί, εἴτε φυσικοί, εἴτε χημικοί κι ἂν εἶναι.

— Μὲ τὴ θεωρίαν του περὶ τῶν χυμῶν, παγίωσε μία ὀλιστικὴ τοὺς φύση, ὅπως συμβαίνει καὶ σήμερα, μὲ τὴν παραδοχὴ ἀπείρως περισσοτέρων συµβαλλομένων δομικολειτουργικῶν παραγόντων, ποὺ γιὰ τὴν παθογονία καὶ παθολογοφυσιολογία γίνονται ἀποδεκτοί.

— Στὸν τομέα τῆς διάγνωσης καὶ πρόγνωσης, μὲ κύρια ὄπλα του τὴν δυνεισδυτικότητὴ παρατηρητικότητά του καὶ τὴν ἀπαράμιλλη συνειρμικότητα τοῦ πνεύματός του:

Ι. Καθόρισε τὴν πορεία ποὺ πρέπει νὰ ἀκολουθεῖ ὁ ἱατρὸς γιὰ νὰ διαγιγνώσκει καὶ νὰ προβλέπει σωστά, ἐπισήμανε τὴ σημασία τῆς ἐξαντλητικῆς λήψεως τοῦ ἱστορικοῦ τοῦ ἀσθενοῦς καὶ τῆς ἐξαντλητικῆς κατὰ συστήματα

ἐξετάσεώς του, παράγοντες χωρὶς τοὺς ὁποίους δὲν εἶναι δυνατόν νὰ γίνῃ ἐπιτυχὴς διάγνωσις. «Ἐρχόμενος πρὸς τὸν ἄρρωστον ἐπερωτᾷν χρὴ ἅ πάσχει καὶ ἐξ ὅτου καὶ ποσταίως καὶ τὴν κοιλίην εἰ διαχωρεῖ καὶ δίαιταν, ἦν δίαιτᾷται. Ἄ καὶ ἰδεῖν καὶ θίγειν καὶ ἀκοῦσαι ἔστιν. ἅ καὶ τῇ ὄψει καὶ τῇ ἀφῇ καὶ τῇ ἀκοῇ καὶ τῇ ῥίνι καὶ τῇ γλώσσῃ καὶ τῇ γνώμῃ ἔστιν αἰσθῆσθαι. Ἄ οἷς γινώσκομεν ἅπασιν ἔστι γνῶναι».

II. Ταυτοποίησε μὲ καταπληκτικὴ ἀκρίβεια ποικίλα διαγνωστικῆς καὶ προγνωστικῆς σημασίας κλινικὰ σημεῖα, πού ἔκτοτε φέρουν τὸ ὄνομά του (ἱπποκρατικὸν προσωπεῖον, ἱπποκρατικοὶ δάκτυλοι, ἱπποκρατικὴ στίσις).

III. Περιέγραψε ἀρκετὲς νέες νοσολογικὲς ὀντότητες καὶ ταξινόμησε πολλὰ νοσολογικὰ εἴκονες πού τις εἶχαν περιγράψει ἤδη οἱ Κνίδιοι ἱατροί, ὅμως εἶχαν συγχύσει τὰ συμπτώματα μὲ τὶς νόσους.

IV. Προσέλασε συστηματικὰ τὴν πρόγνωση, ἀφοῦ ἀφιέρωσε γι' αὐτὴν εἰδικὴν συγγραφὴν (τὸ «Προγνωστικόν») καὶ ἐπεσήμανε τὴν ἰδιαίτερη σημασίαν τῆς γνώσεως τῆς φυσικῆς διαδρομῆς καθεμίας ἀσθένειας. «Προλέγειν τὰ ἐπόμενα καὶ μελετᾷν ταῦτα»³. «Προγιγνώσκων γὰρ καὶ προλέγων παρὰ τοῖσι νοσέουσιν τά τε παρεόντα καὶ τὰ προγεγονότα καὶ τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι, ὁκόσα τε παραλείπουσιν οἱ ἀσθενέοντες ἐκδιηγούμενος...».

Ἀπὸ ὅλα αὐτὰ τὰ παραπάνω καταδεικνύεται ἡ συμβολὴ τοῦ Ἱπποκράτους στὴν Ἱατρικὴ, διότι εἶναι αὐτὸς πού κατήρτισε τὸν κλασσικὸ διαγνωστικὸ σκελετὸ τῆς νοσολογίας μὲ ἐντέλεια, ὥστε καὶ σήμερα νὰ μὴν ὑφίσταται ἀνάγκη συμπληρώσεώς του, μὲ ἐξαίρεση τὶς διαγνωστικὰς ἐργαστηριακὰς ἐξετάσεις, οἱ ὁποῖες, φυσικὰ, δὲν διετίθεντο κατὰ τοὺς χρόνους του. Στὸν θεραπευτικὸ τομέα ὑπῆρξε ἐπίσης προφητικὸς. Πίστευε ὅτι ἡ ἴδια ἡ φύσις θεραπεύει πολλὰς ἀσθένειες, ὅτι ὁ ἱατρὸς πρέπει νὰ εἶναι ὑπηρέτης τῆς καὶ νὰ ἐκτιμᾷ τὰ φυσιοθεραπευτικὰ μέσα (ὕδροθεραπεία, καθαρὸς ἀέρας, μαλαξιοθεραπεία, γυμναστικὴ). Πίστευε ἀκόμη ὅτι πρέπει νὰ χρησιμοποιοῦ μὲ περίσκεψη τὰ φάρμακα, καὶ τέλος, ὅτι πρέπει νὰ εἶναι ἡπιος καὶ ὄχι ἐπιζήμιος θεραπευτής: «Ὡφελέειν, μὴ βλάπτειν».

Οἱ σημερινὲς ἀντιλήψεις περὶ ἀποφυγῆς τῆς πολυφαρμακίας, λόγῳ πληθώρας παρενεργειῶν τῶν ἀμέτρητων πλέον φαρμάκων καὶ ἀνεπιθυμητῶν ἀλληλεπιδράσεών τους, κατακυρώνουν τὶς θεραπευτικὰς ἀντιλήψεις τοῦ Ἱπποκράτη, ἀκόμη περισσότερο διότι ἡ τότε πενιχρὴ φαρμακευτικὴ φαρέτρα καθιστοῦσε δυσκολοσύλληπτη τὴ βλαπτικότητα τῶν φαρμάκων.

Δ. Ἐπισήμανση τῆς νοσογόνου σημασίας τοῦ περιβάλλοντος στὸ πλαίσιο τῆς προληπτικῆς ἱατρικῆς.

Ἄν προεκταθοῦν οἱ ἀντιλήψεις τοῦ Ἱπποκράτη γιὰ τὴν νοσογόνον ση-

3. Hippocrates, *Προγνωστικόν* I, 1-5, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1975, vol. II.

μασία τῶν περιβαλλοντικῶν παραγόντων στὸ χῶρο τῆς προληπτικῆς ἱατρικῆς, διαπιστώνουμε μία κυριολεκτικῶς ἐνορασιακὴ γιὰ τὴν προληπτικὴ ἱατρικὴ συμβολή του, ἐφ' ὅσον συνέλαβε τὴ σημασία ποὺ εἶχαν γιὰ τὴν ὑγεία ὅλοι οἱ τότε γνωστοὶ παράγοντες τοῦ περιβάλλοντος δίχως νὰ παραβλέψει τοὺς ψυχοκοινωνικοὺς, ἀμέσως ἢ ἐμμέσως. Πρόκειται περὶ μεγαλοφυοῦς συλλήψεως, ἀπότοκης καρποφόρου φαντασίας, διεισδυτικῆς παρατηρητικότητος καὶ καλῶς τεκμηριωμένων ἐμπειριῶν, τῶν ὁποίων τὰ καθέκαστα στοιχεῖα συνέδεσε μὲ σιδηρὰν συνειρμικότητα καὶ ἀπαράμιλλον διάνοια.

Ἡ σημερινὴ προληπτικὴ ἱατρικὴ στηρίζεται στὰ ἴδια βάρη ὥς πρὸς τοὺς περιβαλλοντικοὺς παράγοντες τῆς ὑγείας, μὲ συμβολὴν ὅμως καὶ τῶν ἐνδογενῶν γενετικῶν προδιαθεσιακῶν παραγόντων, εὐδωτικῶν καὶ ἀνασταλτικῶν τῆς νοσογενέσεως τὴν ὑπαρξὴ τῶν ὁποίων δὲν ἀγνοοῦσε διαισθητικῶς ὁ Ἱπποκράτης, μὲ τίς περὶ κληρονομικότητος ἀντιλήψεις του.

Ε. Ἐκλεκτὴ προσωπικότης τοῦ ἱατροῦ.

Προϊπποκρατικῶς ὁ θεραπευτὴς ἱατρὸς ἦταν πρὸς πολὺ ἱερεὺς παρὰ ἱατρός. Ὡς ἐκ τούτου, εὐλόγως διέθετε μία κάποια μεταφυσικὴ θεραπευτικὴ δύναμη, ποὺ ψυχολογικῶς βοηθοῦσε στὴ θεραπευτικὴ ἀγωγή. Μεταϊπποκρατικῶς ὅμως, διὰ τῶν ἰδεῶν τοῦ πατρὸς τῆς ἱατρικῆς, τὸ ἱατρικὸ ἔργο περιῆλθε στοὺς ἐπαγγελματίες ἱατροὺς. Αὐτοί, κατὰ τίς παραδοχάς τους, γιὰ νὰ ἐπιτύχουν στὴν ἄσκηση τοῦ ἔργου αὐτοῦ πρέπει νὰ διαθέτουν τίς παρακάτω ιδιότητες, σύμφωνα μὲ ὅσα ὑπέδειξε στὴν «περὶ νόμων» συγγραφὴ του: — Νὰ ἔχουν φυσικὴ διάθεση γιὰ ἱατρικὴ περίθαλψη. — Νὰ ὑπόκεινται σὲ πρῶιμη μύηση πρὸς αὐτήν. — Νὰ ἐκπαιδεύονται συστηματικά. — Νὰ διαθέτουν εἰλικρίνεια, ἐντιμότητα, αὐτοέλεγχον, εὐσπλαχνία, ἠπιότητα, εὐπροσηγορία, ἐργατικότητα, ἀφιλοχρηματία, ὅπως ἐπίσης καὶ ἀξιοπρεπὴ ἐμφάνιση. Ὅσοι ἀσχολοῦνται σήμερα μὲ ἐνδελέχεια μὲ τοὺς φορεῖς τῆς Ἱατρικῆς ἐπιδοκιμάζουν ἀνεπιφύλακτα ὅλες αὐτὲς τίς ἱπποκρατικὰς δοξασίες.

ΣΤ. Συγγραφὴς τοῦ Ἱπποκράτη καὶ τῶν διαδόχων του.

Ἡ ἱπποκρατικὴ Συλλογὴ (*Hippocratic Collection, Corpus Hippocraticus*) περιλαμβάνει κατὰ βάση ὅσα αὐτὸς ἐδίδαξε, χωρὶς νὰ εἶναι γνωστὸ πόσες ἀπὸ τίς ἐπὶ μέρους συγγραφές της — πιθανότατα λίγες — γράφθηκαν ἀπὸ τὴ γραφίδα τοῦ πατρὸς τῆς Ἱατρικῆς καὶ πόσες ἀπὸ τοὺς διαδόχους του. Τὸ μνημειῶδες αὐτὸ ἔργο, ἀφοῦ συμπληρώθηκε ἀπὸ τὸν Γαληνὸν κατὰ τὸν 2ον μ.Χ. αἰῶνα, κατέστη ἡ ἱατρικὴ βίβλος τῆς ἀνθρωπότητος μέχρι τῆς ἀνατολῆς τῆς ἐπιστημονικῆς περιόδου τῆς Ἱατρικῆς, γύρω στὸ 1800 μ.Χ. Ὅμως παραμένει ἀκόμη καὶ σήμερα πόλος ἀναφορᾶς γιὰ ὅλες τίς βασικὰς

παράμέτρους της 'Ιατρικής. 'Η έμπεριστατωμένη μελέτη του, αποκαλύπτει συνεχώς νέους θησαυρούς.

Ζ. 'Εδραίωση της ιατρικής ήθικοδεοντολογίας.

'Η μεγαλοφυής σύλληψη και έδραίωση της ιατρικής ήθικοδεοντολογίας, αποτελεί τὸ ἐπιστέγασμα τῆς συμβολῆς τοῦ 'Ιπποκράτη στὴν ιατρική. Πρὶν ἀπ' αὐτόν, εἶχε δειχθεῖ ἐνδιαφέρον γιὰ τὴν ιατρικὴ ἠθολογία ἀπὸ τοὺς Μεσοποταμίους, ὅπως μαρτυρεῖται στὸν κώδικα τοῦ Hammurabi, καὶ ἀπὸ τοὺς Αἰγυπτίους καὶ τὸν Πυθαγόρα. Ὅμως ὁ 'Ιπποκράτης πρῶτος πρόβαλε ὑπὸ εὐρὺ πνεῦμα τὴν καθοριστικὴ κατὰ τὸ ιατρικὸ ἔργο σημασία τῆς ἠθικοδεοντολογίας σὲ πέντε συγγραφές του: τὸν «ἱπποκρατικὸ ἱατρό», τὸν «ὄρκο», τὸν «νόμο» καὶ τοὺς «ἀφορισμούς».

Στὶς πραγματείες αὐτὲς καὶ κυρίως στὶς δύο πρῶτες, σχολιάζονται ἐμπεριστατωμένα οἱ πρέπουσες ἐπαγγελματικὲς ἠθικοκοινωνικὲς ιδιότητες τοῦ ἱατροῦ καὶ οἱ δυσκολίες ἀσκήσεως τοῦ ιατρικοῦ ἔργου. 'Η ἀνάγκη δηλαδὴ αὐτοελέγχου, σεβασμοῦ πρὸς τοὺς δασκάλους, στοργῆς γιὰ τὸν ἄρρωστο, ἀφοσιώσεως στὸ καθῆκον, εἰλικρίνειας καὶ φιλανθρωπίας, καρτερικότητος, συναδελφικοῦ πνεύματος, ἀφιλοχρηματίας, ἐκπαιδευτικῆς διαθέσεως πρὸς τοὺς νεωτέρους συναδέλφους καὶ σεβασμοῦ πρὸς τοὺς ἠθικοὺς νόμους. Ὁ ὄρκος του εἰδικά, ἀποτελεῖ ὀρόσημο στὴν ἠθικὴ τοῦ ιατρικοῦ ἐπαγγέλματος, ἓνα ἄγαλμα 'Απολλώνιας θεϊκῆς ἠθικῆς καὶ Πυθαγόρειας φιλοσοφίας. Ἐνα, κατὰ τὸν Λούβαρη, μνημεῖο εὐγενέστατης ψυχικῆς καλλιέργειας, μεγάλου ἀνθρωπισμοῦ καὶ γνήσιας φιλανθρωπίας. Ἐνα λιτὸ κείμενο σαφές, στὸ ὁποῖο περιλαμβάνονται ἀφ' ἑνὸς ὑποδείξεις ἐπαγγελματικῆς δεοντολογίας, διδασκαλίας τῆς ιατρικῆς καὶ ἀσκήσεως τῆς καὶ ἀφ' ἑτέρου ἠθικοὶ κανόνες, σύμφωνα πρὸς τὸ ἀνθρώπινο δίκαιο καὶ τοὺς νόμους τοῦ Θεοῦ.

'Η ἠθικοδεοντολογικὴ φιλοσοφία τοῦ 'Ιπποκράτη κραταιώθηκε ἔπειτα ἀπὸ τὴ διάδοση τῶν ἀνθρωπιστικῶν διδαγμάτων τοῦ Χριστιανισμοῦ καὶ τὶς διακηρύξεις τῆς Γαλλικῆς καὶ 'Αμερικανικῆς Ἐπαναστάσεως. Μέχρι τῶν ἀρχῶν τοῦ πρώτου παγκοσμίου πολέμου, εἶχε κατὰ τὸ πνεῦμα τῆς διαμορφωθεῖ μία ιατρικὴ ποιότητος, μὲ θερμὴ συναισθηματικὴν ἐπικοινωνία «ιατροῦ - ἀσθενοῦς».

Κατὰ τὴν πρόσφατη πεντηκονταετία ἄλλαξαν τὰ πράγματα πολλὰ. Διεῖσδυσε ἔντονα στὴν ιατρικὴν ὕλη ἡ τεχνολογία, ἄλλαξε ἡ ψυχολογία τῶν ἀρρώστων, παρείσφρυσαν ἀναγκαστικῶς στὸ ιατρικὸ ἔργο πολλὰ καὶ ποικίλα μὴ ιατρικὰ στελέχη καὶ προέκυψε σωρεία ἠθικοδεοντολογικῶν προβλημάτων, μὲ ἀποτέλεσμα τὴν ὑποτόνωση τοῦ δεσμοῦ «ιατροῦ - ἀσθενοῦς». Εὐλόγως, γιὰ τὴν ἀντιμετώπισή τους, θεσπίζονται συχνὰ νο-

μοθετικοὶ κανόνες προσήκοντες στοὺς καιροὺς. Ὅμως ἡ ἠθικοδεοντολογία, ὅπως τὴν δίδαξε ὁ Ἱπποκράτης, παραμένει ὡς ἀκατάλυτος καταλύτης τοῦ ἱατρικοῦ ἔργου. Καὶ αὐτὸ θὰ ἰσχύει πάντοτε, προκειμένου νὰ ἀσκεῖται ἡ Ἱατρικὴ συμφώνως πρὸς τοὺς κανόνες τῆς ἠθικῆς καὶ τοῦ σεβασμοῦ πρὸς τὸν ἀσθενή.

Γεώργιος ΜΕΡΙΚΑΣ
(Ἀθήνα)

LA PENSÉE HIPPOCRATIQUE FONDEMENT ÉTERNEL DE LA MÉDECINE

Περίληψη

L'homme, depuis son apparition jusqu'à nos jours, a parcouru des différentes étapes concernant le diagnostic et le traitement des maladies.

Au début, il se soigne par instinct, ensuite par dévotion et conviction aux capacités thérapeutiques des sorciers, par sa foi aux divinités, pour finir avec Hippocrate, à travers l'expérience et la méditation philosophiques, à la logocratie médicale, laquelle se forme en s'appuyant à la philosophie naturaliste et anthropocentrique. Grâce à Hippocrate, la médecine devient scientifique, son aspect pourtant, s'accomplit à travers l'expérience et l'Anatomie pendant le Moyen Age, et, surtout, pendant la Renaissance. Hippocrate a été le premier à saisir le sens de l'utilité de la théorie des humeurs, selon laquelle l'être humain est composé d'âme et de corps se trouvant tout les deux en perpétuel mouvement. L'instabilité d'équilibre de ces composants provoque la maladie, tandis que leur équilibre garantie la santé. Cette théorie, en principe exprimée par Platon et universellement acceptée jusqu'à nos jours, met en question celle cartésienne, selon laquelle il y a une séparation entre l'âme et le corps.

La quintessence, pourtant, de l'œuvre d'Hippocrate, c'est l'acte clinique. Hippocrate pour exprimer les maladies, a observé d'un œil pénétrant les facteurs du milieu, où chacune des maladies se manifeste, en contribuant à travers cette observation au diagnostic, ainsi qu'au traitement des maladies. Il a remarqué l'importance de l'anamnèse médicale, détaillée jusqu'à l'exostivité, décrit des nouvelles entités cliniques, et classé un nombre considérable de symptomatologies déjà décrites par les médecins de Cnide qui, pourtant, parfois ont confondu les symptômes avec les maladies. Finalement, il a remarqué l'importance de la connaissance de l'évolution naturelle de la maladie.

Au domaine de la thérapeutique, il croyait profondément aux capacités de la nature, en rejetant la polypharmacie; quant au comportement du médecin, il était convaincu que ce dernier devrait avoir des qualités concrètes, et il les a exposées dans ses œuvres: la *Loi* et le *Serment*. L'œuvre médicale d'Hippocrate et de ses élèves composent la collection du *Corpus Hippocraticus* (Collection Hippocratique). Cet ouvrage a été complété par Galien, au 2ème siècle après notre ère. Le fait que la technologie a envahi le domaine de la médecine dans les cinquantes dernières années, et que des personnalités nouvelles ont été nécessairement introduites du monde technique à l'œuvre médicale, s'ensuivit à un grand nombre de problèmes et à l'affaiblissement du rapport entre le médecin et le patient. Par contre, la morale médicale, enseignée par Hippocrate, demeure et dirige toujours le comportement du médecin, étant fondé, sur le respect de ce dernier face à son patient.

Maria PROTOPAPAS

LA VIE ET LA MORT SELON PLATON ET PLOTIN

Exposer la théorie de la vie et de la mort selon Platon et Plotin est un “πάμπολυ ἔργον”, mais dont l'essentiel se trouve dans les travaux des platonistes et plotinistes tels que L. Robin, A.J. Festugière, V. Goldschmidt, R. Schaerer, H. Joly, J. Trouillard, M. de Gandillac... Notre exposé sera plutôt délimité au recensement des données principales des deux doctrines, au dégagement des divergences, de quelques difficultés et des points qui revêtent de l'intérêt pour l'homme moderne.

Certains passages instructifs des *Dialogues* et des *Ennéades* nous permettent d'entrer d'emblée au cœur de l'enseignement du “divin” Platon et de son “exégète” Plotin à l'égard de la vie et de la mort, à savoir l'optimisme de l'un, commandé par son anthropologie dynamique et son ontologie axiologique, et l'idéal involutif de l'autre, commandé par son mysticisme. Écoutons d'abord Platon:

— “...L'âme est entièrement supérieure au corps, ... dans cette vie même, ce qui constitue notre moi à chacun n'est autre chose que l'âme; ...ainsi l'on a bien raison de dire qu'un corps sans vie n'est que l'image du mort et que le moi réel de chacun de nous, ce que nous appelons l'âme immortelle, s'en va rendre ses comptes par devant d'autres dieux... Pour quiconque, après la mort, il n'y a plus... grand secours; c'est vivant que tous ses proches devaient le secourir, pour qu'il vécût cette vie dans la justice et la sainteté la plus parfaite possible, et pour que, mort, il n'eût, dans la vie qui suit celle-ci, aucune peine à payer pour ses péchés de méchanceté” (*Lois* 959 a-d).

— “Une vie sans examen, n'est pas une vie digne d'un homme” (*Apologie* 28 a)¹.

— “Supposons pour l'instant que ce soit, en conséquence, à une vie d'ordre et à l'amour de la sagesse que conduit le triomphe de ce qu'il y a de meilleur dans l'esprit; bienheureuse et pleine d'harmonie est l'existence qu'ils passent ici-bas, puisqu'ils ont la maîtrise d'eux-mêmes et le souci de la mesure; puisqu'ils ont réduit à l'esclavage ce qui faisait naître le vice de l'âme et ont donné... la liberté, à ce qui y produisait la vertu” (*Phèdre* 256 b)².

1. Cf. *Lachès* 194 a.

2. Tr. L. ROBIN, *Les Belles Lettres*, 1966.

— “Le simple fait de mourir... n’a rien d’effrayant, sauf pour le dernier des insensés et des lâches” (*Gorgias* 522 e)³.

Les passages cités permettent de voir en filigrane: a) que les notions de la vie et de la mort recouvrent chez Platon un triple champ sémantique, intellectuel, moral et religieux; b) qu’à l’égard de la vie et de la mort Platon fait preuve d’un grand optimisme qui réside dans sa conviction de la priorité axiologique de l’âme à l’égard du corps⁴ —comme étant le principe de la vie et antérieure au corps—, dans sa confiance aux valeurs imposées par les postulats de la raison et sa croyance en l’immortalité de l’âme. La position platonicienne à l’égard de la vie et de la mort constitue une preuve de réflexion non dichotomique, autrement dit de comportement axiothéorique: Platon ne souscrit pas à la négation due à la surestimation de la vie, mais il adhère au choix du meilleur⁵; ainsi qu’il le dirait lui-même: “ce qui est aimé est aimé en vue d’autre chose” (*Lysis* 219 a); or, la vie est aimée en tant qu’occasion d’acheminement au vrai, à l’*alètheia* au sens étymologique du terme, à la récupération des normes de la vérité et de la sagesse. Tel est le sens de la catharsis platonicienne qui consiste dans une perspective intellectuelle et morale, dans une transposition spiritualiste de la purification, où être singifie devoir être; pour le dire autrement, la vie est aimée en tant que transformée en bios de la théoria.

La mort philosophique dans le *Phédon* est une chasse à l’oubli; elle n’est ni ascétisme, renoncement à la vie, ni ostracisme du corps en tant que tel; comme le remarque L. Robin, “quand Platon définit la mort une séparation de l’âme et du corps (64 c), cela se rapportera seulement à ce corps sans gloire dont la substance principale a tant d’assiette et si peu de mobilité qu’il en résulte pour elle une grande pesanteur relative. La vie du philosophe... doit être une mortification”⁶. La mortification de *Phédon* égale le renoncement progressif au sensible, l’affranchissement (cf. 66 a) de la vérité illusoire (83 d), des antinomies phénoménales et des affections corporelles, tout comme le détachement des attaches dans la caverne de la *République* (515 e) et le détournement “du jour ténébreux au vrai jour” (521 c) est une récupération des

3. Cf. *République* III 387 d.

4. L’homme platonicien est l’homme de son âme, v.p.ex. *Alcibiade* 126 b, 130 c, *Phédon* 115 c-d, *République* 469 d.

5. Cf. Anna KÉLESSIDOU, *La notion du salut dans la pensée politique de Platon* (en grec.) éd. de l’Académie d’Athènes, 1982, 26 sqq.

6. Le *Phèdre*, Belles Lettres, CXXXIV. Cf. A.J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Vrin (1936) 1950, 123; Anna KÉLESSIDOU, “L’âme chez Platon et Plotin”, in *Le Problème de l’âme et du dualisme*, Paris, Vrin, 1991, 18-19.

normes de la vérité, transmutation de la vie nue en bios de l'intellect⁷ et de la sagesse.

C'est parce que le désir de la mort est professé en vue de la vertu et que la connaissance est l'universelle monnaie pour acheter la vertu —selon la leçon du *Charmide* (166 c)— que la mort physique n'a pas de valeur ou que le suicide est déconseillé. Dans le *Phédon* Platon fait dire à Socrate: "Supposons que mourir soit se détacher de son tout, quelle aubaine serait-ce pour les méchants, une fois morts, en même temps qu'ils sont détachés de leur corps, de l'être aussi, avec leur âme, de cette méchanceté qui est leur. Mais, en vérité, du moment où il est manifeste que l'âme n'est point mortelle, alors il n'existe pour elle aucune autre échappatoire à ses maux, sinon de se rendre et la meilleure possible et la plus sage" (107 c). Pareille idée est exprimée dans le mythe final du *Gorgias*: "La mort... n'est que la séparation de deux choses distinctes, l'âme et le corps; et après qu'elles sont séparées, chacune d'elles reste assez sensiblement dans l'état où elle était pendant la vie... l'âme... dépouillée de son corps (garde) tous ses traits naturels et toutes les modifications qu'elle a subies par suite de manière de vivre auxquelles l'homme l'a pliée en chaque circonstance" (524 b-d). Dans les *Lois* (959 a-d) Platon insiste sur l'impossibilité de secours après la mort, si la vie elle-même n'a pas été une vie droite. Comme le remarque A. Diès, Platon "exclut", ici, même la prière pour les morts⁸.

La valorisation de la vie par la connaissance et la vertu va de pair avec ce grand espoir, dont il est question dans l'*Apologie* (41 c-d), que la mort "soit un bien", ou, comme le dit le Socrate platonicien, "qu'il n'y a pas de mal possible pour l'homme de bien, ni dans cette vie, ni au delà". Le *Phédon* attache l'espoir à l'idée de l'immortalité de l'âme: "Pour qui participe en cette vie à la vertu constituée par la pensée la récompense est belle et grande est l'espérance" (114 c). Le mot espoir apparaît trois fois dans le passage où la philosophie est définie comme un apprentissage de la mort, et où l'idée de la mort est considérée comme quelque chose qui n'inspire aucune crainte à ceux qui se mêlent de philosopher; car, il serait le comble de la déraison que de "ne pas s'en aller avec joie vers ce lieu où ... ce dont pendant la vie ils étaient amoureux, ils ont espoir de le trouver (*Phédon* 67 e). Tout le discours du *Phédon* est une *paramythia*, un essai pour justifier la croyance en l'immortalité (70 b) et un encouragement à l'admettre et à y puiser consolation (115 d)⁹.

7. Of. Anna KÉLESSIDOU, "Contemplation et action chez Platon et Plotin", *Φιλοσοφία* 19-20, 1989-1990, 525.

8. V. PLATON, t.XII, Belles Lettres, 1965 en note.

9. Pour l'immortalité cf. *Phédon* 245 c.

L'idée que la mort philosophique, la vie contemplative n'est pas un adieu à la vie active, mais une préparation à la vie droite, à mieux vivre et mieux faire, selon l'expression du *Charmide* (173 c-d)^{9a}, —contemplation et action se succédant et se côtoyant dans les *Dialogues*¹⁰— doit être comprise par référence à l'alliance en Platon du politique et du penseur; pour le philosophe ce n'est point "une vie mesquine" (*République* 519 d) que de chercher à réaliser le bonheur dans la "cité toute entière" (519 e)¹¹. Si la purification platonicienne est une transposition de la pureté morale en pureté intellectuelle — comme il a été montré qu'elle est déjà une transposition de la pureté physique et religieuse en catharsis morale¹²—, ce n'est pas pour la théorie sans rapport avec la praxis, car cette "nouvelle épistémologie", selon l'expression de Dodds¹³, est un apprentissage à la vie de l'âme et à la vie en cité.

Aussi, la conception platonicienne de la vie et de la mort, gouvernée par une ontologie axiologique, s'oppose-t-elle à toute philosophie de la vie qui valorise la coutume, le temporel, les affections et les passions, l'esprit individualiste et opportuniste, comme elle s'oppose à toute philosophie qui rend "les gens moins que des hommes"¹⁴.

Or, on sait que, filtrée dans la religiosité plotinienne, la pensée platonicienne est présentée dans un jour nouveau. Chez Plotin, "l'exégète"¹⁵ de Platon, contemplation et action s'absorbent dans l'idéal de la spiritualité pure; la vie et la mort sont vues dans une perspective mystique. Écoutons le:

— "...En réalité il y a dans l'univers une vie multipliée qui produit tous les êtres dans leurs formes variées et ne se lasse pas de toujours produire ces jouets beaux et gracieux que sont les êtres vivants" (*Ennéade* III 2 15).

— "Mourir à la guerre, en combattant, c'est dévancer de peu le terme de la vieillesse, partir plus tôt pour revenir plus tôt" (*ibid.*).

— "Mourir pour (l'âme), tant qu'elle est encore plongée dans le corps, c'est s'enfoncer dans la matière et s'en rassasier" (I 8 13).

— "Aucun être réel ne périra" (IV 7 14).

Dans le premier passage on voit que Plotin se range, au moyen d'un

9a. Cf. R. SCHAEFER, *La Question Platonicienne*, Paris, Vrin, 1969, 65.

10. Cf. V. GOLDSCHMIDT, *Les Dialogues de Platon*, Structure et méthode dialectique, Paris 1963, 341.

11. Cf. 497 a. V. aussi Anna KÉLESSIDOU, *La notion du salut*...88.

12. V. H. JOLY, *Le Renversement platonicien*, Logos, Epistémé, Polis, Vrin, 1974, 53.

13. *Les Grecs et l'irrationnel*, éd. Aubier-Montaigne, 1965, 203.

14. PLATON, *Gorgias* 485 d; *République* 486 a-b.

15. Cf. *Ennéades*, V I 8.

vocabulaire théâtral, sur la ligne de Platon: les affaires humaines sont considérées comme des jeux, réminiscence des *Lois* platoniciennes (803 c sqq.), où la vie est présentée comme un jeu, mais, selon Platon, à jouer comme il faut. La suite du texte plotinien apparente l'exégète à son maître, et, du même coup, l'en différencie; la mort n'est pas redoutable; cependant, l'optique plotinienne n'est plus philosophique, mais mystique. Si, du point de vue de l'émanation, l'âme est principe de la vie pour le corps (p. ex. *Ennéade* IV 7 9)¹⁶, l'attachement de l'âme à l'élément corporel durant la vie terrestre est facteur d'aliénation.

Comme l'homme platonicien, l'homme, selon Plotin, "lui-même c'est l'âme" (IV 7 1). Or, si pour le corps la mort consiste dans la décomposition, pour l'âme, —qui en tant que telle est le vivant éternel, immortelle (*Ennéade* IV 7 9-10), elle consiste dans l'enfoncement dans la matière (I 8 13)¹⁷, c'est pourquoi, se dégager le plus vite du corps, est le mieux: "la mort vaut mieux que la vie avec le corps", déclare le mystique (*Enn.* I 4 7). Dans le traité 7 de la première *Ennéade* —traité qui, comme le remarque E. Bréhier, "appartient à l'extrême vieillesse de Plotin" et qui témoigne de "l'importance croissante que prennent les questions morales"¹⁸ dans l'œuvre plotinienne—, le philosophe soutient que si la vie est le bien, ce n'est pas pour le méchant; pour l'âme qui ne conserve pas sa pureté, ce n'est pas la mort qui est un mal, mais la vie; la mort est un bien pour l'âme, d'autant que, sans le corps, elle exerce davantage son activité propre (I 7 3). Or, pour l'âme purifiée la mort physique est le moment de l'ascension au divin; le retour à l'Un, l'union totale et intime avec le Premier, qui est la Vie suprême, est la tention substantifique et religieuse de l'âme plotinienne, la fin unique de sa volonté et de tout son agir (cf. *Enn.* I 3 1). Au temps où le christianisme professe la condescendance de Dieu et enlève la peur de la mort par la foi à la survie de la personne humaine après la mort, Plotin se fait l'avocat de raison et de cœur de l'involution, dont le terme est l'extase, de la mort conçue comme ascension et retour à la Source Primordiale. La décréation ainsi conçue n'est pas un mal, mais égale la réincarnation, l'entrée triomphante du singulier dans l'universel. La phrase que Porphyre¹⁹ attribué à Plotin mourant résume le rapport de la vie avec la mort

16. Cf. I 7 2. V. aussi la note de E. BREHIER, *Plotin, Ennéades*, IV 7 9, Les Belles Lettres, 1956, 205.

17. Cf. N. BALADI, *La Pensée de Plotin*, P.U.F., 1970, 106; P. HADOT, «La mort de l'âme selon les Néoplatoniciens», *Ann. de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, Ve section, Paris 1982-83 (91), 351.

18. PLOTIN, *Ennéades*, I, Les Belles Lettres, 1960, 107.

19. *Vie de Plotin* 2, 25-27.

selon le maître du néoplatonisme: "je m'efforce de faire remonter ce qu'il y a de divin en moi à ce qu'il y a de divin dans l'univers", ou, selon l'édition Henry Schwyzer: "Efforcez-vous de ramener le dieu qui est en vous au divin qui est dans le tout"²⁰.

Les thèmes constants des *Ennéades* sont: la fuite (II 3 9, VI 9 11) et l'oubli, à quoi se rattachent les thèmes de l'endurance aux maux de la vie avec patience ou avec courage en vue de la purification de l'âme (I 2 5 10)²¹, et du mépris de la vie ici-bas, de l'amour de la vie intelligible, le plotinisme étant un biologisme d'ordre intelligible. "Qui donc", se demande Plotin, "au spectacle de cette vie multiple et universelle, première et une, ne s'éprend pas d'un tel amour, qu'il méprise toute autre vie? Les autres vies, celles d'en-bas, ne sont qu'obscurité et petitesse; viles et impures, elles flétrissent la pureté. Si vous tournez les yeux sur elles, vous cessez de voir la vie pure, et de vivre de cette vie intelligible, qui comprend toutes les vies à la fois" (VI 7 15). Au niveau de la vie incarnée seule la vie de la pensée doit être vécue, car elle est la vie parfaite, dont les autres modes de vie ne sont que des images. Et, cependant, pour le mystique, vivre signifie s'autoréaliser en dépassant même l'intellectualité et se transcender pour se redéfinir.

On sait que Plotin interdit le suicide et qu'il emprunte à ce sujet des arguments à Platon (*Phédon* 62), à la morale populaire et à celle d'Épictète. Dans la "courte prédication, destinée à empêcher le suicide"²², l'argument final et décisif est que la vie doit être vécue pour notre progrès moral, ou, pour le dire avec Plotin, la vie est la lyre du musicien (I 4 16) qui sait s'en servir. Mais, si la mort brutale, qui décréte le corps sans recréer l'âme est interdite au sage, du point de vue de la conversion et de l'union mystique le néoplatonicien opte pour le moment où l'homme musicien rejette sa lyre et chante sans instrument (I 4 16), et il défend l'idée que la désincarnation n'est pas la démolition de l'homme: "Aucun être réel ne périra" (IV 7 14; IV 3 5). Selon l'heureuse expression de J. Trouillard la perte de l'altérité est ici le rejet d'une "manière restrictive de vivre"²³.

20. Cf. L. JERPHAGNON, "Exigences noétiques et objectivité dans la pensée de Plotin", *Revue de Métaphysique et de Morale* 411, 416, et "Les sousentendus anti-chrétiens de la vita Plotini ou l'Évangile de Plotin selon Porphyre", *Museum Helveticum* 47, 1990, 46.

21. Cf. L. JERPHAGNON, "Doux Plotin?", Essai sur les métaphores militaires dans les *Ennéades*, Mélanges Pierre Maxime Schuhl, *Rev. Philos.* 2, 1982, 397-405, 397.

22. E. BREHIER, *Notice à l'Ennéade I 9* (16), Les Belles Lettres, 1960, 131. Le cas des prisonniers de guerre, dans l'*Ennéade I 4 7*, où Plotin soutient la thèse de l'opportunité du suicide, semble, seul, contredire cette position. Pour l'interdiction du suicide; cf. PORPHYRE, *Vie de Plotin*, II.

23. *Purification Plotinienne*, Paris, P.U.F., 1955, 142. Cf. Notre étude, "L'extase plotinienne et la problématique de la personne humaine", *Revue des Études Grecques* 84 (1971) 395.

Cependant, le thème de la vie future, lié avec le thème de la vie présente et l'idée de la préexistence de l'âme, range, dans une certaine mesure, Plotin sur la ligne de Platon, et, du même coup, présente certaines difficultés, communes aux deux penseurs. Comme le remarque G. Rodier, "Plotin ...reproduit... les arguments du *Phédon*; il insiste seulement... sur l'impossibilité d'admettre la résurrection de la chair. Il adopte aussi... les idées que Platon avait, lui-même, empruntées aux pythagoriciens sur les destinées futures de l'âme... Leur vie future est exactement ce qu'elle doit-être pour récompenser leur conduite dans la vie présente. Les détails que nous trouvons à ce sujet... nous font quelquefois sourire et regretter la légère ironie et le demi-scepticisme de Platon en pareille matière"²⁴. Le même auteur émet des observations pertinentes concernant la théorie de la transmigration des âmes et les difficultés communes chez Platon et Plotin quant au problème des passions qui appartiennent non pas à l'âme mais au commerce de l'âme avec le corps durant la vie terrestre. Comment peut-on concevoir la transmigration comme punition pour les fautes qui ne sont pas des fautes de l'âme, mais de l'ensemble que la mort a détruit²⁵? D'autre part, comment peut-on soutenir que "les âmes qui ont su se dépouiller de toute inclinaison pour le sensible, et qui, après la mort, retournent dans le monde intelligible, peuvent-elles être récompensées des mérites qui appartiennent à la personne, si la personnalité ne subsiste pas"?

A ces difficultés ajoutons encore une remarque concernant la doctrine platonicienne: l'impératif de s'exercer à mourir au moyen de la philosophie, comme la méthode platonicienne d'application de cette mort pendant la vie, la dialectique, sont grandement difficiles à pratiquer (v. *Philèbe* 16 c), si ce n'est que par quelques rares "bacchants", la secte philosophique" (*Phédon* 69 c-d). Inspiré par Platon, mais puisant aussi dans la sphère des mystères, Plotin réserve la simplification-extase, qui est pour lui la vie pleine, à un petit nombre de gens, capables de monter vers les sanctuaires des temples (v. *Ennéade* VI 9 7)²⁶. Mais alors que pour Plotin c'est la vie de l'âme ici-bas qui l'empêche de garder longtemps sa capacité de résider au monde suprasensible

24. *Etudes de Philosophie Grecque* 84 (1971) 395.

25. "Plotin déclare que le lien qui unit l'âme supérieure aux âmes inférieures, émanées d'elle, subsiste après la mort... mais on ne voit pas bien comment ce lien peut persister, une fois séparées les choses qu'elle unissait". Cf. A. KÉLESSIDOU, "Plotin et le dogme de l'incorruptibilité du monde. Résurrection sans la chair", *Annuaire du Centre des Etudes Scientifiques*, XVIII, Nicosie, 1991, 442 (en grec).

26. Cf. V 8 10, I 6 7 et v. aussi Anna KÉLESSIDOU, «L'extase Plotinienne et la problématique de la personne humaine», 388-9.

(v. *Ennéade* I 6 7)²⁷, pour Platon, on le sait, l'arbre de la philosophie pousse sur la terre des hommes.

Or, si l'on se mettait d'emblée d'accord avec Hadot, que du mépris de Plotin à l'égard de la vie concrète l'homme se méfie et "refuse le mirage du spirituel pur"²⁸, on aurait, cependant, beaucoup de mal à ne pas souscrire cette autre idée, qui actualise, pour ainsi dire, deux idées maîtresses concernant la conception de nos deux penseurs sur la vie et la mort, abstraction faite de tout contour mystique: "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? préférera-t-elle la voie de l'égoïsme sacré qui menace de la guider vers la mort et l'anéantissement universel?". La question que posait il y a presque quarante ans J. Jalabert²⁹, fervent interprète de Plotin, garde toute son actualité tragique: Vie orientée vers la mort ou vie orientée vers la vie, ni vers la mort physique ni vers l'arrière monde, mais vers un monde meilleur ou supérieur, où —et ici c'est Platon qui prononce le mot final— il y a place pour tous, à chacun selon sa valeur, comme il est possible à chacun d'être nourri sur la terre, pourvu qu'il la cultive³⁰.

Anna KÉLESSIDOU
(Athènes)

27. Sur le problème qui se pose ici, à propos de l'*Ennéade* VI 7 35, où Plotin semble dire que l'extase est d'une durée éternelle, et de la conception d'une élite dans l'exercice, v. notre étude précitée, 389-390.

28. *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Plon, 1967, 157.

29. *L'un et le multiple*. De la critique à l'ontologie, Paris, P.U.F., 1955, 158.

30. *Lois* 958 d. La suite du texte du vieux Platon, avec qui nous finissons cette étude comme nous l'avons commencée est aussi significative, car elle montre que le philosophe n'est pas pour l'arrière monde, mais pour la vie sur la terre des hommes: "Aucune tombe ne sera, nulle part en terre labourable... là seulement, où la nature du sol n'est bonne qu'à cette fin à recevoir et cacher les corps des morts de façon à attrister le moins possible les vivants... mais tout sol, que la terre notre mère destine naturellement à fournir la nourriture aux hommes, ni mort ni vivant ne doit en priver ceux de nous qui vivons".

Η ΖΩΗ ΚΑΙ Ο ΘΑΝΑΤΟΣ ΣΤΗΝ ΠΛΑΤΩΝΙΚΗ ΚΑΙ ΠΛΩΤΙΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Περίληψη

Ἡ ἔκθεση καὶ διερεύνηση τῆς σχέσης τῆς ζωῆς καὶ τοῦ θανάτου στὴ διανόηση τοῦ Πλάτωνος καὶ στὴν πλωτινικὴ μυστικὴ εἶναι «πάμπολυ ἔργον», τοῦ ὁποίου ὅμως τὰ κύρια σημεῖα εὐρίσκονται στὶς ἐργασίες ἐρευνητῶν, ὅπως π.χ. οἱ: L. Robin, A.J. Festugière, V. Goldschmidt, R. Schaerer, H. Joly, J. Trouillard, M. de Gandillac κ.ἄ. Ἡ μελέτη μου περιορίζεται στὴν ἀνίχνευση τῶν συνιστωσῶν τῶν δύο διδασκαλιῶν, τῶν ἀποκλίσεων, καθὼς καὶ ὀρισμένων δυσχερειῶν ποὺ ἐνδιαφέρουν ἰδιαίτερα τὸν σύγχρονο ἄνθρωπο.

Ὅρισμένα χωρία τῶν *Διαλόγων* καὶ τῶν *Ἐννεάδων* ἐπιτρέπουν τὴν ἄμεση πρόσβαση στὴ διδασκαλία τοῦ «θείου» Πλάτωνος καὶ τοῦ «ἐξηγητοῦ» τοῦ Πλωτίνου, καὶ εἶναι ἀποκαλυπτικὰ τῆς αἰσιοδοξίας τοῦ πρώτου, αἰσιοδοξίας τὴν ὁποία καθορίζει ἡ δυναμικὴ καὶ ἀξιολογικὴ ὄντολογία του, καὶ τοῦ ἰδεώδους τῆς ἐπιστροφῆς στὸ Ἐνα τῆς μυστικῆς διδασκαλίας τοῦ δεύτερου.

Ἄννα ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ

VIRTUE AND CHOICE IN ARISTOTLE'S *ETHICS*

In a well known article on the *Nicomachean Ethics*, L.A. Kosman states a plausible account of how Aristotle views the nature of virtue, feeling, and the relation between the two¹. Virtues, for Aristotle, are dispositions toward feelings (*pathē*) as well actions, and feelings are passively experienced in that they are not chosen. But this account, Kosman thinks, creates a problem for anyone interpreting Aristotle's claims about the relation between virtue and choice (*prohairesis*). If virtues are tendencies toward feelings, and feelings are not chosen, then it's difficult to see how virtues can be prohairesic — that is, to involve choice. Yet Aristotle insists that virtues are prohairesic. The optimal solution to this problem, if there is such a solution, would explain how virtues are prohairesic, but would not challenge the claim that feelings, in Aristotle's view, are not chosen. Kosman considers a solution which seems to suffice, but claims that it ultimately fails. He contends that the problem cannot be solved unless we "rethink" the idea that for Aristotle feelings cannot be chosen. Of course Aristotle never *asserts* that feelings can be chosen, but Kosman thinks that if we interpret Aristotle as holding this, we can easily explain how virtue involves choice. And he thinks Aristotle's account of *prohairesis* makes this solution defensible. This is only a bare outline of Kosman's position, but it will serve as a start. What I intend to show is that the problem Kosman addresses is not as serious as he maintains — in fact, there are two solutions to it suggested by his own article, and neither requires us to "rethink" the idea that for Aristotle, feelings are not chosen. As I will point out in section 3, Kosman's problem should indeed make us rethink something about Aristotle's ethics, but not the thing Kosman has in mind.

Section 1.

The first task is to fill in the above outline, beginning with Kosman's view of the relation between virtues and feelings in the *Nicomachean Ethics*. Aristotle's ethics, Kosman tells us, is a theory not only of how to act well but of how to feel well. In other words, Aristotle sees virtues as states of character which dispose us not only toward morally appropriate actions but toward morally appropriate feel-

1. L.A. KOSMAN, "Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle's Ethics", in *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. Amélie Rorty (Berkeley, University of California Press, 1980), 103-116. Page references are to this article.

ings (104 ff)². This does not mean, however, that a given virtue is a tendency toward a particular range of feelings *or* a particular set of actions. Rather, feeling and action are twin elements in the realization of any virtue, meaning that every virtue is realized by a characteristic set of actions *and* feelings (104 ff). For example, the courageous man is not simply disposed to act bravely, but to feel fear and confidence in the right amounts and in the right circumstances³. Virtues, then, are dispositions toward feelings⁴. But this, Kosman thinks, creates a serious problem. Aristotle states that virtues are prohairetic, yet he also says that feelings are not⁵. Thus, we face the difficulty of explaining how choice can be involved in a disposition toward something that is not chosen (107 f, 110)⁶. In other words, we must explain how these dispositions toward feelings can involve choice, but it seems we cannot look to the feelings themselves for the explanation, since we have said that no choice is involved there. Where and how, then, does choice enter the picture? A possible answer lies in a key feature of Aristotle's ethics, namely the view that each virtue is cultivated through action — that is, through a process of routinely performing the actions characteristic of the virtue in question⁷. Since actions can be chosen⁸, we are furnished with a simple and plausible way of bringing choice into our account of virtue without saying that feelings are chosen. For example, we can say that courage involves choice because it is cultivated through a series of actions that are directly chosen. Once acquired, the courageous state of character will express itself not only in actions, but in a particular range of feelings — feelings which are not chosen, but instead spring directly from the courageous disposition. Hence we can say that the courage thus cultivated involves choice, but the feelings associated with it do not. This solution, Kosman says, is “on the whole correct and, broadly speaking, faithful to Aristotle's vision of the moral life” (113). Kosman's point is correct; in fact the proposed solution is one that Aristotle comes close to stating:

“With regard to the virtues in *general* we have stated... that they are states of character, and that they tend... to the doing of the acts by which they are produced, and that they are in our power and voluntary... But actions and states of character are not voluntary in the same way? for we are masters of our actions from the beginning right to the end... but though we control the beginning of our states

2. See *Nicomachean Ethics* (hereafter *NE*) 1105 b 25 ff, 1104 b 14, 1107 b 17-25, 1106 b 25, 1107 a 5-9.

3. *NE* 1115 a 6 - 1116 a 9.

4. I have omitted the phrase, “according to Aristotle”, and will frequently do so for the sake of brevity.

5. *NE* 1106 a 36, 1105 b 28 - 1106 a 5.

6. Some might be surprised that Kosman considers this a difficulty. This surprise is justified — see the last two paragraphs in section 2, below.

7. *NE* 1103 a 31 ff, b 13 ff.

8. *NE* 1111 a 20-33, 1112 b 31 f, 1113 a 9 ff, 1139 a 31.

of character the gradual progress is not obvious, any more that it is in illnesses; because it was in our power, however, to act in this way or not in this way, therefore the states are voluntary"⁹.

This passage does not mention choice; it speaks of the wider notion of voluntariness. But it says that the acts by which we cultivate virtues are "in our power", that we are "masters" of them. And since Aristotle often says that choice relates to actions within our power¹⁰, it's reasonable to think the actions mentioned in the quoted passage, those which constitute "the beginning of our states of character", are not only voluntary but chosen. Thus, the proposed solution to Kosman's problem is not merely faithful to the quoted passage; it is strongly suggested by it. But Kosman rejects the solution on the grounds that "it fails in important respects" (113 f). Its failure, he thinks, means that the problem we face cannot be solved without rethinking the claim that feelings, for Aristotle, are not chosen. The fact that virtues are prohairetic, Kosman suggests, can only be explained if we suppose that feelings are prohairetic also (114 f). This, quite obviously, is a drastic solution to our problem (given the implausibility of the claim that we can choose our feelings); thus, before accepting it, we should examine Kosman's criticism of the solution already outlined. This examination, I believe, will reveal that the solution is not a failure. It also will uncover a second solution, one suggested but left unexplored in Kosman's article. This solution is even more plausible than the first, and equally compatible with the view that for Aristotle feelings are not prohairetic.

Section 2.

The strongest objection to the first solution, Kosman thinks, is that it's at odds with a view Aristotle "seems" to hold, namely that acts chosen prior to and as a means to virtue do not involve choice in a strict sense (113 f). Such acts, Kosman says, may resemble prohairetic acts, but since they are not the realizations of an already established virtue they are not really prohairetic, for "pro-hairesis involves... not merely deciding but willing, where the notion of will is sufficiently rich to demand reference to the ...habits of an agent's moral life" (114). It follows, contrary to our proposed solution, that virtues cultivated through chosen action do not involve choice, or at least do not involve choice *owing* to the relevant actions, for the actions came prior to the virtues and hence were not chosen in the full sense. Kosman defends all this using a single passage from the *Nicomachean Ethics*, which he reads to mean that virtue is a necessary condition for choosing:

9. NE 1114 b 26 ff. This and all following quotations are from W.D. Ross's translation.

10. NE 1111 b 20-33, 1112 a 30-b 8, 1112 b 31 f, 1113 a 9 ff.

"[C]hoice cannot exist either without reason and intellect or without a moral state (*ēthikēs hexeōs*)"¹¹.

This is a curious passage. As far as I can tell, there are no others like it in the *Nicomachean Ethics* — no others, that is, which include moral character as a requirement for prohairesis. Therein lies the first flaw in Kosman's objection. The evidence he musters for it, being but one part of a single sentence, is simply too meager to be convincing. This is especially true given that the proposal he is contesting is faithful to most of Aristotle's text. Now I am not saying that an interpretive claim about a text should always be dismissed whenever there is only one passage supporting it. I do say, however, that given what we know about the origins and composition of the *Nicomachean Ethics*, no isolated sentence in it should be taken as entirely reliable, especially if other passages seem to speak the other way. There is a second flaw in Kosman's objection. Not only does he furnish only one passage in defense of it, but that passage is open to a reading which renders it incapable of supporting his claims — a reading, that is, which does not imply that moral character is a necessary condition for prohairesis. Let us consider the passage again, this time in context:

"The origin of action — its efficient, not its final cause — is choice, and that of choice is desire and reasoning with a view to an end. This is why choice cannot exist either without reason and intellect or without a moral state; for good action and its opposite cannot exist without a combination of intellect and character"¹².

The sentence from which Kosman took his quote begins with "this is why" (*dio*). From this we might expect that the passage immediately preceding it gives reasons for saying that choice requires moral character, yet we find no such reasons. Note, however, that the final part of the sentence begins with "for" (*gar*), indicating, perhaps, that the reasons we seek are contained there. "For good action (*eupraxia*) and its opposite cannot exist without a combination of intellect and character". This suggests that the passage quoted by Kosman is mainly concerned with *good* choice, not merely with choice itself — i.e., that when Aristotle maintains that choice requires moral character he means that such character is needed if our choices are to reliably promote *eupraxia*, meaning consistently good actions or well-doing. This interpretation is supported by several other passages in Aristotle's text, one of which (the first of those below) appears only a few lines prior to the one we have been examining¹³:

"[S]ince moral virtue is a state of character concerned with choice, and choice is deliberate desire, therefore both the reasoning must be true *and the desire right, if the choice is to be good...* (emphasis added).

11. NE 1139 a 33. Kosman translates this as "no prohairesis without intelligence and thought, nor without moral character".

12. NE 1139 a 31-34.

13. NE 1139 a 23 ff, 1105 a 29 ff, 1144 a 17 ff.

[B]ut if the acts that are in accordance with the virtues have themselves a certain character it does not follow that they are done justly or temperately. The agent also... must choose the acts, and... his action must proceed from a firm and unchangeable character.

[I]n order to be good... one must do them (the relevant acts) as a result of choice and for the sake of the acts themselves. Now virtue makes the choice right..."

Aristotle obviously thinks that a good moral character is required if choice is to reliably promote good actions or well-doing. He does *not* obviously think that choice itself is impossible without good moral character. In fact, he seems to think that only *deliberation* and *desire* are necessary for choice *per se*. This is revealed in the first of the three passages quoted above, and revealed again only a few lines after the passage cited by Kosman:

"Hence choice is either desiderative reason or ratiocinative desire... The work of both the intellectual parts, then, is truth. Therefore the states that are most strictly those in respect of which each of these parts will reach truth are the virtues of the two parts"¹⁴.

Observe the reference to the "two parts" of choice, meaning reason and desire. There is no mention of moral character as a third. Choice, then, requires only desire and intellect, but choice which reliably promotes well-doing also requires moral character — such is our reading of the line quoted by Kosman. If this reading is correct, then actions chosen prior to and as a means of cultivating virtues can be said to be *prohairesis*¹⁵, and of course the virtues thus cultivated can be said to involve choice. It's the latter proposal that Kosman contests, and his objection rests solely on the passage we have just interpreted. So if our interpretation is correct (certainly it is plausible), Kosman is robbed of any evidence for his objection. In sum, the evidence for Kosman's objection is both too meager and too questionable to render the proposed solution (the one in section 1) a failure, particularly since the proposed solution is faithful to the rest of Aristotle's

14. NE 1139 b 4-13.

15. It might be objected that if a given set of actions led to the development of various virtues, which in turn led to virtuous conduct, then we can say that the choice to perform the initial actions resulted in well-doing. If so (the objection continues), we must also say that the choice required, and must have issued from, a good character (i.e., from pre-existing virtues), since we have said that choice that promotes well-doing requires such character. This objection is clearly defective. Consider the following: "A shot that hits the bull's-eye requires good aim;" and "Shooting cannot exist without good aiming; for accurate shots, those that hit the bull's-eye, require a sharp aim" (compare with NE, 1139 a 33). Interpreted fairly, these statements do not mean that if we find a bull's-eye with a hole in it we must conclude that the shot issued from a good aim. Shooting *per se* requires only pulling a trigger, and a novice might hit the bull's-eye on his first try. To say that hitting the bull's-eye "requires" a good aim means that if our shots are to consistently hit the bull's-eye we need a good aim; it does not mean that if a shot hits the bull's-eye it logically follows that it resulted from a good aim. The same goes for the statement that choices that result in well-doing require, or cannot exist without, good moral character. We can make choices without a virtuous character, and they might promote well-doing. But if they are to *reliably* promote well-doing they must spring from a good moral character.

text. The proposal Kosman contests is a reasonable way of handling the question originally posed, the question of how virtues, for Aristotle, can involve choice although their feeling-realizations are unchosen. But Kosman has two other objections to the proposal in section 1:

"Note in the first place how far we have come from our initial characterization of a virtue as a disposition for deliberate and chosen conduct. That characterization interpreted Aristotle's description of a virtue as a *hexis prohairetikè* to mean that the virtue was the agent's ready capacity to act... prohairetically, not that the virtue had been acquired through some mode of prohairetic action. In the second place, the rather elaborate account into which we have been led seems curiously otiose; once we recognize that actions and feelings are linked together as the realizations of a virtue, why not simply say that a virtue is prohairetic because it is a disposition for those elements of its realizations which are actions? For there is no special problem, apart from the general problem of giving an account of what prohairetic is, about actions being prohairetic" (113).

Neither of these contentions rules out the proposed solution. The first says that the solution is removed from Aristotle's description of virtues as ready capacities to act prohairetically. This amounts to saying that the solution is not *implied* in that description, but this clearly does not make it *inconsistent* with the description. We can agree that virtues are capacities to act prohairetically, and still maintain that virtues formed through prohairetic conduct are, in a derivative way, prohairetic themselves. Kosman's second claim in the above passage is that the solution in section 1 is needless once we recognize that virtues are realized by actions as well as by feelings, and that actions involve choice. But this really doesn't amount to an objection. It does not reveal a flaw in the solution it addresses; it merely indicates that an even simpler solution is available. As Kosman puts it in the above passage, "why not simply say that a virtue is prohairetic because it is a disposition for those elements of its realizations which are actions? For there is no special problem about actions being prohairetic". It is curious that Kosman waits until the concluding pages of his paper to ask this question, for the question naturally comes to mind when one encounters the problem he is addressing. In other words, we are told early in Kosman's paper that every virtue is realized by a characteristic set of feelings *and* actions, and that actions involve choice. We then are asked how virtues can involve choice if they are dispositions toward feelings which do not involve choice. It's natural to be surprised by Kosman's concern over this question, for the solution seems easy: virtues involve choice because they are realized by *actions*, not just by feelings, and actions involve choice. But only late in his paper does Kosman consider this solution, and only then as an objection to the more elaborate solution already proposed. As just indicated, however, it fails as such an objection. It does not fail as an additional *solution*, for it is faithful to Aristotle's account of virtue, and especially to his description of virtues as tendencies toward prohairetic acts¹⁶.

16. NE 1106 b 36, 1105 a 31, 1136 a 3 ff.

Section 3.

We thus end up with not one, but *two* plausible answers to Kosman's original question, which shows that it never really posed a serious problem. Certainly it created no problem requiring us to "rethink" the notion that, for Aristotle, feelings are not chosen. In fact, some might conclude that since the second of the two answers was obvious all along, the question never posed a problem at all; hence the pages spent addressing it —ours as well as Kosman's— were utterly pointless. However, there is one valuable thing our discussion reveals —a small thing perhaps, but something we should occasionally "rethink", or rather remind ourselves of— regarding Aristotle's ethics. The fact that there were two answers to Kosman's question, both faithful to Aristotle's theory but not stated in it, should remind us that Aristotle's concerns were not the same as those of contemporary philosophers, and the puzzles we experience in reading him often result from this difference in concerns. Frequently we approach the work of a past philosopher with a question that seems germane to his subject, only to find several answers consistent with his work yet none explicitly stated in it. This is a clue that although the question is important to us it was not so important to the philosopher, that although he was capable of answering it, he did not find it crucial enough to address directly. The question we have been discussing (the question of how virtue can involve choice) is an example. Although Aristotle leaves passages from which at least two answers can be constructed, he never pauses to address the question in a frank way. This is because his main interest is not the relation between virtue and choice, but the relation between virtue and *legislation*. Unlike contemporary ethical theorists, his main concern is with how men can be made good through appropriate laws, not with the role of individual choice in moral behavior. Thus, many of his ideas on the latter topic are left unclear, but he seldom is unclear on the role of legislation in producing good character¹⁷. None of this is new to readers of the *Nicomachean Ethics*, so I will not belabor it. But perhaps we should bring it to mind occasionally, if only to prevent frustration over questions the book does not explicitly address, and to prevent blindness to its provocative answers to many others¹⁸.

John TILLEY
(USA)

17. NE 1094 a 26-b 10, 1103 b 2 ff, 1179 a 28 - 1180 a 32.

18. I thank Jon Moline for helpful comments on the initial draft of this paper.

ΑΡΕΤΗ ΚΑΙ ΠΡΟΑΙΡΕΣΗ ΣΤΗ ΗΘΙΚΗ ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

Περίληψη

Ὁ Ἀριστοτέλης διατείνεται ὅτι οἱ ἀρετὲς εἶναι προαιρετικὲς καὶ ὅτι εἶναι ἕξεις σὲ σχέση πρὸς τὰ συναισθήματα καθὼς καὶ τὶς ἐνέργειες. Φαίνομενικὰ θεωρεῖ ἐπίσης ὅτι τὰ συναισθήματα δὲν εἶναι ὑποκείμενα προαιρέσεως. Σύμφωνα μὲ τὸν L.A. Kosman τὸ γεγονὸς αὐτὸ δημιουργεῖ πρόβλημα γιὰ τὴν κατανόηση τῆς ἀριστοτελικῆς ἀπόψεως ἀναφορικὰ μὲ τὴν σχέση ἀρετῆς καὶ προαιρέσεως, ἓνα πρόβλημα ποὺ ὀφείλει νὰ μᾶς ἐπιβάλλει νὰ ξανασκεφθοῦμε καταπόσο ὁ Ἀριστοτέλης θεωρεῖ τὰ συναισθήματα ὡς μὴ ὑποκείμενα σὲ προαίρεση. Στὴ μελέτη αὐτὴ ὑποστηρίζω ὅτι τὸ πρόβλημα ποὺ θέτει ὁ Kosman δὲν εἶναι στὴν πραγματικότητα τόσο σοβαρὸ ὅσο διατείνεται ὁ ἴδιος. Ὑπάρχουν δύο δυνατὲς λύσεις τὶς ὁποῖες ἐκθέτω στὸ ἄρθρο μου καὶ ἐπομένως δὲν εἶναι ἀναγκαῖο νὰ θεωροῦμε ὅτι κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη τὰ συναισθήματα δὲν ὑπόκεινται σὲ ἐλεύθερη βούληση.

John TILLEY

('Ελλ. μτφρ. A. APABANTINOY)

ΑΚΡΑΣΙΑ¹

The problem of ἀκράσια is specifically dealt with by Aristotle in book VII of the *Nicomachean Ethics*. This problem, closely related to moral knowledge, presents, however, features the analysis of which is not free from difficulties such that Aristotle's solution does not always appear to satisfy. It is my intention in this article to analyze some of the most relevant Aristotelian claims so as to clarify and understand his attitude towards the problem of ἀκράσια.

I. The ἀκρατής acts voluntarily.

When Aristotle, in the first chapter of book III (*NE*), analyzes the concepts of voluntary (ἐκούσιος) and involuntary (ἀκούσιος), he seems to pay more attention to the latter, and to characterize the former largely by opposing it to the latter. The references to what is voluntary are the following: a) voluntary (and involuntary) refers to the moment in which the acts are carried out (1110 a 14); b) the act is voluntary when the moving principle of the instrumental members is in the who carries it out (1110 a 15-16); c) something is voluntary when the principle is in he who carries it out and he knows the particular circumstances of the act (1111 a 22-24); d) the act moved by appetite is also voluntary (1111 b 1-3). If we assign the above-mentioned features to children and animals (that also share in the voluntary 1111 b 8-9), Aristotle must suppose that there is in them: 1. a moving principle, and 2. particular knowledge of the act circumstances. But, is it not difficult to support this second feature for children and animals? If, however, we understand the term 'voluntary' assigned to children and animals in the sense of 'voluntary' attributed to acts of passion, then what children and animals do that is voluntary is that acts moved by passion are typical of them and these are some of the cases of voluntary acts. When is an act voluntary? Possibilities: 1. always: when the movement starts from the agent; 2. and when the particular circumstances of the act are known; 3. and / or when it is passion-moved.

Both in the case of the ἀκρατής and in the case of children and animals, the acts are product of passion, voluntary but not chosen. Voluntary acts can be

1. This research was facilitated by the C.I.R.I.T. (Departament d'Ensenyament de la Generalitat de Catalunya). It was carried out at the University of Birmingham, Dept. of Philosophy, directed by Prof. N.J.H. Dent.

divided, then, into chosen and not chosen (1135 b 9, 11), depending on whether they are object of a previous deliberation or not. From that we can deduce the following: children and animals carry out voluntary, not chosen acts since, as they are not endowed with reason (in the case of children we must add 'as yet'), they do not deliberate. What happens to the ἀκρατής? In fact, what happens is the same as to children: reason is pending in them. He does not deliberate (I will come back later to this topic) and therefore, he does not chose. However, unlike children, he *can* reason. So, we can formulate a set of queries. Does not ἀκρατής deliberate in any case? If somebody does, and afterwards carries out an action, led by passion, would he not be incontinent? and in the case that somebody deliberated, chose properly and then did not carry out what he had chosen, would it not be as if he had neither deliberated nor chosen, since finally, he was moved by passion? We are now going to leave these queries aside without answer in order not to lose the thread of our analysis. In the face of the behaviour of the ἀκρατής, Aristotle reaches the conclusion that (1136 b 5-9) he does not do the best thing he could do for himself, but acts badly, since he does what he believes he must not do. But this is not voluntary, because he acts against his will (rational appetite). The ἀκρατής does what he is convinced he must not do. We may call it *the duality principle in the ἀκρατής*. If the ἀκρατής believed in what he does, he would be ἀκόλαστος; if he did what he believes: σώφρων; and if, finally, he did what he believes "in spite of wrong passion", he would be ἐγκρατής. Therefore, the ἀκρατής does not do himself well involuntary, although his act is voluntary.

II. The ἀκρατής does not choose the act he carries out.

I am going to try to justify Aristotle's affirmation resorting to four arguments that appear dispersed through the *Nicomachean Ethics*. 1. If the objective of the choice is the act that we want to carry out (1139 a 30-31), and true choice does not exist without putting into practice what was chosen, the ἀκρατής (supposing that he deliberated, and that his incontinence is not a result of mere impulse), who does not put into practice the results of his deliberation, did not really choose: there was not choice since his act was the result of following the pressure of appetite, not reason or deliberation. If we support the existence of deliberation, not choice, we may suppose that the decision (κρίθέν) that mediates between one and the other did not take place (1113 a 3-4). Supposing that the choice was the act, the ἀκρατής would not be said to choose this deliberation and his act move into different directions.

2. We are going to suppose that deliberation is not possible in the case of ἀκρατής either. Proper deliberation without an objective, which is a practical benefit, does not exist. That is to say, by the objective we mean an attainable benefit to him who deliberates. If we consider proper deliberation, absolutely

speaking, as that aiming at the attainment of the major benefit for men (1141 b 12-14), we must then wonder, does the incontinent man deliberate properly? The answer is negative since the target of his reckonings is not the major practical benefit for him and the ἀκρατής knows it. Both, the ἀκρατής and the ἀκόλαστος —if they are clever with their reasoning— reach what they aim at but their apparent ‘deliberation’ correct in form does not lead them to benefit. According to what Aristotle asserts in 1142 b 27, to mistake is to be found in the objective (δεῖ), in the way (ὥς) or in the time (ὅτε) of deliberation since the good deliberation deals with these three factors in accordance with what is proper. With regard to the ἀκρατής and the ἀκόλαστος, Anscombe² notices the following: in spite of the difference that separates them —since the former does not choose but acts with appetite, not with will, and the ἀκόλαστος, however, chooses— there is the symmetry of deliberation between them. Both ‘aim’³ at the attainment of a pleasure and, although they differ in the form of that aim, they share the same deliberation on how to reach it.

3. In 1134 a 20-22, choice is opposed to passion: “For a man might even lie with a woman knowing who she was, but the origin of his act might be not deliberate choice but passion. He acts unjustly, then, but is not unjust”. Aristotle supposes that choice only occurs when there is a completely acquired disposition in one direction: that is to say, a habitual disposition. Moderation and the lack of it are virtue and vice respectively and people who have either the former or the latter choose by virtue of a disposition or habit. The continent man chooses, but the ἀκρατής does not. Only habitual disposition is caused by reason. He in whom passion prevails, cannot choose. This statement, however, leads us to wonder whether ἀκρασία and ἐγκράτεια are also habits. According to the claim that we find in 1152 a 29-32, there are two types of ἀκρατής, the natural (ἐθισμού) and the habitual (φυσικόν). If we keep to the habitual, we can not sustain the first distinction mentioned in this paragraph, since if we agree that each habit is caused by reason, in the case of ἀκρασία habit we must assert that it is caused by passion. There is still another possibility, ad it is that Aristotle uses the verb ἐθίζω (ἐθισμού)⁴ in a different sense from ἐξίς, giving to the latter a sense of rootedness deeper in nature.

4. The objects of deliberation and choice are the same (1113 a 3-6) since the choice is the same as the conclusion of deliberation. According to Aristotle, our ruling part is what chooses. What happens in the case of the ἀκρατής? If his

2. Thought and Action in Aristotle. What is a Practical Thought? in *New Essays On Plato and Aristotle*, ed. by R. Bambrough, London, Routledge and Kegan Paul, 1965, pp. 146-147.

3. In order to refer to ἀκρατής decision, Aristotle uses —Anscombe remarks— the verb προτίθεται ‘proposes’, a verb that implies volition, but to which Aristotle pays no special attention.

4. EN VII, 10, 1152 a 31.

behaviour is passion-moved, it is not the governing part in him that leads his behaviour. And if the governing part is that which chooses, it seems necessary to conclude that the ἀκρατής does not choose. A man is called ἀκρατής or ἐγκρατής depending on whether his mind prevails over his behaviour (1168 b 34-35), since basically, man is his mind: "Again the incontinent man acts with appetite, but not with choice: while the continent man on the contrary acts with choice, but not with appetite" (1111 b 13-15). The ἀκρατής makes it clear through his acts that he is passion-moved but his behaviour is voluntary. Could this be understood in the same sense as the mixed acts? The ἀκρατής is voluntarily led by passion, but he does not choose since, if he 'could', he would choose to act according to reason. While voluntary, he is responsible for his act, but while there is conflict in him (1102 b 17-18) since appetite is opposed to reason (moreover there is knowledge of this conflict), what is done, is not chosen since without the attraction of the appetite he would choose not to carry it out (or simply, he would not choose). Furthermore, the ἀκρατής, who acts passion-moved, would, if he could choose to be moved by reason or to follow reason. In the ἐγκρατής, however, it can be said that there is choice because, when he does what he does, if he could do another thing, he would not do it, he would not choose it. In this text, Aristotle contrasts choice with appetite, as both can be opposed (1111 b 15-16) as it is clear in the case of the ἐγκρατής. Whenever there is not harmony or the action is led by appetite, there is voluntariness but not choice. If the act moved by passion was chosen, children and animals would also choose. Are, then, children similar to the ἀκρατής? Yes, they are similar to the ἀκρατής from the point of view of his acts wilfulness and the lack of choice. But, they are not, according to the fact that in the former there is neither knowledge nor awareness of lack of harmony and in the latter there is a clear knowledge of the situation. And, in animals, there is not the possibility of choice either, since they lack a 'rational principle'.

III. How does passion affect ἀκρατής?

From Aristotle's claim in 1150 b 18-21, we can deduce that there are two types of ἀκρασία, distinguishable by its cause. Ἀκρασία is impetuosity (προπέτεια) or weakness (ἀσθένεια). In the former cases there is not deliberation, since the violence of passion prevents it. In the latter, however, there is deliberation, but the ἀκρατής does not act upon it. Despite this difference (which even makes the degree of attributable responsibility different in each case), when what the ἀκρατής knows or does not know is analyzed, Aristotle does not point to any additional difference between both examples of ἀκρασία. Passion affects knowledge overruling its use although not its possession⁵. Aristotle distinguishes be-

5. Considering, as Prof. Dent suggests, that this always occurs or happens in some cases, we would

tween having knowledge and making use of it on the one hand, and having it without using it on the other hand. What is the meaning of "having knowledge and not using it"? I think it means that knowledge is had but this is not reflected in the act. Knowledge is not *assigned* to the act because the outset of passion is unprepared for. Knowledge refers to the major and minor premise (1147 a 1-5) and in the case of ἀκρατής, having them both, does not use the knowledge of the particular one since the act refers to the particular. The minor premise belongs to the power of the senses ("his food is dry" in 1147 a 6), to perception and he who is passion-moved (a) has no opinion of the particular or (b) has it in the sense of being able to express it, but not to have it. Passion, therefore, affects knowledge of particular, which is in the fields of practical action, but it does not affect the universal. For Aristotle "having knowledge and making use of it" would mean having knowledge of major and minor premisses from which goes up a conclusion including both. "Having knowledge" would be to understand major and minor premisses and "making use of it" would be its expression in the conclusion (supposing the conclusion may express how the agent actually acts).

IV. Ἀκρασία and regret.

In order to deal with this last section, I am going to consider the three moments of the relationship between the ἀκρατής and the act he is carrying out, namely, his situation before carrying out the action, while he was doing it, and after it.

1. *Before.* The situation prior to carrying out of the act differs considerably if we refer to the ἀκρασία due to impetuosity or to weakness. In the former, the existence of moral knowledge and of a 'theoretical⁶ decision' to act virtuously, in men, should be supposed. However, due to the power of passion that affects men, without the intercession of deliberation, an act of ἀκρασία is carried out: and it is the attitude in the face of what is not expected that measures the virtue of a character. The behaviour of ἀκρασία, for this reason, indicates a lack of education of appetite and, therefore, before an unexpected situation the character that is revealed is just that of the lack of order between reason and appetite. In the

say that the knowledge that is prevented by passion, though it does not prevent its use, is the knowledge expressed by the major premise because it refers to a universal. In the case of knowledge expressed by the minor premise we should perhaps distinguish two kinds of passion: a passion which annuls the use of knowledge expressed by a minor premiss, but not its possession, and a passion which prevents the possession of knowledge.

6. By 'theoretical decision' I mean a decision within a given situation, which the subject has no need to face: and if it does, it only takes into account rational knowledge, without the intervention of passion. That is to say, the only important element in the judgement of a 'theoretical' situation is the rational one.

case of ἀκρασία from weakness the problem is different. The reflection before a real, concrete situation, the object of deliberation, must be added to the situation we called 'theoretical'. Passion also takes part, in this case, but less powerfully than in the other type of ἀκρασία, since here there was a margin of time devoted to considering the situation. However, as Aristotle says (1151 a 1-3), this type of ἀκρασία is worse than that caused by impetuosity since, despite the presence of a certain amount of reflection, the upsurge of passion cannot be avoided.

2. *While the action is being carried out.* How does the ἀκρατής feel when he acts against what he rationally believes? Faced with this question, two answers are possible. Either we support a duality (in carrying out the act) between reason and appetite, a duality that characterizes the ἀκρατής, or we may suppose that, while the action is carried out, passion is so dominant that, momentarily, the reason discrepancy is lost⁷. If we rely on the first possibility, it is easier to support in the case of ἀκρασία from weakness, since, prior to passion's irruption, the reflective element was there, and we may suppose that, perhaps it is not lost while the action is taking place. On the other hand, in the case of ἀκρασία from impetuosity, the duality is more difficult to maintain since passion, being more powerful, is the only present element. In both cases, however, if we assert the duality, certain concomitant uneasiness in the carrying out of the act and a willingness as well as unwillingness in what is done, is to be supposed. However, experience seems to show that this duality present before succumbing to passion, appears again after the act, but while it is carried out, it disappears and almost becomes consigned to oblivion.

It seems then, that a unity should be maintained in the ἀκρατής while the act is being carried out, in order that only in that interval of time any kind of internal lack of harmony would not exist, because of the presence of the passion. Following this possibility, we obviously reach the conclusion that if this is the way and not another, while the act is being carried out, ἀκρατής, σώφρων and ἀκόλαστος are not different in anything at that time, but, the unity dominates over everything in the three of them. Nevertheless, if we consider it from the point of the pleasure that the carrying out of a given act, can we be assured that the person who chooses to carry out an act gets the same pleasure as the one who does not choose it? Let's consider an example. I am not sure whether to go and watch a football match of my favourite football team, that is played at home for the very first time during the League, or to keep my word and go to the doctor's with my friend. After having thought about it, I decide to go to the football match. Can I

7. We will distinguish the three following points: (a) the intensity of passion removes temporarily the capacity of reasoning (in this case there is not any rational judgement); (b) passion coexists with the capacity of reasoning (there is rational judgement); (c) passion deforming rational judgment. In my explanation I have just considered the two first cases.

be assured that I am going to enjoy the match in the same way as if I had decided to go without any other possibility to set against it? Since we are talking about an ἀκρατής and not an ἀκόλαστος, the answer seems negative. Whereupon we may say that at least in the case of ἀκρασία from weakness, the duality, which would prevent, in our example, to enjoy the football match completely, is present during the carrying out the action⁸.

3. *Afterwards*. Aristotle refers to regret (μεταμελητικός: 1150 b 29-30) as the state which the ἀκρατής often feels after acting moved by passion. The reflection, that had disappeared or remained in the middle distance while the act was being carried out, appears again in order to condemn the act, uncovering the reasons against the act just carried out. Moral knowledge is used in this case retrospectively. Both premises, major and minor, are present now. Aristotle reasonably refers (1152 a 16) to the behaviour of the ἀκρατής as of one being asleep or drunk, since, just as sleep or drink stop their knowledge temporarily. The ἀκρατής does not act according to what he believes when he is dominated by passion. The regret is precisely a sign of the existence of that knowledge that has not been used while the act was being carried out⁹, and at the same time it shows the possibility of a change of behaviour in the individual, since the ἀκρατής is "not bad without qualification, for the best thing in him, the first principle (ἀρχή) is preserved" (1151 a 24-25). In spite of the fact that, because of a lack of character upbringing, the ἀκρατής allows himself to be moved by passion, the knowledge that his behaviour must be different —ἀρχή— exists, since it has not been completely and irreversibly overshadowed by passion as in the case of ἀκόλαστος.

'Acratic' behaviour is due to the lack of moderation in the natural inclination of appetite towards sensitive goods. Reason feels impotent to restrain the impulse of passion. Following Aristotle's explanation, we can bring up in order to reach a conclusion, some reflections that Aristotle indirectly questions or leaves with no answer: 1. Can the ἀκρατής through a habitual behaviour become ἀκόλαστος? The question raises the possibility that the moral knowledge or principle, which exists in the ἀκρατής although sometimes it is not used, can disappear or be modified by the constant appearance of passion. If it was this way, ἀκρασία would become a means of acquiring the vice or state in which the will would share the appetite aims. 2. Which is the way to correct the ἀκρατής? Ignorance is overcome by knowledge, but as Aristotle says (1146 b 1): "When water chokes,

8. This is only an approach to this subject which is more complicated.

9. By explaining the idea of regret I do not intend to work out all the causes that give rise to different kinds of such feelings. As Prof. Dent suggests, it may happen that the agent "changes his mind" of whether what he did is still an act as good as it was when he did it. Nevertheless, I think that this kind of regret (which supposes a changing attitude) is different from what a person feels while doing something which is not the result of his/her choice.

what is one to wash it down with"? The ἀκρατής is a convinced man with moments in which he forgets about his convictions, since he acts against his thinking. 3. The state assigned to the 'decision' of carrying out an action against one's own moral convictions, is difficult to characterise. Despite the considerations that Aristotle gives to choice, the truth is that, apparently, the ἀκρατής seems to choose his behaviour, since, master of his acts and passions, he establishes a close union between the former and the latter, leaving reasons aside. Nevertheless, the ἀκρατής is apparently responsible for his acting so, because in Aristotle's analysis, free choice is an act of deliberation which is not so in the case of the ἀκρατής, whose acts do not actually show that he would choose without the presence of passion. 4. From my point of view, the more basic questions about this subject are still to be asked: How is it possible for a convinced man to do just the opposite of what he is convinced of? How can we understand a man not being able to dominate a part of him? Or, how is it possible that the importance of passion in the determination of human practical activity is underestimated even if it can overpower reason? All these questions emphasize again the difficulty in explaining ἀκρασία, but the last question, in particular, reveals something else, the need to remember Aristotle's words when he asserts that "choice is either desiderative reason or ratiocinative desire, and such an origin of action is a man" (1139 b 4-6).

Margarita MAURI
(Barcelona)

Περίληψη

Ἡ μελέτη αὐτὴ ἔχει ὡς ἀντικείμενο τὸ πρόβλημα τῆς ἀκρασίας, ὅπως ἀπαντᾷ στὸ Η' τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχείων*. Κατ' ἀρχὴν γίνεται διάκριση τῶν ἐνεργειῶν σὲ ἐκούσιες καὶ ἀκούσιες καὶ ἐπιχειρεῖται ὁ συσχετισμὸς τοὺς μὲ τὸν ἀκρατή. Ἐπισημαίνεται ἐδῶ ἡ ὑπαρξὴ ἑνὸς δυισμοῦ, διότι παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ πράξις τοῦ ἀκρατοῦς εἶναι ἐκούσια, ἀπὸ τὸ ἄλλο μέρος ὅμως, ὁ ἀκράτης ἀκουσίως δὲν πράττει καλῶς, ἐφόσον δηλαδὴ ἐνεργεῖ κατὰ τῆς θελήσεώς του καὶ κάνει ὅ,τι εἶναι πεπεισμένος ὅτι δὲν πρέπει. Στὸ δευτέρω μέρος ἐξετάζονται τέσσερα ἐπιχειρήματα ἀπὸ τὰ *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, μὲ βάση τὰ ὁποῖα δείχνεται ὅτι ὁ ἀκράτης δὲν ἐπιλέγει τὴν πράξιν του: (α) ἡ πράξις τοῦ ἀκρατοῦς εἶναι ἀποτέλεσμα τοῦ γεγονότος ὅτι δρᾷ κάτω ἀπὸ τὴν πίεσιν τῆς ὀρέξεως καὶ ὄχι τοῦ λόγου ἢ τῆς ἀποφάσεως, (β) ὁ ἀκράτης δὲν ἐπιδιώκει τὸ ὑψιστὸ ἀγαθὸ γιὰ τὸν ἑαυτό του, (γ) ἡ ἐπιλογὴ του ἀντιτίθεται στὸ πάθος, γιὰτὶ αὐτὸ κυριαρχεῖ, καὶ ἀκόμη (δ) ἡ συμπεριφορὰ του δὲν κατευθύνεται ἀπὸ τὸ κυβερνῶν στοιχεῖο τὸν ἄνθρωπο, δηλαδὴ τὸν λόγο. Τὸ τρίτω μέρος τῆς μελέτης αὐτῆς ἀποσκοπεῖ νὰ καταδείξει τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο τὸ πάθος ἐπιδρᾷ τὸν ἀκρατή: ἀναλύονται τὰ δύο εἶδη ἀκρασίας (προπέτεια ἢ ἀσθένεια) καὶ ἐξετάζεται ἡ σχέση πάθους - γνώσης, καθὼς καὶ οἱ διακρίσεις τοῦ Ἀριστοτέλη μεταξὺ τοῦ νὰ ἔχει κανεὶς γνώσιν καὶ νὰ κάνει ἢ νὰ μὴν κάνει χρῆσιν τῆς: ἡ τελευταία αὐτὴ περίπτωσις, νὰ μὴ γίνε-ται δηλαδὴ χρῆσις τῆς γνώσης, ἐρμηνεύεται μὲ τὸ ὅτι ἡ γνώσις ὑπάρχει, ἀλλὰ δὲν ἀντανακλᾷται στὴν πράξιν. Τέλος, ἐξετάζονται τὰ τρία χρονικὰ στάδια τῆς σχέσεως πὺ ὑφίσταται μεταξὺ τοῦ ἀκρατοῦς καὶ τῆς διεξαγωγῆς τῆς πράξεως του: δηλαδὴ, ἡ κατάστασις πὺ προηγεῖται, αὐτὴ κατὰ τὴν ὁποία διαρκεῖ καθὼς καὶ ἡ κατάστασις πὺ ἀκολουθεῖ μετὰ τὴν πράξιν. Καταλήγοντας, ἐξάγονται συμπεράσματα μὲ βάση τόσο ἄμεσες ἐξηγήσεις ὅσο καὶ ἔμμεσα ἐρωτήματα τοῦ Ἀριστοτέλη.

M. MAURI

(Ἑλλ. μτφρ. Α. Ἀραβαντινοῦ)

Η ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΤΩΝ ΣΠΕΡΜΑΤΩΝ ΣΤΗΝ ΟΝΤΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΕΠΙΚΟΥΡΟΥ: ΜΙΑ ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ*

Στην επιστολή του *Πρὸς Ἡρόδοτον* (38), ὁ Ἐπίκουρος φαίνεται σὲ πρώτη ἄποψη νὰ ἐπαναλαμβάνει τὸν γνωστὸ γενικὸ προσωκρατικὸ ἀφορισμὸ γιὰ τὴ γένεση, δηλαδὴ ὅτι τίποτε δὲν γίνεται ἀπὸ τὸ μὴ ὄν: «πρῶτον μὲν ὅτι οὐδὲν γίγνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος» (I). Στὴ συνέχεια ὁμοῦς προσθέτει: «πᾶν γὰρ ἐκ παντὸς ἐγίγνετο» (II), «σπερμάτων γε οὐδὲν προσδεόμενον» (III)¹. Ἡ ἀνάγνωση τῶν προτάσεων (II) καὶ (III) —ποῦ αἰτιολογοῦν τὸ ἀδύνατο τῆς γένεσης αὐτῆς, δηλαδὴ ὅτι σὲ ἀντίθετη περίπτωσις ὅτιδήποτε θὰ προέκυπτε ἀπὸ ὅτιδήποτε ἄλλο (II), χωρὶς νὰ χρειάζονται καθόλου σπέρματα (III)— προκαλεῖ δικαιολογημένη ἀμηχανία². Γιατὶ αὐτὸ ποῦ φαίνεται

* Οἱ ἀναφορὲς στὸ ἔργο τοῦ Ἐπικούρου γίνονται στὴν ἔκδοσι τοῦ H. Usener, *Epicurea*, B.G. Teubner, 1966. Οἱ ἀναφορὲς στὰ ἀποσπάσματα τῶν προσωκρατικῶν γίνονται στὴν ἔκδοσι H. Diels - W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zürich 1958. Οἱ ἀναφορὲς στὸν Λουκρήτιο γίνονται στὴν ἔκδοσι τοῦ C. Bailey, *Titi Lucretii Cari, De rerum natura*, Oxford 1974, I, II καὶ III.

1. Ὁ Solmsen ἔδω, («Epicurus on Void, Matter and Genesis», *Phronesis* 1972, σσ. 274-5) ὅταν μιλά γιὰ «ἀποκατάστασις τῆς γένεσης», ἀπὸ μέρους τοῦ Ἐπικούρου, καὶ ὅτι εἶναι ἀποδεκτὴ ἄρκει νὰ πηγάει ἀπὸ «semina certa» συγχέει τὴ γένεση, ἡ ὁποία ἀναφέρεται ἀποκλειστικὰ σὲ ἔμβια (ὅπως ὁ ἴδιος ἐρμηνεύει τὰ σπέρματα), μὲ τὴ γένεση γενικὰ ἢ ὁποία θεωρεῖται ἀδύνατη ἀπὸ τοὺς προσωκρατικούς. Ὅμως κανεὶς ἀπὸ τοὺς ἀρχαίους αὐτοὺς διανοητὲς, ποῦ προηγήθηκαν καὶ ἐπηρεάσαν τὸν Ἐπίκουρο, δὲν ἀναιρεῖ τὴ γέννησι τῶν ἐμβίων ἀπὸ σπέρματα. Ἡ συγκρότησί τους ἀπὸ «ὑλῆ» ἀφορᾷ μόνον τὰ πρωταρχικὰ ἔμβια. Ἀφ' ἧς στιγμῆς δημιουργηθοῦν, δηλαδὴ συντεθοῦν, στὴ συνέχεια ἀναπαράγονται. [Ὅσον ἀφορᾷ τὸν Ἀναξίμανδρο, βλ. D.K. 31 A 11 (6) καὶ A 30, τὸν Ἀναξαγόρα, D.K. 59 B 4 καθὼς καὶ A 1 (9) καὶ A 62 καὶ τέλος τὸν Δημόκριτο, D.K. 68 B 5 (3)-(5)]. Ἀλλὰ καὶ ὁ ἴδιος ὁ Ἐπίκουρος, σὲ πλήρη συμφωνία πρὸς τοὺς προγενεστέρους του, υἱοθετεῖ παρόμοια θεωρία: τὰ πρωταρχικὰ ζῶα γεννιοῦνται ἀπὸ μεταβολὴ μεταξὺ τοὺς ἐφόσον εἶναι μέρη τοῦ κόσμου (Λετίου, *Δοξογρ.* 430).

2. Ἡ M.E. Reesor («Anaxagoras and Epicurus», *Essays in Ancient Greek Philosophy*, J. Anton-A. Reus eds., σ. 96) βρίσκει ὅτι ὁ κοινὸς αὐτὸς τύπος ἐπιχειρημάτων στὸν Ἐπίκουρο εἶναι μιὰ πὺρ ἐκλεπτυσμένη μορφή τοῦ εἶδους τῶν ἐπιχειρημάτων ποῦ ἀπαντοῦν στὸν Ἀναξαγόρα. Ἀντίθετα ὁ M. Conche, (*Epicure, Lettres et maximes*, ed. de Megare, Villers - Sur - Mer, 1977 σ. 128) θεωρεῖ ὅτι ἡ ἀρχὴ αὕτη «ἢ ὁποία παρουσιάζεται στοὺς Ἐλεάτες... καὶ ἀναμφίβολα στοὺς πρῶτους ἀτομικοὺς μὲ μορφή λογικῆς ἀρχῆς... ἔδω θεμελιώνεται μὲ ἀντιμαρτύρησις τῆς ἀντιφατικῆς πρότασις».

ὅτι ἐνδιαφέρει τὸν Ἐπίκουρο δὲν εἶναι τόσο νὰ ἀναιρέσει ὀλοκληρωτικὰ τὴ γένεση ἐκ τοῦ μὴ ὄντος (ὅπως θὰ ἀναμενόταν ἀπὸ τὴν ἀρχικὴ πρόταση), ἀλλὰ κυρίως νὰ θέσει ἓνα ὄριο, ὥστε νὰ μὴν προέρχεται ὁποιοδήποτε πράγμα ἀπὸ ὁποιοδήποτε ἄλλο. Ἔτσι στὴν πρόταση (III) λέγεται ὅτι αὐτὸ ποὺ θὰ ἀποτρέψει τὶς τυχαῖες γενέσεις εἶναι τὰ σπέρματα. Ὅμως στὴν πραγματικότητα γιὰ τὴ γένεση γενικὰ πρέπει νὰ πληροῦται καὶ ἓνας ἀκόμη ὁρος: Ὅλα ὀφείλουν νὰ μὴ γίνονται «ἐκ τοῦ μὴ ὄντος». Στὴν περίπτωση ὅμως αὐτὴ γεννᾶται τὸ ἐρώτημα σὲ τί χρειάζεται ὁ «ἀφορισμός» τῆς γένεσης ἀπὸ τὸ μὴ ὄν, ὅταν αὐτὴ οὕτως ἢ ἄλλως πραγματοποιεῖται, ἔστω καὶ μὲ παραγωγή τοῦ εἶδους «πᾶν ἐκ παντός»; (II) Συναφὲς πρὸς τὸ ἐρώτημα αὐτὸ εἶναι ἡ ἐξακρίβωση τῆς σημασίας τῶν σπερμάτων ἐδῶ, τὰ ὅποια, καὶ ἂν ἀκόμη μεσολαβήσουν πάλι θὰ προκύψει ὅτιδήποτε ἀπὸ ὅτιδήποτε ἄλλο, ἂν δὲν τηρηθεῖ πρῶτιστα ὁ ὁρος ποὺ θέτει ἡ πρόταση (I), δηλαδὴ νὰ ἀποφευχθεῖ ἡ γένεση «ἐκ τοῦ μὴ ὄντος». Εἶναι προφανὲς ὅτι ἡ ἀπάντηση αὐτῶν τῶν ἐρωτημάτων ἔγκειται στὴ νοσημοδότηση τοῦ ὅρου «μὴ ὄν». Ἡ φράση αὐτὴ ἰσοδυναμεῖ βέβαια μὲ τὸ μὴ ὑπάρχον³. Εἰδικὰ ὅμως στὸ πλαίσιο τῶν παραπάνω προτάσεων (I), (II) καὶ (III), ἂν τὸ μὴ ὄν εἶναι ἀπλῶς τὸ μὴ ὑπάρχον τότε ἐδῶ δὲν ἔχουμε παρὰ ἓνα συμφυρμὸ δύο διαφορετικῶν πραγμάτων: τῆς γένεσης γενικὰ (μὲ «ἐλεατική» ἔννοια) καὶ τῆς (βιολογικῆς) «γένεσης» ἀπὸ σπέρματα.

Πρὶν προσπαθήσουμε νὰ ἀπαντήσουμε τί σημαίνει τὸ μὴ ὄν ἂς ἐπιχειρήσουμε τὴν προσέγγιση, στὴ συγκεκριμένη αὐτὴ περίπτωση, τοῦ β' μέρους τοῦ ἴδιου ἐπιχειρήματος, ποὺ ἀφορᾷ δηλαδὴ τὴ φθορὰ στὸ μὴ ὄν. Λέγει λοιπὸν ὁ Ἐπίκουρος, ὅτι ἂν τὸ ἀφανιζόμενο ἐφθείρετο καὶ κατέληγε στὸ μὴ ὄν (IV), τότε ὅλα τὰ πράγματα θὰ καταστρέφονταν (V): «καὶ εἰ ἐφθείρετο δὲ τὸ ἀφανιζόμενον εἰς τὸ μὴ ὄν, πάντα ἂν ἀπωλώλει τὰ πράγματα, οὐκ ὄντων εἰς ἃ διελύετο» (39). Ἐδῶ λοιπὸν ὁ λόγος εἶναι σαφῶς γιὰ διάλυση τοῦ ἀφανιζομένου σὲ κάποια ἄλλα («εἰς ἃ»), τὰ ὅποια ὀφείλουν νὰ εἶναι ὄντα, ὥστε νὰ μὴν ἰσχύσει σύμφωνα μὲ τὴν πρόταση (V), ἡ καταστροφή ὅλων τῶν πραγμάτων, πράγμα ποὺ θὰ συνέβαινε ὅπωςδήποτε ἂν ἡ φθορὰ τοῦ ἀφανιζομένου ἔτεινε στὸ «μὴ ὄν» (IV). Ὡστε τὸ ἀφανιζόμενο, ὅταν φθείρεται, ἀπλῶς διαλύεται σὲ ὄντα ποὺ εἶναι σὲ θέση νὰ ὑποστοῦν τὴ διάλυση καὶ δὲν καταστρέφονται. Πρόκειται λοιπὸν ἐδῶ γιὰ σύνθετα «πράγματα», ποὺ φθίρονται, «διαλύονται» στὸ μὴ ὄν, καὶ ὄχι γιὰ ἀπλὰ ὄντα, μὴ

3. Βλέπε γιὰ παράδειγμα τὴν ἔννοια τοῦ μὴ ὄντος στὶς προτάσεις τῆς ἴδιας παραγράφου (Πρὸς Ἡρόδοτον, 39): «καὶ εἰ ἐφθείρετο δὲ εἰς τὸ μὴ ὄν», ἀλλὰ καὶ ἄλλων: «εἴπερ μὴ μέλλει πάντα ταῦτα εἰς τὸ μὴ ὄν φθαρῆσθαι» (Πρὸς Ἡρόδοτον 41) «ὃ τὰς μεταβολὰς οὐκ εἰς τὸ μὴ ὄν ποιήσεται» (Πρὸς Ἡρόδοτον 54) καὶ ἄλλου.

ἀναγώγιμα δηλαδή περαιτέρω, τῶν ὁποίων τὸ ἀδύνατο τῆς πραγματικῆς φθορᾶς στὸ μὴ ὄν, νοούμενο ὡς μὴ ὑπάρχον, θεωρεῖται δεδομένο. Ὡστε ἡ ἐπιχειρηματολογία τοῦ Ἐπικούρου ἔχει στόχο τῆς κατὰ ἓνα μέρος, τὴν ὑπενθύμιση ὅτι αὐτὰ εἰς «ᾧ» κάθε σύνθετο διαλύεται εἶναι ὄντα. Ἄν λοιπὸν πρόκειται νὰ μὴ φθαροῦν ὅλα στὸ μὴ ὄν χρειάζονται πράγματα ἄτμητα καὶ «ἀμετάβλητα», τὰ ὁποῖα θὰ μπορέσουν νὰ ὑποστοῦν τὶς διαλύσεις τῶν συγκρίσεων χωρὶς νὰ διαλυθοῦν καὶ τὰ ἴδια: «καὶ τῶν σωμάτων τὰ μὲν ἐστὶ συγκρίσεις τὰ δ' ἐξ ὧν αἱ συγκρίσεις πεποιοῦνται. Ταῦτα δὲ ἐστὶν ἄτομα καὶ ἀμετάβλητα, εἴπερ μὴ μέλλει πάντα εἰς τὸ μὴ ὄν φθαρῆσθαι, ἀλλ' ἰσχύοντα ὑπομένειν ἐν ταῖς διαλύσεσι τῶν συγκρίσεων πλήρη τὴν φύσιν ὄντα... οὐκ ἔχοντα ὅπῃ ἢ ὅπως διαλυθήσεται» (41). Δὲν ἐνδιαφέρει λοιπὸν τὸν Ἐπικούρο παρὰ ἡ διαδικασία σχηματισμοῦ («γίγνεσθαι») καὶ ἀποσύνθεσης («διαλύεσθαι») τῶν σύνθετων πραγμάτων («σωμάτων») σὲ ἀπλὰ ὄντα καὶ ὄχι ἡ ἀναίρεση τοῦ γίγνεσθαι - φθείρεσθαι στὴν ἀπόλυτη ἔννοιά του. Ἀνασυνθέτοντας τώρα τὶς παραπάνω προτάσεις (I) ἕως (III), σὲ καταφατικὴ μορφή ἔχουμε: κάθε σύνθετο πρᾶγμα γίνεται «ἐξ... ὄντος» (I'). Τὸ κάθε τι λοιπὸν θὰ παράγεται ὄχι τυχαῖα, ἀλλὰ ἀπὸ κάτι τὸ καθορισμένον (II'), πρᾶγμα ποῦ θὰ γίνεται μὲ τὴ βοήθεια τῶν σπερμάτων (III'). Τὸ «ὄν», ὡς ὁ ἀντιθετικὸς πόλος τοῦ «μὴ ὄντος» δὲν εἶναι βέβαια ἐδῶ ἄτομο, ἀφοῦ ἡ ἀναφορά γίνεται σὲ σπέρματα. Οὐτε εἶναι ὁμοῦς ὁποιοδήποτε σπέρμα ἀλλὰ μόνο ἐκεῖνο ποῦ ἀνήκει στὸ ἴδιο εἶδος τοῦ πρᾶγματος ποῦ «παράγεται» ἀπὸ αὐτό, ὅπως ἀφήνει νὰ νοηθεῖ ἡ λογικὴ τοῦ ἐπικούρειου ἐπιχειρήματος: ἂν δηλαδή δὲν ἀντιστοιχοῦσε σὲ ὅ,τι παράγεται, δὲν ἦταν δηλαδή ὁμοιογενές, δὲν θὰ δροῦσε περιοριστικὰ στὴν τυχαία γένεση. Ἡ πρόταση λοιπὸν «τίποτε δὲν γίνεται ἀπὸ τὸ μὴ ὄν, νοηματοδοτεῖται μόνο ἂν στὴν ἔννοια τοῦ «ὄντος» περιληφθεῖ, ὄχι τὸ ὁποιοδήποτε σπέρμα, ἀλλὰ τὸ ὁμοιογενές καὶ ὁμοιοειδές μὲ ὅ,τι «παράγεται» ἀποκλειστικὰ ἀπὸ αὐτό. Ἐνα σπέρμα ὁμοῦς, ποῦ εὐρίσκεται ἀντὶ γιὰ τὸ ἄτομο στὴ θέση τοῦ ὄντος καὶ μὲ δεδομένο τὸ γεγονὸς ὅτι πρόκειται νὰ παράγει «σώματα» τὰ ὁποῖα εἶναι «συγκρίσεις», δὲν μπορεῖ νὰ νοηθεῖ βέβαια κυριολεκτικὰ παρὰ μόνο μεταφορικὰ⁴. Ἡ μεταφορικὴ αὕτη χρῆση τῶν σπερμάτων ἐδῶ φαίνεται καὶ ἀπὸ τὴν ἀνάλυση τοῦ κειμένου.

4. Ὁ ὅρος σπέρμα εἶχε ἀποκτήσει μεταφορικὴ ἔννοια, δηλαδή «ὡς δηλωτικὴ τῆς πρώτης ἀρχῆς ἢ στοιχείου πρᾶγματος τινὸς» ἥδη ἀπὸ τὴν Ὀδύσεια (βλ. L.S.J., s.v. «σπέρμα»). Ὁ Ἐπικούρος χρησιμοποιοῖ τὰ σπέρματα μεταφορικὰ, δύο ἀκόμη φορές στὴν Ἐπιστολὴ πρὸς Πυθοκλέα: (α) «... τὰ τοιαῦτα σπέρματα, ἐξ ὧν ζῶα τε καὶ φυτὰ καὶ τὰ λοιπὰ πάντα τὰ θεωρούμενα συνίσταται» (ἐνθ. ἀνωτ., 74) καὶ (β) «ὁ τοιοῦτος δύναται κόσμος γίνεσθαι καὶ ἐν κόσμῳ καὶ μετακοσμίῳ... ἐπιτηδείων τινῶν σπερμάτων ῥυέντων ἀφ' ἐνὸς κόσμου ἢ μετακοσμίου...» (ἐνθ. ἀνωτ. 89).

Ἔστω ὅτι τὸ «πᾶν» στὴν πρόταση (II) ἀφορᾷ μόνο ἔμβια, προερχόμενα ἀπὸ κανονικὰ σπέρματα. Στὴν περίπτωση αὐτὴ «πᾶν» θὰ ἐσήμαινε ἀποκλειστικά «ἔμβιο ὄν». Καὶ ἡ τόσο γενικὴ πρόταση γιὰ τὴ γένεση καὶ φθορὰ τῶν πάντων κοινὴ σὲ ὅλους τοὺς ἀρχαίους φιλοσόφους θὰ στένευε ἐπικίνδυνα, ἀναφερόμενη ἀποκλειστικά στὴ γένεση καὶ φθορὰ τῶν ἐμβίων ἀπὸ τὰ ἀντίστοιχά τους σπέρματα. Ὡστε ἡ ἀναίρεση τῆς γένεσης καὶ φθορᾶς τῶν ὄντων ἀπὸ —πρὸς— τὸ μὴ ὄν δὲν ἀναφέρεται εἰδικὰ στὴ γέννηση καὶ τὸ θάνατο τῶν ἐμβίων (διαδικασία ποὺ ὑπόκειται βασικά σὲ βιολογικοὺς νόμους) ἀλλὰ στὴ διαμόρφωση καὶ συγκρότηση ὄλων τῶν ὄντων ἀπὸ ἀναλλοίωτη καὶ αἰωνίως ὑπάρχουσα «ὕλη»⁵. Συνεπῶς τὸ «οὐδὲν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος» ἰσχύει ὁμοιότροπα γιὰ ὅλα τὰ ὄντα ποὺ ἐμπίπτουν στὴ συμβατικὴ αὐτὴ «γένεση» καὶ «φθορά», δηλαδὴ σὲ «συγκρίσεις» καὶ «διαλύσεις» τῶν συγκρίσεων. Θὰ ἦταν λοιπὸν ἄτοπο νὰ ὑποστηρίξει κανεὶς ὅτι τὸ «ὄν» τῆς πρότασης «οὐδὲν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος» ἀφορᾷ «συγκρίσεις» καὶ «διαλύσεις» ἀπὸ —σέ— κανονικὰ σπέρματα (δηλαδὴ ἀποκλειστικά ἐμβίων). Στὴν περίπτωση ἄλλωστε αὐτὴ ἡ «φθορὰ» τοῦ «ἀφανιζομένου» θὰ σήμαινε ἐπιστροφή τοῦ στὸ πραγματικὸ τοῦ σπέρμα, θεωρία ἀνύπαρκτη στὸν Ἐπίκουρο. Ὅτι στὴν παράγραφο αὐτήν, *Πρὸς Ἡρόδοτον* (38), τὰ σπέρματα ἔχουν μεταφορικὴ σημασία φαίνεται καὶ ἀπὸ τὸ γενικὸ νοηματικὸ πλαίσιο τοῦ κειμένου, ὅπου γίνεται λόγος γιὰ τὸ «πᾶν», ὡς τὸ σύνολο τῶν ὑπαρχόντων πραγμάτων καὶ ὄχι μόνο τῶν ἐμβίων.

Ἡ θεωρία αὐτὴ τοῦ Ἐπικούρου, γιὰ τὴ γένεση τῶν πραγμάτων ἀπὸ σπέρματα μεταφορικὰ νοημένα, μαρτυρεῖ κατὰ τὴ γνώμη μας ὅτι ὅταν ὁ φιλόσοφος συνάντησε προβλήματα τοῦ εἶδους τοῦ Ἀναξαγόρα υἱοθέτησε τὶς δικές του λύσεις ἐγκαταλείποντας στὸ σημεῖο αὐτὸ τὴν ἀτομικὴ θεωρία. Συγκεκριμένα, ὅταν βρέθηκε μπροστὰ στὸ πρόβλημα τῆς ἐξήγησης παραγωγῆς ὄντων μὲ καθορισμένη μορφή, δὲν ἀρκέστηκε στὴν ὁπωσδήποτε συνεπὴ ἀτομικὴ θεωρία τῶν τυχαίων συσχηματισμῶν ἀπὸ ἄτομα, ἀλλὰ ἀναζητήσε περισσότερο σύνθετες ὀντότητες. Τὰ ἀναξαγόρεια σπέρματα διέθεταν ἀκριβῶς ὅ,τι χρειαζόταν ἡ ἐπικούρεια ὀντολογία. Εἶναι καὶ αὐτὰ «ἐόντα χρήματα», ὡς «σπέρματα πάντων χρημάτων», ἔχουν ἐγγενεῖς ιδιότητες,

5. Ὁ Α.Α. LONG (*Hellenistic Philosophy*, Duckworth, London 1974, σ. 31), ἀναλύοντας τὶς προτάσεις «οὐδὲν γίνεται» κ.λπ. τοῦ Ἐπικούρου, δὲν κάνει καθόλου λόγο ἐδῶ γιὰ σπέρματα ἀλλὰ γιὰ «things» τὰ ὁποῖα «are seen to grow out of something». Γενικά ὅμως θεωρεῖ ὅτι τὰ σπέρματα ἀποτελοῦνται ἀπὸ ἄτομα καὶ ἄρα δὲν εἶναι αὐτοτελή. Ἀλλὰ καὶ ὁ STRODACH, (*The Philosophy of Epicurus*, North-western Univ. Press, 1963, σ. 138), μεταφράζει τοὺς στίχους τοῦ Λουκρητίου, ποὺ ἀντιστοιχοῦν στὴν παράγραφο 38 (I. 146-73), ἔτσι ὥστε νὰ δίνεται ἡ ἐντύπωση ὅτι ἀφοροῦν ὅλα τὰ πράγματα γενικά. Ὅμως θεωρεῖ τὰ σπέρματα ὡς ἓνα ἀπὸ τοὺς πολλοὺς τεχνικοὺς ὁρους γιὰ τὰ ἄτομα (ἐνθ. ἀνωτ., σ. 229, σημ. 3).

«ιδέας παντοίας... καὶ χροιάς καὶ ἡδονάς», ὅ,τι δηλαδὴ πρόκειται νὰ ἐμφανισθεῖ σὲ μεταγενέστερο στάδιο στὰ «συγκρινόμενα», τὰ σύνθετα δηλαδὴ κοσμικὰ χρήματα καὶ κυρίως «παράγουν» ὅμοια μὲ αὐτὰ ὄντα. Αὐτὰ συγκεντρώνονται καὶ σχηματίζουν ὁμοιογενεῖς —σὲ ἀναξαγόρειους ὅρους— ποσοστιαῖες ἀναλογίες, οἱ ὁποῖες συνενώνονται καὶ δημιουργοῦν τὰ σύνθετα πράγματα⁶. Εἶναι ἀξιοπαρατήρητο τὸ γεγονὸς ὅτι ἐκτὸς ἀπὸ τὸν ὅρο σπέρματα ὁ Ἐπίκουρος χρησιμοποιοῖ καὶ τὸν ὅρο «συγκρίσεις» ποὺ προέρχεται ἀπὸ τὸν αὐθεντικὸ ἀναξαγόρειο ὅρο «συγκρινόμενα» (D.K. 59 B 4) καθὼς καὶ τὴν παράφραση τοῦ ὅρου «διακρίνεσθαι», (D.K. 59 B 17) δηλαδὴ τὸ «διαλύεσθαι» (41). Προφανῶς λοιπὸν ὁ Ἐπίκουρος ἐδῶ υἱοθετεῖ ἀναξαγόρειες καθαρὰ λύσεις προσαρμόζοντάς τις βέβαια στὸ δικό του σύστημα⁷. Ἡ ἐπίδραση αὐτὴ τοῦ Ἀναξαγόρα δὲν προκάλεσε τὴν προσοχὴ τοῦ Λουκρήτιου, παρότι ὁ ἴδιος κρίνει ἐκτενῶς τὴν ἀναξαγόρεια θεωρίαν τὴν ὁποία γνωρίζει καλὰ⁸. Καὶ αὐτὸ ὀφείλεται στὸ γεγονὸς ὅτι θεώρησε τὰ ἐπικούρεια σπέρματα ὡς σπέρματα κυρίως ἐμβίων, καὶ πιστεύει ὅτι ἐρμηνεύει τὸν Ἐπίκουρο ἀναπτύσσοντας τὴ σκέψη του ὡς ἐξῆς: ἂν δὲν ὑπῆρχαν τὰ σπέρματα αὐτά, ἀπὸ τὴ θάλασσα θὰ ἐγεννῶντο ἀνθρώπινα ὄντα, στὴ γῇ θὰ εὐρίσκονταν ψάρια κ.λπ.⁹.

Ἀλλὰ ἡ ἐπίδραση τοῦ Ἀναξαγόρα στὸν Ἐπίκουρο φαίνεται ἀκόμη περισσότερο ἀπὸ τὶς προτάσεις ποὺ χρησιμοποιοῖ ὁ Ἀριστοτέλης στὸ 40 κεφ. τοῦ Α' τῶν *Φυσικῶν*, ἐκεῖ ἀκριβῶς δηλαδὴ ποὺ κρίνει τὴν ἀναξαγόρεια θεωρίαν γιὰ τὴ γένεση¹⁰. Λέει λοιπὸν ὅτι ὁ Ἀναξαγόρας υἱοθέτησε τὴ λεγόμενη ἀρχὴ τῆς καθολικῆς μίξης, γιατί ἐβλεπε νὰ γίνεται τὸ κάθε τι ἀπὸ κάθε τι ἄλλο: «διὸ φασὶ πᾶν ἐν παντί μεμῖχθαι διότι πᾶν ἐκ παντὸς ἐώρων γινόμενον». Ἡ πρόταση αὐτὴ «πᾶν ἐκ παντὸς» ἐπαναλαμβάνεται ἐλαφρῶς

6. Στὸν Ἀναξαγόρα ἡ μεταφορικὴ χρῆση τῶν σπερμάτων φαίνεται πιὸ καθαρὰ γιατί στὸ σχετικὸ ἀπόσπασμα 4.3-6 τὰ σύνθετα σώματα, γενικά («ἐν πᾶσι τῆς συγκρινομένων»), λέγεσθαι ὅτι συναποτελοῦνται ἀπὸ τὰ προαναφερθέντα «σπέρματα πάντων χρημάτων», ἐνῶ οἱ ἄνθρωποι καὶ τὰ ἄλλα ἐμβία συγκροτοῦνται μὲ τὴν καθαρὰ μηχανικὴ διαδικασίαν τῆς σύμπτυξης: «καὶ ἀνθρώπους τε συμπαγεῖν καὶ τὰ ἄλλα ζῶα ὅσα ψυχὴν ἔχει». Ἀλλωστε ὅταν πρόκειται γιὰ καθαρὰ βιολογικὴ λειτουργία χρησιμοποιοῖ ἐκφράσεις ὅπως «καὶ τὴν γῆν... φέειν» (D.K. 59 B 4.8).

7. Γιὰ τὴ συγγένεια Ἐπικούρου καὶ Ἀναξαγόρα βλ. M.E. REESOR, *ἔνθ. ἀνωτ.*, σσ. 93-106. Βλ. ἐπίσης H. USENER, *ἔνθ. ἀνωτ.*, Argumentum, σ. 381 κ.ἐξ. καὶ *Diogenes Laertius* (Loeb Class. Library, Cambridge 1965): «Μάλιστα δ' ἀπεδέχετο, φησὶ Διοκλῆς, τῶν ἀρχαίων Ἀναξαγόραν, καίτοι ἐν τισιν ἀντειρηκῶς αὐτῷ».

8. Βλ. T. LUCRETIUS, *ἔνθ. ἀνωτ.*, I, 830-920.

9. *ἔνθ. ἀνωτ.* I, 164 κ.ἐξ.

10. *Φυσικῆς Ἀκροάσεως* A 4, 187 b 2.

παραλλαγμένη στὸ 4ο κεφ. τοῦ Γ' τῶν *Φυσικῶν*. «διὰ τὸ ὁρᾶν ὅτι οὐν ἐξ ὅτου οὐν γιγνόμενον»¹¹.

Συνοψίζοντας καταλήγουμε ὅτι ἡ πρόταση «οὐδὲν γίγνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος» ἀναφέρεται σὲ ὅλα τὰ πράγματα τὰ ὅποια πρέπει νὰ προέρχονται ἀπὸ κάτι ποὺ τοὺς μοιάζει, ὅπως ἀκριβῶς τὰ ἔμβια προέρχονται ἀπὸ τὰ ἀντίστοιχά τους σπέρματα. Μόνο κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο ἀποφεύγεται ἡ γένεση ὁποιουδήποτε ἀπὸ ὁποιοδήποτε, μὲ τὴ μεσολάβηση δηλαδὴ ὄντοτήτων ὁμοίων μὲ ὅ,τι θὰ προκύψει ἀπὸ αὐτές. Γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ λοιπὸν χρησιμοποιεῖ μεταφορικὰ τὸν ὄρο «σπέρματα», ποὺ εἶναι δηλωτικὸς τῶν «δυνάμει» μορφῶν τῶν ἐμβίων ὄντων καὶ κατὰ μεταφορὰ ὅλων τῶν ὄντων. Καὶ ὅπως ἀκριβῶς τὰ ἔμβια γεννῶνται, ἀναπτύσσονται καὶ αὐξάνονται ἀπὸ τὰ σπέρματα, ἔτσι καὶ ὅλα τὰ ὄντα, σὲ ἀναλογία μὲ αὐτά, προέρχονται ἀπὸ «σπέρματα» καὶ αὐξάνονται μὲ «σύγκριση», ἕως ὅτου ἀποτελέσουν τὰ σύνθετα ὄντα τοῦ κόσμου μας.

A. APABANTINOY-ΜΠΟΥΡΛΟΓΙΑΝΝΗ
(Ἀθήνα)

SEEDS IN EPICURUS' ONTOLOGY: NEW INTERPRETATION

Summary

According to the classic Lucretius' interpretation of Epicurean seeds (*Letter to Herodotus*, 32) they are considered to be "semina certa" of all living beings, able to put a limit to the chance coming-to-be of anything from anything else. Yet this indeed ambiguous term "seeds" is used here in a very general, let's say, anaxagorean sense, as seeds of all things, that is as elementary entities capable to "reproduce" —in a clearly metaphorical sense— all composite things similar to them. Such a hypothesis leads to the conclusion that Epicurus in his ontology, apart from the use of the atoms, he also accepts the seeds as structural entities of the formally definite things.

A. ARAVANTINOY-BOURLOYIANNI

11. *Ἐνθ. ἀνωτ.* Γ 4, 203 a 25.

Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ «ΧΡΟΝΟΥ» ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΣΤΟΙΧΕΙΩΣΙΣ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ ΤΟΥ ΝΕΟΠΛΑΤΩΝΙΚΟΥ ΠΡΟΚΛΟΥ

Στὸ ὄντολογικὸ καὶ κοσμολογικὸ σύστημα τοῦ νεοπλατωνικοῦ φιλοσόφου Πρόκλου (412-485) ἡ ἔννοια τοῦ «χρόνου» ἀποτελεῖ ἓνα ἀπὸ τὰ κεντρικὰ καὶ προσφιλή θέματα ἐπεξεργασίας. Συνάπτεται, κυρίως, μὲ ζητήματα ποὺ ἀφοροῦν στὴν παραγωγή καὶ ἀνάπτυξη τοῦ κόσμου τῆς ἐμπειρίας καθὼς καὶ στὰ μεταφυσικὰ ἐκείνα στοιχεῖα ποὺ ὡς ὑποστρώματα προσδιορίζουν διηνεκῶς τοὺς νόμους ὑπὸ τοὺς ὁποίους ρυθμίζεται καὶ τὶς μορφές μὲ τὶς ὁποῖες ἐμφανίζεται, τό, ὑποκείμενο στοὺς ρυθμοὺς ἐξέλιξης καὶ ἀλλαγῆς, γίνεσθαι τῶν αἰσθητῶν ὄντων. Ὁ Πρόκλος ἀναπτύσσει τὶς θεωρίες του περὶ χρόνου κυρίως σὲ τρία ἔργα του: στὸ *Στοιχείωσις Θεολογική*, ὅπου, ἀντιμετωπίζοντας τὸ χρόνο ὡς μία βασικὴ ὄντολογικὴ κατηγορία, τὸν ἐξετάζει ὑπὸ τὴν ὀπτικὴ τῶν σταθερῶν μορφῶν-ἀρχῶν μὲ τὶς ὁποῖες ἐμφανίζεται καὶ τῶν γενικῶν διαδικασιῶν ποὺ θεμελιώνει· στὸ *Ὑπόμνημα εἰς τὸν Πλάτωνος Παρμενίδην*, ὅπου ἀναζητᾷ τὰ μεταφυσικὰ ἀρχέτυπα τοῦ χρόνου, τὰ σταθερὰ δηλ. ἐρεῖσματα καὶ τὶς προδιαγραφές τῶν λειτουργιῶν καὶ παρεμβάσεών του¹· στὸ *Ὑπόμνημα εἰς τὸν Τίμαιον Πλάτωνος*, ὅπου ἐπεξεργάζεται τὸ χρόνο ὡς ἀναγκαῖα καὶ σταθερὴ προϋπόθεση ἀνάπτυξης τοῦ κόσμου τῆς ἐμπειρίας, ὡς συναπτόμενον δηλ. μὲ τὴ δυναμικὴ καὶ τοὺς ὅρους συγκρότησης ἢ αὐτοδιαμόρφωσης τῆς ὕλης καὶ τῶν στοιχείων τῆς². Στὸ ἀνὰ χεῖρας ἄρθρο θὰ ἐπεξεργαστοῦμε συστηματικὰ μόνο τὰ ὅσα περιλαμβάνονται στὸ ἔργο του *Στοιχείωσις Θεολογική*, διατηροῦντες τὴν ὑποχρέωση νὰ ἀσχοληθοῦμε μελλοντικὰ μὲ τὰ διαλαμβανόμενα καὶ στὰ ἄλλα δύο ἔργα. Πιστεύουμε ὅτι ἐπιστημολογικὰ εἶναι ἐπιβεβλημένος ὁ διαχωρισμὸς αὐτός, διότι σὲ καθένα ἀπὸ τὰ τρία ἔργα ὑπάρχει μία ἰδιαίτερη διήκουσα ἀρχή-ὀπτικὴ, ἡ ὁποία ἐπιβάλλει τὸ στίγμα τῆς καὶ διαμορφώνει τὸ θεωρητικὸ πλαίσιο σὲ ὅσα ἀναλυτικῶς ἀναπτύσσονται. Αὐτό, φυσικά, δὲν ὑπονοεῖ ὅτι ὁ Πρόκλος δὲν φροντίζει γιὰ τὴν ἐνότητα τῶν σχετικῶν μὲ τὸ χρόνο ἀπόψεών του, ἀλλὰ καθιστᾷ ἐμφανὲς τὸ ὅτι τὸ σκεπτικὸ του ἀνα-

1. Βλ. ἐνδεικτικά, COUSIN, *Εἰς τὸν Πλάτωνος Παρμενίδην* VII, 1212.39-1238.17.

2. Βλ. ἐνδεικτικά, DIEHL, *Εἰς τὸν Τίμαιον Πλάτωνος* I, 362.9-14, 427.25-428.20· III, 9.2-28, 21.6-32, 92.13-23.

πτύσσεται σὲ τρία στάδια, ἐπιμελῶς —καὶ σκοπίμως γιὰ τὶς ἀνάγκες τοῦ κάθε ἔργου του— ὀριοθετηθέντα καὶ συντελοῦντα σὲ μιὰ ἔξοχη γεωμετρικὴ εἰκονογράφηση τῶν ἐπιμέρους θεωρητικῶν ἀναζητήσεων. Ἐδῶ, λοιπόν, θὰ ἐξετάσουμε τὸ χρόνο ἐσωματωμένο σὲ μιὰ οἰονεὶ θεωρία περὶ κατηγοριῶν, ὑπὸ τὴ συστηματικὴ δηλ. διαπραγμάτευσή του.

Γιὰ πρώτη φορὰ στὸ ἔργο του *Στοιχείωσις Θεολογικὴ* ὁ Πρόκλος ἐξετάζει τὴν ἐννοια τοῦ «χρόνου» στὸ κεφάλαιο ποὺ ἐπεξεργάζεται τὴ θεωρία του περὶ *αὐθυποστάτων*, περὶ τῶν μεταφυσικῶν δηλ. ἐκείνων θείων ὄντοτήτων ποὺ ἐνεργοποιοῦν τὶς δυνάμεις καὶ τὰ στοιχεῖα ποὺ τοὺς παρέχει ἢ ἀνώτατη Ἀρχὴ τοῦ ὑπαρκτοῦ, τὸ Ἐν, καὶ αὐτοσυγκροτοῦνται³. Ἡ ἐνταξὴ τοῦ χρόνου στὴ θεωρία αὕτη ὑπηρετεῖ μιὰ ἐπιχειρηματολογία θεμελιούμενη ἐκ τοῦ ἀντιθέτου. Συγκεκριμένα, ἐνισχύει τὴν προσπάθεια τοῦ νεοπλατωνικοῦ φιλοσόφου νὰ τονίσει καὶ νὰ αἰτιολογήσει τὸ ὅτι —καθὼς καὶ τὸ πῶς καὶ τὸ διότι— τὰ θεῖα καὶ αὐθυπόστατα ὄντα διατηροῦν μονίμως ἕναν ἀναλλοίωτο καὶ ἀμείωτο χαρακτήρα καὶ δὲν ὑπόκεινται στοὺς προσδιορισμοὺς καὶ τὶς δεσμεύσεις τῆς χρονικῆς ἐξέλιξης. Ἡ πρόθεσή του αὕτη ὑπακούει στὴν ἀδιαπραγμάτευτη ἀρχὴ τοῦ συστήματός του περὶ ὄντολογικῶν καὶ ἀξιολογικῶν διατομῶν ἀνάμεσα στὰ θεῖα καὶ στὰ αἰσθητὰ ὄντα, ἀνάμεσα δηλ. στὴν αἰδιότητα καὶ στὴ μεταβλητότητα, στὸ εἶναι καὶ στὸ γίνεσθαι⁴. Πρόκειται, παράλληλα, γιὰ μιὰ ἐφαρμογὴ καὶ ἐξειδικευμένη προέκταση τῆς περίφημης νεοπλατωνικῆς σχέσης τοῦ ἐνὸς μὲ τὸ πλῆθος, ἢ ὁποῖα τίθεται στὴν ὑπηρεσία τοῦ στόχου νὰ διατηρεῖται ἀενάως ἕνα ὄντολογικὸ ὑπόστρωμα στὴ μονιμότητά τῆς καθανότητάς του, τὴ στιγμή ποὺ ὁ αἰσθητὸς κόσμος βρίσκεται σὲ μιὰ μακρὰ καὶ δραματικὴ διαδικασίαν ἀνάπτυξης καὶ συγκρότησης, δυναμικὴ ἐπέκταση ποὺ φυσικὰ συνδέεται καὶ μὲ τὴ φθορὰ ἐπιμέρους ἐμπειρικῶν σχηματισμῶν. Συγχρόνως, ἡ αἰδιότητα αὕτη ἀποκλείει τὴν περίπτωση νὰ ὀδηγηθεῖ τὸ ἐμπειρικὸ γίνεσθαι στὸ ἀχανὲς τῆς ἀπειρότητας, στὴν ἀποτρεπτικὴ τῶν σχηματοποιήσεων διαρροὴ καὶ στὸ χάος τῆς ἀπόλυτης ἀνομοιογένειας⁵.

Στὴν ἀρχὴ τῆς ἐπεξεργασίας του ὁ Πρόκλος σημειώνει ὅτι ὁ χρόνος ἔχει μετρητικὲς ιδιότητες παρεμβατικοῦ χαρακτήρα, μὲ ἀποτέλεσμα ὅ,τι ὑπόκειται στὴ μέτρησή του νὰ ὑπάρχει καὶ νὰ ἐνεργεῖ ἀπαρεγκλίτως σύμ-

3. Βλ. DODDS, *Στοιχείωσις θεολογικὴ* 40-51, 42.8-50.6. E.R. DODDS, *Proclus, the Elements of Theology*, Oxford 1963², 223-227. J. TROUILLARD, *L'Un et l'âme selon Proclus*, Paris 1972, 76-77.

4. Βλ. SAFFREY-WESTERINK, *Πρόκλου, Περί τῆς κατὰ Πλάτωνα Θεολογίας*, I, 50.6-12, 57.12-20.

5. Βλ. *Στοιχείωσις θεολογικὴ* 1-6, 2.1-6.30. *Περί τῆς κατὰ Πλάτωνα Θεολογίας* II, 3.6-30.26.

φωνα με τις σταθερές που ο ίδιος ως οίονει ἀρχετυπικό μέτρο ὀρίζει⁶. Ὑπὸ τὸ πρίσμα αὐτὸ εἶναι προφανὲς ὅτι ὁ χρόνος δὲν νοεῖται ὡς ἐπιγενόμενη ιδιότητα οὔτε ὡς ἀπλὴ περιγραφικὴ κατηγορία, ἀλλὰ ὡς ὄντολογικὴ δυνατότητα καὶ προϋπόθεση ἀνάδυσης τῶν ὄντων μ' ἓναν ὀρισμένο τρόπο. Ἐτσι, ἐφόσον ὁ χρόνος θεωρεῖται δυναμικὰ ὡς διαφορὰ ἀνάμεσα στὸ παρελθὸν καὶ στὸ μέλλον, κάθε τι τὸ χρονικὸ πρέπει νὰ τὸ ἀντιμετωπίζουμε ὑπὸ τὴν ὀπτικὴ αὐτῆς τῆς διαφορᾶς. «Εἰ γὰρ ὑπὸ χρόνου μετρεῖται, προσήκοι ἂν αὐτῷ τὸ κατὰ χρόνον εἶναι ἢ ἐνεργεῖν, καὶ τὸ ἦν καὶ τὸ ἔσται διαφέροντα ἀλλήλων»⁷. Τὸ ἀντίθετο ἀκριβῶς συμβαίνει στὴν περίπτωση τοῦ αἰῶνα, ὅπου τὸ παρελθὸν καὶ τὸ μέλλον ταυτίζονται κατὰ τὴν ἀριθμητικὴν ιδιότητά τους ἢ δὲν διαφέρουν κατὰ τὴν ἀριθμητικὴν μέτρησή τους. Ἐπομένως, ἐδῶ οἱ ὅροι διαδοχῆς χρησιμοποιοῦνται κατ' οἰκονομίαν καὶ σὲ τίποτε δὲν ἐπηρεάζονται ἀπὸ τὸ χρόνο, πού ὡς κύρια χαρακτηριστικὰ ἔχει, ἀπὸ τὴν μιὰ πλευρά, τὴν ἐν ἐξελίξει καὶ διαφοροποιήσει πορεία καί, ἀπὸ τὴν ἄλλη, τὸ νὰ καθιστᾷ ἕτερα μεταξὺ τους —καὶ γι' αὐτὸ ἀκριβῶς διαδοχικά— τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον⁸. Κατ' ἐπέκταση, ἐὰν τὸ παρελθὸν καὶ τὸ μέλλον εἶναι ἐκφραστικὰ μιᾶς ἐπιτελούμενης διαφοροποίησης, ὅ,τι ὑπόκειται στὴ διαδοχὴ τους εἶναι γινόμενο καὶ σὲ καμιά περίπτωση δὲν ἔχει τὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ ὄντος, τοῦ ἀενάου δηλ. καὶ ἀμειώτου. «Εἰ οὖν ἄλλο τὸ ἦν καὶ ἄλλο τὸ ἔσται, γινόμενον ἄρα ἐστὶ καὶ οὐδέποτε ὄν»⁹. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι τὸ γινόμενο συμπορεύεται μὲ τὸ χρόνο —ἀπὸ τὸν ὁποῖο ἀποκτᾷ τὰ μέτρα του—, ὅτι βρίσκεται καὶ ὑπόκειται στὴ διαδικασία τοῦ γίνεσθαι καὶ ὅτι δὲν ἔχει ὄντολογικὴ σταθερότητα καὶ ὑπαρκτικὴ μονιμότητα. Ἐπίσης, ὅτι, κατὰ τὸν ὑπαρκτικο-γενετικὸ ἢ ἀναπτυξιακὸ-κύκλο του, δέχεται πάντοτε νέους προσδιορισμοὺς τῆς σύστασής του, τῆς παρουσίας του καὶ τῆς λειτουργίας του, ὑπὸ τὴν ἐννοία πού τὸ ἐκάστοτε «νῦν» εἶναι πάντοτε διαφορετικὸ ἀπὸ τὰ προηγούμενά του καὶ τὰ ἐπόμενά του ἐξαιτίας τῆς χρονικῆς πορείας, τῆς συντελεστικῆς μιᾶς ἀπείρου μεταβλητότητας στὸ χῶρο ἐνὸς οίονει μηχανιστικοῦ —ὡς πρὸς τὴ δυναμικὴ του— σύμπαντος. Δὲν εἶναι δυνατόν, λοιπόν, στὸ γινόμενο νὰ ἔχει τὸ χαρακτῆρα τῆς αὐστηρῆς ὀλκότητος στὶς διάφορες στιγμές του, ἀλλὰ ὑποχρεωτικὰ βρίσκεται μέσα στὸ διασκορπισμὸ τῆς χρονικῆς παράτασης ἐκτεινόμενο μαζί της. Ἐτσι,

6. Βλ. *Στοιχείωσις θεολογικὴ* 50, 48.16-17: «Πᾶν τὸ χρόνῳ μετρούμενον ἢ κατὰ τὴν οὐσίαν ἢ κατὰ τὴν ἐνέργειαν γένεσις ἐστὶ ταῦτη, ἢ μετρεῖται κατὰ χρόνον».

7. *Ἐνθ. ἀνωτ.* 50, 18-20.

8. Βλ. *Ἐνθ. ἀνωτ.* 50, 48.20-22: «Εἰ γὰρ ταῦτὸν κατὰ ἀριθμὸν τὸ ἦν καὶ τὸ ἔσται, οὐδὲν ὑπὸ χρόνου πέπονθε πορευομένου καὶ αἰεὶ ἄλλο τὸ πρότερον ἔχοντος καὶ τὸ ὕστερον».

9. *Ἐνθ. ἀνωτ.* 50, 48.22-23.

ὡς μὴ αὐτάρκες ἔχει κατὰ κάποιο τρόπο τὸ εἶναι στὸ μὴ εἶναι, ἀφοῦ ὅ,τι κατὰ τὴ βαθμιαία ἀνάπτυξή του γίνεται δὲν τὸ κατέχει, τουλάχιστον σὲ ἐνεργὸ κατάσταση, ἀπὸ πρῖν. Ὁλὴ αὐτὴ ἡ ἀναπτυξιακὴ δυναμικὴ καλεῖται γένεση¹⁰. Ἐμμεσα καθίσταται προφανὲς ὅτι καὶ οἱ ἀλληλεπιδράσεις τῶν ὄντων ἢ τῶν πεδίων τῆς ὕλης θὰ προσδιορίζονται ἀπὸ τὶς μεταβολὲς ἢ τὶς μεταβλητὲς τοῦ χρόνου.

Οἱ διατυπωθεῖσες ἀπόψεις ὁδηγοῦν στὸ συμπέρασμα, ὅτι κάθε αὐθυπόστατο, μὲ τὸ νὰ εἶναι ἀγένητο καὶ αἰτία τοῦ ἑαυτοῦ του, δὲν ὑπόκειται στὴ μετρητικὴ ιδιότητα τοῦ χρόνου. Ἡ γένεση, ὡς διαδικασία ἀνάδυσης, νόμιμη ἐφαρμογὴ κατέχει μόνον γιὰ τὶς φυσικὲς ἐκείνες καταστάσεις ποὺ μετροῦνται ἀπὸ τὸ χρόνο¹¹. Κατὰ προέκταση καὶ στὴν ὑπηρεσίᾳ τῆς στήριξης τῶν ὄντολογικῶν διατομῶν, κανένα ἀπὸ τὰ αὐθυπόστατα δὲν ἀποκτᾷ τὴν ὑπαρξὴ του μέσα στὶς χρονικὲς ἀναπτύξεις. «Οὐδὲν ἄρα τῶν αὐθυποστάτων ἐν χρόνῳ ὑφέστηκεν»¹². Ἐπομένως, τουλάχιστον μὲ τὰ ἔως τώρα δεδομένα ἀποκλείεται ἀπὸ τὴ μεταφυσικὴ περιοχὴ ὁποιαδήποτε μορφή ἐξέλιξης καὶ διατηρεῖται ἐκκρεμὲς τὸ ἐρώτημα σχετικὰ μὲ τὸ ἂν αἰτιολογεῖται ἡ συγκρότησή της ὑπὸ τοὺς ὅρους ἐνὸς στατικῶν ὄντολογικοῦ προτύπου¹³, κάτι ποὺ φυσικὰ δὲν εἶναι χωρὶς συνέπειες γιὰ τὸ ζήτημα τῆς συνάντησης τοῦ ὑπερ-ἐμπειρικοῦ μὲ τὸ ἐμπειρικόν.

Ἀμέσως μετὰ ὁ Πρόκλος ἐξετάζει τὴ σχέση τοῦ χρόνου μὲ τὸν αἰῶνα. Προωθώντας τὶς προηγούμενες σκέψεις του παρατηρεῖ ὅτι κάθε τι ποὺ εἶναι αἰῶνιο ἔχει τὴν οὐσία του ὅλη συγκεντρωμένη συγχρόνως καὶ δὲν ὑφίσταται καμία ὑποστατικὴ ἐξέλιξη, ὑπὸ τὴν ἐννοία ὅτι δὲν γίνεται κάτι ποὺ πρῖν δὲν ἦταν. Ἔτσι, δὲν ὑπόκειται σὲ ποσοτικὲς αὐξομειώσεις, μὲ ἀποτέλεσμα νὰ διατηρεῖται χωρὶς τροπὲς ἡ μεταφυσικὴ σταθερότητα¹⁴. Ἐχει, λοιπόν,

10. Βλ. *Ἐνθ. ἀνωτ.* 50, 48.23-30: «...οὐχ ἅμα ἄρα ὅλον ἐστίν, ἐν τῷ σκιδναμένῳ τῆς χρονικῆς παρατάσεως ὄν, καὶ συνεκτεινόμενον...»

11. Βλ. *Ἐνθ. ἀνωτ.* 51, 50.4-5: «γένεσις γὰρ περὶ τὴν ὑπὸ χρόνον μετρούμενην φύσιν ἐστίν».

12. *Ἐνθ. ἀνωτ.* 51, 50.5-6. Βλ. J. TROUILLARD, *Procession néoplatonicienne et création judéo-chrétienne, Néoplatonisme*, Paris 1981, 16-22.

13. Ὁ E.R. DODDS, στὸ *Proclus, The elements of Theology*, σχολιάζοντας τὶς παρατιθέμενες ἐδῶ ἀπόψεις τοῦ Πρόκλου, σημειώνει: «Τὸ αὐθυπόστατο εἶναι χωρὶς ἀρχὴ καὶ τέλος στὸ χρόνο. Ἀλλὰ αὐτὸ δὲν πρέπει νὰ ἐξαιρεῖ τὴν πιθανότητα νὰ ἔχει μιὰ χρονικὴ ἱστορία—διαφορετικὰ ἢ ἀνθρώπινη ψυχὴ ἢ ὁποία εἰσέρχεται σὲ χρονοσειρὲς δὲ θὰ εἶναι αὐθυπόστατη καὶ ἡ ἀπόδειξη τῆς ἀθανασίας θὰ χαθεῖ. Σύμφωνα μὲ αὐτὰ ὁ Πρόκλος εἰσάγει ἐδῶ τὴ διάκριση ἀνάμεσα στὴ χρονικὴ ὑπαρξὴ καὶ στὴ χρονικὴ δράση. Ἡ ἐννοία τοῦ αὐθυποστάτου ἀποκλείει τὴν πρώτη ἀλλὰ ὄχι ἀπαραίτητα τὴ δεύτερη» (236-237).

14. Βλ. *Στοιχειώσις Θεολογικὴ* 52, 50.7-10: «Πᾶν τὸ αἰῶνιον ὅλον ἅμα ἐστίν· εἴτε τὴν οὐσίαν ἔχει μόνον αἰῶνιον, ὅλην ἅμα παρούσαν αὐτὴν ἔχον, καὶ οὐ τὸ μὲν αὐτῆς ὑποστάν ἦδη, τὸ δὲ εἰσαυθὺς ὑποστησόμενον, ὃ μήπω ἐστίν». J. TROUILLARD, *La procession du temps selon Proclus, Διοτίμα* 4 (1976), 104.

τῇ δυνατότητα νὰ ἐμφανίζεται μὲ μιὰ συγκεκριμένη ὄντολογικὴ παράσταση, τὴν ὁποία ἤδη κατέχει. «Ὅποσον εἶναι δύναται, τοσοῦτον ὅλον ἤδη κεκτημένον ἀνελαττώτως καὶ ἀνεπιτάτως»¹⁵. Ὁ φιλόσοφος σημειώνει, ἐπίσης, ὅτι τῇ συγκεκριμένη κατάστασι τῆς οὐσίας ἐνὸς —αἰωνίου— ὄντος παρακολουθεῖ καὶ ἡ ἐνέργειά του, ἡ ὁποία βρίσκεται συγκεντρωμένη καὶ κατέχει, συγκριτικὰ μὲ τὴν οὐσία, τὸ ἴδιο μέτρο τελειότητος. Καὶ ὅχι μόνον αὐτό, ἀλλὰ ἡ ἐνέργεια παγιοῦται συνεχῶς σύμφωνα μὲ τὶς προϋποθέσεις τῆς οὐσίας χωρὶς νὰ κινεῖται ἢ νὰ μεταβαίνει¹⁶. Στὸ σημεῖο, ὅμως, αὐτὸ προκύπτει, κατὰ τὴ γνώμη μας, ἓνα πρόβλημα ὄντογενετικῆς ὑφῆς, ποὺ ἀπορρέει ἀπὸ τὶς συνέπειες ποὺ μπορεῖ νὰ ἀναφύσῃ ἀπὸ τὴν παρουσία μιᾶς ἀκίνητης καὶ ἀμετάβατης ἐνέργειας. Ἐὰν ἰσχύει μιὰ τέτοια μορφή ἐνέργειας, καθίσταται προβληματικὸ τὸ νὰ ἐξηγηθεῖ καὶ νὰ αἰτιολογηθεῖ ὅχι μόνον ἡ διαδικασία ἀλλὰ καὶ τὸ προϊόν τῆς παραγωγῆς. Δεχόμενοι, πρὸς τὸ παρὸν τουλάχιστον, ὅτι ὁ Πρόκλος ἀντιμετωπίζει ἐδῶ τὰ πράγματα στὴ στατικὴ καὶ ἀπόλυτὴ κατάστασή τους καὶ διατομή τους καὶ ὅτι ἡ μέριμνά του ἐξαντλεῖται στὴν ὀριοθέτηση καὶ συγκεκριμενοποίηση τῶν πεδίων, ὁδηγούμεθα μαζί του καὶ πάλι στὸ συμπέρασμα, ὅτι στὴν περιοχὴ τῶν αἰώνιων ὄντων αἶρεται κάθε ἐξέλιξη, κυριαρχεῖ τὸ «ἐστί», ἀποκλείονται τὸ «ἦν» καὶ τὸ «ἔσται» καθὼς καὶ τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον τόσο ἀπὸ πλευρᾶς οὐσίας ὅσο καὶ ἀπὸ πλευρᾶς ἐνεργείας¹⁷. Ἐδῶ πρόκειται γιὰ τὸν αἰῶνα ἢ γιὰ τὸ *αἰεὶ ὄν*, ποὺ εἶναι ἡ αἰτία κάθε αἰωνίου ὄντος καθὼς καὶ τοῦ ὅτι ἡ οὐσία καὶ ἡ ἐνέργεια τοῦ ἀναλλοίωτου αὐτοῦ ὄντος παρίστανται συγχρόνως στὸ ἐσωτερικὸ του. «Τοῦ ὅλοις εἶναι ὁ αἰὼν αἴτιος, εἴπερ πᾶν τὸ αἰώνιον ἢ κατ' οὐσίαν ἢ κατ' ἐνέργειαν ὅλην ἅμα τὴν οὐσίαν ἢ τὴν ἐνέργειαν ἔχει παροῦσαν αὐτῷ»¹⁸.

Στὴ συνέχεια, ὁ νεοπλατωνικὸς στοχαστὴς χρησιμοποιεῖ τὸ τριαδικὸ διαλεκτικὸ σχῆμα τοῦ περὶ παραγωγῆς: *ἀμέθεκτον-μεθεκτόν-μετέχον*¹⁹. Ἐφαρμόζοντας, λοιπόν, τὶς ἱεραρχίες καὶ τὶς διαδοχὰς ποὺ ὀρίζει τὸ σχῆμα αὐτὸ σημειώνει ὅτι ὁ καθαυτὸ αἰὼν εἶναι ἀμέθεκτος, ὁ αἰὼν ποὺ —ὡς γενικὴ ἐπιθετικὴ κατηγορία— βρίσκεται σὲ κάθε αἰώνιο ὄν εἶναι μετεχόμενος καὶ τὸ ἴδιο τὸ αἰώνιο ὄν —ὡς συγκεκριμένον καὶ ὀριοθετημένον— εἶναι τὸ

15. *Στοιχείωσις θεολογικὴ* 52, 50.10-11.

16. Βλ. *ἐνθ. ἀνωτ.* 52, 50.11-14.

17. Βλ. *ἐνθ. ἀνωτ.* 52, 50.15-20: «...τὸ εἶναι μόνον ὃ ἐστίν, ὅλον ἅμα ἐστίν ἕκαστον ὃ ἐστί. Τὸ δὲ αὐτὸ καὶ ἐπὶ τοῦ ἐνεργεῖν».

18. *ἐνθ. ἀνωτ.* 52, 50.21-23. Στὰ σχόλιά του ὁ E.R. DODDS ἀναφέρει τὶς πλατωνικὰ καὶ τὶς ἀριστοτελικὰς πηγὰς τῶν θεωριῶν τοῦ Πρόκλου περὶ αἰώνιας οὐσίας καὶ αἰώνιας ἐνέργειας ἀντιστοιχῶς (*Proclus, The elements...* 227-228).

19. Βλ. *Στοιχείωσις θεολογικὴ* 23-24, 26.22-28.20.

μετέχον. Κατά ανάλογο τρόπο, τις ίδιες σχέσεις έντοπίζει και στην περιοχή των υποκειμένων στο χρόνο. Έτσι, «και τὸ ἔγχρονον ἄλλο (μετέχον γάρ), καὶ ὁ ἐν τούτῳ χρόνος ἄλλος (μετεχόμενος γάρ), καὶ ὁ πρὸ τούτου χρόνος, ἀμέθεκτος ὢν»²⁰. Τόσο ὁ ἀμέθεκτος αἰὼν ὅσο καὶ ὁ ἀμέθεκτος χρόνος βρίσκονται παντοῦ καὶ σὲ ὅλα —προφανῶς στὰ συγγενή τους κατώτερα— χωρὶς νὰ ἀλλοιώνουν τὸ εἶναι τους. Ἀπὸ τὴν πλευρά τους, τὰ μετεχόμενα, ὡς δευτερογενὴ ἀρχέτυπα, βρίσκονται μόνον σ' ἐκεῖνα ἀπὸ τὰ ὁποῖα μετέχονται, πράγμα πὺ ὁδηγεῖ στὴ σκέψη, ὅτι ἐδῶ ἀναπτύσσονται ἐξειδικευμένες περιπτώσεις τῆς σχέσης ἐν-πλήθος, ὑπὸ τὴ μορφή τῆς ἀπορροῆς ἢ τῆς ἐμμένειας ἐνὸς ιδιώματος —ἢ ἐνὸς ἰδιαίτερου συμπλέγματος ιδιωμάτων— σὲ μιὰ σειρὰ ὁμοειδῶν ὄντων ἢ καταστάσεων. Καὶ αὐτὸ ἐνισχύεται ἀπὸ τὴν ἀμέσως ἐπόμενη θέση τοῦ Πρόκλου, ὅτι τὰ αἰώνια καὶ τὰ ἔγχρονα εἶναι πολλὰ καὶ σ' αὐτὰ βρίσκονται ἀντιστοιχῶς κατὰ μέθεξιν ὁ ἀναπτυχθεὶς ἢ ἀναπτυσσόμενος αἰὼν καὶ ὁ διηρημένος χρόνος. Ὁ ἀδιαίρετος αἰὼν ὡς αἰὼν αἰώνων καὶ ὁ ἕνας χρόνος ὡς χρόνος χρόνων ἀποτελοῦν τὶς παραγωγικὰς —καὶ διηνεκῶς τροφοδοτικὰς— αἰτίες τῶν ἀντιστοιχῶν τους μετεχομένων²¹. Προφανὲς καθίσταται ὅτι πρόβλημα προκύπτει ἀπὸ

20. Ἐνθ. ἀνωτ. 53, 50.26-52.1.

21. Ἐνθ. ἀνωτ. 53, 52.1-7. Βλ. ἐπίσης J. TROUILLARD, *La procession du temps...* 104-105. Ὁ E.R. DODDS σημειώνει: «Ὁ χρόνος καὶ ὁ αἰὼν δὲ χρησιμοποιοῦνται ὡς τρόποι τοῦ πνεύματος ἀλλὰ ὡς ἀνεξάρτητες ἀρχές, οἱ ὁποῖες ἔχουν ὅπως οἱ ἄλλες πνευματικὲς οὐσίαι καὶ οἱ δύο μιὰ ἐμμενὴ καὶ μιὰ ὑπερβατικὴ ὑπαρξή. Σ' αὐτὸ ὁ Πρόκλος ἐγκαταλείπει τὴ νηφάλια διεισδυτικὴ ἀνάλυση τοῦ Πλωτίνου, πὺ θεωρεῖ τὸν αἰῶνα ὡς μιὰ διάθεση τοῦ πραγματικοῦ καὶ τὸ χρόνο ὡς μιὰ τυπικὴ πλευρὰ τῆς δραστηριότητος τῆς ψυχῆς. Αὐτὴ ἡ ἀτυχη ἀνάπτυξη μπορεῖ νὰ εἶναι ἀπλὰ ἀποτέλεσμα μιᾶς ἀπλοϊκῆς κριτικῆς, πὺ ταιριάζει στὸν ἴδιο τύπο σὲ ὅλες τὶς ἔννοιες ἀδιάκριτα. Ἀλλὰ ὑποπιεύομαι ὅτι ὁ Πρόκλος εἶχε μιὰ εἰδικὴ αἰτία γιὰ νὰ δώσει ὑπόσταση στὸν αἰῶνα καὶ στὸ χρόνο, δηλ. ἡ σημασία του στὴ μεταγενέστερη ἐλληνιστικὴ κουλτούρα καὶ στὴ σύγχρονη μαγεία» (*Proclus, The elements...* 228). Ὁ J. TROUILLARD στὸ ζήτημα αὐτὸ εἶναι ἀρκετὰ πιὸ μετριοπαθὲς καὶ ἀντιμετωπίζει ὑπὸ μιὰ ἄλλη ὀπτικὴ τὴ διαφοροποίηση τοῦ Πρόκλου. Παρατηρεῖ, λοιπόν, τὰ ἐξῆς: «Ὁ Πρόκλος συγκρατεῖ τὴν καλύτερη ὁψη τοῦ πλωτίνειου χρόνου, συμφώνως πρὸς τὴν ἴδια τὴν τάση του, πὺ τὸν φέρει στὸ νὰ ἀνατιμᾷ τὰ κατώτερα ἐπίπεδα τῆς προόδου, περιλαμβάνοντας ἐκεῖ τὴν ὕλη, καὶ γιὰ νὰ βλέπει ἐκεῖ λιγότερο τὶς περιπτώσεις τῆς πτώσης ἀπ' ὅ,τι τῆς ἀνακαίνισης. Ὁ χρόνος δὲν εἶναι μόνον μιὰ χαλάρωση ἀλλὰ ἕνας ρυθμός. Δὲν εἶναι οὐσιαστικὰ ἕνα ἀπεριόριστο γλίστρημα, ἀλλὰ μιὰ ἀνάκτηση αὐτῆς τῆς ἀφθονίας μὲ τὴν ἀριθμοῦσα δύναμη πὺ προέρχεται ἀπὸ τὸν αἰῶνα. Δὲν εἶναι πρὶν ἀν' ὅλα μιὰ κίνηση, ἀλλὰ τὸ ἀκίνητο μέτρο πὺ ἐπιβάλλει μιὰ τάξη στὴν κίνηση». (*La procession du temps...* 110). Ἡ ἀποψή μας εἶναι ὅτι πιὸ κοντὰ στὶς θέσεις τοῦ Πρόκλου βρίσκεται ἡ θέση τοῦ J. Trouillard. Οἱ τάσεις ἔχουν ἀλλάξει ἀρκετὰ κατὰ τὴ χρονικὴ περίοδο πὺ ἔχει διανυθεῖ ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Πλωτίνου ἕως τὴν ἐποχὴ τοῦ Πρόκλου καὶ ἡ ὕλη ἔχει ἀνατιμῆθαι ἐντυπωσιακὰ στὴν κλίμακα τῶν ἀξιών. Εἶναι προφανές, ὅστόσο, ὅτι τὸ ὅλο θέμα θὰ ἀντιμετωπίζεται συστηματικὰ καὶ στὸ πλαίσιο τῶν ἀναγκαίων ὄντολογικῶν καὶ κοσμολογικῶν συναφειῶν στὰ σχόλια τοῦ Πρόκλου στὸν πλατωνικὸ *Τίμαιον*.

τὴν ἄποψη, ὅτι ὑπάρχει ἓνας χρόνος ποὺ εἶναι ἀμέθεκτος. Ἀναφύονται, λοιπόν, ἐρωτήματα τῆς μορφῆς: ποῦ βρίσκεται ἡ καθαυτὴ θέσις τοῦ χρόνου αὐτοῦ; ποιά εἶναι ἡ σχέση του μὲ τὶς διάφορες μορφές τῶν αἰώνων ὄντων ἢ μὲ τὸν ἴδιο τὸν αἰῶνα; Κατὰ τὴ γνώμη μας, εἶναι πολὺ πιθανὸν νὰ ἐννοεῖ ὁ Πρόκλος ὅτι ὑπάρχει ἓνα μεταφυσικὸ ἀρχέτυπο τοῦ αἰσθητοῦ καὶ ἐν ἐξελίξει χρόνου, τὸ ὁποῖο διατηρεῖ τὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ αἰῶνος. Πρόκειται μᾶλλον γιὰ μιὰ αὐτοανάπτυξη, στὸ πλαίσιο μιᾶς οἰονεῖ ἐσωτερικῆς διαλεκτικῆς, μιᾶς πλευρᾶς τοῦ αἰῶνος, ἡ ὁποία ἔχει ὡς ἀποστολὴ νὰ θέσει σὲ ἐνέργεια διαδικασίες. Ὑπὸ τὴν ὀπτική αὐτή, τὸ κοσμικὸ σύστημα θὰ ἀποκτήσει μεταφυσικὴ αἰτιολόγηση καὶ θεμελίωση καὶ θὰ ἀναπτύσσει τὶς πρῶτες καταστάσεις του στοὺς κόλπους τοῦ θεοῦ εἶναι. Ἐπίσης, θὰ μπορούσαμε νὰ διατηρήσουμε στὴ συλλογιστική μας σὲ ἰσχὺ τὸ ἐνδεχόμενο, ὅτι ἐδῶ ἐννοεῖται τὸ ἀέναο τῆς χρονικῆς ἀνάπτυξης, στοιχεῖο ποὺ μεταφέρει φυσικὰ τὸν παραπάνω προβληματισμὸ σὲ ἄλλα ἐπίπεδα διηνεκότητος. Στὴν περίπτωσιν αὐτὴ ἡ ἐξέλιξις τοῦ, ἀενάως τροφοδοτούμενου ἀπὸ τοὺς ἀνεξάντλητους μεταφυσικοὺς πυρῆνες, ἐμπειρικοῦ κόσμου θὰ εἶναι τὸ μονίμως σταθερὸ δεδομένο, κάτι ποὺ σημαίνει ὅτι τὰ πάντα θὰ λειτουργοῦν καὶ θὰ σχηματίζονται ὡς ἓνα δυναμοκρατικὸ συνεχὲς ἐξαρτώμενο ἀπὸ σταθμητοὺς καὶ ἴσως ἀπὸ ἀστάθμητους παράγοντες.

Ἡ διαφορὰ, ὡστόσο, ἀνάμεσα στὸν αἰῶνα καὶ στὸ χρόνο παραμένει. Κατὰ τὸν Πρόκλο, ὁ αἰὼν ἀντανακλᾷ τὴν ὀλικότητα, ἐνῶ ὁ χρόνος τὴ διατομή, ἰδιαιτερότητα ποὺ ἐφαρμόζεται στὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ὁ καθένας σχετίζεται μὲ τὰ ὄντα —ἢ τὶς καταστάσεις— ποὺ ὑπόκεινται στὶς διαδικασίες του²². Ἡ σχέση αὐτὴ ἐφαρμόζεται σὲ κάθε διάστασις τῆς συμπεριφορᾶς τῶν ὄντων, τόσο στὸ γεγονὸς τῆς ἀνάδυσής τους στὸ εἶναι καὶ τῆς σχηματοποίησής τους ὅσο καὶ στὶς μορφές ἐκφρασεως καὶ λειτουργίας τους. «Πᾶς αἰὼν μέτρον ἐστὶ τῶν αἰωνίων, καὶ πᾶς χρόνος τῶν ἐν χρόνῳ· καὶ δύο ταῦτα μέτρα μόνον ἐστὶν ἐν τοῖς οὐσι τῆς ζωῆς καὶ τῆς κινήσεως»²³. Ἀξιοσημεῖωτο εἶναι ὅτι ἐδῶ γίνεται ἀναφορὰ σὲ κίνησις, στοιχεῖο ποῦ, ἂν δὲν ὑποδηλώνει τὴν ὕπαρξιν τῆς παραμέτρου τῆς μεταβατικότητος στὸ ἐσωτε-

22. Βλ. *Στοιχείωσις θεολογική* 54, 52.11-14.

23. *Ἐνθ. ἀνωτ.* 54, 52.8-10. Ὁ E.R. DODDS σημειώνει: «Ὁ παραδοσιακὸς ἀκαδημαϊκὸς ὀρισμὸς τοῦ χρόνου ἦταν τὸ μέτρον τῆς κινήσεως. Ἡ περιγραφὴ ἐλέγχθηκε ἀπὸ τὴν κριτικὴ τοῦ Πλωτίνου, τοῦ ὁποίου ἡ θεμελιώδης ἀντίρρηση πρὸς τὸ περιεχόμενον τῆς ἦταν πὼς μᾶς ἀναφέρει σὲ τί χρησιμοποιεῖται ὁ χρόνος χωρὶς νὰ μᾶς φέρι πησιέστερα στὴν κατανόησιν τοῦ τί εἶναι ὁ χρόνος. Ἀλλὰ ἐξυπηρετεῖ τὸν Πρόκλο ὡς ἓνας τρόπος νὰ τονίσει τὴν πραγματικότητα τοῦ χρόνου ὡς κάτι ἀνεξάρτητο καὶ ὑψηλότερο ἀπὸ τὸ περιεχόμενον του, ἐνάντια στὴν ἄποψιν τοῦ Ἀριστοτέλη, ἡ ὁποία τὸν καθιστοῦσε ἓνα πάθος κινήσεως καὶ ἓνα ἀριθμητόν, κάτι ποὺ ὑπολογίζεται ἢ μετρεῖται ἀπὸ μόνον του» (*Proclus, The elements...* 229).

ρικό του μεταφυσικού χώρου, τουλάχιστον αποκλείει τη στατικότητα του και την όντολογική άκαμψία και στερεοτυπία του. Έτσι, περιορίζεται αίσθητά η προβληματική που αναπτύχθηκε πιο πάνω περί μεταφυσικής ακινησίας και έρχεται στο προσκήνιο η έννοια του δυναμοκρατικού συστήματος και των οίωνει αναγκαίων σχηματοποιήσεων. Έξάλλου, σέ άλλα κείμενά του ο νεοπλατωνικός φιλόσοφος παρουσιάζει —και μάλιστα με εκπλήσσοσα γεωμετρική συστηματικότητα— μια έν εξελίξει εικόνα του μεταφυσικού κόσμου, έστω και αν η εξέλιξη αυτή αναπτύσσεται σέ συγκεκριμένα όρια και ύπακούει σ' έναν αυστηρά προδιαγεγραμμένο ντετερμινισμό²⁴. Η ανθρώπινη συνείδηση αναζητά έναγωνίως τη λύτρωσή της στον έντοπισμό και στην αποκωδικοποίηση των θείων πηγών του αίσθητου κόσμου που την περιβάλλει.

Έξειδικεύοντας περισσότερο την αναφορά του ο Πρόκλος στή διαφορά ανάμεσα στον αιώνα και στο χρόνο, παρατηρεί ότι δυνάμει των άρχων περί προόδου και περί όμοιότητος²⁵ είναι αδύνατον νά συνάπτονται τά αιώνια με όσα γίνονται —πραγματοποιούν δηλ. τó γεγονός της ύπαρξής τους— σ' ένα μέρος της χρονικής εξέλιξης. Καί τουτό συμβαίνει, διότι τά πρώτα έχουν τó χαρακτήρα του όντος και πάντοτε ύφίστανται ως τέτοια, ενώ τά δεύτερα υπόκεινται στο γίνεσθαι μιās μερικής στιγμής του χρόνου και δέν υπάρχουν, τελούντα τον κύκλο της ανάπτυξής τους, διηνεκώς. Τό όντολογικό, έπομένως, κενό είναι δεδομένο²⁶. Προκειμένου νά καλύψει ο φιλόσοφος τó κενό αυτό, θέτει, ακολουθώντας την προσφιλή μέθοδό του, ζήτημα ένδιαμέσων ή διαμεσολαβήσεων, μεταβατικών δηλ. καταστάσεων περιεχουσών στοιχεία και από τούς δύο μη συναπτόμενους όρους²⁷. Επιλέγοντας μιá μετριοπαθή λύση παρατηρεί, καταρχάς, ότι ανάμεσα στον αιώνα και στο χρόνο πρέπει νά παρεμβάλλεται ή αυτό που πάντοτε γίνεται ή αυτό που κάποτε είναι. Καί αυτό θά είναι εκείνο που κάποτε δέν είναι όντως όν ή αυτό που κάποτε είναι όντως όν. Σημειώνει, όμως, άμέσως ότι κάτι τέτοιο δέν μπορεί νά συμβαίνει για δύο λόγους. Πρώτον, διότι όντολογικά και λογικά αποκλείεται νά έχουμε την περίπτωση νά είναι κάτι όντως όν μόνο σέ κάποια περίοδο και, δεύτερον, διότι εισηγούμεθα την ταύτιση αυτού που κάποτε είναι όντως όν με τó γινόμενο. Κατά συνέπεια, ένδιάμεση κατά-

24. Βλ. ένδεικτικά, *Περί της κατά Πλάτωνα θεολογίας* II, 61.11-73.23.

25. Βλ. *Στοιχείωσις θεολογική* 28, 32.10-34.2: «Πάν τó παράγον τά όμοια πρòς έαυτò πρò τών άνομοίων ύφίστησιν...»

26. Βλ. *ένθ. άνωτ.* 55, 52.17-21: «...τοίς δέ αιώνιους συνάπτειν τά έν μέρει χρόνου γινόμενα αδύνατον (και γάρ ως γινόμενα εκείνων όντων και ως ποτέ τών άει ύφεστηκόντων διέστηκε)».

27. Βλ. *Περί της κατά Πλάτωνα θεολογίας* IV, 5.6-13.8.

σταση δὲν εἶναι φυσικὸ νὰ ἀποτελεῖ ἓνα τέτοιο ὄν, διότι θέτει σὲ ἀποκλεισμό τὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ πρώτου ἀκραίου ὄρου, δηλ. τοῦ αἰῶνα, ὁπότε θὰ ἔπρεπε νὰ ἀναζητήσουμε ἐκ νέου κάποια ἄλλη διαμεσολαβητικὴ πραγματικότητα. Θὰ παρεμβάλλεται, λοιπόν, αὐτὸ ποὺ πάντα γίνεται, συνδεόμενον διὰ τοῦ γίνεσθαι μὲ τὰ κατώτερα ἐπίπεδα τοῦ ὑπαρκτοῦ καὶ μιμούμενο μὲ τὴν αἰδιότητα τῆς κίνησής του τὴν αἰώνια φύση. «Λεῖπεται ἄρα τὸ αἰεὶ γινόμενον εἶναι τὸ μέσον ἀμφοῖν, τῷ μὲν γίνεσθαι συνάπτον τοῖς χείροσι, τῷ δὲ αἰεὶ μιμούμενον τὴν αἰώνιον φύσιν»²⁸. Ὑπάρχουν, ἐπομένως, δύο κατηγοριῶν αἰδιότητες: ἡ αἰώνια καὶ σταθερὴ —ποὺ ἔχει σχέση μὲ τὴν ἀναλλοίωτη οὐσία—, ἡ χρονικὴ καὶ γινόμενη— ποὺ ἀποτελεῖ ἔκφραση διαιδικασιῶν. Εἶναι προφανές, πάντως, ὅτι ἡ δευτέρη εἶναι συγγενέστερη ὀντολογικὰ μὲ τὸ χῶρο τοῦ ἐμπειρικοῦ γίνεσθαι καὶ ὄχι μὲ τὴν πρώτη αἰδιότητα, ἀπὸ τὴν ὁποία ἀντλεῖ μόνον τὴ διάρκεια. Ὁ Πρόκλος προσθέτει ὅτι ἡ πρώτη ἔχει συναθροισμένα ὅλα τὰ ὀντολογικὰ χαρακτηριστικὰ τῆς σὲ μιὰ συμπαγὴ ἐνότητα, ἐνῶ ἡ δευτέρη διαχέεται καὶ ἐξαπλώνεται σύμφωνα μὲ τὴ χρονικὴ παράταση. Παράλληλα, ὅτι ἡ πρώτη, μὲ τὸ νὰ συνοψίζει τὴν ὀλικότητα, κατέχει τὸ ἰδίωμα τοῦ καθαυτοῦ, ἐνῶ ἡ ἄλλη ἀποτελεῖται ἀπὸ μέρη, τὸ καθένα ἀπὸ τὰ ὁποῖα βρίσκεται ξεχωριστὰ —παρὰ τὴ λειτουργικὴ ἢ ὀργανικὴ συνάφειά του μὲ τὰ ἄλλα— σύμφωνα μὲ τὴ διαδοχὴ ἀπὸ τὸ πρότερον στὸ ὕστερον²⁹. Ἀπὸ τὰ παραπάνω προκύπτει ὅτι ὁ χρόνος, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὶς ἀρχετυπικὲς καὶ τὶς μεταφυσικὲς προϋποθέσεις του, βεβαιώνει, μὲ τὶς κατὰ τὰ φαινόμενα μὴ ἀντιστρέπτεις κινήσεις του, πῶς ὁ αἰσθητὸς κόσμος βρίσκεται σὲ μιὰ διαδικασία ἀέναης ἀνάπτυξης, ἀποκλείοντας ἔτσι κάθε ἐκδοχὴ ἀδρανειακοῦ συστήματος. Τὴν ἄποψη αὕτη ἐνισχύει ὁ Πρόκλος σὲ ἄλλη θεματικὴ συνάφεια, ὅπου τονίζει ὅτι ὁ χρόνος εἶναι ἄπειρος. «Πεπερασμένη γὰρ οὐσα (sc. ἡ τῆς γενέσεως δύναμις), ἐν τῷ ἀπείρῳ χρόνῳ παύσεται»³⁰. Σημειωτέον, ἐπίσης, ὅτι ἡ διηνεκότητα τοῦ χρόνου καὶ τῆς ἐξέλιξης τοῦ κόσμου τῆς ἐμπειρίας ἀποτελεῖ ἓνα λογικὸ καὶ ἀμετακίνητο ἐπιχείρημα στὴν προσπάθεια νὰ ὑποστηριχθεῖ πειστικὰ ἡ αἰδιότητα τῶν μεταφυσικῶν στοιχείων καὶ καταστάσεων. Ἐφόσον δηλ. τὸ αἰτιατὸ ἀενάως σχηματοποιεῖται, εἶναι ἀναγκαῖο νὰ διατηρεῖται καὶ ἡ τροφοδότις αἰτία του σὲ ἐτοιμότητα παρουσίας καὶ προσφορᾶς.

28. *Στοιχείωσις θεολογική* 55, 52.26-28. Κατὰ τὸν E.R. DODDS: «Ὁ σκοπὸς τῆς παρούσας πρότασης εἶναι νὰ ἐπιβεβαιώσῃ τὴν ἀπαραίτητη ὑπαρξὴ μιᾶς τάξης πραγμάτων ποὺ ἔχουν τέτοια αἰδιότητα καὶ νὰ τὴ διαχωρίσῃ ἀπὸ τὸν καθαυτὸ αἰῶνα, ποὺ ἀνήκει μόνο στὶς αὐλές ἀρχές» (*Proclus, The elements...* 229).

29. Βλ. *Στοιχείωσις θεολογική* 55, 52.30-54.3.

30. *Ἐνθ. ἀνωτ.* 85, 78.14-15.

Στο πρόβλημα για τὰ ἐνδιάμεσα ἐπανερχεται καὶ στὴ συνέχεια ὁ νεοπλατωνικὸς στοχαστής, ἐκκινώντας καὶ πάλι ἀπὸ τὸ δεδομένο ὅτι ὁ αἰὼν εἶναι ὄντολογικὰ ἀνώτερος τοῦ χρόνου. Παρατηρεῖ, καταρχάς, ὅτι ὁποιο—γιγνόμενο— περιβάλλεται κατὰ τὴν οὐσία του ἀπὸ τὸ χρόνο καθίσταται ἔγχρονο στὸ σύνολο τῶν δραστηριοτήτων του³¹. Αὐτὴ ἡ κατάστασή του δὲν εἶναι μόνον κάτι τὸ ὑστερογενές, ἀλλὰ ὑφίσταται καὶ ὡς πρὸς τὶς προδιαγραφές της, παράμετρος ποὺ στηρίζεται στὸ ὅτι ἤδη τοῦ ἔχει παρασχεθεῖ ἡ ἐνέργεια ὑπὸ τὸ ἔγχρονο ἰδίωμα. «Πολλῷ γὰρ πρότερον τοῦτο καὶ τὴν ἐνέργειαν ἔγχρονον ἔλαχε»³². Ἐδῶ κρίνουμε σκόπιμο νὰ διευκρινίσουμε ὅτι ἡ πρόσληψη αὐτὴ δὲν ὑπονοεῖ προτεραιότητα τῆς ἐνέργειας ἀπέναντι στὴν οὐσία ἐπὶ τοῦ ἰδίου ὄντολογικοῦ πεδίου, ἀλλὰ τὴν προτεραιότητα τῆς παροχῆς ὡς ἐνέργειας ἀπέναντι στὴν ὑστερογενῶς διαμορφούμενη νέα οὐσία. Αὐτὲς οἱ ἐξαρτήσεις, μάλιστα, εἶναι δυνατόν νὰ ἐμφανίζονται μὲ τὸν τρόπο τῆς διαδοχικῆς ἐπαναληπτικότητας τῆς κυριότητας καὶ τοῦ προτερόχρονου ποὺ θὰ κατέχει ὁ ἕνας ὁρος ἀπέναντι στὸν ἄλλον. Ἀνεξάρτητα, πάντως, ἀπὸ τὸ τί τεκταίνεται στὸν κόσμον τῆς ἐμπειρίας, ἡ ἀναγκαιότητα τοῦ ἐνδιάμεσου ἐνισχύεται ἀπὸ τὸ ὅτι ὁποιο εἶναι σὲ ὅλα ἔγχρονο εἶναι ὁλοκληρωτικὰ διαφοροτικὸ ἀπὸ αὐτὸ ποὺ εἶναι σὲ ὅλα αἰώνιο. Ἐὰν δὲν ὑπάρξει ἐνδιάμεσο, τότε ἀναπτύσσεται ἡ χασματικὴ ὄντολογικὴ ἀσυμβατότητα, ποὺ καθιστᾷ ἀνενεργὸ ὁποιαδήποτε προοπτικὴ παραγωγικῆς δραστηριοποίησης. Ὑπὸ αὐτὴ τὴ δέσμευση καὶ διατηρουμένων τῶν χαρακτηριστικῶν τοῦ κάθε ἀκραίου ὄρου, ὁ Πρόκλος παρατηρεῖ ὅτι τὸ ἐνδιάμεσο μπορεῖ νὰ εἶναι κατὰ τὴν οὐσία του αἰώνιο καὶ κατὰ τὴν ἐνέργειά του ἔγχρονο. Τὴν ἀντίστροφη κατηγοριοποίηση τὴν ἀπορρίπτει, διότι θὰ ὀδηγοῦσε στὸ νὰ εἶναι ἡ ἐνέργεια ὄντολογικὰ ἀνώτερη ἀπὸ τὴν οὐσία³³. Ἱεραρχούμενα κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο τὰ πράγματα ἐπιτελοῦν τὴ συνάντησιν τοῦ αἰώνιου μὲ τὸ χρονικὸ καὶ τοῦ μεταφυσικοῦ μὲ τὸ αἰσθητὸ χωρὶς προβλήματα καὶ χωρὶς νὰ θέτουν σὲ κίνδυνον καὶ ἐπαναπροσδιορισμὸ τὰ παραδοσιακὰ ὄντολογικὰ status καὶ τὴ συνακόλουθὴ τους κλίμακα ἀξιών. Ἀκολουθῶς, ὁ φιλόσοφος θέτει τὸ ζήτημα σχετικὰ μὲ τὸ ποιὲς δυνατότητες καὶ προϋποθέσεις ὑφίστανται ὥστε νὰ μετέχονται ὁ αἰὼν καὶ ὁ χρόνος. Σημειώνει, λοιπόν, —ἐφαρμόζοντας πλέον ὡς ἰσχύουσα τὴν περίπτωσιν τῶν ἐνδιαμέσων— ὅτι, ἐὰν τὸ ἴδιο ὄν

31. Βλ. *ἔνθ. ἀνωτ.* 106, 94.24-25: «Τὸ γὰρ τὴν οὐσίαν ἔχον ὑπὸ χρόνου περιεχομένην κατὰ πάντα ἐστὶν ἔγχρονον».

32. *ἔνθ. ἀνωτ.* 106, 94.25-26.

33. Βλ. *ἔνθ. ἀνωτ.* 106, 94.26-31: «...ἡ οὖν τῇ οὐσίᾳ αἰώνιον, τῇ ἐνεργείᾳ δὲ ἔγχρονον τὸ μέσον, ἢ ἀνάπαλιν. Ἀλλὰ τοῦτο ἀδύνατον» ἔσται γὰρ τῆς οὐσίας ἡ ἐνέργεια κρείττων. Λεῖπεται δὲ θάτερον εἶναι τὸ μέσον».

μετέχει τόσο στο χρόνο όσο και στον αιώνα, αυτό γίνεται όχι από το ίδιο στοιχείο του. Θά είναι, επομένως, ταυτόχρονα και ὄν και γένεση, ἀλλὰ φυσικά όχι ὑπὸ τὴν ἔννοια τοῦ συμφυρμού, ἀποκλεισμός πού ἐξασφαλίζει καὶ μιὰ ἐσωτερικὴ ἱεραρχία ἀνάμεσα στὰ στοιχεῖα του. Σύμφωνα με αὐτά, ἡ γένεση, μετὸ νὰ ἔχει τὴν οὐσία ἑγχρονη, συνάπτεται ὄντολογικά μετὸ πού κατὰ κάποιον τρόπο ἐπικοινωνεῖ μετὸ ὄν καὶ κατὰ κάποιον τρόπο μετὴν ἴδια τὴ γένεση, συνδυαστικὴ συνάφεια πού ὀφείλεται στὸ ὅτι μετέχει ταυτόχρονα καὶ στὸν αἰῶνα καὶ στὸ χρόνο³⁴. Οἱ διατυπωθεῖσες ἀντιστοιχίες καὶ σχέσεις καθιστοῦν προφανές ὅτι ὁ μερισμός ὡς τρόπος ἀνάπτυξης ἔχει σχέση ἀποκλειστικά μετὸ χρόνο. Ἔτσι, «πᾶν γὰρ τὸ ὅπως οὖν μεριστὸν ἢ κατὰ πλῆθος ἢ κατὰ μέγεθος ἢ κατὰ τὰς ἐνεργείας ἐστὶν μεριστὸν ἐν χρόνῳ φερομένης»³⁵. Ἡ παράμετρος τῶν διατομῶν δὲν μπορεῖ νὰ ἰσχύει στὴ μεταφυσικὴ περιοχὴ, ὅπου κυριαρχοῦν, καὶ μάλιστα παρὰ τὶς διαφοροποιήσεις, ἡ συνεκτικότητα καὶ ἡ ἐνότητα.

Σ' ἐπόμενο σημεῖο ὁ Πρόκλος, καὶ ἐνῶ ἀναφέρεται στὸ περιεχόμενο καὶ στὶς ιδιότητες τοῦ *Νοῦ*, τοῦ τρίτου ὅρου τῆς περίφημης νεοπλατωνικῆς μεταφυσικῆς τριάδας: *Εἶναι-Ζωή-Νοῦς*³⁶, καὶ τῶν ἐπιμέρους ἀτομικῶν νοῶν, τονίζει ὅτι ὅποιο ὄν ὑπόκειται στὸ γίγνεσθαι καὶ ἔχει τὴν ἐνέργειά του σὲ κάποιον τμήμα τοῦ χρόνου δὲν συνάπτεται μετὴν αἰωνιότητα τῆς ἐνέργειας. Καὶ ἐδῶ εἶναι ἀναγκαῖα ἡ ἐφαρμογὴ τῶν ἀρχῶν περὶ ἐνδιαμέσων, οἱ ὁποῖες, γιὰ νὰ ἰσχύσουν, ἀπαιτοῦν νὰ συμπεριφέρονται οἱ ἐνέργειες —ὡς πρὸς τὴν παράμετρο, φυσικά, τῆς διάρκειας— ὅπως καὶ οἱ οὐσίες. Ὑπὸ αὐτὸν τὸν ὅρο, καὶ στὸ χῶρο τῶν ἐνεργειῶν γεφυρώνεται τὸ ὄντολογικὸ χάσμα καὶ ἔτσι ἀνάμεσα σὲ ὅλη τὴν αἰώνια ἐνέργεια καὶ σὲ αὐτὴ πού τελειοῦται σὲ κάποιον τμήμα τοῦ χρόνου βρίσκεται αὐτὴ πού φθάνει στὴν τελειώσή της μέσα σὲ ὅλο τὸ χρόνο³⁷. Σημειωτέον ὅτι ἡ ἀναφορὰ σὲ αἰώνια ἐνέργεια ἰσχυροποιεῖ, ἔμμεσα, τὴν ἄποψη περὶ τοῦ ὅτι στὸ πλαίσιο τῆς μεταφυσικῆς περιοχῆς εἶναι δεδομένη ἡ κινητικότητα, ἔστω καὶ ὑπὸ τὴν ἐκδοχὴ τῆς πολυπυρηνικῆς ἀένης τροφοδοτικῆς πηγῆς τῶν μορφῶν ἢ τῶν ἀνανεώσεων πού ἐκάστοτε προσλαμβάνει ὁ κόσμος τῆς ἐμπειρίας.

Ἐπεξεργαζόμενος, ἀκολουθῶς, ὁ Πρόκλος τὰ σχετικὰ μετὴν *Ψυχὴν* —τὴν ὄντολογικὴ πραγματικότητα πού ἀκολουθεῖ ἱεραρχικά τὴν τριάδα:

34. Βλ. *ἔνθ. ἀνωτ.* 107, 94.32-96.8.

35. Βλ. *ἔνθ. ἀνωτ.* 171, 150.3-4.

36. Βλ. *ἔνθ. ἀνωτ.* 101-103, 90.17-92.29. *Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας* IV, 6.16-17.13. Ἐπίσης, P. HADOT, *Porphyre et Victorinus I*, Paris 1968, 213-246· 260-272. W. BEIERWALTES, *Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt am Main 1979², 93-118.

37. Βλ. *Στοιχειώσις θεολογική* 175, 152.25-30.

Εἶναι, Ζωή, Νοῦς— καὶ τὶς ἐπιμέρους ἀτομικὲς ψυχές, ἐκκινεῖ τὶς παρατηρήσεις του καὶ πάλι ἀπὸ τὸ ὅτι τὸ αὐθυπόστατο δὲν ὑπόκειται στοὺς ὅρους τοῦ χρόνου. Ἐπειδὴ ὁμως στὸ σύστημά του οἱ ψυχὲς κατέχουν μία ἐνδιάμεση θέση μεταξὺ τῆς μεταφυσικῆς καὶ τῆς αἰσθητῆς περιοχῆς³⁸, γι' αὐτὸ ὑποστηρίζει ὅτι κατὰ τὴν οὐσίαν τους εἶναι αἰώνιες καὶ κατὰ τὴν ἐνέργειά τους χρονικές, χωρὶς νὰ εἶναι δυνατόν νὰ ἰσχύσει καὶ ἐδῶ τὸ ἀντίστροφο. «Πᾶσα ἄρα ψυχὴ μεθεκτὴ τὴν μὲν οὐσίαν αἰώνιον ἔλαχε, τὴν δὲ ἐνέργειαν κατὰ χρόνον»³⁹. Συνεχίζοντας σημειώνει ὅτι, ἐὰν ἡ μεθεκτὴ ψυχὴ εἶναι αἰώνια, κατὰ τὴν ὑπαρξή της θὰ εἶναι ὄντως ὄν καὶ αἰεὶ ὄν. Στὴν περίπτωσι, ὁμως, ποὺ ἐκδηλώνεται μὲ τὴν ἐνέργειά της στὸ χρόνο, εἶναι γενητὴ, ὑπακούοντας στίς —ἐπαναληπτικές— διαδοχὰς ἀπὸ τὸ πρότερον στὸ ὕστερον. Θεώμενη, λοιπόν, ὑπὸ αὐτὴ τὴ διττὴ ὀπτικὴ τῶν ἐπιπέδων παρουσίας καὶ λειτουργίας της, ἡ ψυχὴ θὰ εἶναι πρώτη ἀπὸ τὰ γενητά. Ἀπὸ τὸ σημεῖο αὐτὸ καὶ μετὰ ἀρχίζει μιὰ σειρὰ γενητῶν, ἀπὸ τὰ ὁποῖα τὸ ὁλοκληρωτικὰ γενητὸ βρίσκεται σὲ μεγάλη ἀπόστασι ἀπὸ τὰ αἰώνια⁴⁰. Καὶ στὴν περίπτωσι τῆς *Ψυχῆς* εἶναι σαφὴς ἡ ἀνατίμησι τοῦ μεταφυσικοῦ στὴν ὄντολογικὴ καὶ ἀξιολογικὴ κλίμακα, πράγμα ποὺ δὲν εἶναι ξένο πρὸς τὴν περιρρέουσα τάσι τοῦ Νεοπλατωνισμοῦ γιὰ μιὰ στροφὴ στὰ ἐσωτερικὰ ὑπαρξιακὰ ριζώματα τοῦ ἀνθρώπου, τὰ ὁποῖα ἐκλαμβάνονται ὡς συνδεόμενα μὲ τὶς ὁποῖες θεῖες καταβολὰς τῆς ψυχῆς του⁴¹.

Συσχετίζοντας, στὸ ἴδιο θεματικὸ πλαίσιο, ὁ φιλόσοφος τὸ χρόνο μὲ τὴν κίνησι παρουσιάζει καὶ ὀρισμένες ἀπὸ τὶς παρεμβατικὲς ιδιότητες καὶ λειτουργίες του. Σημειώνει, λοιπόν, ὅτι ὁ χρόνος προσδιορίζει τὴν κίνησι μὲ κάθε τι τὸ μετρητικὸ, τὸ δηλωτικὸ ἐξέλιξις καὶ διαδοχῆς καὶ τὸ ἐκφραστικὸ συγκεκριμένων σχηματοποιήσεων. «Διότι μὲν γὰρ χρόνου μετέχει, μέτρου καὶ ὅρου μετείληφεν ἡ κίνησις, καὶ κατ' ἀριθμὸν πορεύεται· διότι δὲ αἰεὶ κινεῖται, καὶ τὸ αἰεὶ τοῦτο οὐκ αἰώνιον ἐστίν, ἀλλὰ χρονικόν, ἀνάγκη χρησθαι περιόδοις»⁴². Παράλληλα, παρουσιάζει τὴν κίνησι νὰ δηλώνει,

38. Βλ. *Ἐνθ. ἀνωτ.* 184-211, 160.21-184.20. J. TROUILLARD, *L'Un et l'âme...* 27-67.

39. *Στοιχείωσις θεολογικὴ* 191, 166. 26-27. Κατὰ τὸν J. TROUILLARD: «Καθόσον ὁ χρόνος εἶναι προσδιορισμένος μ' ἓνα νοερὸ ἀριθμὸν, εἶναι προγενέστερος ἀπὸ τὴν ψυχὴν. Ὁ Πρόκλος λοιπὸν ἀμφισβητεῖ τὴν πλωτίνειαν θέσι, ὅτι ὁ χρόνος γεννᾶται μέσα στὴν ψυχὴν». (*La procession du temps...* 111).

40. Βλ. *Στοιχείωσις θεολογικὴ* 192, 168.11-19: «...εἰ δὲ πῃ γενητὴ ἐστὶ πᾶσα ψυχὴ, κατ' ἐνέργειαν, πρώτη ἂν εἴη τῶν γενητῶν· τὸ γὰρ πάντα γενητὸν πορρωτέρω τῶν αἰώνιων».

41. Βλ. P. BOUANCÉ, *Théurgie et téléstique néoplatonicienne*, *Revue de l'histoire des religions* 147 (1955), 189-209.

42. *Στοιχείωσις θεολογικὴ* 198, 172.25-28. Πρόκειται γιὰ πεπερασμένες κινήσεις ἐνταγμένες στὴν αἰδιότητα τοῦ χρόνου. Οὐσιαστικά, ἡ ἀναφορὰ γίνεται σὲ περιοδικὲς κινήσεις, ἡ

κατὰ ἓναν ἀριστοτέλειο τρόπο, τὴ μεταβολὴ ἀπὸ μιᾶ κατάστασις σὲ μιᾶ ἄλλῃ, ἐνῶ τὰ ὄντα νὰ ὀρίζονται, ὡς ὑποκείμενα στὶς διαδικασίες ἀνάπτυξης καὶ τροπῆς, μὲ τὶς μετρητικὲς κατηγορίες τοῦ πλήθους καὶ τοῦ μεγέθους. «Ἡ μὲν γὰρ κίνησις μεταβολὴ τίς ἐστὶν ἀφ' ἐτέρων εἰς ἕτερα· τὰ δὲ ὄντα ὥρισταί καὶ τοῖς πλήθεσι καὶ τοῖς μεγέθεσι»⁴³. Ὑπὸ τοὺς περιορισμοὺς αὐτοὺς, κάθε ψυχὴ ποὺ δραστηριοποιεῖται μέσα στὸν κόσμον τῆς ἐμπειρίας μετέχει στὸ χρόνο καὶ μετᾶται ἀπὸ αὐτὸν μὲ περιόδους, μέτρησις ποὺ γιὰ τὸν Πρόκλον εἶναι ἀπαραίτητη καὶ γιὰ τὴν ἀποκατάστασίν της. «Πᾶσα ψυχὴ ἐγκόσμιος, κίνησιν ἔχουσα καὶ ἐνεργοῦσα κατὰ χρόνον, περιόδους τε τῶν κινήσεων ἔξει καὶ ἀποκαταστάσεις· πᾶσα γὰρ περίοδος τῶν αἰδίων ἀποκαταστατική ἐστίν»⁴⁴. Τὸ ἐδάφιο αὐτὸ μετακινεῖ τὸ ζήτημα ἀπὸ μιᾶ ἀπλῆ κοσμικῆ ἐξέλιξις στὸ πεδίο μιᾶς γενικότερης συμπεριφορᾶς καὶ σκοποθεσίας ἐσχατολογικοῦ τύπου. Ἔτσι, θὰ μπορούσαν νὰ τεθοῦν ἐρωτήματα τῆς μορφῆς: πρόκειται γιὰ μιᾶ ἀκραία ἀπαξίωσις τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου, ποὺ λειτουργεῖ ἀπλᾶ ὡς μέσο καὶ ὄχι ὡς σκοπὸς ἢ, ἀντίθετα, γιὰ μιᾶ ἀνατίμησίν του ὡς προϋποθετικοῦ καὶ συντελεστικοῦ ὄρου μιᾶς ὁλοκλήρωσης; Βρισκόμαστε ἀπέναντι σ' ἓναν ἐσχατολογικὸ παμψυχισμό; Ἔχουμε ἓναν προῖδεασμὸ μιᾶς μεταφυσικῆς θεμελίωσης τῆς φύσεως ἐγγελιανοῦ τύπου; Προβάλλονται οἱ πλατωνικὲς ἢ ἀκόμη καὶ οἱ ὠριγένειες ἐκδοχὲς περὶ ἀποκατάστασις τῶν ψυχῶν;

Ἐπεξεργαζόμενος τὸ θέμα πρὸ ἀναλυτικὰ ὁ Πρόκλος σημειώνει ὅτι, ἐφόσον οἱ κινήσεις ἐκφράζονται μὲ τό, μετέχον στὸ χρόνο, ζεῦγος: «πρότερον-ὕστερον», ὁ χρόνος θὰ ἀποτελεῖ αὐτὴ τὴν κατάστασις ποὺ θὰ μετᾶ τὶς περιόδους τῶν ψυχῶν. Παρατηρεῖ, ὡστόσο, ὅτι, ἐὰν ἦσαν οἱ ἴδιες περίοδοι ἀδιάκριτα γιὰ ὅλες τὶς ψυχές, κατ' ἐπέκτασις καὶ ὁ χρόνος θὰ ἀποτελοῦσε χωρὶς διατομὲς τὴ συνεχῶς ἴδια κατηγορία γιὰ ὅλες⁴⁵. Ἀνασκευάζοντας ἀμέσως αὐτὴ τὴν ἐκδοχὴ διατυπώνει μιᾶ νέα ὑπόθεσις πού, κατὰ τὴν ἐκτίμησίν του, ἀνήκει στὰ ὅρια τοῦ πραγματικοῦ. Συγκεκριμένα, ἐὰν οἱ ἀποκα-

καθεμιὰ ἀπὸ τὶς ὁποῖες μὲ τὴν ἀπαρχὴ τῆς ἀνανέωσις —συντελοῦσα καὶ στὸ νὰ μὴ διακοπεῖ— ἢ αἰδιότητα μιᾶς καθολικῆς κίνησις, ποὺ φυσικὰ ἔχει τὸ χαρακτῆρα τῆς ἐφηρμοσμένης παρακοσμιοτήτας. Βλ. E.R. DODDS, *Proclus, The elements...* 301.

43. *Στοιχείωσις θεολογική* 198, 172.28-30. Ἡ περιοδικὴ ἐμφάνισις νέων κάθε φορὰ ὄντων ἢ ὄντικῶν σχηματισμῶν βεβαιώνει τὴν αἰδιότητα τῆς κίνησις, καί, ἔμμεσα, τῆς μεταφυσικῆς τροφοδότησις.

44. *Ἐνθ. ἀνωτ.* 199, 174.6-9. Θὰ διατηρήσουμε γιὰ τὶς ἀνάγκες τοῦ ἀνὰ χεῖρας ἄρθρου τὴν ἀποψη τοῦ E.R. DODDS, ὅτι δὲν πρόκειται ἐδῶ γιὰ ἀνθρώπινη ζωὴ ἀλλὰ γιὰ κύκλον ἐμπειρίας (*Proclus, The elements...* 302). Πιθανὸν νὰ ὑπονοεῖται ὅτι μὲ τὸν κύκλον αὐτὸν ἔχουμε, γιὰ κάθε ψυχικὴ περίπτωσις, μιᾶ σειρά διαδοχικῶν ἐνσωματώσεων.

45. Βλ. *Στοιχείωσις θεολογική* 200, 174.10-15.

ταστάσεις εμφανίζουν διαφορές μεταξύ τους, κάτι ανάλογο θα ισχύει και στην περίπτωση του χρόνου, που θα παρουσιάζεται διαφορετικός σε κάθε περίοδο και αποκατάσταση. «Εἰ δὲ ἄλλαι ἄλλων ἀποκαταστάσεις, καὶ χρόνος περιοδικὸς ἄλλος ἄλλων καὶ ἀποκαταστατικός»⁴⁶. Εἶναι προφανὲς ὅτι βρισκόμαστε ἀπέναντι σὲ διαδοχικὴ παρουσία ἰδιαιτέρων ψυχῶν καὶ σὲ διαδοχικὴ ἐμφάνιση ἰδιαιτέρων χρονικῶν περιόδων, στήν καθεμιά ἀπὸ τὶς ὁποῖες τελεῖται μία ἰδιαίτερη διαδικασία. Αὐτὸ προκύπτει καὶ ἀπὸ τὴν ἀμέσως ἐπόμενη θέση τοῦ φιλοσόφου, ὅτι ἐκεῖνη ἡ ψυχὴ ποὺ πρώτη ἀπὸ τὶς ἄλλες μετράται μὲ τὸ χρόνο ὑφίσταται τὴ μετρητικὴ λειτουργία ὅλου τοῦ χρόνου, πράγμα ποὺ ἐπίσης σημαίνει ὅτι κατὰ τὴν ἀρχὴ τῆς κοσμικῆς ἐξέλιξης συμπορεύονται ἡ πρώτη ψυχὴ καὶ ὁ χρόνος μὲ τὸ σύνολο τῶν στοιχείων του καὶ τῶν ἐν σπέρματι μελλοντικῶν παρουσιῶν του⁴⁷. Μὲ κάθε ἄνωση μπορούμε νὰ ὑποστηρίξουμε ὅτι πρόκειται γιὰ μιὰ πορεία ποὺ ἀντιμετωπίζεται ὑπὸ τὴν ὀπτικὴ μιᾶς ὀλικότητος ποὺ βρίσκεται στὸ ἐπίπεδο τοῦ δυνάμει καὶ ἀρχίζει τὴν —προδιαγεγραμμένη, ἴσως— ἀνάπτυξή της. Αἰτιολογώντας τὴ θέση του αὐτὴ ὁ Πρόκλος ἐπισημαίνει ὅτι, ἂν ὁ χρόνος εἶναι τὸ μέτρο κάθε κίνησης, αὐτὸ ποὺ πρωταρχικὰ κινεῖται θὰ συμβαίνει νὰ μετέχει στὸ σύνολο τοῦ χρόνου, ἀπὸ τὸ ὁποῖο φυσικὰ θὰ δέχεται καὶ τὶς μετρήσεις του. Καὶ τοῦτο συμβαίνει, διότι, ἂν ὁ χρόνος στὸ σύνολό του δὲν μέτρησε, ἀκριβῶς ὡς ὁλότητα, αὐτὸ ποὺ πρῶτο μετέχει στήν ὑπαρξή του, τότε δὲν θὰ κατορθώσει νὰ μετρήσει τίποτε ἄλλο μὲ ὅλες τὶς λειτουργίες του⁴⁸. Θὰ καταλήξουμε, λοιπόν, στὴ σκέψη, ὅτι ὁ φιλόσοφος προϋποθέτει ὅτι, γιὰ νὰ ἀποτελέσει ὁ χρόνος ὄρο καὶ μέτρο τοῦ κόσμου τῆς ἐμπειρίας, εἶναι ἀπαραίτητο νὰ προΐσταται ὡς κατηγορία καὶ ὡς ἀναγκαῖος παράγων τῆς πρώτης —καὶ καθολικῆς γιὰ τὴν περιοχὴ της— ψυχῆς. Ἐμμεσα, λοιπόν, ἡ ψυχὴ αὐτὴ θὰ ἀποτελεῖ ὄρο καὶ μέτρο τῆς χρονικῆς ἀνάπτυξης τῶν αἰσθητῶν ὄντων καὶ καταστάσεων.

Ἀπὸ τὸ σημεῖο αὐτὸ καὶ μετὰ ἐξειδικεύονται καὶ ἐπιμερίζονται οἱ ἀναπτύξεις-ἐμφάνσεις τῶν ψυχῶν καὶ συνδέονται μὲ τὸ φυσικὸ φαινόμενο τῶν διαδοχικῶν περιόδων. Πρόκειται γιὰ τὴν ἐξέλιξη κατὰ τὴν ὁποία τὰ ἐπιμέρους μέτρα τοῦ χρόνου μετροῦν τὶς ἐπιμέρους ψυχές. Οἱ συνέπειες τῆς μέτρησης αὐτῆς εἶναι ἀνάλογες —τόσο ποσοτικὰ ὅσο καὶ χαρακτηρο-

46. *Ἐνθ. ἀνωτ.* 200, 174.15-18.

47. Βλ. *Ἐνθ. ἀνωτ.* 200, 174.19-22: «Ὅτι μὲν οὖν ἡ πρώτως ὑπὸ χρόνου μετρομένη ψυχὴ τῷ σύμπαντι χρόνῳ μετρεῖται, δηλον. Εἰ γὰρ μέτρον ὁ χρόνος κινήσεως ἀπάσης, τὸ πρώτως κινούμενον ἔσται παντὸς τοῦ χρόνου μετέχον καὶ ὑπὸ παντὸς μεμετρημένον».

48. Βλ. *Ἐνθ. ἀνωτ.* 200, 174.22-24. Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ, *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*, Paris, Les belles lettres, 1985, 64-66.

γικά— για την περίπτωση των αποκαταστάσεων. Θὰ ἔχουμε πολλές ἀποκαταστάσεις, οἱ ὁποῖες θὰ ἀποτελοῦν τμῆμα ἐκείνης τῆς μιᾶς ἀποκατάστασης καὶ ἐκείνης τῆς μιᾶς περιόδου ποὺ ἀποκτοῦν τὴν ὁλοκλήρωσή τους στὴν πρώτη ψυχὴ. «Αἱ πολλαὶ αὐτῶν (sc. τῶν ἄλλων ψυχῶν) ἀποκαταστάσεις μέρη ἔσονται μιᾶς περιόδου καὶ ἀποκαταστάσεως, ἣν ἡ τοῦ χρόνου μετέχουσα πρῶτως ἀποκαθίσταται»⁴⁹. Οὐσιαστικά, ἐπομένως, δὲν πρέπει νὰ ἀναφερόμαστε σὲ περιοδικὴ διαδοχικὴ ἐμφάνιση ψυχῶν ἀλλὰ σὲ περιοδικὲς διαδοχικὲς ἐμφανίσεις —τῶν ἐνεργοποιούμενων ὑπὸ τὴν ὥθηση μιᾶς κανονιστικῆς νομοτέλειας— τμημάτων τῆς ἴδιας γενικῆς ἢ καθολικῆς ψυχῆς, κάτι ποὺ συνδέεται προφανῶς μὲ εἰδικοῦ τύπου κάθε φορὰ ἀποκατάσταση. Ἔτσι, ἔχουμε τὶς νόμιμες προϋποθέσεις, γιὰ νὰ δεχθοῦμε ὅτι, κατὰ τὸν Πρόκλο, ὁ ὑποκείμενος στὸ χρόνο κόσμος τῆς ἐμπειρίας διαχέεται ἀπὸ ἓναν παμψυχισμό, παράμετρος ποὺ εἰσηγεῖται προδρομικὰ τὸν ἐκκοσμικευμένο ἐγγελιανὸ Λόγο. Πιστεύουμε ὅτι ὑπὸ αὐτὴ τὴν ὀπτικὴ τῆς διαδοχικῆς ἀποκατάστασης πρέπει νὰ ἀντιμετωπίσουμε τὸ κείμενο μὲ τὸ ὁποῖο κλείνει τὸν τρέχοντα συλλογισμό του ὁ φιλόσοφος: «Ὅλον οὖν τὸ χρονικὸν μέτρον κατὰ μίαν ζωὴν αἱ ἄλλαι ψυχαὶ δέχεσθαι οὐ πεφύκασι, τῆς πρῶτως ὑπὸ χρόνου μετρομένης ὑφειμένην λαχοῦσαι τάξιν»⁵⁰.

Πιὸ ἀναλυτικὸς γιὰ τὴν ἀμφιβιότητα καὶ τὴν παρεμβατικότητα τῆς κάθε μερικῆς ψυχῆς γίνεται πιὸ κάτω ὁ νεοπλατωνικὸς στοχαστής, ὅταν ἀναφέρεται στὸ χαρακτήρα τῆς κινητικότητάς της. Παρουσιάζει, λοιπόν, τὴν κάθε ψυχὴ νὰ κινεῖται ἄλλοτε στὸ χωρὸ τῶν θείων ὄντων καὶ ἄλλοτε στὸ χωρὸ τῆς γένεσης, ταλάντευση ποὺ ὑποστηρίζει ὅτι ἐπαναλαμβάνεται ἐπ’ ἀπειρον. Ἡ διττὴ καὶ ὄχι ταυτόχρονη αὐτὴ παρουσία τῆς ὀφείλεται στὸ ὅτι δὲν τῆς εἶναι δυνατόν νὰ βρῖσκεται γιὰ ἄπειρὴ διάρκεια ἀνάμεσα στοὺς θεοὺς οὐτε γιὰ τὸ ἴδιο διάστημα διάρκειας μέσα στὰ ὑλικά σώματα. Καὶ μὲ τὴν ἀπειρότητα αὐτὴ τῶν μετακινήσεων ποὺ ὁ Πρόκλος παρουσιάζει ἐπιβεβαιώνει τόσο τὴν ἀδιάκοπη κινητικότητά τοῦ κόσμου τῆς ἐμπειρίας ὅσο καὶ τὴ μόνιμη τροφοδότησή του ἀπὸ τὰ μεταφυσικὰ στοιχεῖα. «Λεῖπεται ἄρα περιόδους ἐκάστην ποιεῖσθαι ἀνόδων τε ἐκ τῆς γενέσεως καὶ τῶν εἰς γένεσιν καθόδων, καὶ τοῦτο ἄπαυστον εἶναι διὰ τὸν ἀπειρον χρόνον. Ἐκάστη ἄρα ψυχὴ μερικὴ κατιέναι τε ἐπ’ ἀπειρον δύναται καὶ ἀνιέναι, καὶ τοῦτο οὐ μὴ παύσεται περὶ ἀπάσας τὸ πάθημα γινόμενον»⁵¹.

49. *Στοιχείωσις θεολογικὴ* 200, 174.29-31. Κατὰ τὸν J. TROUILLARD: «Ὁ σύμπας χρόνος περιέχει καὶ μετρᾷ ὅλες τὶς διάρκειες καὶ κατ’ ἀρχὴν τὴν ὀλικὴν περίοδο ποὺ κατέχει ὅλους τοὺς μερικοὺς κύκλους, ὅπως ἡ ὀλικὴ ψυχὴ κατέχει τὶς μερικὲς ψυχές. Στὸ ἐσωτερικὸ αὐτῆς τῆς μοναδικῆς περιόδου, ποὺ εἶναι αὐτὴ τῆς καθολικῆς ψυχῆς, κάθε ψυχὴ ὀρίζει τὴ δική της διάρκεια σύμφωνα μὲ τὴ δύναμή της» (*La procession du temps...* 112-113).

50. *Στοιχείωσις θεολογικὴ* 200, 174.32-35.

51. *Ἐνθ. ἀνωτ.* 206, 180.15-29. Ὁ J. TROUILLARD, παρατηρεῖ: «Ἀφοῦ ὁ χρόνος προέρχεται

Κατά τὴ γνώμη μας, τόσο τὸ προαναφερθὲν κείμενο ὅσο καὶ ὅλα τὰ προηγούμενά του δὲν εἰσηγοῦνται, οὔτε κὰν ἔμμεσα, μία φιλοσοφία περὶ καιρικότητος⁵². Ὁ Πρόκλος στὸ ἔργο του *Στοιχείωσις Θεολογικὴ* διατηρεῖ ἓνα στερεότυπο καὶ στατικὸ σύστημα καιρικῆς βίωσής τους ἀπὸ τὴν ἀνθρώπινη συνείδηση. Ἔτσι, δὲν θέτει τὸ ζήτημα τῆς συνειδησιακῆς ἀναγωγῆς, ποῦ θὰ εἶχε τὶς προϋποθέσεις νὰ εἰσαγάγει ἓνα δυναμικὸ σύστημα καιρικῶν κατηγοριῶν ἱκανὸ νὰ ἀναδομήσει τὴ χρονικὴ παρουσία, διαδοχὴ καὶ ἐξέλιξη. Παραμένει γενικὰ σὲ μιὰ περιγραφὴ τῶν διαδικασιῶν ποῦ ἀκολουθοῦν οἱ ψυχές, χωρὶς ὅμως τὴν προσωπικὴ διάστασή τους ἢ τὶς προσθετικές καὶ ἀφαιρετικές ἐξατομικευμένες λειτουργίες τους, μὲ ἀποτέλεσμα νὰ μὴν τὸν ἀπασχολεῖ τὸ θέμα τῆς ἀναφορικότητος ἢ τῆς προθετικότητος τῆς συνείδησης. Οἱ κινήσεις τῶν ψυχῶν εἶναι κατεξοχὴν μηχανιστικὲς καὶ ἔτσι δὲν συντελοῦν στὴν ἀνανέωση τῶν ὑπαρξιακῶν καταστάσεων. Τὸ ὅποιο «πλέον εἶναι» κατακτοῦν δὲν ἐξειδικεύεται. Ἐξάλλου, στὸ ἔργο του αὐτὸ ὁ Πρόκλος παρουσιάζει τὴν κάθε ψυχὴ νὰ προσδιορίζεται ἀπολύτως ἀπ' ὅ,τι ὑπάρχει. Ὁ χρόνος οὔτε καταλύεται οὔτε υπερβαίνεται. Ὡς ἄπειρος ὀρίζει τὶς λειτουργίες τῆς ψυχῆς καὶ δὲν ἀλλοιώνεται ὡς ἐσωτερικευμένο γεγονός τῆς. Τὸ ζήτημα τῆς ἐμπειρίας, ἐπομένως, τίθεται τελείως ἐξωτερικὰ καὶ φορμαλιστικά. Ἀπὸ αὐτὴ τὴν κατεύθυνση δὲν ἐξαιροῦνται οὔτε ἡ κάθαρση οὔτε ἡ ἀποκατάσταση τῶν ψυχῶν. Γιὰ τὶς κατηγορίες τοῦ «καιροῦ» πρέπει νὰ ἀναμένουμε τὸ ἐκτενὲς ὑπόμνημα τοῦ νεοπλατωνικοῦ φιλοσόφου στὸν πλατωνικὸ διάλογο *Τίμαιος*⁵³.

Σύμφωνα μὲ τὰ ὅσα ἐξετάσαμε καταλήγουμε στὰ ἀκόλουθα τρία συμπεράσματα: Πρῶτον, ὁ χρόνος ἀποτελεῖ ἀντικειμενικὴ πραγματικότητα μὲ αὐτόνομους ὅρους ἀνάπτυξης, εἶναι προϋποθετικὸς καὶ ὀριοθετικὸς διαδικασιῶν καὶ ἐκφράζει μία ἀνεξάρτητη ἀπὸ τὶς ἐξ ὑποκειμένου μορφές ἐποπτείας κατάστασης. Εἶναι, οὐσιαστικά, ἓνα συνεκτικὸ σύστημα συναφειῶν, ποῦ διατυπώνει ὀρισμένους ἀπὸ τοὺς τρόπους ἐμφάνισης τῶν αἰσθητῶν ὄντων. Δεύτερον, ὁ χρόνος λειτουργεῖ ὡς μία δυναμικὴ μεταβολὴν, ἀποκλείει τὰ στατικὰ κοσμικὰ συστήματα καὶ μεταφέρει στὸν κόσμον τῆς ἐμπειρίας

ἀπὸ τὸν αἰῶνα ὡς ἡ εἰκόνα του καὶ παραμένει σ' αὐτὸν ἀπείρως ἀσύμπτωτος, ὁ μόνος τρόπος γιὰ τὸν χρόνο νὰ μιμηθεῖ τὸν αἰῶνα σὲ ὅλα τὰ ἐπίπεδά του θὰ εἶναι νὰ πολλαπλασιάζεται ἀπεριόριστα. Ἡ ψυχὴ θὰ πρέπει νὰ ξανακατεβαίνει ἀπεριόριστα μέσα στὸ γίνεσθαι γιὰ νὰ ἐκφράζει ἀκατάπαυστα μέσα σὲ νέες καταστάσεις τὰ ἀνεξάντλητα αὐτοδύναμα τῆς οὐσίας τῆς» (*La mystagogie de Proclus* 173).

52. Γιὰ τὴν ἔννοια τῆς «καιρικότητος», βλ. Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΥ, *Φιλοσοφία τῆς καιρικότητος*, Ἀθήνα, Καρδαμίτσας, 1984. Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ, *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*, Paris, Les belles lettres, 1985, 61-72, ὅπου καὶ ἡ σχετικὴ βιβλιογραφία.

53. Βλ. ἐνδεικτικά, *Εἰς τὸν Τίμαιον Πλάτωνος* II, 270.13· III, 45.25-46.4.

ὅ,τι διατηρεῖ ἀπὸ τὸ μεταφυσικὸ ἀρχέτυπὸ του, τὸν αἰῶνα. Παράλληλα, συνδυάζεται κατὰ τὴ σχετικότητά του μὲ τὴν κίνηση, δὲν εἰσάγει μιὰ ποιοτική διαφορὰ ἀνάμεσα στὸ πρότερο καὶ στὸ ὕστερο καὶ ἐμφανίζεται ἀρχικὰ ὡς ἀπόλυτο περιεκτικὸ μέγεθος ποὺ ἀρθρώνεται σὲ διαδοχικὲς μὴ ἀντιστρέψιμες περιόδους. Τρίτον, ὁ χρόνος ἐξασφαλίζει τὶς προϋποθέσεις γιὰ μιὰ ἀέναη κοσμικὴ ἁρμονία, εἶναι ὁ ὅρος ὑπέρβασης τοῦ χάους καὶ τῆς ἀταξίας καὶ εἰσάγει στὴν περιοχὴ τῶν αἰσθητῶν ὄντων ἀριθμητικὲς ἀναλογίες τέτοιες ποὺ ἀρθρώνουν ἓνα συνεκτικὸ σύστημα νόμων. Πρέπει, λοιπόν, νὰ ἀντιμετωπίζεται ὡς μιὰ αἰτιακὴ διάταξη, ποὺ ἀκτινώνεται ὑπὸ τὴ μορφή μιᾶς αἰτιακῆς ἀλυσίδας δομικῆς ἀποστολῆς.

Χρήστος ΤΕΡΕΖΗΣ
(Πάτρα)

THE IDEA OF TIME IN WORK: *ELEMENTS OF*
THEOLOGY OF NEOPLATONIC PROCLUS

Summary

Neoplatonic philosopher, Proclus (412-485), in his work *The Elements of Theology* treats time as a basic ontologic category and examines it in view of stable forms in which it appears as well as in view of the general processes it establishes.

More specifically, according to Proclus, time: a) is an objective reality with its own development terms and expresses a situation independent of the forms of Man's surveillance; b) provides the conditions for a continuous cosmic harmony and introduces such proportions, in the area of perceptible beings, that articulate an interconnected system of laws; c) operates as a dynamics of changes, excludes static cosmic systems, is connected with motion and appears initially as an absolute collective measure which is articulated in successive non reversible periods.

Christos TEREZIS

A REFUTATION OF PHILOSOPHY BY A MEDIEVAL ARABIC AUTHOR: IBN AL-JAWZI (d. 1201)*

1. Foreword.

It is common knowledge that Islamic philosophy reached its highest flourishing in the Middle Ages —having come in contact with Greek and Persian refined speculations— and it was able to gather the heritage of these two civilizations in a quite original synthesis. In particular, Greek thought played a great role in the spread of philosophy all over the Islamic World. In the first centuries since the birth of Islam, Arabic scholars were deeply engaged in translating and discussing many of the main works of the ancient thinkers¹. The very center of this intellectual Arabic movement was the “House of Wisdom”, founded in Baghdad by the caliph al-Ma'mun, in the year 832. Greek ideas greatly affected men of science and philosophers, like al-Kindi (d. ca. 850), al-Farabi (d. 950), Avicenna (d. 1037) and Averroes (d. 1198), whose books may be regarded as a successful attempt to harmonize their own philosophical systems with Islam. Faith in God is naturally one of the chief objects of Islamic reflection in philosophical matters. For this reason, Muslim philosophers generally maintain that the science of God (theology) and metaphysical meditation (in Arabic *ilahiyyat* = study of divine things) are often one and the same. For their having gained the pure knowledge of the Supreme-Being, also the three major figures of classical Greek tradition —Socrates, Plato and Aristoteles— have been sometimes considered as prophets and theologians *ante litteram*².

2. Reason and revelation.

From a theoretical point of view, reason and revelation are not in con-

* In this article, all the dates refer to the Christian calendar.

1. On this subject see: De Lacy O'LEARY, *How Greek science passed to the Arabs*, London 1957, (III ed.); R. WALZER, *Greek into Arabic*, Oxford, 1962; 'A. BADAWI, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, 1968; P.E. PETERS, *Aristoteles arabus. The Oriental translations and commentaries on the Aristotelian Corpus*, Leiden, 1968; IDEM, *Aristotle and the Arabs. The Aristotelian tradition in Islam*, New York - London, 1968.

2. C. BAFFIONI, *Sulle tracce di Sofia. Tre divini nella Grecia classica*, Naples, 1990, pp. 32-33.

tention in Islam. The truths of revelation, that are contained in the Koran, are perfectly intelligible to the human being, and the reason (*ʿaql*) is but the instrument whereby man acquires knowledge of God. Nevertheless, philosophical speculation, whose influence has deeply permeated Arabic medieval culture, was fiercely withstood by the orthodox *milieux* of Sunni Islam, inasmuch as it could happen to be a serious threat to the very basis of religion. In a merely dogmatic outlook, the potential "danger" of philosophy consists in postulating the independence of reason from revelation—in the field of faith—and reducing, as a consequence, the universal worth of Muhammad's prophetic message. In order to understand the real nature of this medieval quarrel between religion and philosophy, it is necessary to know that, for Islam, the Koran is the word of God, uncreated³ as well as everlasting, and the multiple assertions which are comprised in it must be accepted as they are. Theological reasoning (*kalam*) is not excluded *a priori*, provided it is strictly limited to the due interpretation of the Holy Book.

3. Ibn al-Jawzi and the hanbali criticism of philosophy.

Counting of what so far mentioned, we may realize why the study of the practical application of Koranic statements is so important for Muslims and the religious Law (*shariʿa*), whose main sources are Koran and Traditions, occupies a prominent position among the Islamic sciences. Of the juridical and theological schools admitted by Islam⁴, the Hanbali one, more than the others, has always strongly opposed philosophy. Criticism against the "dangerous innovations" (*bidaʿ*) or heresies also introduced by the followers of Greek philosophy, was one of the polemical motifs of the Hanbalis' writings. Abu al-Faraj Ibn al-Jawzi is one of the outstanding exponents of this school. Born in 1116, he spent his whole life in Baghdad, serving as a preacher in the Court of the last abbasid caliphs⁵. It was a very tumultuous period for the

3. The only theological school admitting that Koran is "created" is the muʿtazili one, partly adopted by the Shiʿites.

4. In Islam there are four orthodox schools of jurisprudence: Hanafi, Shafiʿi, Maliki, Hanbali. The two later support a more rigorous view and restrict the use of personal opinion on legal matters. The Hanbali is also a theological school that supports a literal interpretation of the Koran and is often accused of having an anthropomorphic concept of God.

5. Further biographical information on Ibn al-Jawzi in: H. LAOUST, *Encyclopaedia of Islam*, vol. III, p. 751; Merlin L. SWARTZ, *Ibn al-Jawzi's Kitab al-Qussas wa l-mudhakkirin, Including a Critical Edition, Annotated Translation and Introduction*, Beirut, 1971; A. HARTMANN, "Les ambivalences d'un sermonnaire hanbalite. Ibn al-Gawzi, sa carrière et son ouvrage autographe, le Kitab al-Khawatim" in *Annales Islamologiques, IFAO*, 1986, vol. 22, pp. 13-115.

Islamic Empire, Seljukids Turks having occupied a large part on the territory and consequently imposed their authority of the caliph himself. The power of the later was restrained within the narrow walls of the Capital, Baghdad. In order to strengthen their position and win the favours of the population, divided by political-religious factions, the caliphs used to avail themselves of the influence of some preachers like Ibn al-Jawzi. Ibn al-Jawzi was esteemed as an extremely learned man, particularly versed in the study of Koranic sciences and traditions. We are furthermore informed by the biographical sources that he was also charged to supervise the *mihna* (a sort of religious and political Court of Inquisition), that was properly directed to repress the heretical movements in the city. As a writer, hundreds of works on the most various subjects were attributed to him⁶. We do want in these short few lines, to point out one of his books, a part of which is especially dedicated to the refutation of several philosophical schools, under the expressive title of *Talbis Iblis*, or "The Devil's Delusion". We consider that to furnish some views of Ibn al-Jawzi on this subject may be quite interesting for the reader, since they reflect the positions of a great part of Islamic orthodoxy and considerably influenced the eminent hanbali thinker Ibn Taymiya⁷.

4. The *Talbis Iblis*⁸.

Currently used in the popular religious literature, *Iblis* is the Koranic term for "Devil" and it is probably derived by the phonetical deformation of the Greek word Διάβολος. The meaning of the title is thus to be understood as it follows: according to the author, the Devil (*Iblis*) is perpetually engaged in deluding (*Talbis*) human beings, through false opinions and heretical beliefs. A vivid description of the satanical artifices is given by Ibn al-Jawzi at the beginning of the fourth chapter: "The heart is like a fortress surrounded with a wall, which has gates and breaches... the demons ceaselessly go round

6. Nowadays we only possess about a hundred books by Ibn al-Jawzi, some of which are not yet published.

7. Ahmad IBN TAYMIYA (d. 1328), polemist and jurist, wrote a manifest against philosophy: *Kitab al-radd ʿala l-mantiqiyyin* (Refutation of logicians). On Ibn Taymiya's thought see: A history of Muslim philosophy, ed. M.M. Sharif, Wiesbaden, 1963/1966, vol. II, pp. 799-819; R. BRUNSCHVIG, "Pour ou contre la logique grecque chez les théologiens-juristes de l'Islam: Ibn Hazm, al-Ghazali, Ibn Taymiya", in *Oriente e Occidente nel Medioevo: Filosofia e scienza*, Convegno Internazionale, 9-15 april 1969, Rome, 1971.

8. The book has been partly translated by D.S. MARGOLIOUTH and published on different issues, starting from 1935, in the review *Islamic Culture* (vol. IX-XII), which we quote as *IC*. By *Talbis* we refer to the arabic text published in Cairo, 1990.

and round the fortress, looking out for a time when the watcher is off guard and they can pass in by a breach"⁹.

The literary sources of *Talbis Iblis*, in matters of philosophy, are, in chronological order, the books of: 1. Yahya b. Bishr al-Nihawandi (VIII-IX century); 2. Muhammad b. ʿIsa al-Nazzam (d. 835?); 3. Muhammad b. Musa al-Nawbakhti (d. 912); 4. Abu I-Wafa' Ibn ʿAqil (d. 1119). The first, Nihawandi, was a scientist who composed treatises on astronomy and mathematics. Heresyographical works, on the contrary, are ascribed to Nazzam and Nawbakhti, each of which belongs to different theological schools; the latter, Ibn ʿAqil, is the very famous author of a large *summa* of medieval hanbalism¹⁰. Therefore, Ibn al-Jawzi makes no use of first hand's philosophical texts. He is not a philosopher: his unique goal is to fight heresy in all its shapes. In a way, he actually does not distinguish between heretical tendencies and philosophical theories: to him, whatever interpretation of world and faith averse from the traditional Islamic one, is in every respect, a form of misbelieving. The book also deals, though concisely, with other kinds of false beliefs, like magic and other religious faiths (especially Hebraism and Christianity). We must state beforehand that Ibn al-Jawzi's confutation of philosophy, was not, of course, the first in time. About a century before, the famous master and theologian Abu Hamid al-Ghazali (d. 1111) —known to the medieval Western scholars by the name of *Algazel*— drew up a very wide tract against the so-called *falasifa*. The book in question exactly deals with the presumed "incoherence of philosophers"¹¹. According to al-Ghazali, philosophical knowledge, in its essence, is devoid of the necessary 'infallible certitude' (*ʿilm al-yaqin*) which, on the contrary, is accorded to the mystical searchers of God¹². Ibn al-Jawzi takes up again the polemic against philosophy but, at the same time, he refuses the conclusions of al-Ghazali. Unlike his forerunner, he also blames irrational trends of mysticism and mystics, whose excesses go far beyond islamic context. The author's interests are natu-

9. *IC*, vol. IX, p. 7; *Talbis*, p. 40.

10. The title of the book is *Kitab al-Funūn* (the book of Arts), ed. by G. Makdisi, Beirut, 1970.

11. In Arabic *Tahafut al-falasifa*. In reply to al-Ghazali's theses, AVERROES wrote the famous *Tahafut al-Tahafut* (The incoherence of incoherence). There is an English translation of this book by George F. HOURANI, *Ibn Rushd (Averroes) on the Harmony of religion and philosophy*, London, 1962.

12. Al-Ghazali refers to the islamic mystics' concept of *maʿrifa*, intuitive knowledge, produced by immediate experience or vision, in contrast with the science derived from the use of intellectual processes (*ʿilm*).

rally limited to metaphysical demands such as the origin of the Universe, its eternity or finiteness, the existence of a primary Cause etc. The principal schools considered by him are the Sophists, the Materialists, the Physicists and the Dualists (i.e. *the Manichees*). The following passage is excerpted from the chapter consacrated to the *Sophists*: "These are people called after a man named Sofista; they hold that things have no reality, and that what we witness may be as we witness it or otherwise than as we witness it. Men of learning traversed this by saying to them: Has this assertion of yours reality, or not? If you say it has no reality, and so allow that it may be false, how can you want people to accept that which has no reality? You seem by this statement to confess that your statement cannot be accepted... Many metaphysicians have committed a serious mistake in the matter of these people. They argue and debate with them, and endeavour to refute them by pleading and discussion; but, as they do not admit reality, or accept the evidence of the senses, how can you talk to one who says: 'I do not know whether you are talking to me or not', and how can you argue with one who states that he does not know whether he exists or not, and how can you address one who professes that addressing is no more expressive than silence, and that the unsound is on a level with the sound? ... Discussion can only be conducted with one who admits necessity, or confesses to something, so that what he confesses may be made a reason for proving the truth of what he denies. If a man does not admit that, arguing with him is a waste of time"¹³.

According to Ibn al-Jawzi, the utmost limits of sophistical philosophy proceed from its gnosiological relativism, that deprives knowledge of any objective foundation. If knowledge is a merely subjective state and if we can say that anything is true and false at the same time, any investigation comes out useless: "... (they) hold that things have no essential reality, but that their reality is relative to people's beliefs about them. For, they say, one with yellow bile finds honey bitter, whereas others find it sweet. So, likewise, they say, the world is eternal with those who believe in its eternality, freshly created with those who believe that it is so... If we were to fance that there were no believers, things would stop existing with the existence of some believer"¹⁴.

Strictly linked to relativist theories is the idea which holds the Real as a flux of being and not being, the otherwise said *πάντα ρεῖ* of Heraclitus. This

13. *IC*, 1935, vol. IX, pp. 8-9; *Talbis*, p. 41.

14. The translation here is a bit different from Margoliouth's one, see *IC*, p. 10; *Talbis*, p.

argument is easily gainsaid with the objection usually resorted to in this respect: "... to this group belong those who assert that the world is in a state of flux, and that a man cannot ponder on one thing twice, owing to things constantly changing. You can ask them: How is this known, when you deny the persistence of what can produce knowledge? Possibly the one who gives the reply may be different from the person questioned"¹⁵.

The author also criticizes *Materialists* for their radical denying the existence of God as well as of a Maker of the Universe. They assert that it is impossible to perceive Him by sensation or, though admitting His existence generally, to perceive Him particularly: "The atheist flounders because he seeks Him by the avenue of sensation... Had such a person exercised his thought, he would have known that we have things only generally perceived, such as the soul and the reason, yet no one would decline to assert their existence. And is our purpose more then to assert creation generally? And how can one ask, How is He or What is He, seeing that He has neither mode (*kayfiya*) nor quiddity (*mahiya*)?"¹⁶. Contingency of the world is a convincing proof of God's existence. Creation cannot subsist of his own, being in need of a Cause. In order to demonstrate this, the author introduces the problem of relation between matter and form: "Just as the Artifice must have an Artificer (*saniʿ*), so the form which is impressed by the Artificer must have matter on which the form can be impressed, such as wood for the form of a door or iron for the form of an axe. So the argument whereby you establish the Maker involves the eternity of the world. — Our reply is that we do not require matter; on the contrary, we assert that the Maker *created* things. For we know that the form and the figures which confine themselves in bodies, e.g., that of horses, have no matter; God created them, and they must have a former. So we have shown you a form, which is a thing, that has come from nothing whereas you cannot show us an Artifice which has come without an Artificer"¹⁷.

On their side, *Physicists* profess that creation is the work of nature and that creatures themselves are but the outcome of the coming together of the four Aristotelian elements: the hot, the cold, the dry and the moist: "In reply to this we say: the coming together of the natures is proof of their existence, not of their action; further it is established that the natures only act by coming together and intermingling; this is contrary to their nature and indicates

15. *IC*, vol. IX, p. 11; *Talbis*, p. 43.

16. *IC*, vol. IX, p. 12; *Talbis*, p. 44.

17. *IC*, vol. IX, p. 11; *Talbis*, p. 44.

that they are coerced. Further they admit that the natures are not alive nor knowing nor powerful, and it is known that continuous and orderly action can only proceed from a being that is knowing and wise; how then can one who is neither knowing nor powerful act?"¹⁸.

In the previous assertion, Ibn al-Jawzi refers to the Islamic view that "action" is predominantly a divine prerogative. God acts directly or indirectly in each and every natural and human event, since He is the utmost Artificer of everything. In opposition to this purely monotheistic concept of divinity, Manichees or *Dualists* do repute that there are two Gods: the Doer of Good (Light) and the Doer of Evil (Darkness), both eternal and mighty, but different as to their essence and form. The substance of the first is excellent, beautiful, luminous, pure, clean, sweet-smelling and from him come good, pleasure, joy prosperity. Contrariwise, the substance of the second is foul, deficient, ugly, illsmelling and from him are evil and corruption. The Islamic community bitterly censured this sect and the word *zindiq*, originally used for indicating the followers of this religious and cosmological vision, became the usual Arabic term for "heterodox" or, more precisely, "heretic whose teaching becomes a danger to the state"¹⁹. It was under the charge of *zindiq* that the renowned mystic ^cAbd al-Salam al-Jili²⁰ was imprisoned upon Ibn al-Jawzi's personal suggestion. On the pretended existence of two Gods, the following considerations are added: "If He were two, those two would either be both powerful or both weak or one of them powerful and the other weak. Both could not be weak, since weakness would prevent the ascription of divinity, neither could one of the two be weak; it remains that both must be supposed to be powerful, and we must imagine that one of the two may wish to move this body at a time when the other wishes to keep it still. The wishes of the two could not then possibly be fulfilled"²¹.

In the description of the Manichees' creed, historical elements are jumbled with odd fancies, like, for instance, the popular belief according to which they used to strangle people in order to let the "Light" get out of their bodies. The section hinged on philosophy ends up with a short examination of some peculiar problems raised by Aristoteles' thought. A short paragraph on the Aristotelian idea of world's co-eternity with the Primary Cause (an

18. *IC*, vol. IX, p. 12; *Talbis*, p. 45.

19. L. MASSIGNON, *Encyclopaedia of Islam*, s.v. "zindiq".

20. ^cAbd al-Salam al-Jili (d. 1214), an ascetic and a deeply learned man, nephew of ^cAbd al-Qadir al-Jili, founder of the "qadiriya" brotherhood. See: A. HARTMANN, *op. cit.*, pp. 68-69.

21. *IC*, vol. IX, p. 15; *Talbis*, p. 46.

idea that —by the way— was adopted by Averroes), is worth quoting: “Nihawandi states that Aristotle and his School assert that the earth is a star in the middle of this sphere, and that there are worlds in all the stars similar to what is on this earth, with rivers and trees. They deny the Creator, though most of them hold that the world has a primal cause: Further he asserted the eternity of the world, which had always existed with God, being indeed caused by Him, but consequent not later than Him in time, just as the caused is consequent to the cause and the light to the sun in essence and in order, not in time. It may be said to them: Why do you deny that the world may have come into existence by a pre-existent will which caused it to come into being at the time when it came? If they say: This would involve a period of time between the existence of Creator and the creatures, we reply: Time is a creature, and there was no time before time...”²².

Having postulated the existence of God, the first consequence, for Ibn al-Jawzi, is that He is Almighty and nothing can limit His power or His will: “(He) could have made the altitude of the upper sphere a cubit more or a cubit less than it is. If they say He could not, that is declaring Him impotent, and if a thing cannot be greater, or smaller than it is, its being in its state is necessary not contingent...”²³. The principal obstacle to the acceptance of philosophy by a rigorist Muslim like Ibn al-Jawzi is in the Islamic conception of God as the freest Being, self-sufficient and completely without necessity. He created the world by an act of will, but His creating work goes on unceasingly: God creates and destroys everything moment after moment. Creation then is not a necessary act, as the philosophers claim, but a wholly free and arbitrary one. As it is stated by the Koran: “Seest thou not that God created the heavens and the earth in truth? If He so will, can He remove you and put (in your place) another creation?”²⁴. At first sight, cosmological creationism or “atomism”²⁵, as Muslims call it, seems to shake physical laws, since God

22. *IC*, vol. IX, p. 16; *Talbis*, p. 47.

23. *IC*, vol. IX, p. 16; *Talbis*, p. 47.

24. Kor. XIV, 19; trans. by Yusuf ^cALI, *The Glorious Kuran*, Beirut, s.d.

25. Islamic theology maintains that the basis of all manifestation, mental and physical, is a multitude of monads. “Each (of these monads) has certain qualities; but has extension neither in space nor in time. They have simply position, not bulk and do not touch one another. Between them is absolute void... Just as space is only in a series of atoms, so time is only in a succession of untouching moments... The Muslims monads are, and again are not; all change and action in the world are produced by their entering into existence and dropping out again, not by any change in themselves”. D.A. MACDONALD, *Development of Muslim theology*, London, 1903, p. 201.

could change them at any moment. As a matter of fact, the necessary link between the effect and its cause subsists in a "moral" way: it is "God's habit" (*sunnat Allah*) to repeat His creative act according to precise laws. Ibn al-Jawzi's conclusion is that philosophers' metaphysics without revelation have no ground at all, but they simply generate "deceit" and "confusion". The reason of this is that "human abilities do not apprehend the sciences save generally, and recourse must be had therein to the (religious) Codes"²⁶. According to this, reason can exclusively devote itself to the study of pure science, based on objective unopinable data. At the end of this section, Ibn al-Jawzi asserts that philosophers gained excellent result in the field of natural sciences, logic and mechanics, but they failed in metaphysics: "...these persons certainly possessed attainments in mechanics, logic, and natural science, and by their sagacity they discovered hidden things. Only when they talked of theology they mixed things up, and so differed on this subject, whereas they did not differ about things of the senses and mechanics"²⁷.

At the opposite pole of Ibn al-Jawzi's heretical evaluation we find ascetics. If philosophers are blamed for their haughty claim to substitute revelation with their rationalistical systems, ascetics must be condemned for the contrary reason. Religious pity leads some of them to consider studying an earthly activity. The author's opinion is that the Devil's ability consists mainly in deceiving his victims by the same instruments which they use: intelligence with philosophers and pity with ascetics: "You should know that the devil's first mode of deluding men is to divert them from knowledge, since knowledge is light, and when he has extinguished their lamps, he makes them flounder in darkness as much as he chooses"²⁸. Therefore, study is essential for Ibn al-Jawzi, but what kind of knowledge does he refer to? According to him, science is, above all, the science of Islam —i.e. Koran and the Islamic Law— as it is asserted in several passages: "If they understood the rank of the learned in memorizing the Code, and that it is the rank of prophets, they would regard themselves as dumb brutes by the side of correct speakers and blind by the side of the seeing"²⁹. Ibn al-Jawzi draws, however, a distinction between ascetics and mystic of *sufi*. The first ones are believers who go far beyond the due devotion, meanwhile the second ones are those who elaborate new doctrines and are in an intermediate state between believers and heretics.

26. *IC*, vol. IX, p. 19; *Talbis*, p. 50.

27. *IC*, vol. IX, p. 19; *Talbis*, p. 50.

28. *IC*, vol. XI, p. 398; *Talbis*, p. 290.

29. *IC*, vol. X, p. 348; *Talbis*, p. 153.

Ibn al-Jawzi does not examine closely the different theories of the mystics, but limits himself to criticize their conduct, when it contradicts Islamic tradition. He also blames those statements regarded as aberrant by Muslims, like the idea of a presumed "inner" or "esoteric knowledge", possessed by the mystics, in opposition to the "outer" or "exoteric knowledge" of the Law, suited for the masses: "Many of the Sufis make a distinction between the Code and the Truth. This is an ignorant assertion, since the Code is in its entirety a body of truths"³⁰. Furthermore he criticizes the concept of the *unio mystica* with God that, according to some sufi, turns into a sort of "inhabitation"³¹ of divinity in the believer. These two ideas are totally unacceptable to him, God being in Islam one and transcendent, indivisible and totally different from men, He can't get parted and man can't join with Him. Ibn al-Jawzi expresses here the utmost view of the Hanbalism, attached to the literal meaning of the Koran and the outer interpretation of the Law; in a word, he places a long distance between himself and sufism³². Speaking about sufis' theories goes beyond the aim of this article, but we only want to point out the contamination existent in Islam, more than in other worldly religions, between philosophy and mystical thought. Avicenna himself, towards the end of his life, departed from Aristotelian philosophy to elaborate his so-called "oriental philosophy", a mystic theosophy in which the philosopher is also the prophet of the inspired science. It was in the mystic sphere that philosophy found its new followers and original thinkers like the great master Muhyi l-Din Ibn al-ʿArabi.

Rosanna BUDELLI
(Rome)

30. *IC*, vol. XI, p. 402; *Talbis*, p. 294.

31. In Arabic "hulul". This is the term adopted by the sufi al-Hallaj (d. 922) to indicate the presence of God in him. For this and other statements, he was charged with heresy and sentenced to death. Ibn al-Jawzi refers here some witnesses about al-Hallaj's heretical conduct and relates the trial celebrated against him; *Islamic Culture*, vol. XI, pp. 364-365. On the life of al-Hallaj, see the complete study of Louis MASSIGNON, *La Passion d'al-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam*, Paris, 1922.

32. As a matter of fact, there were mystics also within the Hanbali school, like the same ʿAbd el-Qadir al-Jili (see *supra* n. 20).

ΑΝΑΣΚΕΥΗ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΑΠΟ ΕΝΑ ΑΡΑΒΑ
ΣΥΓΓΡΑΦΕΑ ΤΟΥ ΜΕΣΑΙΩΝΟΣ: ABU L-FARAJ IBN AL JAWZI

Περίληψη

Ο Abu l-Faraj Ibn al-Jawzi, διαπρεπής αντιπρόσωπος του πιδό ριζοσπαστικού ρεύματος της Ίσλαμικης Όρθοδοξίας του ΧΙΙ αιώνα, αφιερώνει ένα μεγάλο μέρος του πιδό γνωστού έργου του, *Talbis Iblis* στην απόρριψη της φιλοσοφίας, πιδό θεωρεί μιδά άλλη μορφή αϊρέσεως και προτίθεται νά καταπολεμήσει.

Όπως είναι γνωστό από τις άρχες του δεύτερου μέρους του VIII αιώνα, οί Άραβες είχαν άρχίσει νά μεταφράζουν τά κείμενα της έλληνικής φιλοσοφίας και νά άφομοιώνουν τά περιεχόμενά τους μέσα από τη νέα όπτική του ίσλαμικού πολιτισμού. Η αντίδραση τών πιδό συντηρητικών κύκλων της ίσλαμικης όρθοδοξίας δέν άργησε νά φανεϊ. Η φιλοσοφική θεώρηση και μελέτη, με τη διεκδίκηση του δικαιώματός της για πλήρη άνεξαρτησία από την άποκαλυπτική θρησκεία, έκπροσωπούσε μιδά δυναμική άπειλή ενάντια στα πρωταρχικά δόγματα του Ίσλαμισμού, έναν άμεσο κίνδυνο για την ενότητα της ίσλαμικης κοινότητας.

Ο Abū l-Faraj Ibn al-Jawzi άναλαμβάνει με τδ έργο του την εύθύνη νά θέσει κάτω από έλεγχο αυτήν τη διαμάχη, άποκρούοντας τις άκόλουθες σχολές της φιλοσοφικής θεώρησης: τη σοφιστική, τόν ύλισμό, τη φυσιοκρατία και τδ μανιχαϊσμό. Η προσοχή του συγγραφέα στρέφεται άναπόδραστα στο μεταφυσικό πρόβλημα. Επιχειρεί, έπομένως, μιδά άνάλυση τών θέσεων πιδό κάθε σχολή υίοθετεί σέ σχέση με τδ ζήτημα της ύπαρξης του θεού και της ούσίας της δημιουργίας. Η μέθοδος πιδό άκολουθεί στην άνασκευή αυτή ταυτίζεται με τη λογική φιλοσοφική μέθοδο αλλά επιδιώκει νά τονίσει τις έσωτερικές αντιθέσεις του έκάστοτε φιλοσοφικού συστήματος. Όστερα από μιδά σύντομη έρευνα τών φιλοσοφικών αυτών συστημάτων, φθάνει στο συμπέρασμα ότι σέ ό,τι άφορά τη μεταφυσική, ή φιλοσοφία περιφέρεται άσκοπα στο σκοτάδι και πέφτει σέ άνέφικτες αντιφάσεις. Ο άνθρωπος ποτέ δέν θά είναι σέ θέση, με τά έλάχιστα μέσα της λογικής πιδό διαθέτει, νά δώσει μιδά τελειωτική και ίκανοποιητική άπάντηση στα ούσιαστικά ζητήματα της μεταφυσικής, έπομένως άναγκαστικά θά στραφεί στα κείμενα της Άποκάλυψης. Ο θεωρητικός στοχασμός δέν είναι άπόλυτα άβάσιμος, αλλά θά πρέπει νά περιοριστεί στη λογική έρευνα, στη μηχανική και στις άλλες φυσικές έπιστήμες.

Η αυστηρή αυτή θέση πιδό παίρνει ό Ibn al-Jawzi άπέναντι στο ρόλο της φιλοσοφίας θά έχει βαθειά άπήχηση σέ μερικούς από τούς πιδό σημαντικούς Ίσλαμιστές, όπως ό Ibn Taymiya, πιδό με τά έργα του άσκει άκόμη ίσχυρή επίδραση στον άραβο-ίσλαμικό κόσμο.

Rosanna BUDELLI

ΤΟ ΠΡΟΤΥΠΟ ΤΟΥ ΑΓΑΘΩΝΑ ΣΤΗ ΔΙΑΝΟΗΣΗ ΤΟΥ Κ.Μ. ΚΟΥΜΑ

Ἡ ἐπιλογή τοῦ Κούμα νὰ γνωρίσει στὸ ἑλληνόφωνο κοινό, τὸ 1814, τὸν Ἀγάθωνα τοῦ Wieland δὲν ὑπῆρξε τυχαία¹ καὶ ἐκφράζει μία κρίσιμη φάση τῆς πνευματικῆς του πορείας· εἶχε γιὰ ψυχολογικὰ κίνητρα τὴν ἀγανάκτησή του καὶ τὴν πικρία ποὺ δοκίμασε, ὅταν προσπαθοῦσε στὴ Σμύρνη νὰ ἐφαρμόσει παιδαγωγικὲς ἀντιλήψεις καὶ φιλοσοφικὲς ἰδέες τοῦ Διαφωτισμοῦ στὸ Φιλολογικὸ Γυμνάσιο, ποὺ εἶχε δημιουργήσει τὸ 1808². Οἱ δυσκολίες εἶχαν φανεῖ, ἤδη, ἀπὸ τὴν ἀρχή· ἀπὸ τὸ 1810, εἶχε ἐκφράσει ἀμφιβολίες γιὰ τὴν εὐδόωση τῶν σχεδίων του στὸν Κοραῖ³. Ὁ Κοραῖς ἀπὸ τὸ Παρίσι παρακολουθοῦσε ἄγρυπνα τὰ γεγονότα στὴν Σμύρνη, νουθετώντας συνεχῶς τὸν Κούμα καὶ τοὺς Σμυρναίους⁴.

Στὴν σύγκρουση, ἀνάμεσα στὸν Κούμα καὶ στοὺς δημογέροντες καὶ προεστούς, εἶχαν ὑπεισέλθει ἡ Ἐκκλησία, οἱ φαναριωτικοὶ κύκλοι, ξένοι πρόξενοι, ὁ Ἀθανάσιος Πάριος, ποὺ, ἀπὸ τὴν γειτονικὴ Χίο, ἀντιμετώπιζε ἐχθρικὰ κάθε ἐκδήλωση τοῦ Διαφωτισμοῦ στὴν περιοχὴ τοῦ ἀνατολικοῦ Αἰγαίου⁵· ὡς θυμηθοῦμε, λίγα χρόνια πρὶν, τὸν διωγμὸ τοῦ Βενιαμὶν Λε-

1. Ἀκόμη ἓνα ἔργο τοῦ WIELAND μετέφρασε ὁ Κ. Κούμας· πρόκειται γιὰ τὴν *Ἱστορία τῶν Ἀβδηριτῶν*, Βιέννη 1827, σὲ δύο τόμους.

2. Ν. ΒΕΗΣ, «Συμβολὴ εἰς τὰ σχολικὰ πράγματα τῆς Σμύρνης», *Μικρασιατικὰ Χρονικὰ* 1, 1939, σσ. 193 κ.ἐξ. Βλ. καὶ Κώστας ΛΑΠΠΑΣ, «Πατριαρχικὴ σύνοδος "Περὶ καθαιρέσεως τῶν φιλοσοφικῶν μαθημάτων" τὸν Μάρτιο τοῦ 1821. Μία μαρτυρία τοῦ Κων. Οἰκονόμου», *Μνήμων* 11 (1987), σσ. 123-153, ὅπου καὶ σχετικὴ βιβλιογραφία.

3. ἈΔ. ΚΟΡΑΗΣ, *Ἀλληλογραφία*, ἐκδ. ΟΜΕΔ, τ. 3ος, Ἀθήνα 1979, σ. 109· ὁ Κοραῖς γράφει στίς 8.6.1811 στὸν Ἀλ. Βασιλείου: «τὰ περὶ τοῦ Κούμα με λυποῦσι πολὺ, βλέπω τὸν ἄνθρωπον εἰς πειρασμὸν μέγαν ν' ἀφήσῃ τὴν Σμύρνην... Ἐπεὶ πρὸς τοὺς Σμυρναίους τὸν Κούμα ἐπαίνεσα».

4. ἈΔ. ΚΟΡΑΗΣ, *ἐνθ. ἀνωτ.*, σ. 65. Διαθέτουμε περιγραφή τῆς ἐπιτυχίας τοῦ Φιλολογικοῦ Γυμνασίου σὲ ἐπιστολὴ τοῦ Ἰακώβου Ρῶτα πρὸς τὸν ἈΔ. Κοραῖ, *ἐνθ. ἀνωτ.* σ. 142.

5. Ἦδη, ἀπὸ τὸν ἐπόμενο χρόνο μετὰ τὴν ἀφιξὴ τοῦ Σμύρνης, ὁ Κούμας, σὲ ἐπιστολὴ πρὸς τὸν Κοραῖ τὸν Ἰανουάριο τοῦ 1810, διατυπώνει τὶς ἐπιφυλάξεις του γιὰ τὴν συνέχιση τοῦ ἔργου του καὶ περιγράφει τὴν δύσκολη κατάστασι ποὺ ἐπικρατοῦσε ἐκεῖ. ἈΔ. ΚΟΡΑΗΣ, *ἐνθ. ἀνωτ.*, σσ. 12-14, 63-65. Ὁ Κοραῖς ἐκφράζει τὴν ἀγανάκτησή του, ὅταν ὁ Κούμας, τὸν Ἰούνιο 1814, ἀποδέχεται πρόσκληση νὰ διδάξῃ στὴν Κωνσταντινούπολη, *ἐνθ. ἀνωτ.*, σ. 295 καὶ τὸν Φεβρουάριο 1816, *ἐνθ. ἀνωτ.*, σ. 455 γράφει: «Τὰ περὶ τοῦ Κούμα με κατεπλήγωσαν».

σβίου στις Κυδωνίες⁶. Τò 1812 είχε έπιτευχθεί μία πρόσκαιρη συμφιλίωση ανάμεσα στις δύο παρατάξεις, γεγονός που ó Κούμας στην αυτοβιογραφία του, χαρακτηρίζει ως τò ωραιότερο γεγονός τής ζωής του⁷. Όμως ó ιδεολογικός αυτός ανταγωνισμός, που διαδραματιζόταν στην μικρασιατική πρωτεύουσα, επρόκειτο, τò 1819, νά καταλήξει σέ βιαιότερη άναμέτρηση καί στò τελικό κλείσιμο τού Φιλολογικού Γυμνασίου⁸.

Ή ιστορία τού 'Αγάθωνα, όπως τήν διηγείται ó Wieland, έχει στενή σχέση μέ τήν Σμύρνη, αφού κατá ένα μεγάλο μέρος τής έκτυλίσσεται στην ίωνική πρωτεύουσα, όπου ó 'Αγάθων πωλείται ως δοϋλος στòν σοφιστή 'Ιππία, ó οποίος μέ τή σειρά του τòn γοητεύει μέ τήν σοφία του. Ή περιγραφή τής αρχαίας Σμύρνης σ' όλο τής τò μεγαλειò από τòn Wieland άποτελεί εύκαιρία γιά τòn Κούμα νά θυμίσει στòς Σμυρναίους τήν παλαιά δόξα τής πατρίδας τους. «Έάν ó Γερμανός Βειλάνδος», γράφει ó Κούμας «ήξευρε τήν σημερινήν Σμύρνην, καθώς τήν γνωρίζει ó εις αυτήν καί γεννηθείς καί ανατραφείς Κοραής, είμαι βέβαιος, ότι ήθελεν εύρειν άφορμήν εις καμμίαν από τás συνήθεις παρεκβάσεις τού συγγράματος, φέρων παράδειγμα τήν διαφοράν τής παλαιάς ένδοξοτάτης Σμύρνης καί τής σημερινής... Ή παιδεία, όχι ó πλούτος άποκαθίστανε τήν παλαιάν Σμύρνην πρώτην τών 'Ιωνικών πόλεων»⁹.

Ύποστηρικτής τού Κούμα ύπήρξε ó προστάτης τών προοδευτικών λογίων τής εποχής, μητροπολίτης Έφέσου Διονύσιος Καλλιάρχης, στòν όποίο άφιερώνει τή μετάφραση τού 'Αγάθωνα. Πρòς τòn ίδιο φωτισμένο άρχιερέα συγγράφει μία ώδη ή Εϋανθία Καίρη, έπηρεασμένη από τήν άφιέρωση τού Κούμα στòν μητροπολίτη. Πβ. Β.Π. ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΠΟΥΛΟΣ, «Μία Ώδη τής Εϋανθίας Καίρη στòν Έφέσου Διονύσιο τòn Καλλιάρχη», 'Ο Έρανιστής Ι (1963), σσ. 235-237.

6. Ρωζάνη Δ. ΑΡΓΥΡΟΠΟΥΛΟΥ, 'Ο Βενιαμίν Λέσβιος καί ή εύρωπαϊκή σκέψη τού 18ου αιώνα, Αθήνα 1983, σσ. 51 κ.έξ.

7. Κ. ΚΟΥΜΑΣ, 'Ιστορία τών Άνθρωπίνων Πράξεων, τ. 12ος, Βιέννη 1836, σ. 589: «Αί ωραιότεραι ήμέραι τής ζωής τού Κούμα ήσαν κατá τò 1812 έτος, όποτε οί καταργηταί τού σχολείου δημογέροντες μεταμεληθέντες έζήτησαν άπ' αυτόν συγγνώμην διά τά φαινόμενα, καί ένωθέντες μέ τούς πρίν διαφερομένους άνέδειξαν σχολήν δημόσιον τò Φιλολογικόν Γυμνάσιον». Τήν ίδια χρονιά, τò 1812, ó ΚΟΡΑΗΣ, ένθ. άνωτ., σ. 189 συμβουλεύει τòn Κούμα «νά μήν άνακατώνεται εις ταύτα μήτε μικρόν, μήτε μέγα, αλλά νά είναι άπλούς θεατής τών γινομένων... Άπό τò σχολείον του μέλλει νά έκβη καί ή καλή έφημερίς έρανισμένη από φιλολογικάς έφημερίδας τών Εύρωπαίων».

8. Φ. ΗΛΙΟΥ, Κοινωνικοί άγώνες καί Διαφωτισμός. Ή περίπτωση τής Σμύρνης (1819), Ε.Μ.Ν.Ε. Μνήμων, Αθήνα 1981. Πβ. Κ. ΛΑΠΠΑΣ, ένθ. άνωτ., σσ. 140-141.

9. C. M. WIELAND, 'Αγάθων, μετ. Κ.Μ. Κούμα, τ. 1ος, Βιέννη 1813, σ. καθ'. Τήν ανάγκη τής ένθύμησης στòς Σμυρναίους τής παλαιάς δόξας τής πόλης τους εκφράζει καί «Ή αυτοσχέδιος διατριβή περί Σμύρνης» τού Κ. ΟΙΚΟΝΟΜΟΥ, Λόγιος Έρμής 1817, άνατύπωση Μελίτη 1831, Αθήνα 1977², μέ πρόλογο καί εισαγωγή τού Μιχ. Άθ. Άναστασιάδη. Ή Σμύρνη στò κείμενο αυτό χαρακτηρίζεται «όδαςος τής καλλιφωνίας τών σοφών, Μουσείον τής Ίωνίας, Χαριτών καί Μουσών καταγωγήν».

Ὁ Κούμας δὲν ἐνοχλεῖται ἀπὸ τοὺς ἱστορικοὺς ἀναχρονισμοὺς ποὺ περιέχει ὁ *Ἀγάθων*· π.χ. ἡ Σμύρνη τὸν Ε΄ αἰῶνα δὲν εἶναι ἡ μεγάλη πόλη τῆς Ἰωνίας, ἀλλὰ οὔτε καὶ τὰ περιστατικὰ τῆς ζωῆς τοῦ ἥρωα τοῦ βιβλίου ἀνταποκρίνονται στὴν ἱστορική πραγματικότητα, πράγμα ποὺ ἐπισημαίνει ὁ ἴδιος ὁ Κούμας στὰ προλεγόμενά του, ἀποκαθιστώντας συγχρόνως τὴν ἱστορική ἀλήθεια¹⁰. τὸν ἐνδιαφέρει κυρίως ὁ ἠθοπλαστικὸς χαρακτήρας τοῦ ἔργου, ποὺ ἐδῶ εἶναι ἓνα μυθιστόρημα. Ὁ Κούμας υἱοθετεῖ τὸν ὄρο «μυθιστορία», ποὺ εἶχε ἀνασύρει ὁ Κοραῆς ἀπὸ τὴν κλασσικὴ λατινικὴ γραμματεία¹¹, ἀλλὰ χρησιμοποιεῖ καὶ τὸν δικό του νεολογισμό «τὸ ρωμανόν», χαρακτηρίζοντας τὸ λογοτεχνικὸ αὐτὸ εἶδος «ὡς ἔχων ἀναμιγμένον μὲ τὴν τέρψιν καὶ μέρος ὠφελείας ἀνάλογον», προσθέτοντας, ὅμως ὅτι πολλὰ μυθιστορήματα «ὄχι μόνον ἀμελοῦσι τῶν ἡθῶν τὴν διόρθωσιν, ἀλλὰ πολλάκις συμβάλλουσι καὶ εἰς τὴν διαφθοράν των»¹². Ἀντίθετα, ἀπὸ τὸν Κοραῆ, ὁ Κούμας δὲν ἀσχολεῖται μὲ τὰ φιλολογικὰ καὶ δομικὰ γνωρίσματα τοῦ μυθιστορήματος καὶ τῆς ἐπικῆς ποίησης ἢ τὴν συσχέτιση τοῦ μυθιστορήματος καὶ τῆς ἱστορίας· κυρίως τὸν ἐνδιαφέρει ἡ παιδαγωγικὴ του ἀξία. Παράλληλίζει τὸν *Ἀγάθωνα* τοῦ Wieland μὲ τὴν *Κύρου Παιδεία* τοῦ Ξενοφώντα καὶ πιστεύει, ὅτι μὲ τὸν *Ἀγάθωνα* προβάλλεται ὁ τύπος τοῦ ἀνθρώπου ποὺ ἀποδεικνύει τὴν δύναμη τῆς ἀνθρώπινης φύσης, ἀντιμέτωπος μὲ τὶς δυσκολίες τῆς ζωῆς¹³.

Στὸν *Ἀγάθωνα*, τὸ κύριο πρόσωπο τοῦ ἔργου εἶναι ἓνας φιλόσοφος, ποὺ μὲ ὄπλο του τὸν συλλογισμό, προσπαθεῖ ν' ἀντικρούσει τοὺς Σοφιστές. Σ' αὐτὴ τὴν ἀντιπαράθεση τῆς ἀλήθειας καὶ τοῦ ψεύδους, τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ κακοῦ, ὁ Κούμας, ἀσκεῖ κριτικὴ ἐναντίον τῆς Σοφιστικῆς. Ἀποδέχεται τὴν κριτικὴ τῶν Πλατωνικῶν διαλόγων καὶ τοῦ Ἀριστοτελικοῦ ἔργου καθὼς καὶ τὴν μονόπλευρὴ ἀντίληψη ὅτι ἡ ἀρχαία σοφιστικὴ εἶναι ἐμπορευματοποίηση τῆς δραστηριότητος τοῦ λόγου καὶ παραχάραξη τῆς ἀλήθειας. Θεωρώντας ὅτι ἡ ἱστορία τῆς φιλοσοφίας, ἀρχίζει μόνο μὲ τὸν Σωκράτη καὶ κορυφώνεται στὸν Κάντ — ἄποψη ποὺ δὲν ἐκπροσωπεῖ τὴν γερμανικὴ φιλοσοφία τοῦ 19ου αἰῶνα¹⁴— ὁ Κούμας καταφεύγει σὲ ὀξείς τόνους στὴν

10. C. M. WIELAND, *ἐνθ. ἀνωτ.*, σ. λβ'.

11. *Ἐνθ. ἀνωτ.*, σ. μθ'. Πβ. Vincenzo ROTOLO, «Ὁ Κοραῆς καὶ τὸ ἀρχαῖο μυθιστόρημα» *Πρακτικὰ Συνεδρίου Κοραῆς καὶ Χίος* (Χίος, 11-15 Μαΐου 1983), τ. Α', Ἀθήνα 1984, σ. 55.

12. C. M. WIELAND, *ἐνθ. ἀνωτ.*, σ. μθ'.

13. C. M. WIELAND, *ἐνθ. ἀνωτ.*, μετ. Κ. Κούμα, σ. κα'.

14. Κ.Μ. ΚΟΥΜΑΣ, *Σύνταγμα Φιλοσοφίας*, τ. 1ος, Βιέννη 1818, σ. ιε', ὅπου ὁ Κούμας ἀναφέρει: «Μανουῆλος Κάντιος, τὸ ἀθάνατον κλέος τῆς Γερμανίας ὑπῆρξεν ὁ δεύτερος Σωκράτης». Πβ. Κ.Μ. ΚΟΥΜΑΣ, *Ἐπιστολὴ πρὸς Φραγκίσκον Κ. Μαῦρον*, ἔκδ. Ν. Ψημμένου. Ἀθήνα 1980, σ. XII.

κριτική του· πιστεύει, ότι οί Σοφιστές «κακομεταχειριζόμενοι την δλίγην παιδείαν, ἢ τὸ φᾶσμα τῆς παιδείας, τὴν ὁποίαν νομίζουσιν ὅτι ἔχουσιν, ἀποκατέστησαν ὕποπτον καὶ τὸ μόνον σωτηριοδέστατον φάρμακον τῶν πολλῶν ἀσθενειῶν τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως»¹⁵.

Ὁ Κούμας εἶχε ἀφομοιώσει τὴν Πλατωνικὴ καὶ Ἀριστοτελικὴ κριτικὴ στὴν δική του ἐπίθεση κατὰ τῶν «συγχρόνων» του Σοφιστῶν, πού ἦσαν οἱ ἀντίπαλοί του στὰ παιδαγωγικά του σχέδια, προσθέτοντας ὅτι «ἐὰν ὁ Ἀγάθων ὀνομάζῃ ὀλέθριον φαρμάκιον τὰς τῶν τοιούτων ἀφρόνων διδασκαλίας, καὶ μὲ βεβαιότητα μεγάλην δι᾽ ἰσχυρίζεται ὅτι μόνῃ ἡ ἀρετὴ ἐμπορεῖ νὰ μεταβάλλῃ τὸν ταλαίπωρον τοῦτον κόσμον εἰς ἡλύσιον· δὲν πρέπει ἄραγε δικαιότερα νὰ νομίζωμεν καὶ ὀνομάζωμεν ἡμεῖς τοὺς τοιούτους ἀφρονas λυμεῶνας τῆς ἀνθρώπινης κοινωνίας· κύνας λυσσῶντας κατὰ τῆς κοινῆς ἡσυχίας καὶ εἰρήνης· διδασκάλους ἀδικίας καὶ παρανομίας καὶ παντὸς κακουργήματος»;¹⁶ Τὴν κριτικὴ του ἐναντίον τῶν ἀξιωμάτων τῶν Σοφιστῶν, ὁ Κούμας συμπληρώνει στὴν *Ἠθικὴ* του προβάλλοντας τὶς ἐξῆς θέσεις: α) τὴν ἄρνηση τῆς ταύτισης τοῦ φυσικοῦ νόμου μὲ τὸ συμφέρον τοῦ ἰσχυρότερου καθὼς καὶ μὲ τὴν ἴδια τὴν φύση, παραλληλίζοντας τοὺς Σοφιστὲς μὲ τὸν στωικισμό καὶ β) τὴν ἀντίθεσή του στὴν ἐξάρτηση τῆς ἠθικῆς ἀπὸ τὴν συνήθεια, ἀντίληψη πού κατὰ τὴν γνώμη του θυμίζει τὸν πυρρωνισμό¹⁷.

Τὰ ἐπιχειρήματα τοῦ Κούμα ἐναντίον τῶν Σοφιστῶν ἀποκτοῦν ἰδιαίτερη σημασία, ὅταν ἀναλογισθοῦμε ὅτι στὰ ἴδια περίπου χρόνια, ὁ Hegel στὶς *Παραδόσεις του τῆς Ἱστορίας τῆς Φιλοσοφίας* (1805-6) ἀνετρέπει τὴν παραδοσιακὴ ἀρνητικὴ εἰκόνα γιὰ τοὺς Σοφιστὲς, ἀναλύοντας διεξοδικὰ τὴν προσφορά τους στὴν ἱστορία τῆς παγκόσμιας σκέψης. Ὁ Hegel ἐντάσσει τὴν σοφιστικὴ στὴν σύλληψή του γιὰ τὴν πορεία τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος καὶ τὴν καταξιώνει ἱστορικά, συνδέοντάς την μὲ τὸ κίνημα τοῦ ἀρχαίου Διαφωτισμοῦ¹⁸. Ὁ Κούμας παραγνωρίζει τὴν ἐρμηνεία τῆς σοφιστικῆς πού ἀνάγεται στὴν ἀρχαιότητα¹⁹ καὶ φθάνει τοὺς νεώτερους ἐρμηνευτὲς τῆς, ὡς ἔκφραση τοῦ ὑποκειμενικοῦ στοχασμοῦ²⁰.

15. C. M. WIELAND, *ἔνθ. ἀνωτ.*, σσ. ν'-νγ'.

16. *ἔνθ. ἀνωτ.*, σ. νδ'. Πβ. σσ. νε'-ξ'.

17. Παραπέμπω στὴν *Ἠθικὴ* τοῦ Κ. ΚΟΥΜΑ, Ἀθήνα 1844, πού ἀποτελεῖ ἀνατύπωση τοῦ τετάρτου τόμου τοῦ *Συντάγματος Φιλοσοφίας*, σσ. 10-11.

18. Ν.Κ. ΨΗΜΜΕΝΟΣ, «Ἡ σοφιστικὴ στὴν ἱστορικοφιλοσοφικὴ θεώρηση τοῦ Hegel», στὸν τόμο *Ἡ Ἀρχαία Σοφιστικὴ*, Ἀθήνα, ἔκδ. Ἑλληνικῆς Φιλοσοφικῆς Ἑταιρείας, 1984, σσ. 294-311.

19. ΠΛΑΤΩΝ, *Θεαίτητος*, 166 d.

20. Πβ. J.P. DUMONT, *Les Sophistes*, Παρίσι, P.U.F., 1969.

Στὴν κριτικὴ τοῦ Κούμα ἐναντίον τῶν Σοφιστῶν μπορεῖ κανεὶς νὰ διαπιστώσει, ὅτι, παρόλη τὴν ἐνασχόλησή του μὲ τὴν καντιανὴ φιλοσοφία, δὲν μπόρεσε ν' ἀντιληφθεῖ τὰ κοινὰ σημεῖα ἀνάμεσα στὴν ὑποκειμενικὴ σκέψη τῶν Σοφιστῶν καὶ τὴν γνωσιοθεωρία τοῦ Κάντ, ποὺ ὑποστηρίζει ὅτι γνωρίζουμε μόνο τὰ φαινόμενα καὶ ὅτι ἡ πραγματικότητα πρέπει νὰ θεωρηθεῖ σὲ σχέση μὲ τὴν συνείδηση· ἀκόμη δὲν μπόρεσε νὰ συλλάβει τὴν μετάβαση τῆς σκέψης ἀπὸ τοὺς Σοφιστὲς στὸν Σωκράτη καθὼς καὶ τὴν διαλεκτικὴ τῆς πορείας. Ἡ στατικότητα αὐτὴ τῆς διανόησης τοῦ Κούμα ὡς πρὸς τὴν φιλοσοφία τῶν Σοφιστῶν παρατηρεῖται καὶ σὲ ἄλλους ἐκπροσώπους τῆς νεοελληνικῆς φιλοσοφίας, ἀρχίζοντας ἀπὸ τὸν πρῶτο νεοέλληνα φιλόσοφο τὸν Πλήθωνα, ὁ ὁποῖος στοὺς *Νόμους* ἐπικεντρώνει τὴν κριτικὴ του στὴν ἀντίθεση κυρίως ἀνάμεσα στοὺς φιλοσόφους καὶ τοὺς σοφιστὲς²¹, ὅπως καὶ στὴν *Αὐτοσχέδιο Διατριβὴ* τοῦ Κοραῆ γιὰ τὸ δόγμα «νόμῳ καλὸν - νόμῳ κακόν», ὅπου ἐπιχειρεῖται ὀξύτερη κριτικὴ καὶ χαρακτηρίζεται ὡς δόγμα «ἀσεβέστατο»²². Ὡστόσο, ὁ Κοραῆς ἐμφανίζεται περισσότερο διαλλακτικὸς γιὰ τοὺς Σοφιστὲς ἀναφέροντας ὅτι «τινὲς ἐξ αὐτῶν ἐνδεχόμενον καὶ νὰ κατηγορήθησαν ἀδίκως» ἀποδίδει ὅμως σ' αὐτοὺς τὴν ἠθικὴ κατάπτωση τῆς Ἀθήνας τοῦ Ε' αἰῶνα καὶ θεωρεῖ συνεχιστὲς τοὺς τοὺς σκεπτικιστὲς²³.

Ἐκεῖνο ποὺ ἔχει ἰδιαίτερη σημασία γιὰ τὴν ἠθικὴ σκέψη τοῦ Κούμα, εἶναι ὅτι, στὰ προλεγόμενά του στὴν μετάφραση τοῦ *Ἀγάθωνα*, τονίζεται μία ἰδιαίτερη πτυχὴ τῆς διανόησής του, ὅπου ὁ προβληματισμὸς του ἐστιάζεται περισσότερο σ' ἐκεῖνο ποὺ ὁ Κοραῆς ἀποκαλοῦσε «τέχνη τοῦ βίου»²⁴, παρὰ στὸ καθαρὸ ὀρθολογιστικὸ ἠθικὸ σύστημα καντιανῆς προέλευσης ποὺ παρουσιάζει στὸ *Σύνταγμα Φιλοσοφίας*, ἀκολουθώντας τὸν μετακαντιανὸ Wilhelm Traugott Krug²⁵. Αὐτὴν τὴν ἀντίληψή του γιὰ τὴν ἠθικὴ ὑπαινίσσεται ὁ Κούμας στὶς *Ἱστορίες τῶν Ἀνθρωπίνων Πράξεων*, ὅταν ἀναφέρει ὅτι «ὁ ἀληθινὸς φιλόσοφος... δὲν ἐπαινεῖ μάχας μυριονέκρους, ἀλλ' ἐκθειάζει θαυμασίως ὅσα συμφωνοῦσι μὲ τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας, τῆς δι-

21. Anna KELESSIDOU, "Critique de la Sophistique par Pléthon", *Revue de Philosophie Ancienne*, 1984, No 2, σσ. 29-40.

22. Βλ. Ν. ΨΗΜΜΕΝΟΣ, «Ὁ Κοραῆς καὶ τὸ "δόγμα Νόμῳ καλόν, νόμῳ ἀγαθόν"», *Πρακτικὰ Συνεδρίου 'Κοραῆς καὶ Χίος*, τ. Β', Ἀθήνα 1985, σσ. 17-30.

23. Ἀδ. ΚΟΡΑΗΣ, *Διατριβὴ Αὐτοσχέδιος περὶ τοῦ περιβοήτου δόγματος τῶν Σκεπτικῶν φιλοσόφων καὶ τῶν Σοφιστῶν, νόμῳ καλόν, νόμῳ κακόν*, Λιψία (Βιέννη) 1819, σ. 44.

24. Αδ. ΚΟΡΑΗΣ, *Ἀλληλογραφία*, ἐνθ. ἀνωτ., σσ. 376-377.

25. Πβ. Ρωξάνη Δ. ΑΡΓΥΡΟΠΟΥΛΟΥ, «Ἡ Ἠθικὴ τοῦ Κ.Μ. Κούμα καὶ τὸ Σύστημα τῆς Πρακτικῆς Φιλοσοφίας τοῦ W.T. Krug», *Φιλοσοφία* 7, 1977, σσ. 455-467.

καιοσύνης, τῆς χρηστότητος καὶ τῆς φιλανθρωπίας»²⁶. Ἐπηρεασμένος ἀπὸ τὸν Πλούταρχο, τοῦ ὁποίου τοὺς *Παράλληλους Βίους* θεωρεῖ «ὕπὲρ πᾶν ἄλλο ἀρμοδιώτατον νὰ διδάξῃ τὸν ἄνθρωπον καὶ τὴν πολιτικὴν καὶ τὴν οἰκιακὴν του διαγωγὴν»²⁷, ὁ Κούμας στὸν *Ἀγάθωνα*, δὲν ἐνδιαφέρεται, γιὰ τὸ ἐρώτημα, τί εἶναι ἀρετὴ καὶ τί εἶναι σοφία, ἀλλὰ «πόσον μπορεῖ νὰ προκόψῃ τις καὶ εἰς τὰ δύο μὲ τὴν ἀδυναμίαν καὶ τὴν ἀσθένειαν τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, καὶ ζῶν μεταξὺ πολλῶν καὶ παντοδαπῶν πραγμάτων τοῦ πολυταράχου καὶ πολυκινδύνου τούτου βίου»²⁸.

Στὸ σημεῖο αὐτό, δὲν μποροῦμε νὰ ἰσχυρισθοῦμε, ὅτι ὁ Κούμας, ἀποδεσμεύεται ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο τοῦ καθήκοντος τῆς καντιανῆς ἠθικῆς καὶ ὅτι προσπαθεῖ νὰ συμπεράνει τοὺς γενικοὺς κανόνες τῆς συμπεριφορᾶς ἀπὸ τὴν ἐμπειρία. Ἀντίθετα παραμένει συνεπὴς μὲ τὰ ὅσα ἀναπτύσσει στὸ *Σύνταγμα Φιλοσοφίας*, ὅπου ὁρίζει τὴν ἀρετὴ ὡς τὴν ἠθικὴ τελειότητα τοῦ ἀνθρώπου²⁹, τὴν ὁποίαν ὁ ἄνθρωπος, λόγῳ τῆς ἀτελειότητάς του, προσπαθεῖ συνεχῶς νὰ φθάσει. Συνεπῶς, ἡ ἀρετὴ εἶναι, γιὰ τὸν Κούμα, μία ἀδιάκοπη προσπάθεια γιὰ τὴν ἐπίτευξη τῆς τελειότητος, σύμφωνα πάντοτε μὲ τὴν ἐλεύθερη βούληση καὶ τὸν ἠθικὸ νόμο³⁰.

Γιὰ τὸν Κούμα, ἡ ἀρετὴ εἶναι διδακτὴ καὶ ἀποκτᾶται «διὰ γυμνάσεως καὶ ἀποβολῆς τῶν ἐμποδίων, διδάσκεται μὲν ἀπὸ τοὺς ἐξεύροντας νὰ προσδιορίσωσι τί νὰ εἶναι τὰ ἀποβλητέα ἐμπόδια, μανθάνεται δὲ ἀπὸ τοὺς δεχομένους ἐλευθέρως τὴν τούτων ἀποβολήν»³¹. Δέχεται ἀκόμη, ὅτι τὰ ἐμπόδια γιὰ τὴν ἀπόκτηση τῆς ἀρετῆς εἶναι ἄμεσα καὶ ἔμμεσα, ὀνομάζοντας ἄμεσα ἐμπόδια, τὴν ἐσφαλμένη γνώση καὶ τὴν ἔλλειψη τῆς κριτικῆς δύναμης. Ἐμμεσα ἐμπόδια στὴν ἀπόκτηση τῆς ἀρετῆς εἶναι ὅλες οἱ ἐξωτερικὲς περιστάσεις, οἱ ὁποῖες ἐνισχύουν τὰ ἄμεσα ἐμπόδια καὶ εἶναι κυρίως οἱ σωματικὲς διαθέσεις καὶ οἱ σχέσεις τοῦ ατόμου μέσα στὴν κοινωνία³². Σ' αὐτὴ τὴν καθημερινὴ διϋποκειμενικὴ τριβὴ ὁ Κούμας κάνει ἀναφορὰ στὰ προλεγόμενα τοῦ *Ἀγάθωνα*, ὅταν ὑποστηρίζει ὅτι ἡ ἀρετὴ φανερώνεται στὸν καθημερινὸ βίον μὲ τὴν ἐπικοινωνία μὲ σοφοὺς καὶ ἀγαθοὺς ἄνδρες³³. Στὴν *Ἠθικὴ* του, ἀκολουθώντας τὸ *Σύστημα τῆς Πρακτικῆς Φιλοσοφίας*, τοῦ Κρῦγ, ὁ Κούμας παρέχει κανόνες γιὰ τὴν ἀπόκτηση τῆς ἀρετῆς, οἱ ὁποῖοι

26. Κ.Μ. ΚΟΥΜΑΣ, *Ἱστορίαι τῶν Ἀνθρωπίνων Πράξεων*, τ. 1ος, Βιέννη 1830, σ. λζ'.

27. *Ἐνθ. ἀνωτ.*

28. C. M. WIELAND, *Ἀγάθων*, μετ. Κ.Μ. Κούμα, *ἔνθ. ἀνωτ.*, σ. κβ'.

29. Κ.Μ. ΚΟΥΜΑΣ, *Ἠθικὴ*, *ἔνθ. ἀνωτ.*, σ. 20.

30. *Ἐνθ. ἀνωτ.*, σ. 49.

31. *Ἐνθ. ἀνωτ.*, σ. 50.

32. *Ἐνθ. ἀνωτ.*, σ. 51.

33. C. M. WIELAND, *Ἀγάθων*, μετ. Κ.Μ. Κούμα, *ἔνθ. ἀνωτ.*, σ. κα'.

συνοψίζονται κυρίως σε τρεις: ο πρώτος είναι προσπάθεια «να διορθώσης και να περισσεύσης τὰς ἠθικὰς γνώσεις σου και να ἔχῃς περὶ τῆς πίστεώς σου καθαρὰς και ἀκλονήτους πληροφορίας», ο δεύτερος «ἐξέταζε πάντοτε, ὡς ξένας, τὰς πράξεις σου με ἠθικὰς ιδέας και ἀρχάς, διὰ να ὀξύσης τὴν ἠθικὴν σου κρίσιν, και διὰ να γνωρίζῃς τὰ σφάλματά σου» και ο τρίτος «ἄκουε με προσοχήν, ὅσα σε λέγει τὸ συνειδὸς σου, και περὶ τῶν παρελθουσῶν και περὶ τῶν μελλουσῶν πράξεών σου· και εἰς ἀμφιβόλους περιπτώσεις κάλλιον μὴ πράξῃς τι, παρά να κατανοήσης εἰς κίνδυνον τοῦ να ἁμαρτήσης»³⁴.

Ὁ τελευταῖος αὐτὸς κανόνας δὲν πρέπει να μᾶς ὀδηγήσει στὴν ἑρμηνεία τοῦ ἠθικοῦ στοχασμοῦ τοῦ Κούμα ὡς ἓνα εἶδος ἠθικῆς ἀδιαφορίας. Ἀντίθετα, ρητὰ ἀποκηρύσσει αὐτὴ τὴν φιλοσοφικὴ στάση· ἀντιδιαστέλλεται ἀπὸ τὶς πράξεις ἀδιαφορίας, οἱ ὁποῖες οὔτε κακὸ οὔτε καλὸ προξενοῦν, τὴν ἠθικὴ ἀδιαφορία ἢ ὁποία προσδιορίζεται ἀπὸ «ἐξωτερικοὺς νόμους και συνηθείας *Νόμῳ ἀγαθὸν και Νόμῳ κακὸν* ἢ ἠθικὴ λέγω αὕτη ἀδιαφορία», τονίζει ὁ Κούμας, «θανατώνει τὴν ἀρετὴν...»³⁵.

Ὡς πρὸς τὴν ἱστορία τῶν νεοελληνικῶν ιδεῶν, μπορούμε να ποῦμε, ὅτι ἡ μετάφραση τοῦ *Ἀγάθωνα* τοῦ Wieland ἀπὸ τὸν Κούμα φανερῶνει πῶς ἓνα ξένο λογοτεχνικὸ ἔργο με φιλοσοφικὸ περιεχόμενο, δημιουργημένο με διαφορετικὲς πνευματικὲς διεργασίες, ἀνταποκρίνεται στὴν νεοελληνικὴ ἐπικαιρότητα. Ἄν ὁ *Ἀγάθων* γιὰ τὴν πορεία τοῦ ἴδιου τοῦ Wieland, θεωρεῖται αὐτοβιογραφικὴ μαρτυρία, ὅπου ἐκθέτει τὴν ἠθικὴ ἐπανάσταση ποὺ συντελέσθηκε σ' αὐτόν, ὅταν ἄρχιζε ν' ἀπομακρύνεται ἀπὸ τὸν μυστικισμό και να προσανατολίζεται πρὸς τὸν ὀρθολογισμό, στὴν περίπτωση τοῦ Κούμα, τὸ ἔργο αὐτὸ ἀποτελεῖ ἐκδήλωση τῆς αἰσιοδοξίας του γιὰ τὴν ἀνθρώπινη πρόοδο και τῆς πεποίθησής του, ὅτι οἱ ιδέες τοῦ Διαφωτισμοῦ μποροῦν να καρποφορήσουν στὴν νεοελληνικὴ κοινωνία, παρόλες τὶς ἀντιξοότητες. Ἐπίσης, με τὴν μετάφραση αὐτὴ διαπιστώνουμε ἀκόμη μία φορὰ πόσο γόνιμη ὑπῆρξε στὸν νεοελληνικὸ Διαφωτισμό, ἡ σχέση τῶν Νεοελλήνων με τὴν ἀρχαία τους κληρονομιά, στὴν προσπάθειά τους να συνταιριάξουν στὴν φιλοσοφικὴ τους θεώρηση τὴν ἀρχαιότητα με ἐπικαίρα θέματα τῆς ἐποχῆς τους.

Ρωξάνη Δ. ΑΡΓΥΡΟΠΟΥΛΟΥ
(Ἀθήνα)

34. Κ.Μ. ΚΟΥΜΑΣ, *Ἠθικὴ*, ἐνθ. ἀνωτ., σ. 53.

35. *Ἐνθ. ἀνωτ.*, σ. 25.

Résumé

C'est en 1814, que C.M. Coumas publie sa traduction en grec moderne de l'*Agathon* de Wieland. Cette démarche n'est pas sans signification pour son propre itinéraire intellectuel, ainsi que les difficultés qu'il rencontre lors de son séjour à Smyrne, en ce qui concerne la réalisation des idées pédagogiques des Lumières. En se référant au personnage d'Agathon, il adresse une critique aux Sophistes de l'Antiquité qui s'applique également aux 'sophistes' de son temps et se prononce contre leur subjectivisme. Coumas s'oriente vers une morale de l'art de vivre et s'éloigne de l'éthique kantienne qu'il propose dans son *Syntagma Philosophias* quelques années plus tard.

R. ARGYROPOULOS

THE "NEW WAY OF IDEAS": PLATO, LOCKE, AND THEIR ROMANTIC READERS

"They will take the city and the characters of men, as they might a tablet, and first wipe it clean — no easy task. But at any rate you know that this would be their first point of difference from ordinary reformers, that they would refuse to take in hand either individual or state or to legislate before they either received a clean slate or themselves made it clean".

PLATO, *Republic*

"Again the word idea seems to be commonly taken in a very loose sense, even by Mr Locke himself, as standing for any of our Perceptions, our sensations & Passions, as well as Thoughts... By *Ideas* Plato, notwithstanding his fantastic expressions respecting them, meant what Mr Locke calls the original Faculties & Tendencies of the mind, the internal Organs, as it were, and *Laws* of human Thinking: and the word should be translated *Moulds* and not *Forms*".

S.T. COLERIDGE, *Collected Letters*

A fundamental issue in our understanding of the Enlightenment's conceptual presuppositions, not only for themselves but as they filtered into the mind of the Romantics, is the "new way of ideas" introduced into the intellectual climate of the age. The word *ιδέα*, I think, together with *νοῦς*, *λόγος*, *ἔρως*, *ψυχή*, and *φύσις*, may be taken to constitute a term whose investigation marks the origin and history of consciousness (and consciousness of history) in our culture. Although certainly not invented by Plato¹, it was endorsed by him and was accorded the highest ontological status as the pattern

1. J.L. MACKIE, pointing out that the "Greek language before Plato made little use of abstract nouns", emphasizes that such "universals" were coined by Plato "for his own philosophical purposes", and that even in the early dialogues "the Forms were often introduced by odd circumlocutions"; his conclusion being that "philosophical theory on the whole precedes the linguistic phenomenon from which it is sometimes believed to have arisen" (*Problems from Locke*, Oxford: Clarendon Press, 1976, 126).

of Being, or "structure of the real", which is copied or "mirrored" in the sensible world. Coleridge's tracing of the genealogy of the word is indicative both of the central position the term holds in the unfolding of Western philosophy (and literature), as well as the interest of the Romantics in its signification: "The word *ιδέα*, in its original sense as used by Pindar, Aristophanes, and in the *Gospel* of St. Matthew, represented the visual abstraction of a distant object, when we see the whole without distinguishing its parts. Plato adopted it as a technical term, and as the antithesis to *εἶδωλα*, or sensuous images; the transient and perishable emblems, or mental words, of ideas, "whereas the "ideas themselves he considered as mysterious powers, living, seminal, formative, and exempt from time"; subsequently, Coleridge continues his exposition, "the word became the property of the Platonic school". Restricting the term to its regional usage, he then remarks, that: "Our English writers to the end of Charles 2nd's reign, or somewhat later, employed it either in the original sense, or platonically, or in a sense nearly correspondent to our present use of the substantive, Ideal, always however opposing it, more or less, to image, whether of present or absent objects"².

Plato's *ιδέα/εἶδος* as the archetypal pattern of things, having a separate ontological existence and "presence", in its descent down the ages was transformed first by Aristotle into the form of the object in the mind, since "it is not the stone which is present in the soul but its form"³. For the Christian theologians, as for example St. Thomas following very much in the tradition of Aristotle, the "intellect knows bodies through immaterial and intelligible species which are derived from things, not from separate forms"⁴. Descartes, "as is well known, intentionally took an old philosophical term, idea, and put it to a new use";⁵ what Descartes actually does, is to make the "idea" not the object of *νόησις* in a metempirical mental state, but the content of mind in its discursive and perceptual functions. In his own phrasing, "*Idea* is a word by which I understand the form of any thought, that form by the immediate awareness of which I am conscious of the said thought"⁶. The Cartesian "ob-

2. *Biographia Literaria*, ed. J. Shawcross, 2 vols (1907; 1954, Oxford: Oxford University Press, 1979), I, 69, N.

3. "On the Soul", III, 7, 431 b/30, *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard McKeon (New York: Random House, 1941).

4. John W. YOLTON, "Ideas and Knowledge in Seventeenth-Century Philosophy", *Journal of the History of Philosophy* 13 (1975) 148.

5. Robert MCRAE, "Idea as a Philosophical Term in the Seventeenth Century", *Journal of the History of Ideas* 26 (1965) 175.

6. Quoted in MCRAE, "Idea as a Philosophical Term in the Seventeenth Century", 182.

jective reality" of the "idea" is obviously not Plato's transcendent *χωριστός τόπος*, but refers to the independent existence of the "thing" represented in thought. The content of the term "idea" as an object of the understanding might be described as a common denominator underlying the otherwise polymorphic cultural phase of the Age of Reason. Yet this specific meaning, though predominant in England, is only one of the three main interpretations of "idea" which "can be found among Descartes' successors, and all of which find expression in the writings of Descartes himself"; the three versions being that of idea as *object* (Locke, Berkeley), idea as *act* (Spinoza), and idea as *disposition* (Leibniz)⁷.

This brief survey of rival notions of the term "idea", in both a diachronic and synchronic dimension, can only marginally indicate how Locke's adoption of a word already loaded with a variety of controversial significations, must have been at once inevitable and problematic. Inevitable, because, working within a long tradition which had "wrestled" with Plato's "idea", Locke apparently felt that he had to build his own premises of a psychological approach to the questions of philosophy by first "deconstructing" the false assumptions of a generation, and past generations, that upheld the doctrine of the "idea" as an ontological entity, whether outside God or within the divine Mind. Locke himself recognized the need to justify his usage of the term over which so much contention had been waged; besides, the challenge to de-ontologize and psychologize what appears to be the cherished notion of philosophical "realists", was apparently too strong for him to resist: "I must here in the Entrance beg pardon of my Reader, for the frequent use of the Word *Idea*, which he will find in the following Treatise. It being that Term, which, I think, serves best to stand for whatsoever is the Object of the Understanding when a Man thinks, I have used it to express whatever is meant by *Phantasm*, *Notion*, *Species*, or whatever it is, which the Mind can be employ'd about in thinking"⁸.

Locke's new way of treating *idea* as a "proxy" for *thing* is a significant deviation from Plato's contention that mind comes to know the "idea" only and to the extent that it turns its attention away from "thing". And on the basis of the premise that, "ideas are themselves" Locke holds, signs of things, or of the reality with which the mind in its thinking is concerned⁹. Locke's

7. *Ibid.*, 175.

8. *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Peter H. Nidditch (1975; Oxford: Oxford University Press, 1979) I, i, 8.

9. James GIBSON, *Locke's Theory of Knowledge and its Historical Relations* (1917; Cambridge, University Press, 1931), 12.

conception of *idea* as a *sign of thing*¹⁰ is a thorough inversion of Plato's model of *thing* being a *sign* or rather *copy* (denoting a closer representational correspondence) of *Idea*. In translating Platonic ontology into psychology, Locke not only followed the trend of his time, which, critical of the metaphysical certainties of tradition, focused its interest on mental events, but exemplified a tendency which, while alienating him from the Platonic dogma, indicated an affinity to Plato's sceptical method; although subverting Plato's a priori principles, Locke, I believe, used some of the Platonic tactics in his polemic against "given" authority. The difference between the two, however, remains that whereas Plato in his dialogic "dramas" began with doubt to reach (an admittedly often ambivalent) truth, empirical scepticism remained engulfed in doubt, unable or unwilling to secure any degree of epistemological (and consequently metaphysical) assurance for the human mind.

One might contend that Plato is only a nominal object of attack in Locke's argumentation against innate ideas¹¹, since the Platonic advocacy of *a priori knowledge*, the soul's acquaintance with the Ideas before birth (which entirely relies on a theory of pre-existence), is fairly distant from the notion of *innate ideas*, i.e. ideas (or Reason) implanted, as it were, by God in man's soul upon his birth, independent from the senses; this notion is a basic tenet of what has come to be known as Platonic theology, resulting from the "mixing" of Platonism and Christianity. Consequently, the doctrine of *innate ideas*, which in its turn may be considered a translation into psychological terms of the theological creed of ideas existing in the mind or God, is only a "kind" of Platonism —and not a very orthodox one— since it does not rely on "intimations of immortality"¹² from recollection, which forms the cornerstone of Plato's theory of Ideas. Locke's criticism centres upon the Platonic

10. Discussing the effect on poetics brought about by Locke's revolutionary epistemology, Ernest L. TUVESON emphasizes its contribution to the production of "many characteristic features of the romantic" (*The Imagination as a Means of Grace: Locke and the Aesthetics of Romanticism*, 1960; New York: Gordian Press, 1974, 72-73).

11. Stating that the problem which "has puzzled (and still puzzles) students of Locke, is the precise identity of his opponents", Isaiah BERLIN locates the three most likely "enemies" in Descartes, the Cambridge Platonists, and particularly those "surviving followers of Scholasticism" (some of which attributed the theory of innate knowledge to Plato); Locke's intention, he notes, was not epistemological only, but mainly theological and political, proclaiming the "primacy of individual judgment against authority and dogma" (*The Age of Enlightenment: The Eighteenth Century Philosophers*, 1956; Oxford: Oxford University Press, 1979, 39).

12. The allusion is to Wordsworth's "Ode: Intimations of Immortality from Recollections of Early Childhood", *Poetical Works*, ed. Thomas Hutchinson, rev. edn. Ernest de Selincourt (1904; 1936; Oxford: Oxford University Press, 1973).

theologians' view of ideas as "stamped" on the soul of man by God upon its coming into the world¹³. It is interesting to note that Locke's preclusion of the existence of "innate principles", or *innate ideas* as he calls them elsewhere, does not cover the whole range of psychic content, which is somehow allowed to operate according to what he calls "inherent faculties", namely the *Will* and *Understanding*. Yet these faculties being not "distinct Beings" but "powers" exercised and controlled by mind¹⁴, they fail to gain access to the metempirical *substratum*, or support, of those *Ideas* we do know", of which we only have "an uncertain supposition of we know not what"; Locke declares, "I confess, there is another *Idea*, which would be of general use for Mankind to have, as it is of general talk as if they had it; and that is the *Idea of Substance*, which we neither have, nor can have, by *Sensation* or *Reflection*"¹⁵. A.D. Nuttall contends that, there are "signs that Locke had more of the Platonist in his temperament than is usually recognized", exemplifying that this "appears most strongly in his strange distinction between real and nominal essences"¹⁶.

The "unknowability" of the reality of which "ideas" or "inner images" are signs, is one of the basic, and most deeply unsettling, premises of Locke's empiricism, sustaining that, "the simple *Ideas* we receive from *Sensation* and *Reflection*, are the Boundaries of our Thoughts; beyond which, the Mind, whatever efforts it would make, is not able to advance one jot; nor can it make any discoveries, when it would pry into the Nature and hidden Causes of those *Ideas*"¹⁷. Here Plato, I believe, would partly agree with the theory that, we cannot penetrate below the sensible surfaces of things to "the simple *Idea* of naked matter", and particularly with Locke's thesis that the "underlying substance" is beyond the reach of human understanding. Plato would definitely support the proposition that "naked matter" cannot be known, but he would probably add, as he has done, that knowledge of the material, "errant cause" is not knowledge in the first place; besides, it is not worth seeking it for itself but only for the sake of the "divine cause" or for phenomenal things. The undesirability or futility of focusing a cognitive pursuit on the "second" principle of creation appears in a number of dialogues, and most prominently in the *Timaeus* (68 e - 69 a);¹⁸ nevertheless, although recognizing his material cause as basically beyond cognition, Plato makes a tentative

13. *Essay*, I, ii, 2.

14. *Ibid.*, II, xxi, 17-18.

15. *Ibid.*, I, iv, 18.

16. *A Common Sky: Philosophy and the Literary Imagination* (London: Chatto & Windus, 1974), 17.

17. *Essay*, II, xxiii, 29.

18. All references to the Platonic text are to *The Collected Dialogues of Plato*, ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns (Princeton: Princeton University Press, 1961).

movement towards defining it, even in negative terms (51 a - 52 b). In the light of the above discussion, Nuttall's comment that, "for Locke, no less than Plato, ultimate reality is elusive, transcendent, unperceivable", takes on an ambiguity somehow captured in the critic's comment that, "there is a delicious irony here, for Locke has found his way to this deeply counter-intuitive doctrine by the most innocent of paths — that of the plain, scientific Englishman"¹⁹. If Plato guarantees knowledge of reality (at least the *one* of his *two* first principles), this cannot obviously be said of Locke's *one and only* cause of phenomena matter. This point is made clear by Nuttall, who, in modifying somewhat his earlier proposition that Locke is a "covert Platonist", admits that "in a way Locke out-Plato's Plato; for although Plato's forms inhabit their proper heaven they are less completely inaccessible than Locke's reality"²⁰. The relation of the Lockean to the Platonic "idea" might be seen as one of reduction and internalization; whereas Plato refers to a non-sensible, self-existent *pattern*, prior to its "imprinting" on matter, apprehended by intuitive reason, Locke attributes ideality to the "impression" on the mind made by an external physical object, apprehended by sense. As Armstrong tells us, in "Locke's doctrine, *ideas* mediate between the two supposed worlds of mind and matter since they are caused by external matter, and are themselves the content of mind"; he points out the actually dual nature of Lockean "ideas" which "derive their *reality* or validity from their external cause, matter, while their actual character or nature is that of mind"²¹.

What is worth noticing, I believe, is that the central "happening" in the act of awareness (I do not say "knowledge" because "cognition" for Plato differs from mere consciousness of externality), present in both the Platonic and Lockean epistemological language, is that of "reflection", or "imprinting", or "stamping", or "mirroring", with the difference of inverted poles of action, thus revealing Locke as working still within the convention of Platonic metaphysics and rhetoric, using the Platonic code to subvert the Platonic binary opposition, while he simply reverses it. So it is fairly obvious, I think, that, if "the Platonic Dogma was defunct, the language of the Dogma survived"²², determining and conditioning subsequent utterances, by providing the root metaphors around which "played" the inquiring minds of later eras. And it would probably not be an exaggeration to consider Locke's posi-

19. *A Common Sky*, 16.

20. *Ibid.*, 19.

21. Robert L. ARMSTRONG, "Cambridge Platonists and Locke on Innate Ideas", *Journal of the History of Ideas* 30 (1969) 193. See also Robert L. ARMSTRONG, *Metaphysics and British Empiricism* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1970), 103.

22. Thomas E. WEBB, *The Intellectualism of Locke* (1857; New York: Burt Franklin, 1973), 51.

tion in British philosophy as, "the analogue to Plato, in the epoch of his life, in personal endowments, in width of experience, and in dispassionate statement of conflicting intuitions"²³.

By adopting a "destructive" stance in his polemic against the given interpretations of the "real", Locke's attitude not only functions as an equivalent to Plato's *ἀπορία* and dialectical *ἐλεγχος*, but also, at times, uncovers certain subsequent fallacies and misrepresentations of the original thought of the Greek philosopher, in the tradition that stems from him and calls itself "Platonic". For Locke's attack upon "innate" universal principles endowed to man by God or spirit as the most significant factors in the production of knowledge, and particularly his criticism of "non-contradiction" as one of the speculative summits among these principles, shows Lockean epistemology very much in line with the Platonic²⁴ though appearing to sustain it. One of Locke's most memorable pronouncements, exemplifying his criticism of established principles of logic is, I think, his questioning of the unshakable premise of "to be or not to be", thus revolutionizing traditional metaphysics and ethics: "*Tis impossible for the same thing to be, and not to be*, which of all others I think have the most allow'd Title to innate. These have so settled a Reputation of Maxims universally received that 'twill, no doubt, be thought strange, if any one should seem to question it. But yet I take liberty to say, that these Propositions are so far from having an universal Assent, that there are a Great Part of Mankind, to whom they are not so much as known"²⁵. Strange as it may sound, Locke might have enlisted Plato himself among that "great Part of Mankind" to whom this supposedly innate principle is unknown, or better unacceptable, as becomes clear in the following proposition from the *Theaetetus*, where both "relatedness" and "relativity" are emphasized: "Each one of us is a measure of what is and what is not, but there is all the difference in the world between one man and another just in the very fact that what is and appears to one is different from what is and appears to the other" (166 d).

So to endorse the view, that Locke might be seen as yet another "transmitter" or better "transformer" in the history of "ideas" that began with

23. Alfred N. WHITEHEAD, *Process and Reality: An Essay in Cosmology* (1929), ed. David R. Griffin and Donald W. Sherburne (New York: The Free Press/Macmillan, 1978), 60.

24. Despite the declaration made in the *Republic* that, "the same thing will never do or suffer opposites" (IV, 436 b), PLATO not only acknowledges perceptual contradiction as the spur for philosophical investigation, but employs a rigorous method of verbal contradiction in his dialectical practice that fosters the mind to cognition of Ideas.

25. *Essay*, I, ii, 4.

Plato, is not so preposterous after all. If Locke misrepresents Platonism, by taking the Platonic ideas to mean subjective, consciously held particles of knowledge rather than objective relationships apprehended by *νόησις*, the fault, I would definitely urge, is not his, but is embedded in the tradition of over twenty centuries that preceded him, and which systematically used, misused, and abused Plato's originary philosophical notions. Paul Shorey's contention, that Locke had probably read the *Theaetetus*, *Philebus*, and the *Symposium*²⁶, makes the similarity between the two quotations a point of departure for an interesting, though admittedly wild, speculation which would read Locke's statement as a "Platonic" answer/attack to a Platonic (theological Neoplatonic) defence of innate ideas. Shorey does not say as much, but he certainly points the way to a reconsideration of the whole relationship between Locke and Plato, when he maintains that the "analogies between Platonic dialectic and psychology and the thought of Locke and Hume would repay study, whether they are the coincidences of great minds grappling with the same problems, or indicate more acquaintance with Plato's writings than is generally attributed to these philosophers". Shorey, I believe, recognizes that both Plato and Locke are concerned with what might be described as "myths of total explanation" of the relation of the human mind to reality, and therefore their lines of thinking and the interpretative metaphors they use, move in the same channel. As Shorey puts it, on a "superficial view Locke is a link in the Bacon-Mill empiric philosophy which is the antithesis of Platonism"; but being "one of the half-dozen philosophers who, like Plato, thinks over the whole ground", his thought "will parallel or translate back into Platonism more readily than that of the pseudo Platonists"²⁷.

So Locke, by putting "ideas" into the human mind performs an act of translation — baptizing the Platonic *εἰδωλον* into *ἰδέα*²⁸ — while his continued belief in the ulterior existence of "real essences" foregrounds the Platonic strain in his philosophy. Locke's revolutionary model of the human mind is Plato's model of the "mind-in-perception" given an ultimate epistemological status. In fact, one might even go beyond that. If the relationship between the object and its "idea in the mind is viewed by Locke in a questioning light, if, as Jonathan Bennet expresses it, "Locke puts the objective world, the world of 'real things', beyond our reach on the other side of the veil of percep-

26. *Platonism: Ancient and Modern* (Berkeley: University of California Press, 1938), 206.

27. *Ibid.*, 205.

28. A latent relation between the two words may be traced to their etymological kinship to *εἶδω* (to see).

tion"²⁹, then the "veil" metaphor operates as yet one more connecting link between the Lockean and Platonic theories. Sensation seen in terms of "mirroring" and "veiling", half reflecting and revealing while at the same time distorting and concealing reality is, I believe, a common *locus* with both philosophers. So the "passion for reality" characteristic of British empiricism, may be said to be embedded within the tradition that started with Plato who, far from sacrificing — I would strongly urge — the empirical world for an otherworldly mode of being, tried, on the contrary, very much a child of the Greek sensuous aesthetic approach to life, to "save" the phenomenal flux from both Heraclitean "elusiveness" and Parmenidean "illusiveness", by making it a "copy" of reality — none the less, a "real" copy of a "knowable" transcendent "being". No greater certainty can be given, I think, to the human mind of its position in the world and its relationship to "otherness", than this, offered by Plato in particular and the Greek culture in general, that sense perception is true (or partly true) and mental "conception" (in both senses of the word) is imaginatively creative — which integrates mental faculties into a unified whole, a "circle of perfection" that constitutes the ground of that "happy consciousness"; or, to put it in Keats' words, when "Beauty is truth, truth is beauty, that is all / Ye know on earth, and all ye need to know"³⁰.

Locke's closed and self-centred epistemology ultimately results from his basic philosophical tenet that the human understanding must be studied introspectively. The Cartesian dualism of mind-matter that Locke endorsed, dictated to some extent the rules of the philosophical game that Locke walked into; but Locke drew out of the inferences of Descartes' system the latent sceptical elements, by transforming the proposition that man can have a definite knowledge of his understanding by observing the activities of his own mind, to a model whereby man can know directly *only* the content of his mind. The problem rising out of such premises is self-evident, and has brought Locke "face to face with the question which gives birth to idealism" — "if we are aware of nothing but internal sensations, how can we claim to have knowledge of an external world"³¹? The same attitude that refers to an unknown and virtually unknowable matter, may also be applied to an un-

29. Locke, Berkeley, Hume: *Central Themes* (1971; Oxford: Clarendon Press, 1979), 69.

30. "Ode on a Grecian Urn", *Poetical Works*, ed. H.W. Garrod (1956; Oxford: Oxford University Press, 1973).

31. Hoxie N. FAIRCHILD, *The Romantic Quest* (1931; New York: Russel & Russell, 1965), 380.

known and unknowable spirit; because, if Locke "tried to answer the question in terms of cause and effect: we may infer an external world from the sensations which it produces in our minds"³², he seems to think that a similar methodological procedure is applicable, though possibly with as little certitude, to the mind's dealings with a spiritual cause, "it being as rational to affirm, there is no Body, because we have no clear and distinct *Idea* of the *Substance* of Matter; as to say, there is no Spirit, because we have no clear and distinct *Idea* of the *Substance* of a Spirit"³³.

The above argument makes it clear that Locke accepts a spiritual (though unknowable) cause as a substratum of mental operations by analogy to a material (and equally unknowable) principle as a ground for perceptual apprehension. His model does not differ basically from Plato's, except in the crucial distinction that Plato's introspective method —his "know thyself"—unlike Locke's which remains self-referential and hopelessly solipsistic, becomes a door of perception of the *Ideas*. Locke's "mind", on the other hand, pending between two realities, outer and inner, each an obscure "terra incognita" beyond comprehension, clings desperately to his "known" epistemological security, the *ideas*, lest it slips into, or out-to, the gaping abyss. This, I believe, is the radical distinction between platonic and modern thought, applying not only to the empiricist but also to the transcendentalist model of reality, which is considered a revival of Plato's system. Platonic Ideas, though in-tellectually perceived by in-tuitive reason, are a "leading-out", openings of freedom to an en-lightened realm (the outer space of "divine banqueting") where knowledge of Being-itself is attained (*Phaedrus*, 247 a-b). With Locke, "knowledge of the outer reality is made forever impossible by the iron ring of ideas, within which each of us is shut up a helpless prisoner"³⁴.

The gradual evolution of consciousness into knowledge, which is the cornerstone of empiricism after its rejection of innate ideas, is in many ways different from Plato's presentation of the retrogressive involution of the soul, in two fundamental distinctions; the empiricist passiveness of the mind characterizes a "quantitative" growth, "impresion by impresion" so to speak, that substitutes Plato's active (and self-contending) mind whose introspective operations end with a "qualitative" transformation of awareness; and the final target which for empiricism is *perfectibility*, a continuous, interminable

32. *Ibid.*, 380.

33. *Essay II*, xxiii, 5.

34. James B. PRATT, "Critical Realism and the possibility of Knowledge", in *Essays in Critical Realism*, ed. Durant Drake et al. (London: Machmillan, 1920), 87.

improvement that reaches towards an unattainable goal, takes the place of the Platonic quest for "the Good", the *perfection* that has no "better", and which, without being "innate", lies within the sphere of human possibilities and potentialities. In terms of conceptual structures, the empiricist *line* replaces the Platonic *circle*; and in terms of moral imperatives, I would suggest, that the pragmatic motto "make thyself" replaces not so much the cognitive "know thyself", but the theological concept of a self a priori "given". As Basil Willey puts it, the "whole force of Locke's polemic against 'innate' ideas and principles springs from his presupposition that we must each one of us build up our own being from ourselves out of our own dealings with the universe", rejecting "common notions which are said to be from God, but are really the received opinions of country or of party, or the sacrosanct dogmas of tradition". Yet the Lockean emphasis on mental freedom, suggested by Willey, in that, "God has not 'stamped' any 'truth' upon the mind; but he has furnished us with faculties which sufficiently serve for the discovery of all we need to know", that God indeed "gives us powers of sensation and reflection, not information ready-made"³⁵, creates, I think, a "sandwich" model of the human mind, where mental activity is conditioned by a spiritual reality which grants the faculties and a material reality which uses them.

Locke's rejection of "innate ideas" is essentially, a subversion of authority; and his image of a mind passively subjected to the "shows of things", follows upon the experience of a mind actively questioning and negating not as much "in-nate" notions as "in-doctrinate" doctrines imposed upon the understanding of men, and demanding an uncritical conformity to received opinion, "which was to take them off from the use of their own Reason and Judgment, and put them upon believing and taking them upon trust, without farther examination: In which posture of blind Credulity, they might be more easily governed by... and to make a Man *swallow that for an innate Principle*, which may serve to his purpose, who teacheth them"³⁶. Locke employs the Platonic dialectical method of severely criticizing accepted concepts and dogmas, to liberate the human mind from the authoritarian pseudo-Platonic doctrine of innate ideas, in order to ultimately subject it to an un-Platonic passivity before the material objects of sensation. Locke's radical transference of meaning in the term "idea" with his "new way" which, undercutting traditional, authority, attributed authorship to the action of "thing upon mind",

35. *The Seventeenth-Century Background: Studies in the Thought of the Age in Relation to Poetry and Religion* (1934; London: Chatto and Windus, 1962), 274.

36. *Essay*, I, iv, 24. Emphasis mine.

ultimately led to the rejection of universals and allowed "thought to spring from the immediate facts of consciousness"³⁷. His conception of what we might call Thing-as-Author of experience upon the Mind's Tabula Rasa, tends to read the relation of mind to its environment in terms of a "scriptural" act, displacing authority from "tradition" to "sensation". By using the method of analogy which, as in Plato's theory of "approximation", Locke maintains that, "in things which sense cannot discover, analogy is the great rule of probability"³⁸ he attempts to interpret the correspondence of "idea" to "thing" in terms of the relation between "idea" and "word", thus endorsing a semiotics of "difference". In stressing the priority of "experience" over "language" (the texts of tradition), Locke attempted to liberate the human mind from the authority of inherited knowledge or the tyranny of "logos"; yet, in introducing a version of representational semantics, he made the science "called *σημειωτική*, or the *Doctrine of Signs*" the referential ground of knowledge, able to "afford us another Logick and Critick, than what we have been hitherto acquainted with"³⁹. The word-as-sign-of-idea-as-sign-of-thing stands in a position of "third remove" from reality, which is precisely the place Plato assigns to the (poetic) word-as-copy-of-thing-as-copy-of-idea, with a difference. As Ernst Cassirer puts it, referring to the tradition of British empiricism as a whole, "The more sharply they defined language not as an expression of things but as an expression of *concepts*, the more imperiously the question was bound to rise as to whether the new spiritual medium here recognized did not falsify rather than designate the ultimate, 'real' elements of being"; especially in Locke's case, "even though cognition was founded in the particular data of sensory perception and the perception of self, it embodied a tendency towards universality", and so the "abstract word becomes the expression of the 'abstract universal idea', which, beside the particular sensations, is here still recognized as a psychological reality"⁴⁰.

It was this "universalized" and abstracted reality (and language) that disturbed the Romantics and elicited from them an ambiguous attitude to-

37. Ian WATT, "Realism and the Novel", in *English Literature and British Philosophy: A Collection of Essays*, ed. S.P. Rosenbaum (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1971), 72.

38. Joseph W. BEACH, *The Concept of Nature in Nineteenth-Century English Poetry* (1936; New York: Russel & Russell, 1966), 173.

39. *Essay*, IV, xxi, 4.

40. *The Philosophy of Symbolic Forms. Vol I: Language*, trans. Ralph Manheim (1955; New Haven and London: Yale University Press, 1980), 36.

wards the philosophy of empiricism. They embraced a "life of sensations"⁴¹, but rejected the "Lockes, Priestleys, Humes, Condilliacs and the dehumanizing race of fashionable Metaphysicians"⁴², intending to save sensation from Plato's "discredit" (allegory of the cave) and Locke's "distrust", and to "treat man as man — a subject of eye, ear, touch, and taste, in contact with external nature, and informing the senses from the mind, and not compounding a mind out of the senses"⁴³. In this statement, Coleridge's account of Wordsworth's poetic project poses, I think, the problematics of the Romantic situation, precariously balanced between the (traditionally given) Platonic model of "mind-as-subject" turning its back to the sense, and the Lockean "mind-as-object" subjected to the senses, attempting to find a third alternative that would retain both the supremacy of intellection (in a form of intellectual intuition) and the validity of sensation; the reconciliation is undertaken (not always successfully, of course) in the model "subject of eye", which is antithetical to the Lockean image of mind as a passive recipient in perception.

Wordsworth, Willey contends, "was the kind of poet who could only have appeared at the end of the eighteenth century, when mythologies were exploded", and this, I believe, is largely true of the other major Romantics; so his debt to tradition, Willey continues, "unlike Dante's, was a negative one; he owed to it his *deprivation* of mythology, his aloneness with the universe"⁴⁴. It was precisely this rejection by Locke of the common "ideas" of orthodoxy that provided Wordsworth with the cultural conditions whereby he was forced to use his own "unaided intellect" (or "powerful feelings"), and become creative partly through a (negative) dialectic with his precursors, but mostly through his own dealings with Otherness, turning experience into consciousness and passion into poetry. From a different perspective, Wordsworth in *The Prelude* may be said to have beaten the empiricists on their own ground, playing their own game, in so far as, the "ultimate basis of their theories has always been the same — observation by introspection"⁴⁵ — as of

41. The reference is to John KEATS celebrated proclamation, "O for a Life of Sensations rather than of Thoughts!" (*The Letters of John Keats, 1814-1821*, ed. Hyder E. ROLLINS, 2 vols, 1958; Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1976, I, 185).

42. *The Notebooks of Samuel Taylor Coleridge*, ed. Kathleen Coburn, 3 vols (Vol. I, New York: Pantheon Books, 1957; Vol. II, London: Routledge & Kegan Paul, 1962; Vol. III, Princeton: Princeton University Press, 1973), III, entry 3281.

43. S.T. COLERIDGE, *Specimens of the Table Talk*, 4th edn (London: John Murray), 185.

44. *The Seventeenth-Century Background*, 298.

45. Hugh S. DAVIES, "Wordsworth and the Empirical Philosophers", in *The English Mind*, ed. Hugh S. Davies and George Watson (Cambridge: Cambridge University Press, 1964), 162.

course was Plato's. Locke's maxim, "Men must think and know for themselves"⁴⁶, coupled with Plato's "know thyself", may be taken to provide a common ground inciting Romantic individualism in its revolutionary attitude towards authority, and possibly effect a fragile "marriage" of empiricist and transcendentalist theories.

Arthur Beatty detects a close resemblance between Wordsworth's and Locke's attitude to the relation of mind-object in sensation, arguing that, "the endeavor of Locke was the endeavor of Wordsworth"; for both of them, he stresses, "the validity of all knowledge depends on the reality of our sensations: for it is only through the sensations that we can be sure that we touch objective reality"⁴⁷. He quotes from the poem *Expostulation and Reply* in support of his thesis that passivity in the mind's attitude before the natural object in both Wordsworth and Locke: "Nor less I deem that there are Powers / Which of themselves our minds impress; / That we can feed this mind of ours / In a wise passiveness". However, this passive receptivity in both Wordsworth and Locke entails an active element in it, as becomes manifest in Locke's statement on the nature of Power⁴⁸. Locke follows traditional patterns when attributing active power to the Divine principle, leaving intact the accepted notion of God as "author" or initiator of creativity, and allowing man a position of "intermediate" and questionable nature, "capable of both *active* and *passive* Power", between a God-as-Subject, "author" of Matter, and a Matter-as-Subject, "author" of human sense-data ("ideas"). As for Wordsworth's "wise passiveness", Melvin Rader argues that the poet "uses Locke's famous metaphor of the *tabula rasa*, or mental tablet, on which sensation writes impression; but in the later poetry", he continues, "this metaphor, implying the passivity of the human mind, no longer fits the strong and active role of our mental faculties as Wordsworth conceives them"⁴⁹. This brings Wordsworth's model closer to the Platonic notion of the mind's leading position ("actor" rather than "patient") in its transactions with reality.

Coleridge's study of Locke provided him with a target for his polemic against empiricism and materialism; unlike his love/hate relationship with other empiricists—for instance Berkeley and Hartley—to whom he admitted allegiance at certain periods of his life, his attitude towards Locke seems to be

46. *Essay*, I, iv, 23.

47. *William Wordsworth: His Doctrine and Art in their Historical Relations* (1922; Madison: The University of Wisconsin Press, 1960), 124-25.

48. *Essay*, II, xxi, 2.

49. *Wordsworth: A Philosophical Approach* (Oxford: At the Clarendon Press, 1967), 48.

uniformly inimical, and to formulate a centre of gravity that gave coherence to his early reading and thinking. Locke, more than any other philosopher, is singled out by Coleridge as standing at the antipodes of Plato, and held responsible for the "anti-metaphysical" climate of the age. As he makes it clear in the *Biographia Literaria*, "But in my own instance, I had the additional misfortune of having been gossiped about, as devoted to metaphysics, and worse than all, to a system incomparably nearer to the visionary flights of Plato, and even to the jargon of the Mystics, than to the established tenets of Locke"⁵⁰. One of the main criticisms that Coleridge levelled against Locke, as might be expected from a person who had studied Plato in the original, is Locke's misuse or abuse of the Platonic term "idea"⁵¹. In a letter written to Josiah Wedgwood early in 1801⁵², which reflects the results of his "meditations on the relations of the word 'innate' which, he thinks, is not at all justified in Plato's employment of the term. Locke, Coleridge asserts, refrains from naming specifically those of the preceding philosophers in whose work the term "innate" makes its appearance: "More especially, he should have given his Readers the Definition of the Obscure Word 'innate' in the very Language of the most accurate of such Writers as had used the Word. Pythagoras, it is said, and Plato, it is known, held the pre-existence of human Souls"⁵³.

On the other hand, he finds a "complete coincidence" between the Lockean metaphor of the mind as an "unwritten sheet of paper" and Aristotle's proposition that the mind in its first state is an unwritten tablet; further, to support his critique of the "utter meaninglessness" of Locke's use of the term "innate", he quotes a paragraph from Hume's own critical commentary on Locke's usage of the terms "innate" and "idea", describing the former as "artificial" and the latter as "loose". Besides, Coleridge seems convinced that Locke borrows his conception of the "idea" not from Plato but from Descartes⁵⁴. Besides the severe criticism of Locke's superficial treatment, not to

50. II, 212.

51. As Kathleen Coburn informs us in her edition of COLERIDGE'S *Philosophical Lectures* (1949; London: Routledge & Kegan Paul, 1950), "Coleridge says in a note on Petvin's *Letters Concerning Mind*, that Locke's ideas and Plato's, were no more alike than a Syllogism and an Apple-Dumpling" (462).

52. For a detailed analysis of Coleridge's letters to Wedgwood see R. Florence BRINKLEY, "Coleridge on Locke", *Studies in Philology* 46 (1949): 521-43.

53. *Collected Letters of Samuel Taylor Coleridge*, ed. Earl Leslie Griggs, 6 vols (1956-59; corr. edn., Oxford: At the Clarendon Press, 1966-71), II, 680.

54. *Ibid.*, II, 682-83.

say violation, of such a semantically charged term as "idea", Coleridge recognizes a misuse of notions connected with the activities and content of the mind: "In Mr Locke there is a complete Whirl-dance of Confusion with the words *we, Soul, Mind, Consciousness, and Ideas*"; consequently, the point that Coleridge wishes to make is that whereas Locke defines "soul" and "mind" as "consciousness", he contradicts himself by referring to acts of consciousness of which *Consciousness is unconscious*. The unorthodox and conflicting Lockean conceptions about "ideas" and "mind", Coleridge portrays by using the ware-house metaphor, where, "Sometimes again the Ideas are considered as objects of the mind in thinking, sometimes they stand for the mind itself, and sometimes we are the thinkers and the mind is only the Thought-Box. — In short, the Mind in Mr Locke's Essay had three senses — the Ware-house, the Wares, and the Ware-house-man"⁵⁵.

Coleridge is well aware of the fact, as he says, that Locke "would willingly change the Term 'Idea' for a Better, if any one could help him to it. But he finds none that stands so well for every immediate object of the mind in thinking, as Idea does"⁵⁶. Coleridge's criticism of the Lockean "idea" refers back not only to the British philosopher's misuse of the Platonic term, but also of the Cartesian. J.A. Appleyard sums up this line of argumentation in Coleridge's third letter to Wedgwood on the subject of Locke's epistemology, by pointing out the inversion that Locke effects in his misinterpretation of the French thinker, whom he incorporates with those accepting *κοινὰ ἔννοια*, whereas "the innate ideas of Descartes are exactly equal to Locke's ideas of reflection, while innate ideas in the sense in which Locke understands them were explicitly denied by Descartes"⁵⁷. It is fairly obvious, I believe, that Coleridge's main charge against Locke's philosophical system is that it is based upon a series of misreadings both of the older philosophers and his near contemporaries, a missapprehension and misrepresentation of key terms and root metaphors, which renders Locke's polemics against both "innate" and "ideas" ineffectual as well as pointless, based as it is on false presuppositions.

Shelley's reading of Locke does not share in Coleridge's disputation of incorrect use of terms; by taking Locke's statements at their face value, Shelley enlists him in the forces of radicalism which combat intellectual despot-

55. *Ibid.*, II, 696.

56. *Ibid.*, II, 683.

57. Coleridge's *Philosophy of Literature: The Development of a Concept of Poetry, 1791-1819* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1965), 79.

ism. His question, "Am I to expect an enemy or an ally in Locke?"⁵⁸, indicates the different nature of his problematic, and the "political" rather than epistemological motivation of his interest. All the same, it has been affirmed of Shelley that "the very basis of his metaphysical speculations seems to be derived from Locke rather than from any one else"⁵⁹.

It might sound peculiar that Locke should be invoked as a contestant in a discussion on God, in a letter exchange between Shelley and Elizabeth Hitchener in June 1811; she provides the initiative for an inquiry into Locke's relation to the Christian religion: "Thanks to your kind attention I have received Locke and am highly delighted with what I have hitherto read... I am satisfied I never had neither *innate ideas* nor *innate principles* tho' of the former you convinc'd me and of the latter Locke", exclaiming, "I am so truly happy to find Locke saying we *possess faculties to discover God, I hope therefore in time* to be able to give a *reason* rather than a *feeling* for my *belief*". To which Shelley answers, "Locke *proves* that there are no innate ideas, that in consequence there can be no innate speculative or practical principles, thus overturning all appeals of *feeling* in favor of Deity... since all ideas are derived from the senses this *feeling* must have originated from some sensual excitation"⁶⁰. Hitchener and Shelley in fact formulate as clearly as possible the inner contradiction of the Lockean system; she stresses the "spiritual" aspect of his philosophy by mentioning the inherent faculties he admits of as a means of approaching God—a principle which (despite empiricism) is never ostracized from Locke's metaphysics—, whereas Shelley employs Locke's rejection of innate ideas in order to undermine a supposedly "innate" human need for God.

In applying Lockean rationalistic premises to the emotionalist field of religion, Shelley gives us, I believe, a very good sample of the Romantic determination to banish the compartmentalization of human experience into isolated mental boxes, each one with its own separate determinants, and to collapse all inner partitions, in pursuit of a total unity of awareness; the result was a metaphysical and psychological "chaos", where the notions of the real underwent infinite transformations, where the ontological categories of Self/Other and the grammatical categories of Subject/Object combined in

58. *The Letters of Percy Bysshe Shelley*, ed. Frederick L. Jones, 2 vols (Oxford: At the Clarendon Press, 1964), I, 99.

59. Amiyakumar SEN, *Studies in Shelley* (1936; New York: The Folcroft Press, 1969), 18.

60. *Letters*, I, 98-100.

all possible schemes and patterns. "Chaos" is to some extent the characteristic condition of Romanticism; but it is a confusion resulting from the conscious decision of the Romantic poets to destroy a give model of ordering human consciousness, which did not recognize the "metaphorical" interaction of "faculties", but did its best to raise impenetrable walls between them. Locke's contribution to this shift is both negative and positive; he helped build the walls, but also gave signs of how they could be demolished. As Joseph Barrell puts it, "Locke did more than afford a healthful check to the extravagances of rationalistic thinking" or "call attention to experience as an essential factor in human knowledge. By investigating the human mind itself, and by provocatively declaring the basis of knowledge to be sensation, Locke turned the tride of human thought from the outer world to the inner"⁶¹.

So had Plato done at a different age, if with different intentions. And although Shelley himself does not seem to find a common denominator between the two philosophers that would allow for comparison or even contrast (the way Coleridge does), there may be an element of truth in James A. Notopoulos' contention that Locke proved instrumental in enkindling Shelley's Platonism: "John Locke, whom Shelley read and thought about throughout his life, is an anti-Platonist, if his attack on innate ideas is used as a criterion. But though Locke is not a Platonist on the surface, he has many points of contact with Plato"; Notopoulos continues by indicating certain Platonic elements in Locke, such as his "running fight against equivocation, his divisions and dichotomies, ... the observation that the mind like the eye sees not itself; the comparison of intellectual inquiry to hunting", to finally conclude that this "kind of Platonism, however, is not the kind that Shelley used as material for poetry; it would mostly appear in Shelley's dialectical discussion with friends like Hogg". The critic in fact distinguishes between Shelley's "written" and "oral" Platonism in statements like the following: "Locke therefore cannot be excluded from Shelley's oral Platonism, which could play an important part in our account of Shelley's Platonism if we had more than the few echoes of it in the testimony of his friends"⁶².

The great challenge, as I see it, that Locke offered to his readers (poets and philosophers) with the ambivalence of a doctrine that abolished "innate" ideas as the crutches of human thought, while stressing "intro-spec-

61. *Shelley and the Thought of his Time: A Study in the History of Ideas* (New Haven: Yale University Press, 1947), 27.

62. *The Platonism of Shelley: A Study of Platonism and the Poetic Mind* (1949; New York, 1950), 119.

tion" as the only way to knowledge, was the problematizing of personal identity, amenable to an "identity of consciousness" (what I would describe as "unity") and not identity of "spiritual substance" (what I would define as "likeness" leading to "union"), i.e. an immortal soul preternaturally sealed upon with ideas, the "marks" and "traces" of Divine Authority. In Locke's wake, however, Berkeley's Neoplatonic answer to Locke's nearly Platonic model of a mind "free" from subscription to orthodox "truths", was to re-establish the validity —and dependence— of human "ideas", by making them "ectypes" of the archetypal ideas in God's mind. That Berkeley endorses an attitude which amalgamates empiricism and Platonic theology is also supported by Peter S. Wenz who points out that, "George Berkeley was an empiricist, but unlike such other famous empiricists as John Locke and David Hume, there is good reason to believe that Berkeley was also a Christian neo-Platonist, one who holds the view that abstract ideas exist in the mind of God and that the world was created by God using these ideas as models or archetypes"⁶³. Berkeley, as an empiricist, considers it impossible for human beings to have "abstract" ideas (the equivalent to innate ideas); as a Christian (un-Platonic) Platonist he accepts that abstract ideas exist in the mind of God, as patterns to be imprinted on the mind of man. Thus, Berkeley's "newer" new way of ideas actually signals a return to the "old" or rather "middle" version — the transformation of the Platonic-Greek model into the Christian one, which produced the monistic Neoplatonic ontology that by reducing all reality to "spirit" bypasses the crucial question of "who is who" or "who does what". Berkeley's empirical immaterialism (or, should we say, "imperialism") is a similar type of response to the problematics raised by Locke who, I am more and more convinced, deserves the title, if only by functional than theoretical similarity, of the "British Plato"⁶⁴.

E. DOUKA KABITOGLOY
(Thessaloniki)

63. "Berkeley's Christian Neo-Platonism", *Journal of the History of Ideas* 37 (1976) 537.

64. The British philosophers of the period under examination that, to my knowledge, have been granted this title are Bacon, Cudworth, and Shaftesbury.

Ο «ΝΕΟΣ ΤΡΟΠΟΣ ΤΩΝ ΙΔΕΩΝ»:

ΠΛΑΤΩΝ, LOCKE, ΚΑΙ ΟΙ ΡΟΜΑΝΤΙΚΟΙ ΤΟΥΣ ΑΝΑΓΝΩΣΤΕΣ

Περίληψη

Ἡ Πλατωνικὴ θεωρία τῶν ιδεῶν ἔχει ἀφήσει τέτοια ἀνεξίτηλα σημάδια πάνω στὴν εὐρωπαϊκὴ φιλοσοφία (καὶ λογοτεχνία) ποὺ ἦταν σχεδὸν ἀναπόφευκτο γιὰ τὸν Locke, πρωτεργάτῃ τοῦ βρετανικοῦ ἐμπειρισμοῦ, νὰ υἱοθετήσῃ τὸν ὅρο «ιδέα» στὴν προσπάθειά του νὰ ἀποδώσῃ τὸ περιεχόμενο τοῦ νοῦ, ἔχοντας πλήρη ἐπίγνωση τοῦ νέου τρόπου (ἢ δρόμου) ἀντίληψης καὶ χρήσης μιᾶς λέξης ποὺ ἀποτέλεσε σημεῖο ἀναφορᾶς γιὰ τὴ γένεση καὶ ἐξέλιξη τῆς φιλοσοφικῆς σκέψης. Μεταφράζοντας τὴν πλατωνικὴ ὄντολογία σὲ ἐπιστημολογία, ὁ Locke χρησιμοποιοῖ τὴν «ιδέα» στὴν ψυχολογικὴ τῆς διάστασι, ἐνῶ παράλληλα ξεκινᾷ μιὰ πολεμικὴ ἐνάντια στὴ θεωρία τῶν «ἐμφυτῶν ἐννοιῶν» (innate ideas) ποὺ κατὰ τὴ γνώμη του ἀποσκοπεῖ στὴν πνευματικὴ (πολιτικὴ καὶ θρησκευτικὴ) καταδυνάστευση τοῦ ὑποκειμένου. Ἡ προσέγγισις στὸ θέμα τῆς σχέσης τοῦ Locke μὲ τὸν Πλάτωνα, ὅπως παρουσιάζεται σ' αὐτὴ τὴν ἐργασία, εἶναι διττὴ: ἀπὸ τὴ μιὰ προσδιορίζονται οἱ βασικὲς διαφορὲς ἀνάμεσα στοὺς δύο στοχαστὲς ποὺ ἐπικεντρώνονται γύρω ἀπὸ τὸν ὅρο «ιδέα» — ἀντικειμενικὴ (ἀληθινὴ) ὄντοτητα γιὰ τὸν Ἑλληνα «ιδεαλιστὴ» καὶ ὑποκειμενικὴ (ἀπατηλὴ) ἀναπαράστασις γιὰ τὸν ἄγγλο ἐμπειριστὴ. Πέρα ὅμως ἀπὸ τὶς προφανεῖς «δογματικὲς» διαφορὲς, ἐπισημαίνεται μιὰ ταυτότητα καὶ συγγένεια «μεθόδου», στὸ ὅτι ὁ Locke, χρησιμοποιοῦντας μιὰ στρατηγικὴ ἀπελευθέρωσης τοῦ ἀτόμου ἀπὸ δεδομένες «ὑποθέσεις», παραδίδει τὸ νοῦ ὡς «καθαρὴ πλάκα» (tabula rasa) στὴν ἐμπειρία (καὶ ἀπορία) τῶν πραγμάτων. Τὸ ἐνδιαφέρον τῶν ἁγγλῶν Ρομαντικῶν γιὰ τὴ φιλοσοφία τόσο τοῦ Πλάτωνα ὅσο καὶ τοῦ Locke πηγάζει ἀπὸ τὸν ἔντονο προβληματισμὸ τους πάνω σὲ καίρια ἐρωτήματα γνωσιολογίας, αἰσθητικῆς καὶ μεταφυσικῆς — κυρίως τὴ σχέση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὴ φύση, τὴ δυνατότητα ἐπικοινωνίας τοῦ «ἐαυτοῦ» μὲ τὸ «ἄλλο», καὶ τὴν ἐνεργητικὴ (δημιουργικὴ) ἢ παθητικὴ συμμετοχὴ τοῦ νοῦ στὴν «κατασκευὴ» τῆς πραγματικότητας. Τόσο στὰ ποιητικὰ ὅσο καὶ στὰ θεωρητικὰ κείμενα τῶν Wordsworth, Coleridge καὶ Shelley, τὰ ὀνόματα τοῦ Πλάτωνα καὶ τοῦ Locke (ὅπως φυσικὰ καὶ ἄλλων φιλοσόφων) πλέκονται μὲ ἓνα τρόπο ποὺ ὑποδηλώνει τὴν ἀναζήτησις ἀπαντήσεων σὲ διαφορετικὰ (συχνὰ ἀνταγωνιστικὰ) συστήματα, ἀλλὰ καὶ τὴν οὐσιαστικὴ ρομαντικὴ θέσις νὰ καταλύσουν τὰ παραδοσιακὰ στεγανά, ποὺ ἀπομοιώνουν τὶς κατηγορίες τῆς ὑπαρξῆς (καὶ τῆς γλώσσας) καὶ νὰ ἐκτεθοῦν στὴ «μεταφορικὴ» (δηλαδὴ ποιητικὴ) κατοίκηση τοῦ κόσμου.

Κ. ΔΟΥΚΑ-ΚΑΜΠΙΤΟΓΛΟΥ

L'IDÉE DE FINALITÉ FORMELLE DANS L'ESTHÉTIQUE DE GIOVANNI GENTILE

Longtemps décriée en raison des options politiques de Giovanni Gentile, puis tombée dans l'oubli, sa pensée suscite de nos jours un intérêt renouvelé et qui la situe quasiment au centre de la problématique qui a trait à l'influence exercée par certains courants philosophiques sur la pensée européenne au cours de l'entre-deux-guerres. Une fois calmées, les consciences de nos contemporains entreprennent déjà, au demeurant à juste titre, de faire, de manière autant que possible objective, la part des choses entre la philosophie même de Gentile et ses engagements politiques. Si ces derniers ont pu lui inspirer certains écrits où l'on décèle son souci de l'actualité, comme ses préférences idéologiques tardives relatives à une situation politique donnée dans laquelle sa présence spirituelle s'est inscrite, et à travers laquelle elle a pu également se profiler, il n'en est pas moins vrai que la philosophie gentilienne se situe, dans son ensemble, au delà de toute contingence historique à proprement parler, et que, par ailleurs, elle acquiert de nos jours un sens et une importance historique qui lui permettent de revendiquer une place des plus considérables dans l'histoire de la pensée quasi contemporaine. Il se pourrait qu'une attitude semblable pût un jour être également adoptée à l'égard d'un autre esprit de même envergure et tout aussi brillant qui a su, de son temps, exercer, dans le domaine de l'esthétique, une influence de longue portée et avec des conséquences aujourd'hui encore mal définies parce qu'incalculables, à savoir Marinetti, à travers sa doctrine artistique connue sous le nom de futurisme, et longtemps confondue avec le surréalisme par des esprits peu avisés. Un troisième esprit mal compris, lui aussi, Gabriele d'Annunzio, fut, de son côté, moins maltraité parce que plus universel, plus précocement affirmé et plus détaché des contingences historico-politiques, à la fois, que les deux précédents.

La philosophie de Gentile se situe, en général, dans le prolongement de l'hégélianisme et du spiritualisme italiens du XIX^e siècle; en particulier, de l'hégélianisme tel qu'il avait été adopté à l'origine par les célèbres "Begriffi"¹

1. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Le problème du beau chez Pétrios Vrăilas-Arménis*, Aix-en-Provence, Ophrys, 1960, p. 6; IDEM, *Pétrios Brăilas-Armenis*, New York, Twayne, 1974, p. 21.

qui ne constituèrent, d'ailleurs, aucun groupe, ne serait-ce que lâchement cohésif, mais qui, dans leur ensemble, ont largement contribué à minimiser l'aspect réaliste du système de Hegel au profit de son aspect idéaliste. Cette attitude fut facilement assimilée par le spiritualisme de Rosmini² et de son école, et, enfin, exprimée par Croce³ et ses adeptes qui ont su corriger les interprétations exagérées de l'hégélianisme par les deux courants précédents, et ce moyennant une attitude d'interprétation rigoureuse et critique exempte de toute tendance exclusiviste que ce fût, et profondément empreinte d'un souci manifeste d'équilibre. Dans ce contexte, Gentile, lui, apparaît comme un esprit philosophique qui a réussi sinon à unifier toutes ces tendances en les intégrant totalement les unes dans les autres, du moins à en estomper les différences respectives pour, finalement, en réduire les expressions à un langage d'une homogénéité acceptable; homogénéité permettant, d'ailleurs la constitution, à partir d'un tel aplanissement, d'une synthèse extrêmement cohérente de vues opposées ou, à la rigueur, incomplètement réductibles les unes aux autres. Ainsi Gentile se place dans l'axe principal même qui désigne l'évolution de la pensée philosophique italienne jusqu'au milieu du XXe siècle, et qui se prolonge avec l'œuvre de Sciacca et, éventuellement, de Guzzo, pour ce qui est du souci de l'élaboration de systèmes philosophiques assez flexibles pour prétendre à être définitifs au sens où Hegel prétendait, pour sa part, que son propre système le destinait à être le dernier philosophe authentique.

Le propre de Gentile, en matière d'esthétique, semble résider dans le fait même que, tout en se laissant attirer et gagner par l'hégélianisme, il n'a cessé de subir l'attrait du subjectivisme idéaliste esthétique kantien⁴. Certes, l'esthétique de Hegel elle-même n'en est pas encore exempte; cependant, pour l'esthétique gentilienne, le paramètre ou, mieux, le syndrome kantien demeure un

2. Cf. IDEM, *L'ontologia rosminiana e il "Saggio" di Vraïlas*, *Proteus*, 1970, pp. 135-142.

3. Cf. B. CROCE, *Filosofia dello spirito*, t. I, *L'estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* (1902), 7e éd., Bari, Laterza, 1941; cf. IDEM, *Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana*, Bari, Laterza, 1910; cf. J. LAMEERE, *L'esthétique de B. Croce*, Paris, Vrin, 1936, pp. 35 et suiv.; cf. SHILLER, A l'Erbprinz von Augustenburg. *Über die ästhetische Erziehung d. Menscheng.*, lettre XXII: "Die Vertilzung des Stoffes durch die Form ist das Wahre Kunstgeheimnis des Meisters", cité comme motto par R. ZIMMERMANN, *Aesthetik*, Zweiter systematisches Theil: *Allgemeine Asthetik als Formwissenschaft*, Wien, Braumüller, 1865, p. IV; cf. *Ibid.*, pp. VII-VIII, où Herbart est expressément cité.

4. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Forme et subjectivité dans l'esthétique kantienne*, Aix-en-Provence, Ophrys, 1964, pp. 17-21; 129-151; 167-191; IDEM, *Forme et finalité dans l'esthétique kantienne*, *Philosophia* 13-14, 1983-1984, pp. 346-351. Gentile ira jusqu'à postuler une réforme de l'hégélianisme en ce sens: cf. sa *Riforma della dialettica hegeliana*, 2e éd., Messina, Principato, 1923.

point de vue dont on ne saurait minimiser l'apport à la constitution d'une théorie esthétique pluridimensionnelle. Hegel avait, en quelque sorte, adopté la distinction aristotélicienne entre matière et forme en lui assignant une nature dialectique qui lui permettait de s'intégrer facilement dans son propre système, sous l'aspect de complémentarité fonctionnelle entre forme et contenu⁵ de l'œuvre d'art. Par la suite, une polémique s'est installée, à ce niveau, sur la prépondérance de la forme ou du contenu, prépondérance entendue aussi bien du point de vue d'une importance extrinsèque que du point de vue d'une importance relative à la présence humaine. Au cours du XIX^e siècle même des penseurs tel Herbart, par exemple⁶, n'avaient pu s'attacher à l'idée de prépondérance de l'importance extrinsèque du contenu, alors que pour les Hégéliens de gauche, tels Marx, Engels ou, plus tard, Lénine⁷, une telle prépondérance sera justifiée en raison de la prépondérance des collectivités humaines et de leurs droits vis-à-vis de la nature. Toutefois, cette distinction aristotélicienne a donné lieu à une première évaluation du rapport entre forme et matière en sens inverse, notamment à l'intérieur du subjectivisme kantien⁸. Dès lors, toutes les esthétiques plus ou moins inspirées ou, tout au moins, substantiellement influencées par le kantisme (et combien ne l'ont-

5. Cf. G.W.F. HEGEL, *Philosophische Propädeutik*, § 47, *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe⁴, t. 3, Stuttgart, Frommann, 1971, p. 125: "Es gibt aber überhaupt keine Materie ohne Form und keine Form ohne Materie. Die Materie und die Form erzeugen sich wechselseitig".

6. Cf. J.F. HERBART, *Sämtliche Werke...*, hrsg. von K. Kehrbach und O. Flügel, Langensalza, 1887-1912. Nouv. impr., Aalen, Scientia Verlag, 1989 (abrév.: KSFM), t.2: *Über philosophisches Studium* (Göttingen, 1807), pp. 260-265; *Allgemeine praktische Philosophie* (Göttingen, 1908), p. 344: "die Materie gleichgültig, die Form hingegen der ästhetischen Beurtheilung unterworfen sey. Die Einfachsten Beyspiele sind hier die besten... Es ist bekannt, dass keinem der *einzelnen* Töne, deren Verhältniß das Intreval bildet, für sich allein nur das mindeste von dem Charakter zukommt, welcher gewonnen wird, indem sie *zusammen* klingen"; t.4: *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie* (2e éd., Königsberg, 1813), pp. 38-39; 134; 144-145.

7. Cf. par ex. K. MARX, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, in K. MARX - F. ENGELS, *Ausgewählte Werke*, t. 2, Berlin, Dietz, 1970, Vorwort, p. 503: "Auf einer gewissen Stufe in der Entwicklung geraten die materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft in Widerspruch mit den vorhandenen Produktionsverhältnissen oder, was nur ein juristischer Ausdruck dafür ist, mit dem Eigentumsverhältnissen, innerhalb deren sie sich bisher bewegt hatten. Aus Entwicklungsformen der Produktivkräfte schlagen die Verhältnisse in Fesseln derselben um. Es tritt dann eine Epoche sozialer Revolution ein..."; W.I. LENIN, *Aus dem philosophischen Nachlass*, Berlin (1932), 1954², p. 61 (ap. E. FISCHER, *Von der Notwendigkeit der Kunst*, Hamburg, Claassen, 1967): "Die Form ist wesentlich. Das Wesen ist so oder anders formiert, in Abhängigkeit auch vom Wesen"; cf. G. LUKACS, *Die Eigenart des Ästhetischen*, *Werke*, t. 11, Neusiedl., Luchterhand, 1963, pp. 421 et suiv.

8. Cf. *supra*, et la note 4.

elles par été réellement?) n'ont pas su résister à la tentation de reconnaître à la forme esthétique une importance accrue, reconnaissant ainsi, du coup, également, une importance certaine à l'idéalité formelle.

Gentile est justement du nombre. Les textes qui seront évoqués dans ce qui suit sont précisément contenus dans *La filosofia dell' arte*⁹, qui est, pour ainsi dire, comme la quintessence de l'esthétique gentilienne, de par l'ampleur de sa thématique autant que de par l'argumentation intense et dense qui va de pair avec le style elliptique du texte, mais qui toutefois contraste avec l'attitude négligée que ce style suggère, malgré la rigueur de l'exposé. La question de la finalité de la forme esthétique apparaît à travers cette argumentation comme étant directement reliée à deux questions majeures, notamment d'une part à celle de la dialectique entre forme et contenu; d'autre part, à celle de la dialectique, plus exactement: de la dialecticité même de la nature de la forme. Je me propose d'étudier séparément chacune de ces questions particulières avant de procéder à un examen synthétique de la notion de finalité formelle en matière d'esthétique dans la pensée gentilienne. Disons d'emblée que, pour Gentile, il y a lieu de confondre la forme artistique avec l'art tout court, alors que le contenu est confondu avec la pensée même qui sert de fondement à la forme, sans en conditionner évidemment l'essence pour autant.

1. La dialectique de la forme et du contenu.

Pour Gentile, on ne saurait concevoir dans la totalité de son ampleur la notion qui exprime la forme en tant que réalité artistique si on ne la considère point par rapport à celle de contenu. En effet, dans la conjonction de ces deux données le philosophe voit la condition nécessaire et suffisante pour la réalisation de l'œuvre d'art¹⁰. Certes, l'élément décisif dans l'art —et, de ce fait même, dans l'œuvre d'art précise qui concrétise chaque fois la réalité artistique— c'est bien la forme: "la poésie, l'art tout entiers se trouvent à l'intérieur de la forme"¹¹. Cette forme n'est rien de plus que l'aspect extérieur que le contenu ou matière de l'art est forcé d'assumer¹². L'hylémorphisme esthétique gentilien fortement teinté d'aristotélisme ontologique se manifeste comme un formalisme prononcé, dans la mesure où il préconise la soumission de la matière à la forme, et où cette matière (ou contenu) n'est nullement de nature esthétique à proprement parler, et se pose comme un élément esthéti-

9. Cf. G. GENTILE, *La filosofia dell' arte, Opere complete*, Milano, Treves, 1931.

10. Cf. *ibid.*, pp. 139-141.

11. *Ibid.*, p. 139.

12. Cf. *ibid.*: "nella forma che questa materia assuma".

que intégrant et intégré par rapport à la réalité artistique, étranger à l'art même, en raison de sa propre nature, mais dont l'art ne saurait se passer¹³. La nature de ce contenu se résume en pensée, à savoir en représentation et en réflexion, en image et en jugement à la fois¹⁴.

Il faut noter cependant que, tout influencé qu'il soit par Hegel, Gentile s'en éloigne sur ce point, comme sur tant d'autres, d'ailleurs¹⁵. En effet, on sait dans quelle mesure Hegel a subi, de son côté, l'influence du néoplatonisme, notamment par l'intermédiaire de Proclus¹⁶. Or, chez ce dernier précisément, c'est l'image qui formalise l'informel de l'intelligible à l'intérieur de la pensée¹⁷, et cette conception a été facilement adoptée par Hegel¹⁸. Néanmoins, Gentile remet en doute cette conception, puisqu'il reconnaît, à la suite d'Aristote, que la pensée est composée d'images et de jugements¹⁹, mais persiste à soutenir que l'image, en tant qu'élément de la pensée, est bien un élément de la matière et non point de la forme²⁰; à moins qu'on suppose qu'à l'intérieur de la pensée même l'image fonctionne comme élément formel par rapport à l'élément matériel que serait le jugement. Or cette dernière hypothèse ne saurait être confirmée du moment que tout caractère formel serait ainsi refusé au jugement, aspect manifestement formalisant de l'activité cognitive, plus correctement, en l'occurrence, réflexive. Il s'ensuit qu'en définitive Gentile s'éloigne réellement de Hegel sur ce point, et cette conclusion se trouve être indirectement corroborée par lui-même quand il garde ailleurs un silence absolu sur ce problème²¹. C'est donc afin de défendre la conséquence rigoureuse de sa propre pensée qu'on est obligé de maintenir la constatation aux termes de laquelle la conception que Gentile se fait de la pensée en tant que matière ou contenu de l'activité artistique s'éloigne, tant soit peu, mais cependant substantiellement, de la conception respective hégélienne et de son modèle proclusien, pour réintroduire une conception d'origine aristotélicienne, plus conforme à l'hylémorphisme de nuance formaliste que lui-même professe, et

13. Cf. *ibid.*: "Quella dunque che s'è detta *materia* o *contenuto* dell'arte, è qualcosa di estraneo al mondo dell'arte, sebbene ad esso inscindibilmente congiunto".

14. Cf. *ibid.*

15. Cf. *supra*, et la n. 4.

16. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, notamment pp. 8-9.

17. Cf. *ibid.*, notamment pp. 225 et suiv.; pp. 237 et suiv.

18. Cf. G.W.F. HEGEL, *Encyclopédie*, § 24 et additions.

19. Cf. ARISTOTE, *De l'âme*, 7, 431 a 17: "L'âme ne pense jamais sans l'aide d'images".

20. Cf. *supra*, et la n. 16.

21. Cf. *La riforma della dialettica hegeliana*, pp. 89 et suiv.

qu'indépendamment de toute apparence on ne saurait trahir en y décelant certaines influences kantienne²².

"Il a été dit", insiste Gentile, "que le contenu est un antécédent de l'art. Il l'est effectivement, comme le résumé d'un livre précède le livre même"²³. Ainsi le contenu apparaît-il comme une sorte de programme de l'œuvre d'art qu'il qualifie. On verra pourtant, par la suite, que la forme même est expressément qualifiée de programme de l'œuvre²⁴. Ainsi, tout concourt, chez notre philosophe, à la conception de l'œuvre d'art comme d'une réalisation concrète d'une finalité préexistante dans l'intention de l'artiste. En fait, cependant, une telle finalité qui est exprimée par la pensée, elle-même consistant en image et en jugement, est dépassée et, pour ainsi dire, supérée par une finalité qui se crée tout au long du processus de la création, et qui a trait uniquement à la forme de l'œuvre. Ce passage d'une finalité du contenu à une autre, celle de la forme, est dû uniquement à la défaillance du génie artistique dont la création, si élevée soit-elle, ne saurait égaler celle, absolue, du démiurge chez qui l'intention se confond avec la création effective²⁵. Pour Gentile, cependant, cette inadéquation se solde par une intervention récurrente de l'inspiration, elle-même soldée par une discontinuité dans le processus de la création, discontinuité qu'il m'est arrivé de qualifier de "kairique"²⁶ et à laquelle Horace, expressément cité, faisait déjà allusion en imaginant le potier se demandant comment au lieu de l'amphore qu'il se proposait de confectionner, il aurait, à son insu, obtenu une marmite²⁷: inadéquation et discontinuité qui résultent de la supériorité de la forme sur le contenu, une supériorité qui, dans le platonisme, est envisagée sous le rapport de la soumission totale du poète à sa muse inspiratrice, au point d'en être possédé²⁸. Ainsi, pour Gentile, la finalité du contenu abstrait semble être absorbée non point, certes, *par* mais bien *dans* la finalité de la forme concrète, elle-même coalescente²⁹.

22. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Forme et finalité*, *loc. cit.*, pp. 347-348.

23. Cf. *La filosofia dell' arte*, p. 140.

24. Cf. *ibid.*, cf. *infra*, et la n. 51.

25. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Harmonie préétablie et harmonie en devenir: l'apport de l'art à l'idée philosophique de création*, *Académie Internationale de Philosophie de l'Art*, Actes, fasc. 3, 1987, pp. 93-97.

26. Cf. IDEM, *Sur le caractère "kairique" de l'œuvre d'art*, *Actes du Ve Congrès International d'Esthétique*, Amsterdam, 1964, pp. 115-118.

27. Cf. HORACE, *Ars poetica*, 21: "amphora coepit institui, currente rota cur urceus exit?"; *La filosofia dell' arte*, p. 140.

28. Cf. PLATON, *Ion*, 536 c; *Phèdre*, 254 a; cf. E. MOUTSOPOULOS, *Le poète: créateur ou énergumène? Regards sur le platonisme de Ronsard*, *Ronsard et la Grèce*, Paris, Nizet, 1988, pp. 246-259.

29. Cf. *La filosofia dell' arte*, p. 140.

Le contenu se présente, d'ailleurs, sous un double aspect: tantôt il est abstrait et, de ce fait, il est le contenu que l'œuvre d'art suppose et qui ne la précède point; tantôt il est concret et, alors, il est investi par l'esprit de l'artiste. Dans ce dernier cas cependant il cesse d'être un simple contenu pour devenir contenu *et* forme *à la fois*, et donc déjà art ou, plus exactement, œuvre d'art³⁰. Il va de soi que Gentile recourt ici trop facilement à une sorte d'analytique distinctive de la notion de contenu, pour rendre compte des difficultés qu'il rencontre au niveau de la dialectique entre forme et contenu, en procédant, à travers cette analytique, à l'établissement du concept d'une dialectique inhérente au contenu même: dialectique qui le conduit inmanquablement à une confusion entre l'idée du contenu concret et celle de la forme. En d'autres termes, dans son empressement d'estomper la différence initiale nette entre les termes d'une dialectique originelle, il tombe dans le piège de la création d'une dialectique supplémentaire, à tous égards superflue sinon inutile, et plutôt génératrice de complications, de confusions, de contresens et, finalement, de contradictions, en imaginant la possibilité d'une gradation de rapprochement du terme dialectique "contenu", du terme dialectique "forme", et en instituant une duplication de la notion même de contenu, et ce pour ne pas admettre d'emblée la supériorité de la forme par rapport au contenu, supériorité qu'il admet par la suite implicitement, après un long détour scandé par un nombre imposant de nouvelles difficultés d'ordre à la fois logique, épistémologique et ontologique, alors qu'il lui aurait suffi de s'en tenir à la constatation première aux termes de laquelle forme et contenu sont coalescents³¹, et que simplement le caractère concret de la forme *déteint* sur le contenu abstrait, le concrétisant ainsi du coup et le rendant partie intégrante de la forme de l'œuvre, dans laquelle il s'est, dès lors, résorbé. Ce détour, compliqué à souhait, et qui ne semble pas être isolé dans cette esthétique d'intention extrêmement conciliante, révèle le caractère pour ainsi dire inflationnaire d'une telle mentalité, caractère qu'on trouve déjà dans le néoplatonisme tardif et médiéval, notamment chez Proclus, le pseudo-Denys et Jean Scot Érigène³², lui-même, en dernière analyse, redevable au dernier Platon³³. Ce même détour rend attentif tout esprit déterminé à cerner de près l'esthétique gentilienne.

30. Cf. *ibid.*

31. Cf. *supra*, et la n. 29.

32. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Les structures de l'imaginaire...*, p. 6.

33. Cf. L'évolution du dualisme ontologique platonicien et ses conséquences pour le néoplatonisme, *Diotima*, 10, 1982, pp. 179-181.

2. La dialectique interne de la forme.

La forme se présente, selon Gentile, comme possédant sa propre dialectique; à une différence près, néanmoins, que cette dialectique une fois relevée par le philosophe, ne semble pas, elle, être une dialectique surfaite, comme celle du contenu, mais bien correspondre à certaines données réelles. En effet, cette dialectique repose sur une distinction fondamentale et sur des correspondances établies à partir d'une tradition qui pourrait remonter à Hegel et au delà, jusqu'à Platon même, et dont Gentile procède d'ailleurs à un examen critique avant de l'accepter dans ses grandes lignes. Aux termes de la dialectique en question, la distinction envisagée porte sur le caractère immédiat de la forme esthétique, intimement lié à son caractère naturel et donc nécessaire, alors que la pensée qui, on l'a vu³⁴, qualifie le contenu de l'œuvre d'art, est le produit d'une médiatisation entendue comme un travail d'élaboration et se comprend, par conséquent, comme un fait de l'esprit qui lui confère son propre caractère de liberté³⁵. Il apparaît d'emblée que cette distinction s'opère à plusieurs niveaux parallèles, d'où les correspondances (ou homologues) qu'elle entraîne, notamment sur le plan de la dialectique de la nécessité et de la liberté, déjà formulée par Kant dans la *Critique de la raison pure*³⁶ où cependant ses termes demeurent irréductibles, alors que Gentile s'efforce manifestement de les combiner du point de vue fonctionnel, afin qu'ils puissent être présentés comme positivement opératoires sur le plan de la création artistique. Ainsi, "un problème très important est celui qui surgit à partir de la manière d'entendre le caractère d'immédiateté sous le trait duquel la forme esthétique apparaît. Qui dit immédiateté, dit nature. La liberté réside dans l'évolution, dans le processus par lequel l'immédiat cesse d'être tel et se médiatise. La pensée, en général, est libre parce que médiatisée"³⁷.

Les schèmes nécessité - liberté, nature - esprit, immédiateté - médiation, art - pensée, forme - contenu, spontanéité - volontarété, se présentent désormais comme des correspondances homologues opérant à des niveaux différents agencés en système dont ils constituent les éléments unifiants. Il convient toutefois de noter qu'à ce point Gentile quitte, tant soit peu, le domaine de l'hégélianisme pour procéder à une double distinction supplémentaire qui entraîne des correspondances opérant à des niveaux qui ne sont

34. Cf. *supra*, et la n. 14.

35. Cf. *La filosofia dell' arte*, pp. 146-147.

36. Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (1781), Transcend. Dialektik, II. Abtheilung, A 44 et suiv.; B 72 et suiv.; *Kritik der Urtheilskraft* (1790), § 54.

37. Cf. *La filosofia dell' arte*, p. 146.

nullement parallèles, qui se rejoignent et qui, par conséquent, prêtent à confusion. En effet, il est affirmé que, si la nature est l'être, sa négation c'est le devenir. Or il est, bien sûr, inutile de rappeler que, pour Hegel, la négation de l'être c'est encore le non être, et que le devenir n'est que la synthèse de leur opposition dialectique. Il est vrai que Gentile établit ici la dialectique entre être et devenir en fonction de ce qu'on pourrait appeler le "paradoxe dialectique du poète": *poëta nascitur aut fit?* En ajoutant deux schèmes supplémentaires, mais nullement complémentaires, à la dialectique de l'art, établie auparavant, cette nouvelle problématique vient compliquer, sinon vicier, la dialectique en question. Les deux schèmes qu'elle ajoute au système déjà proposé sont d'une part le schème être - non être, implicitement présent; d'autre part, le schème être - devenir, explicitement proposé, lesquels, du moins à l'intérieur de l'hégélianisme, semblent être contradictoires.

A la réponse traditionnellement donnée au paradoxe dialectique du poète: *poëta nascitur, non fit*, Gentile en oppose un autre dont il tente de démontrer *a contrario* le bien-fondé, en versant ainsi dans un idéalisme apriorique. Sa réponse au paradoxe en question, qui est, en fait, un véritable dilemme, est que *poëta non nascitur, sed fit*. La preuve par le contraire de cette affirmation prend alors la forme d'un sophisme du type *argumentum ad verecundiam*. "Si la poésie était un fait naturel comme une cascade, sa valeur serait moins manifeste"³⁸. Partant du fait qu'il faut (*circulus in demonstrando*) que l'art soit supérieur à la nature dont il participe cependant, Gentile s'éloigne de sa constatation fondamentale précédente, à savoir que l'art est dominé par la forme esthétique, pour s'engager dans une voie qui, compte tenu de ses assertions propres initiales, s'avère extrêmement incertaine et, donc, dangereuse. Il y est pourtant contraint, dès lors qu'il part d'une nouvelle constatation qui ne fait d'ailleurs son apparition explicite que par la suite, et aux termes de laquelle "quand il est question de liberté, il est question de volonté"³⁹; notamment dès qu'on se réfère à la pensée même, il s'agit, sur le plan épistémologique, d'établir une vérité, autrement dit de mettre en relation deux mots de manière qu'ils aient un sens, et de prolonger celui-ci sur le plan moral, ce qui consiste à produire le bien. C'est surtout la liberté de la création des valeurs qui implique l'existence d'une volonté à l'intérieur de la pensée qui la crée. Selon Gentile, si, dans ces conditions, l'artiste était un simple possédé⁴⁰, il ne participerait point effectivement au processus de la

38. Cf. *ibid.*, p. 147.

39. Cf. *ibid.*

40. Cf. *ibid.*; cf. *supra*, et la n. 28.

création; il y demeurerait totalement étranger, et alors le problème de la spontanéité artistique, loin d'être résolu, se poserait seulement. A l'intérieur de cette conception gentilienne, liberté et volonté se rapprochent de la notion d'énergie réformatrice ou transformatrice, si elles ne s'identifient pas avec elle.

Pour tenter de mettre un peu d'ordre dans cet univers confus créé de toutes pièces afin de subvenir à son double but qui consiste d'une part à affirmer le bien fondé de l'idée de supériorité des formes artistiques créées, comme de celle, implicitement opposée, de l'identification de la forme avec la nature; d'autre part, à les concilier à l'intérieur d'une théorie présentant un *minimum* de cohérence, Gentile fait appel à la notion d'intuition, qu'il oppose à celle d'intelligence⁴¹, et qu'il rapproche d'un certain idéalisme⁴². Il prépare ainsi la voie à une interprétation adéquate de la signification de l'immédiateté et de la spontanéité inhérentes au processus de la création artistique⁴³, non sans avoir, ainsi qu'on l'a vu⁴⁴, tenté au préalable un examen critique des deux thèses relatives au statut existentiel du poète, afin de s'orienter vers une solution. Les deux attitudes respectives adoptées à ce sujet seraient, d'après lui, également fausses, du moins en partie, dans la mesure où elles s'opposent sans s'exclure pour autant. Premièrement, il est faux de prétendre que le poète naît; en réalité, le poète ne naît pas, sans quoi la poésie serait un fait naturel et immédiat, donc de moindre valeur. Deuxièmement, (et c'est ici que s'affirme l'antiplatonisme de Gentile), ceux qui prétendent que l'inspiration, qu'ils réduisent à la transe artistique, est naturelle et immédiate, et qui considèrent l'art comme faux et comme condamnable non pas en soi, certes, mais uniquement dans la mesure où il suppose un acte volontaire, donc contraire à la nature, se trouvent également dans l'erreur. C'est le recours à l'idée d'intuition, qui permet à Gentile d'adopter implicitement l'interprétation tardive qu'en donne Bergson qui, sans plus s'opposer à la pensée discursive, en vient à atténuer toute opposition établie par lui à l'origine, en admettant que l'intuition est comme une pensée condensée⁴⁵. Ainsi, par rapprochements successifs, cette opposition initiale se trouve être quasiment résolue, et la finalité de

41. Cf. *La filosofia dell' arte*, pp. 148-149; sur le mysticisme bergsonien, cf. E. MOUTSOPOULOS, *The Reality of Creation*, New York, Paragon, 1990.

42. Cf. *La filosofia dell' arte*, tout le chap., pp. 150-152.

43. Cf. *ibid.*, tout le chap., pp. 160-163.

44. Cf. *supra*, et la n. 41.

45. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *The Reality of Creation*, *loc. cit.*, Le caractère d'immédiateté même appliqué à la forme, par opposition au caractère d'élaboration attribué à la pensée, serait éventuellement emprunté à BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889).

la forme, en tant que finalité de l'œuvre elle-même, semble être d'ores et déjà établie, sans que les difficultés créées en cours de route par Gentile lui-même, moyennant toutes les notions et propositions intermédiaires auxquelles il a cru devoir avoir recours aient été pour le moins aplanies pour autant. Ces difficultés demeurent et obscurcissent d'autant plus la thèse finale du philosophe, qu'elles en entravent la compréhension, dès lors qu'elles sont créées par des appels successifs faits à des notions ne présentant qu'un faible lien nécessaire entre elles. Aussi la dialectique interne de la forme acquiert chez Gentile une importance décisive pour l'interprétation de l'activité artistique, importance qui, cependant, est ternie en raison de l'aspect saccadé du déroulement logique et méthodologique de la dialectique en cause.

3. Le statut ontologique de la forme.

Tout ce qui précède au sujet de la dialectique de la forme porte aussi bien sur son aspect ontologique (dès lors qu'elle se trouve être réduite à la nature) que sur l'aspect épistémologique de la référence de la conscience créatrice⁴⁶ au fait indéniable que toute présence formelle constitue. Il s'agit à présent d'étudier la signification que la forme acquiert en raison de son statut ontologique même. Ici encore, on dénotera la présence implicite d'un hylémorphisme aristotélisant qui sous-tend l'attitude de Gentile face au problème de la finalité de la forme. Nous avons pu remarquer précédemment que, pour notre philosophe, le contenu de l'œuvre d'art en était un précédent et comme un germe à développer⁴⁷, et que déjà ce germe était conçu par lui en tant que programme⁴⁸. A présent Gentile fait appel à la notion même de forme pour reconnaître à cette dernière une finalité inhérente, toute implicite soit-elle⁴⁹. L'aristotélisme sous-jacent intervient ici moyennant l'évocation, elle aussi implicite, de la notion d'*entéléchie* en tant que programme de l'être en général, mais aussi en tant que programme spécifique de tout être particulier et qu'ensemble structuré des qualités différenciatrices qui serviront, une fois elles mêmes développées chacune en soi autant que par rapport au développement de chacune des autres, à distinguer, à individualiser et, finalement, à personnaliser⁵⁰ chacun des êtres qu'elles qualifient. Ne devrait-on pas recourir en

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

47. Cf. IDEM, L'idée de développement, *ibid.*, 1978, pp. 79-84; cf. *supra*, et les n. 23 et 24.

48. Cf. *ibid.*

49. Cf. *La filosofia dell'arte*, p. 141.

50. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Vers l'intégration ontologique: de l'individu à la personne, *Annales de l'École Supérieure de Sciences Politiques Panteios*, Athènes, 1973, pp. 177-192.

l'occurrence à la notion de DNA, utilisée par les biologistes? Ce recours à l'ontologie aristotélicienne est implicitement souligné par l'utilisation de la notion de virtualité, appliquée à celle d'articulation, et par le passage de la notion complexe "d'articulations virtuelles" (au pluriel) à celle "d'organisme complet"⁵¹. Ce passage n'est que la concrétisation, sur le plan artistique, du passage ontologique fondamental de l'être en puissance à l'être en acte, défini par Aristote même⁵², puissance et virtualité étant des états analogues⁵³ par rapport à l'état de complétion que désigne la notion d'être en acte.

Dans ce contexte, la forme en soi est, certes, un véritable programme. Cependant, du point de vue du créateur, elle est également programmation. Ce n'est qu'ainsi qu'on pourrait interpréter l'assertion de Gentile d'après laquelle "le contenu est déjà forme"⁵⁴. On entend par là une intervention de la part de la conscience artistique qui permet à la forme d'être désormais dotée d'une liberté transmise par la pensée, et grâce à laquelle elle dépasse son statut naturel soumis à la nécessité, pour accéder à un statut spirituel dominé par la liberté, avec tout ce qui à partir de ce changement découle d'essentiel pour le rehaussement du statut axiologique de la forme et de la formalité artistiques, y compris l'élaboration d'une dimension axiologique de la notion de finalité formelle. Pour s'en tenir aux textes gentiliens, et à la lumière de ce qui vient d'être signalé à propos des difficultés méthodologiques relatives à la dialectique de la forme chez Gentile⁵⁵, il ne ressort pas de manière très claire et sans équivoque que le germe de l'œuvre d'art, créé dans le mouvement même que constitue l'inspiration, soit imputable à la forme plus qu'au contenu. Les difficultés évoquées semblent conduire précisément à cette faiblesse structurelle de la théorie gentilienne. Il en existe d'autres, bien-sûr, mais, de toutes, celle-ci paraît être incontestablement la plus fondamentale. "Qu'est-ce que l'ébauche du peintre? ou que l'inspiration qui, d'un trait, fait palpiter la poitrine du poète pour qui il semble qu'un dieu intérieur parle et dicte? C'est cette idée première encore obscure, mais pure, aux traits... fulgurants, ce germe encore fermé, mais vif et agité de ses énergies internes"⁵⁶ qui

51. Cf. *La filosofia dell' arte*, p. 141; cf. E. MOUTSOPOULOS, Sur les dimensions "kairiques" de la structure de l'être, *Hommage à François Meyer*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1983, pp. 121-133.

52. Cf. ARISTOTE, *Métaph.* Θ, 3, 1047 a 18; 7, 1048 b 37.

53. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Vers une phénoménologie de la création, *loc. cit.*, notamment "L'œuvre d'art et son image virtuelle".

54. Cf. *La filosofia dell' arte*, p. 141.

55. Cf. *supra*, et les n. 42-45.

56. On voit à quel point l'énergie est déjà associée à la puissance.

tendent à s'ouvrir, ce grouillement sourd d'êtres vivants encore indistincts qui pourtant s'éveillent et se délient et se distinguent dans ce qui est déjà l'élan de la vie"⁵⁷.

Ce texte fait déjà état d'un rapprochement entre ontologie et biologie, du type qui vient d'être esquissé⁵⁸. Il importe d'y voir une interprétation de l'idée de l'œuvre d'art naissante. Il est vrai que, placé où il l'est, notamment entre deux mentions significatives, ce même texte semble concerner le contenu de l'œuvre. Toutefois, la phrase qui lui fait suite immédiatement jette le doute sur cette hypothèse et nous ramène directement à la problématique de la forme à laquelle elle rattache, par attraction, le texte en question. La liaison entre les deux textes est assurée par la proposition "l'art est déjà né"⁵⁹. On y sous-entendra, de toute évidence, "à partir de cet état", ce qui permet de combiner les deux expressions dans l'expression unique suivante: "c'est à l'intérieur de ces processus que l'art prend naissance". Il convient, au demeurant, de rappeler qu'à plusieurs reprises Gentile emploie *art* pour *œuvre d'art*. Cette substitution est confirmée ici par la suite même du texte: "elle (sc. l'œuvre d'art) sera (pour un temps?) toute jeune; mais, en sa forme infantile même, elle est (déjà) complète et parfaite; rien ne lui manque. Le motif pourra s'expliciter en une grande symphonie; mais déjà, elle atteste d'elle-même la présence de l'âme, elle est (œuvre d') art"⁶⁰. On ne saurait être plus clair quant à la finalité même de la forme. Ce n'est qu'à partir de ce point que Gentile semble quitter le domaine de l'aristotélisme pour se réfugier dans un domaine substitutif, celui du dynamisme ontologique leibnizien ou, au lieu de "potentialité", il est de rigueur de penser "virtualité", mais où, en fait, rien n'est modifié du dynamisme entéléchique de l'être aristotélicien: "Le surgissement de chaque œuvre d'art, tel qu'il se pose d'emblée à la conscience de l'artiste et invite et presse à la création, est comme une monade leibnizienne, une virtualité infinie, un microcosme"⁶¹.

A travers cette poussée indomptable de la forme vers sa réalisation intégrale apparaît, selon l'interprétation la plus probablement adéquate et correcte qu'il est possible de faire de la théorie leibnizienne, tout le secret de l'art et de l'artiste. D'après Gentile, le contenu, convenablement entendu, ne serait, en fin de compte, qu'un simple mobile qui mettrait en marche tout le

57. *La filosofia dell' arte*, p. 141.

58. Cf. *supra*, et les n. 49 et 50.

59. Cf. *La filosofia dell' arte*, p. 141.

60. Cf. *ibid.*

61. Cf. *ibid.*

processus de la création artistique qui, elle, serait tout entière contenue dans la forme dont le dynamisme entéléchique ou monadique, selon le niveau de fondement historique choisi, constitue, à lui seul, un processus créatif ayant comme point de départ le programme de la virtualité occurrente, et comme point d'arrivée la réalisation complète de la finalité formelle. L'artiste participe pleinement à cette réalisation dans la mesure où c'est lui-même qui la définit de par le fait même qu'il définit la forme particulière qu'il se propose de réaliser. On sait⁶² qu'en raison des limitations auxquelles le génie artistique est soumis, une telle réalisation ne saurait être complète, mais qu'elle est susceptible de suivre une courbe de type asymptotique, ce qui diminue de beaucoup les risques de déviation de l'ensemble du processus par rapport à sa trajectoire initialement prescrite. Ces traits ne font que souligner la créativité du génie artistique autant que la richesse dimensionnelle de la forme et de sa propre finalité.

Pour résumer, le formalisme artistique qui domine l'esthétique de Gentile, lui-même redevable à Kant et à Hegel autant qu'aux idées esthétiques de leurs interprètes spiritualistes italiens, n'a rien de commun avec l'idéalisme esthétique kantien ou même avec le dialectisme fonctionnaliste hégélien. Ce formalisme dérive directement de la tradition ontologique réaliste d'inspiration aristotélicienne, corroborée à l'occasion par le dynamisme ontologique leibnizien. Aux termes de cette tradition, la forme est elle-même contenue dans la mesure où elle constitue et contient son propre programme de réalisation, qui en exprime la finalité laquelle, de son côté, s'affirme comme postulat créatif et comme exigence de l'être; exigence qui ne saurait cependant trouver satisfaction que dans son adoption de la part du génie créateur. On ne saurait omettre de rappeler l'insuccès des efforts déployés par Gentile en vue de masquer son formalisme, en raison des difficultés énormes accumulées par toutes sortes d'appels faits à des notions supplémentaires censées capables de favoriser l'éclosion d'un fonctionnalisme post hégélien à l'intérieur duquel l'opposition originelle entre forme et contenu disparaîtrait moyennant l'idée de leur fusion dans la réalité artistique. Il suffit de tenter une analyse, rigoureuse autant que possible, des textes gentiliens relatifs à la question pour se rendre compte de la complexité déroutante du cheminement suivi par leur

62. Cf. *supra*, et la n. 27; E. MOUTSOPOULOS, La finition de l'œuvre d'art: contraintes et licences, *A filosofia e as ciências*, Rio de Janeiro, 1978, pp. 22-24; Le modèle de l'œuvre d'art: idéalisme ou pragmatisme? *La représentation. Actes du XVII^e Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française* (1980), Strasbourg, 1981, pp. 300-302.

auteur. Mitigé, relativisé, le formalisme esthétique de Gentile, une fois mis en lumière, n'en apparaît pas moins original, pertinent, et valable autant que séduisant.

Evangelós A. MOUTSOPOULOS
(Membre de l'Académie d'Athènes)

Η ΙΔΕΑ ΤΗΣ ΜΟΡΦΙΚΗΣ ΤΕΛΙΚΟΤΗΤΑΣ ΣΤΗΝ ΑΙΣΘΗΤΙΚΗ ΤΟΥ GIOVANNI GENTILE

Περίληψη

Ὁ καλλιτεχνικός φορμαλισμός ὁ ὁποῖος κυριαρχεῖ στὴν αἰσθητικὴ τοῦ Gentile, ἐνῶ χρεωστεῖ ὀφειλὲς τόσο στὸν Kant καὶ τὸν Hegel ὅσο καὶ στοὺς σπιριτουαλιστὲς ἰταλοὺς ἐρμηνευτὲς τους, δὲν ἔχει τίποτε κοινὸ μὲ τὸν καντιανὸ αἰσθητικὸ ἰδεαλισμὸ ἢ ἀκόμη μὲ τὸν ἐγγελιανὸ λειτουργικὸ διαλεκτισμὸ. Ὁ φορμαλισμὸς αὐτὸς πηγάζει ἄμεσα ἀπὸ τὴ ρεαλιστικὴ ὄντολογικὴ παράδοση, ἀριστοτελικῆς ἐμπνεύσεως, ἡ ὁποία ἐνδυναμώνεται κατὰ περίπτωσιν ἀπὸ τὸν ὄντολογικὸ δυναμισμό τοῦ Leibniz. Ὁριακῶς θεωρούμενη αὐτὴ ἡ παράδοση ἀντιλαμβάνεται τὴν ἴδια τὴ μορφή ὡς περιεχόμενο στὸ βαθμὸ πὺ συνιστᾷ καὶ περιέχει τὸ δικό της πρόγραμμα πραγματώσεως τὸ ὁποῖο ἐκφράζει τὴν τελικότητα, ἐπιβεβαιουμένη ἀπὸ τὴν πλευρὰ της ὡς δημιουργικὸ αἶτημα καὶ ἀξίωση τοῦ εἶναι, ἀξίωση ἡ ὁποία δὲν θὰ μπορούσε ἐν τούτοις νὰ βρεῖ ἱκανοποίηση ἐκτὸς τῆς υἱοθετήσεώς της ἐκ μέρους τοῦ δημιουργικοῦ πνεύματος. Δὲν θὰ ἔπρεπε κανεὶς νὰ παραλείψει νὰ ὑπενθυμίσει τὴν ἀποτυχία τῶν προσπαθειῶν πὺ κατέβαλε ὁ Gentile οὕτως ὥστε νὰ καλύψει τὸν φορμαλισμὸ του, ἐξ αἰτίας τεραστίων δυσχερειῶν οἱ ὁποῖες συσσωρεύθηκαν ἀπὸ ἐκκλήσεις κάθε εἶδους, ἀπευθυνόμενες σὲ ἔννοιες συμπληρωματικὲς θεωρούμενες ἱκανὲς νὰ εὐνοήσουν τὴν ἐξωτερίκευσιν ἑνὸς μετα-εγγελιανικοῦ λειτουργισμοῦ στοῦ ὁποίου τοὺς κόλπους θὰ ἐξαφανιζόταν ἡ ἀρχικὴ ἀντιπαράθεσιν μεταξύ μορφῆς καὶ περιεχομένου, μετρίαζόμενη, ὅσον ἀφορᾷ τὴν ἰδέα τοῦ συμφυρμού τους, μέσα στὴν καλλιτεχνικὴ πραγματικότητα. Ἀρκεῖ νὰ ἐπιχειρήσει κανεὶς μίαν ἀνάλυσιν ὅσο τὸ δυνατόν πλέον ἀδιαμφισβήτητη καὶ πιθανὴ τῶν κειμένων τῶν σχετικῶν πρὸς τὸ ζήτημα, γιὰ νὰ κατανοήσῃ τὴν περιπλοκότητα ἡ ὁποία προκύπτει ἀπὸ τὴν πορεία πὺ ἀκολουθεῖ ὁ συγγραφεὺς. Ἀναδυόμενος στὸ φῶς ὁ

αίσθητικὸς φορμαλισμὸς τοῦ Gentile, ἔχοντας ὑποστεῖ περιορισμοὺς καὶ σχετικοποιημένος, δὲν θὰ φαινόταν ὥστόσο λιγότερο πρωτότυπος, σταθερός, ἀξιόπιστος ὅσο καὶ ἐλκυστικός.

Εὐάγγελος ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ
(τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν)

Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΗΣ ΕΓΕΛΙΑΝΗΣ ΟΝΤΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ HERBERT MARCUSE

Ἐκτὸς τῶν ἄλλων τοῦ ἔργου, τῶν εὐρύτερα διαδεδομένων, ὁ Marcuse εἶναι συγγραφέας καὶ δύο συγγραμμάτων «πανεπιστημιακῶν» ποὺ εἶναι ἀφιερωμένα στὸ φιλοσοφικὸ σύστημα τοῦ Hegel. Τὸ πρῶτο, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* δημοσιευμένο τὸ 1932, σὲ μιὰ περίοδο ὅπου στὴ Γερμανία τὸ κλίμα δὲν ἦταν πιά ἰδιαίτερα εὐνοϊκὸ γιὰ τὸ φιλοσοφικὸ στοχασμὸ, δὲν ἔτυχε τῆς ἀνάλογης ἀναγνώρισης, ἔστω καὶ ἀπὸ τὸ περιορισμένο κοινὸ στὸ ὁποῖο εὐλόγα ἀπευθύνεται ἓνα τέτοιο κείμενο.

Τὸ δεύτερο, ἐκδομένο τὸ 1941 στὴ Νέα Ὑόρκη μὲ τὸν τίτλο: *Reason and Revolution, Hegel and the Rise of Social Theory*, συνιστᾷ μιὰ σύνθεση πρὸ ἐλεύθερη καὶ χαρακτηρίζεται ἀπὸ θαυμαστὴ γλωσσικὴ σαφήνεια. Γιὰ μεγάλο χρονικὸ διάστημα τὸ βιβλίο αὐτὸ θεωρήθηκε ὡς τὸ ἀντιπροσωπευτικὸ ἔργο τοῦ προοδευτικοῦ ἐγελιανισμοῦ, ἓνα εἶδος ἀντιπαράθεσης στὸ συντηρητικὸ ἐγελιανισμό, ποὺ ἐκπροσωπεῖτο ἀπὸ τὸ *Introduction à la lecture de Hegel* τοῦ Kojève καὶ ἀπὸ τὰ βιβλία τοῦ Eric Weil¹. Ἐν τούτοις ἂν κανεῖς διαβάσει σήμερα αὐτὸ τὸ βιβλίο, θ' ἀντιληφθεῖ ὅτι πρόκειται γιὰ ἓνα ἔργο ἐλάχιστα διαλεκτικὸ ποῦ, μέσω μιᾶς ἐγελιανῆς γλώσσας καὶ πλήθους παραθεμάτων ἀπὸ τὸν Hegel, ἐμφανίζει μιὰν ἐπιστροφή σὲ κάποιες θέσεις τοῦ Kant καὶ τοῦ Fichte ποὺ καθίστανται ἐπίκαιρες καὶ ριζοσπαστικές². Ἄν ὅμως, ὅσον ἀφορᾷ τὸ ἔργο αὐτὸ τοῦ Marcuse, μπορεῖ κανεῖς νὰ συμφωνήσῃ μὲ τὴν κρίση τῆς ἱστορίας, ἀντίθετα, ὅσον ἀφορᾷ τὴν ὕφηγέσῃα του, θὰ πρέπει κανεῖς νὰ λυπᾶται ποῦ αὐτὴ ἔμεινε στὴν ἀφάνεια.

Ἡ ὕφηγέσῃα τοῦ Marcuse, σαφῶς ἐπηρεασμένη ἀπὸ τὰ ἔργα τοῦ Dilthey καὶ τοῦ Heidegger³, ἀποτελεῖται ἀπὸ δύο μέρη. Καὶ στὰ δύο ἡ μέθοδος εἶναι ἡ

1. L. GOLDMANN, *Réflexions sur la pensée de Herbert Marcuse, Marxisme et sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1970, σ. 268.

2. Α. ΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΑΙΔΗ-ΜΑΖΑΡΑΚΗ, *Ἡ φιλοσοφικὴ ἰδιότητα τοῦ Herbert Marcuse*, Ἀθήνα, Ἐξάντας, 1993, σ. 48.

3. Βλ. H. MARCUSE, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit* (1932), *Schriften*, τ.2, Frankfurt/M., Suhrkamp Verlag, 1989, Εἰσαγωγή, σ. 8. Ὁ τίτλος τοῦ ἔργου στὴν ἐν γένει βιβλιογραφία —ἐκτὸς τῶν *Schriften*— συναντᾶται ὡς *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*.

Ίδια: μιὰ ἐξωτερικὴ προσέγγιση, ἓνα ἀπάνθισμα τῶν θεμελιακῶν ἐννοιῶν ἐνὸς χώρου ἐκφρασμένου ὀντολογικὰ καὶ στὴ συνέχεια μιὰ ἐπανάληψη αὐτῆς τῆς προσέγγισης μέσα στὴ σταθερὴ ἀνάπτυξη τοῦ περιεχομένου τῶν δύο βασικῶν ἔργων τοῦ Hegel: τῆς *Ἐπιστήμης τῆς Λογικῆς* καὶ τῆς *Φαινομενολογίας τοῦ Πνεύματος*. Τὸ πρῶτο μέρος, ἀφιερωμένο στὴ «Λογικὴ», ὅπου καταβάλλεται προσπάθεια νὰ ὀριστεῖ τὸ εἶναι ὡς κινητικότητα (*Bewegtheit*)⁴, ἐμφανίζεται σὰν ἀνάλυση καὶ ἀνάκληση τῶν θέσεων ποὺ ἐκτίθενται ἀπὸ τὸν Hegel στὴν πρώιμη μελέτη τοῦ *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801)⁵, ὅπου ἤδη ὁ Hegel διατύπωνε ἀπόψεις ποὺ ἀποτελοῦσαν τὶς πρῶτες βασικὲς καταβολὲς μιᾶς θεωρίας γιὰ τὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας⁶. Τὸ δεύτερο μέρος ἀναφέρεται στὸν οὐσιαστικὸ ὀρισμὸ τῆς ἀτομικότητος τῆς ζωῆς καὶ ἀναπτύσσεται ἀρχίζοντας ἀπὸ μιὰ περιγραφὴ τῆς ἴδιας τῆς ἔννοιας τῆς ζωῆς βασισμένη στὰ *Νεανικὰ θεολογικὰ κείμενα* καὶ στὴ *Λογικὴ τῆς Ἰένας*.

I. Ἡ ὀντολογία τοῦ Hegel.

Τὰ κύρια σημεῖα τῆς ἀνάλυσης τοῦ Marcuse ἀφοροῦν:

- τὴν ὀντολογικὴ διαφορὰ·
- τὴν ἔννοια τῆς «συνθετικῆς» ἐνότητος α) ὡς θέματος, β) ὡς θετικοῦ ἔργου τῆς φιλοσοφίας τοῦ Hegel·
- τὴ διάκριση μεταξὺ τοῦ Λογικοῦ (τοῦ εἶναι ὡς διαφορᾶς) καὶ τῆς Λογικῆς (τῆς ἐμμενοῦς [immanent] ἀνάπτυξης τοῦ εἶναι καὶ τῶν διαφορῶν βαθμίδων αὐτῆς τῆς ἀνάπτυξης: τὴν ἔννοια, τὴν κρίση, τὸ συλλογισμό, τὴν ἰδέα, τὴ ζωὴ)⁷.

Ἡ γενικὴ κίνηση τῆς ἐρμηνείας εἶναι ἐπομένως τέτοια ποῦ, ξεκινώντας ὁ Marcuse ἀπὸ τὴν ἀνάλυση τῆς ἀρχικῆς τοποθέτησης τοῦ προβλήματος τῆς ἱστορίας στὸ στοχασμὸ τοῦ Hegel μᾶς καλεῖ νὰ συμπαρασταθοῦμε στὴν ἐπεξεργασία ἐκείνου ποῦ αὐτὸς ἀποκαλεῖ «ἡ νέα ἔννοια τοῦ εἶναι», τὴν ὁποία ὁ Hegel

4. Βλ. *αὐτόθι*, μέρος I, 3 σσ. 43 κ. ἑξ.

5. G.W.F. HEGL, *Sämtliche Werke*, τ.1, ἐκδ. M. Glockner, Jubiläumsausgabe⁴, Stuttgart, Frommann, 1965, σσ. 33-165.

6. Βλ. Θ. ΒΕΪΚΟΥ, Ἡ θεωρία τοῦ Hegel γιὰ τὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας, στὸ *Ὁ Hegel καὶ ὁ Μαρξισμός*, Ἀθήνα, Σύγχρονη Ἑποχὴ, 1982, σ. 40.

7. Κατὰ τὸν MARCUSE (*Vernunft und Revolution, Schriften*, τ.4, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1989, σ. 65· ἑλλ. μτφ. Φ. Κονδύλη, *Λογικὴ καὶ ἐπανάσταση*, τ.1., Ἀθήνα, ἐκδ. Ἀρσενίδου, 1954, σ. 86) ἡ *Λογικὴ* τοῦ Hegel ἀποτελεῖ ὀντολογία στὸ βαθμὸ ποῦ καταπιάνεται μὲ τὶς ἔννοιες ποὺ περιλαμβάνουν τὶς πρῶτες γενικὲς μορφὲς ὑπαρξεως (οὐσία, κατάφαση, ἄρνηση, περιορισμός, ποσότητα, ποιότητα, ἐνότητα, πολλαπλότητα κ.λπ.) τὶς ὁποῖες ἡ φιλοσοφικὴ παράδοση, ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Ἀριστοτέλη καθόρισε ὡς κατηγορίες. Ἀλλὰ στὴ *Λογικὴ* του καταπιάνεται καὶ μὲ τὶς γενικὲς μορφὲς σκέψης, μὲ τὴν ἔννοια, τὴν κρίση καὶ τὸ συλλογισμό, κὶ ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτὴ ἀποτελεῖ «τυπικὴ λογικὴ».

παίρνει από την καντιανή φιλοσοφία και από την έννοια της «υπερβασιακής σύνθεσης» (transzendente Synthesis)⁸. Έτσι η βασική θεμελιώδης έννοια του Είναί εμφανίζεται ως η πρωταρχική αρχέγονη ένότητα⁹ υποκειμένου και αντικειμένου. Έπομένως, ενώ η ένότητα αυτή είναι γνωστή ως «ένοποιούσα ένότητα» (einigende Einheit) και νοείται ως γένεση (Geschehen)¹⁰, ως συμβεβηκός ή έκφανση του «όντος», ή «κίνηση» αναγνωρίζεται ως βασικό χαρακτηριστικό του Είναί.

Στηριζόμενος σ' αυτήν την πρώτη θεμελίωση ο Marcuse, αναπτύσσει στη συνέχεια τις διαφορές περιοχών (Region) του όντος ως τρόπους της κίνησης — κάθε περιοχή συνίσταται από ιδιαίτερη κίνηση, και αυτή η γένεση παρουσιάζεται κάθε φορά ως ο οντολογικός καθορισμός μιας νέας κατηγορίας της «έπιστήμης της Λογικής». Ός εκ τούτου μέσα στα όρια της ανάλυσής του, ο Marcuse μπορεί να θέσει την οντολογική διαφορά ως θεμέλιο της ιστορικότητας, αφού ο ίδιος την έχει προηγουμένως ορίσει ως θεμέλιο της ιστορίας και της ιστορικής έκφανσης μέσω της οποίας κάθε όν ορίζεται.

1. Το πρόβλημα της διαφορᾶς.

Στο σχόλιό του για την *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, ο Marcuse¹¹ επιμένει κυρίως πάνω στην έννοια της διάστασης (Ent-zweiung), και, πέρα από την παρουσίασή της ως ενός «άπλου δυϊσμού του πνευματικού πολιτισμού» ή ακόμη ως μιας «ιστορικά καθορισμένης θέσης», έμμένει στο γεγονός ότι στην προκειμένη περίπτωση η φιλοσοφία ως συνθετική πρόθεση καθίσταται το κύριο θέμα του. Η ανακάλυψη αυτή κατά τον ίδιο μάς επαναφέρει στην «καντιανή ιδέα της ενιαίας ρίζας των δύο κλάδων της γνώσης (της διάνοιας και της αισθητικότητας)¹² στην καθαρή κατανόηση

8. Βλ. κατωτ., σ. 7, σημ. 16.

9. Βλ. *Hegels Ontologie...*, σ. 17· επίσης Γκ. ΧΕΓΚΕΛ, *Η έπιστήμη της Λογικής*, εισαγ., μετάφρ., σχόλια Γ. Τζαβάρα, Αθήνα-Γιάννινα, έκδ. Δωδώνη, σ. 236, σημ. 1 του μτφ.: «Ο όρος “ένότητα” δὲν έννοεί τη μονάδα, αλλά και τὸ σύνολο μονάδων ποὺ συμψηφίζονται σὲ ἓνα ἀριθμό, καὶ μάλιστα ὄχι ὡς ἀπλῶν μονάδων — ὡς πολλὰ ἓνα — ἀλλὰ ὡς πλῆθος».

10. Βλ. *Hegels Ontologie...*, σ. 139, όπου αναφέρεται ὁ ὅρος Geschehen (γένεσις) ἑλληνικά στο κείμενο· βλ. επίσης G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Sämt. Werke*, τ. 18, σ. 231 όπου αναφέρεται: Werden (γένεσις). Ὁ ὅρος Geschehen ἔχει ἀποδοθεῖ στὴ μὲν γαλλικὴ ὡς *advenir* (βλ. *L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, Paris, éd. de Minuit, 1972) στὴ δὲ ἀγγλικὴ μὲ τοὺς ὅρους: *event, happening, occurrence, occurring* (βλ. R. B. PIPPIN, “Marcuse on Hegel and Historicity”, στὸ *Marcuse: critical theory and the promise of Utopia*, London, Macmillan, 1988, σσ. 68-94).

11. Βλ. *Hegels Ontologie...*, σσ. 9 κ.εξ.

12. Βλ. σχετικὰ μὲ τὴν ἀκριβὴ ἀπόδοση τῶν ὀρων, *Η έπιστήμη της Λογικής*, Εἰσαγωγή τοῦ μεταφρ., σ. 40.

(Apperzeption) της υπερβασιακής φαντασίας¹³ την οποία ο Hegel¹⁴ περιγράφει ως τὸ βασικὸ πρόβλημα τῆς φιλοσοφίας του. Ἰδιαίτερα, ὁ Marcuse¹⁵ υπογραμμίζει τὸ γεγονὸς ὅτι, γιὰ τὸν Hegel ἡ καντιανὴ θεωρία περὶ τῆς φαντασίας δὲν ἀπελευθερώνει μόνον τὴν ἐσωτερικὴ δυνατότητα τῆς ἐνότητας, τῆς αἰσθητικότητας (Sinnlichkeit) καὶ τῆς διάνοιας (Verstand), ἀλλὰ καὶ τὴ δυνατότητα τῆς νόησης καὶ τοῦ Εἶναι, τῆς ὑποκειμενικότητας καὶ τῆς ἀντικειμενικότητας. Ὁ Kant δὲν εἶχε ὥστος ὅσο ἀντιληφθεῖ ὅτι αὐτὴ ἡ ἀποψη ἐγκλωβίζει τὴν ταυτότητα. Κατὰ τὸν Hegel, ἡ ἀληθινὴ ἐνότητα ὀφείλει πρωταρχικὰ νὰ συνίσταται «ὄχι μόνον ἀπὸ τὴ μορφή τῆς γνώσης ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὴ μορφή τοῦ Εἶναι». Σ' αὐτὸ τὸ σημεῖο, ὁ Marcuse εἶναι ἐμφανῶς ἐπηηρεασμένος ἀπὸ τὸν Heidegger. Πράγματι, ἡ ἀληθινὴ ἐνότητα ἐμφανίζεται ἀπ' αὐτὸν ὡς ἀρνητικὴ ὁλότητα, ὡς ἡ ἐνότητα τῆς «διαφορᾶς»¹⁶. Κατὰ τὸν Marcuse¹⁷, ὁ Hegel προσπαθεῖ κυρίως νὰ συλλάβει τὴ διαφορὰ ὡς πρωταρχικὸ φαινόμενο (Urphaenomen) πρᾶγμα ποὺ σημαίνει ὅτι, παντοῦ ὅπου τὸ ὄν φανερόνεται, ἀναδύεται μέσα ἀπὸ τὴ διαφορὰ τοῦ Εἶναι.

Δείχνοντας, συνολικὰ, πόσο ὁ Hegel παραμένει ἀλληλέγγυος πρὸς τὴν υπερβασιακὴ προβληματικὴ, ὁ Marcuse δὲν ἐπισημαίνει λιγότερο πῶς ἡ ἀπόλυτη ἐνότητα ἐπανεισάγει τὴν ἔννοια τοῦ Εἶναι τῆς «γνώσης» (Wissen). Ἡ «ὑπόσταση» (Substanz)¹⁸ εἶναι «ὑποκείμενο», ἀλλὰ μὲ μιὰ σημασίαν διαφορετικὴ ἀπὸ τὴν «υπερβασιακὴν»¹⁹ ὑποκειμενικότητα καὶ τὸν ἀναστοχασμὸ (Reflexion) τῆς διάνοιας²⁰. Προκειμένου νὰ καταλάβουμε τὴν ὁλότητα καὶ τὴν ἀπόλυτη ἐνότητα ξεκινώντας ἀπὸ τὴν ἔννοια τῆς γνώσης ὡς ταυτότητας ποὺ ἔχει τεθεῖ ἀπὸ τὸ πεπερασμένο καὶ τὸ ἄπειρο, ἀπὸ τὴν ἐλευθερίαν καὶ τὴν ἀναγκαιότητα, πρέπει νὰ περάσουμε ἀπὸ τὴ γνώση στὸν «ὀρθὸ Λόγον» (Vernunft)²¹. Ὁ ὀρθὸς Λό-

13. *Hegels Ontologie...*, σ. 18.

14. G.W.F. HEGEL, *Aufsätze aus dem kritischen Journal der Philosophie (1802-3)*, "Glauben und Wissen", *Sämt. Werke*, Jubiläumsausg.⁴, τ.1, σσ. 297, 299 κ.ἑξ. Βλ. ἐπίσης, *Ἡ ἐπιστήμη τῆς Λογικῆς*, σ. 19, σημ. 13: Σὲ μιὰ προφορικὴ προσθήκη στὴν § 192 λέει ὁ Hegel ὅτι ἡ Λογικὴ τῆς διάνοιας (σὲ ἀντίθεση πρὸς τὴ θεωρησιακὴ Λογικὴ ποὺ αὐτὸς προτείνει) ἐκλαμβάνει τὴ νόηση «ὡς μιὰ ἀπλῶς ὑποκειμενικὴ καὶ μορφικὴ δραστηριότητα, καὶ τὰ ἀντικειμενικὰ δεδομένα, ποὺ ἀντίκεινται στὴ νόηση, ὡς κάτι ἀμετακίνητο καὶ ἔξωρο». Ἀλλὰ αὐτὸς ὁ δῶϊσμός δὲν εἶναι ἡ ἀλήθεια, καὶ εἶναι ἀπερισκεψία νὰ ἐκλαμβάνονται οἱ κατηγορίες τῆς ὑποκειμενικότητας καὶ τῆς ἀντικειμενικότητας ἀπροβλημάτιστα καὶ χωρὶς ἐξέταση τῆς καταγωγῆς τους».

15. *Hegels Ontologie...*, σ. 19.

16. Σχετικὰ μὲ τὴν ἔννοια, βλ. *Ἡ ἐπιστήμη τῆς Λογικῆς*, §§ 116-20.

17. Βλ. *Hegels Ontologie...*, σσ. 20 κ.ἑξ.

18. Βλ. σχετικὰ μὲ τὴν ἔννοια, *Ἡ ἐπιστήμη τῆς Λογικῆς* §§ 150-1.

19. Βλ. *αὐτόθι*, Εἰσαγ. σ.20, ὅπου ὁ Γ. Τζαβάρας ἀποδίδει τὸν ὄρο *transzendental*=υπερβασιακός.

20. Βλ. *αὐτόθι*, § 80, σημ. 1: «Ὁ ρόλος τῆς διάνοιας (Verstand) μέσα στὴ Λογικὴ ἔγκειται στὸ ὅτι ἡ διάνοια στέκεται σὲ μεμονωμένα καὶ σταθερὰ χαρακτηριστικά, καὶ ἐπισημαίνει τὶς διαφορὰς ποὺ ὑπάρχουν ἀνάμεσά τους. Τὸ νὰ ἰδωθεῖ αὐτὴ ἡ σταθερότητα εἶναι ἐξαιρετικὰ σημαντικό, γιὰτὶ συνεπάγεται μιὰ ὄριμη σύλληψη τῶν πραγμάτων».

21. Βλ. *αὐτόθι*, σσ. 40 κ.ἑξ. καὶ σημ. 46 τὰ πολὺ ἐνδιαφέροντα σχόλια τοῦ Γ. Τζαβάρα, ὁ ὁποῖος

γος (=ή λογική ικανότητα) όμως δεν είναι πιά μιὰ καθαρή μορφική (=τυπική)²² δραστηριότητα, ἀλλὰ μιὰ συνθετική ιστορική πορεία ἐξέλιξης. Κατὰ τὸν Marcuse²³ οἱ θεμελιώδεις ὁρίσμοι τῆς «ἐλλογῆς ὁλότητας» ὑποβαστάζονται στὸν Hegel ἀπὸ τοὺς βασικοὺς ὁρισμοὺς τῆς κινητικότητας (Bewegtheit) καὶ τῆς γένεσης (Geschehen). Ἡ ἀπόλυτη ἐνότητα εἶναι ἐντὸς-ἑαυτῆς ἡ ἀπόλυτη διαφορὰ καὶ δὲν ὑφίσταται παρὰ ὡς ἡ ἐνότητα αὐτῆς τῆς διαφορᾶς²⁴. Τὸ ἀπόλυτο²⁵ ἔχει τὸ ἀντίθετό του, τὴν ἑτερότητά του (Anderssein)²⁶, τὴν ἀρνητικότητά του ἐντὸς-ἑαυτοῦ τόσο ὡς ὑποκείμενο τοῦ ἀντικειμένου, ὅσο καὶ ὡς ἀντικείμενο τοῦ ὑποκειμένου. Ἀφοῦ τὸ ἀπόλυτο ἀντιπαράκειται στὸν ἑαυτό του, καὶ δὲν ὑπάρχει παρὰ σ' αὐτὴ τὴν ἑκφάνση, παραμένει σὲ κάθε ἑκφάνση καθ' ἑαυτό (an sich), παρ' ἑαυτό (bei-sich), ἐντὸς-ἑαυτοῦ (in-sich), καὶ δι' ἑαυτό (für-sich)²⁷.

2. Ἡ ἔννοια τῆς «συνθετικῆς» ἐνότητας.

α) Ὡς θέμα τῆς φιλοσοφίας.

Κατὰ τὸν Marcuse²⁸, ἡ ἀποφασιστική ιδέα τοῦ Hegel εἶναι ὅτι αὐτὸς ἔχει θεωρήσει πῶς ἡ ἐνότητα τῆς «κατανόησης» δὲν ἦταν πρωταρχικὰ συνθετική παρὰ μόνο στὴ γένεσή της, ἀλλὰ καὶ σ' αὐτὴν τὴ σύνθεση δὲν ἦταν παρὰ μόνο «διαφορὰ». Σ' αὐτὴν τὴν πρωταρχικὰ συνθετικὴ ἐνότητα τῆς ὑπερβασιακῆς κατανόησης ὁ Hegel βλέπει μιὰ πραγματικὰ «θεωρησιακὴ ιδέα», τὴ βαθύτερη ποὺ διαπερνᾷ «τὸ ἐπίπεδο τῆς ἐπαγωγῆς τῶν κατηγοριῶν»²⁹. Ἔτσι ὥστε, ἂν ἡ καθαρή

ἀποδίδει τὸν ὅρο Vernunft ὡς *λογικὴ ικανότητα* ἐπίσης ὅσον ἀφορᾷ τὸν ὁρισμὸ τῆς ἔννομιας βλ. § 214 καὶ σημ. 1 καὶ περαιτέρω § 215, σημ. 2, ὅπου ἀναφέρεται: «Ὁ Hegel ἀρνεῖται νὰ δεχθεῖ τὸν ὁρισμὸ “τὸ Ἀπόλυτο εἶναι ἐνότητα (πεπερασμένου-ἀπείρου, νόησης-Εἶναι κ.λπ.)” ἀφ' ἑνὸς γιατί ἡ ἐνότητα δηλώνει μιὰν ἀφηρημένη καὶ ἀκίνητη ταυτότητα, ἀφ' ἑτέρου γιατί ἡ ἐνότητα δηλώνει μόνο τὸν *δυναμει* (“καθ' ἑαυτό”) χαρακτήρα τῆς ἔννομιας, καθόσον αὐτὴ εἶναι *μόνο* ὑποκειμενικότητα ἢ *μόνο* ἀντικειμενικότητα, καὶ ὁχι συνάμα τὸν *ἐνεργεία* (“δι' ἑαυτό”) χαρακτήρα τῆς ὡς ἐνοποίησης ὑποκειμενικοῦ-ἀντικειμενικοῦ».

22. Βλ. σχετικὰ μὲ τὸν ὅρο, *αὐτόθι*, εἰσαγ. τοῦ μεταφρ. σ. 21, σ. 104, σημ. 3 καὶ §§ 162, 195.

23. Βλ. *Hegels Ontologie...*, σσ. 21 κ.ἐξ.

24. Βλ. *Ἡ ἐπιστήμη τῆς Λογικῆς*, § 88, σ. 214. «Ἡ ἐνότητα πρέπει νὰ συλληφθεῖ *μέσα* στὴ διαφορὰ, ἡ ὁποία εἶναι ταυτόχρονα παρούσα καὶ ἔχει *τεθεῖ*».

25. Ὡς πρὸς τὸν καθορισμὸ τοῦ ὅρου, βλ. *αὐτόθι*, §§ 45, 85.

26. Βλ. *αὐτόθι*, § 91, σημ. 1, ὅπου ἀναφέρεται ὅτι: «Κάθε προσδιορισμὸς εἶναι ἄρνηση· αὐτὸ ἔχει διατυπωθεῖ ἤδη παραπάνω (δὲς § 89, σημ. τοῦ Χέγκελ, στὸ τέλος) καὶ ἔχει ἀκόμα πρωτότερα διατυπωθεῖ ἀπὸ τὸν Σπινόζα μὲ τὴν κλασικὴ ἑκφάνση: *omnis determinatio est negatio*» καὶ περαιτέρω § 116, σημ. 2, ὅπου ἀναφέρεται: «Ἀφοῦ ἀνακάλυψε τὴν διαφορὰ (Unterscheid), ὁ Χέγκελ μιλά γιὰ ἑτερότητα (Anderssein). Ἡ ἑτερότητα μέσα στὴ σφαῖρα τῆς οὐσίας δὲν χαρακτηρίζεται δύο διαφορετικὲς ποιότητες, δὲν ἀποτελεῖ ὁριο ἀνάμεσά τους (ὅπως ἦταν στίς §§ 91-2). Ἐδῶ ἡ ταύτιση καὶ ἡ διαφοροποίηση διεξάγεται ἐντὸς-ἑαυτῆς, ὡς ἄρνηση τοῦ ἑαυτοῦ καὶ *ταυτόχρονα* καὶ *σχέση* μὲ τὸν ἑαυτό».

27. Βλ. *αὐτόθι*, § 83.

28. Βλ. *Hegels Ontologie...*, σσ. 31 κ.ἐξ.

29. *Αὐτόθι*, σ. 34· ἐπίσης G.W.F. HEGEL, “Glauben und Wissen”, *Sämt. Werke*, τ.1, σσ. 297, 299 κ.ἐξ.

κατανόηση και η σύνθεσή της καθιστούν πραγματικά δυνατή τη φανέρωση (Erscheinen) του όντος (του αντικειμένου για ένα υποκείμενο) και αποκαλύπτουν τη «διαφορά» του υποκειμένου και του αντικειμένου μέσα στην ενότητά τους:

— τότε, το ανθρώπινο υποκείμενο είναι κατ' αρχήν αυτό το ίδιο ένα «προϊόν» της διάστασης (Ent-zweiung) της αρχέγονης συνθετικής ενότητας:

— έπειτα, ξεκινώντας απ' αυτήν την αρχέγονη σύνθεση, το «εγώ» ως σκεπτόμενο υποκείμενο και η έμπειρική ποικιλία ως σώμα και κόσμος πρέπει ν' αποχωριστούν:

— τέλος, η αρχέγονη ταυτότητα είναι τέτοια ώστε να γίνεται υποκείμενο αφ' ενός, αντικείμενο αφ' ετέρου, και πρωταρχικά να είναι και τα δύο³⁰.

Υπ' αυτούς τους όρους δεν είναι τυχαίο αν ό,τι φανερώνεται στην απόλυτη σύνθεση καθώς και ο τρόπος αυτής της φανέρωσης προσδιορίζονται κατά τον Marcuse και τον Hegel, με τρόπο πιο κατάλληλο μέσω της «δύναμης» (Vermögen) της φαντασίας παρά μέσω της άπλης κατανόησης της διάνοιας. Πράγματι, το χαρακτηριστικό του καθαρού Έγώ της σύνθεσης βρίσκεται ήδη έκφρασμένο στον άπλο όρο Einbildungskraft (=δύναμη της φαντασίας)³¹: το Είναι ως έσωτερική παραγωγή της ενότητας. Έτσι ώστε το Είναι του ίδιου του Έγώ να αποτελεί το παραγωγικό στοιχείο της σύνθεσης. Το Έγώ είναι, με την ιδιόζουσα σημασία του, ή παραγωγική δύναμη (Potenz)³², ή κατανόηση είναι μια δραστηριότητα, μια παραγωγή του Έγώ³³. Αυτές οι τυπικές διατυπώσεις έχουν απόχρωση μάλλον φιχτεϊκή παρά έγγελιανή. Ο Marcuse όμως προσθέτει ότι ένα τέτοιο αξίωμα δεν είναι δυνατόν να νοηθεί ως η δύναμη της ανθρώπινης υποκειμενικότητας, ούτε και της υπερβασιακής υποκειμενικότητας³⁴. Η αρχέγονη συνθετική ενότητα είναι η αρχέγονη έννοια του Είναι. Βέβαια η σύνθεση αυτή παράγεται «μέσα» στην κατανόηση του «εγώ σκέπτομαι»³⁵: το απόλυτο αξίωμα ως γνώση έχει τη σημασία «υποκειμενικού» Είναι. Αυτή όμως η υποκειμενικότητα είναι συγχρόνως και αντικειμενικότητα³⁶. Υποκειμενικότητα και αντικειμενικότητα δεν υπάρχουν παρά μέσα στην ενότητα της εμφάνισής τους. Και αυτή, ως απόλυτη ταυτότητα του έτερογενούς, είναι το αξίωμα της έλλογης ταυτότητας: ο Λόγος³⁷.

30. Βλ. *Hegels Ontologie...*, σ. 35 και G.W.F. HEGEL, *ένθ. άνωτ.*

31. Βλ. *Hegels Ontologie...*, σ. 36 και G.W.F. HEGEL, *ένθ. άνωτ.*, σσ. 297, 298, 318.

32. *Hegels Ontologie...*, *ένθ. άνωτ.*, βλ. G.W.F. HEGEL, *ένθ. άνωτ.*, σ. 298.

33. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie, Sämt. Werke, Jubiläumsausg.*, τ.19, σσ. 565 κ.έξ.

34. *Hegels Ontologie...*, σσ. 36 κ.έξ.

35. *Αυτόθι*, σ. 39.

36. Βλ. *Αυτόθι*, σ. 37 και G.W.F. HEGEL, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, Sämt. Werke*, τ.1, σσ. 35, 77.

37. Βλ. *Hegels Ontologie...*, σ. 39 και G.W.F. HEGEL, "Glauben und Wissen", *Sämt. Werke*, τ.1, σσ. 297, 299 κ.έξ.

β) Ὡς θετικό ἔργο.

Κατὰ τὸν Marcuse, τὸ ἀντικείμενο τῆς Φιλοσοφίας τοῦ Hegel συνίσταται: — στὸ νὰ δείξει τὴν ἀρχέγονη σύνθεση ὡς ἀντικειμενικὸ ἀξίωμα (Prinzip)· — στὸ νὰ καταστήσει σαφεῖς τοὺς διαφόρους τρόπους καὶ τὶς ποικίλες διαστάσεις τοῦ ὄντος ὡς τρόπους τῆς ἀπόλυτης σύνθεσης καθὼς καὶ τῆς ἐνότητάς τους· — ἔπειτα στὸ νὰ συλλάβει τὴν ἔννοια τοῦ Εἶναι τῆς ὑποκειμενικότητας, ξεκινώντας ἀπὸ τὴν ἀπόλυτη σύνθεση ὡς ἔλλογη ταυτότητα.

Ὅ,τι ἀπαιτεῖται νὰ κατανοηθεῖ εἶναι:

— οἱ διάφοροι τρόποι τοῦ Εἶναι ὡς τρόποι τῆς ὑποκειμενικότητας· — ἡ ὑπόστασή τους ὡς ὑποκειμένου· — καί, κατὰ συνέπεια, ὅπως ἔχουμε ἤδη παρατηρήσει, νὰ ἐξηγηθοῦν οἱ διάφοροι τρόποι τοῦ Εἶναι ὡς τρόποι τῆς κίνησης, ἀφοῦ ἡ ἐμφάνιση τῆς ἀπόλυτης σύνθεσης εἶναι, ὡς «ἐνοποιούσα ἐνότητα» αὐτὴ ἡ ἴδια, ἕνας καθορισμένος τρόπος τῆς κίνησης.

Ἀπ' ὅσα προηγούνται εἶναι φανερό πῶς, κατὰ τὸν Marcuse, ὁ σκοπὸς τῆς ἐγελιανῆς *Ἐπιστήμης τῆς Λογικῆς* εἶναι, οἱ κατηγορίες τῆς παραδοσιακῆς ὀντολογίας νὰ τύχουν τέτοιας μεταχείρισης ὥστε νὰ νοηθοῦν ὡς θεμελιώδεις ἔννοιες τοῦ Εἶναι στοὺς διαφόρους τρόπους τῆς κινητικότητας.

3. Τὸ Λογικὸ καὶ ἡ Λογικὴ.

Ἄν ἔργο τῆς Λογικῆς εἶναι ν' ἀναπτύξει τὸ ὄν κατὰ τοὺς διαφόρους τρόπους τοῦ Εἶναι του, ξεκινώντας ἀπὸ τὴν προέλευσή του καὶ ἀπὸ τὴν οὐσία του, πρέπει ἀκόμη αὐτὴ νὰ ὀρίσει ἐπακριβῶς τὴ φύση τοῦ στοιχείου αὐτῆς τῆς παραγωγῆς, δηλαδὴ τὴν «πραγματικότητα», τὸ «περιβάλλον» ὡς στοιχεῖα λογικά. Ὅπως φαίνεται, τὸ Λογικὸ δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἄλλο ἀπὸ τὴν «καθαρὴ οὐσία» τοῦ ὄντος³⁸. Ἡ οὐσία εἶναι ἡ προϋπόθεση τῆς φανέρωσης τοῦ διαφορετικοῦ. Σ' αὐτὸ τὸ ἐπίπεδο, ἡ οὐσία δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο, κατὰ τὸν Marcuse³⁹, ἀπ' ὅ,τι «καθορίζει κάθε ὄν ὡς ὄν», ἐκεῖνο διὰ τοῦ ὁποίου καὶ ἐντὸς τοῦ ὁποίου κάθε ὄν εἶναι μιὰ ἀπλὴ ἐνότητα μέσα στὴ διαφορά του, δηλαδὴ τὸ ἴδιο το Εἶναι. Σ' αὐτὸ ἀκριβῶς τὸ σημεῖο ὁ Marcuse θεωρεῖ πῶς ἔχει γνωρίσει τὸ βάθος τῆς ἐγελιανῆς σύλληψης, δηλαδὴ: γι' αὐτὸν ἡ ἀπλὴ ἐνότητα τοῦ Εἶναι θὰ πρέπει νὰ ὀρίσται ὡς διαφορά ἐντὸς-ἐαυτῆς (in sich καὶ ὄχι an sich)⁴⁰ καὶ ὡς «ταυτότητα καθ' ἐαυτὴν μέσα στὴν ἑτερότητα» (Sichselbstgleichheit im Anderssein)⁴¹.

38. Βλ. *Phänomenologie des Geistes, Sämt. Werke, Jubiläumsausg.*, τ.2., σ. 185.

39. Βλ. *Hegels Ontologie...*, σσ. 37 κ.εξ.

40. Βλ. *αὐτόθι* σ. 46, ὅπου ὁ Marcuse ἀναφέρει in sich (ἐντὸς-ἐαυτῆς) ἀντὶ τοῦ an sich (καθ' ἐαυτὴν): ἐπίσης G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, σ. 314.

41. *Hegels Ontologie...*, ἐνθ. ἀνωτ.

Συνοπτικά, όλη η «ἐπιστήμη τῆς Λογικῆς» στηρίζεται, κατὰ τὸν Marcuse, σὲ μιὰ ἐρμηνεία τῆς καθαρῆς κατηγορίας ὡς *Sichselbstgleichkeit im Anderssein*, ἡ ὁποία δίνει τὸν «αὐθεντικὸ ὀντολογικὸ ὅρισμό τῆς ἀπόλυτης σύνθεσης καὶ τῆς ἐνοποιούσας ἐνότητάς της»⁴² καὶ προετοιμάζει τὶς τελευταῖες ἀναλύσεις τὶς ἀφιερωμένες στὴ φαινομενολογία, καθ' ὅσον ἡ ἴδια ἡ λογικὴ συνείδηση ἐμφανίζεται ὡς ἡ οὐσία τῆς πραγματικότητας τοῦ ὄντος, δηλαδὴ ἡ καθαρὴ καὶ ἀπλὴ κατηγορία νοούμενη ὡς ἡ ὑπάρχουσα νοοῦσα πραγματικότητα — κοινὴ οὐσία τῆς συνείδησης καθ' ἑαυτὴν καὶ τοῦ Εἶναι. Ὅσον ἀφορᾷ τὸ συνθετικὸ χαρακτηριστὴρα τῆς καθαρῆς κατηγορίας ὡς ταυτότητας καθ' ἑαυτὴν μέσα στὴν ἐτερότητα (*Anderssein*), ὁ Marcuse βεβαιώνει πῶς, ὅ,τι ὡς Εἶναι πρέπει νὰ ἐκφραστεῖ στὴν ἀπλὴ τοῦ ἐνότητος, φέρει ἐντὸς-ἑαυτοῦ τὴν «ἀπόλυτη διαφορὰ». Αὐτὸς ὁ ὅρισμός ἀποτελεῖ τὸ ὑψιστὸ σημεῖο τῆς ἐγγελιανῆς φιλοσοφίας⁴³.

Μετάβαση ἀπὸ τὸ Λογικὸ στὴ Λογικὴ.

Ὁ διχασμός εἶναι τὸ θεμέλιο τοῦ Εἶναι ὡς κίνησης καὶ ὡς γένεσης⁴⁴. Αὐτὸς θεμελιώνει τὴν ποικιλία τοῦ ὄντος ὡς ποικιλία τῶν διαφορῶν τρόπων τοῦ εἶναι. Ἔτσι διατυπωμένη ἡ θέση τοῦ Marcuse ἐκφράζει τὴ μετάβαση τοῦ Λογικοῦ (τὴ διαφορὰ, τὴ διά-σταση) στὴ Λογικὴ (τὴν ἐμμενῆ ἀνάπτυξη τοῦ Εἶναι ὡς διαφορᾶς), κατὰ τρόπον πῶς ἰκανοποιητικὸ ἀπὸ τὴν παραδοσιακὴ ὀλίσθηση τοῦ τελείως τραγικοῦ πρὸς τὸ τελείως λογικόν. Στὴν οὐσία, ὁ Marcuse ἐνδιαφέρεται περισσότερο γιὰ τὴ θεμελίωση τοῦ προβλήματος τῆς ὀντολογίας παρὰ γιὰ τὴν πλαστικότητα τοῦ περιεχομένου της. Σ' αὐτὴν τὴν προοπτικὴ στηρίζεται καὶ ἡ ἔννοια τῆς «μετάβασης». Ἡ θεωρία τῆς διαφορᾶς συνιστᾷ πράγματι τὴ σταθερὴ «θεμελίωση» τῆς Λογικῆς. Γιὰ νὰ εἰσχωρήσουμε στὴ Λογικὴ χωρὶς προϋποτιθέμενο «ἐξωτερικόν»⁴⁵, λ.χ. θεολογικόν, ἀρκεῖ νὰ δεῖξουμε πῶς ἡ ἀπόλυτη διαφορὰ ἀναπτύσσεται ὡς θεμελιώδης ὅρισμός τοῦ Εἶναι, ξεκινώντας ἀπὸ τὰ συγκεκριμένα φαινόμενα τοῦ ὄντος ὅπως αὐτὸ συναντᾶται στὸν κόσμον⁴⁶. Ἔτσι ἡ πρώτη κατηγορία τῆς Λογικῆς συμβαίνει νὰ εἶναι ἡ πρώτη ἔκφραση τῆς ἀπόλυτης διαφορᾶς, ἐκείνη στὴν ὁποία ἡ νόηση ὀφείλει νὰ προσδιορίσει τὸ ὄν πού συναντᾷ παντοῦ καὶ ἀπ' εὐθείας στὸ ἄμεσο Εἶναι της: τὸ Εἶναι. Μὲ τὸ Εἶναι ὡς λογικὴ κατηγορία, ἡ ἀπόλυτη διαφορὰ ὡς πρωταρχικὸ γεγονὸς τοῦ

42. *Αὐτόθι*.

43. *Αὐτόθι*.

44. Κατὰ τὸν Marcuse (*αὐτόθι*, σ. 48) ἡ ἀποψη αὐτὴ τοῦ Hegel περὶ τοῦ Εἶναι ἐπαναβιώνει τὴ μεγάλη παράδοση τῆς ἀριστοτελικῆς φιλοσοφίας ξεκινώντας ἀπὸ τὸ διχασμὸ τοῦ Εἶναι (τὸ *δίχως* τῶν κατηγοριῶν, *μορφὴ καὶ στέρξης*: *δυνάμει ὄν καὶ ἐνεργείᾳ ὄν*: *Φυσ.* 201 a 3 κ.ἑξ., 191 b 27 κ.ἑξ.: *Μτφ.* Θ κεφ. 7), ὡς αἰτία τῆς κίνησης (ἡ ἐξήγηση τῆς κίνησης: *Φυσ.* Γ).

45. Τὸ *ἐσωτερικόν* καὶ τὸ *ἐξωτερικόν* ἀποτελοῦν τὸ τρίτο ἀπὸ τὰ τρία στάδια στὴ διαλεκτικὴ τῆς οὐσιώδους σχέσης τὴν ὁποία ὁ Hegel ἐκθέτει στὴν *Ἐπιστήμη τῆς Λογικῆς* (§§ 138-140, 146).

46. Βλ. *Hegels Ontologie...*, σ. 50.

Είναι εισέρχεται στο πεδίο της άμεσότητας⁴⁷ και η Λογική αρχίζει. 'Ο άναστοχασμός του Marcuse εμφανίζεται έτσι ως ένας προβληματισμός ιδιαίτερα βαθύς όσον αφορά το «ξεκίνημα» (Anfang) ολόκληρης της Φιλοσοφίας γενικά, και ιδιαίτερα της Λογικής⁴⁸. 'Αν η διαφορά είναι η πρώτη θεμελιώτρια (όπως αναφέρεται από τον Heidegger) αυτή δεν μπορεί κατά τον Marcuse να νοηθεί παρά εφόσον είναι εμφανής, δηλαδή «άμεση». 'Η υπόσταση-υποκειμένο από την οποία εξαρτάται το πᾶν, δεν είναι ένα υπερβασιακό θεμέλιο, αλλά σαφώς στηρίζεται στο Είναι ως «κινητικότητα».

'Η έμμενης ανάπτυξη του Είναι.

α) 'Η έννοια.

'Η τοποθέτηση του «έννοειν» από τον Hegel ως του πιο αὐθεντικού Είναι του «πραγματικού» (Wirkliche), όπως και της έννοιας (Begriff)⁴⁹ ως συμπλήρωσης της πραγματικότητας (Wirklichkeit)⁵⁰, είναι άκατανόητη ἂν δὲ συναφθεῖ προηγουμένως με τη θεμελιώδη ἔρμηνεία του Είναι ως «αὐτο-σχέσης» (Sichverhalten), ως αὐτο-ἀνασκοπούμενου Είναι» (Insichreflektiertsein)⁵¹. Πράγματι, τὸ έννοειν δὲν είναι τίποτε ἄλλο ἀπὸ τὴν ἀλήθεια τῆς αὐτοσχέσης, δηλαδή ἡ καθορισμένη ἀλήθεια τοῦ Είναι καὶ τῆς οὐσίας. 'Ο Marcuse μπορεί ἔτσι νὰ γρά-

47. Βλ. αὐτόθι, σ. 62 καὶ 'Η ἐπιστήμη τῆς Λογικῆς, § 122, σ. 271.

48. Βλ. ὁ.π. § 86, σημ. 1: «Τὸ ξεκίνημα ολόκληρης τῆς Φιλοσοφίας καὶ εἰδικότερα τῆς Λογικῆς γίνεται μετὰ τὸ καθαρὸ Είναι... πὺ δὲν περιέχει ἀκόμα κανέναν ἄλλο ὄρο. Είναι ἕνας καθαρὰ Λογικὸς ὄρος, μία καθαρὴ σκέψη, πὺ δὲν προϋποθέτει καμιά ἐμφάνιση τοῦ Είναι μέσα στὴ φύση ἢ στὸ πνεῦμα. 'Αλλὰ δὲν είναι ἕνα κάποιο ἄμεσο Είναι — γιατί καὶ ἕνα ὁποιοδήποτε ὄν μπορεί νὰ χαρακτηριστεῖ ὡς ἄμεσα ὑπαρκτό· ἐδὼ πρόκειται γιὰ τὴν ἴδια τὴν ἀμεσότητα μέσα σὲ καθαρότητα καὶ ἀπλότητα, πὺ δὲν ἔχει μεσολαβηθεῖ ἀπὸ κάτι ἄλλο, καὶ οὔτε προχωρεῖ σὲ περαιτέρω προσδιορισμούς». Γιὰ διασάφηση τοῦ «καθαροῦ Είναι» ὡς ἀπολύτου ξεκινήματος τῆς Λογικῆς, παρατίθενται οἱ ἐξῆς προτάσεις ἀπὸ τὴ Μεγάλῃ Λογικῇ τοῦ HEGEL (Logik I, σσ. 68-9): «Τὸ ξεκίνημα πρέπει λοιπὸν νὰ είναι ἀπόλυτο, ἢ πράγμα ταυτόσημο ἐδὼ, νὰ είναι ἀφηρημένο ξεκίνημα· δὲν πρέπει λοιπὸν νὰ προϋποθέτει τίποτα, δὲν πρέπει νὰ ἔχει μεσολαβηθεῖ ἀπὸ τίποτα καὶ οὔτε νὰ ἔχει κάποιο θεμέλιο· ὀφείλει ἀντίθετα νὰ είναι θεμέλιο ολόκληρης τῆς ἐπιστήμης. Νὰ γιατί πρέπει νὰ είναι κάτι ἄμεσο ἢ μᾶλλον νὰ είναι ἀπλῶς καὶ μόνο τὸ ἴδιο τὸ ἄμεσο. 'Οπως δὲν μπορεί νὰ ἔχει οὔτε ἕναν ὄρο ἐντὸς ἑαυτοῦ, ἕνα περιεχόμενο, γιατί τότε θὰ ἀποτελοῦσε διάκριση καὶ σχέση διαφορετικῶν ὄντων μεταξὺ τους, ἄρα μεσολάβηση. Συνεπὸς τὸ ξεκίνημα είναι τὸ καθαρὸ Είναι».

49. Στὰ τρία μέρη τῆς ἐγγεγραμμένης Λογικῆς (περὶ τοῦ Είναι, περὶ τῆς οὐσίας, περὶ τῆς έννοιας) ἀναπτύσσεται σὲ τελικὴ ἀνάλυση ἡ τρίτη βαθμίδα, ἡ έννοια (τοῦ 'Απολύτου)· τὰ τρία μέρη είναι, μετὰ ἄλλη διατύπωση, α) ἡ έννοια καθ' ἑαυτήν, β) ἡ έννοια δι' ἑαυτήν, γ) ἡ έννοια καθ' ἑαυτήν καὶ δι' ἑαυτήν (βλ. 'Η ἐπιστήμη τῆς Λογικῆς, § 83). 'Ετσι τῆς ἴδιας κατηγορίας, πὺ συναντήσαμε στὴ διδασκαλία περὶ τοῦ Είναι θὰ συναντήσουμε καὶ στὴ διδασκαλία περὶ τῆς οὐσίας — ὄχι ὁμως ὡς ἄμεσα ὑπαρκτὲς ὀντότητες, ἀλλὰ ὡς ἀνασκοπούμενες· αὐτόθι, σ. 255, σημ. 3.

50. Σχετικὰ μετὰ τὸν ὄρο βλ. 'Η ἐπιστήμη τῆς Λογικῆς, § 142 κ.ἐξ.: ἐπίσης ὁ Hegel παραπέμπει στὴ μεγάλη Λογικῇ του στὸ 3ο κεφάλαιο τοῦ 2ου βιβλίου (Logik II, σσ. 186 κ.ἐξ.).

51. Βλ. Hegels Ontologie..., σ. 70 καὶ 'Η ἐπιστήμη τῆς Λογικῆς, § 159, σσ. 330 κ.ἐξ.

φει, επιβεβαιώνοντας την αρχική του θέση, ότι η έρμηνεία του Είναί ως αυτοσχέσης και κινητικότητας (Bewegtheit) διαπερνά όλη την έγγελιανή όντολογία από τόν όρισμό του άπλου άμεσου «Κάτι» (Etwas)⁵² μέχρι τόν όρισμό της άπόλυτης ιδέας. Πρέπει όμως ακόμη νά γίνει κατανοητό πώς τó Είναί (ή αυτοσχέση) είναι δυνατόν νά είναι συγχρόνως έντός-έαυτού (άντικειμενικότητα) και δι' έαυτού⁵³ (ύποκειμενικότητα). Έχει ήδη παρατηρηθεί ότι τó άπόλυτο έγώ άποτελοῦσε τήν αυθεντικότερη σημασία του Είναί. Τó πρόβλημα λοιπόν διατυπώνεται ως έξης: πώς ή ζωντανή ένότητα του έγώ είναι δυνατόν νά έχει τήν ίδια φύση με τή «λογική» ένότητα της έννοιας (άφού τó Είναί του έγώ είναι τώρα ή έννοια, και μάλιστα ή έννοια ένός τρόπου του Είναί πού «περιέχει» τήν αυτοσχέση);

Η άπάντηση του Hegel είναι πώς τó έγώ είναι ένας τρόπος του προσδιορισμένου-Είναί (Dasein)⁵⁴ της έννοιας. Όταν ή έννοια έχει φθάσει μέσα στο έγώ σ' ένα έλεύθερο προσδιορισμένο-Είναί, όφείλει, ως τέτοιο, νά σημαίνει έναν τρόπο του ίδιου του Είναί. Για τόν Marcuse, ό κοινός όρισμός με τόν όποιο συντίθεται ή ταυτότητα του έγώ και της έννοιας είναι ή έλευθερία (ή όποία παραμένει ένας όρισμός του Είναί ως αυτοσχέσης). Στο σημείο αυτό προσεγγίζουμε στο θέμα της ζωής τó όποιο ό Marcuse δείχνει νά θεωρεί ως τó κεντρικό σημείο της έγγελιανής όντολογίας. Πράγματι, μέσα στην αλήθεια και τήν

52. Βλ. 'Η έπιστήμη της Λογικής, § 90, σημ. 7, σ. 219 όπου αναφέρεται: «Τό προσδιορισμένο-Είναί είναι ένα προσδιορισμένο και όχι πιά καθαρό Είναί, ένα Κάτι (με τήν όρολογία του 'Αριστοτέλη: ένα τόδε τι)».

53. Βλ. *αυτόθι*, § 83, σ. 199, και *ιδιαιτ.* §§ 95, 96, σσ. 223 κ.έξ.

54. 'Ο Γ. Γαβάρας (βλ. 'Η έπιστήμη της Λογικής, σ. 63, σημ. 4) άποδίδει τόν έγγελιανό όρο Dasein ως προσδιορισμένο-Είναί, στά χωρία όπου αυτή ή λέξη άποκτά τó αυστηρό όρολογιακό της νόημα. 'Ο Hegel έξηγεί αυτό τó νόημα στίς § 89 κ.έξ. Βλ. τά σχόλια του μεταφρ., σημ. 1, σσ. 216 κ.έξ. όπου αναφέρει: «Η λέξη Dasein χρησιμοποιήθηκε από πολλούς γερμανούς στοχαστές, και σέ κάθε στοχαστή άποκτά διαφορετικό νόημα. Στην καθημερινή χρήση σημαίνει ύπαρξη, παρουσία (όποιοιδήποτε όντος συμπεριλαμβανομένου και του ανθρώπου). Στόν 20ό αιώνα ό Μ. Χάιντεγгер κατέστησε αυτή τή λέξη κεντρικό όρο του πρώιμου στοχασμού του, δηλώνοντας τόν άνθρωπο ίδωμένο ως πρós τó Είναί του, βασικό χαρακτηριστικό του όποιου είναι ή κατανόηση του Είναί, ως ένας "φωτισμός" πού του άποκαλύπτει τόσο τó δικό του Είναί όσο και τó Είναί έν γένει" έκφράζοντας αυτή τήν άποκάλυψη ό Χάιντεγгер γράφει Da-sein (μεταφράζω τόν όρο του Χάιντεγгер: "έδωνά-Είναί")" έπηρεασμένοι από αυτή τή Χάιντεγгерιανή χρήση άποδίδουν οι André Léonard και Bernard Bourgeois τó 'Έγγελιανό Dasein ως être-là. 'Αλλά έδω τó νόημα είναι έντελώς διαφορετικό και για νά μὴν γίνεται σύγχυση, πιστεύω ότι πρέπει νά χρησιμοποιηθεί διαφορετικός όρος. 'Ο Χέγκελ δὲν έχει στο νοῦ του μόνον τόν άνθρωπο, αλλά ούτε και ένα όποιοδήποτε άλλο όν· ό όρος σημαίνει έδω τó προσδιορισμένο-Είναί, αυτό πού έχει ύπερβεί τήν άοριστία, καθαρότητα και άμεσότητα, κι έχει έγκλωπώσει τήν άρνησή του, τó μηδέν. Έτσι στήν § 90 τó Dasein όρίζεται ως "Είναί με έναν προσδιορισμό" και άλλοτí λέγεται (βλ. *Logik* I, σ. 116): "Δὲν είναι σκέτο Είναί, αλλά προσδιορισμένο-Είναί, ίδωμένο έτυμολογικά: Είναί σέ κάποιον τόπο αλλά ή παράσταση του χώρου δὲν είναι έδω κατάλληλη". Πρόκειται λοιπόν για τó έδω και τώρα προσδιορισμένο-Είναί, για τó Είναί ως συγκεκριμένο».

ἐλευθερία τῆς ἔννοιας δὲν εἶναι δυνατόν νὰ ὑπάρχει παρὰ ὅ,τι νοεῖται καθ' ἑαυτό: ἡ ζωὴ ὡς συνείδηση καθ' ἑαυτήν. "Αν ἡ ἔννοια δὲν εἶναι παρὰ ἓνας καθορισμένος τρόπος τῆς ἐνότητας τῆς ἀπόλυτης διαφορᾶς καὶ τῆς σχέσης ποὺ πραγματοποιεῖται ἐντὸς αὐτῆς ἀπὸ τῆς *γενικότητας* καὶ τῆς *ἀτομικότητας*, μένει νὰ ἐξηγήσουμε ὡς ποῖο βαθμὸ καὶ κατὰ ποῖον τρόπο ἡ ἔννοια μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὡς πραγματικὸ ὑποκείμενο. "Ὡς ποῖο βαθμὸ ἡ ἴδια εἶναι ἓνα Εἶναι καθ' ἑαυτό καὶ δι' ἑαυτό «νοούμενο»⁵⁵. Κατὰ τὸν Marcuse, ἡ ἐξήγηση βρίσκεται στὸ γεγονός ὅτι ἡ γενικότητα τῆς ἐγγελιανῆς ἔννοιας εἶναι μιὰ εἰδολογικὴ γενικότητα, ἢ, ἄλλως, στὸ γεγονός ὅτι ἡ ἔννοια εἶναι μιὰ ἐνότητα οὐσιαστικὰ ἀρνητική: μιὰ ἀρχή (ἓνα ἀξίωμα) διαίρεσης. Τὸ νὰ εἰπωθεῖ γιὰ τὴν ἔννοια ὅτι εἶναι εἰδολογικὴ σημαίνει ὅτι αὐτὴ εἶναι τὸ «πραγματικὸ-ἰδεατὸ» καὶ «ἰδεατὸ-πραγματικὸ» θεμέλιο τοῦ μερικοῦ. Τὸ γένος εἶναι τὸ καθ' ἑαυτό καὶ δι' ἑαυτό «νοούμενο» Εἶναι⁵⁶: τὸ 'Εγώ, σημαίνει ἓνα καθορισμένο τρόπο τῆς κίνησης, τῆς γένεσης, ἓναν τρόπο κατὰ τὸν ὁποῖο τὸ ἴδιο τὸ ὄν κινεῖται. 'Επομένως, ἡ διάσταση (Entzweiung) τῆς ἔννοιας, ἡ μερικότητά (ἀτομικότητά) τῆς εἶναι ἡ κρίση (Ur-teil)⁵⁷.

β) 'Η κρίση.

"Αν ἡ γενικότητα τῆς ἔννοιας δὲν πραγματώνεται παρὰ μέσα στὴ μερικότητά της, ἡ ἀτομικὴ ἐνότητα εἶναι τότε ὁ τελευταῖος, ὁ ἀδιαίρετος, ὁ ἄμεσος ὀρισμὸς μὲ τὸν ὁποῖο ἡ ἔννοια ὑπάρχει. Εἶναι τὸ ποιοτικὸ «ἐν» ἢ τὸ «τοῦτο-δὼ» (Dieses)⁵⁸, δηλαδὴ ἡ πραγματοποίηση τῆς ἔννοιας. 'Η ἀπόλυτη διαφορὰ τίθεται τώρα στὴ σφαῖρα τῆς ἴδιας τῆς ἔννοιας, οὕτως ὥστε νὰ εἶναι συγχρόνως μιὰ ἀπόλυτη ἐνότητα καί, κατὰ τὴ διαίρεση, ἡ ἔννοια νὰ παραμένει «παρ' ἑαυτήν». 'Η *ἐπιστροφή* τῆς ἐντὸς-ἑαυτῆς⁵⁹ εἶναι, κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο, ὁ ἀπόλυτος καὶ ἀρχέγονος ἐπιμερισμὸς τῆς (Ur-teilung), ὅπου ἡ ἔννοια, ὡς μερικότητα, τίθεται

55. Βλ. *αὐτόθι*, § 163: «'Η ἔννοια σὰν τέτοια περιέχει τὰ ἐξῆς τρία στάδια: 1) Τὴ *γενικότητα*, δηλαδὴ τὴν ἐλεύθερη ἰσότητα μὲ τὸν ἑαυτό της μέσα στὸν προσδιορισμὸ της, 2) τὴ *μερικότητα*, δηλαδὴ τὸν προσδιορισμὸ μέσα στὸν ὁποῖον τὸ γενικὸ παραμένει ἀνενόχλητα ἴσο μὲ τὸν ἑαυτό του καὶ 3) τὴν *ἀτομικότητα*, δηλαδὴ τὴν ἀνασκόπηση —ἐντὸς— ἑαυτοῦ τῶν προσδιορισμῶν τῆς γενικότητας καὶ τῆς μερικότητας· αὐτὴ ἡ ἀρνητικὴ ἐνότητα μὲ τὸν ἑαυτό εἶναι τὸ *καθ' ἑαυτό καὶ δι' ἑαυτό* προσδιορισμένο, χωρὶς συνάμα νὰ χάνει τὴν ταυτότητα μὲ τὸν ἑαυτό του, δηλαδὴ τὴ *γενικότητα*» καὶ §§ 160, 161, 162.

56. Βλ. *αὐτόθι*, § 164, σ. 343.

57. Βλ. *αὐτόθι*, § 163, σ. 343: «'Ὡστόσο ἡ ἀτομικότητα δὲν πρέπει νὰ ἐκληφθεῖ μὲ τὸ νόημα μιᾶς ἄμεσης ἀτομικότητας, ὅπως ὅταν μιλάμε γιὰ ἀτομικὰ πράγματα ἢ ἀνθρώπους· αὐτὸς ὁ προσδιορισμὸς τῆς ἀτομικότητας πρωτοεμφανίζεται μέσα στὴν κρίση», καὶ § 165, σ. 346: «'Η ἀτομικότητα εἶναι ἡ ἀρνητικὴ ἀνασκόπηση τῆς ἔννοιας ἐντὸς ἑαυτῆς, καὶ γι' αὐτὸ κατ' ἀρχὴν εἶναι ἡ ἐλεύθερη διαφοροποίηση τῆς ἔννοιας ὡς πρώτη ἄρνηση, μὲ τὴν ὁποία τίθεται ὁ *προσδιορισμὸς* τῆς ἔννοιας, ἀλλὰ ὡς *μερικότητα*. Δηλαδὴ τὰ διαφορετικὰ στοιχεῖα προσδιορίζονται μεταξύ τους κατ' ἀρχὴν μόνο ὡς στάδια τῆς ἔννοιας, καὶ ἔπειτα τίθεται ἐπίσης ἡ ταυτότητά τους... Αὐτὴ ἡ *θετεμένη* μερικότητα τῆς ἔννοιας εἶναι ἡ *κρίση*».

58. Βλ. *Hegels Ontologie...*, σσ. 140 κ.ἐξ.

59. Βλ. *'Η ἐπιστήμη τῆς Λογικῆς*, § 83.

ώς κρίση⁶⁰. 'Ο Marcuse⁶¹ συμπεραίνει πώς ή έγγελιανή θεωρία περί τής κρίσης δέν εξετάζει τήν κρίση ως μορφή τής νόησης ή τής γνώσης, δηλαδή ως λογικό μόνρφωμα, αλλά ως θεμελιώδες φαινόμενο τοῦ ίδιου τοῦ Εἶναι. "Αν ή κρίση ἀντιπροσωπεύει ἕναν τρόπο τοῦ Εἶναι τοῦ ὄντος, ἕναν ὀρισμὸ τοῦ ίδιου τοῦ ἀντικειμένου, ή διατύπωση τοῦ Hegel «ὄλα τὰ πράγματα εἶναι κρίσεις»⁶² δέν συνιστᾶ πιά ἕνα παράδοξο. Κάθε ὄν ὑπάρχει ως προσδιορισμένο-Εἶναι στή διαφορά μὲ τὸ καθ' -ἑαυτὸ-Εἶναι του. Τὸ καθ' -ἑαυτὸ-Εἶναι τοῦ ὄντος εἶναι ή γενική του ἔννοια: τὸ προσδιορισμένο-Εἶναι, ή μερικότητα αὐτῆς τῆς ἔννοιας. 'Η κρίση ὁμως δέν εἶναι μόνο ή ιδιάζουσα μορφή τοῦ ὄντος· εἶναι καὶ ή ιδιάζουσα μορφή τῆς κίνησης. "Ολοι οἱ τρόποι τῆς κίνησης ὀφείλουν νὰ ἐμφανίζονται ως μορφές μὲ τίς ὁποῖες ή ἔννοια «ἐπενδύει» τήν ὀντολογική διαφορά, ως μορφές τῆς κρίσης ποῦ ὀφείλουν ν' ἀναπτυχθοῦν ξεκινώντας ἀπὸ τήν ἐμμενῆ κίνηση τῆς ἔννοιας: ως συγκεκριμένα σχήματα, ως πραγματώσεις τῆς ἀπόλυτης διαφορᾶς, ως τρόποι συμπεριφορᾶς τῆς γενικότητας καὶ τῆς μερικότητας⁶³.

γ) 'Η ιδέα.

'Ο Marcuse ἐπιμένει στὸ γεγονός ὅτι ὁ Hegel ὀρίζοντας τήν ιδέα ως ἐξελεγκτική πορεία (Prozess)⁶⁴, μένει ἀλληλέγγυος πρὸς τὸν ἀρχέγονο ὀρισμὸ τοῦ Εἶναι ως κινήτικότητας, ὅπως ἔχει ἤδη περιγραφεῖ. Σ' αὐτὸ τὸ στάδιο πρέπει νὰ διακρίνει κανεῖς στήν ιδέα μιὰ διττὴ κίνηση:

— ἐκείνη τῆς διάστασης (Ent-zweiung) τῆς ιδέας μέσα στήν ἀντικειμενικότητα·

— ἐκείνη τῆς ἀναίρεσης (Aufhebung)⁶⁵ τῆς διάστασης καθ' ἑαυτήν.

60. Σύμφωνα μὲ τὸ σχόλιο τοῦ Γ. Τζαβάρα (βλ. *αὐτόθι*, σσ. 346 κ.ἐξ. σημ. 1) ὁ Hegel εἰσάγει ἐδῶ τὸ δεύτερο στάδιο τῆς ἀνάπτυξης τῆς ἔννοιας, δηλαδή τήν κρίση (βλ. §§ 166-180). Αὐτὸ τὸ στάδιο πρωτοτίθεται ως τέτοιο, δηλαδή μέσα στή διαφορά τοῦ ἀπὸ τὰ ἄλλα, χάρις στήν ἀτομικότητα ως ἀρνητικὴ αὐτοανασκόπηση τῆς ἔννοιας (βλ. § 163). Πρόκειται γιὰ μιὰ «πρώτῃ ἀρνηση» μέσα στήν ἔννοια. 'Επειδὴ δέν ὑπάρχει κατὰ ἐξωτερικὸ ποῦ ν' ἀρνεῖται τήν ἔννοια, ἀλλὰ πρόκειται γιὰ ὀλοσχερὴ αὐτοἀρνηση, ὁ Hegel τήν ὀνομάζει «ἐλεύθερη διαφοροποίηση» τῆς «ἔννοιας»· ή ἴδια ή ἔννοια προσδιορίζει καὶ διαφοροποιεῖ τὸν ἑαυτὸ της. Αὐτὸς ὁ πρῶτος αὐτοπροσδιορισμὸς ὀρίζει τήν ἔννοια ως μερικότητα· ή κρίση εἶναι ἕνας ἀρχέγονος ἐπιμερισμὸς (ὅπως δηλώνει ὁ Hegel στή σημ. τῆς § 166 παραθέτοντας τήν ἐτυμολογία τῆς λέξης *Ulteil*=κρίση: πρόκειται γιὰ *Ur-teilung*=ἀρχέγονο ἐπιμερισμὸ).

61. Βλ. *Hegels Ontologie...*, σσ. 141 κ.ἐξ.

62. 'Η ἐπιστήμη τῆς Λογικῆς, § 167.

63. Βλ. *Hegels Ontologie...*, σ. 143.

64. Βλ. *δ.π.*, σσ. 167 κ.ἐξ.

65. 'Ὡς πρὸς τὸν ὄρο βλ. 'Η ἐπιστήμη τῆς Λογικῆς, § 50, σ. 143 ὅπου χαρακτηριστικὰ ὁ Hegel ἀναφέρει: «'Αν αὐτὴ ή ἀνύψωση (Erhebung) εἶναι μετάβαση καὶ μεσολάβηση εἶναι ἐπίσης ἀναίρεση (Aufhebung) τῆς μετάβασης καὶ μεσολάβησης». Καὶ σύμφωνα μὲ τὸ σχόλιο (1) τοῦ μεταφραστῆ: «'Ὁ Χέγκελ καταλήγει ν' ἀντικαθιστᾷ τὸν ὄρο "ἀνύψωση" μὲ τὸν χαρακτηριστικὸ διαλεκτικὸ ὄρο "ἀναίρεση", ποῦ σημαδεύει τήν ἐκμηδένιση ἐνὸς προηγούμενου σταδίου, τὸ ὁποῖο ὁμως ἐξακολουθεῖ νὰ διατηρεῖται ως ἀνηρημένο μέσα σὲ ἕνα ἀνώτερο στάδιο».

Αυτή ή κίνηση είναι υπερχρονική (ό χρόνος ό «άνήκων» στη φιλοσοφία της φύσης). 'Η κίνηση της ιδέας επιβεβαιώνει ό,τι έχει λεχθεί κατά την άρχική θέση: τό Είναί μένει παρ' -έαυτό «καθ'» όλη τη διαδικασία και δέν γίνεται καθ' -έαυτό παρὰ μέ την ίδια την κίνηση. Κατ' αυτόν τόν τρόπο ή διαλεκτική πορεία σημαίνει την έμμενη και υπερχρονική εξέλιξη του καθ' -έαυτό. 'Ο Marcuse⁶⁶, λοιπόν, συλλέγοντας τούς διαφόρους χαρακτηήρες της έγγελιανής ιδέας, είναι σε θέση νά διατυπώνει την άποψη πώς αυτή συνιστά:

- την ταυτότητα της έννοιας και της αντικειμενικότητας ως γενικότητα
- τη σχέση της δι' -έαυτό ύποκειμενικότητας και της ευδιάκριτης από αυτήν αντικειμενικότητας ως εξελικτικής πορείας (Prozess)⁶⁷.

'Η έννοια της ένότητας, ταυτόσημη καθ' έαυτήν πρὸς την ιδέα⁶⁸, είναι θεμελιωμένη στην απόλυτη διαφορά του Είναί. 'Η ένότητα της ιδέας είναι μία άρνητική ένότητα⁶⁹, ή ένότητα ενός διχασμού: της σχέσης του ύποκειμένου και του αντικειμένου. Αυτή ή σχέση είναι ή ίδια ή εξελικτική πορεία, δηλαδή ένας τρόπος της κίνησης του Είναί: ένας τρόπος της διαφορᾶς.

δ) 'Η ζωή.

'Η ανάλυση της ζωής ως αλήθειας του όντος είναι ή κορύφωση του άναστοχασμού του Marcuse. Αυτός είναι, άλλωστε, ό χῶρος όπου ή φαινομενολογική ανάλυση του Heidegger και του Husserl καθίσταται πιό έμφανής. 'Ο Marcuse⁷⁰ πολὺ στοχαστικά παρατηρεῖ: «'Αν κανείς αναπαριστᾶ μέσα του τη σημασία της έγγελιανής έννοιας της αλήθειας, δέν θά του φανεί παράξενο πώς ή ιδέα, ως "τό αντικειμενικά αληθινό", τό "αληθινό" σάν τέτοιο⁷¹, έχει άκόμη έντός-έαυτης βαθμίδες της αλήθειας, πώς δηλαδή αυτή ύπάρχει άκόμη υπό διάφορες μορφές. Πράγματι, τό Είναί της ιδέας είναι αληθινό μόνο πάνω στο θεμέλιο του άρχέγονου έπιμερισμού». Τό «άντι» (das Gegen) μέσα στο όποιο κινείται, τό δι' -έαυτό-Είναί της ιδέας, είναι ή ιδιάζουσα αντικειμενικότητά της. 'Ανήκει στο ιδιαίτερο Είναί της, συνιστᾶ έναν τρόπο του έαυτού της [ή της έαυτότητάς

66. Βλ. *Hegels Ontologie...*, σ. 171.

67. Βλ. *'Η έπιστήμη της Λογικής*, § 215, σ. 440: «'Η ιδέα είναι ουσιαστικά μία πορεία (Prozess) γιατί ή ταυτότητά της είναι ή απόλυτη και ελεύθερη ταυτότητά της έννοιας, μόνο καθόσον ή ιδέα είναι ή απόλυτη άρνητικότητα και εξαιτίας αυτού διαλεκτική. 'Η ιδέα είναι ή (κυκλική) διαδρομή (Verlauf), κατά την όποια ή έννοια ως γενικότητα πού είναι άτομικότητα, προσδιορίζεται ως αντικειμενικότητα και ως αντίθεση πρὸς αυτήν· και αυτή ή έξωτερικότητα, πού έχει την έννοια ως ύπόστασή της επανέρχεται στην ύποκειμενικότητα μέσω της έμμενους διαλεκτικής της».

68. Βλ. *αυτόθι*, § 213, σ. 432: «'Η ιδέα είναι τό αληθινό καθ' έαυτό και δι' έαυτό, ή απόλυτη ένότητα της έννοιας και της αντικειμενικότητας».

69. Βλ. *αυτόθι*, § 215, σ. 441· και *Hegels Ontologie...*, σ. 172.

70. *Hegels Ontologie...*, ένθ. άνωτ.

71. Πβ. *'Η έπιστήμη της Λογικής*, § 163: «'Η έννοια σάν τέτοια».

(Selbstheit) της]⁷², τὸ ἴδιο ὅπως ὁ κόσμος τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ὁ ἡῶρος τῆς ἰδι-
αίτερης ζωῆς του. Ἡ ζωὴ εἶναι, λοιπόν, κατὰ τὸν Marcuse⁷³:

— ἡ ἀπόλυτη γενικότητα, αὐτὸ πὺ «συνιστᾷ» (vorstellt) κάθε ὄν·

— ἡ συνθετικὴ ἐνότητα τοῦ διαφοροποιημένου: ἡ παρουσία τοῦ «ἀπλοῦ» μέσα
στὴν ποικίλη ἐξωτερικότητα τοῦ ἡῶρου καὶ τοῦ ἡῶρου·

— ἡ σταθερὴ διάρκεια καὶ ἡ ἐμμενῆς ὑπόσταση τοῦ ὄντος, πὺ δὲν ὑπάρχει
παρὰ μόνο ὡς «ἀντικειμενικότητα» ὡς «προϋπόθεση» τῆς ζωῆς.

Ἡ συνθετικὴ ἐνότητα τῆς ὑποκειμενικότητας καὶ τῆς ἀντικειμενικότητας
εἶναι λοιπόν τῶρα ἡ ζωὴ ὡς «ὑποκειμενικὴ ὑπόσταση» αὐτοεπιμεριζόμενη ὡς
γνήσιο «νοούμενο δι’-ἑαυτὸ-Εἶναι.

Σύμφωνα μὲ ὅσα προηγούνται, ὁ Marcuse θεωρεῖ ὅτι μπορεῖ ν’ ἀποδείξει
πὺ τὸ Εἶναι τῆς ζωῆς βρίσκεται στὸ κέντρο τῆς ἐγγελλανῆς ὄντολογίας. Κατ’
αὐτόν, δηλαδῆ, μὲ τὴν ἰδέα τῆς ζωῆς, τὸ θεμέλιο τῆς ὄντολογίας ἀποβαίνει τὸ
θεμέλιο τῆς λογικῆς, τοῦ ὁποῖου οἱ διαστάσεις ἔχουν διαμορφωθεῖ μέσω τῶν
ἐννοιῶν τῆς «οὐσίας», τῆς «ἐλευθερίας» καὶ τοῦ «γένους». Δὲν μπορεῖ κανεὶς
παρὰ νὰ συμφωνῇ μὲ τὸν Marcuse, ὅταν αὐτὸς ὑποστηρίζει ὅτι ἡ ἐγγελλανῆ
ἀποψη περὶ τῆς ζωῆς συνδέεται μὲ τὸν προηγούμενο ὀρισμὸ περὶ τοῦ ἀρχέγον-
ου ἐπιμερισμοῦ (Ur-teilung). Πράγματι, ἡ ἀπόδειξίς του εἶναι ἡ πρέπουσα. Ἡ
ἀρχέγονη κρίση (Ur-teil) τῆς ζωῆς συνίσταται σ’ ὅ,τι αὐτὴ ξεχωρίζει ἀπὸ τὴν
ἀντικειμενικότητα ὡς ἀτομικὸ ὑποκείμενο καί, ταυτόχρονα, σ’ ὅ,τι ἡ ἰδία συνι-
στᾷ ὡς ἀρνητικὴ ἐνότητα τῆς ἐννοίας, ἐγκαθιδρύοντας μὴν ἄμεση ἀντικειμενι-
κότητα. Συνεχίζοντας, ὁ Marcuse ἐπαναλαμβάνει τὶς ἀναλύσεις τοῦ Heidegger
στὸ *Εἶναι καὶ Ἡῶρος*, καὶ παραθέτει: «Ἡ σχέση μὲ τὸ ζωντανὸ ὑποκείμενο
ἀποκαλύπτει τὸ χαρακτῆρα τοῦ κόσμου». Ἡ ἀντικειμενικότητα εἶναι οὐσια-
στικὰ τὸ ζωντανὸ προσδιορισμένο Εἶναι. Ἡ ἔναρξη τῆς ἀρχέγονης σχέσης
μεταξὺ ὑποκειμενικότητας (ζωῆ) καὶ ἀντικειμενικότητας (κόσμος) ἀποτελεῖ τὴν
προηγούμενη ὄντολογία, «προγενέστερη κάθε γνώσης ἢ θεωρίας τῆς γνώσης»⁷⁴.
Ἡ ζωὴ εἶναι ἡ ἀληθινὴ ὑπόσταση τῆς ἀντικειμενικότητας. Αὐτὴ ἔχει διαμεσο-
λαβῇ ἐκείνην καὶ τὴν ἔχει διαπεράσει κατὰ τέτοιο τρόπο ὥστε ἡ ἰδία νὰ
εἶναι πὺ ἡ ὑπαρκτὴ πραγματικότητα (Wirklichkeit) τῆς ὑπαρξῆς τῆς (Existenz),
ὁ κόσμος τοῦ προσδιορισμένου-Εἶναι τῆς. Ἡ ἐξωτερικότητα τῆς ἀντικειμενικό-
τητας ἔχει καταπιεσθεῖ καὶ ἀφομοιωθεῖ μέσα στὴ ζωὴ. Στὸ τέλος τῆς πορείας
τῆς ζωῆς, ὁ κόσμος δὲν εἶναι πὺ «τὸ κατηγόρημα» τοῦ αὐτοκαθορισμοῦ τοῦ
ζωντανοῦ ἀτόμου, ἀλλὰ ἡ γενικότητα τῆς ζωῆς, τὸ «γένος»⁷⁵.

Ἡ ἐννοία τοῦ γένους, τὴν ὁποία ὁ Marcuse ἀνακαλεῖ ἀπὸ προηγούμενες
ἀναλύσεις του, συγκεκριμενοποιεῖ τὸν τρόπο τοῦ Εἶναι τῆς ζωῆς ὡς καθ’-ἑαυ-

72. *Hegels Ontologie...*, σ. 173· βλ. ἐπίσης *Ἡ ἐπιστῆμη τῆς Λογικῆς*, § 11, σ. 74.

73. *Hegels Ontologie...*, σ. 175.

74. *Αὐτόθι*, σ. 176· βλ. ἐπίσης *Ἡ ἐπιστῆμη τῆς Λογικῆς*, § 116 κ.ἐξ.

75. *Hegels Ontologie...*, σ. 180.

τὴν καὶ δι' ἐαυτὴν ἀπόλυτη γενικότητα⁷⁶. Σ' αὐτὸ τὸ στάδιο, φαίνεται πὼς ἡ ζωὴ δὲν εἶναι, κατὰ τὸν Marcuse, παρὰ μιὰ εἰδολογικὴ ἐρμηνεία τῆς χαϊντεγγε-
ριανῆς «ὄντολογικῆς» σύλληψης. Ἡ ἀνάλυση τῆς ζωῆς ἀπὸ τὸν Marcuse τε-
λειώνει μὲ τὶς ἀκόλουθες πολὺ σαφεῖς γραμμές: «Ἡ ὄντολογικὴ κατάσταση τοῦ
“γνωρίζειν” εἶναι γιὰ τὸν Hegel ἡ ιδέα τῆς ζωῆς, καὶ αὐτὸ μὲ τὴν ἀληθινὴν του
μορφὴν ὡς γενικότητα, ὡς ἐνότητα τῆς ὑποκειμενικότητος καὶ τῆς ἀντικειμενικό-
τητος, τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ βιωμένου κόσμου. Τὸ ἀρχέγονο ὑποκείμενο τοῦ “γνω-
ρίζειν” εἶναι τὸ γένος... Ἡ ἐνότητα τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ κόσμου, τοῦ ὄντος καὶ
τοῦ “γνωρίζοντος” - ὑποκειμένου, δὲν ἔχει “a priori” θεμελιωθεῖ στὴ δόμηση
τοῦ ἰδιαίτερου χαρακτήρα τῆς πεπερασμένης ἀνθρώπινης γνώσης. Πρόκειται
ἀκριβῶς γιὰ μιὰ ἐνότητα ὄντολογικῆ, μιὰ ἔνωση τοῦ ὄντος καθ' ἐαυτό, τοῦ
πράγματος-καθ' ἐαυτό (Ding-an-sich): μιὰ ἔνωση ἡ ὁποία προηγεῖται κάθε ἐπι-
κυρωμένης γνώσης καὶ καθιστᾷ δυνατόν κάθε πραγματικὸν γνωρίζειν»⁷⁷.

Ὅπως φαίνεται, ὁ προηγούμενος ὀρισμὸς τοῦ εἶναι, ὡς σύνθεσης τῆς δια-
φοροποιημένης ὁλότητος τοῦ ὄντος, δὲν εἶναι πραγματικὰ σημαντικός, ἐκτὸς
κι ἂν παραδεχτοῦμε, ὅπως ὁ Marcuse⁷⁸, ὅτι ἡ ἀλήθεια τοῦ εἶναι, ἡ «ἐννοια» δὲν
βρίσκει τὴν πλήρη πραγμάτωσή της παρὰ στὴν ιδέα, ὅτι δηλαδὴ δὲν φανερώνε-
ται παρὰ μὲ τὴν ιδέα τῆς ζωῆς. Πράγματι, κατὰ τὸν Marcuse, ἡ ζωὴ συνιστᾷ
τὴν ἐνότητα πού ἐπιδιώκεται ἀπὸ τὴν ὑποκειμενικότητα καὶ τὴν ἀντικειμενικό-
τητα, καθόσον αὐτὸ σημαίνει, προπάντων γιὰ τὴ ζωὴ, ὅτι ἡ ἀντικειμενικότητα
ἔχει τεθεῖ ὡς κόσμος (ὅτι ταυτόχρονα ἡ ζωὴ δὲν ἀντικειμενικοποιεῖται, παρὰ
στὴν εἰδικὴ κοσμικὴ τῆς κίνησης). Ἡ ἀλήθεια τοῦ εἶναι, θεμελιώνεται συνεπῶς
στὸ εἶναι τῆς ζωῆς. Ἡ ζωὴ εἶναι ἡ γένεση (das Geschehen), ἡ ἐκφανση τοῦ
ὄντος, ἡ κοινὴ ρίζα στὴν ἀνόργανη φύση καὶ στὸν ἄνθρωπο. Τὸ οὐσιώδες τῆς
ἐγγελιανῆς θεωρίας συνίσταται, ἔτσι, στὸ γεγονὸς ὅτι αὐτὴ ἔχει ἐνώσει τοὺς δύο
θεμελιώδεις τρόπους τῆς ἐκφανσης τοῦ εἶναι (τὸ καθ' ἐαυτό καὶ τὸ δι' ἐαυτό),
ὡς κίνησης, μέσα στὴν ἀρχέγονη ἐνότητα τοῦ εἶναι. Αὐτὴ ἡ ἄποψη, κατὰ τὸν
Marcuse, ἀποτελεῖ τὴ βάση τῆς ἱστορικότητος γιὰ τὸν Hegel.

Τὸ συμπέρασμα τοῦ Marcuse εἶναι ἀξιοσημείωτο. Κατ' αὐτόν, ὁ Hegel ἔχει,
προπάντων, πραγματοποιήσει τὴ σύνθεση τῆς ἀρχαίας μεταφυσικῆς καὶ τῆς
ὑπερβασιακῆς φιλοσοφίας παρουσιάζοντας μιὰ πλήρη θεωρία τοῦ πράγματος-
καθ' ἐαυτό. Τὸ ἐγγεληνὸν πᾶν-καθ' ἐαυτό εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Λόγος. Εἶναι καθ'-
ἐαυτό ἕνας ἀφηρημένος αὐτοσχετισμός (Beziehung-auf-sich)⁷⁹, ἔτσι ὥστε ἡ ἐν-

76. Αὐτόθι, σ. 181.

77. Αὐτόθι, σ. 183· ὅσον ἀφορᾷ τὸ πᾶν-καθ' ἐαυτό, βλ. Ἡ ἐπιστήμη τῆς Λογικῆς, §§ 124, 125
καὶ τὴν εἰσαγωγὴν τοῦ μεταφραστῆ σ. 42, ὅπου διατυπώνεται ἀφ' ἐνὸς ἡ κριτικὴ πού ἀσκεῖ ὁ Hegel
στὴν καντιανὴ ἐννοια «πᾶν-καθ' ἐαυτό (Ding an sich) καὶ ἀφ' ἑτέρου ἡ διαφορὰ πού ἡ ἐννοια
αὐτὴ ἐμφανίζει στοὺς δύο αὐτοὺς φιλοσόφους.

78. Βλ. Hegels Ontologie... , σσ. 216 κ.εξ.

79. Σχετικὰ μὲ τὸν ὄρο, βλ. Ἡ ἐπιστήμη τῆς Λογικῆς, §§ 23, 74 καὶ ἰδιαίτ. σ. 188: «Τὸ μόνον

νοια να είναι ή αλήθινή, ύπαρκτη του πραγματικότητας. Αυτό δεν σημαίνει ότι, επειδή η ιδέα του Εΐναι νοείται, έτσι, ως κυκλικά αντίστροφη προς την ύποκειμενικότητα και την αντικειμενικότητα, ότι η αλήθεια της νόησης αποκαλύπτεται ισοδύναμη προς την αλήθεια του «πράγματος». Η σχέση του πράγματος με τη νόηση την οποία ο Marcuse ερμηνεύει σύμφωνα με την χαιντεγκεριανή προοπτική της «παρουσίας», είναι το ίδιο το πρωταρχικό φαινόμενο (Urphänomen) του Εΐναι και του όντος, στο οποίο η αλήθεια του Εΐναι δεν φανερώνεται παρά μέσω της *κατάργησης*⁸⁰ της «απόλυτης διαφορᾶς μέσα στον άφρημένο αυτοσχέτισμό. Αποδεικνύοντας ότι η ένότητα της ύποκειμενικότητας και της αντικειμενικότητας δεν εξαρτάται από μια σχέση γνώσης, ἀλλ' ότι, αντίθετα, εκφράζει τη διαφορά των δύο καθορισμένων τρόπων του Εΐναι, ο Marcuse αποκαλύπτει, στο έργο του Hegel, όλο το θεωρησιακό⁸¹ περιεχόμενο της φιλοσοφίας του Heidegger. Η οντολογική ταυτότητα της νόησης και του Εΐναι δεν αποτελούν παρά την έκφραση της σχέσης του διπλασιασμού της ύποκειμενικότητας και της αντικειμενικότητας στην άρχεγονα συνθετική ένότητα της κατανόησης (Apperzeption)⁸².

II. Ο Hegel και η κοινωνική θεωρία.

Η δεύτερη μελέτη του Marcuse για τον Hegel είναι, ειδικότερα, αφιερωμένη στη γένεση της «κοινωνικής θεωρίας». Όπως έχουμε ήδη αναφέρει, η αντίθεση του έργου αυτού προς το προηγούμενο είναι έκδηλη. Όστόσο μόλις όκτώ χρόνια έχουν περάσει μετά τη δημοσίευση του *Hegels Ontologie* όταν το

περιεχόμενο που μπορεί να γίνει γνωστό ως κάτι αλήθινό, είναι αυτό που δεν μεσολαβείται από κάποιο άλλο, που δεν είναι πεπερασμένο· άρα είναι αυτό που μεσολαβεί τον έαυτό του με τον έαυτό του, κι έτσι η μεσολάβηση συμπίπτει με τον άμεσο αυτοσχέτισμό... Η διάνοια που νομίζει ότι έχει απαλλαγεί από την πεπερασμένη γνώση, από την κενή ταυτότητα της μεταφυσικής και του Διαφωτισμού, παίρνει ξανά ως αξίωμα και κριτήριο της αλήθειας αυτή την άμεσότητα, δηλαδή τον άφρημένο αυτοσχέτισμό, την άφρημένη ταυτότητα».

80. Βλ. *Η έπιστήμη της Λογικής*, σ. 17, Είσαγ. του μτφ., όπου αναφέρεται ότι η πολυσήμαντη λέξη Aufhebung=ανάιρεση εκτός των άλλων δηλώνει επίσης την *κατάργηση* της αντιθετικότητας μέσω της ανύψωσής της σε μία καινούργια ένότητα («σύνθεση»), ή οποία συνιστά διάσωση των αντιθέτων.

81. Βλ. *αυτόθι*, σ. 70, σημ. 3: «Θεωρησιακή (spekulativ) έπιστήμη είναι η Φιλοσοφία την οποία υπερασπίζεται ο Χέγκελ. "Ας προσεχθεί ότι δεν πρόκειται για θεωρητική (theoretisch) έπιστήμη σε διάκριση προς κάποια άλλη πρακτική, γιατί συμπεριλαμβάνει και έντελως πρακτικά αντικείμενα. Τελικό αντικείμενο και στόχος της θεωρησιακής έπιστήμης είναι η ιδέα· έτσι ο Χέγκελ μιλά για "θεωρησιακή ή απόλυτη ιδέα", βλ. παρακάτω § 235-7· βλ. επίσης την 3η ύποσημείωση της § 82».

82. Βλ. I. KANT, *Κριτική του καθαρού λόγου* B 132-6, § 16: *Περί της άρχεγονα συνθετικής ένότητας της κατανόησης*. Ο Kant ονομάζει το επηρεασμένο από τον Καρτέσιο «εγώ σκέπτομαι» (Ich denke..., cogito): καθαρή ή άρχεγονη κατανόηση (Apperzeption), εξηγώντας ότι πρόκειται για μία ένιαία αυτοσυνείδηση που συνοδεύει όλες τις παραστάσεις μας (παραθ. στο: *Η έπιστήμη της Λογικής*, σ. 125, σημ. 3).

Reason and Revolution εκδίδεται για πρώτη φορά (στά αγγλικά). "Αν κανείς κρίνει από τη σημείωση του εκδότη, το έργο εμφανίζεται ως πλήρης ανάλυση του έγγελιανού συστήματος, παραχωρώντας μιαν έντελως ιδιαίτερη προσοχή στα πρώτα έγγελιανά γραπτά, τα όποια έχει θεωρηθεί πως ρίχνουν ένα καινούργιο φως πάνω στην προέλευση και στη δομή της διαλεκτικής λογικής, αποκαλύπτοντας τελείως το συγκεκριμένο ιστορικό της περιεχόμενο και την κριτική και καταστροφική λειτουργία της.

Το έργο διαιρείται σε τρία μέρη από τα όποια το ένα είναι το συμπέρασμα. Το πρώτο μέρος, αφιερωμένο στις θεμελιώδεις αρχές της φιλοσοφίας του Hegel, συνιστά έξωτερική έκθεση του συνόλου του «συστήματος». Το δεύτερο μέρος, αφιερωμένο στη γένεση της «κοινωνικής θεωρίας» αντιπαραθέτει τις βασικές αρχές της διαλεκτικής θεωρίας της κοινωνίας προς εκείνες του θετικισμού και της κοινωνιολογίας. Στο συμπέρασμα καταβάλλεται κάθε προσπάθεια προκειμένου να προσδιοριστούν οι σχέσεις του έγγελιανισμού με το φασισμό και τον έθνικο-σοσιαλισμό. Με μιαν άπλη ανάγνωση του πίνακα περιεχομένων, γίνεται φανερό πως το *Λόγος και Έπανάσταση* συνιστά τη βάση όλης της μετέπειτα φιλοσοφίας του Marcuse. Με τον τρόπο αυτό, η αντιπαράθεση της άρνητικής και της θετικής σκέψης στον *Μονοδιάστατο άνθρωπο* έχει καθοριστεί από το 1940 ως αντίθεση της διαλεκτικής (Hegel-Marx) στη θετική φιλοσοφία της κοινωνίας (Auguste Comte) και του κράτους (E.J. Stahl), έτσι όπως της κοινωνικής θεωρίας στην κοινωνιολογία.

1. Το σύστημα.

Το πρώτο κεφάλαιο, αφιερωμένο στα «Νεανικά θεολογικά κείμενα του Χέγκελ», αποτελεί κυρίως ένα απάνθισμα κειμένων. "Όπως στο *Hegels Ontologie*, έτσι κι εδώ ο Marcuse ξεκινάει από την έννοια της «διάστασης». Αυτό όμως συμβαίνει προκειμένου ο ίδιος να επικαλεστεί εύθους την επαναστατική ατμόσφαιρα της Βυρτεμβέργης και τη νοσταλγία της χαμένης ένότητας μεταξύ πνευματικού πολιτισμού και κοινωνικο-πολιτικής ζωής. Κάτω από αυτές τις συνθήκες, η αποφασιστική προβληματική της διάστασης (*Ent-zweiung*)⁸³ δεν παρασύρει πια παρά σε μιὰ προσπάθεια επανάκτησης της δύναμης ή όποια είχε δημιουργήσει και διατηρήσει στις αρχαίες δημοκρατίες τη ζωντανή ένότητα σε όλες τις σφαίρες του πολιτισμού και είχε προκαλέσει την ελεύθερη ανάπτυξη του «έθνικού πνεύματος».

Είναι βέβαιο πως η αντίθεση μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου εμφανίζεται στο έργο του Hegel⁸⁴ με συγκεκριμένο τρόπο δηλαδή μέσα στο παιχνίδι

83. Βλ. *Differenz des Fichteschen und Schellingsten Systems der Philosophie, Sämt. Werke*, τ.1, σ. 44.

84. Βλ. *αὐτόθι*, σ. 46.

τοῦ φιλοσοφικοῦ λόγου τῆς ἐποχῆς του, ὡς «σύγκρουση» μεταξὺ τῆς φύσης καὶ τοῦ ἀνθρώπου, τῆς πραγματικότητας καὶ τῆς ιδέας, τῆς συνειδήσεως καὶ τῆς ὑπαρξῆς. Τίποτε, ὥστόσο δὲν θὰ ἦταν ἱκανὸ νὰ προτρέψει τὸν Hegel στὸ νὰ δεῖ τὴ φιλοσοφία ὡς «θεματοφύλακα τῆς ἱστορικῆς ἀποστολῆς, ποὺ θὰ προσφέρει μιὰν ἐξονυχιστικὴ ἀνάλυση τῶν ἀντιθέσεων ποὺ δεσπάζουν πάνω στὴν πραγματικότητα καὶ θὰ καταδείξει τὴν πιθανὴ τους συνένωση»⁸⁵. Ὁ Λόγος στὴν προκειμένη περίπτωση εἶναι ἡ ἀμφιβολία ποὺ συνδέεται, στὴ σκέψη τοῦ Marcuse, μὲ τὴν ἴδια τὴν ἔννοια τῆς «πραγματικότητας». Ἐν «πραγματικότητα» σημαίνει «τὸ ἐμπειρικὸ συγκεκριμένο» αὐτὸ δὲν εἶναι μιὰ ἐγγεληνὴ ἔννοια, «ἐπενδυμένη» ἀπὸ τὴν ἱστορικότητα τῆς κοινωνικῆς διαλεκτικῆς. Ἐν αὐτὸ συμβαίνει, τότε πῶς νὰ παραδεχτεῖ κανεὶς ὅτι ἡ πρώτη ἔννοια τῆς συνένωσης τῶν εἰρημένων ἀντιθέσεων (οἱ ὁποῖες δὲν εἶναι δυνατόν νὰ νοηθοῦν, κατὰ τὸν Marcuse, παρὰ σὲ συσχετισμὸ μὲ τὴν ἱστορικὴ μορφή τῆς ἀστικῆς ιδιοκτησίας ποὺ εἶναι ὑπεύθυνη γιὰ τὴν πολιτικὴ διαίρεση ποὺ ἐπικρατεῖ) εἶναι δυνατόν νὰ παρουσιάζεται ἀπὸ τὸν Hegel σὰν νὰ εἶναι ἡ ιδέα τῆς «ζωῆς»⁸⁶; Ἡ ζωὴ δὲν εἶναι παρὰ ἓνα προϋποτιθέμενο⁸⁷ τῆς ἐλευθερίας. Αὐτὴ δὲν εἶναι οὔτε τὸ συγκεκριμένο περιεχόμενο οὔτε ἡ ἔσχατη πραγματοποίηση. Τὸ νὰ θέλουμε νὰ συλλάβουμε τὴ θεωρία τῆς ζωῆς, ὡς ἓνα ἀπὸ τὰ βασικὰ δεδομένα τῆς μελλοντικῆς διαλεκτικῆς θεωρίας γιὰ τὴν κοινωνία ἀποτελεῖ παραβίαση τοῦ ἐγγεληνισμοῦ. Σὲ κάθε περίπτωση αὐτὸ εἶναι κατάχρηση τοῦ λόγου.

Πράγματι, εἶναι ἀδύνατον ν' ἀντιληφθοῦμε «τὴν πρώτη μορφή μὲ τὴν ὁποία ἡ ὑπόσταση νοεῖται ὡς ὑποκείμενο»⁸⁸, ὡς ἡ περιγραφή μιᾶς πολιτικῆς διαδικασίας συνένωσης οἰκονομικῶν ἀντιθέσεων, ἱστορικὰ δοσμένων. Τέτοιες εἶναι οἱ ἐνσαρκώσεις τῆς ὁποῖας ἐκθέτουν οἱ σκεπτικοὶ σχολιαστὲς παρουσιάζοντας τὸν Hegel «λυσασμένο ἐναντίον ὅλων τῶν φανερῶν μορφῶν δογματισμοῦ στὴν πρόθεσή του νὰ κάνει νὰ θριαμβεύσει ἡ ζωὴ πάνω στὶς ξεπερασμένες

85. *Vernunft und Revolution, Schriften*, τ. 4, μέρ. 1, τ. 1. σ. 43· ἑλλ. μτφ., *Λογικὴ καὶ ἐπανάσταση*, τ. 1, σ. 55.

86. Βλ. *Ἡ ἐπιστήμη τῆς Λογικῆς*, §§ 37-38 καὶ ἰδιαίτ. σ. 119: «Μέσα στὸν ἐμπειρισμὸ ὑπάρχει αὐτὸ τὸ μεγάλο ἀξίωμα, ὅτι τὸ ἀληθινὸ πρέπει νὰ εἶναι πραγματικὸ καὶ νὰ παρουσιάζεται στὴν κατ' αἴσθησιν ἀντίληψή μας. Αὐτὸ τὸ ἀξίωμα ἐναντιώνεται στὸ *πρέπει* μὲ τὸ ὁποῖο ἡ ἀνασκόπηση καυχολογείται καὶ περιφρονεῖ τὴν πραγματικότητα καὶ τὸ παρόν, παραπέμποντας σὲ ἓνα *ἐπέκεινα*, τὸ ὁποῖο ἔχει τὴν ἑδρα του καὶ τὴν ὑπαρξή του μόνο μέσα στὴ διάνοια ὧσιν μιλοῦν γι' αὐτό. Ὅπως ὁ ἐμπειρισμὸς, ἔτσι καὶ ἡ Φιλοσοφία γνῶριζει (§ 7) μόνο ὅ,τι *ὑπάρχει* ἀγνοεῖ ὅσα ἀπλῶς καὶ μόνο *πρέπει* νὰ εἶναι καὶ ἄρα δὲν ὑπάρχουν».

87. *Προϋποτιθέμενο* κατὰ τὸν Hegel (βλ. *Ἡ ἐπιστήμη τῆς Λογικῆς*, § 146, καὶ σημ. 1) εἶναι ὅ,τι δὲν ἔχει ἀπλῶς *τεθεῖ*, ἀλλὰ ἔχει προ-υποθεθεῖ (*voraus-gesetzt*), μὲ τὴν ἔννοια ὅτι αὐτὸ τὸ «πρωτότερο» ἀπαλλάχθηκε ἀπὸ τὸ τεθειμένο-εἶναι καὶ ἀναιρέθηκε. Μ' ἄλλα λόγια τὸ ἄμεσα προσδιορισμένο-εἶναι ἀποτελεῖ ταυτόχρονα μιὰ δυνατότητα ποὺ ἔχει προορισμὸ ν' ἀναιρεῖται, ἄρα νὰ καθιστᾷ δυνατό κατὰ ἄλλο ἀπὸ τὸν ἑαυτὸ του, νὰ καθίσταται δηλαδὴ προϋπόθεση γιὰ τὴ δυνατότητα ἐνὸς ἄλλου.

88. *Vernunft und Revolution*, σ. 45· ἑλλ. μτφ., σ. 56.

σκέψεις»⁸⁹, σὰν ὁ δογματισμὸς καὶ ἡ «κυριαρχία» νὰ ἦταν ἐντελῶς συνώνυμα καὶ σὰν ὁ «θρίαμβος τῆς ζωῆς πάνω στὴ σκέψη» νὰ μὴν ἦταν παρὰ μιὰ «ρομαντική» παραλλαγή τοῦ ἀγῶνα ποὺ ὀδηγεῖται μέσω τῆς διαλεκτικῆς κοινωνικῆς σκέψης ἐναντίον τῆς «καταπιεστικῆς» προτασιακῆς λογικῆς καὶ τῆς δοσμένης πραγματικότητος.

2. Ἕνα ἀπάνθισμα κειμένων.

Μετὰ ἀπὸ μιὰν ἀντίθεση μεταξὺ Λόγου καὶ διάνοιας, διαλεκτικῆς γνώσης καὶ μὴ-διαλεκτικοῦ στοχασμοῦ, τὸ δεύτερο κεφάλαιο, ἀφιερωμένο στὸ «Σύστημα τῆς φιλοσοφίας»⁹⁰ ἀκολουθεῖται ἀπὸ ὀρισμένες θελκτικὲς ἀναλύσεις. Συνοπτικά, γιὰ νὰ δώσουμε ἓνα διάγραμμα, μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι σχεδὸν ἀρκεῖ ποὺ ὁ Hegel πραγματεύεται τὸν ὑλικὸ κόσμο (κάτι ποὺ κατὰ τὴ γνώμη μας, δὲν τοῦ συμβαίνει, ἄλλωστε συχνά, παρὰ μόνο ὑπὸ μιὰν ἔννοια πολὺ σαφῆ, πολὺ ἀπομακρυσμένη ἀπὸ τὴ μαρξικὴ ὑποδομὴ) καὶ τὸν πνευματικὸ, ὅχι ὡς μιὰ ὁλότητα «ἀκίνητη καὶ σταθερὴ» ἀλλὰ ὡς ἓνα «γίγνεσθαι», καὶ τὸ εἶναι τοῦ, ὡς ἓνα προῖον καὶ μιὰ παραγωγικὴ δραστηριότητα: γιὰ ὅ,τι ὁ Marcuse κατακρίνει στὸ σοσιαλισμό.

Ἐξάλλου τὸ ὅλο ἔργο εἶναι σχεδὸν τῆς ἴδιας ἐμπνευσης. Ἔτσι, ὅταν περαιτέρω ὁ Marcuse ἐπικαλεῖται, ὅτι κατὰ τὸν Hegel δὲν εἶναι δυνατόν νὰ χωριστεῖ τὸ ἐλεύθερο ὑποκείμενο ἀπὸ τὸν ἀντικειμενικὸ τοῦ κόσμου, ὅτι αὐτὸς ὁ ἀνταγωνισμὸς ὀφείλει νὰ εἶναι ἀποφασιστικὸς γιὰ τὴ συμφωνία μὲ ὅλα ὅσα ἔχουν δημιουργηθεῖ ἀπὸ τὴ διάνοια, αὐτὸς φαίνεται ν' ἀγνοεῖ ὅτι ἡ ἐγελιανὴ αὐτὴ θέση εἶναι προπάντων μιὰ κριτικὴ τῆς «ἰουδαϊστικῆς» ἠθικολογίας τοῦ Fichte, καὶ ὅτι πιστεύει πὼς ἡ μετάβαση ἀπὸ μιὰ φιλοσοφία τῶν ἀφηρημένων ὀρισμῶν τῆς διάνοιας σὲ μιὰ φιλοσοφία «ἀρνητικὰ ὀρθολογικὴ» ἀντιπροσωπεύει στὸ ἐγελιανὸ πνεῦμα μιὰν αὐθεντικὴ πολιτικὴ ἐπανάσταση. (Βέβαια, εἶναι δυνατόν νὰ ταυτίσει κανεῖς τὴν πορεία τοῦ Λόγου μὲ τὴ συγκεκριμενοποίηση τοῦ ὀρθολογικοῦ Κράτους. Ὁ Marcuse ὅμως ὁ ὁποῖος δὲν βλέπει στὸ Λόγο παρὰ τὴν ἀρνητικὴ του ὄψη, δὲν τὸ κάνει αὐτό).

Τὸ κεφάλαιο ποὺ εἶναι ἀφιερωμένο στὴ «Λογικὴ τῆς Ἰένας» εἶναι κι αὐτό, ἐπίσης, μιὰ συλλογὴ κειμένων. Ἔχει κανεῖς τὴν ἐντύπωση ὅτι δὲν γίνεται πράγματι ἀντιληπτό, ὅ,τι τὸ ἐξαιρετικὰ νέο ἐπιφέρει μιὰ διατύπωση ὅπως: «Ἡ λογικὴ τοῦ Hegel εἶναι συγχρόνως ὄντολογία καὶ τυπικὴ λογικὴ»⁹¹. Ὅσον ἀφορᾷ τὴ δήλωση ὅτι ἡ διαφορά μεταξὺ πραγματικοῦ καὶ δυνατοῦ εἶναι τὸ σημεῖο ἐναρξῆς τῆς διαλεκτικῆς πορείας ποὺ ὁ Hegel ἐφαρμόζει σὲ καθεμιὰ ἀπὸ τὶς ἔννοιες τῆς Λογικῆς, μποροῦμε νὰ προσθέσουμε, ὡς διευκρίνιση, ὅτι ἡ διαλε-

89. Βλ. J. d'HONDT, *Hegel philosophe de l'histoire vivante*, Paris, P.U.F., 1966, σσ. 403-420.

90. *Vernunft und Revolution*, σσ. 49 κ.ἑξ.· ἑλλ. μτφ., σσ. 63 κ.ἑξ.

91. *Αὐτόθι*, σ. 65· ἑλλ. μτφ., σ. 86.

κτική πορεία άντλει την κινητήρια δύναμή της από την πίεση να υπερβεί την άρνητικότητα⁹². Καταβάλλεται προσπάθεια να δοθεί κάποια ουσιαστικότητα⁹³ στις έννοιες της πραγματικότητας και της διαλεκτικής με μιὰ διατύπωση όπως: «'Η διαλεκτική, είναι μιὰ διαδικασία σ' έναν κόσμο όπου ο τρόπος ύπαρξης ανθρώπων και πραγμάτων αποτελείται από σχέσεις αντιφατικές μεταξύ τους, σὲ τρόπο πού, κάθε επιμέρους περιεχόμενο μπορεί ν' αποκαλυφθεῖ μόνο περνώντας στὸ ἀντίθετό του»⁹⁴. «Όσον ἀφορᾷ τὴν ἐξομοίωση μεταξύ τῆς λογικῆς πραγματικότητας καὶ τοῦ συγκεκριμένου τόπου ὑπαρξης τοῦ ἱστορικοῦ ἀνθρώπου, θὰ χρειάζοταν μιὰ ἀνάλυση πολὺ διαφορετικὴ (γιὰ παράδειγμα, ὅπως ἐκείνη τοῦ *Μονοδιάστατου ἀνθρώπου*) γιὰ νὰ τὸν τοποθετήσῃ μέσα στὰ γεγονότα. Σὲ κάθε περίπτωση, αὐτὴ ἡ ἀνάλυση δὲν θὰ ἦταν οὐσιαστικὰ ἐγγεληανή.

3. Η Φαινομενολογία τοῦ πνεύματος.

Ἡ ἀποτυχία τῆς γαλλικῆς Ἐπανάστασης εἶναι ἐκείνη πού πρόσφερε στὸν Marcuse τὸ οὐσιώδες τῶν σχολίων του γιὰ τὴ μετάβαση ἀπὸ τὸ *Σύστημα τῆς Ἰένας*, πού καθόριζε τὴ διαλεκτικὴ «μέσ' ἀπὸ τὴ συγκεκριμένη διαδικασία τῆς ἐργασίας καὶ τῆς κοινωνικῆς ὀλοκλήρωσης», στὴ *Φαινομενολογία τοῦ Πνεύματος* ὅπου οἱ ἀνταγωνισμοὶ τῆς συγκεκριμένης αὐτῆς διάστασης παρουσιάζονται ἀπὸ τὸν Hegel σ' ἓνα ἀνώτερο ἐπίπεδο καὶ ἐναρμονισμένοι. Πράγματι, κατὰ τὸν Marcuse, «εἶναι δυνατόν νὰ ὑποθέσουμε ὅτι ἡ ἐμπειρία του ἀπὸ τὴ συντριβὴ τῶν φιλελεύθερων ἰδεῶν στὴν ἱστορία τῆς δικτῆς του ἐποχῆς, ὥθησαν τὸν Hegel νὰ βρεῖ καταφύγιο στὸ καθαρὸ πνεῦμα, κι ὅτι, γιὰ χάρι τῆς φιλοσοφίας, προτίμησε νὰ συμφιλιωθεῖ μὲ τὸ ἐπικρατοῦν σύστημα, μπροστὰ στὸ τρομερὸ ἐνδεχόμενο μιᾶς νέας ἀναταραχῆς»⁹⁵. Αὐτὴ ἡ ἀποψη τοῦ Marcuse φαίνεται ἐξαιρετικὰ κοινότητα καὶ δὲν παρουσιάζει κάτι τὸ ἀποφασιστικό. Πιστεύουμε ὅτι, ἀπὸ ἀποψη φιλοσοφική, εἶναι ἐντελῶς ἄτοπο νὰ βλέπει ὁ Marcuse μέσα στὴ *Φαινομενολογία* μιὰ «συμφιλίωση» τῆς ἰδεαλιστικῆς φιλοσοφίας μὲ τὴ «δεδομένη κοινωνία». Ὅπως δὲ ποτε, εἶναι λάθος νὰ ἐρμηνεύει ὁ ἴδιος αὐτὴ τὴν κίνηση «ὄχι τόσο σὰν μιὰ ἀλλαγὴ τοῦ ἐγγεληανοῦ συστήματος σὰν τέτοιου, ἀλλὰ σὰν ἀλλαγὴ στὴ χρῆση καὶ στὴ λειτουργία τῆς διαλεκτικῆς»⁹⁶.

Ἡ ἰδέα μιᾶς μεθοδικῆς ἀλλαγῆς εἶναι ἓνα σχῆμα ἀνάγνωσης πολὺ πενιχρὸ γιὰ ἓνα ἔργο τόσο πλούσιο ὅπως ἡ *Φαινομενολογία τοῦ Πνεύματος*. Ὁ Marcuse

92. *Αὐτόθι*, σ. 68· ἐλλ. μτφ., σσ. 89, 90.

93. Πβ. *Ἡ ἐπιστήμη τῆς Λογικῆς*, § 143, σ. 304: «Ἡ πραγματικότητα εἶναι κατ' ἀρχὴν ἡ δυνατότητα-ἀνασκόπηση-ἐντὸς-ἑαυτοῦ, πού σὲ ἀντίθεση πρὸς τὴ συγκεκριμένη ἐνότητα τοῦ πραγματικοῦ, ἔχει τεθεῖ ὡς ἀφηρημένη καὶ ἐπουσιώδης οὐσιαστικότητα. Ἡ δυνατότητα εἶναι τὸ οὐσιώδες στὴν πραγματικότητα, ἀλλὰ κατὰ τρόπον ὥστε εἶναι συνάμα μόνο δυνατότητα».

94. *Vernunft und Revolution*, σ. 68· ἐλλ. μτφ., σ. 90.

95. *Αὐτόθι*, σσ. 89, 90· ἐλλ. μτφ., σ. 118.

96. *Αὐτόθι*.

τὸ διαισθάνεται πολὺ καλὰ, ὅταν προσθέτει: «Στὶς προγενέστερες περιόδους, ἡ διαλεκτικὴ προσανατολιζόταν μᾶλλον πρὸς τὴν ὑπαρκτὴ πορεία τῆς ἱστορίας παρὰ πρὸς τὸ τελικὸ προϊόν αὐτῆς τῆς πορείας»⁹⁷. Στὸ σημεῖο αὐτό, ὁ Marcuse φαίνεται νὰ βρίσκεται πολὺ κοντὰ στὸν Althusser, σύμφωνα μὲ τὸν ὁποῖο ὁ Hegel κατόρθωσε νὰ δώσει τὴ συστηματικὴ μορφή τῆς ἐξέλιξης τῆς ἐννοίας στὸν ὀρθολογισμό τῆς φιλοσοφίας τοῦ διαφωτισμοῦ, ποὺ δὲν εἶναι παρὰ μιὰ ἰδεολογικὴ ἀντίληψη τοῦ Λόγου καὶ τῆς ἱστορίας του, ἡ ὁποία συνδέεται μὲ τὴν τελεολογικὴ ἐλπίδα ἐνὸς θρησκευτικοῦ θριάμβου τοῦ ὀρθολογικοῦ.

Ὅσον ἀφορᾷ τὴν ἔκθεση τοῦ προλόγου τῆς *Φαινομενολογίας τοῦ Πνεύματος*, αὐτὴ πάσχει ἀπὸ συστηματικὴ σύγχυση ὡς πρὸς τὴ σημασία τῆς διαλεκτικῆς, τοῦ πραγματικοῦ, τοῦ κόσμου τοῦ συγκεκριμένου. Ὁ Marcuse δὲν φαίνεται ν' ἀντιλαμβάνεται στὴ *Φαινομενολογία* τὴν ὑπαρξὴ αὐτοῦ ποὺ ὁ Fichte στὶς συγγραφές τῆς *Ἐπιστημολογίας* του ὀνομάζει τὶς δύο σειρές τοῦ ἀναστοχασμοῦ (Reflexion)⁹⁸. Αὐτὸς δέχεται χωρὶς κριτικὴ τὶς διάφορες λειτουργικὲς σειρές ποὺ ὁ Hegel παραδίδει στὴ *Φαινομενολογία* του, χωρὶς νὰ ἐπιδιώκει τὴν ἐπαγωγὴ τους οὔτε ἐπίσης καὶ νὰ ἐπισημαίνει τὴν ἀπλὴ ἱστορικὴ τους προέλευση. Δὲν διερωτᾶται γιὰ τὸ διχασμὸ τῆς φυσικῆς συνείδησης καὶ τοῦ φιλοσοφικοῦ «Ἐμεῖς», γιὰ τὴν ἐγχειρηματικὴ φύση τῆς ἐμπειρίας τῆς συνείδησης, γιὰ τὴν ἀρνητικότητά τοῦ ἐρευνητικοῦ ἀναστοχασμοῦ (Reflexion). Ἐτσι γράφει: «Ἡ γνώση ἀρχίζει ὅταν ἡ φιλοσοφία καταστρέφει τὴν ἐμπειρία τῆς καθημερινῆς ζωῆς. Ἡ ἀνάλυση αὐτῆς τῆς ἐμπειρίας ἀποτελεῖ τὴν ἀφετηρία γιὰ τὴν ἀναζήτησιν τῆς ἀλήθειας»⁹⁹. Τὸ λιγότερο ποὺ μπορούμε νὰ ποῦμε ὑπ' αὐτοὺς τοὺς ὅρους εἶναι ὅτι ὁ Marcuse δὲν φαίνεται ν' ἀνησυχεῖ καθόλου ἀπὸ τὴν σημασία τῆς διπλῆς σειρᾶς τῆς τόσο βασικῆς γιὰ τὸν γερμανικὸ ἰδεαλισμὸ. Ἡ σύγχυση αὐτὴ δὲν εἶναι ἐξάλλου ἡ μοναδική· ἐπαναλαμβάνεται σὲ διαφορετικὸ ἐπίπεδο ὅταν ὁ Marcuse ἀναφέρει ὅτι ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος «συμμορφώνεται πρὸς τὴ δομὴ ποὺ ἔχει τὸ φιλοσοφικὸ ἀντικείμενο, καὶ ἀποπειρᾶται ν' ἀνασκευάσει καὶ ν' ἀκολουθήσει τὴν ἀληθινὴν του κίνησιν»¹⁰⁰. Στὴν προκειμένη περίπτωση, ἡ ἀπουσία ἀκριβοῦς διάκρισης μεταξὺ τοῦ ἀντικειμένου τῆς ἐμπει-

97. *Αὐτόθι*, σ. 90· ἑλλ. μτφ., σ. 118.

98. Περὶ τῆς ἐννοίας, βλ. τὴν ἐμπεριστατωμένη ἐκτενὴ ἀνάλυσιν τοῦ W. JANKE, *Fichte, Sein und Reflexion, Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlin, Walter de Gruyter, 1970, σσ. 1 κ.ἐξ· ἐπίσης βλ. Ν. ΓΕΩΡΓΟΠΟΥΛΟΥ-ΝΙΚΟΛΑΚΑΚΟΥ, *Ἡ φιλοσοφία τοῦ Ἐγὼ εἰς τὴν Ἐπιστημολογίαν τοῦ J.G. Fichte*, Ἀθήνα, 1979, σ. 40: «Εἰς τὴν φιλοσοφικὴν λογικὴν Reflexion ὀνομάζεται ὁ συλλογισμὸς τῆς σκέψεως, ὁ περὶ τοῦ διαλογιζομένου διαλογισμὸς, δηλαδὴ ἡ κριτικὴ τῆς σκέψεως ἐπὶ τῆς σκέψεως». Καὶ περαιτέρω σ. 42: «Ἡ μέθοδος τοῦ συμπερασμοῦ περὶ τῆς ἀμέσου πραγματικότητος διὰ τῆς ἀφαιρέσεως εἶναι ἀκριβὴς ἡ μέθοδος τῆς Reflexion». Ἐπίσης σ. 43: «Αἱ συγγραφαὶ τῆς *Ἐπιστημολογίας* τοῦ 1794 τοῦ Fichte θεωροῦν τὴν Reflexion ὡς ἐλευθέραν πρᾶξιν, ὡς τὴν πρώτην ἀρχὴν τοῦ φιλοσοφοῦντος ὑποκειμένου».

99. *Vernunft und Revolution*, σ. 98· ἑλλ. μτφ., σ. 130.

100. *Αὐτόθι*, σ. 96· ἑλλ. μτφ., σ. 127.

ρίας της φυσικής συνείδησης και του φιλοσοφικού αντικειμένου, δηλαδή ή δομή και ή κίνηση ακόμη αυτής της εμπειρίας όσον αφορά το φιλοσοφικό αναστοχασμό, προκαλεί μιὰ καθολική έλλειψη κατανόησης της σημασίας της ανασύνθεσης και της σταθερής εξέλιξης ενός περιεχομένου για το οποίο δεν γνωρίζουμε πια πολύ καλά ό,τι είναι: φυσικό ή φιλοσοφικό, άμεσο ή διενεργούμενο.

Από την άλλη πλευρά, ό ισχυρισμός πώς ή λειτουργία της διαλεκτικής είναι ν' αποδειχθεί ότι, το αντικείμενο με το οποίο αυτή ασχολείται, υπάρχει σε μιὰ κατάσταση άρνητικότητας που το ίδιο το αντικείμενο αποταμιεύει διά μέσου των πιέσεων της ίδιας του της ύπαρξης, κατά την διαδικασία που το επανασυνδέει με την αλήθεια, είναι ένας ισχυρισμός είτε υπερβολικός είτε ανεπαρκής. Για τον Marcuse, το αντικείμενο σημαίνει πάντοτε περισσότερο ή λιγότερο καθαρά την «κοινωνία» ή τον κοινωνικό σχηματισμό, το ίδιο όπως ή διαλεκτική δεν συνιστά παρά το όργανο μιās «κριτικής» από την οποία δεν φαίνεται πολύ καλά πώς αυτή πραγματοποιείται στον Hegel. Δεν είναι όμως αυτό το πᾶν. Όταν ό Marcuse δείχνει πόσο ό Hegel είναι προσκολλημένος σε μιὰ θεωρησιακή αναγωγή της έννοιας του πράγματος-καθ'-εαυτό, το κάνει για να τον εμφάνισει ως έναν εξίσου προικισμένο όσο και συμπαθή προάγγελο της μαρξιστικής κριτικής της «πραγμοποίησης». 'Υπ' αυτούς τους όρους, είναι φανερό πώς ή *Φαινομενολογία* δεν αποδίδεται στην ιστορία της εποχής της, αλλά έρμηνεύεται πάντοτε σ' ένα είδος αμφίβολου προγενέστερου μέλλοντος που έχει κυρίως για έργο ν' αποφεύγει ένα γνήσιο διάλογο μεταξύ Hegel και Marx. "Αλλωστε, όταν ό Marcuse γράφει ότι «τα τρία πρώτα κεφάλαια της *Φαινομενολογίας* συνιστούν ταυτόχρονα μιὰ κριτική του θετικισμού και μιὰ κριτική της "πραγμοποίησης", όπου ό Hegel προσπαθεί ν' αποδείξει ότι ό άνθρωπος μπορεί να γνωρίσει την αλήθεια μόνο όταν διαπεράσει τον πραγματοποιημένο κόσμο του»¹⁰¹ δεν παραδίνεται σε μιὰ αντικειμενική ανάλυση των κειμένων, αλλά σ' ένα άνωφελο έγχείρημα απολογητικής.

Οί σελίδες οί αφιερωμένες στην 'Επιστήμη της Λογικής θεωρούνται ως οί πιο αμφισβητήσιμες του έργου. Το να επαναφέρουμε τη *Λογική* του Hegel σε μιὰ κριτική του μαθηματικού θετικισμού και να προσθέσουμε ότι ή διαλεκτική λογική δεν ώριμάζει παρά στη θεωρία της κοινωνίας, είναι μιὰ ιδέα ελάχιστα έγγεληνη. Όταν, τέλος, διαβάσουμε στο έργο αυτό του Marcuse την άποψη ότι «όλόκληρη ή θεωρία περί της έννοιας είναι τελείως ρεαλιστική αν νοείται και έπιτελείται σαν ιστορική θεωρία»¹⁰² δεν μπορούμε παρά ν' αναρωτηθούμε πώς ένας έρμηνευτής του Hegel φτάνει να συγχέει το «γίγνεσθαι» του πνεύματος που

101. *Αυτόθι*, σ. 106 και σημ. 2· έλλ. μτφ., σ. 140 και σημ. 30. 'Η λέξη θετικισμός εδώ χρησιμοποιείται ως όρος για τη φιλοσοφία της εμπειρίας της «κοινής λογικής».

102. *Αυτόθι*, σ. 146· έλλ. μτφ., σ. 196.

είναι στρατευμένο στην εξωτερικότητα (στη *Φαινομενολογία*) με τη «θεωρία του Εΐναι» (στη *Λογική*), που έχει προηγουμένως χαρακτηριστεί (στην ύφηγηση του) ως υπερχρονική.

- Ι Από την παρουσίαση αυτή του πανεπιστημιακού έργου του Hegel εκ μέρους του Marcuse μπορούμε να κρατήσουμε ουσιαστικά τρία σημεία:
- άφ' ενός, τη μορφική συνέχεια του έρωτηματολογίου του, που με τρόπο μοναδικό άρθρώνεται γύρω από τη ζωή και τη συγκεκριμένη πρακτική του ιστορικού ανθρώπου·
 - άφ' ετέρου, την ύλιστική άσυνέχεια στο φιλοσοφικό προβληματισμό αυτού του έρωτηματολογίου: ο Marcuse περνάει από μιá όντολογική σκέψη χαϊντεγκεριανού τύπου σε μιá ιστορικιστική σκέψη «μαρξιστικού» τύπου·
 - τέλος, την άδιαμφισβήτητη συγγένεια, που ύφίσταται μεταξύ των αναλύσεων του στο έργο *Λόγος και επανάσταση* και των θεωρητικών απόψεών του στο έργο *Ό μονοδιάστατος άνθρωπος*.

Α. ΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΙΔΗ-ΜΑΖΑΡΑΚΗ
(Αθήνα)

LA CRITIQUE DE L'ONTOLOGIE ET LA THÉORIE SOCIALE DE HEGEL DANS L'ŒUVRE DE HERBERT MARCUSE

Résumé

Avant de devenir le penseur “planétaire” que l’on sait, Herbert Marcuse a été l’auteur de deux ouvrages de philosophie “universitaires” consacrés au système de Hegel. Le premier, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, publié en 1932 à un moment qui déjà en Allemagne n’était plus favorable à la réflexion philosophique, n’a pas bénéficié du délai nécessaire à tout écrit sérieux pour pénétrer dans le public restreint auquel s’adresse le sérieux. Le second, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, paru en 1941 à New York, fut longtemps considéré comme étant l’ouvrage représentatif de l’hégélianisme progressiste, une sorte de contrepoint à l’hégélianisme conservateur représenté par l’*Introduction à la lecture de Hegel* de Kojève et par les livres d’Eric Weil. Si on le reprend cependant aujourd’hui on s’aperçoit que c’est un livre fort peu dialectique qui, à travers un langage hégélien et de multiples citations de Hegel, représente un retour vers une position kantienne et fichtéenne actualisée et radicalisée.

Le premier ouvrage, la thèse de doctorat de Marcuse, visiblement influencée par les œuvres de Dilthey et de Heidegger, comporte deux parties. Dans les deux la méthode est la même: une approche extérieure, une compilation du concept fondamental d'une région ontologique donnée. Puis une reprise de cette approche dans le développement immanent du contenu des deux œuvres principales de Hegel: la *Science de la logique* et la *Phénoménologie de l'esprit*. La première partie, consacrée à la "logique", s'efforce de déterminer "l'être" comme mobilité (*Bewegtheit*); elle se présente comme un rappel et une analyse des thèses exposées par Hegel dans la *Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*. La seconde partie montre la détermination essentielle de l'historicité de la vie et se développe à partir d'une description du concept même de la vie dans les *Fragments théologiques* et dans la *Logique* d'Iena.

Le second ouvrage de Marcuse sur Hegel comprend trois parties dont une conclusion. La première, consacrée aux fondements de la philosophie de Hegel, constitue une exposition extérieure de l'ensemble du "système". La seconde partie, consacrée à la naissance de la "théorie sociale", oppose les fondements de la théorie dialectique de la société à ceux du positivisme et de la sociologie. La conclusion s'efforce de déterminer les rapports du hégélianisme avec le fascisme et le national-socialisme.

Enfin, de cette présentation de l'œuvre universitaire hégélienne de Marcuse, on peut retenir essentiellement trois points:

- d'une part, la continuité formelle de son questionnement, uniquement axé sur la vie et la pratique concrète de l'homme historique;
- d'autre part, la discontinuité matérielle dans la problématisation philosophique de cette question: Marcuse passant d'une pensée ontologique de style heideggérien à une pensée historique de style "marxiste";
- enfin l'indiscutable parenté entre les analyses de *Raison et révolution* et les options théoriques de *L'homme unidimensionnel*.

A. CHRISTODOULIDI-MAZARAKI

NEW TRENDS IN RUSSIAN PHILOSOPHY

According to the historian of philosophy Assen Ignatov there is an interesting new trend in Russian philosophy. Though Marxism-Leninism is still dominant, a few new schools of thought have appeared on the philosophical scene. Whoever may have thought, though, that Western political philosophies (like Popperism or Habermas'/Luhmann's Critique of the postmodern state) would make headway sees himself proved wrong. The major new philosophy is, according to Ignatov, the Russian philosophy of the 1920ies and 30ies — *Russian personalism*, the thought of Solovjov, Berdjajev, Schestov, Bulgakov, Frank, Losskij. Since 1985 about 40 works by these original Russian thinkers have been re-published. Western philosophy of the enlightenment kind, especially Western individualism and the spirit of capitalism had always been alien to Russian thought. Western influence started with Hegel and some of Schelling's ideas, which paved the way to Marxism and from there to Leninism. Russian personalism was one of the main reactions against it. It was immensely practical, trying to do justice to the situation of man in an imperfect world.

In what follows we will give a short introduction into what Russian personalism was — and is. We will also undertake to point out what makes it different from contemporary Western thought — and why it should be better adapted to contemporary Russian needs and demands than anything that could ever come from the West. The re-discovered Russian thinkers are not in favour of the *bourgeoisie*. They have little understanding for capitalist ways. Berdyaev e.g. claims that communism was successful because the political order it succeeded was degenerate. Communism became possible, because the Christianity it succeeded was not authentic. Nor is Berdyaev in favour of Western-style democracy. "Western-style democracy, he says, helps the power-hungry to achieve their aim". According to him, freedom is not a social category, but an ontological one. In the social sense, freedom means that the powerful can have their way. In the ontological sense, freedom means that everyone can realize him- or herself as a person.

World-famous writer A. Solshenizyn, too, claims that Western democracy's merits are purely negative: it helps to avoid tyranny. What is immensely more important is the respect for the human person. Solshenizyn advo-

cates therefore a small-space democracy, a democracy of the village so to speak, a democracy which does justice to the human person without reducing him or her to the status of a 'citizen'. Solshenizyn, unfortunately, does not say how such a state is going to work.

According to Berdyaev, only a community which enables egos to become persons is a community worthy of its name. Berdyaev's community is, then, the direct opposite of what the modern state seems to be. Personalistic communitarianism is based on the Existence of the creative and free individual who realizes his or her nature.

Aim and goal of personalistic communitarianism is "communitarian community", a society based on "love" which alone delivers the framework within which egos can become *persons*. Soloviov's main idea was that the good is identical with truth, and that each human being has access to the true-and-good by his or her very nature. His argument may remind Chinese readers of Meng-tzu's argument in favor of the good and human openness to the knowledge of it.

It is crucial to get to know the good-and-true in its completeness because incomplete knowledge of it may lead to inadequate philosophies of life, such as there are:

- pessimism in the Schopenhauerian bourgeois sense
- blind activism
- moral amorphism or agnosticism
- aestheticism (Nietzsche).

All these erroneous attitudes stem from the lack of capability or will (!) to perceive and live the true-and-good. That the good exists and that human beings have access to it (whether they want to or not) can be evidenced in a contemplation of man's emotional life.

- Each and every human being knows the feeling of shame.
- Each and every human being knows the feeling of compassion. Soloviov quotes from Isaac of Syria: "Compassion is the burning of man's heart for whatever there is, humans, birds, demons, and everything that has been created. Whenever man is mindful of them and looks at them, his eyes will flow over with tears. The strong and overwhelming pity which fills his or her heart and the great suffering contracts his heart and he will not be able to bear any harm or sorrow happening to any of those creatures".

— Each and every human being is familiar with the feeling of awe. Compassion means for the individual, that he or she has an individual obligation to feed the hungry etc. If the number of the needy outnumbers my individual capacity to help, then this fact cannot mean that my obligation becomes nul. There is a solidaric obligation to help.

The Renaissance of Russian Personalism a Challenge for Western Individualism.

Should Russian personalism become a paradigm for Russian philosophy in the near future, there is no reason for the West to rejoice. Nor is the End of History near. Russian personalism will in any case challenge and criticize Western individualism and bourgeois capitalism — the ingredients of what E. Mounier called “le désordre établi” (established dis-order). Russian personalism will challenge Western individualism at least on three levels:

(1) because it tries to give History a direction, a goal, an aim. Western individualism does not give History a goal, a direction, an aim. Everything is the way it presents itself to us. There is no hope, no faith, no charity. Nor is there person-hood.

(2) because it tries to give dignity to the human *person*. There is no theory of the human person at present in the West. There are theories of the psyche, of the citizen, of the subject of economic conditions, of the believer. But there is no theory of the person *qua* person that has any influence on decision-making.

(3) because it favours *solidarity*. The Russian personalist thinker does not want to discuss individual rights. Nor does he want to discuss on which form of government is best. There will always be injustices. If humans, however, become aware of their person-hood, and the person-hood of whoever lives with them, then they will be able to live complete lives anywhere. Solidarity has two aspects, then: on the one hand it is a necessary condition for human survival. On the other hand it is a great chance for humankind — the condition for the possibility of becoming one-self.

From what has been said it seems to be obvious that Russian Personalism —should it become a major philosophical trend— will be incommensurate with Western individualism. It will pose major challenges to it. But then, shouldn't it be challenged?

Bibliography.

- AMROZAITIS K., *Die Saatslehre Solowiews*, Paderborn 1927.
 ARSENIEN, *Russische Literatur der Neuzeit und Gegenwart* (Kap. 13. W. Solowiew und die neue russische Religionsphilosophie), Mainz 1929.
 BERLIN I., *Russian Thinkers*, Harmondsworth, Penguin 1978.
 BERDJAWEW N., *Wahrheit und Lüge des Kommunismus*. Mit Kommentaren von C. BENEDIKT und H. GILLER, Wien 1977.
 — *Die russische Idee. Grundprobleme des russischen Denkens im 19. und 20.*

- Jahrhundert*, St. AUGUSTIN, Richarz 1983.
- *The Destiny of Man*, London 1937.
- *Solitude and Society*, New York 1939.
- *The Beginning and the End*, London 1952.
- COPLESTON F.C. (SJ), *Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdyaev*, Notre Dame, in UP 1986.
- DAHME H. (Ed.), *Grundzüge russischen Denkens. Persönlichkeiten und Zeugnisse des 19. und 20. Jahrhunderts*, München 1979.
- FIELDING Clarke O., *Introduction to Berdyaev*, London 1950.
- GOERDT W., "Renaissance der russischen Philosophie", in: 3/1990 *Information Philosophie*, 16-24.
- GOERDT W., *Russische Philosophie*, 2 Bde, Freiburg, Alber, 1984/9.
- GÖSMANN F., *Der Kirchenbegriff bei Solowiew*, 1936.
- D'HERBIGNY M., *Un Newman Russe*, Paris 1911.
- KOBILINSKI-ELLIS, *Monarchia Sancti Petri. Auswahl aus den Hauptwerken von W. Solowiew*, Mainz 1929.
- IGNATOW A., "Vom Marxismus zu einer neuen politischen Philosophie. Die russische nichtmarxistische Tradition als Ausgangspunkt einer philosophischen Theorie der Politik", *Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien* (54/1991).
- LANGE E.M., *W. Solowiew. Eine Seelenschilderung*, Mainz 1923.
- LEVITZKY S.A., *Russisches Denken*, 2 Vols, Bern/Ffm, Lang.
- LOSSKY N.O., *History of Russian Philosophy*, New York 1951.
- MOUNIER E., *Oeuvres 1-4*, Paris, Seuil, 1961-63.
- MUCKERMANN Friedrich, *Solowiew. Zur Begegnung zwischen Russland und dem Abendland*, Olten, Walter-Verlag, 1945.
- NOETZEL K., *Die Grundlagen des geistigen Russland*, 1923.
- PFLEGER K., *Geister, die um Christus ringen*, Salzburg 1934.
- "W. Solowiew als Philosoph des Gott-Menschentum und der Unions-Idee" in *Hochland* 1927/28.
- PRAGER, *Solowiews universalistische Lebensphilosophie*, 1925.
- SACKE G., *W. Solowiews universalistische Lebensphilosophie*, 1925.
- *Solowiews Geschichtsphilosophie*, 1929.
- SCHULZE P.B. Sj., *Die Schau der Kirche bei Berdjajew*, Rom 1938.
- SEAYER G., *Nicolas Berdyaev*, London 1950.
- SEGUNDO J., *Berdiaeff. Une Réflexion chrétienne sur la personne*, Paris, Aubier 1963.
- SOLOWJOW W., *Judentum und Christentum*, Dresden, Tietz 1922.
- *Die historische Taten der Philosophen*, Berlin, Sarja, 1925.

- SOLOWJOW W., *Gedichte*, Mainz, Grünewald.
 — *Der Sinn der Liebe*, Riga, Baltischer Verlag, 1930.
 — *Ausgewählte Werke (Die geistigen Grundlagen des Lebens, Das Geheimnis der Fortschritts, Sonntags und Osterbriefe, Drei Gespräche)*, 3 Bde, Jena, Diederichs, 1914.
 — *Ausgewählte Werke (Die geistigen Grundlagen des Lebens, Sonntags-Briefe, Drei Kräfte, Drei Gespräche, Die Rechtfertigung des Guten, Vorlesungen über das Gott-Menschentum, Nationale und politische Betrachtungen)* 4 Bde, Stuttgart 1924.
 — *Das Lebensdrama Platons*, Jena 1926.
 — *La Russie et l'église universelle*, Paris 1899.
 — *Der heilige Wladimir und der christliche Staat*, Paderborn 1930.
 SZYLKARSKI, *Solowiews Philosophie der All-Einheit*, Kaunas 1932.
 TRYBETZKOJ E., *Die Weltanschauung Solowiews*, Moskau 1913.
 WALICKI A., *A History of Russian thought from the Enlightenment to Marxism*, Stanford CA, UP, 1979.
 ZDZIECHOWSKI M., *Die Grundprobleme Russlands* (Stylo trsl.), Wien 1907.
 ZENKOVSKIJ V.V., *A History of Russian Philosophy*, 2 Vols., London 1953/4.
 ZIPKO A., *Nasilie izi ili kak zabludilsja prizrak*, Moskwa 1990.

Philippe FLURI
 (Pensier-Fribourg)

NEA PEYMATA STH ΡΩΣΣΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Περίληψη

Στή σύγχρονη ρωσική φιλοσοφία παρουσιάστηκε σχετικά πρόσφατα ανανεωμένο το ρεύμα της φιλοσοφίας του προσώπου με τη φιλοδοξία, από το ένα μέρος, να αποτελέσει παράδειγμα για τη ρωσική φιλοσοφία του μέλλοντος καί, από το άλλο μέρος, να αντιπαραταχθεί στο δυτικό φιλοσοφικό ρεύμα του εξατομικισμού.

Άννα APABANTINOY

ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΕΙΣ

Ο ΠΛΑΤΩΝ ΚΑΙ Η ΓΕΡΜΑΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Τὸ θέμα «Ὁ Πλάτων καὶ ἡ γερμανικὴ φιλοσοφία» εἶναι πολυδιάστατο καὶ ἡ πραγματεία του «δεῖται χρόνου μακροῦ». Τὸ βῆμα ὅμως αὐτὸ σήμερα δὲν παρέχει εὐμάρεια χρόνου. Ἄς ἄρκεσθούμε, ἄρα, πρῶτα, σὲ ὀλιγόλογη μνεία γνωμῶν γιὰ τὴν καθοριστικὴ παρουσία τοῦ πλατωνισμοῦ στὴν εὐρωπαϊκὴ τουλάχιστον φιλοσοφία, καὶ σὲ ὀλιγόλογη ἐπίσης ἔκθεση τῶν διαφορῶν τρόπων τῆς ἀναδοχῆς τοῦ πλατωνισμοῦ ἀπὸ τοὺς εὐρωπαϊοὺς φιλοσόφους.

Ὁ Ἄγγλος φιλόσοφος Whitehead ἀποτολμάει, στὸ ἐκδομένο τὸ 1929 ἔργο του *Process and Reality* (σ. 3), νὰ ἐκφράσει τὴ γνώμη ὅτι ἀποτελοῦν ὑποσημειώσεις ἀπλῶς στὸ ἔργο τοῦ Πλάτωνος τὰ ἔργα τῶν μεταγενεστέρων του φιλοσόφων. Καὶ ὁ Jacques Chevalier, στὸ ἐκδομένο τὸ 1955 ἔργο του *Histoire de la pensée*, τόμος I, *La pensée antique* (σ. 61), γράφει, ὅτι «philosophe, c'est platoniser». Πιο συγκρατημένα ὁ Jean-Louis Vieillard-Baron, στὸ ἐκδομένο τὸ 1988 ἔργο του *Platonisme et l'interprétation de Platon à l'époque moderne* (σσ. 15-16), προτείνει: «se servir de l'œuvre de Platon... comme d'un miroir vivant où chaque philosophie se reflète en se constituant». Ὁλίγα χρόνια πρίν, ὁ Victor Goldschmidt, στὸ ἐκδομένο τὸ 1970 ἔργο του *Platonisme et pensée contemporaine* (σ. 264), ἐκφράζει τὴ γνώμη ὅτι «θὰ ἦταν δυνατόν, ὁ Πλάτων... νὰ δείξει ἴσως τὴν ὁδὸ, τὴ μόνη ἀνοικτὴ σήμερα» γιὰ «καινούργιο προσανατολισμὸ» τῆς φιλοσοφίας.

Ὑπενθυμίζω, ἤδη, ὅτι ὁ Πλάτων ἀπέστεργε μᾶλλον τὴ δημιουργία συστήματος φιλοσοφίας καὶ ὅτι πάντως δὲν τὴν ἐπιδίωξε. Ὁ ἀ-συστηματικὸς ὅμως χαρακτήρας τῆς φιλοσοφίας του εἶχε ὡς συνέπεια καὶ τὸν διαφορισμὸν τρόπου τῆς ἀναδοχῆς τῆς ἀπὸ τοὺς μεταγενεστέρους του φιλοσόφους: ἄλλοτε ἄμεσα καὶ ἄμικτα, ἔστω ἀποσπασματικὰ πάντοτε, ἄλλοτε δίχως ἀνάγνωσι τῶν κειμένων τῆς ἢ κατὰ πρόσμιξιν μὲ ἀλλότρια θεωρήματα, καὶ σὲ παραλλαγμένη μορφή τῆς πρὸς ρηχότητα καὶ σχηματικότητα· ὥστε καὶ νὰ ἐμφανίζεται ὁ Πλάτων μὲ ὑπερτονισμὸ στοιχείων, ἄλλοτε, λογοκρατίας, ἄλλοτε μυστικισμοῦ ἢ καὶ προδρομικὰ χριστιανικῆς εἴτε ρομαντικῆς πνευματικότητας, ἢ νὰ προβάλλεται πρὸς ἠθικοπαιδαγωγικὴ ἀπλῶς χρῆσις τῆς

διδασκαλίας του είτε προς αναδιάπλαση έννοιων της μεταφυσικής του. Εύλογη κάπως, ἄρα, ἦταν ἡ εὐχή τοῦ Leibniz, ἡ ἐκφρασμένη στὴν πρὸς τὸν Rémond de Montmort ἐπιστολὴ τῆς 11 Φεβρουαρίου 1715, ὅπου ἔγραφε: "Ἄν κάποιος συγκροτοῦσε τὴ φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος ὡς σύστημα, θὰ προσέφερε ὑπηρεσία μεγάλη στὸ ἀνθρώπινο γένος.

Καὶ τώρα προβαίνομε στὴν ἔκθεση μὲ τρόπο συγκεκριμένο τῆς παρουσίας τοῦ πλατωνισμοῦ στὴ γερμανικὴ φιλοσοφία. Καὶ αὐτονόητο εἶναι ὅτι δὲν εἶναι δυνατόν ἡ ἔκθεση αὐτὴ νὰ ἔχει πληρότητα.

Ἀξίζει νὰ ἐπισημανθεῖ ὡς ἔντονα ἐπηρεασμένος ἀπὸ τὴ φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος, ἔστω μὲ γνωριμία ἔμμεση, ἀλλὰ μὲ θαυμασμό καὶ ζήλο πρὸς αὐτήν, ἓνας ἀπὸ τοὺς πρώιμους ἐκπροσώπους τῆς γερμανικῆς φιλοσοφίας, ὁ Johannes Reuchlin, ἡ σὲ μετάπλαση ἐλληνικὴ τοῦ ὀνόματος Καπνίων. Ὁ καὶ θεολόγος αὐτὸς καὶ φιλόλογος καὶ νομικὸς ἔζησε ἀπὸ τὸ 1455 ἕως τὸ 1522. Ἱστορικὰ τοποθετεῖται μεταξὺ τοῦ Rudolf Agricola, κατὰ δέκα ἔτη πρεσβυτέρου του, καὶ τοῦ διάσημου ἔκτοτε Μελάγχθονος. Ὁ Agricola εἶχε μεταφράσει τὸ 1477 σὲ λατινικὴ γλῶσσα τὸν νομιζόμενο τότε γνήσιο διάλογο τοῦ Πλάτωνος *Ἀξίохος ἢ περὶ τοῦ θανάτου καὶ τῆς ἀθανασίας τῆς ψυχῆς* καὶ ἦταν μαθητὴς καὶ θαυμαστὴς τοῦ περιφημοῦ Nicolaus Cusanus, οἰκείου μὲ τὴ βυζαντινὴ φιλοσοφία καὶ γνωστοῦ προπάντων ὡς θεωρητικοῦ τῆς coincidentia oppositorum καὶ τῆς docta ignorantia. Χαρακτηριστικὴ τοῦ ἔργου τοῦ Reuchlin εἶναι ἡ προσπάθεια γιὰ διαμόρφωση κοσμολογίας κατὰ σύνθεση τοῦ πλατωνισμοῦ τῆς Φλωρεντίας, καὶ ἰδιαίτερα τοῦ Marsilio Ficino, μὲ τὴν ἐβραϊκὴ Kabbale.

Τὸν δέκατο ἑβδόμο αἰῶνα ἡ πνευματικὴ ἀκτινοβολία τοῦ Πλάτωνος, καὶ μάλιστα ἡ ρητὴ ἀναφορὰ στὸ ἔργο του, εἶναι πολὺ μειωμένη. Μόλις ἐμφανίζεται ὁ πλατωνισμὸς τοῦ Cambridge μὲ τὸν Ralph Gudworth καὶ τὸν Henry More. Σὲ ἀντίθεση, ὅμως, πρὸς τὸ πνευματικὸ αὐτὸ κλίμα τῆς Εὐρώπης, τὸ ἐλάχιστο πλατωνικὸ τότε, ὁ μέγας φιλόσοφος τῆς Γερμανίας Leibniz ἔχει βαθύτατη οἰκειότητα μὲ τὸ ἔργο τοῦ Πλάτωνος καὶ περιβάλλει μὲ ἄκρα ἐκτίμηση τὴ φιλοσοφία του, ἔστω καὶ ἂν δὲν ἐγκρίνει τὴν ποιητικὴ συχνὰ ἐκφρασὴ του γιὰ τὴν παρουσίαση τῆς φιλοσοφικῆς ἀλήθειας. Εἶχε ἀρχίσει τὴ μελέτη διαλόγων τοῦ Πλάτωνος σὲ ἡλικία δέκα πέντε ἐτῶν. Καὶ σὲ ὅλη τὴ ζωὴ του διατήρησε τὴν ἐπικοινωνία του μὲ τὸ ἔργο τοῦ Πλάτωνος, ὅπως μαρτυροῦν πολλὲς παραπομπές του ρητὲς ἢ σιωπηρὲς σὲ χωρία ἔργων τοῦ Πλάτωνος. Προπάντων ὅμως δὲν ἔχει διστάσει νὰ ἐγκωμιάσει

ἐπανελημμένα τὴν ἠθικὴ τοῦ Πλάτωνος ἢ καὶ τὴ μεταφυσικὴ του, καὶ μάλιστα νὰ δηλώσει τὸν ταυτισμὸ τῶν «μονάδων», βασικῶν ἐννοιῶν τῆς ἰδικῆς του φιλοσοφίας, μὲ τὰ «ὄντως ὄντα» ἢ τὶς ἰδέες τοῦ Πλάτωνος. Ἰδοὺ χωρίο ἐπιστολῆς του πρὸς τὸν Hinschius τῆς 25 Ἰουλίου 1707: «Interim pulcherrima sunt multa Platonis dogmata...esse in divina mente mundum intelligibilem quem ego quoque vocare soleo regionem idearum. Objectum sapientiae esse τὰ ὄντως ὄντα, substantias nempe simplices, quae a me Monades appellantur». Ὁ ἴδιος ἄρα πίστευε στὴν πνευματικὴ του συγγένεια μὲ τὸν Πλάτωνα· ὅ,τι ὑποσημαίνει καὶ βαθύ, ἔστω ἔμμεσο, ἐπηρεασμὸ τοῦ ἀπὸ αὐτόν. Ἡ πνευματικὴ αὐτὴ συγγένεια Leibniz καὶ Πλάτωνος ὑπερτονίζεται ἀπὸ τὸν Kant, ἐνῶ μὲ ἀκρίβεια ἔχει ἐκτεθεῖ στὸ ἐπανεκδομένο το 1962 (σ. XII καὶ passim) ἔργο τοῦ Cassirer γιὰ τὸ σύστημα τοῦ Leibniz.

Ἐνῶ στὸ πρῶτο ἡμισυ τοῦ δέκατου ὀγδοοῦ αἰῶνα, ὕστερα καὶ ἀπὸ τὸν θάνατο τοῦ Leibniz, τὸ 1716, ἐμφανίζεται περιορισμένο τὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὸν Πλάτωνα καὶ εἶναι σπάνια ἢ μνεῖα τῆς φιλοσοφίας του, καὶ μόνο σχεδὸν σὲ θεολογικὲς συζητήσεις, ἀντίθετα ὑπάρχει στὸ δεύτερο ἡμισυ τοῦ ἴδιου αἰῶνα σημαντικώτατη ἀναζωογόνηση τοῦ Πλατωνισμοῦ, μὲ διάφορα ἔργα, ἔστω χωρὶς συνολικὴ τὸ καθένα σχέση μὲ τὴ φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος, ἐκτὸς ἀπὸ ἓνα, μὲ τίτλο *Σύστημα τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας* (*System der platonischen Philosophie*), ἔργο τοῦ Tennemann, ἐκδομένο τὰ ἔτη 1792 ἕως 1795. Ἀξίζει νὰ μνημονευθεῖ τὸ ἔργο τοῦ Eberhard *Νέα Ἀπολογία τοῦ Σωκράτους* (*Neue Apologie des Sokrates*), ἐκδομένο σὲ δευτέρη ἐκδοση διτομὴ τὸ 1776. Ὁ μαθητὴς αὐτοῦ τοῦ Wolff καὶ δάσκαλος ὕστερα τοῦ Schleiermacher, δὲν κατορθώνει βαθιὰ σύλληψη τῆς φιλοσοφίας τοῦ Πλάτωνος, καὶ μᾶλλον, διαμέσου τῆς προβολῆς τοῦ ἠθικοῦ μεγαλείου τοῦ Σωκράτους, ἀξιοποιεῖ τὸν πλατωνισμό γιὰ τὴν ὑποστήριξη τῆς λογοκρατικῆς ἠθικῆς. Ἐξ ἄλλου, ὅμως στὸν ἐναρκτήριο Λόγο του ὡς καθηγητοῦ φιλοσοφίας τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Halle, μὲ τίτλο *Περὶ τῆς ἐννοίας τῆς φιλοσοφίας καὶ τῶν μερῶν τῆς* (*Von dem Begriffe der Philosophie und ihren Teilen*, παρ. 7 καὶ παρ. 16), ἐπιχειρεῖ νὰ ἐπανιδρύσει τὸ ὑπερβατικὸ νόημα τῆς λέξεως Ἰδέα. Ἀξίζει ἐπίσης νὰ μνημονευθεῖ τὸ ἔργο τοῦ Engel *Δοκιμὴ μιᾶς μεθόδου πρὸς ἀνάπτυξη τῆς θεωρίας τοῦ νοῦ ἀπὸ τοὺς πλατωνικοὺς Διαλόγους*, ἐκδομένο στὸ Βερολίνο τὸ 1780, μὲ πρόθεση προπάντων ἐκσυγχρονισμοῦ τῆς πλατωνικῆς παιδαγωγικῆς. Ὑπενθυμίζω ὅτι ἐκεῖνο τὸ ἔτος ἐκδόθηκε ἡ *Kritik der reinen Vernunft* τοῦ Kant. Πιὸ ἀξιοσημεῖωτο εἶναι τὸ ἐκδομένο πρὶν ἀπὸ τὸ 1768 ἔργο τοῦ Moses Mendelssohn μὲ τίτλο *Φαίδων*, μὲ θέμα τὴν ἀθανασία τῆς ψυχῆς καὶ μὲ πρόθεση νὰ ἐκσυγχρονίσαι τὴν πλατωνικὴ ἐπιχειρηματολογία. Καὶ ὁ Kant καὶ ὁ Hegel σχολίασαν τὸ «ἐπιχείρημα τοῦ Mendelssohn», μάλιστα ὁ Hegel τὸ ὑποστηρίζει ἐναντίον τῆς κριτικῆς του

ἀπὸ τὸν Kant, ἀλλὰ καὶ ἐπικρίνει τὸν Mendelssohn, ὅτι παραμόρφωσε τὴ θεωρία τοῦ Πλάτωνος μὲ τὴ μετατροπὴ τῆς σὲ μεταφυσικὴ Βολφιανή, πολὺ κατώτερη ἀπὸ τοὺς διαλογισμοὺς τοῦ Πλάτωνος. Ἀναμφίβολα, πρὸ σημαντικὸ ἀκόμη εἶναι καθ' ἑαυτό, ἀλλὰ καὶ γιὰ τὴ συμβολὴ του πρὸς τὴ σύγχρονη μέθοδο τῶν πλατωνικῶν σπουδῶν, τὸ μνημονευμένο ἤδη ἔργο τοῦ Tennemann, μὲ τὸν φιλόδοξο τίτλο *Σύστημα τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας*. Τὸ ἔργο αὐτὸ ἐνέχει μελέτη συνολικὴ τοῦ ἔργου τοῦ Πλάτωνος καὶ προσπάθεια γιὰ μὴ ἀγνόηση τῆς χρονολογικῆς σειρᾶς τῶν διαλόγων, ἔστω καὶ ἂν πρὸς σύλληψη καὶ διάταξη τῶν πλατωνικῶν νοημάτων χρησιμοποιοῖ καντιανὲς ἔννοιες, ἐκλαϊκευμένες κάπως ἀπὸ τὸν Reinhold, μὲ συνέπεια τὴ σχηματικὴ συχνὰ καὶ παραμορφωτικὴ ἐρμηνεία τῶν πλατωνικῶν νοημάτων.

Ἀξιοὶ ὅμως νὰ μνημονευθοῦν εἶναι καὶ ὅσοι τὴν ἴδια ἐποχὴ πρόβαλαν τὸν Πλάτωνα ὡς φιλόσοφο μὲ τάσεις ἐσωτερισμοῦ εἴτε προδρομικὸ τοῦ χριστιανισμοῦ. Πρῶτος μεταξὺ αὐτῶν εἶναι ὁ Hamann, μὲ τὰ ἔργα του *Sokratische Denkwürdigkeiten*, ἐκδόμενο τὸ 1759, καὶ *Wolken*, ἐκδόμενο τὸ 1761, ἔργα διάσημα καὶ μὲ ἀρκετὴ πρωτοτυπία, ὅπου ἐκφράζεται ὁ θαυμασμὸς τοῦ συγγραφέα τοὺς γιὰ τὸν Σωκράτη καὶ διαφαίνεται ἡ προσπάθειά του νὰ ταυτίσει ἠθικὰ τὸν ἥρωά του, ἢ ἔστω σχεδόν, μὲ τὸν ἑαυτό του. Μαθητὴς κάπως τοῦ Hamann, καθὼς καὶ τοῦ Herder, ὁ Kleuker ἄρχισε τὴν υπεράσπιση τοῦ πλατωνισμοῦ τὸ 1777 μὲ τὴν ἀπάντησή του πρὸς τὸ ἐρώτημα τοῦ Wieland, δημοσιευμένο στὸ *Deutsches Merkur* ἀπὸ τὸν Ἰανουάριο 1776, γιὰ τὴν ἀξία ἢ ἀπαξία τοῦ ἐνθουσιασμοῦ καὶ τοῦ μυστικισμοῦ καὶ γιὰ τὸν βαθμὸ τῆς ἀξίας τῶν ἀντιπλατωνιστῶν. Ὑποστηρίζει ἐκεῖ τὴν ἔξαρση ἀπὸ τὸν Πλάτωνα τοῦ ἐνθουσιασμοῦ ὡς ὑπέρτερου ἀπὸ τὴν ἀπλῶς «τέχνη» καὶ ὡς ἐνοποιητικὸ τῶν προσπαθειῶν ὅλων τῶν ἀνώτερων πνευματικῶν προσωπικοτήτων. Ἐπιμένει ὅτι ὁ πλατωνισμὸς ἀποτελεῖ «παράδοση», ὃχι ἀπολιθωμένη, ἀλλὰ ζωντανή. Ὑστερα, ὑπὸ τὴν ἐπίδραση τοῦ Herder, ἀναζητεῖ δεσμοὺς πνευματικὸς μεταξὺ Πλάτωνος καὶ Ζωροάστρου. Ἐξ ἄλλου, ἂν καὶ ἡ ἐπιστημοσύνη του καὶ ἡ κλίση του ἔστρεφε τὸ ἐνδιαφέρον του προπάντων πρὸς τὴ μελέτη καὶ ἐρμηνεία τῆς Βίβλου, καὶ ἰδιαίτερα τῶν προφητῶν, ἐπιδόθηκε ὅμως στὴ μετάφραση τῶν διαλόγων τοῦ Πλάτωνος καὶ μὲ τὸν τρόπο του συνέβαλε στὴν ἀνανέωση τῶν πλατωνικῶν σπουδῶν. Ὁ πολὺς Jacobi, ἰσότημος σχεδόν τοῦ Kant κατὰ Hegel, προστάτης καὶ τοῦ Kleuker, εἶναι καὶ αὐτὸς διαποτισμένος ἀπὸ στοιχεῖα τοῦ πλατωνισμοῦ, ἐκδηλὰ σὲ διάφορα ἔργα του. Ἀλλωστε καὶ ρητὰ ἐκφράζει τὸν θαυμασμό του γιὰ τὸν Πλάτωνα καὶ τὴ φιλοσοφία του. Σὲ ἐπιστολὴ του πρὸς τὸν Neeb τῆς 18 Ὀκτωβρίου 1814 γράφει: «Γιὰ μένα ὁ Πλάτων εἶναι ὁ γίγας μεταξὺ τῶν διανοητῶν» καὶ τὸ 1817 χαρακτηρίζει «θαυμάσιο» τὸν διάλογο τοῦ

Πλάτωνος για τὸν πολιτικό. Ἀλλὰ ἐννοεῖ τὸν Πλάτωνα σχηματικά πολὺ καὶ παραμορφωτικά, ὥστε καὶ νὰ τονίζει τὴ μεγάλη ἀξία καὶ τὴν ἀντίθεση δύο ἀσυμβίβαστων μεταξύ τους φιλοσοφῶν, τοῦ πλατωνισμοῦ καὶ τοῦ σπιννοζισμοῦ. Εἶναι ἄρα ὁ Jacobi σὲ μικρότερο βαθμὸ πλατωνικὸς ἀπὸ τὸν Tennemann ἢ ἀπὸ τὸν ὁλλανδὸ Hemsterhuis.

Ἐγγύτερος πρὸς τὸν Πλάτωνα εἶναι ὁ κόμης Stolberg, μεταφραστὴς πολλῶν διαλόγων τοῦ Πλάτωνος, παρακινημένος στὴν μετάφρασή τους καὶ ἀπὸ τὴν πρόθεση γιὰ ἠθικὰ ἐποικοδομητικὴ χρῆση τοῦ πλατωνισμοῦ, πρὸς ἐμπέδωση τοῦ χριστιανικοῦ συναισθήματος καὶ φρονήματος, ἐννοημένου μᾶλλον στὴν αὐγουστίνηια παράδοση. Χαρακτηρίζει τὸν Πλάτωνα ὡς προδρομικὸ χριστιανικὸ φιλόσοφο, μὲ ἐπὶ κλήση καὶ τῆς γνώμης τοῦ Ἰουστίνου, ὅτι ὅσοι εἶχαν ζήσει κατὰ τὶς ἐπιταγὰς τοῦ Λόγου, ἦσαν χριστιανοί, ἔστω καὶ ἂν θεωρήθηκαν ἄθαιοι. Ὀλιγότερο οἰκεῖος πρὸς τὴν οὐσία τῆς φιλοσοφίας τοῦ Πλάτωνος εἶναι ὁ Schlosser, φίλος τοῦ Stolberg καὶ γαμβρὸς τοῦ Goethe, χαρακτηρισμένος ἀπὸ τὸν Kant ὡς ἐρασιτέχνης στὴ φιλοσοφία μὲ ὕφος ἀριστοκράτη. Εἶχε μεταφράσει τὶς Ἐπιστολὰς τοῦ Πλάτωνος τὸ 1795 καὶ εἶχε συγγράψει δύο ἔργα στὸ πνεῦμα τοῦ Πλάτωνος, τὸ *Συμπόσιο* (*Das Gastmahl*) τὸ 1794, καὶ τὴ *Συνέχεια τοῦ πλατωνικοῦ διαλόγου γιὰ τὸν ἔρωτα* (*Fortsetzung des platonischen Gesprächs von der Liebe*) τὸ 1796. Καὶ οἱ μεταφράσεις του καὶ τὰ ἔργα του, ἂν καὶ δίχως φιλοσοφικὸ βάθος, ἐπιμαρτυροῦν τὶς ἐπιδράσεις τοῦ Πλάτωνος στὸ γερμανικὸ πνεῦμα τῆς τελευταίας δεκαετίας τοῦ δέκατου ὀγδοοῦ αἰῶνα.

Ἡ ἀναζωογόνηση τοῦ ἐνδιαφέροντος γιὰ τὸ ἔργο τοῦ Πλάτωνος στὴ Γερμανία τῶν τεσσάρων τελευταίων δεκαετιῶν τοῦ δέκατου ὀγδοοῦ αἰῶνα δὲν εἶναι ἄσχετη μὲ τὴν εὐρύτερη τάση πρὸς ἐπιστροφή στὸν παραδοσιακὸ ἀνθρωπισμό, τὴν ὑποκινημένη ἀπὸ ἔργα τοῦ Herder, τοῦ Lessing καὶ τοῦ Winckelmann, καὶ τὴν ἀπότοκὴ τῆς εἰσαγωγῆς στὴν ἐκπαίδευση τῆς διδασκαλίας τῶν ἀρχαίων ἐλληνικῶν. Ἀξίζει ἐξ ἄλλου νὰ μνημονευθεῖ καὶ ἡ συμβολὴ τοῦ ἔργου τοῦ ὁλλανδοῦ Hemsterhuis, φλογεροῦ πλατωνιστῆ, ἐγγύτερου καὶ ἀπὸ τὸν Tennemann πρὸς τὸ πνεῦμα τοῦ Πλάτωνος. Οἱ διάλογοί του εἶχαν μεταφρασθεῖ στὴ γερμανικὴ γλῶσσα καὶ εἶχαν ἐξαίρετη ἀπήχηση. Πολλὰ ὀφείλουν σ' αὐτὸν ὁ Novalis, ὁ Schleiermacher, ὁ Friedrich Schlegel, ὁ Schelling καὶ ὁ Hegel.

Ὑπῆρξε ὅμως στὴ διάρκεια τοῦ δέκατου ὀγδοοῦ αἰῶνα καὶ ὀξύτατη ἀντίθεση πρὸς τὴ φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος. Ὁ Jacob Brucker, γερμανὸς διάσημος στὴν ἐποχὴ του συγγραφεὺς τῆς λατινικὰ γραμμένης *Historia critica philosophiae*, ἐκδομένης τὰ ἔτη 1742 καὶ 1744, καὶ σὲ δευτέρη ἐκδοση τὸ ἔτος 1767, στὸ ἑκατοντασέλιδο ἄρθρο του γιὰ τὸν Πλάτωνα εἶναι δριμύτατα ἐπικριτικὸς τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας καὶ ὅλων ὅσοι τὴν θαυμάζουν

από την αρχαιότητα έως την εποχή του. Έχει στηριχθεί σε όσα γράφτηκαν από την αρχαιότητα προς έπίκριση της φιλοσοφίας του Πλάτωνος και χαρακτηρίζει τους διαλόγους του συμπίλημα ξένων γνωμών, δίχως συνοχή μεταξύ των μερών τους, και γραμμένους σε ύφος επιδιωγμένα σκοτεινό. Όμολογεί, έξ άλλου, ότι δέν είχε μελετήσει τὰ κείμενα του Πλάτωνος στο πρωτότυπο, αλλά στην μετάφραση του Marsilio Ficino του 1473-1474 και στη μετάφραση του Jean de Serres του 1578. Υπερβαίνει, στην έπικριτική προς τόν Πλάτωνα διάθεση, και τόν σύγχρονό μας Karl Popper, συγγραφέα και αυτόν περι Πλάτωνος δίχως ανάγνωση των κειμένων στο πρωτότυπο. Ό αντίπλατωνισμός όμως του Brucker δέν έμπόδισε την αναβίωση και τή μεγάλη έπρροή του πλατωνισμού στη Γερμανία του ύστερου δέκατου όγδοου αιώνα.

Ό Kant είχε μελετήσει τὸ άρθρο του Brucker για τόν Πλάτωνα και δέν είχε μελετήσει τους διαλόγους του Πλάτωνος στο πρωτότυπο. Παρά ταύτα όμως δέν είχε τήν άρνητική διάθεση του Brucker προς τόν κορυφαίο Έλληνα φιλόσοφο, αλλά είχε κριτική άπλως στάση, όχι και δίχως θαυμασμό. Άλλωστε ό τίτλος ήδη της άπό τὸ 1770 διατριβής του *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* μαρτυρεί τή σχέση του προς τήν πλατωνική βασικά διάκριση «αίσθητου» και «νοητου», έστω έμμεσα έπηρεαστική του, διαμέσου δηλαδή του εισαγμένου άπό τόν γερμανό Μελάγγθονα διάχυτου πλατωνισμού στη φιλοσοφική παράδοση της Γερμανίας. Συμβαίνει όμως και νά έπαινει ό όψιμος Kant τόν Πλάτωνα ως «μαθηματικόν έπίσης και φιλόσοφον» και ιδιαίτερα για τήν σύλληψη των μαθηματικών ως έπιστήμης καθαρής άπό έμπειρικά στοιχεΐα. Άλλά και στη διατριβή του ήδη του 1770 έξαΐρει τή σύλληψη άπό τόν Πλάτωνα του «ήθικοϋ ιδεώδους». Γράφει εκεί: «ό μέγιστος βαθμός τελειότητας άποκαλείται σήμερα ιδεώδες, ιδέα του Πλάτωνος (π.χ. ή ιδέα του για τήν πολιτεία)». Και μετά δέκα χρόνια, στην *Kritik der reinen Vernunft*, προασπίζει, έναντίον της γνώμης του Brucker, τήν ιδεατή πολιτεία του Πλάτωνος ως ιδεώδες ήθικης τελειότητας. Επίσης ό Kant, και σε άλλα έργα του προασπίζει τήν πλατωνική σύλληψη της ιδέας ως προς τήν σχέση της με τὰ πράγματα, καθώς και του κόσμου ως συστήματος τελολογικά συναρτημένου με άναφορά στις ιδέες. Έξ άλλου, και όταν έπικρίνει τή φιλοσοφία του Πλάτωνος ως προς συγκεκριμένα θέματα, με όχι άμεση άλλωστε και συχνά σφαλερή ή έλλειπτική γνώση των σχετικών γνωμών του Έλληνος φιλοσόφου, δέν αποβάλλει τή μεγάλη

ἐκτίμηση πρὸς αὐτόν. Ἡ συνολικὴ ἐπιφυλακτικὴ στάση τοῦ Kant πρὸς τὸ ἔργο τοῦ Πλάτωνος ἐκφράζεται κάπως μὲ τὸ χωρίο τῆς *Kritik der reinen Vernunft*, ὅπου γράφει: «ἡ ὑπέροχη γλῶσσα, ἡ χρησιμοποιομένη ἀπὸ τὸν Πλάτωνα...εἶναι ἄριστα δεκτικὴ γιὰ ἐρμηνεῖα πρὸ μετρημένη καὶ σύμφωνη μὲ τὴ φύση τῶν πραγμάτων». Ἀνάλυση ωραία καὶ περιοριστικὴ τοῦ κύρους τῆς κριτικῆς αὐτῆς γνώμης τοῦ Kant γιὰ τὸν Πλάτωνα ὑπάρχει στὸ ἐκδομένο τὸ 1979 βιβλίο τοῦ Jean-Louis Vieillard-Baron, *Platon et l'idéalisme allemand (1770-1830)*, σσ. 51-56.

Τὴν πνευματικὴ συγγένεια τοῦ Kant, εἰδικότερα ὡς φιλοσόφου τῆς ἠθικῆς, πρὸς τὸν Πλάτωνα, ὅπως ἐξ ἄλλου καὶ πρὸς τὸν Ἀριστοτέλη ἢ καὶ τὸν Δημόκριτο, καὶ τὶς ὀφειλές του ἐνδεχόμενα, ἔμμεσες ἔστω, πρὸς αὐτοὺς εἶχα παρουσιάσει ἀπὸ τὸ βῆμα τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, στὶς 6 Δεκεμβρίου 1988, μὲ ὁμιλία μου γιὰ τὴν *Kritik der praktischen Vernunft* ἀπὸ ἀφορμὴ τῇ διακοσιοστῇ ἐπέτειο τῆς πρώτης ἐκδόσεώς της. Ἡ ὁμιλία μου αὐτὴ εἶναι ἤδη ἀναδημοσιευμένη ἀπὸ τὰ πρακτικὰ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν στὸ βιβλίο μου τοῦ 1990 *Φιλοσοφία καὶ Διαλεκτικὴ*.

Στὴ δωδεκαετία 1795-1806 ὑπῆρξε, ὡς γνωστόν, πνευματικὴ δράση ἐντονὴ στὴ Γερμανία, καὶ ἰδιαίτερα στὴν Ἰένα. Ὁ Fichte προσπαθοῦσε ριζικὴ πνευματικὴ δημιουργία. Νέοι τότε φιλόσοφοι καὶ ποιητές, χαρακτηριζόμενοι ὡς ρωμαντικοὶ εἴτε ὡς ἰδεαλιστές, ἐπιχειροῦσαν πνευματικὴ ἐξόρμηση, οἶονεὶ ἀναγεννησιακὴ. Φιλοσοφία καὶ ποίηση, ἑναρμόνια μᾶλλον μεταξὺ τους, ἔχουν εὖρει στὰ πρόσωπα τῶν νέων αὐτῶν, Schelling, Hölderlin, Hegel, Friedrich Schlegel ἢ καὶ Schleiermacher καὶ ἄλλων, ἐνθουσιῶδεις καὶ προικισμένους σκαπανεῖς. Ὅλοι αὐτοί, λοιπόν, στὸν πνευματικὸ προσανατολισμό τους, ὁ καθένας μὲ τὸν τρόπο του, ὑπέχουν ἄμεσο ἢ ἔμμεσο ἐπηρεασμὸ ἀπὸ τὸν Πλάτωνα, ἀναφέρονται ρητὰ σ' αὐτόν ἢ καὶ τοποθετοῦνται ὡς πρὸς σ' αὐτόν. Ἀς θυμηθοῦμε τὴν φράση τοῦ Hölderlin: «Πιστεύω, τελικὰ θὰ δηλώσωμε ὅλοι: ἅγιε Πλάτων, συγγνώμη! Ἐχουν ἁμαρτήσῃ τόσο βαριὰ ἐναντίον σου». Καὶ ὁ ἴδιος ὁ Fichte, ἂν καὶ ἀντιπλατωνικὸς ρητὰ, καὶ ὡς ἀρνητὴς ἐξ ἄλλου τῆς φιλοσοφίας τοῦ παρελθόντος, ἐκτὸς μόλις τῆς καντιανῆς, δὲν εἶναι ὅμως ἄμοιρος πλατωνισμοῦ, ἰδιαίτερα στὴν πολιτικὴ θεωρία του καὶ στὴ σύλληψη τῆς ἀποστολῆς τῶν σοφῶν, ὅπως καὶ σὲ ὀρισμένους ἐννοιες καὶ ἐκφράσεις του. Ἐξ ἄλλου, δὲν εἶχε ἄμεση καὶ ἀκέραιη γνώση τῆς φιλοσοφίας τοῦ Πλάτωνος καὶ ἡ πολεμικὴ του εἶχε μᾶλλον στόχο τὸν πλατωνισμό τοῦ Stolberg. Ἐγγύτεροι πρὸς τὸν Πλάτωνα, ἐκτὸς ἀπὸ τὸν Hölderlin, ἦσαν ὁ Friedrich Schlegel καὶ προπάντων ὁ Schleiermacher, ὁ καὶ μεταφραστὴς, ὑπενθυμίζω, τῶν διαλόγων τοῦ Πλάτωνος, ἀλλὰ ἐπίσης ὁ Schelling καὶ ὁ Hegel. Ὁ Schleiermacher ἔχει σὲ τὸνο ἐξομολογητικὸ γράφει: «ὁ Πλάτων εἶναι ὁ συγγραφεὺς ποῦ γνω-

ρίζω καλύτερα. Έχω μεγαλώσει μαζί του». Και ἄς μὴ λησμονοῦμε, ὅτι ἡ μετάφραση τῶν διαλόγων τοῦ Πλάτωνος ἀπὸ τὸν Schleiermacher, δημοσιευμένη μεταξὺ 1807 καὶ 1828, ἔχει χαρακτηριθεῖ ἀπὸ τὸν Dilthey ὡς τὸ πιὸ μεγάλο ἐπίτευγμα τῆς φιλολογικῆς κριτικῆς, καίριο γιὰ τὴ γνώση τῆς ἐλληνικῆς φιλοσοφίας. Ὁ Schelling, ἀριστοτέχνης στὴν ἀναπλαστικὴ ἀφομοίωση τῶν ἀλλότριων θεωριῶν, εἶχε πολλαπλὰ ἐπηρεασθεῖ ἀπὸ τὸν Πλάτωνα, κατ' ἐξοχὴν ὅμως στὴν κοσμολογία του, μὲ τὴ θεωρία του γιὰ τὴν «ψυχὴ τοῦ κόσμου» (τὴν *Weltseele*), ὅπου ἐκτὸς ἀπὸ τὸν Jacob Böhme ὁ Πλάτων εἶναι ἡ κύρια ἐμπνευστικὴ πηγὴ του, μάλιστα ὄχι μόνο στὴν πρώτη ἐκδοση τοῦ ἔργου *Weltseele*, τὸ 1798, ἀλλὰ καὶ στὴ δευτέρη ἐκδόσή του μετὰ ὀκτῶ χρόνια. Ἐξ ἄλλου καὶ ὁ ἴδιος ὁ Jacob Böhme δὲν εἶναι ἄμοιρος πλατωνισμοῦ. Ἀλλὰ καὶ στὴν πολιτικὴ φιλοσοφία ὁ Schelling ἐμπνέεται ἀπὸ τὸν Πλάτωνα, μάλιστα καὶ ἀναφέρεται ρητὰ μὲ θαυμασμό στὴν *Πολιτεία* τοῦ Πλάτωνος. Γράφει: γιὰ τὸ βασικὸ αὐτὸ πρόβλημα «ἔως σήμερα ἡ *Πολιτεία* τοῦ Πλάτωνος εἶναι ἡ μοναδικὴ λύση...τὸ θεῖο αὐτὸ ἔργο θὰ μείνει τὸ ἀρχέτυπο καὶ τὸ πρότυπο».

Ἡ Ἰένα εἶναι ἡ γενέθλια πόλη τῆς φιλοσοφίας τοῦ Hegel. Ἐκεῖ, μεταξὺ 1800 καὶ 1807, διαμορφώθηκε ὁ Hegel σὲ αὐτοδύναμο φιλόσοφο. Καὶ αὐτὸ συντελέσθηκε προπάντων μὲ τὴν ἐνδελεχέστατη μελέτη ὀρισμένων διαλόγων τοῦ Πλάτωνος. Εἶχε ὁ Hegel ἀποκτήσει ἔργα τοῦ Πλάτωνος, ὅταν διέμενε ἀκόμη, ἔως τὸ 1800, στὴ Φρανκφούρτη. Ἐκεῖ ἄλλωστε βρισκόταν σὲ πνευματικὴ ἐπικοινωνία μὲ τὸν παλαιό του συμμαθητὴ Hölderlin, τὸν φιλοσοφημένο μεγάλο ποιητὴ, καὶ μὲ τὸν Isaac von Sinclair, καὶ δεχόταν πρόθυμα νὰ γνωρίζει τὶς πνευματικὲς ἀναζητήσεις τους. Καὶ οἱ δύο αὐτοὶ προσπαθοῦσαν τότε νὰ ὑπερβοῦν τὴ φιλοσοφία τοῦ Kant καὶ τοῦ Fichte μὲ στροφὴ βαθύψυχη πρὸς τὴ φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος.

Στὴν Ἰένα ὁ Hegel, ἀλλὰ καὶ ὕστερα ἔως καὶ τὴν περίοδο τῆς διαμονῆς του καὶ διδασκαλίας στὸ Βερολίνο, μελετοῦσε κείμενα τοῦ Πλάτωνος καὶ ἀξιοποιοῦσε τὴ δυνατὴ συμβολὴ τῶν πλατωνικῶν ἐννοιῶν στὴ συγκρότηση τῆς ἰδικῆς του φιλοσοφίας, καὶ ἀντιπαρτασσόταν πρὸς αὐτὲς καὶ πρόβαλε τὴ σημασία τους γιὰ τὴν Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας. Χαρακτηριστικὰ εἶναι ὅ,τι ἔγραψε γιὰ τὸν διάλογο τοῦ Πλάτωνος *Παρμενίδης* στὴ *Phaenomenologie des Geistes*, ἐκδομένη τὸ 1807, καὶ ὅ,τι ἔλεγε στὴν πανεπιστημιακὴ διδασκαλία του τὸ 1825 γενικὰ γιὰ τὰ ἔργα τοῦ Πλάτωνος: «Ὁ *Παρμενίδης* τοῦ Πλάτωνος, τὸ ἀναμφίβολα πιὸ μεγάλο ἔργο τέχνης τῆς ἀρχαίας διαλεκτικῆς, θεωρήθηκε ὡς ἡ ἀληθινὴ ἀποκάλυψη καὶ ἡ θετικὴ ἔκφραση τοῦ θεοῦ βίου». «Ἀπὸ τὰ ὠραιότερα δῶρα τοῦ πεπρωμένου εἶναι ἡ διατήρηση τῶν ἔργων τοῦ Πλάτωνος· μορφὴ καὶ περιεχόμενό τους ἐνέχουν σαγηνευτικὴ σπουδαιότητα». Χαρακτηριστικὴ ἐπίσης εἶναι ἡ ὑπεράσπιση τοῦ Πλά-

τωνος έναντίον της κατηγορίας περί έκλεκτισμοῦ, καὶ ἡ ἀναγόρευση τῆς φιλοσοφίας του σὲ κόμβο (Knote) τῆς ἐλληνικῆς φιλοσοφίας, ὅπου συγκλίνουν ὅσα προηγήθηκαν, ἀπὸ ὅπου ξεκινοῦν ὅσα ἐπακολούθησαν. Καὶ δὲν εἶναι ἀκόμη ἀγνοητέα ἡ ὀρθὴ ἐρμηνεία καὶ ἡ ὑπεράσπιση τῆς ἀξίας τῆς *Πολιτείας* τοῦ Πλάτωνος, παρὰ ὅποια κρίσιμη ἀντιδιαστολὴ τῆς ἰδικῆς του θεωρίας τῆς πολιτείας.

Ἀξίζει νὰ ἐπισημάνομε ὅ,τι γράφει ὁ Glockner τὸ 1965 (*Hegel-Studien*, Beiheft 2): ὁ Hegel «ὡς πλατωνικὸς ἀρχίζει νὰ εἶναι ἀληθινὰ ὅ,τι εἶναι: φιλόσοφος» καὶ ἀποτελεῖ θέμα πρὸς συζήτηση «ἂν καὶ ὡς ποῖο βαθμὸς ὁ Hegel —παρ' ὅλο τὸν ἐπάνω στὴν καντιανὴ βάση ὑψωμένο ὑπερβατολογικὸ ἀριστοτελισμό— ἔχει μείνει μέχρι τέλους ἴσως πλατωνικός». Βέβαιον μᾶλλον εἶναι γιὰ τὴν πολιτικὴ φιλοσοφία του, ὅτι παρουσιάζεται πιὸ ἐκδηλὰ πλατωνικὴ στὴν περίοδο τῆς Ἰένας, δηλαδὴ πιὸ συγγενικὴ πρὸς τὶς προτάσεις τοῦ αἰσιόδοξου Πλάτωνος τῆς *Πολιτείας*, παρ' ὅσον ἐμφανίζεται ἀργότερα στὴν περίοδο τοῦ Βερολίνου. Ἀλλὰ δὲν πρέπει καὶ νὰ λησμονοῦμε ὅτι ἡ ἐποχὴ τοῦ Βερολίνου γιὰ τὸν Καθηγητὴ Hegel ἐνέχει ὀλιγότερη εὐχέρεια στὴν ἔκφραση δημόσια τῶν πολιτειολογικῶν στοχασμῶν του παρ' ὅσον ἡ περίοδος τῆς Ἰένας. Ἐξ ἄλλου τὸν νεανικὸ ἐνθουσιασμό ἔχει διαδεχθεῖ ἐν τῷ μεταξὺ πικρὴ δυσπιστία ὡς πρὸς τὴν δυνατότητα νὰ ἐπηρεάζει ἡ φιλοσοφία τὴν πολιτικὴν, ὅπως ἄλλωστε συμβαίνει καὶ στὸν Πλάτωνα, μεταξὺ *Πολιτείας* καὶ *Νόμων* ἢ καὶ *Πολιτικοῦ* ἤδη. Προπάντων ὁμως πρέπει νὰ τονισθεῖ ἡ συμβολὴ τῶν πλατωνικῶν διαλόγων *Παρμενίδης*, *Σοφιστής* ἢ καὶ *Φίληβος* στὴ διαμόρφωση τῆς διαλεκτικῆς τοῦ Hegel. Ἐχει τονισθεῖ ἀπὸ τὸν Καθηγητὴ Κωνσταντῖνο Μαρκῆ, στὴν διδακτορικὴ διατριβὴ του *Platon und die Platon-Interpretation Hegels* τοῦ 1967, ὅτι οἱ ἐγγεγραμμένοι ἐννοιες «εἶναι, ὡς συγκεκριμένο-γενικό», «διαλεκτικὴ ὡς κίνησις τοῦ νοήματος» εἶναι συγκομιδὴ τῆς ἀπὸ τὸν Hegel ἐρμηνείας τοῦ *Σοφιστή*, καὶ ὅτι οἱ ἀναπτυγμένες στὸν *Παρμενίδη* πλατωνικὲς ἐννοιες «ιδέα» καὶ «διαλεκτικὴ» ἔχουν ὑποστεί ἀπὸ τὸν Hegel ἀπολυτοποίησις πρῶτα καὶ ὑπέρβασις ἔπειτα.

Ἐξ ἄλλου ἀξίζει νὰ ὑπενθυμίσουμε ὅ,τι ἔγραφε ὁ διάσημος γερμανὸς ἱστορικὸς τῆς Φιλοσοφίας Windelband (*Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, ἔκδ. 1935, σ. 210): ὅτι δὲν εἶναι ἄσχετες πρὸς τὴ διαλεκτικὴ τοῦ Hegel οἱ κατὰ Πρόκλον, τὸν μετὰ ὀκτῶ αἰῶνες διάδοχο τοῦ Πλάτωνος στὴ Σχολαρχία τῆς Ἀκαδημίας, τρεῖς στιγμὲς στὴ διαλεκτικὴ πρόβασις, «μονή», «πρόοδος», «ἐπιστροφή», ἢ ἀκόμη καὶ ὅτι ὁ Hegel ἔχει πρὸς τὴ γερμανικὴ φιλοσοφία, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὴν ὅλη προηγούμενὴ του πνευματικὴ δράσι, τὴν ἴδια στάσι, ὅπως εἶχε ὁ Πρόκλος πρὸς τὴν ἐλληνικὴν.

Ἀναμφίβολη παραμένει ἡ κρίσιμη ἐπίδρασις τοῦ Πλάτωνος στὸν Hegel, ὅσο καὶ ἂν ὑπάρχει διάθεσις νὰ ἐμφανίζεται ὁ Hegel στὴν ἱστορία τῆς

φιλοσοφίας ως αντίστοιχος πρὸς τὸν Ἀριστοτέλη, παρὰ τὴν ἔντονη διαμαρτυρία ἤδη τοῦ Schelling, στὴν ἀπὸ 23.4.1938 ἐπιστολή του πρὸς τὸν Victor Cousin.

Βέβαιον ἐξ ἄλλου εἶναι, ὅτι ὕστερ' ἀπὸ τὴν ἀναθέρμανση τοῦ ἐνδιαφέροντος γιὰ τὸν Πλάτωνα στὶς τελευταῖες δεκαετίες τοῦ δέκατου ὀγδοοῦ καὶ στὶς πρῶτες δεκαετίες τοῦ δέκατου ἑνατοῦ αἰῶνα, ἐπίτευγμα κατ' ἐξοχὴν τοῦ Tennemann, τοῦ Schleiermacher, ἀλλὰ καὶ τοῦ Hegel, ἡ παρουσία τοῦ Πλάτωνος παραμένει ἔντονη στὸ πνευματικὸ στερέωμα τῆς Γερμανίας. Δηλωτικὸ τῆς ἔντονης αὐτῆς παρουσίας εἶναι καὶ τὸ γεγονός, ὅτι ὁ Nietzsche χαρακτηρίζει ὁ ἴδιος, στὸ ἔργο του *Die Unschuld des Werdens* (τομ. I § 79), τὴν πρωτότυπη κατὰ πρόθεση φιλοσοφία του ὡς «ἀντεστραμμένο πλατωνισμό», μὲ ἀναφορὰ δηλαδὴ στὸν Πλάτωνα, ἐνῶ ἐξ ἄλλου ὁ Heidegger (*La doctrine platonicienne de la vérité*, σ. 49) χαρακτηρίζει τὸν Nietzsche ὡς «τὸν πιὸ ξέφρενο πλατωνικὸ στὸ ἐσωτερικὸ τῆς δυτικῆς μεταφυσικῆς». Πέραν ὅμως ἀπὸ τὸ ζήτημα τοῦ «ἀντεστραμμένου πλατωνισμοῦ» ἢ τοῦ «ξέφρενου πλατωνισμοῦ» τοῦ Nietzsche, φιλοσόφου τοῦ τέλους τοῦ δέκατου ἑνατοῦ αἰῶνα, οἱ μεγάλοι φιλόσοφοι τοῦ εἰκοστοῦ αἰῶνα στὴ Γερμανία καὶ στὴν ἄλλη Εὐρώπη δὲν εἶναι ξένοι πρὸς τὴ φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος, τὴν κατ' ἐξοχὴν *philosophia perennis*.

Κωνσταντῖνος ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΣ
(Ἀθῆναι)

PLATON UND DIE DEUTSCHE PHILOSOPHIE

Zusammenfassung

Dass der Platonismus durch die Jahrhunderte hindurch der europäischen Philosophie sein Gepräge verliehen hat, ist eine Tatsache, die von Philosophen wie auch von Philosophiehistorikern anerkannt ist. Wegen ihres unsystematischen Charakters ist die platonische Philosophie unterschiedlich rezipiert worden. In der deutschen Philosophie stösst man schon am Anfang des 16. Jh. auf den Platonismus, und zwar in der Kosmologie J. Reuchlins, in der unter anderem Elemente des Platonismus von Florenz zu finden sind. In der kaum von Platon beeinflussten philosophischen Gedankenwelt Europas des 17. Jh., als der Cambridge-Platonismus mit R. Gudworth und H. More auftauchte, lobt immer wieder Leibniz, ein ausgezeichneter Platonkenner, die

platonische Ethik und Metaphysik und wagt sogar die "Monaden", Hauptbegriffe der eigenen Philosophie, mit den ὄντως ὄντα bzw. den Ideen Platons zu identifizieren.

In der zweiten Hälfte des 18. Jh. erscheinen von Platons Werk geprägte Arbeiten, und zwar die von Mendelssohn, Eberhard und Engel; dazu gehört auch das bekannte Werk Tennemanns, *System der platonischen Philosophie*, das von 1772 bis 1795 veröffentlicht worden ist. In dieser Zeit wird Platon entweder als Philosoph mit esoterischen Tendenzen oder als Vorgänger des Christentums dargestellt. Zu den Platonisten dieser durch die Tendenz zur Rückkehr zum traditionellen Humanismus gekennzeichneten Epoche gehören Hamann, Kleuker, Jakobi, Schlosser und der Holländer Hemsterhuis. Graf Stolberg bezeichnet Platon als vorchristlichen Philosoph, und J. Brucker setzt sich tatkräftig gegen die platonische Philosophie ein. Kant hebt die mathematischen Auffassungen wie auch das moralische Ideal Platons —freilich auch mit Kritik— lobend hervor.

Während des letzten Jahrzehntes des 18. Jh. und der ersten Jahrzehnte des 19. Jh. erwacht das Interesse an Platon in Deutschland und besonders in Jena erheblich. Unter den Denkern dieser Zeit sind Hölderlin, Fr. Schlegel und Schelling vielfach von Platon beeinflusst worden, während auch bei dem bekannten antiplatoniker Fichte Spuren des Platonismus zu finden sind. Dabei hat Schleiermacher mit seiner Übersetzung der platonischen Dialoge zur Erweckung des Interesses am platonischen Werk beigetragen. Hegel steht unter dem grossen Einfluss Platons; bekannt ist der Beitrag der Dialoge *Parmenides*, *Sophistes* und *Philebos* an der Gestaltung der hegelschen Dialektik. Der Einfluss des Platonismus ist auch bei Nietzsche zu erkennen. Schliesslich sind die meisten grossen Philosophen des 20. Jh. in Deutschland und ganz Europa mit der Philosophie Platons vertraut.

Ἰωάννης ΚΑΛΟΓΕΡΑΚΟΣ

ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΟΥ «ΕΛΛΗΝΙΚΟΥ ΘΑΥΜΑΤΟΣ»

Στὴν ἐπιθεώρηση ἀναφορικὰ μὲ τὴν 2η ἐπιστημονικὴ συνδιάσκεψη, ποὺ συνήλθε τὸν Σεπτέμβριο τοῦ 1981 στὴν κωμόπολη Τσάλκα (Γεωργία), ἀφιερωμένη στὰ προβλήματα τῆς ἀρχαιοελληνικῆς φιλοσοφίας (Ἀριστοτελικά ἀναγνώσματα) τονίστηκε, εἰδικότερα, ὅτι τὸ Ἀθηναϊκὸ κράτος (οἱ ἐλεύθεροι πολῖτες τοῦ ἀνέρχονταν γύρω στὶς διακόσιες χιλιάδες) «μόνο μέσα σὲ μία ἑκατονταετία (5ος αἰώνας π.Χ.) ἔδωσε στὴν ἀνθρωπότητα τέτοιους αἰώνιους «συνοδοιοπόρους» τῆς ἱστορίας καὶ τοῦ πολιτισμοῦ της, ὅπως ὁ Σωκράτης καὶ ὁ Πλάτων, ὁ Αἰσχύλος, ὁ Σοφοκλῆς, ὁ Εὐριπίδης καὶ ὁ Ἀριστοφάνης, ὁ Φειδίας καὶ ὁ Θουκυδίδης, ὁ Θεμιστοκλῆς, ὁ Περικλῆς, ὁ Ξενοφών»¹. Τὸ φαινόμενο αὐτό, ποὺ ὀνομάστηκε «ἐλληνικὸ θαῦμα» μέχρι τὶς μέρες μας περιμένει τὴν ἐρμηνεία του.

Ὡς πρὸς τὸ ζήτημα αὐτό, στὸ ὁποῖο οἱ ἐρευνητὲς τοῦ 19ου αἰώνα περιορίζονταν σὲ μία γενικὴ ἀναφορά, ὑποστηρίζοντας ὅτι οἱ ἀρχαῖοι Ἕλληνες ἦταν προικισμένοι ἀπὸ τὴ φύση μὲ ἰδιαίτερα χαρίσματα, προσπάθησε νὰ δώσει ἐμπεριστατωμένη ἀπάντηση ὁ σοβιετικὸς ἐπιστήμονας Α.Ι. Ζάιτσεφ². Σύμφωνα μὲ τὴν ἀντίληψή του, «γενικὴ αἰτία» τῶν θεμελιακῶν ἀλλαγῶν στὸν πολιτισμὸ τῶν Ἑλλήνων, ποὺ ἔδωσαν τὴ δυνατότητα νὰ γίνεται λόγος γιὰ τὸ «ἐλληνικὸ θαῦμα», ἦταν ἡ «διάδοση τοῦ σιδήρου καὶ τῶν συναρτημένων μ' αὐτὴ κοινωνικῶν συγκλονισμῶν»³. Ὁ Α.Ι. Ζάιτσεφ ἐπικαλεῖται ἐπίσης τὸν Φ. Ἐνγκελς, ποὺ χαρακτήρισε τὸ σιδηρὸ σὰν τὸ «τελευταῖο καὶ σπουδαιότατο ἀπ' ὅλα τὰ εἶδη τῶν πρώτων ὑλῶν, ποὺ ἔπαιξαν ἐπαναστατικὸ ρόλο στὴν ἱστορία ὡς τὴν ἐμφάνιση τῆς πατάτας»⁴. Ἀναμφισβήτητα, τὸ λειώσιμο τοῦ σιδήρου καὶ ἡ καλλιέργεια τῆς πατάτας ἔπαιξαν καὶ παίζουν μεγάλο ρόλο στὴν οἰκονομικὴ ζωὴ τῶν λαῶν τοῦ κόσμου. Ἐντούτοις, τὴν «ἐκρηξὴ τῆς διανοητικῆς ἐνέργειας» στὴν Ἑλλάδα στὸν 6ο-5ο αἰώνα π.Χ. εἶναι ἀδύνατο νὰ τὴν ἐξηγήσει κανεὶς μὲ τὸ «λειώσιμο τοῦ σιδή-

1. Γ. Β. ΝΤΡΑΤΣ - Ο. Η. ΣΟΚΟΛΟΒΑ, *Ἀριστοτελικά ἀναγνώσματα - Ζητήματα φιλοσοφίας*-1982, Τεύχος 8, σ. 155.

2. Βλέπε: Α. Ι. ΖΑΪΤΣΕΦ, *Ἡ πολιτισμικὴ ἀνατροπὴ στὴν Ἀρχαία Ἑλλάδα, 8ος-5ος αἰώνας π.Χ.*, 1985, 208 σ.

3. *Ἐνθ.ἀνωτ.*, σ. 204. Βλέπε ἐπίσης: *Ἐνθ.ἀνωτ.*, σσ. 24-26.

4. *Ἐνθ.ἀνωτ.*, σ. 25.

ρου», όπως και την εμφάνιση, παραδείγματος χάρη, του μαρξισμού με την κατανάλωση της πατάτας.

Ο Α.Ι. Ζάιτσεφ έθεσε τὸν ἑαυτό του σὲ δύσκολη θέση ἀποκλείοντας ἀπὸ τὴν ἔρευνά του τὴν ἔννοια-κλειδί, κατὰ τὴν ἄποψή μας, τοῦ ἐθνικοῦ χαρακτήρα, μὲ τὸ αἰτιολογικὸ ὅτι αὐτὴ ἢ ἴδια χρήζει ἐρμηνείας⁵. Ἐπιπλέον, ὁ συγγραφέας, ἀμφισβητώντας τὴν ὑπόθεση γιὰ τὸ φυσικὸ («φυλετικογενετικὸ») χάρισμα τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων, κατέληξε στὸ συμπέρασμα ὅτι αὐτὸ εἶναι ἀποτέλεσμα τῶν ἐξαιρετικῶν εὐνοϊκῶν συνθηκῶν⁶, ἰδιαίτερα τῆς ἐγκαθίδρυσης τοῦ δημοκρατικοῦ καθεστῶτος⁷. Ὡστόσο, τὸ πολὺπλοκο τοῦ προβλήματος ἔγκειται καὶ στὸ ὅτι οἱ εὐνοϊκὲς κοινωνικὲς συνθήκες, συμπεριλαμβανομένης καὶ τῆς δημοκρατίας, δὲν διαμορφώνονταν ξέχωρα ἀπὸ τὴ βούληση καὶ τὴ συνείδηση τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων, ἔξω ἀπ' τοὺς ἀξιακοὺς προσανατολισμοὺς τοὺς καὶ τὴν ἐνεργὸ προσηλωμένη στὸν στόχο τῆς δράσης. *Διαφορετικά*, δὲν θὰ ὑπῆρχε *πρόβλημα*.

Τὴν ἱστορία τὴ δημιουργοῦν οἱ ἴδιοι οἱ ἄνθρωποι, ὄχι ὁμῶς κατὰ τὸ δοκοῦν, ἀλλὰ συμμορφούμενοι πρὸς τὰ διαμορφούμενα περιστατικὰ καὶ τὶς δυνατότητες ποὺ αὐτὰ προσφέρουν. Μὲ ἄλλα λόγια, τὸ ἱστορικὸ γίνεσθαι δὲν προκαθορίζεται ἀπὸ τοὺς σκοποὺς καὶ τὶς ἐπιθυμίες τῶν ἀνθρώπων, ἂν καὶ βέβαια, δὲν μπορεῖ νὰ ὑποστηριχθεῖ ὅτι αὐτοὶ οἱ σκοποὶ καὶ οἱ ἐπιθυμίες (καὶ μάλιστα οἱ ἰδιοτροπίες τῶν κρατούντων) δὲν παίζουν κανένα ρόλο στὴν ἱστορία. Ὅμως, γιὰ τὸν ἴδιο λόγο δὲν πρέπει νὰ ὑποθέτει κανεὶς ὅτι τὸ ἱστορικὸ γίνεσθαι εἶναι μοιραῖο, δηλαδὴ μονοσήμαντα προκαθορισμένο ἀπὸ τὶς ὑλικὲς (καθὼς καὶ τὶς γεωγραφικὲς) συνθήκες τῆς ζωῆς τῶν ἀνθρώπων, ἀπὸ τὶς γενετικὲς φυσικὲς ἱκανότητες ἢ ἀπὸ τοὺς διαμορφωμένους ἐκάστοτε κοινωνικοπολιτικὸς κανόνες, παρότι εἶναι ἀμφίβολο ἂν μπορεῖ κανεὶς νὰ ἀμφισβητήσῃ τὴν ἐπίδραση αὐτῶν τῶν παραγόντων στὶς τύχες τῶν ἀνθρώπων.

Ἡ ἱστορία εἶναι *πολυτετρόμορφη*. Σ' αὐτὴν ἐμφανίζονται διάφορες δυνατότητες καὶ τάσεις. Ἐξ ἄλλου, ὁ ἴδιος ὁ ἄνθρωπος κατέχει μιὰν ἐσωτερικὴ αὐτονομία, μιὰν ἐλευθερία βούλησης, μιὰ σχετικὴ ἀνεξαρτησία ἀπὸ τὶς συνθήκες ποὺ τὸν περιβάλλουν. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἐλεύθερος ὡς πρὸς τὴν ἐκλογή τῶν ἀξιακῶν προσανατολισμῶν καὶ τῶν εἰδῶν δράσης μέσα στὸ πλαίσιο τῶν διαμορφωμένων ἱστορικῶν περιστατικῶν. Ἀπ' αὐτὸ πηγάζει καὶ ἡ εὐθύνη τοῦ ἀνθρώπου γιὰ τὴν ἐπιλογή στὴν ὁποία προβαίνει. Συνεπῶς, στὸ ἱστορικὸ γίνεσθαι δὲν ὑπάρχει οὔτε αὐθαιρεσία, οὔτε καταδικα-

5. Βλέπε: *Ἐνθ.ἀνωτ.*, σ. 7.

6. Βλέπε: *Ἐνθ.ἀνωτ.*, σ. 124.

7. Βλέπε: *Ἐνθ.ἀνωτ.*, σ. 27, 36, 38.

στέα κατάσταση. Ἡ νοοτροπία τοῦ ἀνθρώπου δὲν εἶναι ἰσοδύναμη οὔτε μὲ τὴ συμπεριφορὰ τῶν θεῶν τοῦ Ὀλύμπου, οἱ ὅποιοι συχνὰ δροῦσαν αὐθαίρετα, οὔτε μὲ τὴ συμπεριφορὰ τῶν ζώων, ἀλλὰ οὔτε, λ.χ. καὶ μὲ τὸ νόμο τῆς πτώσης τῶν φυσικῶν σωμάτων.

Τὰ ἱστορικὰ πεπωμένα τῶν λαῶν καθορίζονται, μαζὶ μὲ τὶς ἄλλες ὁμοιες συνθῆκες, ἀπὸ τὴν ποικιλομορφία τῶν ἐθνικῶν χαρακτήρων καθένας ἀπὸ τοὺς ὁποίους εἶναι ἀποτέλεσμα τῆς βιολογικῆς κληρονομικότητος, τῶν διαμορφωμένων παραδόσεων, τῆς ἐκλογῆς τῶν ἀξιακῶν προσανατολισμῶν, τῆς συσσωρευμένης ἱστορικῆς πείρας καὶ τῆς ἀγωγῆς. Ἐπομένως, ὁ ἐθνικὸς χαρακτήρας, ὄντας προῖδν τῆς ἰδιομορφίας τοῦ ἱστορικοῦ δρόμου ποὺ διήνυσεν ἓνα ἔθνος, εἶναι ταυτόχρονα ἀποτέλεσμα τῆς κληρονομικότητος, τῆς μετάδοσης τῶν ιδιοτυπιῶν ποὺ διακρίνουν (ὅπως καὶ ἡ ἀποκτημένη ἱστορικὴ ἐμπειρία) τὴν ψυχοσύνθεσιν τοῦ ἐνὸς ἔθνους ἀπὸ ἐκείνην τοῦ ἄλλου. Μιλώντας πιὸ ἀπλά, ὁ ἐθνικὸς χαρακτήρας (οἱ ιδιοτυπίες τῆς ψυχοσύνθεσης) ἀποτελεῖ *κοινωνικοβιολογικὸ φαινόμενο*, προῖδν τῆς κληρονομικότητος τῶν γενετικῶν φυσικῶν ἱκανοτήτων καὶ τῆς ἀγωγῆς, τοῦ πολιτισμοῦ, μὲ τὴν εὐρεία ἔννοια τοῦ ὅρου.

Κάθε ἔθνος διακρίνεται μόνο ἀπὸ τὸν προσιδιάζοντα σ' αὐτὸ συνδυασμὸ ἢ συσχετισμὸ τῶν ιδιοσυγκρασιῶν, τῶν τύπων διανόησης καὶ ἀντίληψης τοῦ κόσμου. Ἡ ἀξία τοῦ ἐνὸς ἔθνους, ὡς βιοκοινωνικῆς κοινότητος ἀνθρώπων καὶ ὡς πολιτισμικοῦ φαινομένου, ἔγκειται ἀκριβῶς στὴ μοναδικότητα τοῦ ἐσωτερικοῦ κόσμου τοῦ ἔθνους αὐτοῦ, στὴ σταθερότητα τῆς ψυχοσύνθεσός του, ποὺ ὀργανώνει μὲ ὀρισμένο τρόπο τὴν πληροφόρηση ποὺ προσλαμβάνει. Καὶ ἂν τὸ πρόβλημα ἔγκειται στὴν ἀποκάλυψιν τῶν αἰτίων τοῦ «ἐλληνικοῦ θαύματος», τότε ἐμεῖς δὲν θὰ κατορθώσουμε νὰ ἀνταποκριθῶμε στὸ καθῆκον νὰ καθορίσουμε τὰ διακριτικὰ γνωρίσματα τοῦ ἐθνικοῦ χαρακτήρα τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων, πρῶτ' ἀπ' ὅλα τῶν Ἀθηναίων. Μὰ καὶ ὁ ἴδιος ὁ Α.Ι. Ζάιτσεφ, παρὰ τὴ δική του θεωρία, προβάλλει ὡς προϋποθέσεις τὰ δεδομένα (τὴ γεμάτη ζωντάνια διάθεση τῶν Ἑλλήνων, τὸ ἀγωνιστικὸ πνεῦμα τους, τὴν ὑψηλή τους συναίσθησιν ὡς πρὸς τὴν ἐκτίμηση τῶν πράξεών τους κ.λπ.), τὰ ὅποια στὴν οὐσία ἀποτελοῦν τὰ διακριτικὰ γνωρίσματα τοῦ ἐθνικοῦ τους χαρακτήρα.

Προφανῶς, σὲ ὅλη τὴν ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητος δὲν ὑπῆρξε ἄλλος λαός, ποὺ νὰ βρέθηκε τόσο πολὺ διαποτισμένος ἀπὸ ἓνα τέτοιο ἀγωνιστικὸ πολεμικὸ πνεῦμα χάριν ἀπόκτησης δόξας, ὅσο οἱ ἀρχαῖοι Ἕλληνες. Τὸ ἀγωνιστικὸ πνεῦμα διαπερνοῦσε ὅλες σχεδὸν τὶς πλευρὲς τῆς ζωῆς καὶ τῆς δράσεως τους, εἴτε ἐπρόκειτο γιὰ δημόσια συζήτηση τῶν νόμων ἢ γιὰ Ὀλυμπιακοὺς ἀγῶνες, εἴτε γιὰ θεατρικὲς παραστάσεις ἢ δικαστικὲς διαφορὰς. Μάλιστα ἀγωνίζονται καὶ οἱ θεοὶ τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων. Ἐπιπλέον, σύμ-

φωνα με την ελληνική μυθολογία, ο κόσμος που περιστοίχιζε τους ανθρώπους προήλθε από τη νίκη του Δία επί του Κρόνου, και μετά, επί των Τιτάνων. Προς τιμήν αυτής της ένδοξης νίκης ο άθάνατος Ζεύς είχε προστάξει να οργανώνονται αγώνες των θνητών ανθρώπων στη γη της Όλυμπιας σ' ένδειξη σεβασμού προς τους θεούς και προς τη διαμονή τους στον Όλυμπο. Η προβολή του αγώνα σηματοδοτείται με ακρίβεια και στο όμηρικό έπος: «Θέλω νά'μαι ο πρώτος πάντα μου, να ξεπερνῶ τοὺς ἄλλους» (*Ιλιάδα* Z, 208· μετάφραση: Ν. Καζαντζάκη - Ι.Θ. Κακριδῆ). Ὁ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος, ὀνομάζοντας τὸν πόλεμο (τὴν πάλη) πατέρα τῶν πάντων, εἶπε ὅτι οἱ καλύτεροι ἄνθρωποι ἕνα προτιμοῦν μέσα σὲ ὅλα τὰ ἄλλα: τὴν αἰώνια δόξα ἀντὶ τῶν φθειρομένων πραγμάτων» (D.-K. 22 B 29)· ἐνῶ ὁ συμπολίτης του Ἡρόστρατος, φλεγόμενος ἀπὸ τὴν ἐπιθυμία νὰ ἀποκτήσει δόξα, πυρπόλησε τὸ ναὸ τῆς Ἐφέσιας Ἀρτέμιδας (ἕνα ἀπὸ τὰ ἑπτὰ «θαύματα τοῦ κόσμου»).

Ἡ ἐκ μέρους τῶν Ἑλλήνων ἐπιδίωξη τῆς δόξας καὶ τῆς ἀπόκτησης ἀθανασίας στὴ μνήμη τῶν γενεῶν ἦταν ἕνα ἀπὸ τὰ λαμπρὰ φανερώματα τῆς ὀξυμένης συναίσθησής τους γιὰ τὴν «παροδικότητα» τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς, καὶ τῆς ἀκαταπόνητης ἐπιθυμίας τους νὰ ὑπερνικήσουν τὸ θάνατο. Ἀπὸ ἐδῶ πηγάζουν τὸ ὀξύ τους αἶσθημα τῆς ἱστορίας, ἡ τάση τους πρὸς τὴ διαιώνιση τοῦ ἐφήμερου, πρὸς τὴν ἀπόσπαση (μποροῦμε νὰ ποῦμε: πρὸς τὴ σωτηρία) τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ἔργων τους ἀπὸ τὸ ἀμεταγύριστο ποτάμι τοῦ χρόνου. Ὁ «πατέρας» τῆς ἱστορίας Ἡρόδοτος ἀρχίζει τὸ ἱστορικό του ἔργο μὲ τὰ λόγια: «Ἡρόδοτος ὁ Ἀλικαρνασσεὺς συνέγραψε καὶ ἐκοινοποίησε τὴν παροῦσαν ἱστορίαν, προκειμένου τὰ ἐπιτελεσθέντα εἶτε ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων εἶτε ὑπὸ τῶν βαρβάρων μεγάλα καὶ θαυμαστὰ κατορθώματα νὰ μὴν περιπέσουν σὲ τέτοια λήθη, ὥστε νὰ ἀγνοεῖται ἀκόμα καὶ ἡ αἰτία, γιὰ τὴν ὁποία οἱ λαοὶ αὐτοὶ ἐπολέμησαν ὁ ἕνας κατὰ τοῦ ἄλλου» (Ἡρόδοτος, *Ἱστορίαι*, Κλειῶ Ι, 1-6).

Ὁ Πλάτων ἀποκάλυψε τὶς πιὸ βαθιές (ἀνθρωπολογικές, ὄντολογικές) ρίζες τῆς φλογερῆς ἐπιθυμίας τῶν Ἑλλήνων πρὸς ἀπόκτηση «ἀθάνατης δόξας». Στὰ χεῖλη τῆς Διοτίμας ἀπ' τὴν Μαντίνεια θέτει τὰ ἀκόλουθα λόγια: «Τὴν ἀθανασία, ἰδοὺ γιὰ τί διψοῦνε αὐτοὶ (οἱ ἄνθρωποι) (*Συμπόσιο*, σ. 208· μετάφραση Θ. Κεσσίδη). Μὲ ἄλλα λόγια, ἡ λατρεία τῆς δόξας, ἡ θερμὴ ἐπιθυμία νὰ διατηρηθεῖ τὸ ὄνομά του στὴ μνήμη τῶν ἐπερχομένων γενεῶν ἦταν γιὰ τὸν Ἕλληνα ὁ ὑπέρτατος (πνευματικός) τρόπος ζωῆς, ὁ ὁποῖος δὲν ἐξουσιάζονταν ἀπὸ τὸ θάνατο. Γιὰ τοὺς ἀρχαίους Ἕλληνες τὸ ἐνδοξο ὄνομα (ὄνομα καὶ κλέος), τὸ μέγα ὄνομα εἶναι ἀφθαρτο, αἰώνιο: πολῦτιμο (ἀκριβέστερα, ἀνεκτίμητο) αὐτὸ καθ' αὐτό. Δὲν ἀγοράζεται καὶ δὲν πουλιέται. Τὸ ἐνδοξο ὄνομα εἶναι ἀνώτερο ἀπὸ ὁποιαδήποτε ἀνταμοιβή. Ὅταν,

σύμφωνα με τὸ θρύλο, ρωτήσανε τὸν Θαλῆ τὸν Μιλήσιο, ποιὰν ἀνταμοιβὴ θὰ ἐπιθυμοῦσε γιὰ τὴ μαθηματικὴ του ἀνακάλυψη, εἶπε ὅτι ἡ πιὸ μεγάλη ἀνταμοιβὴ γι' αὐτὸν θὰ ἦταν ἀκριβῶς ἡ διαφύλαξη, στὴ μνήμη τῶν ἐπερχόμενων γενεῶν, τοῦ ὀνόματός του ὡς δημιουργοῦ αὐτῆς τῆς ἀνακάλυψης (D.-K., 11 A 19). Ἡ προτεραιότητά αὐτή, τὴν ὁποία ἐκτιμοῦσε ὁ Θαλῆς, μαρτυρεῖ γιὰ τὴν ὑπερίσχυση, στοὺς Ἕλληνες, τῶν πνευματικῶν, ἠθικῶν καὶ διανοητικῶν ἐνδιαφερόντων πάνω στα ὑλικά. Ὁ Ἀριστοτέλης, μιλώντας γιὰ τὴ σοφία ὡς γνώση καὶ γιὰ τὴ θεωρητικὴ κατάκτηση τῶν ὑπέρτατων, ἀπ' τὴν ἴδια τὴ φύση τους, πραγμάτων καθὼς καὶ γιὰ τὴ φρόνηση ὡς τὴν ἱκανότητα νὰ προσανατολίζεται κανεὶς στὴ ζωὴ καὶ νὰ ἀποκομίζει ὄφελος, τονίζει: «Ἄνθρωποι σὰν τὸν Ἀναξαγόρα καὶ τὸν Θαλῆ μπορεῖ νὰ εἶναι σοφοί, ὅχι ὅμως καὶ φρόνιμοι, ὅπως ὅταν τοὺς βλέπεις νὰ ἐμφανίζουν ἄγνοια τῶν ἰδικῶν τους συμφερόντων» (*Ἠθικά Νικομάχεια* VII, 1141 b 3-8). Ἀναπτύσσοντας τὸ διανόημά του αὐτό, ὁ Ἀριστοτέλης ὑποστηρίζει ὅτι οἱ σοφοὶ γνωρίζουν γιὰ τὰ ἐξαιρετικὰ καὶ ἀξιοθαύμαστα, τὰ σύνθετα καὶ τὰ θεῖα, ἀνώφελα ὅμως, ἀφοῦ «δὲν ἐρευνοῦν τὸ ἀνθρώπινο καλόν». Σὲ παράφραση, αὐτὸ σημαίνει, ὅτι σοφοὶ εἶναι ἐκεῖνοι οἱ ἐρευνητὲς τῶν ὁποίων οἱ ἐπιστημονικὲς ἀνακαλύψεις εἶναι προφανῶς ἀνώφελες ἀπὸ πρακτικὴ ἄποψη, ἀποσκοποῦν στὴν ἱκανοποίηση τοῦ θεωρητικοῦ ἐνδιαφέροντος, τῆς διανοητικῆς ἀνάγκης, ἐνὸς ἀφιλοκερδοῦς, θὰ λέγαμε, παιχνιδιοῦ τοῦ μυαλοῦ. Ἐπομένως, ἂν πιστέψει κανεὶς τοὺς ἀρχαίους συγγραφεῖς, σοφοὶ θεωροῦνταν ὁ Θαλῆς, ὁ ὁποῖος ἀνακάλυψε τὸ θεώρημα κατὰ τὸ ὁποῖο κάθε ἰσοπλεύρου τριγώνου οἱ γωνίες εἶναι ἴσες στὴ βάση, ὅπως καὶ ὁ Πυθαγόρας, ὁ ὁποῖος ἀπέδειξε τὸ θεώρημα, ποὺ φέρνει τὸ ὄνομά του. Εἶναι ἀλήθεια ὅτι ὁ ἴδιος ὁ Πυθαγόρας θεωροῦσε σοφοὺς τοὺς θεοὺς, ἐνῶ τὸν ἑαυτό του, ὡς ἄνθρωπο ποὺ ἀπλῶς ἀγαπάει τὴ σοφία, ποὺ ἔχει ἔφεση πρὸς τὴ σοφία, ποὺ εἶναι «φιλόσοφος».

Εἶναι πολὺ δύσκολο σ' ἓνα σύγχρονο ἄνθρωπο, ποὺ ἔχει τὴν τάση νὰ χρησιμοποιεῖ πρακτικὰ τὶς ἀποκτημένες γνώσεις (χωρὶς νὰ ἀναφερθοῦμε στὴν ἰδεολογία κατὰ τὴν ὁποία τὸ ἀνώφελο δὲν ἔχει δικαίωμα ὑπαρξῆς), νὰ καταλάβει τὸν ἀρχαῖο Ἕλληνα ποὺ ἐκτιμοῦσε τὶς γνώσεις γιὰ χάρη τῶν γνώσεων, τὴν ἀλήθεια γιὰ χάρη τῆς ἀλήθειας. Πάντως, μιλώντας κατὰ τὸ πνεῦμα τῶν ἀρχαίων φιλοσόφων, μία ἀπὸ τὶς ψυχολογικὲς προϋποθέσεις θεμελιακῶν ἀνακαλύψεων καὶ δημιουργικῶν γενικὰ ἐπιτεύξεων εἶναι ἡ ἀνιδιοτελεῆς ἀγάπη πρὸς τὴν ἀλήθεια, ἡ ἔξη πρὸς τὴ σοφία. Οἱ ἀρχαῖοι Αἰγύπτιοι εἶχαν ἀφομοιώσει τὸ θεώρημα τοῦ Πυθαγόρα ὡς γνώση ἐμπειρικὴ· ὥστόσο μόνον ὁ Πυθαγόρας ἀπέδειξε θεωρητικὰ ὅτι τὸ τετράγωνο τῆς ὑποτείνουσας ἐνὸς ὀρθογώνιου τριγώνου εἶναι ἴσο πρὸς τὸ ἄθροισμα τῶν τετραγώνων τῶν καθέτων πλευρῶν.

Ὁ Θαλῆς καὶ ὁ Πυθαγόρας ἦσαν ἀπὸ τοὺς πρῶτους φιλοσόφους οἱ ὁποῖοι ἄρχισαν νὰ χρησιμοποιοῦν ὄχι μόνο τὰ στοιχεῖα καὶ τὶς πληροφορίες τῶν ἐμπειριῶν, ἀλλὰ καὶ τὶς ἐννοιες καὶ τὶς κατηγορίες, δηλαδή, νὰ διανοοῦνται θεωρητικά. Ἡ μετάβαση ἀπὸ τὶς ἐμπειρικές παραστάσεις πρὸς τὴν ἐννοιολογικὴ ἀποδειγμένη γνώση σήμανε τὴ διαμόρφωση τῆς ἐπιστήμης ὡς νέου εἶδους διανοητικῆς δραστηριότητος.

Δὲν χωρεῖ ἀμφιβολία, ὅτι τὸ χαρακτηριστικὸ γιὰ τοὺς ἀρχαίους Ἑλληνες ἀγωνιστικὸ πνεῦμα καὶ ἡ ἔξη πρὸς τὴ δόξα, ποὺ ἀπαιτοῦσαν τεράστια ἐνταση τῶν πνευματικῶν καὶ σωματικῶν δυνάμεων, συνετέλεσαν στὴν ἐπίτευξη πολλῶν ἐξαίρετων ἀποτελεσμάτων στοὺς διάφορους τομεῖς τῆς ζωῆς καὶ τοῦ πολιτισμοῦ. Πολλὰ ὅμως πράγματα πρέπει νὰ τὰ προσεγγίξει κανεὶς διαλεκτικά, νὰ βλέπει δηλαδή, τὶς δύο πλευρὲς ἐνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ φαινομένου. Ἡ ὑπομονὴ λ.χ. αὐτὴ καθ' αὐτὴν εἶναι θετικὸ διακριτικὸ γνώρισμα τοῦ χαρακτήρα, πράγμα ποὺ δὲν μποροῦμε νὰ βεβαιώσουμε καὶ γιὰ τὴν ὑπερβολικὰ μεγάλη ὑπομονή. Οἱ ἀρχαῖοι Ἕλληνες ἦταν σοφοί, κάνοντας ἐκκλῆση νὰ τηροῦμε τὸ «πᾶν μέτρον ἄριστον». Ὅμως οἱ ἴδιοι σπάνια ἀκολουθοῦσαν αὐτὸν τὸ συνετὸ κανόνα: φανερώνονταν τέτοιες πλευρὲς τοῦ χαρακτήρα τους, ὅπως ἡ ἐξαιρετικὴ τάση πρὸς τὸν ἀνταγωνισμό, τὸ ὑπερβολικὸ φιλότιμο καὶ ἡ δίψα τῆς δόξας.

Διαβάζοντας τοὺς ἀρχαίους Ἕλληνες ἱστορικούς, εἰδικότερα τὸν Θουκυδίδη, εἶναι δύσκολο νὰ μὴ σοῦ δημιουργηθεῖ ἡ ἐντύπωση ὅτι ἡ ζωὴ στὸ ἐσωτερικὸ τῶν ἀρχαιοελληνικῶν πόλεων-κρατῶν ἦταν ἕνας σκληρὸς ἀγὼνας τῶν κομμάτων. Ἦταν σχεδὸν ἀκατάπαυστες οἱ ἐριδες καὶ οἱ πόλεμοι μεταξύ τους, ποὺ ἔθεταν τὴν ἀνεξαρτησίαν τους ὑπὲρ ἅντων τῶν πανελληνίων συμφερόντων. Σὲ διάκριση ἀπὸ τοὺς ἀρχαίους Ρωμαίους, οἱ ἀρχαῖοι Ἕλληνες ἦταν λαὸς τῆς κοινότητος τῶν πολιτῶν, ὄχι ὅμως καὶ τοῦ κράτους στὴν κυριολεξίαν του. Ἐν πάσῃ περιπτώσει, μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ οἱ Ἕλληνες κατάφεραν νὰ συνενωθοῦν, γιὰ νὰ χρησιμοποιήσουμε σύγχρονη ὀρολογία, σὲ κάποια μορφή κράτους, ὁμοσπονδιακὴ ἢ συνομοσπονδιακὴ· καί, σχετικὰ μὲ τὴν ἱστορίαν τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων, προκαλεῖ κατάπληξη τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ πιὸ ταλαντοῦχος λαὸς ἀνάμεσα στοὺς λαοὺς ἐξόντωνε τὸν ἴδιον τὸν ἑαυτὸ του ἀκριβῶς πάνω στὸ ἔδαφος τοῦ ἀνταγωνισμοῦ τῶν κομμάτων. Τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνταγωνισμοῦ, ἀποτελώντας κίνητρο ἐνεργοῦ δράσης καὶ δημιουργικῶν ἀναζητήσεων, ἀποτελεῖ ἀρχὴ ὄχι μόνο δημιουργικὴ, ἀλλὰ καὶ καταστρεπτικὴ. Ὁ καταστρεπτικὸς Πελοποννησιακὸς πόλεμος, ποὺ ἦταν κατὰ τὰ προφητικὰ λόγια τοῦ Θουκυδίδη, μεγάλη συμφορὰ γιὰ ὅλους τοὺς Ἕλληνες, ἀποτελεῖ στὸ σημεῖο αὐτὸ χαρακτηριστικὸ παράδειγμα. Σύμφωνα πρὸς τὸ πνεῦμα τοῦ ἱστορικοῦ Ἡρωδιανοῦ, εἶναι δυνατόν νὰ ὑποστηριχθεῖ ὅτι ἡ παλιὰ ἀρρώστια τῶν Ἑλλήνων, ἡ «ἀγάπη πρὸς τὴν ἀσυμφωνία», κατέστρεψε τὴν Ἑλλάδα.

Τέλος, θα παρατηρήσουμε ότι στὸν πολιτικὸ στίβο τῶν ἐλληνικῶν πόλεων συχνὰ παρουσιάζονται φιλόδοξοι καὶ ἰδιοτελεῖς δημαγωγοὶ (λαϊκιστὲς θὰ λέγαμε σήμερα), περισσότεροι ἀπ' ὅσο κρατικοὶ παράγοντες τύπου Ἀριστείδη ἢ Περικλῆ. Στὴ δράση του, ὁ Ἀριστείδης καθοδηγεῖτο σύμφωνα μὲ τὰ λόγια τοῦ Πλουτάρχου, «ὄχι, ἀπὸ τὴν τάση πρὸς τὴ δημοφιλία καὶ τὴ δόξα, ἀλλὰ πρὸς τὸ καλὸ τοῦ κράτους» καὶ «... ὁ Περικλῆς, γράφει ὁ Θουκυδίδης, ἔχων μεγάλην ἐπιρροήν, πηγάζουσιν ἀπὸ τὴν πρὸς αὐτὸν κοινὴν ἐκτίμησιν καὶ τὴν προσωπικὴν του ἱκανότητα, καὶ πασιφανῶς ἀναδειχθεὶς εἰς ὕψιστον βαθμὸν ἀνώτερος χρημάτων, συνεκράτει τὸν λαόν, μολοντί σεβόμενος τὰς ἐλευθερίας του, καὶ αὐτὸς μᾶλλον ὠδήγει αὐτόν, παρὰ ὠδηγεῖτο ἀπὸ αὐτόν... Δὲν ὠμίλει πρὸς κολακείαν, ἀλλὰ, στηριζόμενος εἰς τὴν κοινὴν πρὸς αὐτὸν ἐκτίμησιν, ἠδύνατο καὶ νὰ ἀντιταχθεῖ κατ' αὐτῶν, προκαλῶν ἐν ἀνάγκῃ καὶ τὴν ὀργὴν των... Ἐνῶ οἱ διάδοχοί του, ὄντες μᾶλλον ἴσοι ὁ εἰς πρὸς τὸν ἄλλον, ἐπιδιώκοντας ὅμως ἕκαστος νὰ γίνῃ πρῶτος, ἦσαν ἔτοιμοι καὶ αὐτὴν τὴν κατεύθυνσιν τῶν δημοσίων ὑποθέσεων νὰ θυσιάσουν εἰς τὰς ἐκάστοτε ὀρέξεις τοῦ πλήθους» (Θουκυδίδου, *Ἱστορίαι* II, 65, 1-7· μετάφραση Ἑλευθερίου Βενιζέλου).

Κατὰ τὸν Πλάτωνα ἡ «λογομαχία», ἡ πάλι μεταξὺ γνωμῶν, καὶ ἡ ἐλευθερία τῆς κριτικῆς ἀποτελέσαν τὴν ἰδεολογικοπολιτικὴ ἐκείνη ἀτμόσφαιρα, στὴν ὁποία γεννήθηκαν ἡ ἐλληνικὴ φιλοσοφία καὶ ἡ ἐπιστήμη, εἰδικότερα ἡ διαλεκτικὴ, ὡς ἐπιστήμη τοῦ νὰ ἀποδείχνῃ κανεὶς ἢ νὰ ἀντικρούῃ κάποια θέση. Ὁ ἀρχαῖος Ἑβραῖος ἱστορικὸς Ἰώσηπος Φλάβιος, θεωρώντας τὶς ἀτέρμονες λογομαχίες τῶν Ἑλλήνων μόνο ὡς ἀποσταθεροποιητικὸ παράγοντα, παρατηρεῖ ὅτι οἱ Ἕλληνες δὲν ἀναγνωρίζουν κανένα κύρος, δὲν ὑπολογίζουν τὶς ὑποθήκες τῶν προγόνων, τὶς ἐντολὰς τῶν πρεσβυτέρων (*Jos. Contra Ap.*, 3-4). "Ἄν λάβουμε ὑπόψη τὰ εὐρέα στρώματα τοῦ δήμου, εἶναι ἀμφίβολο ἂν ὁ Ἰώσηπος Φλάβιος ἔχει δίκιο μεταφέροντας, προφανῶς, τὸ μηδενισμὸ τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων διανοητῶν σὲ ὅλους τοὺς Ἕλληνες. Ἐχει δίκιο ἐν μέρει, ὅταν ἀναφέρεται στὸ πάθος τῶν Ἑλλήνων πρὸς τὴ λογομαχία, θεωρώντας τὴν διακριτικὸ γνῶρισμα τοῦ χαρακτήρα τους, καθὼς καὶ γιὰ τὸ ὅτι δὲν ὑπάρχουν γι' αὐτοὺς ἀναμφισβήτητες αὐθεντίες, ἀκόμα καὶ ἂν πρόκειται γιὰ τὸν ἴδιο τὸν Ὀμηρο, μὲ τοῦ ὁποίου τὰ ἔργα διαπαιδαγωγεῖτο ὅλη ἡ Ἑλλάδα.

Εἶναι γνωστὸ ὅτι ὁ Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος ἐπέκρινε δριμύματα τὸν Ὀμηρο γιὰ τὸ ὅτι ἀπέδωσε στοὺς θεοὺς ὅλες τὶς ἀνθρώπινες ἀδυναμίες καὶ ὅλα τὰ ἐλαττώματα, ἐνῶ ὁ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος ἀξίωνε ἀκόμη καὶ νὰ τιμωροῦνται οἱ ἐκτελεστὲς ποὺ ἀπαγγέλουν στίχους τοῦ Ὀμήρου. Οἱ Σοφιστὲς μάλιστα βρήκανε ἀντίφαση στὴν *Ἰλιάδα*, ποὺ ἀρχίζει μὲ τὰ λόγια: «Τὴ μάνητα, θεά, τραγοῦδα μας τοῦ ξακουστοῦ Ἀχιλλέα» (μετάφραση Ν.

Κατζαντζάκη - Ι.Θ. Κακριδῆ). "Αν ὁ "Όμηρος, ἔλεγαν, σέβεται τὴ θεά, δὲν πρέπει ν' ἀπευθύνεται σ' αὐτὴ στὴν προστακτικὴ ἔγκλιση. Στὴν πραγματικότητά, ἡ διαλεκτικὴ ἀποτελεῖ γνήσιο προϊόν τοῦ ἑλληνικοῦ ἔθνικοῦ πολιτισμοῦ. Μεταφυσικὸ (ὄντολογικὸ) θεμέλιο τῆς θέσης ὅτι ἡ «ἀλήθεια γεννιέται μέσ' ἀπὸ τὴ λογομαχία» ἀποτέλεσαν ἡ ὑψηλὴ ἀπὸ τοὺς "Ελλήνες ἐκτίμηση τῆς ἐλευθερίας ὡς ἐνὸς ἀπαράμιλλου δώρου, καὶ ἡ βεβαιότητα ὅτι μόνον ὁ ἐλεύθερος ἄνθρωπος μπορεῖ νὰ εἶναι εὐτυχὴς στὸ πλαίσιο τοῦ ἐφικτοῦ μὲ ἰδικές του δυνάμεις.

Ἐξωτερικὴ ἔκφραση τῆς ἐσωτερικῆς ἐλευθερίας τῶν Ἑλλήνων ἦταν ἡ δημοκρατία. Ἡ διαμόρφωση τῆς ἑλληνικῆς δημοκρατίας, ἀρχίζοντας ἀπὸ τὴν «πολεμικὴ δημοκρατία» τῶν ὀμηρικῶν χρόνων, φτάνοντας στὶς μεταρρυθμίσεις τοῦ Σόλωνα καὶ τοῦ Κλεισθένη καὶ μέχρι τὴν ἀνθησι τῆς ἀθηναϊκῆς δημοκρατίας κατὰ τὸν «χρυσοῦν αἰῶνα» τοῦ Περικλῆ, δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο παρὰ στάδια τῆς πάλης τοῦ δήμου τῶν ἑλληνικῶν πόλεων γιὰ τὴν ἐλευθερία, γιὰ τὴν κατάκτηση τῶν δικαιωμάτων τοῦ πολίτη καὶ τὴν ἐγκαθίδρυση δημοκρατικοῦ καθεστώτος στὴν πόλη. Ὡστόσο ἔχει ἀπὸ πολλοῦ παρατηρηθεῖ ὅτι δὲν ὑπάρχουν ἀρετὲς χωρὶς ἐλαττώματα. Ἐπιπλέον, συχνὰ τὰ ἐλαττώματα ἀποτελοῦν τὴ συνέχεια τῶν ἀρετῶν. Ἐχῶ ὑπόψη μου τὸ γεγονός ὅτι τὸ ἀντικείμενο ὑπερηφάνειας τῶν Ἑλλήνων, ἡ ἐλευθερία (καὶ ἡ ἐστιαζόμενη πάνω σ' αὐτὴν δημοκρατία), συχνὰ ξεχειλίζε «ἀπὸ τὰ ὄριά της», γεννώντας τὴν πλήρη αὐθαιρεσία καί, κατὰ τὴν ἔκφραση τοῦ Πλάτωνα, τὴν «ἀνάγκη τῆς τυραννίας». Αὐτὸ σημαίνει ἐπίσης ὅτι οἱ "Ελλήνες δὲν μποροῦσαν νὰ ὑπερνικήσουν τίς ἀδυναμίες (ἢ, τουλάχιστον, νὰ περιορίσουν τὴν ἐπίδρασή τους), ποὺ χαρακτήριζαν τὴ δημοκρατία τους, εἰδικὰ τὴν τάση πρὸς τὴν «καθολικὴ ἰσότητα», ποὺ σήμαινε ὅχι μόνον τὴν ἰσότητα ἀπέναντι στὸ νόμο, ἀλλὰ καὶ τὴν ἰσότητα τῶν ἀνισοτήτων στὶς περιουσιακὲς σχέσεις τῶν ἀνθρώπων, χωρὶς πιά νὰ ἀναφερθοῦμε στὴν πρακτικὴ ποὺ ὑπῆρχε, νὰ διορίζονται πολῖτες σὲ πολὺ σπουδαῖα δημόσια ἀξιώματα μὲ λαχνό, δηλαδὴ ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν χρησιμότητα (μαζὶ καὶ τὴν ἀρμοδιότητα) τοῦ συγκεκριμένου προσώπου στὸ συγκεκριμένο ἀξίωμα.

"Αλλωστε, ὡς πολιτικὸ καθεστῶς, ἡ δημοκρατία τῶν Ἑλλήνων εἶναι φαινόμενο σπάνιο γιὰ νὰ μὴν ποῦμε ἀποκλειστικὸ στὸν ἀρχαῖο κόσμον (καὶ ὅχι μόνον σ' αὐτόν). Εἶναι δυνατόν νὰ λεχθεῖ ὅτι οἱ ἀρχαῖοι "Ελλήνες πραγματοποίησαν κάτι τὸ ἀπίθανο γιὰ τὴν ἐποχὴ τους, ἀλλὰ καὶ γιὰ τοὺς ἐπερχόμενους χρόνους. Ἀφοῦ πίστεψαν στὴν ἐλευθερία ὡς ὑπέρτατη ἀξία, ἐπέλεξαν τὸ κοινωνικοπολιτικὸ καθεστῶς ποὺ ὀνόμασαν δημοκρατία. Στὸ δημοκρατικὸ δρόμο ἀνάπτυξης σημείωσαν ἐπιτυχίες σὲ διάφορες σφαῖρες τῆς ζωῆς καὶ τῆς δράσης, ἀπαράμιλλες στὸν κόσμον. Τὸ δημοκρατικὸ παρά-

δειγμα τῶν Ἑλλήνων ἐνέπνεε τοὺς ἀνθρώπους τῆς ἐποχῆς τῆς Ἀναγέννησης καὶ τῶν δυτικοευρωπαϊκῶν ἐπαναστάσεων. Καὶ σήμερα ἐμπνέει μὲ σιγουριά στὶς ἀνθρώπινες δυνατότητες.

Στὸ σημεῖο αὐτὸ θὰ θέλαμε νὰ θίξουμε τὶς γενετικὲς προϋποθέσεις τοῦ χαρίσματος τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων, εἰδικότερα τῶν Ἀθηναίων. Λόγος γίνεται γιὰ τὴ λειτουργικὴ ἀσυμμετρία τοῦ ἐγκεφάλου. Εἶναι διαπιστωμένο ὅτι στὸ ἀριστερὸ ἡμισφαίριο ἐντοπίζονται οἱ λογικὲς λειτουργίες, ἐνῶ στὸ δεξιό, οἱ καλλιτεχνικὲς. Ὁ «μέσος στατιστικὸς» ἄνθρωπος κατέχει τοὺς δύο τύπους νόησης, δηλαδὴ τοὺς τρόπους ὀργάνωσης τῆς ὕλης (τῆς λεξικοσημαντικῆς ἢ τῆς παραστατικῆς), τῆς ἐπεξεργασίας τῆς πληροφορίας. Διαφορετικὰ ἔχει τὸ πράγμα, ὅταν ἔχουμε νὰ κάνουμε μὲ καλλιτέχνη, ὁ ὁποῖος σκέφτεται κατ' ἐξοχὴν εἰκόνες, ἢ μὲ τὸν ἐπιστήμονα, γιὰ τὸν ὁποῖο χαρακτηριστικὴ εἶναι ἡ διανόηση μὲ ἔννοιες. Τὸ «ἀριστερὸ ἡμισφαίριο» τοῦ ἐγκεφάλου ἔχει διαλείψεις καὶ εἶναι ἀναλυτικὸ, λογικόν, τὸ ὁποῖο μὲ ἀρκετὴ ἀκρίβεια ἀντιδρᾷ στὶς ἀντιφάσεις ποὺ περιέχονται στὶς κρίσεις. Τὸ «δεξιὸ ἡμισφαίριο» εἶναι παραστατικόν, *ἀδιάλειπτο καὶ συνθετικόν· ἐπιτρέπει* στὸν ἄνθρωπο νὰ *συλλαμβάνει ταυτόχρονα* τὴν ἐνότητα τόσο τῶν διαφορῶν, ὅσο καὶ τῶν ἀντιθέσεων, ἐξασφαλίζοντας ἔτσι τὴν ὁλότητα τῆς ἀντίληψης. Στὴν καλλιτεχνικὴ εἰκόνα τὸ ἀναπαραγόμενον φαινόμενο δίνεται παραχρῆμα, πλήρως καὶ ὁλοκληρωτικά.

Κρίνοντας ἀπ' ὅλα αὐτά, τὸ καθολικὸ χάρισμα τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων, σύμφωνα πρὸς τὸν Ἐνγκελς, συνίσταται ἀκριβῶς στὸ ὅτι σ' αὐτοὺς ἦταν ἀσυνήθιστα ἀναπτυγμένοι καὶ οἱ δύο τύποι διανόησης. Τὸ γεγονὸς αὐτὸ ἀποτελεῖ ἓνα ἀπὸ τὰ πιὸ σπάνια φαινόμενα στὴν ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητος. Καὶ ὁ Πλάτων ἀποτελεῖ τὴν προσωποποίηση τῆς ἐλληνικῆς μεγαλοφυΐας. Στὴν προσωπικότητα τοῦ Πλάτωνα συνδυάζονται χαρακτηριστικὰ ποιητῆ καὶ στοχαστῆ, εὐφάνταστου ὄνειροπόλου καὶ πολιτικοῦ, διανοητῆ, φιλοσόφου καὶ γενάρχη τοῦ «ἰδανικοῦ» κράτους, παραδείγματος ὅλων τῶν μετέπειτα οὐτοπιῶν. Ὁ Πλάτων εἶναι ἀπαράμιλλος στυλίστας καὶ εὐαίσθητη διαλεκτικὴ διάνοια, ποὺ χειρίζεται ἐπιδέξια τὶς ἔννοιες.

Ὅσο καὶ ἂν αὐτὸ εἶναι παράδοξο, στὸ «καθολικὸ χάρισμα» στὸν τύπο διανόησης τῶν Ἑλλήνων, στὴν ἰδιοσυγκρασίᾳ τους καὶ στὰ διακριτικὰ γνωρίσματα τοῦ χαρακτῆρα τους βρίσκονται ἡ πηγὴ ὄχι μόνο τῶν ἐπιτυχιῶν, ἀλλὰ καὶ τῶν δεινῶν τους. Μ' ἄλλα λόγια, οἱ ἀρχαῖοι Ἕλληνες δὲν εἶναι καθόλου τὰ χαϊδεμένα παιδιὰ τῆς τύχης. Γιὰ νὰ πεισθοῦμε σχετικὰ, ἀρκεῖ νὰ τοὺς συγκρίνουμε μὲ τοὺς Ρωμαίους, εἰδικότερα νὰ ἀντιπαραβάλουμε τὴ νοοτροπία καὶ τοὺς ἀξιακοὺς προσανατολισμούς τους. Οἱ ἀθλητικοὶ λ.χ. ἀγῶνες τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων ἀποσκοποῦσαν κατ' ἐξοχὴν στὴν ἀπόκτηση δόξας, φήμης, καὶ ὄχι σὲ στρατιωτικοὺς ὠφελμιστικούς σκο-

πούς. Οί Ρωμαῖοι, πάλι πού δημιούργησαν πανίσχυρο στρατὸ καὶ κατέκτησαν σχεδὸν ὅλο τὸ γνωστὸ τὴν ἐποχὴ ἐκείνη κόσμο, ὅχι μόνο δὲν ἀσχολοῦνταν μὲ τοὺς ἀθλητικοὺς ἀγῶνες, ἀλλὰ καὶ τοὺς θεωροῦσαν ἀνάξιες ἀσχολίες⁸. Σὲ σπάνιες μόνο περιπτώσεις οἱ Ρωμαῖοι πολῖτες συμμετεῖχαν στὶς τόσο δημοφιλεῖς μονομαχίες δούλων⁹.

Ὅπως ἤδη σημειώσαμε, γιὰ πολλοὺς Ἕλληνες στοχαστὲς ἡ αὐτοαξία τῆς γνώσης, ἡ φιλομάθεια, κοντολογίς, ὁ «θεωρητικὸς βίος» πού δὲν συνδεόταν μὲ ὠφελιμιστικοὺς σκοποὺς, ἀποτελοῦσε τὴν καλὺτερη μορφὴ ζωῆς, γιὰτὶ ὁ βίος αὐτὸς ἦταν ἀφιερωμένος στὴ γνώση καὶ στὴν ἀναζήτηση τῆς ἀλήθειας, ἀνώτατο εἶδος δημιουργικῆς δραστηριότητος (πβ. Ἀριστοτέλους, *Μεταφυσικά* I, 1, 988 a 10). Οἱ Ρωμαῖοι πάλι, πού διακρίνονταν γιὰ τὴ πρακτικὴ (λογικὴ) νοοτροπία τους, πολὺ ἀπεῖχαν ἀπὸ τὸ νὰ φιλοσοφοῦν, διότι θεωροῦσαν τὴ φιλοσοφία δραστηριότητα ἀργόσχολη. Ἄν ὁ Σωκράτης, παρατώντας ὅλες τὶς δουλειὲς τοῦ σπιτιοῦ του, ἡσχολεῖτο μὲ τὴν ἀναζήτηση τῆς ἀλήθειας, ἰδιαίτερα τῶν ἠθικῶν ὀρισμῶν, ὁ γνωστὸς κρατικὸς παράγοντας Κάτων ὁ Πρεσβύτερος ἡσχολεῖτο μὲ τὸ νοικοκυριὸ τοῦ σπιτιοῦ, ἐγκωμιάζοντας τὴν ἐργασία τοῦ ἀγρότη καὶ περιφρονώντας τὴ φιλοσοφία. Καὶ δὲν εἶναι παράξενο ὅτι οἱ Ρωμαῖοι διαπρέψανε στὴν πολιτικὴ καὶ τὶς νομικὲς ἐπιστῆμες.

Τὸ ἀσυνήθιστο φτερουγίσμα τῆς φαντασίας τῶν Ἑλλήνων ἔδωσε στὸν κόσμο τὴν ὑπέροχη σὲ πλοῦτο καὶ σὲ γνησιότητα μυθολογία, ἐνῶ ὁ πεζός, πρέπει νὰ ὑποθέσουμε, τρόπος ζωῆς τῶν Ρωμαίων, δὲν συνέβαλε στὴ δημιουργία κάποιας λίγο-πολὺ ἐπεξεργασμένης μυθολογίας. Οἱ ἀρχαῖοι Ἕλληνες ἀνεβάζανε θεατρικὰ ἔργα στὴ σκηνή, ὅπου παίζονταν δράματα, τραγωδίαι καὶ κωμωδίαι· οἱ Ρωμαῖοι, μὲ τὴν προσιδιάζουσα σ' αὐτοὺς νατουραλιστικὴ ἀντίληψη τῆς ζωῆς, ἀντὶ τοῦ θεάτρου, ἔστω καὶ ἄκοντες, προτιμοῦσαν τὸ ἀμφιθέατρο, ὅπου συχνὰ ἐλάμβαναν χώραν θανάσιμες μονομαχίες δούλων ἢ μονομαχίες θηριοδασεῶν. Ἐπιτρέπεται νὰ λεχθεῖ ὅτι, ὥς ἓνα βαθμὸ, οἱ Ἕλληνες ἦταν «αἰθεροβάμονες» ὄνειροπόλοι καὶ θεωρητικοὶ πού ἡσυχολοῦντο μὲ ἀφηρημένα προβλήματα, ἐνῶ οἱ Ρωμαῖοι, αὐστηροὶ ρεαλιστὲς καὶ συμφεροντολόγοι πραγματιστὲς. Αὐτοὶ δὲν πρόδωσαν τὸν ἑαυτό τους, ἀκόμη καὶ ὅταν ἀπευθύνονταν στὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία, δανειζόμενοι ἀπ' αὐτὴν βασικὰ τὸ πρακτικὸ της μόνο μέρος, τὴ «θεωρία γιὰ τὴν ἠθικὴ καὶ γιὰ τὸ κράτος, δηλαδή, αὐτὸ πού ἦταν οἰκεῖο στὸ ἐθνικὸ

8. Πβ.: Α. Ι. ΖΑΪΤΣΕΦ, *Ἡ πολιτιστικὴ ἀνατροπὴ στὴν Ἀρχαία Ἑλλάδα κατὰ τοὺς αἰῶνες Η' ἕως Ε' π.Χ.*, σ. 95.

9. Πβ.: Μ. Ε. ΣΕΡΓΚΕΠΕΝΚΟ, *Οἱ ἀπλοὶ ἄνθρωποι στὴν ἀρχαία Ἰταλία*, Μόσχα - Λένινγκραντ, 1964, σσ. 100, 101, 107.

γοῦστο καὶ στὴν ἀντίληψή τους, πράγμα γιὰ τὸ ὁποῖο ἦταν προετοιμασμένοι ἀπὸ τὴ δική τους ἱστορία»¹⁰.

Ἐπομένως, οἱ Ἕλληνες ὑπερίσχυαν ὡς πρὸς μία κατεύθυνση, μειονεκτοῦσαν ὡς πρὸς ἄλλην. Οἱ ἀρχαῖοι Ἕλληνες, ποὺ ἔδωσαν στὸν κόσμον τοὺς μεγάλους φιλοσόφους καὶ ἐπιστήμονες, ποιητὲς καὶ καλλιτέχνες, ἦταν λαὸς προικισμένος μὲ ὑπέρτατα χαρίσματα. Ἐντούτοις, αὐτὰ τὰ ἐξαιρετικὰ χαρίσματα δὲν τοὺς ἐξασφάλισαν κανένα πλεονέκτημα στὰ ἱστορικὰ πεπρωμένα τους. Ἐπιπλέον, οἱ Ρωμαῖοι, ποὺ φαίνονταν λιγότερο διανοητικὰ ταλαντούχοι, καθυπόταξαν τοὺς Ἕλληνες, ἀποδείχνοντας τὴν ἰδιόμορφη «ὑπεροχή» τοῦ προσανατολισμένου στὴν πρακτικὴ λογικοῦ πάνω στὴ θεωρητικὴ διάνοια. Βάζουμε τὴ λέξη «ὑπεροχή» σὲ εἰσαγωγικά, γιὰτὶ οἱ Ρωμαῖοι κατήγαγαν νίκη πάνω στοὺς Ἕλληνες στὴν ἐξωτερικὴ κοινωνικοπολιτικὴ ζωὴ καὶ ὄχι στὴν ἐσωτερικὴ σφαῖρα, στὸν πολιτισμικὸ δηλαδὴ κυρίως τομέα. Ἀκριβῶς αὐτὴ ἡ νίκη εἶχε ὡς συνέπεια τὸν βαθμιαῖο μαρasmus τῆς πολιτισμικῆς ζωῆς στὶς ἑλληνικὲς πόλεις.

Ἄν οἱ ἀρχαῖοι Ἕλληνες δὲν κατόρθωσαν νὰ ἀνταποκριθοῦν στὴν πρόκληση τῆς Ἱστορίας, νὰ ὑπερνικήσουν τὴν τάση αὐτοδιοίκησης, τὸ σύστημα τῆς πόλης, καὶ γι' αὐτὸ τελικὰ ὑπέστησαν ἥττα, οἱ Ρωμαῖοι ἦσαν λαὸς κρατικός, καί, ἀκόμη περισσότερο, κοσμοκρατορικός. Οἱ Ρωμαῖοι, ἀφοῦ κατέκτησαν ὅλο τὸ χῶρο τῆς Μεσογείου καὶ δημιούργησαν, πάνω στὸ ἔδαφος τῆς ἀνελέητης ἐκμετάλλευσης τῶν κατακτημένων περιοχῶν, μία ἰδιότυπη «κοινωνία τῆς μαζικῆς κατανάλωσης», μεταβλήθηκαν σὲ λαὸ-παράσιτο, ποὺ ἀπαιτοῦσε «ἄρτον καὶ θεάματα». Καὶ δὲν εἶναι παράξενο ὅτι οἱ ἐξουθενωμένοι καὶ ἐκφυλισμένοι μέσα στὸν ἡδονισμό τους Ρωμαῖοι, μὲ τὴ σειρά τους δὲν κατόρθωσαν νὰ ἀντισταθοῦν μπροστὰ στὴν ἐπίθεση τῶν «βαρβάρων», τῶν γερμανικῶν φυλῶν.

Συμπερασματικά, στὸν γενετικοκοινωνικὰ ἐξαρτώμενο ἔθνικὸ χαρακτήρα τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων βρίσκεται ἡ πρώτη αἰτία τόσο τοῦ «ἐλληνικοῦ θαύματος», ὅσο καὶ τῆς κατάρρευσης τοῦ κόσμου ποὺ αὐτοὶ δημιούργησαν. Τὸ γεγονὸς ὅτι μέχρι σήμερα κανεὶς ἀπὸ τοὺς ἐπιστήμονες ποὺ μελετοῦν τὸν ἀρχαῖο κόσμον δὲν ἀποφάσισε νὰ κάνει ἀντικείμενο εἰδικῆς ἀνάλυσης τὸ φαινόμενο ποὺ ὀνομάστηκε «ἐλληνικὸ θαῦμα», μπορεῖ νὰ ἐξηγηθεῖ ὄχι μόνο (καὶ ἴσως ὄχι τόσο) ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι τὸ θέμα συνιστᾶ σύνθετο πρόβλημα, ὅσο ἀπὸ τὸ φόβο τῆς αὐτογνωσίας, ἀπὸ τὸ φόβο, ποὺ ἀπορρέει ἀπὸ τὸν κίνδυνο μήπως πέσει κανεὶς σὲ κάποιον «ἰδεολογικὸ ἀμάρτημα», ρατσισμό, εὐρωποκεντρισμὸ ἢ σὲ κάποιον παρόμοιο «-ισμό».

Θ.Χ. ΚΕΣΣΙΔΗΣ
(Μόσχα-Ἀθήνα)

10. Γ. Γ. ΜΑΓΙΟΡΟΦ, *Ἡ μορφή τοῦ Κάτωνος τοῦ Πρεσβύτερου στοὺς διαλόγους τοῦ Κικέρωνα. Ὁ ἀρχαῖος πολιτισμὸς καὶ ἡ σύγχρονη ἐπιστήμη*, Μόσχα, 1985, σ. 55.

LE PROBLEME DU "MIRACLE GREC"

Résumé

Le caractère national des anciens Grecs n'est pas seulement la source de leurs réussites exceptionnelles dans le domaine de l'action, mais aussi celle du déclin de la société et de la civilisation qu'ils ont eux-mêmes créées. Ce caractère est un phénomène socio-biologique, produit des capacités génétiques naturelles et de l'éducation, de la civilisation au sens propre. Le caractère des anciens Grecs, surtout des Athéniens, se distingue par l'esprit belliqueux et compétitif pour la gloire, l'estime de la liberté, qui s'exprime dans la démocratie hellénique, la victoire des Grecs contre l'armée colossale des Perses et leur orientation vers une "vie théorique", meilleur genre de vie et d'action. Ce caractère des Hellènes, exigeant une immense et intense force spirituelle et corporelle, a enrichi les différents domaines de la vie et de la civilisation. Cependant, l'esprit de la compétitivité constitue non pas seulement un principe créatif, mais aussi destructif; la guerre destructive du Péloponèse en est un exemple typique. La valeur de la connaissance et la tendance vers la "vie théorique" n'expliquent pas seulement les réussites admirables des Hellènes dans le domaine de la civilisation, mais aussi, l'échec de leur esprit vis-à-vis de l'esprit pratique des Romains. Donc, les dons exceptionnels des Hellènes n'ont pas assuré leur destinée historique. Si les scientifiques n'ont pas traité le problème du "miracle hellénique" c'est parce que celui-ci est quelque chose de synthétique; en plus, il est associé à un nombre de questions idéologiques, d'eurocentrisme et d'autres.

Ἀναστάσιος ΚΟΥΚΗΣ

PLOTIN ET LA THÈSE DE L'INCORRUPTIBILITÉ DU MONDE

Alors que Platon a séparé le monde intelligible du monde sensible et a situé comme entre deux l'âme, sans pour autant l'identifier à l'idée, Plotin, dans une conception biologique du réel, part de cet intermédiaire qui "unit les extrêmes entre eux", (*Enn.* IV 4 23), et remplace ainsi la thèse des êtres intermédiaires, quasi mythiques, des Gnostiques, la thèse platonicienne de la participation ainsi que celle d'un dieu bon, du démiurge qui façonne le monde par la contemplation de l'intelligible.

Plotin se sent gêné par l'explication téléologique de la création du monde; croyant que la spontanéité caractérise la causalité des hypostases et que dans ce qui est éternel il n'y a point de place pour la délibération et le raisonnement (IV 7 3), il considère que l'idée de la production délibérée du cosmos, comme celle du fabricant des statues (II 9 4), n'est qu'une conception anthropomorphique de la divinité.

Platon, dans le *Timée*, essayant de décrire l'essence du monde sensible, énonce le principe de causalité, qui est, dans ce cas, logiquement nécessaire: «Tout ce qui naît, naît nécessairement par l'action d'une cause, car il est impossible que quoique ce soit puisse naître sans cause... Or, si ce monde est beau et si l'ouvrier est bon, il est clair qu'il fixe son regard sur le modèle éternel» (28-29). Le démiurge n'est pas une cause rationnelle, mais une cause historique du monde du devenir, une sorte de *deus ex machina* personnel. L'arrangement du cosmos —activité que le *Cratyle*, le *Phédon*, le *Phèdre*, le *Sophiste*, le *Philèbe* et les *Lois* attribuent à l'intellect¹—, le *Timée* la réfère au démiurge, qui crée d'abord l'âme du monde: "le dieu ...a formé l'Ame avant le corps; il l'a faite plus ancienne que le corps par l'âge et par la vertu pour commander en maîtresse, et le corps pour obéir" (34 c). Il est possible que la hiérarchie du *Timée* sert de modèle, ainsi que certaines positions du *Parménide* platonicien, à la hiérarchie de la métaphysique plotinienne. Mais, en ce qui nous concerne ici, retenons l'idée que Plotin, en interprétant la cosmogonie du *Timée*, considère que c'est simplement dans "un but d'enseignement et pour éclaircir notre pensée" (IV 3 9, 14-15), qu'on conçoit l'âme comme en-

1. *Cratyle*, 400 e, *Phédon* 97 c, *Phèdre* 246 e, *Sophiste* 265 c, *Philèbe* 28 d, *Lois* 967 b.

trant dans un corps pour l'animer. A aucun moment l'univers cosmique n'a été sans âme et "il n'y a jamais eu réellement de matière privée d'ordre (*akosmetos*, IV 3 15-17). C'est seulement par la pensée (*λόγῳ*) et par la réflexion (*διανοία*) qu'on peut séparer ces deux, comme pour Aristote on arrive par la pensée à la matière première, la matière sans forme, qui n'existe jamais en soi. Sans le présupposé ontologique de l'âme, il n'y a pas, pour Plotin, de cosmos, mais un fond obscur. L'erreur constante de Plotin en physique est que la lumière se transmet instantanément. Insistant sur l'idée que l'univers est "éternellement tel qu'il est", c'est à dire animé, le philosophe dit dans un passage, où le continu est rendu par l'image de la lumière: "L'air, la lumière et le soleil... ou la lune, la lumière et le soleil... sont tous trois ensemble, mais l'un (le soleil d'où émane la lumière) est au premier rang, l'autre (la lumière qui émane) au second rang, et l'autre (la lune ou l'air éclairé) au troisième; imaginons aussi l'âme toujours subsistante, ensuite les choses qui viennent les premières après elle, et celles qui viennent à leur suite; elles sont comme les dernières lueurs d'un feu, postérieurs à lui, et issues de l'obscurcissement de ce feu intelligible qui est l'âme. Puis cette obscurité est éclairée, et il y a comme une forme qui flotte sur ce fond, qui est l'obscurité complète et l'obscurité première; ce fond ténébreux est ordonné par l'âme selon la raison; l'âme, dans sa totalité, possède en elle la puissance d'ordonner ces ténèbres suivant des raisons" (IV 3 10).

L'univers sensible n'a donc d'autre *τόπος* (lieu) que l'âme, qui, en tant que son présupposé ontologique, le possède, elle n'est pas possédée par lui. Ce monde, bien que soumis au temps par l'âme, rendue elle-même "temporelle en produisant le temps à la place de l'éternité" (*ibid.*) —voire en produisant ses actes l'un après l'autre dans une succession toujours variée— n'a pas commencé et ne finira pas (II 9 7); il existe toujours, aussi longtemps "que ces modèles intelligibles".

Cette idée de l'incorruptibilité du monde, qui est au cœur du néoplatonisme, sépare, "de la manière la plus tranchée"², la pensée hellénique du christianisme. Pour Plotin l'avenir du monde est tracé par son passé qui n'a jamais eu de commencement. "Le (monde) n'a jamais commencé... et cela fait foi de son avenir. Pourquoi y aurait-il un moment où il ne serait plus? Les éléments ne s'usent pas, comme du bois et autres choses pareilles; et ils subsistent toujours, l'univers subsiste. Mais il se modifie toujours. Oui, mais l'ensemble reste; car la cause des modifications subsiste" (II 1 4). Ce passage

2. Emile BREHIER, *Plotin, Ennéades II*, Paris, les Belles Lettres, 1964, p.3. V. HEGEL, *Leçons sur Platon*, éd. J.-L. Vieillard-Baron, Aubier-Montaigne, 1975, pp. 109 et 111.

capital nous montre, *mutatis mutandis*, que Plotin, en unissant les deux extrêmes, le commencement et la fin, s'approprie le vieux précepte d'Alcméon de Croton et la vision du monde des Premiers Penseurs Grecs—sans, bien sûr, l'idée de la révolution, mais toujours dans une perspective axiologique; "l'âme", dit Plotin (II 1 4), "vient avec ses pouvoirs merveilleux, immédiatement après les réalités les meilleures; comment donc des choses, une fois logées en elle, lui échapperaient-elles pour s'anéantir?"

Mais il importe de remarquer que Plotin s'attache ici à l'enseignement de Platon et d'Aristote interprétant et combinant certaines de leurs thèses et non pas, comme l'a cru Armstrong, en les expliquant arbitrairement. C'est dans le *Timée* que le philosophe recherche une preuve certaine pour appuyer sa thèse de l'incorruptibilité du monde. Dans l'exposé platonicien, centré sur la volonté de Dieu, la bonté divine est reliée avec l'indissolubilité du monde: le monde n'est pas immortel, mais il n'est pas non plus corruptible comme tout composé, car vouloir briser "l'unité de ce qui est harmonieusement uni et beau, c'est le fait d'un méchant" (41 b). Plotin ne s'attache pas au texte sur la bonté du Dieu créateur, comme le fera plus tard Hegel, pour qui l'idée que Dieu n'a pas de jalousie est une "pensée grande, belle, véritable". Il trouve peu claire la conception éthicoesthétique de Platon, et dans l'*Ennéade* II, passant de lui à Aristote et à sa propre argumentation, montre que l'idée décisive est que les éléments se modifient toujours, mais l'ensemble reste, car "la cause des modifications", l'âme subsiste (II 1 4).

Quant à l'idée du "repentir" du démiurge —qui est la manière avec laquelle finit le monde selon les Gnostiques— Plotin soutient qu'elle n'a pas de sens; reprenant la vieille représentation grecque de dieu —professée déjà par Xénophane³— il précise que l'âme "gouverne sans fatigue et sans usure" (II 1 4). Plotin commence son argumentation en discutant certaines opinions. L'univers a un corps qui s'échappe et s'écoule; dans ce changement incessant, dieu —comme l'a enseigné Aristote— a le pouvoir d'imposer à l'univers un même type spécifique; les êtres particuliers naissent et périssent, mais les genres restent inengendrés; ce que la volonté de dieu conserve éternellement identique, ce n'est pas l'unité numérique, mais l'unité spécifique de l'univers. "Pourquoi", s'interroge Plotin, "les choses terrestres posséderaient-elles seulement l'éternité dans leurs espèces, tandis que les choses célestes et le ciel lui-même jouirait-il individuellement de l'éternité?" (II 1 1). L'investigation porte sur les quatre éléments d'Aristote: feu, air, terre, eau (*Météor.* A 2 339 a

3. DIELS - KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 16, B 25: cf. Anna KELESSIDOU, *La purification du divin chez Xénophane* (en grec), Athènes 1969, pp. 53, 56, 64.

19). L'écoulement incessant de la matière et du corps de l'univers ne nuit pas à l'immortalité du monde, puisque le corps s'écoule, mais non pas au dehors. "Il faut bien voir", dit Plotin, "que la terre garde éternellement sa forme et sa masse, et il n'y a pas de danger que l'air ni l'eau fassent jamais défaut; et la transformation de ces éléments l'un dans l'autre n'altère pas l'animal universel... puisque le monde n'a rien en dehors de lui, la nature de son corps ne s'oppose pas à ce que l'âme forme avec lui un animal éternellement subsistant et identique à lui-même" (II 1 3).

Déjà Philon d'Alexandrie —qui a lié la religion judaïque avec la philosophie grecque, et a admis que Dieu, ici le Dieu personnel, l'être parfait, a créé le monde par bonté et agit sur la matière impure par les puissances divines, les anges et les idées-modèles—, a soutenu⁴ que le monde ne périt pas, puisqu'il n'y a rien en quoi il puisse changer et qu'il n'y a aucune réalité extérieure capable de le détruire. Ceci pourtant signifierait que seul le tout est incorruptible, tandis que le soleil et les astres —les parties— ne sont pas éternels. Plotin remarque: "Il paraît juste de leur accorder seulement la permanence spécifique, comme au feu et aux choses analogues" (II 1 1). Mais la théorie de l'éternité de l'espèce, insiste Plotin, doit être examinée plus attentivement; il est nécessaire de montrer comment un être corporel peut garder son individualité et son identité, "bien qu'il soit dans la nature d'un corps d'être en un écoulement perpétuel" (II 1 2). L'écoulement est la doctrine des Physiciens; les références plotiniennes à Héraclite sont basées sur *le Cratyle* (402 a) et la *République* (498 a) de Platon; le problème concerne le rapport: être corporel-espèce-incorruptibilité et corporéité-destruction-changement.

A ce problème il y a la réponse aristotélicienne du "cinquième corps", comme le nomme Plotin (II 1 2), réponse par laquelle Aristote abandonne la thèse platonicienne de l'âme du monde et admet l'incorruptibilité du corps du ciel. Plotin se souvient de Platon pour dire que l'âme du ciel vient immédiatement après le démiurge, et une image de cette âme, venue d'elle, crée les éléments et animaux terrestres imitant l'âme du ciel; "mais elle est impuissante, parce qu'elle se sert, pour sa création, des matériaux inférieurs" (*ibid.*). C'est l'idée de la hiérarchie et de la valeur qui gouverne la cosmologie de Plotin, comme elle domine sa métaphysique.

Résumons ici la conception plotinienne du cosmos en indiquant brièvement son extension: l'incorruptibilité du monde ne consiste pas dans la nature

4. *De incorruptibilitate mundi*, II 491, Mangey.

de son corps, mais dans l'âme qui le maintient. Le monde sensible, fait par la nécessité de l'âme d'inculquer les espèces de l'intelligible dans la matière, de livrer les espèces à la temporalité, est un composé de raison et de nécessité. La matière — ainsi que la corporéité — est un mal, mais nécessaire comme point extrême au processus de la création-émanation. C'est de ce point de vue que vous pouvons comprendre aussi le dogme plotinien de la transmigration de l'âme d'un corps dans un autre. Plotin, qui considère le corps et la matière comme les plus éloignés du bien, et admet que l'âme est immortelle, n'enseigne pas la résurrection des corps humains. L'âme ne périt pas, elle change de corps comme l'ont vu les Pythagoriciens et Platon; ce qui prédomine, c'est sa purification. De même, le monde sensible, image de l'intelligible, ne vaut aucun mépris: c'est un phénomène esthétique; Plotin ne prêche pas l'ascétisme, mais, en vrai platonicien, l'élévation à travers la beauté du cosmos à la beauté suprasensible. Mieux que tout commentaire gardons quelques phrases très révélatrices: "Non, encore une fois, mépriser le monde, mépriser les dieux et toutes les beautés qui sont en lui, ce n'est pas devenir un homme de bien... les âmes des astres ont plus d'intelligence, de bonté, bien plus de contact avec les intelligibles que les nôtres. Comment notre monde existerait-il, si on le séparait, comme par une coupure, du monde intelligible?... Le monde contient quelque chose qui vient de Dieu; il n'est pas abandonné de lui, et il ne le sera jamais... Il faut être aveugle, n'avoir ni sens ni intelligence, être par conséquent bien loin de contempler le monde intelligible, puisque l'on ne sait même pas regarder le monde sensible" (II 9 16, *Contre les Gnostiques*).

Anna KÉLESSIDOU
(Athènes)

ΤΟ ΠΛΩΤΙΝΙΚΟ ΔΟΓΜΑ ΤΗΣ ΑΦΘΑΡΣΙΑΣ ΤΟΥ ΚΟΣΜΟΥ

Περίληψη

Τὸ δόγμα τῆς ἀφθαρσίας τοῦ κόσμου, τὸ ὁποῖο βρίσκεται στὸ κέντρο τοῦ ἐνδιαφέροντος τοῦ νεοπλατωνισμοῦ, χωρίζει ἀποφασιστικά τὴν ἐλληνικὴ φιλοσοφικὴ παράδοση ἀπὸ τὸν χριστιανισμό.

Ὁ Πλωτίνος ὑποστηρίζει ὅτι τὸ μέλλον τοῦ κόσμου εἶναι χαραγμένο ἀπὸ τὸ παρελθόν του: Ὁ κόσμος δὲν ἄρχισε ποτὲ καὶ αὐτὸ τὸ ὁποῖο δὲν ἄρχισε ποτὲ «πίστιν καὶ περὶ μέλλοντος ἔχει. Διὰ τὴν γὰρ ἔσται, ὅτε καὶ οὐκ

ἤδη; Οὐ γὰρ ἐκτέτριπται τὰ στοιχεῖα, ὥσπερ ξύλον καὶ τὰ τοιαῦτα· μενόντων δ' αἰεὶ καὶ τὸ πᾶν μένει. Καὶ εἰ μεταβάλλοι αἰεὶ, τὸ πᾶν μένει· μένει γὰρ καὶ ἡ τῆς μεταβολῆς αἰτία» (Ἐνν. II 1, 4).

Ὁ Πλωτίνος δείχνει ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον γιὰ τὴν κοσμογονία τοῦ Πλατωνικοῦ *Τιμαίου* καὶ τὴν ἀριστοτελικὴ διδασκαλία περὶ κόσμου. Ἐρμηνεύει καὶ συνδυάζει τὶς ἀπόψεις τῶν φιλοσόφων αὐτῶν μέσα στὴ δική του ἐπιχειρηματολογία, δὲν τὶς παρερμηνεύει, ὅπως ὑποστήριξε ὁ Armstrong. Σύμφωνα μὲ τὸ πλωτικὸ δόγμα ἡ ἀφθαρσία τοῦ κόσμου δὲν συναρτᾶται μὲ τὴ φύση τοῦ κόσμου, ἀλλὰ μὲ τὴν ψυχὴ, ἡ ὁποία κυβερνᾷ τὸ σύμπαν. Ἡ πλωτικὴ κοσμολογία δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ κατανοηθεῖ ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὶς ὄντολογικὲς προϋποθέσεις τῆς, τὶς ἰδέες τῆς συνέχειας, τῆς ἀνάγκης, τῆς μέθεξης καὶ τῆς ἀξίας.

Ἄννα ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ

DU PARFAIT ET DE L'UN.

CONNEXIONS ENTRE LA PENSÉE PLOTINIENNE ET LA THÉOLOGIE DIONYSIENNE.

Si "le problème de l'identification du Pseudo-Denys reste toujours ouvert..."¹, il n'est plus contestable que "les doctrines (dionysiennes) du Beau, du Bien, de l'Amour... de l'action et de la justice divines... les étapes et les aspects de la vie contemplative, l'unification et la divinisation de l'intelligence... rapprochent singulièrement Denys des derniers néoplatoniciens, et, par eux, de Plotin et de Platon"². Bien des rapprochements nous éclairent que, plus particulièrement, lorsque l'enseignement aréopagitique concerne son sujet le plus fort et le plus ferme (καρτερώτατον)³, l'unité divine, surtout lorsque celle-ci est examinée en tant que telle, c'est la pensée plotinienne qui se recharge d'une nouvelle efficacité. En effet, au chapitre XIII du traité *Des noms divins*, traité "le plus riche en données philosophiques"⁴ qui nous soit parvenu sous le nom de Denys, chapitre intitulé "Du parfait et de l'Un" (ou Unique, selon la traduction de Maurice de Gandillac)⁵ les développements dionysiens renvoient directement ou indirectement à la pensée du maître du néoplatonisme. Au parallélisme que nous essaierons d'établir nous mettrons entre parenthèse l'influence propre du christianisme chez Denys; d'autre part, les coïncidences et les divergences restant hors de notre propos, nous insisterons davantage sur les assertions plus philosophiques de Plotin. Les voies parallèles que nous allons esquisser concernent les rapports: a) de l'Un et du multiple; b) de l'Un et de l'être; c) de l'Un et du nombre; d) de l'Un et de son

1. René ROQUES, Introduction à l'édition de la *Hiérarchie Céleste*. Denys l'AREOPAGITE, *La Hiérarchie Céleste*, Paris, Cerf, 1958, p. XVIII (IDEM, *L'univers dionysien*, Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys, Paris 1954).

2. ROQUES, *op. cit.* p. XI.

3. "Ἐπ' αὐτὸ δὲ λοιπόν... τὸ καρτερώτατον... καὶ γὰρ ἡ θεολογία τοῦ πάντων αἰτίου καὶ πάντα καὶ ἅμα πάντα κατηγορεῖ καὶ ὡς ἓν ἀνυμνεῖ" (éd. grecque, Διονύσιος ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*, μτφρ. Ἰγν. Σακαλῆ, Ἀθήνα, Παπαζήσης, 1978, κεφ. ΙΓ', σ. 142).

4. E. GILSON, *La Philosophie au Moyen âge*, t. 1, Paris, Payot, p. 8.

5. *Œuvres Complètes* du Pseudo-Denys l'AREOPAGITE, tr., comm. et notes par Maurice de CANDILLAC, Paris, Aubier, 1943, p. 172 (les traductions en français, que nous donnons ici, sont tirées de cette même édition. Nous citons aussi le texte grec, dans son édition grecque; v.ci-dessous, la traduction latine, éd. Migne).

nom, ou le rapport du logos avec l'Un. Notre étude se terminera sur l'idée, chère à Plotin et à Denys, du retour à l'Un.

1. L'Un et le multiple.

On sait que chez Plotin, l'être, l'intelligence et l'âme sont des relatifs qui exigent comme condition un absolu; qui ont besoin du concours d'une simplicité pour exister et pour agir. Le moyen logique, qui conduit à un principe radical, est la causalité. Ce qui est multiple ou composé est réalisé par un principe simple, qui est unité pure, étrangère à toute pluralité (*Enn.* V 2 1, 3, 12 et 16). Le Premier est nécessairement un, simple, car, s'il était multiple, il "dépendrait d'un terme différent de lui et antérieur à lui" (VI 7 17, 42). Traitant de l'omniprésence de l'être et de l'unité du cosmos, Plotin montre que cette unité est produite par une cause unique, car, "il faudrait toujours à nouveau multiplier les causes, si l'on ne veut pas ramener la production à une cause indivisible, ou plutôt, si la cause productrice n'est pas un être indivisible qui ne se répand pas dans la sphère, mais de qui dépend la sphère toute entière" (VI 5 9). Et l'on sait que pour Plotin, si l'unité produit la multiplicité, le contraire n'est pas possible. Chez Plotin l'acception d'une unité indivisible est liée avec l'idée du Principe; et c'est l'unité absolue qui assure l'autosuffisance du Principe; il n'y a que l'Absolu qui se suffise pleinement à lui-même, qui s'affirme lui-même⁶. Denys, lui, insiste sur la suprématie de l'Un, causalité de tout, sans indivisibilité, antérieure et supérieure à toute multiplicité: "Cet Un, cause universelle, n'est pas cependant l'unité de plusieurs réalités, car il précède la distinction même de l'unité et de la pluralité et c'est lui qui définit tout ensemble unité et pluralité. Il n'est aucune pluralité qui n'ait quelque part à l'unité, car tout ce qui est multiple par le nombre de ses parties demeure un si on le considère dans son ensemble; ce qui est multiple par le nombre de ses accidents demeure un en tant que substance; ce qui est multiple arithmétiquement ou par le nombre de ses puissances demeure un du point de vue de la forme; ce qui est multiple par le nombre de ses formes n'appartient qu'à un seul genre; ce qui est multiple par le nombre de ses procès procède d'un seul principe. Rien par conséquent n'existe qui ne participe d'une certaine façon à l'unité de Celui qui contient d'avance et synthéti-

6. "S'il n'y avait pas une chose simple, étrangère à tout accident et à toute composition et réellement une, il n'y aurait pas de principe; et parce qu'elle est simple et la première de toutes, elle se suffit à elle-même" (V 4 1). "Le principe universel n'a pas de principe" (VI 8 11). "S'il doit y avoir une chose tout à fait indépendante, seul l'Un doit être tel qu'il n'ait besoin ni de lui-même ni d'autre chose" (VI 9 6).

quement la totalité universelle, sans excepter les opposés mêmes, qui en lui se réduisent à l'unité"⁷. Denys conclut donc que sans l'Un il n'y aurait pas le multiple, alors que sans multiplicité l'unité existe comme la monade précède toute multiplication des nombres. Parlant de la conversion —conversion et procession constituant chez Denys, comme chez Plotin, "un seul et unique processus", pour employer l'expression de Trouillard⁸ à propos du maître du néoplatonisme—, Denys affirme le devoir de nous convertir du multiple à l'Un: "Il faut donc que nous aussi, nous détournant du multiple et nous convertissant à l'un, grâce à la puissance de la divine Unité, nous célébrions de façon synthétique la Déité totale et une, cet Un qui est cause de tout, qui vient avant toute unité et avant toute pluralité..."⁹.

2. L'Un et l'être.

En ce qui concerne le rapport de l'Un et de l'être, on sait que Plotin soutient la suprématie de l'Un, sa transcendance par rapport à l'essence (VI 8 19) et suit une argumentation rigoureuse —qu'on ne trouvera pas chez Denys— gouvernée par l'idée du refus de toute multiplicité et de toute détermination: l'être n'est pas, pour Plotin, unité pure, parce qu'il implique toujours la pluralité et l'altérité et qu'il est essentiellement déterminé. Le philosophe insiste sur la conception triadique de l'être; l'être n'est pas un, puisqu'il est vie et pensée; cependant, l'unité est sa marque; plus l'être est un, plus il s'élève dans la hiérarchie ontologique (VI 7 42 et 9). D'autre part, pour Plotin, l'être ne peut pas être le Premier, parce que de chaque être on peut dire qu'il est autant de fois que l'on dit qu'il n'est pas, comme l'a soutenu Platon dans le

7. "Οὐκ ἔστι τὸ πάντων αἴτιον ἐν τῶν πολλῶν ἐν, ἀλλὰ πρὸ παντὸς ἐνὸς καὶ πλήθους, καὶ παντὸς ἐνὸς καὶ πλήθους ὀριστικόν· οὐδὲ γὰρ ἐστὶ πλῆθος ἀμέτοχόν πῃ τοῦ ἐνός, ἀλλὰ τὸ μὲν πολλὰ τοῖς μέρεσιν ἐν τῷ ὅλῳ· καὶ τὸ πολλὰ τοῖς συμβεβηκόσιν ἐν τῷ ὑποκειμένῳ καὶ τὸ πολλὰ τῷ ἀριθμῷ ἢ ταῖς δυνάμεσιν ἐν τῷ εἶδει· καὶ τὸ πολλὰ τοῖς εἶδεσιν ἐν τῷ γένει· καὶ τὸ πολλὰ ταῖς προόδοις ἐν τῇ ἀρχῇ· καὶ οὐδὲν ἔστι τῶν ὄντων, ὃ μὴ μετέχει πῃ τοῦ ἐνός τοῦ ἐν τῷ κατὰ τοῦτο ἐνικῷ, πάντα καὶ ὅλα πάντα, καὶ τὰ ἀντικείμενα καὶ ἐνιαίως προεληφότες. Καὶ ἄνευ μὲν τοῦ ἐνός οὐκ ἔστι πλῆθος, ἄνευ δὲ τοῦ πλήθους ἔστι τὸ ἐν, ὡς καὶ μονὰς πρὸ παντὸς ἀριθμοῦ πεπληθυσμένου". V. aussi, S. Dionysii AREOPAGITAE, *Opera omnia quae existant*, J.P. MIGNE, t. prior, 1857, *De divinis nominibus*, cap. XIII, 527-528, pp. 978-979.

8. V. *La procession plotinienne*, Paris, P.U.F., 1928; IDEM, *La purification plotinienne*, Paris, P.U.F., 1955.

9. *Op. cit.* p. 171 "καὶ χρὴ καὶ ἡμᾶς, ἀπὸ τῶν πολλῶν ἐπὶ τὸ ἐν τῇ δυνάμει θεϊκῆς ἐνότητος ἐπιστρεφομένους, ἐνιαίως ὑμνεῖν τὴν ὅλην καὶ μίαν θεότητα, τὸ πάντων αἴτιον ἐν τῷ πρὸ παντὸς ἐνός καὶ πλήθους" (éd. gr. p. 144); MIGNE: "oportet itaque et nos, a multis ad unum virtute divinae unitatis conversos, singulariter laudare totam et unam divinitatem, unum, quod est omnium causa, ante omne unum et multitudinem..."

Sophiste (254 b sqq.); l'être implique une infinité de non-êtres; et chaque être n'est pas l'Être. L'Un et l'être ne sont pas des termes réciproques: "L'Un est antérieur au quelque chose" (V 3 12). Pour Denys, si Dieu, par rapport à la création est le Bien et si par rapport à lui-même le nom emprunté aux créatures qui lui convient le moins mal est celui de "Être", "... (Dieu) est celui qui est, Être n'est qu'un nom divin"¹⁰. Comme le remarque Etienne Gilson, "c'est d'un non-être primitif que tout vient comme de sa cause... De même que Dieu n'est pas l'être, l'être n'est pas Dieu; il n'est que la première de toutes les participations à Dieu... la condition de toutes les autres"¹¹. Denys, avec un langage concis, insiste sur la transcendance de la cause unique de tout (πρὸ πάντων / ὑπὲρ πάντων / ἐνικῶς αἴτιον, "cause unique totalement et tout ensemble préexistante et transcendante"), qui dépasse l'être un, dans la mesure ou l'être un au sein des êtres devient nombre et le nombre participe à l'essence¹². L'être suressentiel et l'être qui est Un détermine tout nombre et est lui-même Principe et cause, nombre et ordre de tout.

3. L'Un et le nombre.

En vue de préciser le rapport de l'Un avec le nombre, Plotin part du caractère infini, de l'omniprésence de la nature divine, "qui ne fait jamais défaut", qui est "présente en toute chose" (VI 5 4). L'Un est "au-dedans des choses et en leur profondeur (VI 8 18); il est l'intimité de toute chose et par là l'unité de la réalité. Pour Denys, l'Un est ce qui définit toute infinité (πᾶσαν ἀπειρίαν ὀρίζον); qui déborde infiniment toute limite et n'est contenu par rien, mais qui "s'étend tout ensemble en tous lieux et au-delà de tout lieu (διατεῖνον ἐπὶ πάντα καὶ ὑπὲρ πάντα)¹³. Cette présence infinie n'est pas numérique. Pour Plotin, d'abord, le nombre étant l'unité d'une multiplicité ne peut pas être primitif (V 1 5); avant la dyade indéfinie du grand et du petit, avant le multiple, il y a l'unité. L'Un engendre la puissance indéfinie du multiple et, en la limitant, engendre le nombre; c'est donc lui qui est le Principe des nombres. Le nombre est un intermédiaire entre l'Être et les êtres; l'être

10. E. GILSON, *op. cit.*, p. 83.

11. *Op. cit.*, p. 84.

12. Cf. MIGNE: "ante omnia, unice causam iis quae sunt annumeratus".

13. "...παντὸς δὲ πείρατος ὑπερηπλωμένον, καὶ ὑπὸ μηδενὸς χωρούμενον ἢ καταλαμβανόμενον, ἀλλὰ καὶ διατεῖνον ἐπὶ πάντα ἅμα καὶ ὑπὲρ πάντα τοῖς ἀνεκλείπτοις ἐπιδόσει καὶ ἀτελευτήτοις ἐνεργείαις" (éd. gr. p. 142); MIGNE: "atque... supra omnem... finem expansus, et a nullo comprehensus aut contentus, sed ad omnis pariter et supra omnia indeficientibus largitionibus et numquam finientis operationibus pertingens".

produit les nombres qui lui servent de règles pour engendrer les êtres (VI 6 15). L'Un-principe n'est pas le nombre un, qui s'ajoute à d'autres unités et forme les nombres; l'Un-mesure est puissance constituante qui se refuse à être mesurée (V 5 4). Pour Denys, tout être participe à l'Un comme tout nombre participe à la monade, mais l'Un est l'existence de tous les existants, antérieure à tout nombre: "Rien n'existe qui ne participe à l'Un, mais, de même que tout nombre participe à l'unité numérique et qu'on dit *une* dyade, *une* decade, *un* demi, *un* tiers et *un* dixième, de même tout être et toute portion d'être ont part à l'Un, et il faut que tout être soit un pour exister comme être. Cet Un, cause universelle, n'est pas cependant l'unité de plusieurs réalités, car il précède la distinction même de l'unité et de la pluralité et c'est lui qui définit tout ensemble unité et pluralité"¹⁴.

4. L'Un et le nom d'Un.

Qu'en est-il alors de l'appellation du Principe plotinien et du Dieu dionysien par ce nom d'Un? Plotin, reconnaît qu'à ce qui surpasse la vérité, et qui est en toutes choses et au-delà de toutes choses, aucun nom n'est adéquat: tout nom serait autre que lui; il insiste sur l'idée que l'on ne peut même pas dire que le Principe est l'Un, car on lui attribuerait composition ou participation (V 3 13; VI 7 38). Cette appellation n'est qu'une convention (II 9 1; VI 9 5). Cependant, le terme "Un" est le moins impropre, car il renvoie à l'idée de l'indépendance, de la négation, de la pluralité (V 5 6). Si Plotin ne se résigne que, par convention, à admettre ce nom pour son Principe, les négations et les affirmations, dont il se sert à propos de l'Un, constituent une antinomie qui s'explique par le duel entre le besoin de comprendre l'indéchiffrable, de dire l'ineffable, et l'impossibilité d'y parvenir par les termes communs. Quant à Denys, on sait que "revenant à la terminologie de Proclus et de Plotin", il préfère nommer Dieu l'Un¹⁵. On connaît la différence entre sa

14. "οὐδέν... ἐστὶ τῶν ὄντων ἀμέτοχον τοῦ ἐνὸς ἀλλ' ὥσπερ ἅπας ἀριθμὸς μονάδος μετέχει, καὶ μία δῦς, καὶ δεκάς λέγεται, καὶ ἡμισυ ἓν, καὶ τρίτον καὶ δέκατον ἓν, οὕτω πάντα καὶ πάντων μόνιον τοῦ ἐνὸς μετέχει, καὶ τῷ εἶναι τὸ ἓν πάντα ἐστὶ τὰ ὄντα... καὶ οὐκ ἐστὶ τὸ πάντων αἴτιον ἓν τῶν πολλῶν ἓν, ἀλλὰ πρὸ παντὸς ἐνὸς καὶ πλήθους, καὶ παντὸς ἐνὸς καὶ πλήθους ὀριστικόν" (*op. cit.* pp. 143-144); Migne: "nihil enim illius unius experts est, sed quemadmodum omnis numerus participat unitatem, atque unus binarius denariusque dicitur, et dimidium unum unaque tertia decimaque; similiter etiam omnia et quaelibet particula particeps est unius, et hoc ipso quo quid unum sunt, etiam omnia sunt quaecumque sunt. Neque vero unum illud, quod est omnium causa, unum quid est ex pluribus, sed quod ante omne unum omnemque multitudinem, omne unum multitudinemque definit..."

15. cf. E. GILSON, *op. cit.*, p. 84.

théologie affirmative, selon laquelle on applique d'abord à Dieu tous les noms qui lui sont donnés par l'Écriture, et la théologie négative qui les nie tous. Pour le théologien, à la "Déité surrèssentielle", qui dépasse la raison et l'intelligence, qui est "surrèssentiellement et totalement transcendante" on ne peut assigner aucun nom; pas même celui de l'ἀγαθότης (Bien) ne lui est adéquat; et si nous le lui attribuons, c'est parce qu'"il nous faut concevoir et exprimer quelque chose de son indicible nature"¹⁶. Pour Plotin, tout ce que l'on nie au sujet de l'Un vise à montrer sa transcendance; les négations sont des affirmations au degré suprême, des moyens pour pénétrer la nature de l'Un sans passer par le chemin de la relativité. Pour Denys, "Dieu étant absolument transcendant, aucune affirmation à son égard, à l'exception de celles qui suivent la théologie négative, n'est absolument vraie"¹⁷. Comme il a été judicieusement remarqué, toute la "théologie négative (de Denys) se présente comme une théologie éminente (ὑπεροχικῶς), comme la vraie théologie de la transcendance"¹⁸. Cependant, si l'Un plotinien transcende tous les noms et tous les attributs moraux, l'ὑπερθεότης dionysienne, à laquelle même l'attribut du parfait est inadéquat, refuse finalement et l'un et l'unité (οὐδὲ ἐν οὐδὲ ἐνότης). Pour Plotin, puisque l'Un est indépendant selon l'inférence, le définir affirmativement est l'aborder de l'extérieur, tourner autour de lui, alors qu'il faut s'en détourner pour le contempler (VI 9 11). De l'extase dionysienne il a été dit que le vocabulaire¹⁹ et les concepts fondamentaux ont comme source Plotin, Platon, les derniers néoplatoniciens, les gnostiques et les religions à mystères. Cependant, si l'élan que traduisent les termes dionysiens de l'extase est un élan qui va jusqu'à une "violence dont on ne trouverait guère l'équivalent que chez Plotin"²⁰, l'écart entre Plotin et Denys, malgré toute ressemblance —en ce qui concerne surtout l'état décrit dans l'*Ennéade* VI 9 3— est grand. La doctrine plotinienne du retour à l'Un est gouvernée par l'idée de l'ἁπλῳσις, de la simplification, de l'union avec l'Un dans laquelle disparaît toute pluralité et sujet et objet ne font plus deux, mais un

16. "πόθω τοῦ ἐννοεῖν τί τε καὶ λέγειν περὶ τῆς ἀρρήτου φύσεως ἐκείνης" (éd. gr. p. 146); MIGNE: "desiderio aliquid intelligenti et dicenti de natura illa arcana et ineffabili...".

17. L. COULOUBARITSIS, *Aux origines de la Philosophie européenne*, Bruxelles, De Boeck-Wesmael, 1992, p. 634.

18. R. ROQUES, *op. cit.* pp. XXC-XXVI; pour l'extase plotinienne cf. Anna KELESSIDOU, *L'extase plotinienne et la problématique de la personne humaine*, R.E.G., 1971, pp. 384-397.

19. En ce qui concerne le chapitre examiné: "ἀρρήτου φύσεως, διὰ τῶν ἀποφάσεων ἄνοδον, ὡς ἐξιστῶσαν τὴν ψυχὴν, τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα καὶ πάντα λόγον καὶ γνῶσιν, καθόσον καὶ ἡμῖν ἐκείνῳ συνάπτεσθαι δυνατόν".

20. R. ROQUES, *op. cit.* XXXII.

(VI 9 10). Cet état est une purification intérieure et une union, comme chez Denys, mais pour Plotin l'union mystique est récupération de l'antique nature, conscience de l'unité ontologique de l'homme et de Dieu; l'union pour Denys est une divinisation (θέωσις), qui "est, de soi, connaissance de Dieu"²¹, acquisition d'un nouvel état, expérience d'une transformation du sujet qui sort entièrement de lui-même pour appartenir tout entier à Dieu qu'il ne connaît que comme l'absolument inconnaissable²².

Conclusion.

Il est vrai que pour Denys, "la seule vérité... est celle qui est inscrite dans les Ecrits Saints". Le chapitre que nous examinons clôt sur l'assertion: "...nous n'avons gardé par devers nous aucun des enseignements qui nous furent transmis par la hiérarchie, mais... nous les avons transmis sans les falsifier, à vous et à d'autres saintes personnes...".

Il est également vrai que la sagesse grecque, ici la récupération de la pensée plotinienne, est manifeste sur bien des points: la transcendance de Dieu, la théologie négative, l'élévation vers l'Un ou Dieu. Le dernier, l'impératif de l'Union —abstraction faite de ses contours mystiques— revêt une importance particulière pour notre monde; la formule plotinienne "une volonté qui tend au parfait n'est point arbitraire", reprise dans l'esprit religieux de Denys par l'idée du détachement de soi et de l'aspiration au suressentiel —τῆς ὑπερουσίως ὑπερούσης ὑπερθεότητος— pourrait constituer une vérité vitale pour notre époque, vérité aussi vitale qu'apparemment inaccessible.

Anna KÉLESSIDOU
(Athènes)

21. R. ROQUES, *op. cit.* XIX-XX.

22. "...en nous quittant nous-mêmes tout entiers, la totalité, de nous-mêmes pour appartenir tout entiers à Dieu..." (D.N. 865 D, 868 A), éd. gr. p. 108; cf. GILSON, *op. cit.*, p. 141.

ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΤΕΛΕΙΟΥ ΚΑΙ ΤΟΥ ΕΝΟΣ

(Πλωτινικός στοχασμός και θεολογία του Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου)

Περίληψη

Στὸ κεφάλαιο 13 τοῦ *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*, τοῦ πλέον φιλοσοφικοῦ δοκιμίου τοῦ Διονυσίου τοῦ Ἀρεοπαγίτου, κεφάλαιο τὸ ὁποῖο φέρει τὸν τίτλο «Περὶ τοῦ τελείου καὶ τοῦ ἑνός», οἱ ἀναλύοντες παραπέμπουν ἅμεσα καὶ ἔμμεσα στὸν στοχασμὸ τοῦ δάσκαλου τοῦ νεοπλατωνισμοῦ.

Στὴν διερεύνηση τῆς σχέσης Διονυσίου-Πλωτίνου, τὴν ὁποία ἐπιχειροῦμε, θέτομε σὲ παρένθεση τὴν ἐπίδραση τοῦ ἴδιου τοῦ χριστιανισμοῦ· ἐξ ἄλλου δὲν ἀναζητοῦμε ἀπ' εὐθείας συνδέσεις μεταξὺ τῶν δύο διανοητῶν, ἀλλὰ ὀρισμένους παράλληλους φιλοσοφικοὺς προσανατολισμούς.

Οἱ σχέσεις πὺ ἀνιχνεύονται ἐδῶ ἀφοροῦν: α) τὸ ἓνα καὶ τὰ πολλὰ, β) τὸ ἓνα καὶ τὸ εἶναι, γ) τὸ ἓνα καὶ τὸν ἀριθμὸ, δ) τὸ ἓνα καὶ τὸ ὄνομα.

Ἀννα ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ

MONTAIGNE ET LA VALEUR DE LA VOIX

(Sur une influence stoïcienne dans l'écriture des *Essais*)

«Le parler que j'aime est un parler simple et naïf, tel sur le papier qu'à la bouche». C'est ainsi que Montaigne présente dans les *Essais* (I, XXVI, 171) le langage qu'il utilise. Cette présentation comporte une double indication. D'une part, elle indique que sa manière de parler n'a rien à voir avec les caractéristiques classiques d'une «courtoise révérence» (I, XLII, 266), autrement dit, Montaigne se garde de toute recherche, de toute afféterie, au profit d'un franc parler. D'autre part, elle signale que, tout au long de son œuvre, il est question d'un langage articulé (*le parler* à sa bouche) dont les qualités sont la simplicité et la naïveté. Cela relève d'une théorie du langage que, à notre sens, Montaigne partage avec les Stoïciens. Ces derniers, en effet, réservent les termes de *grécité* (qui équivaut à une élocution sans défaut et sans recherche) et de *convenance* — c'est-à-dire, en ce cas, le bon choix des mots (D.L. VII, 59) — pour caractériser le langage. Pour qu'il y ait du langage, disent-ils, il faut qu'il y ait des énoncés accompagnés de son, et qu'en outre ces énoncés relèvent de la rationalité, il faut donc des λέξεις ἔλλογοι (des énoncés pourvus de raison). Ces énoncés qui relèvent du *logos* dépendent de la voix qui est comme le son du mot (D.L. VII, 57). Ainsi donc, Montaigne puise à la source stoïcienne sa propre théorie du langage: «Il y a, dit-il, le nom et la chose: le nom, c'est une voix qui remarque et signifie la chose; le nom n'est pas une partie de la chose, ni de la substance, c'est une pièce étrangère jointe à la chose, et hors d'elle» (II, XVI, 618). Il est probable qu'il y ait là un écho de Diogène de Babylone qui, dans son *Art de la voix*, définit celle-ci comme de l'air qui reçoit un choc (D.L. VII, 136). Et, comme la substance qui, au début, est en elle-même, se change en eau par l'intermédiaire de l'air pour devenir raison spermatique du monde, ainsi, l'air, par l'intermédiaire d'un choc, devient *phônè* (voix), laquelle, lorsqu'elle se manifeste dans les formes du langage, est une voix rationnelle et raisonnable. La définition stoïcienne de la voix, comme ἀήρ πεπληγμένος (D.L. VII, 55), est reprise par Montaigne lorsqu'il indique que celle-ci est «contrainte dans un étroit canal» (I, XXVI, 146). Il emprunte cette définition aux Stoïciens, et l'attribue, d'ailleurs à tort, à Cléanthe. A cet égard, il s'inscrit dans une tradition humaniste

qui accorde au langage un prestige démesuré. Cette dernière, qui s'inspire de Cicéron, soutient que le «meilleur langage garantit l'ordre le plus pur de l'intelligence»¹. Cicéron lui-même manifeste sa grande admiration «pour une parole abondante et sage» (*De officiis* II, XVI, 48). Et, d'une manière plus générale, la voix est pour les Stoïciens l'équivalent de la beauté: *Pulchritudinem dixit vocis filorem esse, alii vero pulchritudinis vocem* (D.L. VII, 23).

A cette première remarque, on peut en ajouter une autre. La voix, à la fois moyen de communication des idées et moyen de persuasion pour le sage dialecticien et rhéteur, se situe au niveau de la vertu, puisque pour eux la beauté est une des qualités du sage: «seul le sage est beau» (D.L. VII, 100) disent-ils, et «la beauté est la fleur de la vertu» (D.L. VII, 130). A cet égard, il convient de souligner la valeur que les Stoïciens attribuent à la voix qui, dans l'exemplaire de Diogène Laërce que Montaigne avait à sa disposition dans la traduction latine d'Ambrogio Traversari, était dite «fleur de la beauté». Le texte de Diogène que nous utilisons aujourd'hui suit la correction de Cobet (1850) reprise par Wilamowitz et lit σωφροσύνης... σωφροσύνην au lieu de φωνῆς... φωνήν, qui est la leçon des manuscrits. Ainsi, lorsque Montaigne lit «la voix est la fleur de la beauté», il est plus proche des manuscrits que les éditeurs modernes. Pour les Stoïciens, le sage communique avec ses concitoyens et leur montre la voie de l'acquisition du vrai grâce à la voix. D'ailleurs, le sage doit, selon Zénon, avoir les qualités de l'acteur pour attirer son public et discuter avec lui: «il faut, dit-il, avoir de la voix et une grande force physique» (D.L. VII, 20). Et Cicéron, également, reconnaissait aux acteurs et aux orateurs la convenance dans la tenue du langage (*De officiis* I, XXXV, 129). Le sage-rhéteur doit savoir imposer son apparence, avoir de la convenance dans l'allure comme dans le discours, lequel doit être bref et dense de sens, sans laisser de marge, c'est-à-dire attirer son auditoire en le rendant attentif (D.L. VII, 20). Montaigne ne réclame rien d'autre: «j'ay le parler un peu délicatement jaloux d'attention et de silence (...). Qui m'interrompt m'arreste» (III, V, 876). Il en va de même en ce qui concerne la rhétorique. Cicéron, définissant cette dernière, dit qu'il faut donner à la voix l'accent qui lui convient (cf. PLUT., *St. repug.*, XXVIII), et il la définit comme l'instrument de la pensée qui, comme telle, doit avoir les qualités requises pour attirer l'auditoire: il lui faut, dit-il, «la netteté et l'agrément» (CIC., *De officiis*, I, 37, 133). Ce que Cicéron nomme netteté est cette clarté dont parlait Zénon qui consiste dans l'efficacité de l'expression d'une pensée toujours à la recherche du vrai. L'homme qui utilise la convenance dans l'expression, s'exerce tou-

1. H. FRIEDRICH, *Montaigne*, trad. fr. R. Rovini, Paris, Gallimard, 1968, pp. 94-95.

jours à mieux exprimer sa pensée, et, ce faisant, montre qu'il est susceptible d'enseignement en vue de perfectionner cette capacité qui lui rend plus aisée sa communication avec les autres hommes. Cette dernière aboutit toujours à l'instruction puisque, comme le remarque Montaigne, il convient que l'on «tire» le «suc» et la «substance» par un discours (II, X, 414). Dans cette manière de procéder, ce qui est requis et ce que Montaigne «demande», c'est de devenir plus sage, non plus savant et plus éloquent, car «ces ordonnances logiciennes et Aristotéliques ne sont pas à propos: je veux, dit-il, qu'on commence par le dernier point. Je cherche des raisons bonnes et fermes d'arrivée qui m'instruisent à en soutenir l'effort. Ni les utilités grammairiennes, ni l'ingénieuse texture des paroles (...) n'y servent» (II, X, 414).

Comme on peut l'observer, les termes que Montaigne utilise pour déterminer ses exigences en matière de langage et d'instruction (à propos, raisons bonnes et fermes, instruction, suc, substance, point, chercher) sont fort proches de ceux des Stoïciens: le sage parlera toujours avec précision (ἀκρίβεια), il parlera ἐν καιρῷ, il sera toujours ferme à suivre la droite raison, il aura la maîtrise de soi (ἐγκράτεια), il possèdera la subtilité et la disposition à découvrir sur le champ ce qui convient, il encouragera la vertu par la recherche du vrai (D.L. VII, 93 et 121). Dans cette recherche, «la mignardise du langage et la polissure reluisent à l'aventure»², mais elles sont inutiles car les sages sont sans feinte; ils évitent le faux semblant dans leurs paroles (D.L. VII, 118). De la sorte, le sage mènera la vie d'un cynique, tant dans son comportement que dans sa manière de parler: ὁ σοφὸς εὐθυρρημονήσσει (S.V.F. I, 77), ce que l'on peut traduire, comme le fait à juste titre Gilbert Romeyer Dherbey par «le sage parlera sans détours, ou sans ambages, sans circonlocutions ou périphrases, sans fard ou encore, parlera crûment»³. En effet, la droiture de la raison existe par nature (D.L. VII, 128) et, de ce fait, le sage, parlant droit, se doit de parler naturellement, c'est-à-dire rationnellement et raisonnablement. Et il en va nécessairement ainsi, puisqu'il n'y a aucune obscénité dans la chose désignée, dans le référent. La honte n'est donc jamais dans la chose, ni non plus dans le nom (S.V.F. II, 77), car les noms des choses, disent les Stoïciens viennent par nature (S.V.F. II, 146). Dès lors, on comprend pourquoi les Stoïciens sont des forgeurs de mots, pourquoi ils utilisent des termes nouveaux pour qualifier les choses de la manière la plus pré-

2. MONTAIGNE, *Lettres*, éd. dirigée par Éric Audinet, Bordeaux, L'Horizon chimérique, 1991, p. 59.

3. G. ROMEYER DHERBEY, «Zénon appelle les choses par leur nom. — La chasteté de la langue d'après les Stoïciens» dans *Mesure* 3 (1990) 47-59.

cise. Il y a là une convergence entre les Stoïciens et Montaigne. On trouve chez ce dernier un nombre considérable d'expressions crues, voire provocantes de manière délibérée, comme exemples ou illustrations d'une théorie qu'il énonce à tout propos, signalant à l'occasion de telle ou telle manière de se tenir dans le monde, de telle ou telle expression inconvenante selon les règles de l'usage social son caractère éminemment convenable puisque conforme à la nature, et observant à chaque fois que son seul but dans de tels cas est de préciser son discours, de préciser son langage et de communiquer le sens de la pensée en l'éclaircissant par la parole (III, V, 873). Sur ce point, il se sépare de Cicéron. Il confesse que ses «préfaces», «définitions», «partitions», «étymologies», composent l'ensemble de son ouvrage, et que, dans son souci d'être éloquent, il supprime tout ce qu'il y a de «vif et de mouelle» (II, X, 413). Il ne s'interdit pas pour autant d'affirmer qu'en parlant ainsi contre la façon d'écrire de Cicéron il franchit les bornes de l'impudence et qu'il n'y a plus de bride» (II, X, 413). Ainsi, Montaigne, fidèle au portrait du sage stoïcien, tend vers un discours dense de sens en sorte que «les choses remplissent de façon l'imagination de celui qui écoute, qu'il n'aie aucune souvenance des mots» (I, XXVI, 171). Il suit là la leçon de Zénon qui proposait à ses disciples un enseignement qui les rend incapables de prendre des notes par l'attention qu'ils étaient tenus d'accorder au locuteur. Dans cette perspective, il n'est guère étonnant que Montaigne s'écarte de Cicéron, pour lequel il ne manque pas de mots assez durs. Non seulement, dit-il, les discours de Cicéron versent dans la rhétorique la plus banale, ils ne sont bons que «pour l'escole» (II, X, 414), mais, de plus, les sujets traités ne sont même pas intéressants, «ils languissent autour du pot» (*ibid.*). Ils manquent d'exactitude, ou, pire encore, ils ressemblent à ces discours dont les Stoïciens disent qu'ils «traînent en longueur comme font les bavards qui disent des sornettes» (D.L. VI, 20). Le manque de densité du discours permet certes de ne pas perdre le fil du sujet, car «il est facile de rencontrer le fil» (II, X, 414), mais cette facilité tient non à la précision des termes, mais à l'insuffisance d'un discours qui ne «frappe» pas (*ibid.*). C'est pourquoi Cicéron ne trouve grâce aux yeux et aux oreilles de Montaigne ni comme rhéteur ni comme philosophe. Chez Cicéron, tout est insuffisant. Son enseignement contre tout ce qui «choque les yeux et les oreilles» (*De officiis* I, 35, 128) ne saurait satisfaire Montaigne pour qui le seul langage possible «est court et serré non tant délicat et peigné comme véhément et brusque» (II, XXVI, 171). Montaigne est toujours intrigué, quant au sujet, par ce qu'il y a au «fond du pot», et quant à la forme de l'expression, «c'est aux paroles à servir et à suivre, et le Gascon y arrive, si le français n'y peut aller» (I, XXVI, 171).

On voit donc clairement l'étroit rapport qui lie les deux positions, stoïcienne et montaignienne, à l'égard de la valeur de la voix et des énoncés. Il y a une volonté et un effort de maîtrise du vocabulaire en sorte que les mots soient au service de la précision et de l'exactitude du discours et non de son ornement et de son appareil. La fin du discours est l'instruction et non la «sauce», dont Montaigne n'a d'ailleurs nul besoin, puisqu'il «mange bien la viande toute crue. Les répartitions éloquentes l'affadissent» (II, X, 414). Cette instruction est le moyen d'atteindre la sagesse, laquelle à son tour, peut, dans la mesure où elle est une vertu, être enseignée, comme le disait déjà Zénon (D.L. VII, 91). Pour ce faire, il faut la précision du discours, l'ἀκρίβεια, qui ne va pas nécessairement de pair avec un langage fleuri, la plupart du temps bien au contraire, si, comme le dit Montaigne, ce «langage n'a rien de facile et de poly il est aspre et desdaigneux, ayant ses dispositions libres (...) et me plaît ainsi» (II, XVII, 638). A l'agrément cicéronien, il préfère le courage du dire vrai même si c'est un dire cru; à la vanité de sujets convenus, il préfère l'obscénité des choses; à la logorrhée sans but et aux boursouflures ornées d'assez sinistres platitudes, il préfère la «bouche effrontée» («Moy, qui ay toujours la bouche effrontée», I, III, 18), le langage qui «frappe et qui perse», le «ton aigre» (III, XIII, 1087), le «parler scandaleux» (III, V, 889). Sa préférence irait bien sûr à «la modestie», si la chose était possible, mais il est incapable de la suivre; «c'est Nature qui a choisi pour lui» (III, V, 889).

Cette dépendance du langage à l'égard de la nature est également de source stoïcienne et liée à la question de la voix. Lorsque Montaigne s'adresse à la Nature ou parle d'elle en utilisant une majuscule pour signaler qu'il s'agit de la Nature-Dieu, de la Nature-Providence, de la Nature-Logos, il ne se contente pas d'utiliser dans un contexte chrétien une terminologie stoïcienne, il ne s'agit pas d'une sorte de critique méthodologique du vocabulaire de l'Ecole, il fonde sa propre théorie du langage sur celle des Stoïciens, pour lesquels les choses prennent leur nom φύσει, et pour lesquels donc c'est la nature qui domine en matière de langage. Si c'est la nature qui a choisi, comme il le dit, et s'il ne reste qu'à la suivre, c'est que «vivre selon sa nature», c'est toujours «vivre conformément à la nature», et que suivre son «être naturel», c'est communiquer avec son «être universel, comme Michel de Montaigne» (III, II 805). Cette position naturaliste est, (pour ce qui concerne le langage), une justification de la sentence zénonienne qui nous invite à «appeler un chat, un chat»⁴. C'est donc de propos délibéré qu'on trouve dans les

4. Cf. G. ROMEYER DHERBEY, *op. cit.*, p. 56, et le commentaire de A. A. LONG, *Hellenistic Philosophy*, Duckworth, 1974, p. 134.

Essais de nombreuses pages où Montaigne se complaît à décrire son comportement amoureux, les attitudes qu'il adopte dans telle ou telle situation érotique, tout en s'excusant de la nécessité qu'il y a à «appeler un chat, un chat» et du «caractère scabreux de ses confessions»⁵.

Il suit là, comme dans ses considérations sur la voix, les leçons des Stoïciens. Ceux-ci avaient dans leur dialectique un lieu particulier consacré à l'harmonie de la voix (D.L. VII, 44). La voix, qualité principale du discours, émetteur du langage intérieur, subit des transformations considérables qui dépendent des auditeurs. Le sujet a occupé tous les philosophes du Portique, pour lesquels la théorie du langage était si importante qu'on pourrai presque dire de leur philosophie qu'il s'agit d'une philosophie du langage. On a déjà noté les qualités que Zénon attribuait à la voix quand il exhorte à discuter «comme des acteurs» (D.L. VII, 20). Son ami et disciple, le roi Antigone Gonatas, fidèle aux conseils discursifs de son maître, s'exclame à la mort de Zénon: «Quel spectateur j'ai perdu!» (D.L. VII, 15). Chrysippe considère que les transformations de la voix, ainsi d'ailleurs que les transformations de la couleur de la peau du visage ou des gestes, qui font partie de l'*elocutio*, sont indispensables au discours rhétorique (PLUT., *St. repug.*, XXVIII). On est là en présence d'une arme à laquelle recourt le sage et dont l'efficacité est reconnue par tous dans la discussion; il s'agit, comme le dit Zénon de l'armure du sage et de sa robe «d'acteur» (D.L. VII, 21). Montaigne reconnaît également à ce langage que la nature lui offre son caractère d'arme redoutable, sa forme naturelle, la nécessité de ses qualités extérieures, «le port, le visage, la voix, la robe, l'assiette» (II, XVII, 638), qui contribuent à la perfection de la communication des choses par l'intermédiaire du discours.

Il apparaît clairement, à travers les quelques exemples que nous avons analysés, que c'est dans ce contexte stoïcien que Montaigne élabore la théorie du langage telle qu'il l'applique à sa propre écriture dans les *Essais*. Il accorde à la pensée la capacité d'utiliser les éléments des référents naturels, et au discours la force de les défendre en renforçant la force propre de la pensée à l'aide de cet intermédiaire, de cet être réel qu'est la voix. «L'orgueil git en la pensée. La langue n'y prend qu'une bien legiere part» (II, VI, 379). S'il y a orgueil, c'est dans la prétention d'une pensée à une sagesse qu'elle n'a pas atteint. Les mots sont innocents. Ils ont toujours, chez Montaigne, le dernier mot, en ce que, véhicules de la pensée, leur énoncé s'accorde toujours avec le contenu du discours qu'ils prononcent.

Maria PROTOPAPAS
(Athènes)

5. P. LESCHEMELLE, *Montaigne ou le mal à l'âme*, Paris, Imago, 1991, p. 91.

Ο MONTAIGNE ΚΑΙ Η ΑΞΙΑ ΤΗΣ ΦΩΝΗΣ

(Στωική επίδραση στη γραφή των *Δοκιμίων*)

Περίληψη

Ὁ Montaigne ἀναζητεῖ τὴ σοφία μέσα ἀπὸ τὴν ἀπλότητα καὶ καθαρότητα τῆς ἔκφρασης. Ἡ προσέγγιση αὐτὴ τοῦ λόγου εἶναι στενὰ συνδεδεμένη μὲ τὴ στωικὴ ἄποψη γιὰ τὴ γλώσσα, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία χαρακτηριστικά της εἶναι ἡ *ἐλληνικότητα* καὶ τὸ *πρέπον*. Ἡ φωνή, μέσον διακίνησης τοῦ λόγου καὶ τῶν ἰδεῶν, τρόπος πειθοῦς γιὰ τὸν σοφὸ διαλεκτικὸ καὶ ρήτορα, ἐντάσσεται στὸ πλαίσιο τῆς ἠθικῆς καὶ ὡς ἀρετὴ χαρακτηρίζεται ἀπὸ τοὺς Στωικοὺς «ἄνθος τῆς ὠραιότητος», χαρακτηριστικὸ τὸ ὁποῖο ποσδίδεται κατ' αὐτοὺς μόνο στὸν σοφόν.

Ὁ Montaigne, πιστὸς στὸ στωικὸ πρότυπο, τάσσεται ὑπὲρ μιᾶς ὁμιλίας πυκνῆς σὲ νόημα καὶ ἀπομακρύνεται ἔτσι ἀπὸ τὸν ἐξεζητημένο ρητορικὸ τρόπο τοῦ Κικέρωνα καί, ὁπωσδήποτε κατ' αὐτόν, ἀνεπαρκή. Ἡ εὐθύτητα τοῦ λόγου ὁδηγεῖ στὴ «φύσει» ὁμιλία, ἡ ὁποία εἶναι ὀρθὸς λόγος. Αὐτὸ, διότι δὲν ὑπάρχει αἰσχροτής στὸ δηλούμενο πρᾶγμα, ἐφόσον τόσο κατὰ τοὺς Στωικοὺς ὅσο καὶ γιὰ τὸν Montaigne, οἱ ὀνομασίες τῶν πραγμάτων ὑπάρχουν «φύσει». Ἐτσι δικαιολογεῖται καὶ τὸ γεγονὸς ὅτι οἱ Στωικοὶ ἐπινοοῦν νέες λέξεις καὶ νέους ὅρους γιὰ νὰ προσδιορίσουν τὰ πρᾶγματα. Τὸ μεστὸν καὶ ἡ θεατρικὴ συμπεριφορὰ τοῦ ὁμιλητῆ, στὴ φωνή, τὸ ἔνδυμα καὶ τὶς κινήσεις ἀποτελοῦν γιὰ τοὺς Στωικοὺς καὶ τὸν Γάλλο φιλόσοφο προϋποθέσεις πειθοῦς. Ἡ φωνή, βασικὴ ιδιότητα τοῦ προφορικοῦ καὶ ἐνδιάθετου λόγου, ἀπασχόλησε τοὺς φιλοσόφους τῆς Στοᾶς, γιὰ τοὺς ὁποίους ἡ θεωρία τοῦ λόγου εἶναι τόσο σημαντικὴ, ὥστε θὰ ἦταν δυνατόν νὰ εἰπωθεῖ γιὰ τὴ φιλοσοφία τους, ὅτι πρόκειται γιὰ φιλοσοφία τῆς γλώσσας. Ὁ τρόπος γραφῆς τῶν *Δοκιμίων* τοῦ Montaigne, εἶναι στενὰ συνδεδεμένος μὲ τὸν χῶρο τῶν Στωικῶν φιλοσόφων, ἐφόσον στὴ θεωρία τους γιὰ τὴ γλώσσα, στηρίχθηκε καὶ ἡ γραφὴ τῶν *Δοκιμίων*.

Μαρία ΠΡΩΤΟΠΑΠΑ

CONCEPTS ET SYMBOLES DU XVIII^e SIÈCLE EUROPÉEN: LE CAS DE LA GRÈCE*

L'emploi effectif et symbolique des concepts de lumières et de ténèbres ainsi que ceux de nature et de culture, qui dans le siècle des Lumières en Grèce sont des notions mobilisatrices, se fait suivant différents contextes que nous essayerons de dégager à titre indicatif dans notre exposé. L'objectif, que nous nous proposons, est de cerner les traits caractéristiques dans les limites imposées par le contexte historique de cette période féconde pour le Sud-Est de l'Europe, tant sur le plan culturel que politique. Car, dans l'arrière fond de notre pensée, il ne faut jamais perdre de vue que dans les bouleversements politiques et les changements de mentalités qui s'opèrent au tournant du XVIII^e siècle dans cette partie de l'Europe, existe une liaison constante d'ordre pragmatique entre le renouveau culturel et l'émancipation politique qui d'ailleurs conditionne et renforce tout emploi sémantique des concepts.

1. Lumières - Ténèbres.

Le binôme Lumières - Ténèbres caractérise fondamentalement l'histoire des idées néohelléniques dans son processus de modernisation depuis la Renaissance jusqu'à l'époque des Lumières. Ce couple de concepts, qui remonte au patrimoine platonicien et stoïcien ainsi qu'à la tradition chrétienne, symbolise toujours dans le mouvement humaniste néohellénique l'antithèse entre l'éducation et l'ignorance et se présente sous deux aspects spécifiques: il alimente d'un côté le courant humaniste religieux et, de l'autre, celui qui provient de la tradition rationaliste.

L'image des Lumières (τὰ Φῶτα), ainsi que celle du soleil (ἥλιος), est utilisée à maintes reprises par les humanistes de la Renaissance d'origine grecque qui trouvèrent refuge à Venise à l'époque de la prise de Constantinople. Aux XV^e et XVI^e siècles¹, Marc Moussouros et Nicolas Sophianos se servent du terme de Φῶτα comme celui de ἥλιος pour désigner les bienfaits

* Communication pour le programme *Concepts et Symboles du XVIII^e siècle Européen* (European Science Foundation, Strasbourg, 2-4 Μαΐου, 1991).

1. Emile LEGRAND, *Bibliographie Hellénique*, Paris 1885-1906, en particulier le volume I, CXIV, 59, 115, 304-305.

provenant de la culture. D'ailleurs, en 1546, le prêtre de Nauplie Nicolas Malaxos, dans une lettre adressée au patriarche Denis II de Constantinople, expose ses vues sur une politique de l'Eglise pour le renouveau culturel des Grecs de l'Empire Ottoman et parle déjà de "l'éclairement de la nation hellénique" (φωτισμός τοῦ γένους)²; cette expression formera le leit-motiv — mais dans un contexte différent — de l'Aufklärung hellénique et de ses représentants, désignés par la postérité comme "maîtres de la nation". Toutefois, la différence qui, d'une part, oppose Nicolas Malaxos à Marc Moussouros et Nicolas Sophianos et, d'autre part, à Antoine Eparchos — humaniste grec de Venise, contemporain de Malaxos — c'est que Malaxos songe au renouveau de la culture hellénique dans l'optique d'une mise en valeur des textes de l'Orthodoxie et plus particulièrement de ceux des Pères de l'Eglise qui constituent l'humanisme religieux orthodoxe; tandis que les hellénistes Grecs de Venise pensaient au renouveau de la culture hellénique par le biais des textes classiques de l'Antiquité et des éditions qu'ils entreprenaient dans les presses d'Italie.

Le terme de Ténèbres (τὸ σκότος) est employé toujours dans une position antithétique à celui du concept des Lumières et désigne généralement l'ignorance. Ici, également, nous observons les deux tendances que nous avons repérées au sujet du terme des Lumières et qui évoluent parallèlement tout au long des quatre siècles de l'occupation ottomane: il y a l'ignorance qui provient du manque d'une culture ecclésiastique ainsi que celle qui émane de l'absence de la pensée rationaliste, telle qu'elle a évolué en Europe occidentale à partir du XVII^e siècle. Iossipos Moessiodax, pionnier important des Lumières en Grèce, écrit en 1761: "La Grèce a besoin de l'Europe, parce que l'une est inondée par la lumière de l'éducation tandis que l'autre en est privée" et s'adressant plus particulièrement aux Grecs de son temps, il leurs dit expressément: "vous seuls envisagez les méfaits provenant du peu d'éducation, vous seuls subissez le brouillard de l'ignorance..."³.

Cependant, ce contraste entre lumières et ténèbres est explicite dans les textes des détracteurs Grecs du mouvement des Lumières au tournant du

2. P. Ch. ZIOGAS, "Un mouvement de renaissance intellectuelle de l'hellénisme opprimé au XVI^e siècle (1540-1550)" [Μία κίνηση πνευματικής αναγεννήσεως τοῦ ὑπόδουλου ἑλληνισμοῦ κατὰ τὸν 16ο αἰῶνα (1540-1550)] *Ελληνικά* 27 (1974), 62.

3. Iossipos MOESSIODAX expose ses vues sur le renouveau culturel de l'hellénisme dans la préface de sa traduction en grec moderne de la *Philosophie Morale* de L. Muratori en 1761-1762, v. 1, XXI. Cf. P.M. KITROMILIDIS, *Iossipos Moessiodax. Les coordonnées de la pensée balkanique* (en grec), Athènes 1985.

XVIII^e siècle. Par exemple, Polizoïs Kondos, dans ses vers satiriques *Dialogues des morts* (Διάλογοι Νεκρῶν), publiés à Vienne en 1793, écrit:

“Eclairés par eux, vous qui étiez
dans les ténèbres,
pareils à la terre recevant la lumière
du soleil.
Tout ce que vous, nouveaux philosophes,
vous vantez d’avoir découvert,
les braves Grecs le connaissaient presque entièrement”.

(*Dialogue VIII*, 68).

Dans ce bref exposé, il est intéressant de noter les autres notions qui dérivent de celles de lumières et de ténèbres. Nous avons en l’occurrence, le terme d’“illuminés” (λουμινάτοι) utilisé par P. Kondos, évidemment dans un sens péjoratif tandis qu’un vocabulaire nuancé nous est fourni par les textes d’Adamance Coray, helléniste de Paris et ami des Idéologues. Le rôle, joué par ce chef de file du courant des Lumières mais également cible des pamphlétaires qui combattaient le courant “philosophique” en Grèce, dans les mutations culturelles de l’hellénisme moderne, a été maintes fois souligné; dans ces écrits nous avons toute une gamme de notions qui expriment le processus des Lumières. Adamance Coray parle, par exemple, des “êtres humains éclairés” (φωτισμένοι ἄνθρωποι) en rapprochant les chants de la liberté au type même de Tyrtée; il utilise le terme de lumières comme le synonyme de la sagesse (φρόνησις) et de l’isonomie; en outre, les lumières sont le contraire de l’esclavage et de la tyrannie. Cete mise en opposition entre les lumières et la tyrannie est, peut-être, l’indice le plus révélateur de l’usage de l’idéologie des Lumières par les intellectuels Grecs de la fin du XVIII^e siècle et du début du siècle suivant: la pensée des Lumières est intégrée dans le processus à la fois culturel et politique de l’hellénisme, dont les trois étapes de son cheminement sont représentées par les concepts de culture, de nation et de patrie. D’ailleurs, c’est à cette même époque que le vocabulaire révolutionnaire néohellénique s’enrichit des notions de patriotisme, de civilisation et d’idéologie, provenant de la pensée française du XVIII^e siècle⁴.

Le terme de “nations éclairées” (φωτισμένα ἔθνη) signifie évidemment l’Europe éclairée, expression qui revient sans cesse et qui renvoie à l’espace

4. C.Th. DIMARAS, *La Grèce au temps des Lumières*, Genève 1969, passim. Cf. Roxane D. ARGYROPOULOS “Patriotisme et sentiment national en Grèce au temps des Lumières”, *Folia Neohellenica* 6 (1984), 9-12.

européen comme à un modèle de modernisation. Coray, dans ses conseils politiques au nouvel état hellénique à la fin de la guerre de l'Indépendance, utilise le modèle européen pour mettre en évidence les difficultés et les obstacles rencontrés par les états d'Europe pour l'application de la démocratie. Ce qu'il veut mettre en relief, ce sont surtout les méfaits de la noblesse et de l'Eglise; car la pensée de Coray, sans avoir une orientation athée, est, à la fin de sa vie, caractérisée par son rejet de la nobilité et du clergé. Coray traduit du français le terme "d'obscurants", en grec moderne, par celui de σκοτισται et utilise les notions de fanatisme et d'obscuratisme dans le contexte des ténèbres.

Mais, c'est dans la polémique et les discussions entamées par les journaux des milieux grecs de Vienne et de Paris au tournant du XVIIIe siècle et dans les deux premières décennies du siècle suivant, que nous pouvons enregistrer les notions suivantes: barbarie (βαρβαρότης), philosophie démagogique (φιλοσοφία δημαγωγική) —en se référant à la démagogie jacobine— esprit scolastique (σχολαστικισμός), ignorance au niveau de l'enseignement (ἀπαιδευσία-ἀμάθεια), superstition (δεισιδαιμονία), sophisme (σοφιστεία), ennemi de la vraie éducation de la nation hellénique (ἐχθρὸς τῆς ἀληθινῆς τοῦ γένους παιδείας)⁵.

2. Nature - Culture.

Les concepts de nature et de culture dans la pensée néo-hellénique du XVIIIe siècle sont fondamentalement antithétiques. Le passage de la vie sauvage à la culture se fait unilatéralement et on ne pouvait pas envisager la réduction des esprits éclairés à la condition de la vie sauvage. Un retour à la nature n'est jamais envisagé par la pensée néohellénique au XVIIIe siècle, ni au siècle suivant et toute tentative contraire est combattue avec acharnement. En parlant dans les termes de la philosophie vicienne, nous avons seulement *un corso* et jamais un *ricorso*. Cette attitude se trouve conforme à la tendance de l'hellénisme de lier les bienfaits de la culture et de la civilisation au processus d'émancipation nationale, qui va de pair avec l'émancipation du devenir humain et du progrès de l'humanité. Les tenants des Lumières en Grèce, comme Benjamin de Lesbos ou bien Constantin Coumas, acceptent le thème de la perfectibilité indéfinie mais, en même temps, ils dénoncent la tendance

5. Ad. CORAYS, *Prolégomènes aux auteurs Grecs de l'Antiquité* [Προλεγόμενα στοὺς ἀρχαίους Ἑλληνας συγγραφεῖς], v. II-III, éd. par Emm. Frangiscos et Loukia Droulia respectivement, Athènes 1988-1990.

au privitivism. En revanche, au niveau esthétique, le naturalisme est prôné par Jean Vilaras et Constantin Vardalahos qui incitent à l'imitation de la nature qui est "la source, la fin et le fil conducteur de l'art"⁶.

L'idéologie progressiste des Lumières en Grèce implique une conscience de rupture avec l'état sauvage. La promotion de l'homme est, également, une dissociation de l'ordre de la culture par rapport à l'ordre naturel. Dans ces cadres, les théories de Jean-Jacques Rousseau provoquent des réactions et une polémique avec son procès de la civilisation⁷. Les intellectuels Grecs, dont la plupart provenaient de la classe bourgeoise, ont développé un programme d'éducation nationale tourné vers l'Occident. La culture est un droit naturel de l'homme et ils se font les champions du droit naturel. Les droits naturels de l'homme sont immanents à la dignité humaine et le rapport entre nature et morale est très important dans leur réflexion. Les lois naturelles pour Benjamin de Lesbos sont primordiales et régissent la réalité dans son ensemble. Elles constituent des éléments qui règlent la vie, inhérents à l'homme et l'orientent vers le bien moral, identifié au bien-être. Les droits de la nature sont des lois morales primordiales, auxquelles les lois écrites doivent se conformer. Pour Néophytos Vamvas —disciple lui aussi des Idéologues comme d'ailleurs Benjamin de Lesbos— le droit naturel constitue la base du droit politique, lequel est une expression supérieure et plus parfaite de la singularité de l'homme et de sa liberté⁸.

Un autre sujet intéressant à aborder, c'est l'absence chez les intellectuels Grecs d'une stratification sociale de la culture et l'instruction publique apparaît comme un instrument d'émancipation intellectuelle de la nation hellénique. Rigas Vélestinlis, qui, en 1797, a remanié en forme de déclaration, les Déclarations françaises de 1793 et de 1795, prévoit un enseignement obligatoire pour les deux sexes et postule que "tous sans exception se doivent d'être instruits. La patrie se doit de créer des écoles pour garçons et filles dans tous les villages. Le progrès provient des lettres dont brillent les nations libres..."⁹.

6. Roxane D. ARGYROPOULOS, "L'écho de l'œuvre de Rousseau dans les Lumières néohelléniques" [Ἡ ἀπήχηση τοῦ ἔργου τοῦ Ρουσσώ στὸν νεοελληνικὸ Διαφωτισμό], *Ὁ Ἐπαναστῆς* 11 (1974), 197-216.

7. *Op. cit.*

8. Roxane D. ARGYROPOULOS, "Les droits de l'homme dans la pensée morale et politique des Lumières en Grèce", Actes du III^e Colloque d'Histoire du Centre de Recherches Néohelléniques *La Révolution française et l'Hellénisme moderne*, Athènes 1989, 69-85.

9. N.J. PANTAZOPOULOS, *Rigas Vélestinlis. L'idéologie politique de l'hellénisme, précurseur de la Révolution* [Ρήγας Βελεστινλής. Ἡ πολιτικὴ ἰδεολογία τοῦ Ἑλληνισμοῦ, προάγγελος τῆς Ἐπαναστάσεως], Thessalonique 1964, 19-22.

Pour les intellectuels Grecs des Lumières, la culture possède un sens dynamique intrinsèque et désigne un mouvement continu d'élucidation; la tâche de l'intellectuel consiste à contribuer au passage de l'humanité vers un avenir meilleur¹⁰.

Roxane D. ARGYROPOULOS
(Athènes)

ΕΝΝΟΙΕΣ ΚΑΙ ΣΥΜΒΟΛΑ ΤΟΥ ΕΥΡΩΠΑΙΚΟΥ 18ου ΑΙΩΝΑ:
Η ΠΕΡΙΠΤΩΣΗ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΑΣ

Στην ανακοίνωση αυτή εξετάζεται ή συμβολική χρήση δύο ζευγών έννοιων, τῶν έννοιων φῶτα - σκότος καὶ φύση - πολιτισμός, σὲ ἑλληνικὰ φιλοσοφικὰ κείμενα τῆς καμπῆς τοῦ 18ου αἰῶνα. Ἐκεῖνο ποὺ μπορεῖ κανεὶς νὰ παρατηρήσει, εἶναι ὅτι ἡ χρήση τῶν ἀντιθετικῶν αὐτῶν έννοιων καθορίζεται κυρίως ἀπὸ τὴ σχέση ἀνάμεσα στὴν πνευματικὴ ἀναγέννηση τοῦ γένους καὶ τὴν προσπάθεια πολιτικῆς ἀνεξαρτησίας. Γιὰ τὸν λόγο αὐτό, ἡ ἀντίθεση φύση - πολιτισμός δὲν μπορεῖ νὰ ξεπερασθεῖ ἐξαιτίας τῆς τάσης τοῦ ἑλληνισμοῦ πρὸς τὴν τελειοποίηση (perfectibilité), προϊόν τοῦ Διαφωτισμοῦ, ποὺ διατηρήθηκε σ' ὁλόκληρον τὸν ἐπόμενο αἰῶνα.

Ρωξάνη Δ. ΑΡΓΥΡΟΠΟΥΛΟΥ

10. Roland SUSSEX and J.C. EADE (ed.), *Culture and Nationalism in Nineteenth-Century Eastern Europe*, Columbus, Ohio 1985, passim.

SOKRATES UND CHRISTUS IN DER VERFASSERSCHAFT SØREN KIERKEGAARDS. EINE HENOLOGISCHE GANZHEITSINTERPRETATION¹

“Man reflektiert sich nicht in das Christentum hinein, sondern man reflektiert sich aus allem Anderen hinaus und wird, einfältiger und einfältiger, ein Christ”.

(S.K. *Über meine Verfassertätigkeit*, XVIII, 65)

Vor etwa fünf Jahren hatte ich die Freude und Ehre, hier in Athen über unseren Norwegischen Meister der modernen Bühnenkunst, Henrik Ibsen zu sprechen. Heute —wie in einem zweiten Akt— führt mein Thema eine Generation hinter Ibsen zurück zum Dänischen Meister der Philosophie, Søren Kierkegaard, dessen inneres Gedankendrama für das im Äusseren gestaltete Bühnendrama Ibsens von so entscheidender Bedeutung war. Dante, so sagt man, ist die Philosophie des Thomas von Aquin in Terzinen. Ibsen, kann man in entsprechender Weise sagen, ist die Philosophie Søren Kierkegaards auf der Bühne. Ibsen wird, wie bekannt, im heutigen Griechenland viel gespielt und hoch geschätzt. Wie steht es in dieser Beziehung mit Kierkegaard? Diese Frage hat vor kurzem (1977) eine an der Universität Kopenhagen lehrende Kierkegaardspezialistin, die geborene Griechin ist, Sophia Scopetea, eigens verfolgt; und ihr Ergebnis ist nicht gerade ermuternd. Zwar hat Kierkegaard, ich zitiere: “in seinem stillen Sinn immer aufs Neue (das klassische) Griechenland besucht, und es ist eine Tatsache, dass Kein Westeuropäer vor ihm oder nach ihm auf diesen Bereich mit einer so nachdrücklichen Verehrung hingewiesen hat” (S. 262). Aber das Griechenland von heute, das eben zur Zeit Kierkegaards seine moderne Gestalt annahm (wie es übrigens zur selben Zeit auch Norwegen tat), existierte für ihn nicht. Das gilt auch umgekehrt, der Verfasserin zufolge: Kierkegaard existiert nicht für das moderne Griechenland (wenn auch viele *litterati* sein Namen kennen und über ihn mit Anerkennung reden). Ich hoffe, durch meinen heutigen Vortrag einen kleinen Beitrag dazu zu liefern, das Kierkegaard-Interesse in Griechenland wach zu rufen. Zwar steht der etwas neurotische und romantische Däne, der mehr robust und realistischen griechischen Geistesart ferner als der norwegische, sagen wir, Realist Ibsen. Auch scheint der religiös vergrübelte Frömmigkeitstypus eines Kierkegaard zu der mehr weltoffenen griechischen Orthodoxie fast einen Gegensatz zu bilden. Aber in der Tiefe treffen sich Geister, die allem *Anschein* nach kaum etwas mit

1. Vorgetragen am Norwegischen Institut in Athen, den 28. Sept. 1992.

einander zu tun haben. So ist es meine Aufgabe, heute zu zeigen, dass und wie S.K. eine *philosophia perennis* repräsentiert, die vor Christus (wie bei Sokrates und Platon), um Christus herum (wie bei dem Jünger Johannes), nach Christus innerhalb von allen christlichen Zeitaltern und allen christlichen Konfessionen —im Äusseren verschieden, aber im Grunde eins— immer reicher, immer breiter und differenzierter, aber immer doch als dieselbe zum Vorschein kommt und gekommen ist. Mein Name dafür ist "Einheitslehre" oder *Henologie*.

Nicht von Hegel oder dem deutschen Idealismus aus —das ist allzu kurzzeitig— sondern erst von der innerhalb des Abendlandes 2500 jährigen Tradition der Henologie aus, ist die Verfasserschaft eines S. Kierkegaard als Ganzheit zu bestimmen. Dann kann sie wohl erst recht in ihrer inneren Folgerichtigkeit und verborgenen Architektonik begriffen werden. Geistesgeschichtlich gesehen ist Henologie in der Antike bes. von Platon und Plotin, im Mittelalter bes. innerhalb der byzantinisch-theologischen Tradition (von den Kappadokiern und den Wüstenvätern an bis hin zu Gregorios Palamas), in der Renaissance bes. beim deutschen Kardinal Nicolaus Cusanus (1402-64) und in neuerer Zeit vor Kierkegaard bes. von der deutschen Mystik (Böhme/Baader) und den deutschen Philosophen Kant und Fichte vertreten, Bäume der Erkenntnis, von denen der junge, übergebte, im Griechischen und Lateinischen sehr gescheite Bücherfreund S. Kierkegaard reichliche Früchte erntete (erst später kam eine ernsthaftere Beschäftigung mit Hegel hinzu). Philosophisch bestimmt ist Henologie eine dialektische Lehre von Einheit (τὸ ἓν) und Andersheit (τᾶλλα), die als solche musterhaft in Platons *Parmenides* zum Ausdruck gebracht worden ist. Der *Parmenides* Platons ist innerhalb der abendländischen Kultur die Grundschrift dieser *philosophia perennis*. Ihre Grundsymbolik ist von Platon in den drei Gleichnissen in der Mitte vom *Staat* (Buch 6-7) von der Sonne, der Linie und der Höhle, eins für allemal dargestellt. Besonders die zwei Erkenntnis-"Wege" des Höhlengleichnisses: die *Anabasis* "hinauf" vom Dunkel zum Licht der "Einheit", und umgekehrt, die *Katabasis* "hinunter" von Licht zur Dunkelheit der "Andersheit", sind für diese henologische Denk — und Vorstellungsweise charakteristisch.

Die henologische Tradition hätte sich aber im christlichen Mittelalter nicht so stark durchsetzen können, wenn sie nicht auch in der *Heiligen Schrift* zu finden gewesen wäre. Hier stellt zum wenigsten die johanneische Trias im *Neuen Testament* (Offenbarung, Evangelium, Briefe) —die man nicht aufspalten darf!— henologische Züge dar, man denke z.B. an das sog. "hohepriesterliche" Einheitsgebet Jesu in Joh. 17. Dasselbe gilt für das Hohelied Salomos im *Alten Testament*: denn wie kann die existentielle Einheitssehnsucht des Menschen und deren Vollzug besser veranschaulicht werden als im Bilde von "Braut" und "Bräutigam"? Dem Janus-Antlitz dieser zugleich antiken und christlichen, zugleich intellektualistischen und mystischen Geistestradiation gegenübergestellt, erwachte der dänische Genius Søren Kierkegaard (1812-55) zu eigener Besinnung. Seine Auf-

gabe fand er nicht darin, mit der Tradition zu brechen, sondern darin (so wie wir es verstehen), die wahre und volle Tragweite der *christlichen* Henologie für das moderne Bewusstsein wieder-herzugewinnen. Dazu war ihm die gleichzeitige christliche Mystik (eines Franz von Baaders) nicht rationell, und die entsprechende rationale Philosophie der Aufklärung und des Idealismus nicht christlich genug. Für ihn war das alles ein unklares Gemisch, das ihn nötigte, zu den reinen Quellen des Ursprungs zurückzugehen. Wie lässt sich *Sokrates*, für Kierkegaard die Personifikation des reinen Denkens, mit *Jesus Christus*, für Kierkegaard dem als Menschen inkarnierten einen Gott, existenziell, d.h. unter Anteilnahme der ganzen eigenen Persönlichkeit verbinden? "Auf der Kreuzung Zweier / Herzwege steht kein Tempel für Apoll", sagt Rilke. Die Kreuzung Athen-Jerusalem fast entzwecke eine überempfindliche Seele, wie diejenige Kierkegaards.

Des jungen Kierkegaards Lehrer der Philosophie κατ' ἐξοχὴν wurde Platon — dies ganz unabhängig davon, wie Kierkegaard sich zu diesem oder jenem Lehrstück der platonischen Philosophie verhielt. In seiner Dissertation über den Begriff der Ironie mit besonderer Rücksicht auf Sokrates schrieb der 27. jährige folgendes in Sachen Platon (von uns übersetzt): "Mein Rezensent! Ich bitte Sie, nur ein Punctum, eine unschuldige Parenthese, um für meinen Dank Luft zu geben, meinen Dank für die Erquickung, die ich fand beider Lektüre von Platon. Denn wo sollte man Linderung finden, wenn nicht in der unendlichen Ruhe, wodurch in der Stille der Nacht die Idee sich lautlos, heilig sanft und doch so mächtig in Rhythmus der Dialoge entfaltet, als ob nichts Anders in der Welt wäre wo jeder Schritt langsam und feierlich überlegt und wiederholt wird, wo die Ideen selbst gleichsam wissen, dass es Zeit gibt und Tummelstätte für sie alle". (I, 85²). In dieser Beschreibung kennt auch der Leser Kierkegaards, dieses unbetroffenen Stilisten, seine eigene Erfahrungen wieder. Auch dort gleichsam wissen die Ideen, "dass es Zeit gibt und Tummelplätze für sie alle".

In der Dissertation gibt Kierkegaard auch kund, wie er Platon liest. Alle echte Platon-Lektüre muss, unterstreicht er, mit dem *Parmenides* - Dialog anfangen. (I 149 vgl. 163). Und in der späteren Schrift *Über den Begriff Angst* hat Kierkegaard sogar von seiner henologischen Deutungsweise dieses so rätselhaften Platondialogs Rechenschaft abgelegt (VI, 171-2). Nicht nur seine Grundkategorie der Plötzlichkeit (τὸ ἐξαίφνης), sondern auch sein Hang zum Denken von streng konsequent festgehaltenen Hypothesen aus, die mit fingierten Personennamen ausgestattet werden, hängt mit dem henologischen Vorgehen Platons in diesem Dialog und auch sonst zusammen. Eine andere henologische Grundschrift Platons, das *Symposium*, hat Kierkegaard seinem eigenen dialogisierten Werk *In vino veritas* sogar imitierend und zugrundegelegt.

2. Kierkegaards Werke werden nach der 3. Ausgabe zitiert (Kph. 1962), hier übersetzt.

Kierkegaard geht daher in Skandinavien bezeichnenderweise unter dem Titel der dänische Platon. Aber zugleich ist er der dänische Johannes zu nennen! Die platonischen Dialoge werden besonders in der dem Sokrates gewidmeten Dissertation in den Vordergrund gerückt, überhaupt in der von ihm selber sogenannten "linke" Seite der Verfasserschaft, die von "Athen" inspiriert worden ist. Die andere, "rechtshändige" Seite, die christliche, ist jedoch von Anfang an in den Blick genommen. Schon die erste, paradoxe These seiner Dissertation heisst: *Similitudo Christum inter et Socratem in dissimilitudine praecepti posita est* ("Die Ähnlichkeit zwischen Christus und Sokrates besteht hauptsächlich in der Unähnlichkeit"). Und in der Mitte der Verfasserschaft kommt diese rechtshändige Seite zu voller Entfaltung. So entsteht unter einem kurzen und unerhört konzentrierten Lebenslauf eine mit den beiden Händen geschriebene Werk-Abfolge — mit der "linken" Hand philosophische Traktate unter Rücksichtnahme auf Sokrates und Athen, mit der "rechten" Hand erbauliche Reden und Predigten unter Rücksichtnahme auf Christus und Jerusalem, wo jede Reihe ihren eigenen inneren Ductus aufzeigt, wo sie aber zugleich einander widerspiegeln, beleuchten und ergänzen. "Und sie griffen sozusagen alle mit ihrer rechten nach meiner linken Hand...!" (XVIII, 91). Wie nun die Platonischen Schriften die Hauptquelle bilden für des versuchsweises Ergreifen Kierkegaards der Sokrates-Gestalt, bildet die johanneische Schriften-Trias, bes. das Evangelium und der 1. Brief, die Hauptquelle für sein versuchsweises Ergreifen der Christus-Gestalt. Der Eros-Lehre der sokratisch-platonischen Philosophie, so wie sie schon in *Entweder/Oder I* ausgespielt wird, stellt Kierkegaard die Agape-Offenbarung der christlich-johanneischen Theologie gegenüber, wie sie bes. in *Taten der Liebe* zum Ausdruck gebracht wird; der personifizierten Idee der Philosophie Sokrates, stellt er den inkarnierten Gott, den Gott-Menschen Jesus Christus gegenüber. Nicht so, dass die Methode und Thematik der beiden "Hände" *toto coelo* von einander verschieden seien. Es gibt erbauliche Ansätze und Passagen im "links-händigen" Teil seines Werkes (ein Pseudonym wie Assessor Wilhelm in *Entweder/Oder II* ist z.B. ohne die Braut/Bräutigam-Mystik der christlichen Liebeslehre nicht zu denken), wie es auch im "rechtshändigen" Teil tiefgehende philosophische Problemerkörterungen gibt, ja Martin Heidegger hat in *Sein und Zeit* den *eigentlichen* Philosophen Kierkegaard in seinen erbaulichen Reden lokalisiert. Das doppelte Vorwärtsschreiten des Werkes bringt eher dem nachvollziehenden Leser das Verständnis, dass die sokratische Denkposition, wichtig wie sie auch ist für das Bewusstwerden der christlichen Botschaft, doch erst vor dem Hintergrund des christlichen Glauben ihren vollen Sinn erhält. Christus kann nicht sokratisch, wohl aber Sokrates christlich durchsichtig gemacht werden. So hat sich Kierkegaard mit seiner Verfasserschaft die Aufgabe gestellt, zu zeigen, unter *Lenkung der Vorsehung* ("Styrelsen"), wie er selber rückblickend sagt (XVIII, 119 ff.), wie der Einzelne in einer Zeit der allgemeinen christlichen Aufklärung zu einem innigen persönlichen, von

der Idee der Nachfolge Christi geleiteten Christenmenschen werden kann. Dazu muss man —so verstehen wir die Etappen seines Denkweges— zunächst in Sokrates hinein, um von den von Bacon sog. *Idolen* befreit zu werden (1), dann über Sokrates hinaus, um den Sprung des Augenblicks in den Glauben hinein zu wagen (2), danach in Christus hinein, um sich immer mehr von seiner Liebe erfüllen zu lassen (3), *nie aber über Christus hinaus* (4). Diese vier Schritte zeichnen den Ductus ab für unsere restliche Erörterung.

1. Mit Søren Kierkegaard in *Sokrates hinein* kommt man durch seine erwähnte Dissertation 1841, die wohl eindringlichste Sokrates-Studie unserer gesamten Geistes-Tradition. Kierkegaard sieht die "Philosophie" des Sokrates in seiner gestalteten Persönlichkeit dargestellt. Diese stellt er —mit Platon— dem "Man" (dieser heute durch Heidegger bekannte Begriff stammt faktisch von Kierkegaard) der Sophisten entgegen. "Die Sophisterei", heisst ein Passus bei ihm "ist das zügellose und wilde Herumlaufen des selbstischen Gedankens, der Sophist sein kurzatmiger Prediger. Und wie der ewige Gedanke in der Sophisterei sich in eine Unendlichkeit von Gedanken auflöst, so veranschaulicht dies Gewimmel von Gedanken ein entsprechendes Gewimmel von Sophisten. Mit anderen Worten, es ist keine Notwendigkeit, den Sophisten als *einen* zu denken, während dagegen der Ironiker immer *einer* ist, weil der Sophist unter dem Begriff von Art, Gattung usw., der Ironiker dagegen zur Bestimmung von Persönlichkeit gehört" (I, 183 ff.). Die Ironie der sokratischen Persönlichkeit ist —im Gegensatz zur mephistophelischen Art der deutschen Romantik (Schlegel, Tieck u.a.)— eine "daimonische", d.h. eine Art, die sich in der Schwebelage hält — wie der platonische Daimon "Eros" zwischen Himmel und Erde, bei Kierkegaard zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen. Der relativistischen, endlichen Positivität der vielen Sophisten steht für Kierkegaard die eine sokratische Persönlichkeit als ein Ausdruck *absoluter, unendlicher Negativität* gegenüber. Im sokratischen Fragen, im sokratischen Wissen vom Nichtwissen, in der sokratischen Gesprächskunst und Hebammenkunst (*Maieutik*), der sokratischen Laienfrömmigkeit und seiner selbstauslöschenden Hingabe an die eine Wahrheit sieht der junge Kierkegaard hauptsächlich "eine von der inneren Unendlichkeit der Ironie getragene indirekte Polemik gegen das Unwesen der Sophisten" (I, 236). Henologisch gedeutet, wirkt die sokratische Persönlichkeit für Kierkegaard und auch auf Kierkegaard wie ein Befreier von den Fesseln der "Höhle", d.h. vom unmittelbar sinnlich Gegebenen. Es fängt bei Kierkegaard eine *Anabasis* an, die in ihrer Subtilität und Intensität wohl ihresgleichen innerhalb der gesamten Philosophiegeschichte sucht. Der sokratische Weg führt ihn durch drei verschiedene, platonisch-henologisch verstandene Wirklichkeitssphären: die ästhetische des Schönen, die ethische des Guten und die religiöse Sphäre des Einen, die alle wiederum holomeristisch zu verstehen sind: Jede Sphäre spiegelt in ihrer Weise das Ganze, so dass jede Sphäre wiederum dreigeteilt ist. Der erste grosse Dreierschritt umfasst u.a. die linkshändige

Werke *Entweder/Oder I-II* — Teil I ästhetisch, Teil II ethisch angelegt — und das religiös angelegte *Furcht und Zittern*; sämtliche begleitet von rechtshändigen erbaulichen Reden. Der ganze Schritt wird später von Kierkegaard selber, u.E. mit Recht, als “ästhetisch”, nämlich als mit dem “Interessanten” verbunden, charakterisiert. Denn alles bleibt im Objektiven, bleibt “Literatur”, auch die im *Furcht und Zittern* so erzitternd dargestellte Leiden Abrahams seinem Isak gegenüber; weder das Verfasser-Pseudonym noch der Leser vermögen, sich mit Abraham ganz zu identifizieren (vgl. IX, 219). Der nächste Dreierschritt: *Stadien auf dem Wege des Lebens* wiederholt (vgl. das dazwischengeschobene Werk: *Die Wiederholung!*) das Ganze, aber jetzt mehr innig-subjektiv, d.h. grundsätzlich ethisch. Der erste rein ästhetische Teil *In vino veritas* bildet eine gewollte Imitation des platonischen *Symposium*, die Schrift verhält sich aber dazu wie ein Satyrspiel zu einer göttlichen Komödie. Erst im zweiten, rein ethischen Teil (wo das Thema der Ehe von *Entweder/Oder II* von einem neuen Ansatz aus “wiederholt” wird) und bes. im dritten, ethisch-religiösen Teil (*Schuldig? - Nicht-schuldig?*) wird es in diesem Dreierschritt Kierkegaard ernst. Seine eigene schuldbeladene Seele wird zum ersten Male dem Leser ohne jegliche Ironie blossgelegt, wenn auch immer noch “literarisch” versteckt. Doch hauptsächlich auf die ethische Kategorie der Schuld begrenzt, nur abschliessend offen für die spez. religiöse Kategorie der Sünde! Diese bildet —im Werke *Über den Begriff Angst* freigelegt— den Horizont um den dritten und letzten Dreierschritt der kierkegaardschen *Anabasis*, der ausserdem die Werke *Philosophische Brocken* und *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift* umfasst. Hier ist alles grundsätzlich religiös. Und hier sucht Kierkegaard *expressis verbis* über Sokrates hinaus.

2. An einer bekannten Stelle des “Aufstiegs” in Platons *Symposium* sagt Diotima: Bis so weit nun, mein S., magst auch du wohl in die Mysterien der Liebe eindringen: ob du aber den höchsten Grad der Weihe, auf welchen auch das Bisherige bereits hinarbeitet, wenn man nur den rechten Weg dabei einschlägt, zu erreichen befähigt bist, weiss ich nicht. (*Symp.* 209 Ef., übers. Fr. Susemihl). An dieser Stelle, meint Kierkegaard, markiert Platon seinen Abschied von Sokrates. Der Schüler will einen positiven Schritt weiter auf das Absolute hin gehen, als er der im Negativen verbleibende Majeutiker sich selber erlaubte. Hier irrte aber Platon, der Auffassung Kierkegaards nach. Der religiöse Horizont des klassischen Griechentums erlaubte überhaupt keinem Griechen eine so hohe Aspiration im Namen des Denkens zu hegen. Platon fiel dadurch nur in den Mythos zurück. Jetzt —in den *Philosophischen Brocken*— geht Kierkegaard aber selbst bewusst über Sokrates hinaus um im Rahmen des Christentums als einer in der Person Jesus Christus geoffenbarten Religion auf eine höhere Positivität hin zu steuern. Henologisch gedeutet, bildet dies Werk den grossen Aufschlag, die *Anabolé*, auf dem immer noch ansteigenden Weg Kierkegaards. Es spricht vom Sprung des Glaubens und stellt selber einen Sprungbereich dar. Bis jetzt war sein Weg dem

sokratischen Eros und seiner ironische Schwebel — bei Kierkegaard auch mit Sexus verbunden — zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen gewidmet. Jetzt aber taucht der schon in der Anfangs-These Kierkegaards erwähnte "andere" Pol in Relation zu Sokrates, nämlich Jesus Christus, im Horizont auf.

Auch innerhalb dieses Dreierschritts (wo jedoch dem ästhetischen Bereich kein eigenes Werk gewidmet wird) verwendet Kierkegaard seine uns jetzt bekannte Infinitesimal-Methodik. Durch augenscheinliche Wiederholungen verschiebt sich seine Thematik in winzig kleinen Schritten zielgerecht vom mehr Äusserlichen zum mehr Innerlichen, vom mehr Objektiven zum mehr Subjektiven, vom Reden über das Christentum zum Reden über Christus, um dann — in dem Werk *Die Taten der Liebe* — in eine reine Christus-Konfrontation auszumünden. Wir können hier nicht auf Einzelheiten der subtilen Dialektik dieses dritten Dreierschritts, der für viele Kierkegaard-Interpreten, wenn auch für unsere henologische Betrachtung nicht, den qualitativen Höhepunkt seines Denkens darstellt, eingehen. Kierkegaard trennt hier bekanntlich zwischen zwei Momenten der religiösen Erfahrung und des religiösen Bewusstseins, dem Moment A und dem Moment B. Religiosität A besagt das Allgemein-religiöse, so wie man Christentum, Buddhismus, Islam etc. alle unter der Gattung "Religion" zusammenfassen kann. Religiosität B besagt die spez. christliche Religiosität, die sich im Glauben an die geschichtliche Person Jesus Christus als die Inkarnation Gottes kundtut. Das Verfasser-Pseudonym mit dem bezeichnenden Namen "Johannes Climacus" (d.h. der auf einer Leiter aufsteigende Johannes; seinen byzantinischen Namensvetter kann man übrigens ausser Acht lassen), bekennt sich selber nicht zum Christus-Glauben, hat jedoch sein grosses und ehrliches "Interesse" daran. Ganz am Ende der *unwissenschaftlichen Nachschrift* lässt aber Kierkegaard die z.T. ironische, z.T. humoristische Maske seiner Verfasser-Pseudonymität fallen. Er, der Verfasser so vieler schön-erbaulichen Reden, ist auch, so soll es die Kopenhagener wissen, der Verfasser der immer ansteigenden Reihe der teils frivolen, teils angstvoll vergrübelten pseudonymen Werke! Jetzt soll er den entscheidenden Schritt tun — in Christus hinein, dessen Name "Jesus Christus" er als die Grundlage seiner ganzen Schriftstellertätigkeit andeutet (vgl. IX, 198). Faktisch gedachte der theologische Kandidat jetzt Pfarrer zu werden. Er blieb aber am Schreibtisch — und schrieb unter eigenem Namen zunächst ein Werk, u.E. sein Hauptwerk, worin die zwei bis jetzt getrennt gehaltenen Strömungen seiner Verfasserschaft zusammenlaufen: *Die Taten der Liebe*.

3. Bis jetzt ist der aufsteigende Weg — unter ständigem Dialog mit Sokrates — über Sokrates hinaus zu Christus hin gelaufen. Mit dem Werk *Die Taten der Liebe* aus 1847 (ungefähr gleichzeitig mit dem *Kommunistischen Manifest* von Karl Marx) geht Kierkegaard *in Christus hinein* und womöglich *in Christus auf*. Dieser für die Entfaltung seiner Verfasserschaft ganz entscheidende Schritt, wo die bis jetzt getrennt gehaltenen Themengebiete, das geistliche und das weltli-

che, zusammenfallen, wird unterstützt von zwei massiven Sammlungen erbauliche Reden [zuerst: *Erbauliche Reden in verschiedenem Geiste* (1847); nachher: *Christliche reden* (1848)], alles eingeleitet von der rein henologischen Überlegung: *Die Reinheit der Herzen ist, eins zu wollen* (1847) und vertieft in *Zwei Reden beim Altargang am Freitag* (1851); im letztgenannten wird durch kultische Praktik eine unio mystica mit Christus erzielt. In Teil I des *Taten der Liebe* wird Gott, die Liebe (*Agape*), als das μέτρον allen Seins und aller Erkenntnis, als dem unerschöpflichen Quellgrund allen Lebens herausgestellt —vgl. den *deus mensura*—satz Platons; und dies μέτρον wird dahingehend präzisiert, dass es Jesus Christus ist (XII, 100-3). Er ist das in Wahrheit positiv Unendliche, das sich für Sokrates, wie wir hörten, nur negativ gestaltete. Von jetzt ab gewinnt innerhalb der kierkegaardschen Verfasserschaft nicht nur das Thema "Christentum", sondern der Name, und durch ihn die Person Jesus Christus völlig die Oberhand. Es ist z.B. wortstatistisch gezeigt worden (von Alastair McKinnon), dass der Name "Christus" in dem bisherigen Teil der Verfasserschaft, auch in dem rechtshändigen Teil —vom *Begriff Ironie* (12 mal) und *Unwiss. Nachschrift* (32 mal) abgesehen— kaum vorkommt, dass er jetzt aber wie ein Wasserfall auf den Leser einbricht; in den *Taten der Liebe* kommt er 62 mal, in *Einführung ins Christentum* 308 mal vor. Man hätte erwarten können, nach dieser rein christlich-erbaulichen *tout de force* würde Kierkegaard die Klimax (Leiter), mit der er aufgestiegen war, um mit Wittgenstein zu reden: wegstossen, um dort oben in andachtsvollen Christus-Betrachtungen zu verweilen. Aber weit gefehlt! Die Leiter bleibt stehen. Kierkegaard bewegt sich ab jetzt auf ihr in umgekehrter, entgegengesetzter Richtung: von oben nach unten. Auf der lang ausgedehnten *Anabasis* folgt jetzt eine der Anzahl der Werke nach kürzere, aber umso intensivere *Katabasis*, ein Abstieg zur "Höhle" — teils zum johanneisch-apokalyptisch sogenannten *Brunnen des Abgrunds* in dem eigenen seelischen Innenleben, teils zur bestehenden, seiner Meinung nach sophistisch verfallenen "Christlichkeit" der öffentlichen Kopenhagener-Umgebung. In seinem neu-gewählten Verfassersymbol "Antik-Climacus" bedeutet nach unserem Verständnis "Anti" somit nicht, wie im hegelischen Wort "Anti-thesis", eine Gegenposition, sondern, wie im Kursbuch der deutschen Bundesbahn: Gegenrichtung. Der Auszug nach Troia und den Kampf um es, ist vom Sieg gekrönt. Jetzt muss sich aber des schlaue Odysseus auf den *Weg nach Hause* (wie Platon seine Katabasis nennt) begeben. Die Welt in ihrer Andersheit zu Christus muss jetzt mit dem göttlichen Masstab gemessen werden, sowohl die Innenwelt der eigenen Persönlichkeit wie die Aussenwelt der Gesellschaft. Grundbedingung dafür ist, dass man am Ziele halt machen kann (vgl. "Standsnigen", Einf. ins Chr.) und nicht von Troia nach Ekbatana, nicht —was urgnostische sein würde— *über Christus hinaus* "weitergehe" ("Gaaen videre", vgl. 2. Joh. 9: προάγων). Dies bringt uns zum letzten Punkt unserer henologischen Interpretation der Verfasserschaft.

4. Während der ganzen Anabasis Kierkegaards gegen Christus als Grund (*arché*) war seine Hauptanklage gegen die Philosophie seiner Gegenwart, ganz besonders gegen diejenige Hegels, dass sie *über Christus hinaus*, mithin "Jenseits des Letzten" gehen möchte, eine Kritik, die bes. an der Endstufe des Aufstiegs, bei Johannes Climacus, zu Worte kam. Im Rückblick vom späteren Kierkegaard aus ist der Grund dieser geistigen Hybris wie folgt zu bestimmen: Man erweist statt dem oft geistig einfältigen, aber von oben getriebenen Apostel der Naturbegabung des Genies seine Verehrung, hat sich, anstatt vom Heiligen Geiste, der ständig tiefer in Jesus Christus hineinführt, vom Geiste der Genialität, die immer weiter in Richtung auf die falsche Unendlichkeit vorwärts treibt, führen lassen. (*Über den Unterschied zwischen einem Genie und einem Apostel*, 1847). Nachdem aber auf dem Höhepunkt seines Denkwegs Jesus Christus persönlich als der wahre Grund und das Mass aller Dinge von Kierkegaard aufgezeigt worden ist, dreht sich auf seinem *Weg nach Hause* entsprechend die Perspektive. Das Über-Christus-hinausgehen-wollen beinhaltet jetzt *von Christus wegzuflüchten*. Die "Welt" erduldet nicht die strenge Forderung der Liebe Gottes, die in der Person Jesus Christus zum Vorschein gekommen ist. Dies zeigt sich für Anti-Climacus sowohl im Innenleben der Persönlichkeit (a) wie im öffentlichen Leben der Gesellschaft (b).

a) Über Christus hinauszugehen heisst in Bezug auf sein inneres Selbst, ihm gegenübergestellt die eigene Verzweiflung nicht wahrhaben wollen (*Die Krankheit zum Tode*). Denn wie kann das menschliche Individuum anders als zur Verzweiflung gebracht werden, wenn es sich in seiner Unreinheit mit dem absoluten Massstab Jesu Christi misst? Die Verzweiflung ist die *Krankheit zum Tode*, die selber eine Form des "zweiten" Todes ausmacht. Diese existenzielle Verzweiflung muss als eine absolute erfahren werden; man "tötet" sich selber, wie es in (Ibsens) *Peer Gynt* heisst. Dann ist man dafür bereit, die errettende Gnade Gottes zu empfangen. — Man selbst aber bleibt dem eigenen Selbst verbunden und wählt anstatt der Selbstvernichtung, im Ärgernis und im Trotz von Christus wegzuflüchten. Dann verschanzt man sich "i Selvets Tønde" ("im Gefäss des Selbsts") und wird sich selbst "aldeles forbandet" ("Verteufelt total"), wie es wiederum in *Peer Gynt* heisst. Die vier Typen der in die falsche Selbigkeit entfliehende Verzweiflung werden von Kierkegaard hier (*Die Krankheit zum Tode* XV, 87 ff.) genau so charakterisiert, wie sie später musterhaft von Ibsen in seiner Porträtierung des Insassen des Irrenhauses in Kairo: "Uhu". "Der Fellah", "Hussein" und der "Kaiser Peer" dargestellt würden (*Peer Gynt* 4. Akt).

b) Über Christus hinauszugehen in Bezug auf die Gesellschaft heisst, dass man mit der wahren christlichen Forderung (der uneingeschränkten Liebe) feilsche, Kompromisse mit der "Welt" eingehe und sein Leben ihrem Massstab einrichte. Der kierkegaardschen Johannes Climacus war selber nur ein Genie, wenn auch ersten Ranges. Er kam daher über den Fragenhorizont der Philosophie nicht

heraus. In einer frühen Aufzeichnung lässt ihn Kierkegaard explizite mit Hegel das Niveau teilen. Anti-Climacus dagegen spricht wie ein wahrer Johannes, nämlich als Apostel; und so wohl auch jetzt Kierkegaard selber. Der rabiate Kirchensturm, womit er mit seinem Journal *Der Augenblick* das Leben endete (er starb aus Erschöpfung, kann man wohl sagen, nur 43 Jahre alt), bildet kein Fremdelement innerhalb seiner Verfasserschaft. Klare Ansätze dazu gibt es schon in der *Einführung ins Christentum* (1849), wo die Kirche Züge der babylonischen Hure annimmt. Sein rein konkreter Anliegen entspricht ganz dem Schlusstück der platonischen Kunst der henologischen Fuge, den *Gesetzen (Nomoi)*. Die erneute Konfrontation mit dem endlichpositivistischen ungeist der Sophistik (in Kierkegaards Augen), von der er anfänglich mit Sokrates aufbrach, kann nur seinen Groll hervorrufen: endete ja auch Platon damit, die atheistischen Träger dieses Ungeistes zum Tode zu verurteilen (*Nomoi X*). Hier, an der Endstufe innerhalb der Höhle der Öffentlichkeit, taucht der Sokratische Hermes oder Gefolgsmann ("Følgesvenn"), der auch während der Katabasis immer an der Seite war, mit erneuter Kraft auf. In einer letzten Notiz (1. Sept. 1855) auf dem Tische Kierkegaards heisst es u.a.: "Es ist in einer Tiefe von Sophistik, dass die "Christenheit" liegt, viel, viel schlimmer, als wenn die Sophisten in Griechenland florierten. Die einzige Analogie, die ich für mich (d.h. für seine Lebensmission EAW) habe, ist: Sokrates; meine Aufgabe ist eine sokratische Aufgabe, die Bestimmung, was es heisst, ein Christ zu sein, zu revidieren. Du edler Einfältiger der Antike, Du bist der einzige *Mensch* (von K. unterstrichen) den ich bewundernd als Denker anerkenne" (19, 318 ff.). Kierkegaard ist als ein von oben verurteilender Prophet zur Anfangsstufe des von unten beurteilenden Magisters zurückgekommen.

Der einzige *Gott*, dem er sich hingibt, bleibt doch der christliche. Auf seinem Grabstein steht, nach Kierkegaards eigener Angabe, ein Verschen von dem dänischen Psalmisten A.N. Brorson, dessen letzte Zeilen lauten:

...dann werde ich in Rosentälern ausruhen da vil jeg hvile meg i Rosendale
und unablässig mit Jesus reden. og uavladelig med Jesus tale.

Sein allerletztes Wort — ganz aufgegangen in und ganz distanziert von dieser Höhle — galt in der Tat Jesus Christus.

Egil A. WYLLER

ΣΩΚΡΑΤΗΣ ΚΑΙ ΧΡΙΣΤΟΣ ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ
S. KIERKEGAARD.

Μία ἐνολογική προσέγγιση

Περίληψη

Στὴν παροῦσα μελέτη ἐπιχειρεῖται ἡ παράλληλη ἐξέταση τῶν μορφῶν τοῦ Σωκράτη καὶ τοῦ Χριστοῦ στὸ ἔργο τοῦ S. Kierkegaard καὶ ἡ προσέγγισή τους ὑπὸ τὸ πρίσμα τῆς «θεωρίας τῆς ἐνότητας» ἢ ἐνολογίας. Ἡ ἐνολογία ὀρίζεται ὡς διδασκαλία τῆς ἐνότητας καὶ ἐτερότητας καὶ ἀνιχνεύονται οἱ ρίζες τῆς στὴν ἀρχαιότητα (κυρίως στοὺς Πλάτωνα —στὸ ἔργο του *Παρμενίδης*— καὶ Πλωτῖνο), στὸν Μεσαίωνα, στὸ ὁποῖο πέρασε ὑποστηρικτὴ μὲν ἀπὸ τὴν Ἀγία Γραφή, στὴν Ἀναγέννηση (κυρίως στὸν N. Cusanus) καὶ στοὺς νεώτερους χρόνους πρὶν ἀπὸ τὸν Kierkegaard (στὸν γερμανικὸ μυστικισμό), καθὼς καὶ στοὺς Kant καὶ Fichte. Ἡ φιλοσοφία τοῦ Kierkegaard στρέφεται γύρω ἀπὸ τὸν Χριστό, ὅπως ἡ φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος γύρω ἀπὸ τὸν Σωκράτη. Μὲ τὸν Πλάτωνα διδάσκαλο στὴ φιλοσοφία του ὁ Kierkegaard πίστευε ὅτι κάθε γνήσια μελέτη τοῦ Πλάτωνος πρέπει νὰ ἀρχίζει μὲ τὸν *Παρμενίδην*, καὶ ὁ ἴδιος μιμεῖται στὸ *In vino veritas* τὸ *Συμπόσιον*. Ἡ σύγκριση Χριστοῦ καὶ Σωκράτη ἀρχίζει ἤδη μὲ τὴν διατριβή του *Similitudo Christum inter et Socratem in dissimilitudine praecipue posita est*. Πηγὴ τῆς περιγραφῆς τῆς μορφῆς τοῦ Σωκράτη ἀποτελοῦν τὰ ἔργα τοῦ Πλάτωνος, ἐνῶ τῆς μορφῆς τοῦ Χριστοῦ τὸ Εὐαγγέλιο καὶ ἡ 1η Ἐπιστολὴ στὴν σωκρατικὴ-πλατωνικὴ θεωρία τοῦ ἔρωτα ἀντιπαραθέτει ὁ Kierkegaard τὴν ιδέα τῆς ἀγάπης-ἀποκάλυψης τῆς χριστιανικῆς θεολογίας.

Οἱ διαβαθμίσεις τῆς σκέψης τοῦ Kierkegaard ἀκολουθοῦν τὰ ἐξῆς στάδια: (1) *Στροφή στὸν Σωκράτη*. Στὴν προσωπικότητα τοῦ Σωκράτη βλέπει ὁ Kierkegaard, ἤδη στὴ διδακτορικὴ διατριβή του (1841), σκιαγραφημένη τὴ φιλοσοφία τοῦ Σωκράτη καὶ ἀντιπαραθέτει τὸν εἰρωνικὸ Σωκράτη πρὸς τοὺς Σοφιστές. Ἡ ὁδὸς μέσα ἀπὸ τὸν Σωκράτη ὁδηγεῖ κατὰ τὸν Kierkegaard σὲ τρία διαφορετικὰ, πλατωνικὰ-ἐνολογικὰ κατανοημένα, ἐπίπεδα πραγματικότητας: τὸ αἰσθητικὸ (τοῦ ὡραίου), τὸ ἠθικὸ (τοῦ ἀγαθοῦ), τὸ θρησκευτικὸ (τοῦ ἐνός), τὰ ὁποῖα πραγματεύεται μέσα ἀπὸ τὰ ἔργα του, καὶ ὑπὸ τὴν προοπτικὴ τῆς διάκρισης αὐτῆς πραγματεύεται τὶς ἐννοιες τοῦ φόβου, τῆς ἐνοχῆς, τῆς ἀγωνίας καὶ τῆς ἁμαρτίας, μὲ πρότυπο κυρίως τὸ *Συμπόσιον* τοῦ Πλάτωνος. (2) *Υπέρβαση τοῦ Σωκράτη καὶ ἄλμα στὴν πίστη*. Θέαση στὸν χριστιανισμό, ὡς θρησκείας ἀποκαλυφθείσης ἀπὸ τὸν Ἰησοῦ Χριστό, μιᾶς ὑψηλότερης θετικότητας. (3) *Στροφή στὸν Χριστό καὶ πλήρωση ἀπὸ τὴν ἀγάπην του*. Ἡ στρόφη στὴν καθαυτὴ θέαση τοῦ Χρι-

στιανισμού γίνεται με επίκεντρο τὸ ὄνομα καὶ τὸ πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ· πρόκειται γιὰ *ἀνάβασιν* στὴν θέαση τοῦ Χριστοῦ, πὺ συμπληρώνεται καὶ ἀπὸ τὴν *κατάβασιν*, τὴν θεώρηση δηλαδὴ τόσο τῆς ἐσωτερικῆς-ψυχικῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου ὅσο καὶ τῆς πραγμάτωσης τῆς χριστιανικότητος στὴν ἐποχὴ τοῦ Kierkegaard στὸ περιβάλλον τῆς Κοπενγχάγης. (4) *Ποτὲ ὑπέρβαση τοῦ Χριστοῦ*. Ὑπάρχει θέληση στὸν «κόσμο» γιὰ δραπετεύση ἀπὸ τὸν Χριστό, πὺ ὀφείλεται στὴν ἀδυναμία ἀντοχῆς στὴν τήρηση τοῦ αἰτήματος τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ καὶ ἐκδηλώνεται εἴτε (α) μετὰ τὴ μορφὴ τῆς ὑπαρξιακῆς ἀπελπισίας, ἀποβαίνοντας ἔτσι «δεύτερος θάνατος» τοῦ ἀνθρώπου, εἴτε (β) ὡς ὑποταγὴ τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου στὰ μέτρα τοῦ «κόσμου». Ὁ Kierkegaard, ἀσκώντας καὶ κριτικὴ στὴν πραγμάτωση τοῦ Χριστιανισμοῦ στὴν ἐκκλησιαστικὴ ζωὴ τῆς ἐποχῆς του, παραμένει πιστὸς στὸν Χριστό καὶ ἡ πράξις του αὐτὴ εἶναι καὶ ἡ τελευταία του λέξις.

Ἰωάννης ΚΑΛΟΓΕΡΑΚΟΣ

ΠΑΡΟΥΣΙΑΣΗ ΚΑΙ ΚΡΙΤΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΥ

Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΥ, *Ένα σύστημα τῶν αἰσθητικῶν κατηγοριῶν*, *Revisita de Filosofie* («Ἐπιθεώρηση Φιλοσοφίας»), Βουκουρέστι 1970 ἢ 1971.

Ἡ ἀνάλυση ἢ μᾶλλον ἡ παρουσίαση μιᾶς σύγχρονης ἐλληνικῆς αἰσθητικῆς πραγματείας ἔξω ἀπὸ τὴν Ἑλλάδα σίγουρα τὴν καθιστᾷ σήμερα, καὶ στὴν Ἑλλάδα, ἀρκοῦντως «ἐξωτερικὴ» γι' αὐτό, νομίζω ὅτι χρειάζεται ἡ ἴδια κάποιας παρουσιάσεως ἢ μᾶλλον ἐξηγήσεως.

Ὁ συγγραφέας τοῦ κειμένου ἦταν τότε ἓνας νεαρός, φοιτητὴς ἀκόμη, ὁ ὁποῖος εἶχε γαλουχηθεῖ κυρίως μὲ τὴν ρουμανικὴ παιδεία. Ἡ πρώτη πληροφορία ἐλπίζω νὰ ἀρκεῖ γιὰ νὰ συγχωρηθοῦν οἱ ἀτέλειες καὶ οἱ ἀφέλειες τοῦ ἄρθρου· ἡ δευτέρη, δεδομένου δὲ καὶ τοῦ κοινοῦ στοῦ ὁποῖον ἀπηυθύνετο ἀρχικὰ τὸ κείμενο, ἐξηγεῖ γιὰ ποῖον λόγο τὸ σύστημα ἀναφορᾶς στοῦ ὁποῖον ἐπιχειρεῖται ἡ παρουσίαση τοῦ περὶ οὗ ὁ λόγος ἔργου εἶναι κατὰ προτίμηση ἡ ρουμανικὴ φιλοσοφικὴ παράδοση. Πέραν αὐτοῦ θὰ ἤθελα νὰ προσθέσω λίγα ἀκόμη πράγματα, βιωματικὸν χαρακτήρα, γιὰ τὴν ἀτμόσφαιρα καὶ τὸ κλίμα τῆς ἐποχῆς, πού ἴσως πέρασαν καὶ στὶς σελίδες μου, μιὰ καί, ὅπως μᾶς λέει ὁ Ortega y Gasset, «ἐγὼ εἶμαι ἐγὼ καὶ οἱ περιστάσεις μου».

Μοῦ εἶχε ἀναθέσει τὴν συγγραφὴ τοῦ ἐν λόγῳ ἄρθρου ὁ ἀείμνηστος Ρουμάνος σοφὸς Constantin Noica, ἐν εἵδει προετοιμασίας γιὰ τὴν μετάφραση τοῦ ἔργου στὰ ρουμανικά, πού θὰ πραγματοποιοῦσα σὲ λίγα χρόνια (Βουκουρέστι, ἐκδόσεις Univers, 1974). Ὁ Noica ὑπῆρξε ἀστέρας πρώτου μεγέθους στὴν πλειάδα τῆς λαμπρῆς νέας γενιᾶς τοῦ Μεσοπολέμου στὴν χώρα του, ἀπὸ τὴν ὁποία, ἀργότερα, μεσουράνησαν σὲ ἄλλους γλωσσικοπολιτισμικοὺς χώρους ἓνας Emil Cioran ἢ ἓνας Mircea Eliade. Ἀντίθετα ὅμως ἀπὸ τοὺς δύο ὁμηλικούς καὶ φίλους του, ἐπέλεξε μετὰ τὸ 1944 νὰ παραμείνει στὴν χώρα καὶ νὰ συμμερισθεῖ τὶς τύχες τοῦ λαοῦ του, πού στὴν Γιάλτα εἶχε ἐγκαταλειφθεῖ στοῦ ἔλεος τοῦ Θεοῦ ἢ μᾶλλον τοῦ ξένου δυνάστη. Γνώρισε λοιπὸν τὰ κολαστήρια τοῦ κόκκινου φασισμού καὶ τὴν καθημερινὴ κόλαση πού ἦταν ἡ ζωὴ τοῦ καθενὸς καὶ τοῦ πνευματικοῦ ἀνθρώπου ἰδιαίτερα στὴν κομμουνιστικὴ Ρουμανία. Ἐπέζησε ὅμως καὶ σωματικὰ καὶ πνευματικὰ ἐπειδὴ ἔκανε δικό του, μέχρις ἐσχάτων, τὸ ἀρχαῖο ἐκεῖνο

ρητό: «Φιλοσοφία βίου κυβερνήτης». «Ἐλεύθερος» πιά, κατὰ τὴν τελευταία εἰκοσαετία τῆς ζωῆς του, ἐπιδόθηκε σὲ μιὰν ἐνασχόληση ποὺ ἀποτελοῦσε τὴν πιὸ ὑψηλὴ καὶ εὐγενικὴ ἐφαρμογὴ τοῦ ρητοῦ αὐτοῦ: στὴν πολιτιστικὴ «προπόνηση» (ὅπως τοῦ ἄρεσε νὰ λέει) ὀρισμένων φερέλπιδων νέων ποὺ ὁ νοῦς τους δὲν εἶχε ἐξ ὀλοκλήρου διαβρωθεῖ ἀπὸ τὴν ἐπίσημη «σοσιαλιστικὴ» παιδεία. Τὸ ἔκανε μὲ ἀρχαῖα ἑλληνικὰ καὶ μὲ γερμανικά, ὡς ἀπαραίτητα σύνεργα γιὰ τὴν πρόσβαση στὶς αὐθεντικὲς πηγὲς τῆς γνώσεως, μὲ Πλάτωνα, Ἀριστοτέλη, Κάντ καὶ Ἑγελό, τὸ ἔκανε κυρίως μὲ ἀγάπη, μὲ πολλὴν ἀγάπη: μὲ «φιλία» καὶ φιλο-σοφία.

Οἱ καρποὶ τῆς «Σχολῆς Noica» ἀρχίζουν ἤδη νὰ φαίνονται, καὶ θὰ φαίνονται ὅλο καὶ περισσότερο στὴν πατρίδα του ποὺ ὁδεύει σήμερα στὸν ἐπώδυνο δρόμο γιὰ τὴν ἐλευθερία, καθ' ὅτι καὶ ὄνομα ἔχουν ἀποκτήσει καὶ ὑπόσταση. Οἱ καρποὶ αὐτοὶ λέγονται: Andrei Plesu, θεωρητικὸς τῶν Καλῶν τεχνῶν καὶ πρῶτος μετεπαναστατικὸς Ὑπουργὸς Πολιτισμοῦ τῆς Ρουμανίας· Victor Ieronim Stoichitǎ, τεχνοκριτικὸς ἐπίσης καὶ καθηγητὴς τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ Μονάχου, ποὺ ἔνα ἀπὸ τὰ βιβλία του μεταφράσθηκε καὶ στὴν Ἑλλάδα (*Μανιερισμὸς καὶ τρέλλα. Ἡ περίπτωση Pontormo*, Ἀθήνα, Νεφέλη, 1982)· Sorin Vieru, ἕνας ἀπὸ τοὺς πιὸ ἀξιόλογους λογικοὺς τῆς Ρουμανίας· Thomas Kleininger, μεταφραστὴς τοῦ Heidegger στὰ ρουμανικά· καὶ κυρίως, *primus inter pares*, Gabriel Liiceanu, συγγραφέας μιᾶς βαρυσήμαντης πραγματείας περὶ τραγικοῦ «ὡς φαινομενολογίας τοῦ πέρατος καὶ τῆς ὑπερβάσεως», ἀπὸ τὶς γλαφυρότερες μελέτες ποὺ ἔχουν γραφεῖ διεθνῶς γύρω ἀπὸ τὸ ἐν λόγῳ θέμα. (Ἐπιπλέον, μὲ τοὺς τρεῖς τελευταίους, καὶ μὲ πολλοὺς ἄλλους, σήμερα ἡ φιλοσοφία κατέβηκε στοὺς δρόμους καὶ τὶς πλατεῖες τοῦ Βουκουρεστίου καὶ μετέχει στοὺς ἀγῶνες γιὰ οὐσιαστικὸ ἐκδημοκρατισμὸ τῆς Ρουμανίας).

Ὁ γράφων ὑπῆρξε ἕνας ἀπὸ τοὺς νέους (δυστυχῶς ὁμως ὄχι ἀπὸ τοὺς πλέον ἐπιμελεῖς), ποὺ πέρασαν ἀπὸ τὴν ἄτυπη τούτη σχολή. Ὁ Noica μὲ προέτρεψε λοιπὸν νὰ ἐπιχειρήσω τὸν σχολιασμὸ καὶ κατόπιν τὴν μετάφραση τοῦ ἔργου ποὺ πραγματεύεται τὸ ἀκόλουθο ἄρθρο, γιὰ διάφορους λόγους. Πρῶτον ἐπειδὴ ὁ ἴδιος ἔτρεφε βαθειὰ καὶ θερμὴ συμπάθεια γιὰ τὴν νέα Ἑλλάδα (εἶχε μάλιστα καὶ ἑλληνικὲς ρίζες). Δεύτερον γιατί εἶχα τὸ προνόμιο νὰ γνωρίζω τὴν νέα ἑλληνικὴ (ποὺ εἶναι μητρικὴ μου γλῶσσα). Τρίτον καὶ κυριότερον, σύμφωνα μὲ τὸ «πρόγραμμά» του, τὸ ὁποῖο μερμνοῦσε νὰ τὸ προσαρμόσει στὴν προσωπικότητα καὶ τὶς ἀνάγκες τοῦ ἐκάστοτε μαθητοῦ, ἐπειδὴ τὸ ἐγχείρημα αὐτὸ θὰ «διόρθωνε» καὶ θὰ ἀναπλήρωνε τὰ κενὰ τῆς ὥς τότε σχεδὸν ἀποκλειστικὰ φιλολογικῆς παιδείας μου. Κατὰ πόσον ἐπέτυχε τὸ «παιδευτικὸ» ἐγχείρημα τοῦ Noica στὴν περίπτωσή μου, θὰ τὸ κρίνει ὁ ἀναγνώστης, ποὺ θὰ ἔχει τὴν ὑπομονὴ καὶ τὴν ἐπιείκεια

να διαβάσει τὸ ἀκόλουθο κείμενο. Τὸ ἀντιγράφω ἐν συνεχείᾳ χωρὶς ἄλλη παρέμβαση ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ἀπαραίτητη —καὶ μοιραία— πὺλὸν προϋποθέτει ἡ διαδικασία μεταγλωττισμοῦ. (Προσπαθῶ μάλιστα —πρὸς χάριν τῆς «ἱστορικῆς» αὐθεντικότητος— νὰ διατηρήσω ἀκόμη καὶ τὸ κάπως στομφώδες ὕφος του).

Ὁ καθηγητὴς Εὐάγγελος Ι. Μουτσόπουλος, τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, πὺλὸν σὲ ἡλικία μόλις 41 ἐτῶν εἶναι συγγραφέας ἐντυπωσιακοῦ ἀριθμοῦ ἐργασιῶν σὲ ὅλους σχεδὸν τοὺς τομεῖς τῆς φιλοσοφικῆς ἐρευνας (μὲ ἐκδηλες ὁμῶς προτιμήσεις γιὰ τὴν αἰσθητικὴ), δικαίως θεωρεῖται ὡς μία ἀπὸ τὶς πλέον ἐξέχουσες μορφὲς τῆς σημερινῆς πολιτισμικῆς ζωῆς στὴν Ἑλλάδα. Μεταξὺ τῶν τελευταίων βιβλίων του εἶναι καὶ αὐτὸ πὺλὸν τιτλοφορεῖται: *Αἱ αἰσθητικαὶ κατηγορίαι. Εἰσαγωγή εἰς μίαν ἀξιολογίαν τοῦ αἰσθητικοῦ ἀντικειμένου* (Ἀθήνα 1970), μὲ τὸ ὁποῖο θὰ ἀσχοληθοῦμε στὴν ἀκόλουθη παρουσίαση. Εἴχαμε τὴν εὐχάριστη ἐκπληξὴ νὰ βροῦμε στὶς σελίδες του τὴν ἐκφραση ἑνὸς πανεπιστημιακοῦ πνεύματος μὲ τὴν ἀνώτερη σημασία τῆς λέξεως, δηλαδὴ μιὰ διόλου ἐπιδεικτικὴ πολυμαθία πὺλὸν συμβαδίζει μὲ τὴν χωρὶς καθόλου ἐκζήτηση, πρωτοτυπία, γλαφυρότητα καὶ ἀποφασιστικότητα στὴν ὀριοθέτηση τοῦ ἀντικειμένου, δίπλα στὴν λεπτὴ αἴσθηση τῆς ἀποχρώσεως πὺλὸν δὲν τὸν ἐγκαταλείπει ποτέ· κοντολογίᾳ μιὰ σειρά ἀπὸ ἀρετὲς πὺλὸν στὸν ρουμανικὸ πολιτισμικὸ χῶρο εἴχαμε συνηθίσει νὰ τὶς συναντοῦμε μόνο στὸν Tudor Vianu¹.

Πρὶν προχωρήσουμε σὲ κάθε ἄλλου εἶδους ιδέες, θὰ ἦταν ἴσως χρήσιμο νὰ ἀναρωτηθοῦμε πόσο ἐπίκαιρο μπορεῖ νὰ εἶναι ἕνα ἔργο γύρω ἀπὸ τοῦτο τὸ θέμα, μὲ ἄλλα λόγια τί σημασία ἔχει σήμερα, γιὰ μᾶς, ἡ προβληματικὴ τῶν αἰσθητικῶν κατηγοριῶν; Ὁ Croce ἀκόμη, σὲ μιὰ πολεμικὴ τοποθέτηση ἀπέναντι στὴν θεωρία τῆς *Einfühlung*, θεωροῦσε τὶς κατηγορίες ὡς «ψευδο-αἰσθητικὲς ἔννοιες» καὶ τὶς ἐκτόπιζε στὴν σφαῖρα τῆς ψυχολογίας (βλ.: *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Bari, Laterza e figli, 1965, κεφ. XII). Ἀπὸ ἄλλη ιδεολογικὴ σκοπιά, ὁ σύγχρονος

1. Ὁ Tudor Vianu (1897-1965) εἶναι «πατέρας» καὶ θεμελιωτὴς τῆς φιλοσοφικῆς αἰσθητικῆς, μὲ τὴν νεώτερη σημασία τῆς λέξεως, στὴν Ρουμανία. Καθηγητὴς τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ Βουκουρεστίου, ὑπῆρξε ὁ *maître à penser* γιὰ ἀρκετὲς γενιὲς Ρουμάνων διανοουμένων καί, μέσα ἀπὸ τὰ ἔργα του καλλιέργησε τὸ πνεῦμα στοὺς μαθητὲς του, καὶ στοὺς μεταγενέστερους, πὺλὸν δὲν γνῶρισαν τὴν ζωντανὴν παρουσία του. Ἡ μνημειώδης *Αἰσθητικὴ* του δημοσιεύθηκε μεταξὺ 1934 (α' τόμος) καὶ 1936 (β' τόμος) καὶ παραμένει μέχρι σήμερα ἕνα ἀπαραίτητο ἔργο ἀναφορᾶς γιὰ ὅποιονδῆποτε ἀσχολεῖται μὲ τὸ ἐν λόγω γνωστικὸ ἀντικείμενο στὴν Ρουμανία. Ὁ Vianu συνεισέφερε ἐπίσης, ἀποφασιστικὰ στὴν θεμελίωση καὶ τὴν ἀνάπτυξη καὶ ἄλλων ἀνθρωπιστικῶν ἐπιστημῶν, στὴν χώρα του, ὅπως ἦταν ἡ συγκριτικὴ γραμματολογία, ἡ ὑφολογία κ.λπ.

δομισμός (ή «στρουκτουραλισμός») υιοθετεί επίσης αυτή την άρνηση υπό την πιό άκραία μορφή της, δηλαδή τὸ θέμα τῶν αἰσθητικῶν κατηγοριῶν αποσιωπᾶται ἐξ ὀλοκλήρου. Τὸ γενικότερο πλαίσιο τῆς ἀρνήσεως ἀξίζει νὰ ἐξετασθεῖ ἀναλυτικότερα.

Ἄφ' ἑνὸς μὲν, σὲ μία καὶ τὴν αὐτὴ αἰσθητικὴ κατηγορία μετέχουν ἀπὸ ἔργα τὰ ὁποῖα ἀνήκουν σὲ τέχνες διαφορετικές, ἕως καὶ φαινόμενα φυσικά, ἠθικά κ.ο.κ. Ἔτσι, ἡ ἔρευνα στὸν τομέα αὐτὸν ὀφείλει νὰ διεξαχθεῖ μὲ μιὰ συνθετικὴ προοπτικὴ, ἐντὸς τοῦ πλαισίου τῆς *φιλοσοφικῆς αἰσθητικῆς*. Ἄφ' ἑτέρου δέ, ἡ χαρακτηριστικὴ στάση τοῦ «ὀρθόδοξου» δομισμού εἶναι ὁ ἀποκλειστικὸς προσανατολισμὸς τοῦ πρὸς τὴν διάσταση τοῦ *ἐνυπάρχοντος* ("immanence", "immanentisme"), πράγμα πού προϋποθέτει μιὰν ὀπτικὴ γωνία πρόδηλα ἀναλυτικὴ. Τούτῃ ἡ στάση ἔχει ὡς ἐπακόλουθο ὄχι μόνο τὴν παραίτηση ἀπὸ τὴν ἐρμηνεία τῆς Τέχνης ἐν γένει, ἀλλὰ ἀκόμη καὶ τὴν ἄρνηση τῶν συνθέσεων στὸ ἐπίπεδο μιᾶς συγκεκριμένης τέχνης (πραγματεῖες ὅπως ἡ *Theory of Literature* τῶν Wellek καὶ Warren ἀποτελοῦν ἐξαιρέσεις). Ἡ μὲν φιλοσοφικὴ προσέγγιση πρέπει νὰ εἶναι *ἐπαγωγικὴ* ("deductive") καὶ *ἐρμηνευτικὴ*, ἡ δὲ δομικὴ εἶναι *ἀναγωγικὴ* ("inductive") καὶ *περιγραφικὴ* (κι αὐτό, προφανῶς, ἀποτελεῖ θετικιστικὸ ὑπόλειμμα). Οἱ μόνες εὐρύτερες σφαῖρες πού προσεγγίζει ὁ δομισμός —λόγω τῆς συγγενείας τοῦ μὲ τὴν παλιὰ Ρητορικὴ— εἶναι ἐκεῖνες τῶν γενῶν καὶ τῶν εἰδῶν, δηλαδή τῶν ἱστορικῶν διαμορφωμένων καὶ καθορισμένων ἐκείνων μορφῶν ὑπὸ τις ὁποῖες οἱ αἰσθητικὲς κατηγορίες ὑλοποιοῦνται ἐν μέρει καὶ ἀτελῶς. Τὰ τρωτὰ σημεῖα μιᾶς τέτοιας στάσεως φαίνονται πολὺ καθαρά σὲ ἓνα ἔργο σὰν τὴν *Introduction à la littérature fantastique* (Παρίσι, Seuil, 1970) τοῦ Tzvetan Todorov ὅπου ὁ συγγραφέας, μεταβάλλοντας τὴν κατηγορίαν τοῦ φανταστικοῦ σὲ γένος τῆς λογοτεχνίας, ὀδηγεῖται ὄχι μόνο στὸν ὑπερβολικὸ περιορισμὸ τῆς σφαίρας του, ἀλλὰ ἐπίσης στὴν καταδίκη του (ὡς γένους) σὲ ἐξαφάνιση.

Ἡ ὑπαρξὴ τοῦ ἀδιεξόδου αὐτοῦ καθ' ἑαυτοῦ ἐπισημαίνει τὸν ἐπικαίρο καὶ ἀναγκαῖο χαρακτῆρα τοῦ προβληματισμοῦ γύρω ἀπὸ τις αἰσθητικὲς κατηγορίες καὶ κατ' ἐπέκταση γύρω ἀπὸ τὴν φιλοσοφικὴ αἰσθητικὴ. Προσωπικά, θεωροῦμε ὅτι μιὰ λύση ἐν προκειμένῳ θὰ μπορούσε νὰ ἐντοπισθεῖ στὸ σημεῖο συγκλίσεως μεταξὺ τῆς δομικῆς καὶ τῆς σημειολογικῆς προοπτικῆς. Συγκεκριμένα, νομίζουμε ὅτι ἡ ἐξέταση τῶν αἰσθητικῶν κατηγοριῶν εἶναι θεμιτὴ, ἀπὸ αὐτῆς τῆς ἀπόψεως, στὰ πλαίσια τῆς *πραγματιστικῆς* («pragmatics» βλ. Σωτήρη Δημητρίου: *Λεξικὸ ὄρων* (2). *Ἐπικοινωνίας καὶ σημειωτικῆς ἀνάλυσης*, Ἀθήνα, ἐκδόσεις Καστανιώτη, 1980), πού σημαίνει τὴν σχέση ἀνάμεσα στὸ σημεῖο καὶ τοὺς χρήστες του, δηλαδή ἀποτελεῖ τὸν κατ' ἐξοχὴν χῶρο τῆς ἐρμηνείας.

Χωρίς να θέτει τὸ πρόβλημα ἀκριβῶς στοὺς ἴδιους ὅρους, ὥστόσο τὸ βιβλίο τοῦ κ. Μουτσόπουλου φαίνεται νὰ προσανατολίζεται σὲ μιὰ κατεύθυνση ἀνάλογη. Ὡς δοῦμε ὅμως πῶς θεμελιώνεται ἡ ἔρευνά του ἀπὸ τίς πρῶτες ἤδη παραγράφους: «Ἐάν, ἀπὸ φιλοσοφικῆς ἀπόψεως, ὡς ἀντικείμενον θεωρήσωμεν πᾶν ὅ,τι διὰ τὴν συνείδησιν ἀποτελεῖ ἐξωτερικὸν ἢ καὶ ἐσωτερικὸν στόχον ἀναφορᾶς, συνεπῶς δὲ καὶ βιωματικῆς ἐμπειρίας· ἐάν ἐν τῇ αὐτῇ τάξει ἰδεῶν, ὡς αἰσθητικὸν ἀντικείμενον ὀρίσωμεν ἐκεῖνο ἀκριβῶς τὸ ἀντικείμενον τὸ ὁποῖον, συναντῶμενον ἐν τῇ φύσει ἢ ἐν τῇ τέχνῃ ἢ καὶ αὐτόχρημα δημιουργούμενον, δι' ἐκπηδήσεως ἐκ τοῦ πνευματικοῦ κόσμου τοῦ καλλιτέχνου, δύναται, μέσθ τῶν αἰσθητῶν αὐτοῦ χαρακτήρων, νὰ προκαλέσῃ τὴν ιδιότυπον ἐκείνην ἐμπειρίαν τὴν συνισταμένην εἰς τὴν ὑπὸ τῆς συνειδήσεως βίωσιν, δι' ἀνταποκρίσεώς της πρὸς μίαν δομικὴν καὶ μορφικὴν ὀργάνωσιν, ἐντόνου τινὸς συναισθήματος ἱκανοποιήσεως καὶ εὐφροσύνης· καὶ ἐάν δεχθῶμεν ὅτι τὸ τοιοῦτον αἰσθητικὸν ἀντικείμενον, πέραν μιᾶς ἀσαφοῦς θυμικῆς ἐκτιμήσεως, εἶναι προσέτι ἐπιδεκτικὸν μιᾶς ἐλλόγου διαθέσεως πρὸς ἀπόδοσιν εἰς αὐτὸ μιᾶς συγκεκριμένης διὰ τὴν ὑπαρξίν σημασίας, ἥτοι μιᾶς ἀξίας ἐν τῇ ὁποίᾳ νὰ ἐξαντικειμενίζεται ἡ συνειδησιακὴ προθετικότης, τότε εἶναι προφανὲς ὅτι καθίσταται δυνατὴ ἡ συγκρότησις ὁλοκλήρου ἀξιολογίας τοῦ αἰσθητικοῦ ἀντικειμένου, ἥτοι ἀφ' ἐνὸς μὲν ἐνὸς συστήματος ἀξίων δι' ὧν ἡ συνείδησις νὰ εἶναι εἰς θέσιν πληρέστερον νὰ θεμελιώσῃ τὰ παντοῖα αἰσθητικὰ ἀντικείμενα ὡς τοιαῦτα, ἐν ταυτῷ δὲ καὶ ἑαυτὴν ὡς συνείδησιν αἰσθητικὴν, ἀφ' ἑτέρου δὲ μιᾶς εἰς δευτέρον βαθμὸν λειτουργούσης φιλοσοφικῆς θεωρήσεως τοῦ συστήματος τούτου. Εἰς ἀμφοτέρας τὰς περιπτώσεις, τὰ μέσα δι' ὧν προσδιορίζεται ἡ ἰδιαιτέρα φύσις ἐνὸς αἰσθητικοῦ ἀντικειμένου εἶναι αἱ αἰσθητικαὶ κατηγορίαι λαμβανόμεναι εἰς μὲν τὴν πρώτην ὡς ἀξίαι καθαφαί, εἰς δὲ τὴν δευτέραν, ὡς νοητικαὶ σχέσεις ἀναφερόμεναι εἰς ἐκεῖνο» (σσ. 7-8). Ἀντιγράψαμε τὸ μακροσκελὲς αὐτὸ χωρίο διότι βρίσκουμε ἐδῶ νὰ συνοψίζεται ὄχι μόνον ἡ ἀντίληψη τοῦ καθηγητοῦ Μουτσόπουλου περὶ αἰσθητικῶν κατηγοριῶν, ἀλλὰ καὶ ἡ γενικότερη θεωρητικὴ βάση στὴν ὁποία στηρίζεται ἡ ἐν λόγῳ ἀντίληψη. Πρόκειται λοιπὸν γιὰ τὸν ἀπόλυτα *πρωταρχικὸ ρόλο* ποὺ ἀπονέμεται στὴν *ἐρμηνεία*, γιὰ τὸ γεγονὸς ὅτι, ὅπως θὰ λέγαμε ἐμεῖς, οἱ αἰσθητικὲς κατηγορίαι διαμορφώνονται στὸ ἐπίπεδο τῆς πραγματιστικῆς τοῦ αἰσθητικοῦ ἀντικειμένου. Γιὰ τὸν κ. Μουτσόπουλο τὸ ἀντικείμενο ἀποτελεῖ ἕνα στόχο ἀναφορᾶς γιὰ τὴν συνείδηση· ἡ δὲ ἀναφορὰ αὕτη μπορεῖ νὰ ἐμφανισθεῖ καὶ ὡς βίωμα, ὡς ἐμπειρία. Τὸ χαρακτηριστικὸ γνῶρισμα τῆς κλάσεως τῶν αἰσθητικῶν ἀντικειμένων εἶναι ἡ ἱκανότητά τους νὰ προκαλέσουν ἕνα συγκεκριμένο εἶδος *συγκινήσεως*. Ἡ ἀξία ἀποτελεῖ μιὰ συγκεκριμένη σημασία γιὰ τὴν συνείδηση, στὴν ὁποία «ἐξαντικειμενίζεται» ἡ *συνειδησιακὴ*

προθετικότητα και πού αποδίδεται στο αντικείμενο από κάποιαν «ἔλλογο διάθεση» τῆς ἰδίας συνειδήσεως. Ἐν συνεχείᾳ διαπιστώνουμε ὅμως ὅτι ἡ ἑρμηνευτικὴ πράξις ἀποδόσεως κάποιας ἀξίας δὲν παραμένει οὐδέτερη ἀπέναντι στοῦ καθαυτὸ αντικείμενο· διαμέσου ἑνὸς συστήματος ἀξιῶν (= τῶν αἰσθητικῶν κατηγοριῶν) ἡ συνείδηση θεμελιώνει τὰ αἰσθητικὰ ἀντικείμενα σὰν τέτοια, μὲ τὸν ἴδιο τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο, παράλληλα, θεμελιώνει καὶ τὸν ἑαυτὸ της ὡς αἰσθητικὴ συνείδηση. (Παρατηροῦμε παρεμπιπτόντως ὅτι καὶ στὴν συνείδηση ἀποδίδεται τὸ καθεστῶς τοῦ αἰσθητικοῦ ἀντικειμένου).

Ἄς δοῦμε τώρα ποιά εἶναι τὰ ἐπακόλουθα τῆς θεωρητικῆς αὐτῆς τοποθετήσεως στὸ σύνολο τοῦ ἔργου. Δεδομένων τοῦ καθεστώτος καὶ τῆς γενέσεως τῶν αἰσθητικῶν κατηγοριῶν, ὡς ἀξιῶν, ὅπως διατυπώνονται στὸ προηγούμενο παράθεμα, τουλάχιστον γιὰ ἓνα μέρος ἀπὸ αὐτὲς μπορούμε νὰ ἰσχυρισθοῦμε —μὲ τὰ λόγια τοῦ Tudor Vianu— ὅτι «ὁποιαδήποτε ἀπὸ τὶς ἔννοιες αὐτὲς κινητοποιεῖ ἀναπαραστάσεις μεταφυσικῆς καὶ ἠθικῆς φύσεως» (*Estetica —Αἰσθητική—, Editura pentru literatură*, Βουκουρέστι, 1968, σ. 373). Ὅτι ὁ παραλληλισμὸς μας δὲν εἶναι αὐθαίρετος μᾶς τὸ ἀποδεικνύει ὁ ἴδιος ὁ Ἑλλήν θεωρητικός, ὅταν διακρίνει ἀνάμεσα στὶς «προσδιοριστικὲς κατηγορίες» τὴν κλάση τῶν τυπολογικῶν ἢ ἠθικο-αἰσθητικῶν (βλ. & 23, σσ. 55 κ.ἐξ.). Στὴν ἴδια σειρά ἰδεῶν μπορούμε νὰ ἀναφέρουμε καὶ ἄλλες διατυπώσεις τοῦ συγγραφέως. Ἐτσι, γιὰ τὸν Ἑλληνα φιλόσοφο, «Ἀρνητικότης καὶ υπερβατικότης ὑπὸ τὴν ὡς ἄνω σημασίαν ἀποκαλύπτονται οἱ κυριώτεροι τῶν χαρακτήρων τοῦ ὕψηλοῦ, συναντώντες τὴν ιδιότυπον αὐτοῦ υπερθετικότητα ἢ ὁποία συντελεῖ εἰς μίαν μυστικὴν ἐπικοινωνίαν τῶν αἰσθητικῶν συνειδήσεων πρὸς τὸ κοσμικὸν θαῦμα» (σ. 32). Παρόμοιοι ἰσχυρισμοὶ μᾶς θυμίζουν τὴν ἰδέα τοῦ Vianu ὅτι ἡ ἔννοια τοῦ ὕψηλοῦ, μὲ τὴν νεώτερη σημασία του, ἐμφανίζεται παράλληλα μὲ τὴν γέννηση τῶν ἀντιλήψεων περὶ ἀπειροῦ, καθὼς τὸ αἶσθημα τοῦ ὕψηλοῦ «ἀντήχησε γιὰ πρώτη φορὰ στὴν ψυχὴ τῶν ἀστρονόμων φιλοσόφων τῆς Ἀναγεννήσεως... ἐνῶ αὐτοὶ περιεργάζοντο τὴν ἀπεραντοσύνη τοῦ ξάστερου οὐρανοῦ γιὰ τὴν ὁποία, χαρακτηριστικὰ ὁ Immanuel Kant δὲν ἔβρισκε ἄλλο ἀνάλογο παρὰ μόνον τὸν ἠθικὸ νόμο πού βρίσκεται στὰ βάθη τῆς ἀνθρώπινης συνειδήσεως» (ὅπ. παρ., σσ. 372-373).

Ἐδῶ πρέπει ὅμως νὰ σταματήσει ὁ παραλληλισμὸς μας μεταξὺ τῶν δύο συγγραφέων. Γιὰ τὸν Vianu, οἱ αἰσθητικὲς κατηγορίες εἶναι ἀπλὲς «παραλλαγές» ἢ «τροποποιήσεις τοῦ ωραίου». Ἡ γένεση, λ.χ., τῆς κατηγορίας τοῦ ὕψηλοῦ, ὅπως περιεγράφη προηγουμένως, μᾶς φέρνει στὸ νοῦ τὴν ἰδέα τοῦ φυσικοῦ ωραίου, καὶ τὸ γεγονὸς αὐτὸ καὶ μόνον ἀρκεῖ γιὰ νὰ τὴν καταστήσει ὑποπτη. Διότι, γιὰ τὸν Ρουμάνο αἰσθητικὸ, «ἡ αἰσθητικὴ εἶναι ἡ ἐπιστήμη τοῦ καλλιτεχνικοῦ ωραίου» (ὅπ. παρ., σ. 9) καὶ «μεταξὺ τῆς ὁμορφιάς

της Τέχνης και εκείνης της φύσεως υπάρχει πλήρης ετερογένεια» (αυτόθι). Έξ άλλου, ο Vianu τοποθετεί τις μεταφυσικές και ήθικες αναπαραστάσεις τις οποίες χειρίζονται οι αισθητικές κατηγορίες, στη ζώνη του ετερόνομου περιεχομένου του καλλιτεχνικού έργου. Κατά συνέπεια, ο συγγραφέας διερρωτάται εάν μια σύγχρονη πραγματεία περί αισθητικής οφείλει πλέον να ασχολείται με αυτές, εκτός πάλι αν είναι μόνο για να τις εκτοπίσει από την παλιά προνομιοῦχο θέση που κατείχαν στην εποχή του ιδεαλισμού» (δπ. παρ., σ. 366).

Στόν Εϋ. Μουτσόπουλο οι αισθητικές κατηγορίες είναι, όπως είδαμε, αξίες που διαμορφώνονται στο πεδίο της έρμηνείας του αισθητικού αντικειμένου και που συγκροτούν ένα σύστημα, ενώ ο αντικειμενικός πανταχού παρών χαρακτήρας τους έπεται από το γεγονός ότι μπορούν να αποδοθούν έξ' ἑσού σε ένα φυσικό, ένα καλλιτεχνικό ή ένα συνειδησιακό αντικείμενο, τὰ ὁποῖα, σε ὁρισμένες συνθήκες θεωρούνται ὡς αισθητικά αντικείμενα. Για την κάθε κατηγορία, και κυρίως για τὸ ὥραιο (βλ. § 6-7, σσ. 19-23), ὁ συγγραφέας δὲν λησμονεῖ νὰ ἐπισημάνει ὅτι ὑπερβαίνει τὰ ὅρια τῆς Τέχνης, ὅτι ὑπάρχει ἐπίσης στὴν φύση, στὰ προϊόντα τῆς τεχνικῆς κ.λπ. Ἐξ ἄλλου, ἡ ἠθικὴ χροιά πού κατέχουν ὁρισμένες κατηγορίες δὲν τις ἀποβάλλει ἀπὸ τὸν χῶρο τοῦ ἔργου τέχνης, ἀφ' ἧς στιγμῆς ὁ κ. Μουτσόπουλος θεωρεῖ, μαζί με τὸν M. de Wulf, ὅτι ἡ ἠθικὴ ἀποκτᾷ στὴν Τέχνη αισθητικὴ ἀξία (βλ. § 23, σημ. 1). Τέλος, ὅλες οἱ κατηγορίες ἔχουν τὴν ἴδια ἀπολύτως σπουδαιότητα: δὲν μπορούμε ἐπ' οὐδενὶ νὰ τις ἱεραρχήσουμε καὶ ἐπομένως οὔτε νὰ τις ὑπαγάγουμε στὸ ὥραιο, ὡς «παραλλαγές» του. Γιὰ ὅλους τοὺς ὡς ἄνω λόγους, ἡ προβληματικὴ τῶν κατηγοριῶν ἀποτελεῖ, γιὰ τὸν Ἑλληνα συγγραφέα, ἕνα ἀπὸ τὸ κυριότερα καὶ τὰ πλέον θεμιτὰ θέματα ἔρευνας γιὰ τὴν φιλοσοφικὴν αἰσθητικὴν.

Ἡ βαρυσήμαντη θέση, πού κατέχει ἡ ἔρμηνεία στὴν οἰκονομία τοῦ αισθητικοῦ συστήματος τοῦ καθηγητοῦ Μουτσόπουλου, διαφαίνεται καὶ σὲ ἄλλο ἐπίπεδο. Εἶδαμε ὅτι γιὰ τὸν συγγραφέα τὸ ἀντικείμενο δὲν εἶναι παρὰ ἕνα σημεῖο ἀναφορᾶς τῆς συνειδήσεως· ὅτι ἐνδέχεται νὰ βρίσκεται καὶ στὸ ἐσωτερικὸ τῆς συνειδήσεως· καὶ τέλος ὅτι ἡ ἴδια ἡ συνείδηση, μετὰ τὴν ιδιότητα τῆς αισθητικῆς συνειδήσεως, ἀποτελεῖ αἰσθητικὸ ἀντικείμενο (θεμελιωμένο, ὅπως καὶ τὰ ὑπόλοιπα, μέσω τοῦ ἀξιολογικοῦ συστήματος τῶν κατηγοριῶν). Οἱ ὡς ἄνω προϋποθέσεις ἀρκοῦν γιὰ νὰ ἐπαγάγουμε ἀπὸ αὐτὲς τὴν κατ' ἀρχὴν ταύτιση τῆς δημιουργίας μετὰ τὴν πράξη τῆς λήψεως τοῦ καλλιτεχνικοῦ μηνύματος. Πράγματι, ἀναφερόμενος σὲ μία συγκεκριμένη μορφή τῆς πράξεως αὐτῆς, ὁ συγγραφέας ἐπισημαίνει τὰ ἀκόλουθα: «Ὁ μουσικὸς ἐκτελεστής, χειροκροτούμενος ὑπὸ τοῦ κοινοῦ διὰ δεξιολογίας καὶ ὑπερνίκηςιν πολυαριθμῶν τεχνικῶν δυσκολιῶν, εὐρίσκεται πλησιέστε-

ρον πρὸς αὐτὸ ἢ ὁ συνθέτης τοῦ ἔργου. Παρεμβαλλόμενος μεταξὺ τῶν δύο τούτων παραγόντων, ὁ ἐκτελεστής καθίσταται αὐτόχρημα δημιουργός» (σ. 95). "Ἄν καὶ τὸ σκεπτικὸ τοῦ ἐν προκειμένῳ διαφέρει οὐσιαστικὰ ἀπὸ ἐκεῖνο τοῦ Croce (δεδομένου ὅτι ὁδηγεῖται στὸ προηγούμενο συμπέρασμα ἐξετάζοντας τὸν ἐπίπονο —«ἐργώδη»— χαρακτήρα τῆς δημιουργίας καὶ τὸ θέμα τῆς Τέχνης ὡς ἐργασίας), ὁ Εὐ. Μουτσόπουλος προσεγγίζει σὲ βαθμὸ αἰσθητὸ τὴν ἀνάλογη ταύτιση ποὺ ἐπιχειρεῖ ὁ Ἰταλὸς φιλόσοφος: «ἡ δραστηριότητα τῆς κρίσεως, ἡ ὁποία ἐκτιμᾷ καὶ ἀναγνωρίζει τὸ ὥραϊο ταυτίζεται μὲ ἐκείνη ποὺ τὸ παράγει... Ἡ δραστηριότητα κρίσεως ὀνομάζεται *αἰσθητήριον* ("gusto")· ἡ παραγωγικὴ δραστηριότητα ὀνομάζεται *διάνοια* ("genio"): ἡ διάνοια καὶ τὸ αἰσθητήριον εἶναι οὐσιαστικὰ ταυτόσημα» (*Estetica*, κεφ. XVI). Ἡ ἐκτέλεση στὸν πρῶτο, τὸ αἰσθητήριον στὸν δευτέρου εἶναι καὶ τὰ δύο ὑποστάσεις τῆς τελικῆς φάσεως τῆς αἰσθητικῆς ἐπικοινωνίας, δηλαδὴ τῆς λήψεως καὶ τῆς ἐρμηνείας τοῦ μηνύματος. Καὶ ἐκεῖνο ποὺ ὀνομάζουμε λήψη στὴν θεωρία τῆς ἐπικοινωνίας δὲν εἶναι, ἀπὸ ἀπόψεως τῆς γενικῆς θεωρίας τῶν σημείων ἢ σημειολογίας, παρὰ ἡ πραγματιστικὴ. Οἱ πρόσφατες ἐρευνες στὸν τομέα μιᾶς «αἰσθητικῆς τῆς ἀναγνώσεως» (ἡ προλήψεως) (Jauss καὶ ἡ Σχολὴ τῆς Κωνσταντίας· J.M. Castellet), καθὼς καὶ οἱ παλιότερες, τοῦ Μιχαὴλ Μπάχτιν, μοιάζουν νὰ ἐπιβεβαιώνουν τὴν ἰδέα τῆς ταυτίσεως αὐτῆς.

Ἐὰν τὸ σύστημα τῶν αἰσθητικῶν κατηγοριῶν, μέσα ἀπὸ τὸ ὁποῖο θεμελιώνονται τὰ αἰσθητικὰ ἀντικείμενα παντὸς εἶδους, διαμορφώνεται στὴν διαδικασία τῆς ἐρμηνείας, ἐὰν ἐπίσης τούτῃ ἡ ἐρμηνεία ἔχει κατὰ κυριολεξία δημιουργικὸν χαρακτήρα, τότε ἡ ἀνάγνωση δὲν διατρέχει ἄραγε τὸν κίνδυνο τῆς αὐθαιρεσίας, ἢ ἐν πάσῃ περιπτώσει, τοῦ νὰ μὴ μπορούμε ἀνάμεσα σὲ δύο ἢ περισσότερες ἀναγνώσεις νὰ διακρίνουμε ποία εἶναι ἡ πιὸ σωστή; Ὁ Εὐ. Μουτσόπουλος προλαμβάνει τὸν κίνδυνο αὐτὸν ἐπεξεργαζόμενος μιὰ *θεωρία τοῦ αἰσθητικοῦ ἀντικειμένου*, ποὺ ἐνυπάρχει στὸ ἔργο του, καὶ ποὺ στηρίζεται στὴν *Φαινομενολογία τῆς αἰσθητικῆς ἐμπειρίας* τοῦ Mikel Dufrenne. Τὸ αἰσθητικὸ ἀντικείμενο καθορίζει ὁ ἰδιάζων τύπος ἐμπειρίας ποὺ προξενεῖ στὴν συνείδηση, δηλαδὴ μιὰ πράξις ἐρμηνευτικοῦ χαρακτήρα. Ἡ ἐρμηνεία αὐτὴ δὲν ἀφήνεται ὅμως στὴν τύχη: τὸ ἀντικείμενο εἶναι αὐτὸ ποῦ, διὰ μέσου ὀρισμένων χαρακτηριστικῶν γνωρισμάτων του, *καθοδηγεῖ* (ἂν ὄχι καὶ *χειραγωγεῖ*) τὴν ἐντροπία τῆς ἀναγνώσεως. Τὸ αἰσθητικὸ συναίσθημα προξενεῖται ἀπὸ τὰ αἰσθητὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ ἀντικειμένου, καθὼς καὶ ἀπὸ τὴν ἀντιστοιχία μεταξὺ τῆς συνειδήσεως καὶ τῆς «δομικῆς καὶ μορφικῆς ὁργανώσεως» (σ. 7) τοῦ ἴδιου ἀντικειμένου. Εἶναι αὐτὸ ποῦ θὰ ὀνομάζαμε τὸ *δομικὸ* κριτήριον στὴν ἀξιολογία.

Ἐπικαλούμενος ὅμως, ἐν συνεχείᾳ, τὴν ἀντιστοιχία, ἢ ἀνταπόκριση

τῆς μορφῆς πρὸς ἓνα συγκεκριμένο σκοπό, ὁ Ἑλλήν φιλόσοφος προσθέτει στὸ πρῶτο κριτήριό καὶ ἓνα *λειτουργικό*: «Ἡ παράλληλος ἐξέτασις μορφῶν λειτουργικῶν ὑπογραμμίζει καὶ τὸν παραλληλισμὸν τῆς παρουσίας τοῦ ὡραίου ἐν τῇ φύσει καὶ ἐν τῇ τέχνῃ. Διὰ τοὺς αὐτοὺς ἀκριβῶς λόγους ἐν πτηνὸν καὶ ἐν ἀεροπλάνον ἐν πτήσει, εἰς ἰχθὺς καὶ ἐν ὑποβρύχιον ἐν καταδύσει, ἱκανοποιοῦν αἰσθητικῶς, ἂν κρίνωμεν ἐκ τῆς σκοπιμότητος τῆς μορφῆς τῶν, σκοπιμότητος λειτουργικῆς... Βεβαίως, ἡ σκοπιμότης δὲν ἀποτελεῖ αἰσθητικὸν χαρακτήρα ἐν γένει. Ἡ λειτουργικὴ ὁμῶς σκοπιμότης, ὡς καὶ τὸ ἐπίπεδον πληρώσεώς της ἀποτελοῦν ἐνδείξεις περὶ τῆς ἐκφράσεως τῆς δομικῆς πραγματικότητος» (σσ. 22-23).

Τέλος, παρεμβαίνει ἐπίσης ἓνα κριτήριό τὸ ὁποῖο θὰ ὀνομάζαμε *προθεσιακό* καὶ ποὺ συνίσταται στὸ γεγονὸς ὅτι ἡ αἰσθητικὴ συνείδηση, ἐκείνη ποὺ κρίνει καὶ ἐρμηνεύει, θεμελιώνεται ἀπὸ τὴν *ἴδια* ἀξία στὴν ὁποία στηρίζεται τὸ ἀντικείμενο ποὺ ὑπάγεται σὲ ἐρμηνεία. Στὸ σημεῖο αὐτό, ὁ συγγραφέας αἰσθάνεται τὴν ἀνάγκη νὰ διευκρινίσει τὴν θέση του, προκειμένου νὰ κατοχυρώσει τὸν ἀνοιχτὸ χαρακτήρα τῆς αἰσθητικῆς του. Ἡ ἔννοια τῆς προθετικότητος, ἐκτὸς τῆς συγκεκριμένης σημασίας ποὺ τῆς ἀποδίδει ἡ φαινομενολογία, ἐνδέχεται νὰ συνδυασθεῖ καὶ μὲ κάποιες παραδηλώσεις ἀπὸ τὸν χώρο τῆς *intentional fallacy* (*πλάνης τῆς προθετικότητος*) τὴν ὁποία δικαίως καὶ ὀρθῶς κατήγγειλε ἡ ἀμερικανικὴ *Νέα Κριτικὴ*, παραδηλώσεις ἀπὸ τίς ὁποῖες ὁ κ. Μουτσόπουλος διαχωρίζει μὲ σαφήνεια τὴν θέση του. Ἔτσι, μιλώντας γιὰ τὴν «λανθάνουσα» καὶ τὴν «πραγματοποιούμενη» μορφή τοῦ ἔργου τέχνης, ὁ συγγραφέας ἐπισημαίνει ὅτι ἡ πρώτη οὐδόλως πρέπει νὰ ἐκκληφθεῖ ὡς ἓνα εἶδος πλατωνικῆς ἰδέας, παρ' ὅ,τι ἡ δευτέρη τείνει πρὸς αὐτήν, ἐν εἶδει ἀσυμπτώτου καμπύλης· τὸναντίον ἡ δημιουργία συνίσταται στὴν ἀλληλεπίδραση τῶν δύο μορφῶν. Κατὰ συνέπεια, «πᾶν ὅ,τι ἀπομένει ἀπὸ τὴν περὶ προθετικότητος τῆς δημιουργίας ἄποψιν εἶναι ὅτι ἡ ἐν λόγῳ προθετικότης, ὅπωςδήποτε ἀναμφισβήτητος, καθίσταται συνειδητὴ καθ' ὃ μέτρον ἡ δημιουργία χωρεῖ πρὸς ὀλοκλήρωσιν» (σ. 94). Ὁ Εὐ. Μουτσόπουλος παραμένει λοιπὸν πιστὸς σὲ μία ὀρθολογιστικὴ ἀντίληψη περὶ τέχνης, καὶ κατὰ συνέπεια προσφεύγει στὴν ἔννοια τῆς προθετικότητος προκειμένου νὰ τονίσει τὸν ἐνσυνείδητο χαρακτήρα τῆς δημιουργικῆς πράξεως.

Ἡ ἀμφισβήτηση τῆς σημασίας τῶν αἰσθητικῶν κατηγοριῶν —λ.χ. στὸν Croce ἢ στὸν Vianu— ἢ ἡ πλήρης ἀποποίηση τῆς προβληματικῆς αὐτῆς —ἀπὸ τοὺς θεωρητικοὺς τοῦ στρουκτουραλισμοῦ— ἦταν, σὲ σημαντικό βαθμό, καὶ μία ἀντίδραση στὴν δυσκαμψία ποὺ παρουσίαζαν συνήθως οἱ διάφοροι πίνακες τῶν κατηγοριῶν στὶς αἰσθητικὰς τοῦ ἰδεαλισμοῦ. Στὴν δυσκαμψία αὐτὴ ἀντίστανται καὶ ὁ κ. Μουτσόπουλος, προβάλλοντάς τὴν

ιδέα μιᾶς «φιλελεύθερης», ἀνοικτῆς αἰσθητικῆς. «Ἀπὸ τῆς ἀπόψεως τῆς ἀντιστοιχίας τῆς μοναδικότητος ἐνὸς αἰσθητικοῦ ἀντικειμένου καὶ τῶν λεκτικῶν δυνατοτήτων προσδιορισμοῦ καὶ ἐρμηνείας αὐτοῦ, δύναται νὰ ὑποστηριχθῇ ὅτι πᾶν ἐπίθετον δύναται νὰ χρησιμεύσῃ ὡς δηλωτικὸν μιᾶς αἰσθητικῆς κατηγορίας, ὑπὸ τὴν προϋπόθεσιν ὅτι ἡ κατηγορία αὕτη θὰ χαρακτηρίζῃ ἐν αἰσθητικὸν ἀντικείμενον» (σ. 10). Φυσικά, ἡ ἀκραία αὕτη λύση δὲν μπορεῖ νὰ γίνῃ ἀποδεκτὴ διότι ἐνέχει τὸν κίνδυνον «ἐνὸς τελείου κατακερματισμοῦ τῶν αἰσθητικῶν κατηγοριακῶν ἀποχρώσεων, συνεπαγομένου καὶ τὴν ἐπιθετοποίηση, ἥτοι τὴν ἀποκατηγοριοποίηση αὐτῶν» (σ. 10-11). Ἡ διαλεκτικὴ λύση ποὺ προτείνει ὁ συγγραφέας συνίσταται ἀφ' ἐνὸς στὴν διάκριση τῶν σπουδαιότερων κατηγοριῶν (σπουδαιότητα σημαίνει ἐδῶ ἀπλῶς συχνότητα ἐμφανίσεώς τους, καὶ δὲν ἀποτελεῖ ἐκτίμηση) ἀφ' ἑτέρου στὴν αὐστηρὴν διάκριση «μεταξὺ κατηγοριῶν γνησιῶς αἰσθητικῶν καὶ κατηγοριῶν ἀναισθητικῶν» (σ. 13). Ἡ φιλελεύθερη αἰσθητικὴ τοῦ προϋποθέτει ἐπίσης τὴν *παραίτηση ἀπὸ κάθε ἀπόπειρα ἱεραρχήσεως*, δηλαδὴ ἀπὸ τὴν ἀπόδοση κάποιας προνομιακῆς θέσεως σὲ μία ἀπὸ τὶς κατηγορίες, συμπεριλαμβανομένου δὲ καὶ τοῦ ὀραίου. Ἡ κάπως εἰδικὴ θέση ποὺ κατέχει αὐτὸ στὸ σύστημα τοῦ Εὐ. Μουτσόπουλου ἐγκτεῖται ἀπλῶς καὶ μόνο στὸ ὅτι οἱ ὑπόλοιπες αἰσθητικὲς κατηγορίες προβάλλουν «ἐπὶ κατηγοριακοῦ βάθους ὀραιότητος» (βλ. & 5, σ. 18 κ.ἐξ.). Γι' αὐτὸ ὁ συγγραφέας ἐπιλέγει νὰ ἀπεικονίσῃ τὶς κατηγοριακὰς ἀξίες μὲ ἓνα κυκλικὸ σχῆμα (ἐμπνευσμένο ἀπὸ τὸν Et. Souriau). «Τὸ σχῆμα τοῦτο παρουσιάζει τὸ βασικὸν πλεονέκτημα ὅτι, παρὰ τὴν θεμελιακὴν αὐτοῦ ὀργάνωσιν, ἐπιδέχεται παντοίας διευρύνσεις, καὶ ὅτι ἐξακολουθεῖ νὰ εἶναι ἀνοικτὸν εἰς πᾶσαν νέαν κατηγορίαν, ὡς ἀκριβῶς εἶναι ἀνοικτὸν καὶ ἐσωτερικῶς, στερούμενον παντὸς ἐρμητικοῦ χωρίσματος» (σ. 100). Στὴν κατεύθυνση αὕτη, θὰ λέγαμε ὅτι στὴν ὁμάδα ποὺ ἀπὸ ἱστορικῆς ἀπόψεως προέρχεται ἀπὸ λογοτεχνικὰ εἶδη (βλ. & 16, σ. 41 κ.ἐξ.) ὅπωςδὴποτε θὰ ἔπρεπε νὰ ἐνταχθῇ καὶ ἡ *λογοτεχνικότητα* (μὲ τὸν ἀτυχή αὐτὸν ὄρο μεταφράζουμε τὴν ἑννοια «literariness», τὴν ὁποίαν ἐπεξεργάσθηκαν καὶ μελέτησαν οἱ Ρῶσοι «φορμαλιστές»).

* * *

Ἡ ἀνάλυσή μας ἀπεσκόπησε κυρίως στὸ νὰ καταστήσῃ πιὸ ἐμφανεῖς τὴν τοποθέτηση καὶ τὶς θεωρητικὲς ἐπιλογὲς στὶς ὁποῖες βασιζέται ἡ πραγματεία τοῦ κ. Μουτσόπουλου, καθὼς καὶ τὶς «ἐκλεκτικὲς συγγένειες» ποὺ ὑπάρχουν ἀνάμεσα στὴν τοποθέτηση αὕτη καὶ μία πιθανὴ σημειολογικὴ κατεύθυνση στὸν χῶρο τῆς αἰσθητικῆς. Δὲν σταθήκαμε ἐπὶ μακρὸν στὴν

ανάλυση τῶν ἐπὶ μέρους συγκεκριμένων κατηγοριῶν, καὶ βεβαίως δὲν ἐξαντλήσαμε τὸν πλοῦτο ἰδεῶν καὶ ἀποχρώσεων τοῦ βιβλίου. Ὑπάρχουν, φυσικά, πολλὲς ἄλλες δυνατὲς ἀναγνώσεις, καὶ ἴσως καλύτερα θεμελιωμένες ἀπὸ τὴν δική μας. Διαπιστώνουμε μὲ μελαγχολία τὴν ἀτέλεια τοῦ ἐγχειρήματός μας, ὅπως ἄλλωστε καὶ κάθε ἄλλου κριτικοῦ ἐγχειρήματος. Ἐκεῖνο ὅμως ποὺ θελήσαμε νὰ τονίσουμε εἶναι ὅτι μιὰ ἐξέταση τοῦ «ἀκανθώδους» προβλήματος τῶν αἰσθητικῶν κατηγοριῶν θέτει ἐπὶ τάπητος τὶς βάσεις καὶ τὶς ιδέες τῆς φιλοσοφικῆς αἰσθητικῆς καὶ ὅτι ὁ κ. Εὐ. Μουτσόπουλος ἐξέπληρωσε λαμπρὰ τὸ περίπλοκο καθήκον ποὺ ἐπωμίσθηκε.

Ἐὰν σὲ τοῦτο προσθέσουμε καὶ τὴν λιτή, τὴν ἀττική θὰ λέγαμε κομψότητα τῆς γραφῆς, θὰ ἀντιληφθοῦμε ὅτι τὸ βιβλίο αὐτὸ ἀποτελεῖ μιὰ ἀπαιτητική μὲν ἀλλὰ αὐθεντική ἀπόλαυση τοῦ πνεύματος.

Βίκτωρ IBANOBITΣ

Aldo BRANCACCI, *Rhetorike Philosophousa*. Dione Crisostomo nella cultura antica e bizantina, Napoli, Bibliopolis, 1986, 347 σελ.

Τὸ βιβλίο τοῦ Α.Β. ἔχει σὰν θέμα τὸν ὀρισμὸ τῆς «φιλοσοφούσης ρητορικῆς», δηλαδὴ τοῦ νέου τύπου τοῦ φιλοσόφου, ποὺ εἰσάγεται στὴν ὕστερη ἀρχαία καὶ βυζαντινὴ παιδεία, διὰ τοῦ Δίωνος τοῦ Χρυσοστόμου. Ἡ λογοτεχνικὴ δράση τοῦ Δίωνος προσπαθεῖ νὰ βρεῖ μιὰ διέξοδο ἀνάμεσα στὴ ρήξη μὲ τὴν ἑλληνικὴ παράδοση καὶ στὴ συνέχειά της στὴ ρωμαϊκὴ αὐτοκρατορία. Ὁ Δίων συστηματοποιεῖ λοιπὸν τὴ λογοτεχνικὴ παιδεία, τὴ φιλοσοφικὴ ἔμπνευση καὶ τὴν ἰδεολογικὴ πράξη. Μὲ ἄλλα λόγια, δημιουργεῖ τὸ νέο φιλοσοφικὸ πρότυπο ποὺ ἐμφανίζεται μὲ «σωκρατικὰ καὶ συγχρόνως κικερωνιακὰ στοιχεῖα» (σ. 10).

Ἡ ἀξία τέτοιων προσωπικοτήτων, ὅπως τοῦ Δίωνος, τοῦ Πλουτάρχου, τοῦ Φαβρίνου, τοῦ Μαξίμου τοῦ Τύριου, ποὺ σφραγίζει τὴ διδασκαλία καὶ τὴν παιδεία τῶν αὐτοκρατορικῶν χρόνων στὴ Ρώμη, παραμελήθηκε ἀπὸ τοὺς ὡς τώρα μελετητὲς καὶ ἱστορικοὺς. Παρ' ὅλα αὐτά, ἡ «διωνικὴ» παράδοση δομήθηκε ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τῶν Ἀντωνίνων μέχρι τὸν Συνέσιο, ἔχοντας σὰν θέμα τὴν προσπάθεια ὀρισμοῦ τῆς σχέσεως μεταξὺ ρητορικοῦ λόγου καὶ φιλοσοφίας.

Ὁ συγγραφεὺς ὑποστηρίζει ὅτι γιὰ τὴν πραγμάτωση τοῦ περιεχομένου αὐτοῦ τοῦ βιβλίου, ἀρκεῖ νὰ ἀποδείξει τὴ συμπεριφορὰ ἀπὸ τὸ ἓνα μέρος τῆς φιλοσοφίας —ρητορικὴ καὶ σοφιστικὴ σὰν εἶδη— καὶ ἀπὸ τὸ ἄλλο τὴ διάρθρωση τῶν μορφῶν τοὺς ὡς πρὸς τὴ γνώση. Κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο οἱ

σοφιστὲς ἀντιτίθενται στοὺς φιλοσόφους ἢ καλύτερα κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο ἢ πράξῃ ἀντιτίθεται στὴ θεωρία («la logique du nécessaire et la logique du possible», σ. 13).

Αὐτὴ ἡ διάκριση εἶναι ἤδη γνωστὴ ἀπὸ τὴ διάσταση σοφιστῶν καὶ Πλάτωνος ἢ καλύτερα σοφιστῶν καὶ φιλοσόφων.

Τὸ πρῶτο μέρος τοῦ βιβλίου περιλαμβάνει ἀπόψεις παιδείας γιὰ θέματα τοῦ «ρητορεύειν» καὶ τοῦ «φιλοσοφεῖν», σχετικὲς μὲ τὶς δυνατὲς σχέσεις σὲ ἐπίπεδο ὀντολογίας καὶ γλωσσολογίας, σημεῖο που ἤδη ἔχει ἐπισημανθεῖ στὸν *Κρατύλο* τοῦ Πλάτωνος. Οἱ συχνὲς ἀναφορὲς τοῦ Brancacci στὸν Πλάτωνα, ἔχουν σὰν σκοπὸ νὰ ἀποδείξουν τὴν ἀντίθεση ἀνάμεσα στὴ φιλοσοφία καὶ τὴ σοφιστικὴ κατὰ τὴν ὕστερη ἀρχαιότητα ὅχι μόνον στὸ ἔργο τοῦ Αἰλίου Ἀριστείδου καὶ Θεμιστίου, ἀλλὰ κυρίως στὶς δύο ἀντίθετες θέσεις τοῦ Φιλόστρατου καὶ τοῦ Συνέσιου. Τὸ λογοτεχνικὸ πρότυπο τοῦ Μάζιμου τοῦ Τύριου ὀφείλεται, ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον, στὸν Δίωνα τὸν Χρυσόστομο, ὅπως στὸν ἴδιο ὀφείλεται καὶ τὸ πρότυπο ποὺ δημιουργήθηκε στὶς σχολὲς τῆς ρητορικῆς καὶ ποὺ διαδόθηκε μέσα ἀπ' αὐτές.

Τὸ δεύτερο μέρος τοῦ βιβλίου, τὸ ἴδιο ἐνδιαφέρον ὅπως καὶ τὸ πρῶτο, ἀσχολεῖται μὲ τὴν τύχη ποὺ εἶχε τὸ ἔργο τοῦ Δίωνος στὸ Βυζάντιο ἀπὸ ἀπόψεως ρητορικῆς, πολιτικῆς καὶ ἠθικῆς. Τὸ ἔργο αὐτὸ κάνει τὴν ἐμφάνισή του στὸ Βυζάντιο διὰ τοῦ Φωτίου καὶ συνεχίζεται μὲ τὸν Ἀρέθα, τὸν Ἰωάννη Τζέτζη καὶ τὸν Ἐπίσκοπο Θεσσαλονίκης, Εὐστάθιο.

Τὸ τελευταῖο κεφάλαιο τοῦ ἔργου εἶναι ἀφιερωμένο στὸν Θεόδωρο τὸν Μετοχίτη, τὸν τελευταῖο βυζαντινὸ συγγραφέα ποὺ ἀσχολήθηκε ἐπὶ μακρὸν καὶ σὲ βάθος μὲ τὸ ἔργο τοῦ Δίωνος.

Τὸ ἔργο τελειώνει μὲ τοὺς πίνακες: τοῦ Διωνικοῦ ἔργου, τῶν πηγῶν ἀρχαίων ὀνομάτων καὶ νεωτέρων συγγραφέων. Ἕνας πίνακας ἐλληνικῆς ὀρολογίας, ἂν ὑπῆρχε, θὰ μπορούσε νὰ διευκολύνει τὸν ἐρευνητὴ κατὰ πολὺ.

Τὸ βιβλίον αὐτὸ τοῦ Α.Β., ἔρχεται νὰ συμπληρώσει τὸ ὑπάρχον κενὸ ἀπὸ τὶς ἤδη ὑπάρχουσες ἐρευνες ἄλλων μελετητῶν σχετικὰ μὲ τὸ ἔργο τοῦ Δίωνος. Εἶναι, λοιπὸν ἀπαραίτητο γιὰ ὅσους θὰ ἐπιθυμοῦσαν νὰ ἐμβαθύνουν στὴν ἐρευνα τοῦ λόγου τοῦ Δίωνος, τοῦ σοφιστοῦ ἐκείνου ποὺ θέλησε νὰ συμφιλιώσει τὴν ἐννοια τῆς παιδείας μὲ τὸν ρητορικὸ λόγον ποὺ δηλώνει τὸ ὀρθὸ, τὸ καλὸ καὶ τὸ δίκαιο.

Μαρία ΠΡΩΤΟΠΑΠΑ

Jeanne PARAIN-VIAL, *Gabriel Marcel, un veilleur et un éveilleur*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1989, 232 pages.

Jeanne Parain-Vial était considérée par Gabriel Marcel comme «l'interprète la plus fidèle de sa pensée». L'ouvrage qu'elle a publié confirme l'importance de ses travaux pour la connaissance et l'interprétation de la pensée de G. Marcel. L'auteur évite, comme elle l'avait déjà fait dans son petit ouvrage sur *Gabriel Marcel et les niveaux de l'expérience* (Paris, Seghers, 1966), d'analyser «les premières étapes de la formation de Gabriel Marcel» (p. 9). Elle s'attache au contraire à mettre l'accent sur l'engagement métaphysique de l'homme qui le conduit à répondre à «cet appel du Transcendant» (p. 10), auquel doit aboutir toute réflexion philosophique se voulant authentique. Cette réponse n'est pas pour autant simple adhésion à une religion, elle est l'accomplissement d'une démarche dans laquelle «il faut perpétuellement retrouver le vrai à travers les problèmes et les situations dramatiques qui sont propres à chaque époque au lieu de s'affirmer dans une scolastique stérile» (p. 11).

L'ouvrage se divise en trois parties. La première (pp. 17-101), considérant à juste titre qu'il n'est nullement besoin d'insister sur l'orientation générale de G. Marcel, analyse, après avoir consacré quelques pages à l'homme et à l'œuvre, la méthode de l'auteur, élaborée, à partir des «forages» de l'expérience humaine. Cette partie suit un mouvement de «dialectique ascendante» (terme qui donne son titre à cette section de l'ouvrage) que l'auteur parcourt à travers quatre exemples. Le chap. I (pp. 30-41) examine le monde sensible. La connaissance que l'homme a des hommes constitue le chap. II (pp. 42-65), dans lequel sont analysés les dangers des techniques, l'exigence ontologique et l'intersubjectivité comme milieu sans lequel l'homme ne peut vivre, ainsi que les notions-clés de la pensée de G. Marcel: *être et avoir*, *mystère et problème*, qui permettent de saisir le sens que l'auteur donne aux expériences «d'intersubjectivité véritable»: rencontre, amour, fidélité, pour parvenir à «la prise de conscience de notre être libre» (p. 42). Dans le chap. III (pp. 66-80), consacré à la foi, l'auteur distingue l'opinion de la conviction et de la foi, condition de possibilité et garantie de toutes les autres fidélités; elle rappelle les critiques de G. Marcel à l'égard de l'athéisme théorique, en faisant l'inventaire des arguments les plus usuels et en analysant les «preuves de l'existence de Dieu» (pp. 69-73). Enfin, le chap. IV (pp. 81-101) donne un dernier exemple de la méthode de G. Marcel: «l'espérance manifeste (...) encore plus que l'amour et la foi, notre double appartenance à l'éternel et au temps» (p. 81). Il s'agit, de montrer dans cette partie que la *philosophie* de G. Marcel est une description

φαινομενολογική de l'expérience (p. 97) et non une pure et simple «description de l'homme ou des choses constituées par la réflexion première» (*loc. cit.*). Cette phénoménologie requiert l'exercice d'une «réflexion seconde» (nom donné par G. Marcel à sa méthode) qui s'applique à remettre en question les évidences de l'opinion et à stigmatiser «le danger inévitable de la réflexion première» (p. 98). Aussi cette méthode, qui amène à une conversion de l'attitude à adopter à l'égard de l'immédiateté pour retrouver finalement celle-ci dans la densité même du vécu, «nouvel immédiat» ou «immédiat non médiatisable» (cf. p. 28), se caractérise-t-elle par l'effort cathartique pour poser l'unité «d'un sens, l'Être universel» (p. 101). Cependant, poser cette unité ne devient compréhensible que lorsque se trouvent rassemblés les éléments de l'ontologie de G. Marcel.

C'est ce à quoi s'emploie la deuxième partie (pp. 103-186). Sous le titre: *Ontologie de Gabriel Marcel*, on trouve «une analyse et une description de l'être», lequel est un «acte» (p. 107), exposée selon une «dialectique descendante» (p. 12), pendant strict de celle qui anime la première partie. Dans cette section, l'auteur regroupe ce qu'elle appelle elle-même un certain nombre de «variations» sur un même thème. Ces variations sont articulées sur «l'existence» conçue comme «déficiência ontologique» (chap. 5) autour de laquelle, J. Parain-Vial distribue les divers chapitres de cette partie: *Plérome et Universel* (pp. 105-111), *Être et Penser* (pp. 112-124), *Essence et Concepts* (pp. 125-130), *Valeur, Transcendants, Transcendant* (pp. 131-138), *Temps et Éternité* (pp. 145-157), *Le Mal et la Liberté* (pp. 158-185). Cette partie exprime indubitablement un effort pour recentrer un très grand nombre de textes dispersés dans l'œuvre de G. Marcel qui est ainsi confronté à l'ensemble de la tradition philosophique, de Socrate à Heidegger. J. Parain-Vial a raison de souligner que «le lecteur qui n'a pas lu l'intégralité de l'œuvre de G. Marcel éprouve évidemment quelques difficultés à apercevoir <sa> cohérence» (p. 13). Et c'est précisément l'intérêt de son travail que de dégager l'articulation des thèmes et la convergence des démarches en les faisant surgir de débats le plus souvent actuels.

C'est ainsi que la dernière partie, extrêmement brève (malgré les indications de la *Table des matières* elle ne comporte en réalité que douze pages), montre l'intérêt de la pensée de G. Marcel pour quiconque affronte les difficultés pratiques auxquelles se heurtent les individus et les sociétés de notre temps. Le titre, *Fins politiques*, ne doit pas induire en erreur. Il ne s'agit pas de politique politicienne, mais de réflexion éthique. L'auteur, évitant d'employer le mot *morale*, «que n'aimait pas G. Marcel» (p. 200), tente de mettre en lumière le lien de l'éthique et de l'ontologie. Cette position philosophique

est confrontée aux attitudes politiques adoptées par G. Marcel à partir de 1939 qui le conduisent à se ranger successivement dans des camps adverses pour éviter les oppositions politiques qu'il juge «binaires, simplistes et partisans» (*loc. cit.*).

La connaissance de l'œuvre de G. Marcel que présente cet ouvrage est pour ainsi dire inépuisable, comme le manifestent les citations, en nombre considérable, produites par l'auteur pour éclairer son projet. Chaque paragraphe du livre, ou presque, est fécond en textes de G. Marcel, et cette pratique citationnelle ne sert pas seulement d'illustration, elle apparaît également à l'auteur comme la méthode la plus appropriée pour parvenir à la compréhension la plus fine de la pensée si complexe de G. Marcel. Le dialogue spirituel qui s'établit tout au long de ces citations entre l'auteur du livre et l'auteur dont elle s'occupe culmine dans la transcription d'un entretien entre Gabriel Marcel lui-même et Jeanne Parain-Vial qui eut lieu à l'occasion du Colloque de Dijon (cf. pp. 215-216). On ne peut dès lors que regretter un certain nombre de coquilles typographiques qui déparent ce bel ouvrage. Ainsi, la Conclusion, qui apparaît comme telle dans le corps du texte (pp. 201-221), est présentée dans la Table des matières comme un chapitre parmi d'autres de la III^e Partie, auquel s'ajoutent dans cette même Table des matières pour faire nombre dans l'exposé analytique de cette partie d'autres titres de chapitres qui, à la lecture de l'ouvrage, se révèlent n'être que des sections de la conclusion. Parfois même, certains sous-titres deviennent, en raison de ces coquilles, difficilement compréhensibles, comme lorsque à la p. 201 le «dualisme des substances» se transforme en «dalisme».

L'étude de J. Parain-Vial s'achève par une biographie (qui indique la date de naissance, mais dans laquelle n'apparaît pas la date de la mort: 1973) et par une bibliographie sélective. Un index des auteurs complète l'ouvrage; malheureusement, l'auteur n'a pas dressé l'index des textes de G. Marcel cités, ce qui, compte tenu du très grand nombre de citations, aurait pourtant rendu de grands services aux lecteurs. Ces réserves, relatives principalement à la forme, n'enlèvent rien à l'importance de l'ouvrage.

Maria PROTOPAPA

N.M. SOLODUKHO, *Homogeneity and heterogeneity in the development of systems*, Kazan, University press, 1989, 89 σελ.

Τὸ ἔργο αὐτὸ ἀποτελεῖ τὴν πρώτη μονογραφικὴ ἔρευνα γιὰ τὴν σπου-

δαιότητα τῶν ἐννοιῶν «ὁμοιογένεια» καὶ «έτερογένεια» στὴν ἀνάπτυξη, τὴν λειτουργία καὶ τὴν δομὴ τῶν ὑλικῶν συστημάτων ποικίλης καταγωγῆς. Στὴν μονογραφία αὐτὴ ὁ συγγραφέας ἀποκαλύπτει τὴν θεμελιώδη σημασία τῶν ἐννοιῶν «ὁμοιογένεια» καὶ «έτερογένεια» στὴν φυσικὴ, στὴν κοσμολογία, στὴν κοσμογονία, στὴν βιολογία καὶ στὴν γεωγραφία. Ποικίλοι γενεκοὶ χαρακτηῖρες καὶ γενικὲς τάσεις τῶν ἐρευνωμένων φαινομένων μελετῶνται στὶς διασυσχετίσεις τους μὲ τὴν συμμετρία, τὴν ἐντροπία, τὴν πληροφορικὴ κ.λπ. Μὲ τὸ ἔργο αὐτὸ βεβαιώνεται ἡ σκοπιμότητα ἐπεξεργασίας μιᾶς γενικότερης προσεγγίσεως γιὰ τὴν ἀντίληψη τῆς πραγματικότητας. Ἡ μονογραφία αὐτὴ εἶναι ἐνδιαφέρουσα σ' ἓνα εὐρὺ κύκλο εἰδικῶν ἐπιστημόνων, ἐρευνητῶν καὶ σπουδαστῶν ὡς προσέγγιση στὴν φιλοσοφία καὶ στὴν μεθοδολογία τῶν ἐπιστημῶν.

Μανώλης ΜΑΡΚΑΚΗΣ

Τζὼν ΛΟΚ, *Πραγματεία περὶ Κυβερνήσεων*. Δοκίμιο μὲ θέμα τὴν ἀληθινὴ ἀρχή, ἔκταση καὶ σκοπὸ τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας. Εἰσαγωγή-μετάφραση-σχόλια Πασχάλης Μ. Κιτρομηλίδης, ἐκδ. «Γνώση», 8ο (Φιλοσοφικὴ καὶ πολιτικὴ βιβλιοθήκη, 33), 1990, 302 σελ.

Ὁ «δαιμόνιος Λώκιος» τῶν Ἑλλήνων Διαφωτιστῶν ποὺ ἄλλαξε τὸν ὀρίζοντα τῆς εὐρωπαϊκῆς διανόησης ἄσκησε ἀνυπολόγιστη ἐπίδραση στὴ φιλοσοφία, τὴν πολιτικὴ, τὴν ἠθικὴ καὶ τὴν θεολογία. Οἱ ἀπόψεις του γιὰ τὰ θέματα τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας, τῆς ἰδιοκτησίας καὶ τῆς ἐργασίας, τῆς κατάστασης τῆς φύσης, ὑπῆρξαν οἱ ἄξονες τῆς νεώτερης εὐρωπαϊκῆς φιλελεύθερης σκέψης ποὺ διατηροῦν πάντοτε τὴν ἐπικαιρότητά τους. Ἰδιαίτερα, ὅσον ἀφορᾷ στὸ νεώτερο ἐλληνισμό, ἡ γνωσιολογία καὶ ἡ πολιτικὴ σκέψη τοῦ Λόκ ὑπῆρξαν οἱ βάσεις τῆς ἀναβίωσης τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ κατὰ τὴν περίοδο τοῦ Διαφωτισμοῦ. Ὡστόσο, ἀξιοσημεῖωτη παραμένει ἡ ἀπουσία στὰ ἐλληνικὰ πρωτότυπων μελετῶν καὶ μεταφράσεων θεμελιακῶν ἔργων τοῦ Λόκ.

Ἔτσι, τρεῖς αἰῶνες μετὰ τὴν ἀρχικὴ δημοσίευση τοῦ ἔργου *Δύο πραγματεῖαι περὶ κυβερνήσεως* (1690), ἔχουμε τελικὰ τὴν πρώτη ἐλληνικὴ μετάφραση τῆς *Δεύτερης πραγματείας*, ἀπὸ τὸν Πασχάλη Μ. Κιτρομηλίδη· ἡ ἐλληνικὴ ἀπόδοση τοῦ κειμένου, στὴν ὁποία ἔγινε προσπάθεια νὰ διατηρηθεῖ ἡ σύνταξη καὶ τὸ ὕφος του Λόκ, φανερώνει τὴν ἐξοικείωση τοῦ μεταφραστῆ μὲ τὴν ἀγγλικὴ πολιτικὴ σκέψη (βλ. Π. Μ. Κιτρομηλίδη, *Πολιτικοὶ στοχαστὲς τῶν νεοτέρων χρόνων*, «Γνώση», Ἀθ. 1992²). Ἡ

μετάφραση αυτή της *Πραγματείας* του Λόκ βασίζεται στην κριτική έκδοση του 1960 (ανάτύπωση του 1988) από τον Peter Laslett, fellow στο Trinity College του Cambridge και σημαντικότερου έρευνητή του έργου του Λόκ σήμερα· σέ προλογικό του σημείωμα της ελληνικής έκδοσης, ο P. Laslett επισημαίνει, ότι ο Λόκ σκεπτόταν τους υπόδουλους Έλληνες, όταν διακήρυττε τὸ ἀνθρώπινο δικαίωμα τῆς ἀποτίναξης τοῦ ξένου ζυγοῦ καὶ τῆς τυραννίας.

Στὴν ἐνδιαφέρουσα εἰσαγωγή τῆς ἐκδοσης γίνεται προσπάθεια νὰ καθορισθεῖ τὸ πολιτικὸ πρόσωπο τοῦ Λόκ μέσα ἀπὸ ἀλλεπάλληλες κριτικὲς προσεγγίσεις· ὁ Πασχάλης Κιτρομηλίδης ἀποσαφηνίζει τὶς «μεταμορφώσεις μιᾶς φυσιογνωμίας» καὶ τὶς διαφορετικὲς χρήσεις τῆς πολιτικῆς σκέψης τοῦ Λόκ ἀπὸ τὸν 17ο ἕως τὸν 20ὸ αἰῶνα καὶ ἀναλύει μὲ ἐμβρίθεια τὰ ἐρμηνευτικὰ προβλήματα τοῦ πολιτικοῦ στοχασμοῦ τοῦ Λόκ, ὅπως σήμερα τίθεται ἀπὸ τὴν ἔρευνα στὴ δυτικὴ Εὐρώπη. Ἡ εἰκόνα τοῦ Λόκ, ὡς ἰδεολογικοῦ προφήτη τοῦ συντηρητικοῦ κόμματος τῶν Whigs καὶ ἐνσυνείδητου ἀπολογητῆ τῶν θεσμικῶν καινοτομιῶν στὴν Ἀγγλία τῆς ἐνδοξῆς Ἐπανάστασης τοῦ 1688, παρουσιάζεται μέσα ἀπὸ τὰ ἔργα τῶν βιογράφων καὶ μελετητῶν του. Προβάλλονται ἡ ρομαντικὴ ἀντίδραση τοῦ 19ου αἰῶνα καὶ ἡ συστηματικὴ μελέτη τῆς πολιτικῆς σκέψης τοῦ Λόκ ἀπὸ τὸν John Stuart Mill, οἱ ἐπικρίσεις τοῦ Hume καὶ τοῦ Bentham· ἐπισημαίνονται οἱ μετατοπίσεις τῶν ἐπικριτῶν καὶ ἐρμηνευτῶν τοῦ Λόκ ὡς τὴν ἐπιβολὴ τῆς συμβατικῆς ἀποψης τοῦ 20οῦ αἰῶνα ἀπὸ τὸν Harold Laski, ἡ κριτικὴ τοῦ L. Stauss στὶς θέσεις τοῦ Λόκ γιὰ τὸ φυσικὸ δίκαιο ἀλλὰ καὶ τοῦ C.B. Mac Pherson μὲ τὴν κοινωνικὴ ἐρμηνεία τῆς πολιτικῆς σκέψης τοῦ Λόκ.

Ὁ Π.Μ. Κιτρομηλίδης προβάλλει τὴν ἀνατρεπτικὴ ἐρμηνευτικὴ θεωρία τοῦ Peter Laslett, ἡ ὁποία βασίζεται σὲ πορίσματα φιλολογικῶν καὶ ἱστορικῶν ἐρευνῶν, μὲ τὶς ὁποῖες ἀπέδειξε, ὅτι τὸ ἔργο συντάχθηκε κατὰ τὴν περίοδο 1669-1670 καὶ ἐπομένως οἱ προθέσεις τοῦ Λόκ ὑπῆρξαν περισσότερο ἐκείνες ἐνὸς στρατευμένου διανοουμένου, πὺ μὲ τρόπο ριζοσπαστικὸ προωθοῦσε τὸ αἷτημα μιᾶς πολιτικῆς ἀλλαγῆς. Ὁ Laslett καταρρίπτει τὴν συμβατικὴ εἰκόνα τοῦ Λόκ καὶ ἀνοίγει τὸν δρόμο στὶς νέες συνθετικὲς προσεγγίσεις τῶν J. Dunn, James Tully, R. Ashcraft, πὺ μᾶς ἀπομακρύνουν ἀπὸ τὴν ἀποψη τῶν προηγουμένων μελετῶν.

Ἡ ἱστορικότητα τοῦ κειμένου μὲ τὴν ἐκδοτικὴ τύχη τοῦ βιβλίου, τὰ προβλήματα συγγραφῆς, χρονολόγησῆς ἀναπτύσσονται διεξοδικὰ καθὼς καὶ ἡ ἐξιστόρηση τῶν προσωπικῶν περιπετειῶν τοῦ Λόκ κατὰ τὴν περίοδο τῆς συγγραφῆς. Ἐνα ἄλλο σημαντικὸ θέμα, στὸ ὁποῖο ἐστιάζεται ἡ ἀνάλυση τοῦ Π.Κ. εἶναι τὸ γεγονὸς, ὅτι οἱ πολιτικὲς ἰδέες τοῦ Λόκ ἐπισημαίνονται στοὺς ἐκφραστὲς τῆς ριζοσπαστικῆς πολιτικῆς στὸ ἐπίπεδο τῶν

ιδεῶν ἀλλὰ καὶ τῆς πράξης στὸν ἀγγλόφωνο κόσμο καὶ στὴν ἡπειρωτικὴ Εὐρώπη, ὅπως π.χ. στὴ Γαλλία στὴν ἐπαναστατικὴ ἐμπειρία τοῦ 1789. Ἡ ἔκδοση ὁλοκληρώνεται μὲ πραγματολογικὰ καὶ ἐρμηνευτικὰ σχόλια, χρῆσιμα στὴν καλύτερη κατανόηση τοῦ κειμένου, καὶ ποὺ προσδίδουν ἰδιαίτερη βαρύτητα στὴ μεταφραστικὴ αὐτὴ προσπάθεια, ἡ ὁποία ἀναδεικνύεται ἀκόμη περισσότερο ἀπὸ τὴν ποιότητα τῆς ἐκδοτικῆς ἐργασίας καὶ ἐπιμέλειας.

Ρωξάνη Δ. ΑΡΓΥΡΟΠΟΥΛΟΥ

Τ. ΠΕΝΤΖΟΠΟΥΛΟΥ-ΒΑΛΑΛΑ, Heidegger, *Ὁ φιλόσοφος τοῦ λόγου καὶ τῆς σιωπῆς*, Θεσ/νίκη, ἐκδ. Βάνιας, 1991, 351 σελ.

«Οἱ ταλαίπωροι Γερμανοί... δὲν ἔμαθαν ἀκόμη νὰ ἐκθέτῳ τὰς ἐννοίας των μὲ σαφήνειαν· καὶ ἐκ ταύτης τῆς ἀμαθίας ἔρρευσεν ἡ κλίσις εἰς τὰ συστήματα καὶ τὰς φιλοσοφικὰς αἱρέσεις... εἶχε μέγα δίκαιον ὁ μέγας Φρειδερίκος,... νὰ λέγῃ... ὅτι ἔχουσι πάντοτε χρεῖας νὰ στρατηγῶνται ἀπὸ κανένα εἰς τὴν φιλοσοφίαν... εἶχον τὸ πάλαι στρατηγὸν τὸν Λεϊβνίτιον... τῶρα ἔχουσι τὸν Κάντ· μετὰ ἴσως θέλουν στρατηγηθῇ ἀπ' ἄλλον, σκοτεινότερον ἀπὸ τὸν Κάντ...» (Ἀδ. Κοραῆ, *Ἀλληλογραφία*, τ. Β', 1799-1809, Ἀθήνα, Ὁμιλος Μελέτης τοῦ Ἑλληνικοῦ Διαφωτισμοῦ, 1966, 314, ἐπ. 352). Ἄν ὁ Κάντ εἶναι σκοτεινός, εἶναι ἄραγε ὁ Heidegger σκοτεινότερος, εἶναι αὐτὸς τοῦ ὁποίου ὁ Ἀδαμ. Κοραῆς προμαντεύει τὴν παρουσία στὴ γερμανικὴ φιλοσοφία;

Τὸ ἐρώτημα ἀπὸ ἄλλο δρόμο ξεκινώντας, ἀπὸ τὸ ἴδιο τὸ χαϊντεγκεριανὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ εἶναι στὸ *εἶναι καὶ Χρόνος*, φαίνεται νὰ τὸ θέτει ἡ ἴδια ἡ Τ. Πεντζοπούλου-Βαλαλά, ἥδη στὸν πρόλογο τοῦ βιβλίου της: «Ἐπιτρέπουν οἱ σελίδες αὐτὲς μία πρώτη προσέγγιση στὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ εἶναι; Ἴσως ὄχι. Μποροῦμε ὥστόσο νὰ συνειδητοποιήσουμε τὴν δυσκολία τοῦ ἐρωτήματος. εἶναι ὅμως ἡ δυσκολία πραγματικὴ; Παίξει ὁ Heidegger μὲ λέξεις καὶ εἶναι ἡ γλώσσα του γλώσσα μαγείας καὶ ὁ φιλόσοφος ἓνας μάγος ποὺ ἀπομιμεῖται ἀρχαίκοις στοχαστές; Θὰ ἀκολουθήσουμε τὸν Jaspers, τὸν Adorno, τὸν Habermas στὴν ἄρνησή τους νὰ δεχθοῦν τὸ φιλοσοφεῖν τοῦ Heidegger, ἢ θὰ ἀκολουθήσουμε τὸν Beaufret, τὸν Gadamer, ὁ ὁποῖος... καταγράφει ὅτι τὸ *εἶναι καὶ Χρόνος* τοῦ Heidegger ἀποτελεῖ τὸ μεγαλύτερο φιλοσοφικὸ γεγονός μετὰ τὴν *Φαινομενολογία τοῦ Πνεύματος* τοῦ Hegel; (σ. 15).

Δὲν εἶναι τοῦ παρόντος νὰ ἐκθέσω τοὺς λόγους γιὰ τοὺς ὁποίους προ-

σωπικά δὲν θὰ συμφωνοῦσα μὲ τὴ δευτέρη ομάδα τῶν ἐρμηνευτῶν (βλ. π.χ. Α. Κελεσιδου, *Σύγχρονα Ρεύματα Φιλοσοφίας*, Ἀθήνα, ἐκδ. Γρηγόρη, 1990). Δὲν θὰ συμφωνοῦσα καὶ μὲ τὴν ἀντίρρηση στὴν ἐξαρση τοῦ ὑπαρξιακοῦ στοιχείου (βλ. προηγούμενο ἔργο μου), γιατί ἐδῶ στόχος μου εἶναι μόνο ἡ σύντομη παρουσίαση τῆς προσπάθειας προσέγγισης τῆς χαϊντεγκεριανῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τὴν συγγραφέα τῆς μονογραφίας γιὰ τὸν Heidegger, ὅχι ἡ ἐξέταση τῆς θέσης τοῦ γερμανοῦ στοχαστῆ στὸ φιλοσοφικὸ στερέωμα. Ἡ διερεύνηση τοῦ στοχασμοῦ τοῦ Heidegger —τοῦ ἐρωτήματός του γιὰ τὸ εἶναι ἀπὸ τὴν Τ. Πεντζοπούλου-Βαλαλᾶ— περιλαμβάνει τέσσερα κεφάλαια ποὺ συνιστοῦν: τρεῖς μελέτες πρωτοδοημοσιευμένες χωριστὰ μετὰξὺ 1979-1983 πάνω στὰ βασικὰ θέματα τοῦ χαϊντεγκεριανοῦ προβληματισμοῦ, μιὰ πρωτοδοημοσιευόμενη μελέτη καὶ ἓνα ἐπίμετρο, κατατοπιστικὴ παρουσίαση τῆς χαϊντεγκεριανῆς φιλοσοφίας γιὰ τὸ εὐρὺ κοινό. Τὰ κεφάλαια εἶναι: 1. Ἡ θεωρία τῆς ἀλήθειας στὴ φιλοσοφία τοῦ Heidegger (19-39), 2. Ἡ ὄντολογικὴ θεμελίωση τῆς τέχνης κατὰ τὸν Heidegger (89-94), 3. Ἑρμηνευτικὴ στὸν Heidegger (129-171), 4. Ὁ Heidegger ἐρμηνευτὴς τοῦ Nietzsche (199-236). Τὰ τέσσερα αὐτὰ θέματα διαπλέκονται κατὰ τρόπον ὥστε νὰ διαφωτίζουν τὴν κυκλικότητα τοῦ χαϊντεγκεριανοῦ προβληματισμοῦ καὶ σ' αὐτὸ ἔγκειται τὸ ἐνδιαφέρον τῆς μονογραφίας. Ἡ ἀνάπτυξη τοῦ πρώτου θέματος γίνεται ἀπὸ τὴν ἔποψη τῶν προϋποθέσεων τῆς ἀλήθειας, τῆς φιλοσοφικῆς (ὄντολογικῆς διαφορᾶ, διαφορὰ ὄντος-εἶναι) καὶ τῆς λογικῆς (ἀποφαντικὸ καὶ ἐρμηνευτικὸ ἐπίπεδο). Μὲ τὴν ἀνάλυση τῆς ἀπόφανσης ὁδηγεῖται ἡ συγγραφέας στὸ συμπέρασμα ὅτι γιὰ τὸν Heidegger ἡ ἀπόφανση δὲν εἶναι ὁ ἀρχικὸς τόπος τῆς ἀλήθειας, ἀλλὰ ἀντίστροφα ἡ ἀπόφανση ὡς τρόπος φανερώματος καὶ ὡς τρόπος τοῦ νὰ εἶναι - μέσα - στὸν -κόσμο θεμελιώνεται στὴν ἀπο-κάλυψη τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ πρωταρχικὴ συνεπῶς ἀλήθεια εἶναι ἡ ὄντολογικὴ προϋπόθεση τῆς ἀποφάνσεως ἢ πρωταρχικὴ ἀλήθεια εἶναι ὑπαρκτικὸ γνῶρισμα. Ἀλήθεια ὑπάρχει ὅσο ὑπάρχει τὸ *Dasein* ... Ἡ οὐσία τῆς ἀλήθειας συνδέεται ἄμεσα μὲ τὸ *Dasein*, καὶ μόνο ἐπειδὴ ἡ οὐσία τοῦ *Dasein* εἶναι ἡ ἀποκάλυψη, μόνο γι' αὐτὸ τὸ *Dasein* μπορεῖ νὰ κατανοεῖ τὸ εἶναι. «Εἶναι ὑπάρχει στὸ μέτρο ποὺ ὑπάρχει ἀλήθεια καὶ ἀλήθεια ὑπάρχει στὸ μέτρο ποὺ ὑπάρχει *Dasein*» (84-85). Μετὰ ἀπὸ αὐτὴ τὴ διατύπωση τῆς ἀνεξάρτητης ὄντικῆς καὶ ὄντολογικῆς ἀλήθειας τὸ κεφάλαιο κλείνει μὲ τὴν ἰδέα τῆς ἐλευθερίας ὡς οὐσίας τῆς ἀλήθειας (ξέ-φωτο, προ-κατηγορικὸ ἐπίπεδο: «ἡ ἀλήθεια μᾶς καλεῖ νὰ ἀναζητήσουμε καὶ νὰ μείνουμε στὸ ξέφωτο, ποὺ εἶναι τὸ ἀνοιγμα, δηλαδὴ ὁ τόπος τῆς ἀλήθειας» (σ. 88).

Καὶ στὸ δεύτερο κεφάλαιο ἡ ἀνάπτυξη γίνεται ἀπὸ τὴν ἔποψη τῆς προέλευσης, ἐδῶ τοῦ ἔργου τῆς τέχνης, μὲ βάση τὸ χαϊντεγκεριανὸ δοκίμιο. «Ἡ

προέλευση του έργου της τέχνης» — και από τη φιλοσοφική σκοπιά, όχι την πολιτική. Μπορεί βέβαια ή συγγραφέας να ειδοποιεί, ήδη στον πρόλογο της (σ. 16), ότι «ή προσέγγιση της χαϊντεγκεριανής σκέψης γίνεται μέσα από το πρίσμα του ερωτήματος για το Είναι — έχουμε αφήσει έξω από τη θεώρησή μας την αναλυτική του *Dasein* και ακόμη ουσιώδη θέματα του στοχασμού του, όπως το ερώτημα για την τεχνική, τη σκέψη για τη γλώσσα, τις αποκαλυπτικές ερμηνείες της αρχαίας σκέψης, το πρόβλημα του θεολογικού του προσανατολισμού, τον πολιτικό στοχασμό» — και να δηλώνει ότι η διάσταση αυτή «άπαιτεί ιδιαίτερη εργασία». Εφόσον όμως το βιβλίο έρχεται δέκα χρόνια μετά τη δημοσίευση της μελέτης για το έργο της τέχνης στον Heidegger, όμολογώ ότι θα περίμενα έστω και σέ κάποιο παράρτημα μίαν αναφορά στην πολιτική διάσταση του θέματος. Άνεξάρτητα βέβαια από αυτό ή συγγραφέας πετυχαίνει και στο δεύτερο μελέτημα να εμβαθύνει στη χαϊντεγκεριανή αναζήτηση της ουσίας του έργου της τέχνης, της σχέσης αλήθειας και τέχνης, τέχνης και Είναι.

Το τρίτο μελέτημα μετά από ένα εισαγωγικό μέρος για τις σημερινές κατευθύνσεις της ερμηνευτικής, περιλαμβάνει δύο κεφάλαια με βάση την προτεινόμενη διάκριση δύο μη ισότιμων όρων της «ερμηνευτικής», έννοιας οικείας στον Heidegger από τις σπουδές του στη θεολογία, όπως ο ίδιος γράφει στο *Συνομιλία ανάμεσα σ' έναν έρωτώντα και ένα Γιαπωνέζο* — ή οποία δεν σημαίνει μεθοδολογία έρμηνείας από έρμηνεία, και του «ερμηνευτικού» αίνιγματικού — και αποσκοπεί στο φωτισμό της χαϊντεγκεριανής σημασίας του Είναι ως αλήθειας. Το μελέτημα αυτό είναι, νομίζουμε, και το πιο αποφασιστικό για την προσέγγιση του Heidegger από το δρόμο που προτείνει ή συγγραφέας — την ερμηνευτική και την αποσύνδεσή του από τους υπαρξιακούς φιλοσόφους. Η ποίηση του Hölderlin — ποιητή που ο Heidegger σχολίασε — προσφέρεται, κατά τη συγγραφέα για τη διευκρίνιση του «ερμηνευτικού». «Μέσα στο λόγο συντελείται ή εκκάλυψη του *Dasein*» (174), «ο άνθρωπος κατοικεί στη γλώσσα», αποφάνσεις για τον Hölderlin που ο Heidegger υιοθετεί καθώς, όπως εύστοχα παρατηρεί ή συγγραφέας, «τα σχόλιά του στον ποιητικό λόγο του Hölderlin είναι κατά βάθος, διάλογος του Heidegger για τον εαυτό του». Διάλογος με θεμέλιό του τη δυνατότητα κατανόησης, ανάδυση της γλώσσας, έλευση του Είναι μέσα από τη θεμελιώδη διάθεση, το πρωταρχικό άνοιγμα στον κόσμο, αποκάλυψη του ιερού-άνιδιοτελου, εγκατάλειψη, σχέση του Heidegger με τη γλώσσα των γνωστικών, δομούν το πρώτο μέρος του κεφαλαίου, ενώ το δεύτερο, μετά από μια αυστηρά δομημένη διερεύνηση για το ερμηνευτικό — δυνατότητα του ερμηνεύειν, του λέγειν, δυνατότητα να άφεθεί ο άνθρωπος ν' άγγιχθεί από το λέγειν — ή συγγραφέας καταλήγει:

«Πρέπει άραγε νά άναζητηθεῖ τὸ ὕστατο θεμέλιο τοῦ ἐρμηνευτικοῦ στὴν ἀπροσπέλαστη *Gelassenheit* ... Ἡ διείσδυση τῆς σιωπῆς μέσα ἀπὸ τὴ «γαλήνια ἐγκατάλειψη» στὸ ἐσωτερικὸ τοῦ ἐρμηνευτικοῦ ἢ καλύτερα ἡ παρουσία τοῦ ἐρμηνευτικοῦ στὴ σιωπῇ σημαίνει τὴν ὑπέρβαση τοῦ λέγειν πρὸς τὴν ἐλεύθερη ἔκταση τοῦ λόγου, ὅπου ἀνοίγεται ἡ τετράδα τοῦ κόσμου. Ἡ σιωπῇ δὲν εἶναι ἄραγε ἐκείνη πού μᾶς καλεῖ νά σταθοῦμε στὸ ἄνοιγμα στὸ μυστικό;... ἡ σιωπῇ μπορεῖ νά πεῖ τὸ αὐθεντικό, γιατί εἴμαστε σιωπῇ» (196-197).

Τὸ τελευταῖο μελέτημα ἀναφέρεται στὸν Νίτσε, γιὰ τὸν Heidegger τελευταῖο μεταφυσικὸ φιλόσοφο, καὶ χωρίζεται σὲ τρία ὑποκεφάλαια μὲ τοὺς χαρακτηριστικοὺς τίτλους: «Ἡ βούληση γιὰ δύναμη ὡς θεμελιώδης προσδιορισμὸς τοῦ ὄντος», ὁ εὐρωπαϊκὸς μηδενισμὸς: «ὁ Θεὸς εἶναι νεκρὸς», «Ἡ αἰώνια ἐπιστροφή τοῦ ὁμοίου». Κι ἐδῶ ἡ συγγραφέας διερευνᾷ τὰ θέματα: τῆς βούλησης γιὰ δύναμη —μεταφυσικοῦ στοιχείου στὴ χαϊντεγκεριανὴ ἐρμηνεία τοῦ Νίτσε— τοῦ μηδενισμοῦ γιὰ τὸν ὁποῖον, κατὰ τὴν ἴδια ἐρμηνεία, ὑπάρχει πλήρωμα, ὅχι ὑπέρβαση τῆς αἰώνιας ἐπιστροφῆς, θεμελιωδέστερης μεταφυσικῆς ἔννοιας ἀπὸ τὴ βούληση γιὰ δύναμη.

Τὸ ἔργο αὐτὸ —καὶ μὲ τίς ἐνδιαφέρουσες ὑποσημειώσεις του καὶ τὴν πλούσια βιβλιογραφία του— προσφέρεται τόσο στὸν εἰδικὸ μελετητὴ τοῦ δύσκολου χαϊντεγκεριανοῦ στοχασμοῦ, ὅσο καὶ στὸν λιγότερο εἰδικό.

Ἄννα ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ

J.-L. VIEILLARD-BARON, *G.W.F. Hegel, Παραδόσεις Πλατωνικῆς Φιλοσοφίας (1825-1826)*. Μετάφραση Ἄννας Κελεσίδου. Πρόλογος Ε. Μουτσοπούλου, Ἀθήνα, ἔκδοση Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, Κέντρο Ἑρεύνης τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας, 1991, 155 σελ.

Ἡ πρωτοβουλία τοῦ Κέντρου Ἑρεύνης τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν νά μεταφρασθεῖ στὰ ἑλληνικὰ ἢ γαλλικὴ ἔκδοση τῶν μαθημάτων τοῦ Hegel πάνω στὴν πλατωνικὴ φιλοσοφία (παραδόσεις 1825-1826) πού μετέφρασε ἀπὸ τὰ γερμανικὰ καὶ ἐπιμελήθηκε ὁ κ. Vieillard-Baron προξενεῖ ἰδιαίτερη χαρά. Ἀνήκει βέβαια στὸ ἔργο τοῦ Κέντρου νά προωθεῖται ἡ ἔρευνα, πρωτότυπη καὶ πρωτογενῆς, τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας· εἶναι ὅμως ἰδιαίτερα ἐπιτυχῆς ἡ σκέψη νά προσφερθεῖ στὸ ἑλληνικὸ κοινὸ ἡ δυνατότητα νά γνωρίσει τὸ ἐκδοτικὸ καὶ ἐρευνητικὸ ἔργο ξένων μελετητῶν, ὅταν αὐτὸ ἀφορᾷ καίρια τὴν φιλοσοφικὴ μας παρουσία στὴν πνευματικὴ ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητος. Ἡ ἔκφραση «φιλοσοφικὴ παρου-

σία» είναι βέβαια αδύνατη. Γιατί πρόκειται για την συνάντηση των δύο φιλοσόφων που ταύτισαν τον έαυτό τους με την ίδια την ύπόσταση της φιλοσοφίας. 'Ο πρώτος, ο Πλάτων, την δημιουργεί ως Μέγιστον Μάθημα. 'Ο δεύτερος, ο Hegel, την έρμηνεύει ως κατ' έξοχην έκφραση του Πνεύματος.

'Από την πρώτη ήδη γραμμή των μαθημάτων του Hegel, αισθάνεται κανείς ξανά τον έαυτό του μαθητευόμενο. Ξυπνά και πάλι εκείνη ή άκαταμάχητη μυστική δύναμη της φιλοσοφίας, που έλκύει όποιον τολμήσει και πάλι να βυθισθεί στον χώρο του έγγελιανού στοχασμού και να παρακολουθήσει, βήμα με βήμα, την πορεία του Γερμανού φιλοσόφου, που συνομιλεί με τον Πλάτωνα.

Και εκείνη την στιγμή έρωτήσεις ιστορικής ίσως ύψης υποχωρούν μπροστά στην δύναμη της δημιουργίας αλλά και της έρμηνείας. Τα έρωτήματα βέβαια παραμένουν και τίθενται: Έρμηνεύεται όρθα ο Πλάτων; Μήπως προσπαθεί ο Hegel να έναρμονίσει την πλατωνικήν αντίληψη με την δική του αντίληψη του πέρατος της φιλοσοφίας; Πώς έξηγειται ότι άσχολήθηκε με όρισμένους κυρίως διαλόγους, άγνοώντας σημαντικές πτυχές της πλατωνικής σκέψης;

Το έρώτημα άν άποδίδεται όρθα ή σκέψη ενός φιλοσόφου από εκείνον που αναλαμβάνει το έργο της μεταφοράς της, χάνει το νόημα του στην περίπτωση μεγάλων στοχαστών και είναι ματαιοπονία να άπαιτείται αντικειμενική έκθεση των άπόψεων του φιλοσόφου. 'Από την συνάντηση του Hegel με τον Πλάτωνα ή του Heidegger με τον Nietzsche ανάδύεται κάθε φορά κάτι που άνήκει και στους δύο φιλοσόφους αλλά και ένα τρίτο στοιχείο: ή ίδια ή πλαστική δύναμη της φιλοσοφίας που κερδίζει από την συνάντηση. 'Απαιτείται όμως οίκειωση με τον Πλάτωνα για να παρακολουθήσουμε τον Hegel. Και έχασε βέβαια ο τελευταίος την αισθητική διάσταση του πλατωνικού λόγου, άγγιξε όμως ή πλατωνική σκέψη την ψυχή του Γερμανού Φιλοσόφου, που βλέπει στον Πλάτωνα τον έκφραστή της φιλοσοφίας ως *philosophia perennis*.

"Ας θυμίσουμε ότι ο Hegel, στο άπόγειο της φήμης του ως πανεπιστημιακού δασκάλου, άφιερώνει τις παραδόσεις του του 1825-1826 στον Πλάτωνα. 'Η προσέγγιση των κειμένων γίνεται έπιλεκτικά. Τον έχουν κυρίως προσελκύσει οί ύστεροι Διάλογοι *Σοφιστής*, *Παρμενίδης*, *Φίληβος*. Τα μεγάλα πλατωνικά κείμενα που αναλύει είναι κυρίως ο μύθος του σπηλαίου, ή θεωρία της ανάμνησης στον *Μένωνα* και το κείμενο του *Φαίδρου*. Οί συχνές αναφορές του στον *Τίμαιο* έξηγούνται από την οίκειότητά του με την νεοπλατωνική φιλοσοφία. Την φιλοσοφία του Πλάτωνος την διαιρεί σε τρία μέρη, την διαλεκτική, την φιλοσοφία της φύσης, την φιλοσοφία του

πνεύματος. Καί την διαίρεση αυτή, πού αντιστοιχεί στην δομή τοῦ ἐγγελιανοῦ φιλοσοφικοῦ συστήματος, τὴν θεμελιώνει στὴν γνωστὴ διαίρεση τῶν στωικῶν: λογικὴ, φυσικὴ, ἠθικὴ. Κάτω ἀπὸ αὐτὸ τὸν φωτισμὸ δὲν ξενίζει τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Hegel ἀγνοεῖ τὸ *Συμπόσιον*—τὴν αἰσθητικὴ διάσταση τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας— ἀλλὰ καὶ τοὺς *Νόμους*, ὅπου οἱ Ἰδέες δὲν ἀπαντοῦν.

Ὅσο καὶ ἂν εἶναι ἰδιότυπος ὁ φωτισμὸς τοῦ Πλάτωνος πού ἐπιχειρεῖ ὁ Hegel—πού ὀφείλεται καὶ στὴν «ἐμμονή του στὴν διαδικασία προκρουστικῆς ἐπιβολῆς προληπτικῶν ἐρμηνευτικῶν σχημάτων», ὅπως ἐπισημαίνει στὸν πρόλογό του ὁ Ἀκαδημαϊκὸς-Καθηγητὴς Ε. Μουτσόπουλος—πρέπει νὰ ἀναγνωρίσουμε ὅτι τὴν ἐγγελιανὴ εἰσαγωγὴ στὸν Πλάτωνα τὴν ἐκφράζει ἕνας ἀπὸ τοὺς ὡραιότερους λόγους: ἡ μοίρα δώρησε στὴν ἀνθρωπότητα τὰ ἔργα τοῦ Πλάτωνος, γιατί ἐκείνη εἶναι πού τὰ διαφύλαξε καὶ μᾶς τὰ παρέδωσε.

Ὅταν ἡ σκέψη ὀδηγεῖται στὴν μοίρα τοῦτο σημαίνει ὅτι τὸ φορτίο τῆς εἶναι βαρὺ. Καὶ ἡ πλατωνικὴ κληρονομία στὴν ἀνθρωπότητα εἶναι πολὺτιμο μὰ καὶ βαρὺτατο φορτίο. Καὶ αὐτὸ τὸ φορτίο σηκώνει ὁ Hegel στοὺς ὤμους του, τοὺς δικούς του. Τὸ φορτίο ὅμως παραμένει. Καὶ διαβάζοντας τὸν Hegel πλησιάζουμε τὸν Πλάτωνα, τὸν δύσκολο Πλάτωνα τοῦ *Παρμενίδη* καὶ τοῦ *Φίληβου* καὶ ξαναβρίσκουμε τὸν αὐστηρὸ ἐγγελιανὸ φιλοσοφικὸ λόγο, πού κατορθώνει νὰ μᾶς μεταφέρει τὸ βάθος τῆς πλατωνικῆς σύλληψης καὶ νὰ ἀναδείξει τὸ ὕψος τῆς διαλεκτικῆς ἐξέτασης («τὸ εἶναι· τὰ πολλὰ εἶναι»), πού δὲν φθάνει βέβαια ἀλλὰ ὀδηγεῖ ἀποφασιστικά στὴν καταληκτικὴ μορφή τῆς διαλεκτικῆς: τὴν θεωρησιακὴ διαλεκτικὴ.

Στὸν Πρόκλο θὰ ἰδεῖ ὁ Hegel τὴν μεταποίησιν τῆς πλατωνικῆς διαλεκτικῆς τοῦ *Παρμενίδη* σὲ ἀληθινὴ θεολογία, σὲ ἀληθινὴ ἀποκάλυψη ὧν τῶν μυστηρίων τῆς θείας οὐσίας. «Γιατὶ ἡ θεία οὐσία εἶναι ἡ Ἰδέα γενικά, ὅπως αὐτὴ εἶναι ἢ γιὰ τὴν αἰσθησιακὴ συνείδηση ἢ γιὰ τὸ νοῦ, γιὰ τὸ νοεῖν. Καθόσον ἡ ἰδέα εἶναι τὸ ἀπολύτως αὐτονοοῦν, εἶναι αὐτὴ ἡ ἐνέργεια τοῦ νοεῖν μέσα σ' αὐτὸ τὸ ἴδιο, καὶ ἡ διαλεκτικὴ δὲν εἶναι παρὰ ἡ ἐνέργεια τῆς αὐτονόησης μέσα της» (σ. 109).

Μὲ τὴν ἠθικὴ καὶ πολιτικὴ φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος ἐρχόμαστε στὸ τρίτο σκέλος τοῦ ἐγγελιανοῦ φιλοσοφικοῦ συστήματος, στὴν φιλοσοφία τοῦ Πνεύματος, καὶ τὸ μάθημα τοῦ Πλάτωνος εἶναι ὅτι «ἂν θέλουμε νὰ παρατηρήσουμε μ' ἀληθινὸ τρόπο τὴν ἠθικὴ φύσιν τῶν ἀνθρώπων, αὐτὸ μόνο στὸν ὀργανισμὸ τοῦ κράτους μπορεῖ νὰ ἐπιτευχθεῖ».

Ὅποιος ἀρχίσει τὴν μελέτη τοῦ βιβλίου δὲν τὸ ἀφήνει εὐκόλα ἀπὸ τὰ χέρια του. Καὶ πρέπει νὰ ἐξάρουμε τὴν καθαρότητα τῆς ἑλληνικῆς γλώσσας στὴν μετάφραση τῆς κ. Κελεσίδου, Διευθύντριας τοῦ Κέντρου, πού μὲ

φανερή άνεση επέτυχε νά διατηρήσει τήν ζωντάνια τοῦ λόγου τοῦ κ. Vieillard-Baron ἀλλά καί ταυτόχρονα νά μεταδώσει μέσα ἀπό μιὰ ἄρτια ἀπόδοση τὸ βαθύτερο νόημα τοῦ ἐγγελιανοῦ κειμένου. Γιατὶ τὸ κείμενο τοῦ Hegel, φωτισμένο ἀπ' τὸν πλατωνικὸ λόγο, ἐμπλουτισμένο μὲ τὰ πλατωνικὰ νοήματα καί τοὺς γνήσιους πλατωνικοὺς φιλοσοφικοὺς ὅρους — ἔργο ἐπίπονο ποὺ ἔγινε ἀπὸ τὴν κ. Κελεσίδου παράλληλα μὲ τὴν μετάφραση — προσφέρεται σὲ ἀβίαστη ἀλλὰ συγχρόνως προσεκτικὴ ἀνάγνωση.

Ἡ σκέψη ὅτι ἡ ἰδιαίτερα ἐπιμελημένη αὐτὴ ἔκδοση, τὴν ὁποία προλογίζει ὁ Ἀκαδημαϊκὸς-Καθηγητὴς κ. Ε. Μουτσόπουλος, θὰ γίνεῖ ὄχι μόνο γιὰ τὸ εὐρύτερο κοινὸ ἀλλὰ καί γιὰ ὅλα τὰ μέλη τῆς ἐλληνικῆς πανεπιστημιακῆς κοινότητος — ἐρευνητὲς καί φοιτητὲς — πολύτιμο ἐργαλεῖο γιὰ τὴν μαθητεία τῆς φιλοσοφίας, πρέπει νά ἐνθαρρύνει τοὺς ἐμπνευστὲς τῆς πρωτοβουλίας αὐτῆς γιὰ τὴν γόνιμη συνέχισή της.

Τερέζα ΠΕΝΤΖΟΠΟΥΛΟΥ-ΒΑΛΛΑΑ

J.R.L. VIEILLARD-BARON, *G.W.F. Hegel, Lectures on the Platonic Philosophy* (1825-1826), Translation by Dr. Anna Kelessidou and Introduction by Academician Prof. Dr. Evangelos Moutsopoulos, Athens, Academy of Athens, 1991, 157 pages.

In this important volume the lectures on Plato's Philosophy delivered by Hegel during the winter semester of 1825-1826 are included. The lectures at hand had been delivered as a part of Hegel's more encompassing lectures on the History of Philosophy, and they had been compiled from the hand-written note book of Hegel's student and auditor von Griesheim (omitting the corrections made by K.L. Michelet). Dr. Evangelos Moutsopoulos, professor of philosophy and Member of the Academy of Athens, points out — in his Preface to this work — the scientific importance of these lectures by Hegel, emphasizing, among others, that «the reader of Hegel tends to experience high indignation because of the genius exaggerations and extrapolations which Hegel is being led to, because of his persistence in the procedure of Procrustean imposition of prejudiced hermeneutic schemata on the body of the objective facts of historic-philosophical reality; schemata which, most of the time, end up to its peculiar elucidation» (p. 9). The significance of these lectures for understanding Hegelian philosophy is also emphasized by Dr. Anna Kelessidou in the Introduction of her masterly translation and commentary of the original French text. She namely considers that «Hegel refers

to Plato from his first articles to his death in a constant manner» (p. 13). «Nothing from what Hegel said or wrote on Plato is indifferent» (p. 19) the author of this work, J.-L. Vieillard-Baron, states in the Preface of the original French edition.

In his own Introduction the author raises the question whether History of Philosophy is nothing but the sum of the past philosophical theories as a complication of heterogeneous elements, or, does it display a fundamental unity (p. 28). Is such a unity a progressive philosophy within history, as it is reflected from the multiformity of heterogeneous concepts? (p. 29). Hegel himself, by combining, on a temporal basis, the history of philosophy with the dialectical movement itself, states the view that «the succession of philosophical systems in the history of philosophy is identical to the succession of definitions of the Idea itself in its logical connotation» (p. 33). In the II Chapter of this work, *The Platonic Hegel* (pp. 35-46), the author recapitulates his formulations on the Hegelian Platonism by pointing out the position, originally advanced by Gadamer, that «the Hegelian interpretation of Plato is not based on an imprudent acceptance of a tradition which has been exhausted by now and transformed into a total of common *loci*» (p. 40), while, according to the author, «the Absolute Idea (of Hegel) is conceived of in relation to Plato» (p. 40). The author continues his considerations stating the view that «Hegel is restraint pertaining to the dialogue *Phaedo* instead of which he prefers *Meno*, and in particular the part in which the theory of reminiscence is advanced, and *Phaedrus* for the analysis of the notion of soul. According to Hegel, the world of ideas is not a «second world», as we are viewing it in the *Phenomenology of Spirit*, in relation to two worlds up side down» (pp. 45-46). In the III Chapter of this work entitled *Presentation and Interpretation of Plato in the lectures of the period 1825-26* (pp. 47-70), the author, among others, refers to the tendency for hegelianisation of Plato, supporting the view, in particular, that Hegel, in the comment on *Timaeus* «introduces by force the theory of syllogism as the Idea of God... to interpret the analogies, necessary for the creation of the world as they are, identifying ...the mathematical analysis to the syllogism» (p. 53). While Hegel does acknowledge that «in Plato the idea of negation does not exist, the negation of the negation which allows for the progress of thinking with its own creative power, and that the dialogue of *Parmenides* does not lead to the negation of the negation» (p. 56), yet, in the famous passage of the dialogue of *Sophist* in terms of the art of dialectical partition, he does translate the (platonian) term «interlacement» with the term «unity» (pp. 56-77), to conclude that «Plato should have thought of course on the unity of the opposed ones and on the

indissoluble relation of the negative to the affirmative» (p. 57). The author emphasizes that Hegel obviously signs up himself with the neoplatonic tradition, when, in his comment on *Parmenides*, he remains entirely indifferent to the contentious character of the dialogue's hypotheses, and sees into it only the unfolding of the Absolute, i.e. of the One, in all its forms (p. 57). Finally, following a sketch of Michelet's text and of another similar one of Hegel's text presented by von Griesheim (pp. 62-66), the author presents the *Lectures on the Platonic Philosophy* delivered by Hegel (pp. 75-128). This volume also includes the Commentary of the author (pp. 129-138) in the Hegelian text, the Bibliography (pp. 139-150) —not exhaustive though— for the understanding of the Hegelian interpretation of Plato, and a Glossary (in Greek, German, and French language).

It is a very important work to the degree that, in science, «the necessity for the inquisitive search of the hermeneutic method to consider the image of Platonism which Hegelianism proposes is being emphasised» (from the Preface of Evangelos Moutsopoulos, pp. 11). The conceptual consistence and hermeneutic perspicacity of its author in his approach to the Hegelian ideas on Plato do constitute crucial attributes and additional virtues of this work.

Manolis MARKAKIS

Γεωργίου Κ. ΒΛΑΧΟΥ, *Σελίδες 'Ιστορίας του Εὐρωπαϊκοῦ Πολιτικοῦ Στοχασμοῦ ('Απὸ τὸν Macchiavelli ἕως σήμερα), Μελέτες III*, Ἀθήνα - Κομοτηνή, ἐκδ. Αντ. Ν. Σάκκουλα, 1991, 462 σελ.

Γιὰ τὸν δόκιμο καὶ ταλαντοῦχο συγγραφέα, διανοητὴ καὶ πνευματικὸ μέλος τῆς ἐλληνικῆς κοινωνίας, σημειώνουμε ὅτι ἀνήκει στὴν κατηγορία τῶν «φωτεινῶν στοχαστῶν» ποὺ ἐλάμπρυναν τὸ ἐλληνικὸ πνεῦμα μέσα καὶ ἔξω ἀπὸ τὴν Πατρίδα μας. Δὲν ἔχει σημασία ἂν δὲν ἀνήκει ἄμεσα καὶ τυπικὰ στὸ χῶρο τῆς Φιλοσοφίας. Ὁ ἴδιος καὶ τὸ πολὺπλευρο ἔργο του ὑποχρεώνουν καλοπροαίρετα τὸν κάθε ἀναγνώστη, ἀλλὰ καὶ τὸν κάθε ἐπιστήμονα νὰ συνδέσουν τὸ συγγραφέα μας κ. Γεώργιο Κ. Βλάχο ὡς συνέχεια τῶν μεγάλων «διανοητῶν καὶ στοχαστῶν» τοῦ αἰῶνα μας, ποὺ ἀσφαλῶς μὲ τὴν προσφορά τους ἄφησαν ὑποθήκες καὶ ἔτσι παραμένουν πάντοτε ἐπίκαιροι καὶ πολλαπλὰ χρήσιμοι γιὰ τὸ Ἑλληνικὸ ἔθνος καὶ τὴν Ἑλληνικὴ Κοινωνία, ὅπως: ὁ Ι. Θεοδωρακόπουλος, ὁ Κ. Τσάτσος, ὁ Π. Κανελλόπουλος καὶ ὁ Ε. Παπανοῦτσος.

Ἡ Ἀκαδημία Ἀθηνῶν τίμησε, ἀλλὰ ἐπιτρέπεται ἴσως νὰ σημειώσουμε ὅτι παράλληλα τιμήθηκε καὶ ἀπὸ τοὺς φιλοσόφους ποὺ κατονομάσαμε, ποὺ ὑπῆρξαν τακτικά μέλη της γιὰ ὀλόκληρες δεκαετίες. Ποιὸς μπορεῖ νὰ λησμονήσει τὶς «πανδαισίες» τῶν ἀνακοινώσεων τοὺς στὸν κατ' ἐξοχὴν αὐτὸ ὡρὸ τοῦ πνεύματος τὴν Ἀκαδημία Ἀθηνῶν;

Ὁ κ. Γεώργιος Βλάχος μὲ τὶς σπουδές του στὴν Ἑλλάδα, τὴ Γαλλία καὶ τὴ Γερμανία «ὀπλίσθηκε» μὲ ὅλες τὶς προϋποθέσεις γιὰ νὰ διαδραματίσει τὴν ἀποστολὴ ποὺ ἀποφάσισε: νὰ ἀποδειχθεῖ πνευματικὸς συνεχιστὴς τῶν κορυφαίων αὐτῶν διανοητῶν. Γι' αὐτό, ἀπὸ τὴν ἐμφάνισή του στὸ Πανεπιστήμιο Ἀθηνῶν, στὸ ὡρὸ τοῦ Συνταγματικοῦ Δικαίου, μὲ τὸν Καθηγητὴ Ἀλ. Σβῶλο καὶ τὴν τότε προσφορὰ του περνᾷ στὸ ὡρὸ τοῦ Ἐθνικοῦ Κέντρου Ἐπιστημονικῆς Ἑρευνας τῆς Γαλλίας (CNRS), στὴν Πάντειο Ἀνωτάτη Σχολὴ Πολιτικῶν Ἐπιστημῶν, ὡς Τακτικὸς Καθηγητὴς Πολιτικῶν Ἐπιστημῶν, ὁπότε μὲ τὴν «ἐθνοσωτήρια» ἀνάμειξη τῶν Ἀπριλιανῶν, γνώρισε τὴν ἀπομάκρυνση... Κατὰ τὴ διάρκεια τῆς δικτατορίας ἐκλέγεται Καθηγητὴς στὸ Πανεπιστήμιο τοῦ Montpelier, ἀλλὰ δὲν πρόλαβε νὰ διδάξει γιὰ τὸν ἐκάλεσε τὸ Πανεπιστήμιο Παρισιῶ —Panthéon— ὅπου καὶ ἐδίδαξε μέχρι τὴν ἀνατροπὴ τῆς δικτατορίας τὸ 1974. Μετὰ τὴ δικτατορία ἐπανῆλθε στὴν ΠΑΣΠΕ. Ἡ Ἀκαδημία Ἀθηνῶν τὸν δέχεται ἀρχικὰ ὡς ἀντιπιστέλλον μέλος της, ἀργότερα ὡς τακτικὸ μέλος της, 28-2-1983 στὴν τάξη τῶν Ἠθικῶν καὶ Πολιτικῶν Ἐπιστημῶν, καὶ τὸ 1990 ὡς πρόεδρό της.

Ὁ ἀκαδημαϊκὸς καὶ καθηγητὴς κ. Γ. Βλάχος παρουσίασε τελευταῖα ἓνα ἀκόμα τρίτομο ἔργο ἀξιώσεων. Ὁ πρῶτος τόμος *Θεσμοὶ καὶ Προβλήματα τῆς σύγχρονης Δημοκρατίας, Μελέτες I*, 1988, *Δίκαιο καὶ Πολιτικὴ στὴν Ἀρχαία Ἑλλάδα καὶ τὸ σύγχρονο κόσμος, Μελέτες II*, 1989, *Σελίδες Ἱστορίας τοῦ Εὐρωπαϊκοῦ Πολιτικοῦ Στοχασμοῦ (ἀπὸ τὸ Macchiavelli ἕως σήμερα), Μελέτες III*, Ἀθήνα 1991.

Μὰς ἀπασχολεῖ ἰδιαίτερα ὁ τρίτος τόμος καὶ συγκεκριμένα ἐστιάζουμε τὸ ἐνδιαφέρον μας στὸ τέταρτο μέρος: ἀπὸ τὸν Karl Marx ἕως τὴν σύγχρονη ἐποχὴ. Στὶς ἑκατὸ αὐτὲς περίπου σελίδες τοῦ τέταρτου μέρους, ἂν ἐξαιρέσουμε τὶς δεκαπέντε ποὺ ἀναφέρονται στὸν Charles de Gaulle ἐνώπιον τῆς Ἱστορίας, ὅπως ἀκριβῶς ἐπονομάζει τὸ κεφάλαιο, ἔχουμε ἓνα πολὺτιμο καὶ ὑπεύθυνο κείμενο μεστοῦ φιλοσοφικοῦ πολιτικοῦ καὶ ἰδιαίτερα οἰκονομικοῦ στοχασμοῦ. Ὁ συγγραφέας ἀναφέρεται διεξοδικὰ μὲ ἀπεριόριστη βιβλιογραφικὴ ἀναφορὰ στοὺς τρόπους προσπελάσεως στὸν νεώτερο προφητισμό, στὴ θεωρία τῆς ἀπεριόριστης προόδου καὶ παρατηρεῖ: «Μία νέα κριτικὴ ἀξιοποίηση τῆς ἱστορίας, ἡ ὁποία παύει ἐφεξῆς νὰ εἶναι ὑποθετικὴ, τεχνητὴ ἢ ἀπλῶς συμβαντολογικὴ, γιὰ νὰ γίνῃ ἀντικειμενικὴ, κοινωνικὴ καὶ παγκόσμια διανοίγει τῶρα τὸ δρόμο στὴν οἰκοδόμησι, κατὰ τὸ

δεύτερο ήμισυ του 18ου αιώνα, της θεωρίας της απεριόριστης προόδου, θεωρίας που συνέβαλε στη συντριβή των επιβιώσεων τόσο του αρχαίου προφητισμού, όσο και εκείνων του δογματισμού, με την υποκατάσταση σ' αυτές ενός νέου τρόπου προβλέψεως και προτερήσεως του μέλλοντος. Ένός μέλλοντος δίχως άλλο, απ' έδω κι εμπρός, σε διαρκή κίνηση, αλλά που μπορούμε να το παρατηρούμε, παρ' όλα αυτά, σύμφωνα με τις γενικές κατευθύνσεις που διαγράφονται σ' αυτό εκ των προτέρων από το ανθρώπινο πνεύμα που έμψυχώνει και, ως ένα βαθμό, κυριαρχεί αυτή την κίνηση». Και συνεχίζει: «Η εμφάνιση ή η προαίσθηση, κατά την ίδια εποχή, νέων τεχνολογιών ικανών να μεταμορφώσουν το οικονομικό και κοινωνικό γίνεσθαι και, αργότερα, και το βιολογικό και ψυχολογικό είναι των ατόμων ή ευρύτερων πληθυσμιακών ενότητων, θα έλθουν να ολοκληρώσουν το μεγαλύτερο αυτόν πίνακα κοινωνικο-πολιτισμικών, επιστημονικών και τεχνικών μεταβολών, οι οποίες προσδιόρισαν, από τα τελευταία έτη του αιώνα του Διαφωτισμού έως τη σύγχρονη εποχή, τη γέννηση ενός προφητισμού εξαιρετικά απομακρυσμένου, όσον αφορά στο πνεύμα του και τα μέσα που χρησιμοποιεί, από τον προφητισμό των αρχαίων».

Μεγάλο ενδιαφέρον παρουσιάζουν όλοι οι τίτλοι που ακολουθούν, όπως: 'Η εποχή των κοινωνικών μεταρρυθμιστών. 'Ο επιστημονικός προφητισμός του Karl Marx, έννοιολογικές και ιδεολογικές προϋποθέσεις. Μεταμόρφωση του Ούμανισμού. 'Ο κομμουνισμός, λύση του αινίγματος της ιστορίας. 'Η εργασία, ελατήριο της προόδου και μέσο άλλωτριώσεως. 'Ο ιστορικός υλισμός, λεωφόρος του προφητισμού. 'Ορισμός μιας στρατηγικής και μιας τακτικής για την πραγματικοποίηση του προφητικού μηνύματος της ιστορίας, χωρο-χρονικοί όροι πραγματοποίησεως του προφητικού μηνύματος, το προφητικό μήνυμα στο στάδιο της πραγματοποίησεώς του. 'Ο νέος άνθρωπος στη Νέα Κοινωνική Κοινωνία. Στο Αντί Συμπεράσματος, ο καθηγητής διατυπώνει σειρά συλλογισμών που δεν μπορούν, δυστυχώς, να μεταφερθούν καθολικά. Θα παραθέσουμε, όμως μερικούς: Το αίτημα του «ιστορικού υλισμού» μετουσιώνεται έτσι σε προφητικό μήνυμα, το οποίο, όπως όλα τα μεγάλα προφητικά μηνύματα, γίνεται έλκυστικό από την ίδια του την απλοϊκότητα, αλλά του οποίου ή λάμψη έγινε περισσότερο έκθαμβωτική — και, από όρισμένες πλευρές, περισσότερο πειστική — χάρη στον εμπλουτισμό που του προσφέρει έφεξης ή «διαλεκτική» έρμηνεία των φαινομένων της ιστορίας. Σε όλα αυτά, ο Marx διαφέρει κατά πολύ τόσο από τους ουτοπιστές, όσο και από τους κοινωνικούς μεταρρυθμιστές του καιρού του.

Δεν υπάρχει καμία άμφιβολία ότι το μήνυμα αυτό, παρά την απόσταση που το χωρίζει από τα πράγματα, άσκησε έκτοτε μια σημαντική έπιρροή

ἐπάνω στὴν πορεία τῶν ὑποθέσεων τοῦ κόσμου, ἀποδεικνύοντας ἔτσι —ἀντίθετα μὲ τοὺς ἰσχυρισμοὺς τοῦ Marx— τὸν μὴ ἀμελητέο ρόλο τῶν ἰδεῶν, ἀληθινῶν ἢ σφαλερῶν, στὴν ἐκτύλιξη τῶν γεγονότων καὶ τῶν θεσμῶν. Ἀλλὰ διεψεύσθη, ἕως σήμερα, τόσες φορές ἕως καὶ ὅσον ἀφορᾷ στὴ συννοχὴ τοῦ βαθύτερου περιεχομένου του (τὴν ὁλοκληρωτικὴ καὶ ὀριστικὴ ἀπελευθέρωση τοῦ ἀνθρώπου) καὶ σὲ σχέση μὲ τοὺς τρόπους τῆς ἐπαληθεύσεώς του μέσα στὰ γεγονότα τῆς ἱστορίας.

Τὸ μείζον ἐλάττωμα αὐτοῦ τοῦ προφητισμοῦ, καὶ ἴσως κάθε ἱστορικοῦ προφητισμοῦ, εἶναι ὅτι παρεισάγει στὴν ἐπιστήμη καὶ τὴ φιλοσοφία, τοὺς δαίμονες τῆς προτερήσεως, διαστρεβλώνοντας ἔτσι ταυτόχρονα τὴν ἐπιστημονικὴ πρόβλεψη καὶ τὸ στοχασμὸ πὺ θεμελιώνεται σὲ μιὰν ἀληθινὰ ἀναδρομικὴ καὶ προοπτικὴ θεώρηση τῶν πραγμάτων. Καὶ παρακάτω σημειώνει: «Ἐκατὸ καὶ πλέον ἔτη ἔχουν παρέλθει μετὰ τὸ θάνατο τοῦ προφήτη. Διάφορες ἐμπειρίες ἔχουν ἐπιχειρηθεῖ, σὲ πολλὰς χώρες καὶ πρὸς τὴν κατεύθυνση πὺ ὁ ἴδιος ἠθέλησε ἢ οἱ ὁπαδοὶ του ἰσχυρίστηκαν ὅτι ἦταν δική του. Ἐκατὸ καὶ πλέον ἔτη ἔχουν παρέλθει, ἀλλὰ τὸ αἶνιγμα τῆς ἱστορίας, δὲν ἔχει λυθεῖ. Θὰ λυθεῖ, ἄραγε ποτέ;» Καὶ ἀκολουθεῖ ὑστερόγραφο. «Ἀπὸ τὴν ἡμέρα πὺ διετύπωσα τὸ παραπάνω ἐρώτημα, τὸ γκρέμισμα τοῦ Προφήτη ἔκανε πὺ πιστευτὸ, στὰ μάτια τῶν πολλῶν, τὸν παλιὸ μῦθο γιὰ ἕνα ὀριστικὸ *Τέλος τῆς ἱστορίας*.

Ἡ κοινωνικὴ θεώρηση τοῦ φιλοσοφικοῦ καὶ πολιτικοῦ κειμένου τοῦ κεφαλαίου ἱκανοποιεῖ ὅλους ἐκείνους πὺ ἔχουν τὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὴν ἐρευνητικὴ προώθηση τῶν οἰκονομικῶν καὶ κοινωνικῶν φαινομένων πὺ προβλήθηκαν τὸ περασμένο αἶώνα μὲ ἔνταση καὶ ἀκρότητα, χωρὶς βέβαια νὰ προσφέρουν ἢ νὰ διασφαλίσουν ἐκεῖνα πὺ εἶχαν γίνεи σύνθημα χωρὶς βάθος καὶ χωρὶς ἐλπίδα.

Ἡ διάρθρωση τοῦ βιβλίου:

Προλεγόμενα. Μέρους πρῶτο. Ἀπὸ τὸν Macchiavelli ἕως τὸν Spinoza.

Μέρους Δεύτερο. Ὁ Πολιτικὸς Στοχασμὸς στὸν αἶώνα τοῦ Διαφωτισμοῦ.

Μέρους Τρίτο. Ἀπὸ τὴ Γαλλικὴ Ἐπανάσταση ἕως τὴν Ἑλληνικὴ Ἐπανάσταση.

Μέρους Τέταρτο. Ἀπὸ τὸν K. Marx ἕως τὴ σύγχρονη ἐποχὴ.

Μέρους Πέμπτο. Ἀπὸ τὴ Νεώτερη Ἑλλάδα.

Σάββας Παρ. ΣΠΕΝΤΖΑΣ

Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΥ, *Φιλόσοφοι του Αἰγαίου*, (IIIο Διεθνὲς Συνέδριο «Κόσμος καὶ Φιλοσοφία»), Ἀθήνα, ἔκδοση τοῦ Ἰδρύματος τοῦ Αἰγαίου, 1991, 243 σελ.

Ἡ ἱστορία τῆς φιλοσοφίας καὶ ἡ ἱστορία τῶν θετικῶν ἐπιστημῶν στὸ Αἶγαio καθὼς καὶ πλῆθος πληροφοριακῶν στοιχείων ἐκτίθενται μὲ ὀξὺ κριτικὸ πνεῦμα καὶ μεγάλη ἱκανότητα συνθέσεως στὸ βιβλίο *Φιλόσοφοι τοῦ Αἰγαίου*, ἀπὸ τὸν Ἀκαδημαϊκὸ κ. Ε. Μουτσόπουλο. Στὸ βιβλίο αὐτὸ ἐκτίθεται ἡ φιλοσοφία κι ἡ «ἱστορία τῶν ιδεῶν», οἱ ὁποῖες, «χάρη στὴ δημιουργικὴ διάνοηση τῶν ἀνθρώπων, ἐμφανίζονται, ἀναπτύσσονται, διαδηλώνουν καὶ ὁλοένα ἀλληλογονιμοποιοῦνται», ὅπως γράφει στὸν πρόλογό του ὁ συγγραφεὺς. Γραμμμένο μὲ σαφήνεια, γλαφυρότητα, ἐπιστημονικὴ τεκμηρίωση ἀλλὰ καὶ ἐνότητα τὸ ἔργο αὐτό, σὲ 243 σελίδες, ἀναφέρεται στὴν ἐμφάνιση, δόμηση καὶ τὴν ἀκτινοβολία τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ ποὺ ἀναπτύχθηκε στὸ ἐσωτερικὸ ἐνὸς πολιτιστικοῦ πυρῆνος στὴν ὀρθογώνια θαλάσσια περίμετρο τοῦ Αἰγαιοπελαγίτικου χώρου, ποὺ ἀκτινοβολεῖ ἐνέργεια, ἐνεργοποιώντας τοὺς ἡπειρωτικὸς χώρους, ὅπως ἀναφέρει στὴν εἰσαγωγή του ὁ συγγραφεὺς.

Τὸ βιβλίο αὐτὸ χωρίζεται στὰ ἐξῆς:

- 1) Ἀφύπνιση τοῦ λόγου ἢ Λυκαυγὲς. 2) Ἐμφάνιση τοῦ λόγου ἢ Ἡώς.
- 3) Ὁ λόγος κινδυνεύει ἢ Φωτισμός. 4) Ὁ θρίαμβος τοῦ λόγου ἢ Μεσουράνημα.
- 5) Ἡ στερέωση τοῦ λόγου ἢ Ἀπομεσήμερο. 6) Ἡ ἀποδοχὴ τοῦ λόγου ἢ Λιόγευμα.
- 7) Ἡ ἐπιβίωση τοῦ λόγου ἢ Ἡλιοβασίλεμα. 8) Ἀπὸ τὸν λόγο στὴν πίστη ἢ Ἀναλαμπή. 9) Ὁ λόγος χάριν τῆς πίστεως ἢ Λυκόφως.
- 10) Ἐκθλιψὴ καὶ ἀναβίωση τοῦ λόγου ἢ Ἀστροφεγγιά. 11) Ἐπίλογος ἢ Αὔριο.

Ὁλόκληρη ἡ ἀδιάκοπη πορεία τοῦ φιλοσοφικοῦ πνεύματος, τὸ ὁποῖο πρωτοεμφανίζεται στὸ Αἶγαio, παρουσιάζεται μὲ τὴν πορεία τοῦ ἡμερονυκτίου. Τὸ φιλοσοφικὸ πνεῦμα διέτρεξε κάποιον κίνδυνον ἀπὸ τοὺς σοφιστές, ἀλλὰ κατόπιν μεσουράνησε στὴν ἐποχὴ τοῦ Σωκράτη, τοῦ Πλάτωνα καὶ τοῦ Ἀριστοτέλη. Ἐγίνε ἀποδεκτὸ σ' ὅλον τὸν κόσμον κατὰ τὴν Ἀλεξανδρινὴ ἐποχὴ. Κατὰ τὴ Ρωμαϊκὴ ἐποχὴ ὁ λόγος ἐπιβιώνει, μέσα σ' ἓνα ἡλιοβασίλεμα. «Ἡ Ἑλλὰς ἔχει καταστραφεῖ πρὸς χάριν τοῦ ἑλληνισμοῦ», γράφει ὁ συγγραφεὺς. Ἀλλὰ ἀναλάμπει κατὰ τὴν χριστιανικὴ περίοδο, ἀπὸ τὸν λόγο περνᾷ στὴν πίστη κι ἀργότερα ἡ λογικὴ γεφυρώνεται μὲ τὴν πίστη (λυκόφως). «Στὴν κυρίαρχη λογικὴ συνιστώσα τῆς δυτικῆς χριστιανικῆς φιλοσοφίας ἀντιπαράτιθεται ἡ κυρίαρχη λογικὴ συνιστώσα τῆς ἀνατολικῆς ἑλληνίζουσας χριστιανικῆς φιλοσοφίας. Μετὰ τὴν ἄλωση τῆς Κων/πόλεως, τὴν ἐξοδὸ τῶν λογίων στὴ Δύση, ἀρχίζει ἡ ἐκθλιψὴ καὶ ἡ ἀναβίωση τοῦ λόγου, «ἡ ἀστροφεγγιά».

Στὴ Χίο, στὴ Σύρο, στὴ Σμύρνη ἀνεφάνησαν οἱ πρῶτες, μετὰ τὴν κατάληψη τῆς Κρήτης ἀπὸ τοὺς Τούρκους, φιλοσοφικὲς ἀνησυχίες. Στὴ Λέσβο, ὁ Βενιαμὶν Λέσβιος ἀνήκει στὴν ομάδα τῶν νεωτεριστῶν, ποὺ δέχθηκαν τὴν ἐπίδραση νέων ιδεῶν ἀπὸ τὴν Δύση. Στὴν περιοχὴ τῆς φιλοσοφίας, σημειώνει ὁ συγγραφεὺς, «ὁ εἰκοστὸς αἰώνας μας ὑπῆρξε γιὰ τὴν διακίνηση ποὺ ἀναπτύχθηκε στὸ Αἶγαῖο, περίοδος πολιτικῆς βελτιώσεως ὅχι ὅμως κι ἀναπτύξεως ἐφάμιλλης ἐκείνης τὴν ὁποία ἐπέτυχε ὁ εὐρωπαϊκὸς στοχασμός».

Ἡ ἐνότητα τῆς ἱστορίας τῶν φιλοσοφικῶν ιδεῶν, συσχετισμένη μὲ κοινωνικοπολιτικὲς ἀνακατατάξεις ἱστορικοῦ χαρακτήρα, ἐμφανίζεται ἐκκρινέστατα μέσα ἀπὸ τὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας. Εἶναι συνεπῶς τὸ ἐγγεγρῆτο αὐτὸ μιὰ καλὴ εἰσαγωγή στὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας καὶ συγχρόνως ἀνασκόπηση τῶν πρῶτων βημάτων τῆς ἀστρονομίας, ὡς ἐπιστήμης, στὸν ἱστορικὸ χῶρο τοῦ Αἶγαίου. Στὴ σημερινὴ ἐποχὴ τῆς εἰδικεύσεως εἶναι ἀκόμη περισσότερο ἐπιτακτικὴ ἡ ἀνάγκη νὰ μελετηθεῖ τὸ βιβλίο αὐτὸ ἀπὸ τοὺς ἐπιστήμονες καὶ ἰδιαίτερα τοὺς ἀστρονόμους. Ἀπὸ τὴν ἀνάγνωσή του εὐκόλα συνάγεται ὅτι καὶ μὲ μόνη τὴν ἀπλὴ λογικὴ, χωρὶς τὸ πλῆθος τῶν διαστημικῶν μετρήσεων ἢ τῶν τηλεσκοπίων παρατηρήσεων ποὺ διαθέτουμε σήμερα, εἶναι δυνατόν νὰ προταθοῦν σημαντικὲς ἀστρονομικὲς ἀνακαλύψεις, ὅπως γιὰ παράδειγμα ὅτι ἡ Γῆ εἶναι μετέωρη στὸ διάστημα.

Ἀναμφίβολα ἡ Φιλοσοφία καὶ ἡ Ἀστρονομία γεννήθηκαν μὲ τὴν ἀφύπνιση τοῦ λόγου τῆς ἱστορίας μετὰ τὴν νύχτα ἀπὸ τὸ πρωτογεωμετρικὸ λυκαυγές, ὅρος ἀποδιδόμενος ἀπὸ τοὺς ἱστορικοὺς τῆς τέχνης στὴν περίοδο ποὺ ἀκολούθησε σχεδὸν ἀμέσως μετὰ τὸν ἀφανισμό τοῦ μυκηναϊκοῦ πολιτισμοῦ, ὁ ὁποῖος ἐπὶ δύο περίπου αἰῶνες ἄνθισε σ' ὁλόκληρη τὴν κυρίως Ἑλλάδα καὶ τὴν Κρήτη, ὅπως ἀναφέρει στὸ πρῶτο κεφάλαιο ὁ Ε. Μουτσόπουλος (σελ. 6). Προϋπόθεση τῆς ἀφύπνισης αὐτῆς τοῦ λόγου εἶναι πάντοτε «ἡ ἐλευθέρω διακίνηση τῶν ιδεῶν». Πρόκειται γιὰ ἐποχὴ ποὺ τὰ τυραννικὰ καθεστῶτα καταλύονται ἀπὸ τὰ δημοκρατικά. Ὅταν ὁ Πιττακὸς θριάμβευε στὴ Μυτιλήνη, ἕνας ἄλλος σοφὸς στὴ Μίλητο, κοντὰ στὴ σημερινὴ Σμύρνη, ὁ Θαλῆς ὁ Μιλήσιος, μάχεται, ἐπίσης γιὰ τὴν ἐλευθερία.

Ὁ Θαλῆς ὁ Μιλήσιος εἶναι «ὁ σοφός», γράφει ὁ Ε. Μουτσόπουλος, ποὺ ἀποτελεῖ τὸν συνδετικὸ κρίκο μεταξὺ τῆς πρώιμης ἑλληνικῆς διανοήσεως καὶ τῆς καθαρὰ φιλοσοφικῆς (σελ. 40). Γιὰ τὸν λόγον αὐτὸ ὁ Θαλῆς ὁ Μιλήσιος θεωρεῖται ὁ πατέρας τῆς Ἀστρονομίας. Πρὸ τοῦ Θαλῆ, οἱ διάφοροι λαοὶ τῆς Ἀσίας, Ἀσσύριοι, Βαβυλώνιοι, Κινέζοι, οἱ Αἰγύπτιοι τῆς Ἀφρικῆς, ἀλλὰ καὶ στὴν σημερινὴ Ἀμερικὴ οἱ Ἀζτέκοι, εἶχαν κάνει παρατηρήσεις τῶν οὐρανίων φαινομένων. Παρατηροῦσαν π.χ. τὶς *supper nova* (ὑπερ-λαμπεῖς ἀστέρες) καὶ ἐγνώριζαν νὰ προβλέπουν τὶς συνόδους τῶν

πλανητῶν. Ἐπίσης παρατηροῦσαν τοὺς κομήτες καὶ τὶς ἡλιακὲς κηλίδες. Θεωροῦσαν ὅμως ὅτι τὰ ἀστρονομικὰ αὐτὰ φαινόμενα εἶναι θεϊκῆς προελεύσεως. Μυθολογία, ἀστρονομία καὶ ἀστρολογία ἦταν ἀκόμη συνδεδεμένες. Τὸ ἴδιο ἰσχύει καὶ γιὰ τὴν θεογονία τοῦ Ἡσίοδου, τοὺς ὄρφικους ὕμνους καὶ τὰ Ὀμηρικὰ ἔπη στὴν Ἑλλάδα. Ὁ Θαλῆς ὁ Μιλήσιος εἶναι ὁ πρῶτος ποὺ εἰσήγαγε στὴν ἐξήγηση τῶν φυσικῶν φαινομένων, τῶν οὐρανίων παρατηρήσεων τῆς Ἀστρονομίας τὰ λογικὰ πρότυπα. Ἔτσι κατορθώνει πρῶτος νὰ προβλέψει τὴν ἐκλειψη τοῦ Ἡλίου. «Ἡ φιλοσοφία τῶν διανοητῶν τῆς Μιλήτου ἀναζητεῖ τὴν ἀρχὴ τοῦ κόσμου καὶ τῆς ζωῆς ξεκινώντας ἀπὸ παρατηρήσεις καθαρὰ ἐπιστημονικῆς», γράφει ὁ Ε. Μουτσόπουλος (σελ. 49). Ὁ Θαλῆς εἶναι ἐπίσης ὁ πρῶτος ποὺ εἰσήγαγε τὸν γνῶμονα στὴν ἀστρονομία, ποὺ σχεδίασε πρῶτος τὰ μετεωρολογικὰ ἡμερολόγια. Ὁ Θαλῆς, ὡς μαθηματικός, εἰσήγαγε τὴν θεωρίαν τῆς ὁμοιοθεσίας στὴν Γεωμετρίαν· μὲ τὸ γνωστὸ θεώρημα ποὺ φέρει τὸ ὄνομά του, καὶ μὲ τὶς ιδιότητες τῶν ὁμοίων τριγώνων κατόρθωσε νὰ μετρήσει τὸ ὕψος τῶν πυραμίδων καὶ τὶς ἀποστάσεις τῶν πλοίων. Ἡ κοσμολογία τοῦ Θαλῆ θεωρεῖ ὅτι τὸ σύμπαν εἶναι ὑδάτινο, περιβάλλει καὶ στηρίζει τὴν ξηρά, ἐνῶ καλύπτεται ἀπὸ τὸν οὐρανό. Ἡ Ἀστρονομία τὴν ἐποχὴ ἐκείνη ἀναπτύσσεται ὡς ἐπιστήμη μὲ ταχὺ ρυθμό, χάρη στοὺς ἐπίσης Ἴωνες φιλοσόφους Ἀναξίμανδρο καὶ Ἀναξίμενη.

Ὁ Ἀναξίμανδρος εἶναι ὁ πρῶτος κοσμολόγος ποὺ θεωρεῖ τὸ ἄπειρον ἀρχὴ τῶν πάντων, τὸ ὁποῖο περιβάλλει καὶ κυβερνᾷ τὰ ὄντα. Ὁ Ἀναξίμανδρος θεωρεῖ πρῶτος τὴ Γῆ μετέωρη στὸ κενό, καὶ κατασκευάζει τὸν πρῶτο χάρτη τῆς Γῆς. Σύμφωνα μὲ τὴν κοσμολογία τοῦ ἀποχωρίσθηκε ἀπὸ τὴν ἀρχικὴ μάζα τὸ θερμὸ καὶ τὸ ψυχρό, ποὺ ἀργότερα συνενώθηκαν γιὰ νὰ ἀποτελέσουν ἓνα εἶδος ρευστοῦ, ἀπὸ τὸ ὁποῖο ἀποχωρίσθηκαν τὰ τέσσερα κλασσικὰ στοιχεῖα, ἡ γῆ, τὸ νερό, ὁ ἀέρας καὶ τὸ πῦρ. Μιλήσιος ὑπῆρξε καὶ ὁ Ἀναξίμενης, ποὺ θεωρεῖ ὅτι ὑπάρχουν πολλὰ σύμπαντα, ἀριθμητικῶς ἄπειρα. Ὁ Ἀναξίμενης ἐξηγεῖ ἐπίσης τὴ θερμότητα τοῦ Ἡλίου ἐκ τῆς μεγάλης του ταχύτητος (σελ. 40). Τὸ Πτολεμαϊκὸ γεωκεντρικὸ σύστημα, ποὺ ἐξηγεῖ τὴν κίνηση τῶν πλανητῶν, βασίζεται στὸ κοσμοεἶδωλο τοῦ Ἀναξίμενη. Σύμφωνα μὲ τὸ ἀριστάρχειο πλανητικὸ σύστημα κέντρο τοῦ ἡλιακοῦ συστήματος εἶναι ὁ ἥλιος καὶ οἱ πλανῆτες περιφέρονται γύρω ἀπὸ αὐτόν. Τὴ θεωρία αὕτη ἐπανεφέρε πολὺ ἀργότερα στὴν ἐπικαιρότητα ὁ Κοπέρνικος.

Ὁ Ἀρίσταρχος κατήγετο ἀπὸ τὴ Σάμο, γειτονικὴ νῆσο τῆς Μυτιλήνης, ὅπως ἐπίσης καὶ ὁ Πυθαγόρας, γνωστὸς γιὰ τὸ θεώρημα ποὺ φέρει τὸ ὄνομά του στὴ Γεωμετρίαν καὶ γιὰ τὶς κοσμολογικῆς του ἀπόψεις καὶ γιὰ τὶς ἀπόψεις του περὶ ὑπάρξεως ζωῆς καὶ μετεμψυχώσεως. Ἔτσι ἡ Ἀστρονομία

κάνει τὰ πρῶτα της βήματα ὡς ἐπιστήμη. Εἶναι ἡ ἐποχὴ τῶν πρῶτων μεγάλων σοφῶν. «Ἀλλὰ ὑπάρχει διάκριση φιλοσόφων καὶ σοφῶν. Οἱ σοφοὶ ἱκανοποιοῦνται ἀπὸ τὴ γνώση τῶν πραγμάτων, οἱ φιλόσοφοι ζητοῦν νὰ τὴν ὑπερβοῦν, προβληματίζοντο πάνω σ' αὐτήν», σημειώνει ὁ Ε. Μουτσόπουλος, ἀναφέροντας καὶ τὴν γνώμη τοῦ Husserl (σελ. 39). Ὁ Θαλῆς ἀποτελεῖ τὸν συνδετικὸ κρίκο μεταξὺ τῆς πρώτης ἐλληνικῆς διανοήσεως καὶ τῆς καθαρὰ φιλοσοφικῆς, ἐκείνης ποὺ ζητᾷ τὸ λόγο τῶν πραγμάτων. Θεωρεῖται σοφὸς καὶ φιλόσοφος (σελ. 40) καὶ ἀναφέρεται συνεπῶς στὸ δεύτερο κεφάλαιο τοῦ βιβλίου.

Σὲ ἄλλες πόλεις τῆς Ἰωνίας ὁ Ξενοφάνης καὶ ὁ Ἡράκλειτος ἀναζητοῦν τὴν φύση τοῦ κόσμου ὄχι ἀπὸ ἄποψη ἐξελικτικὴ ἀλλὰ ἀπὸ ἄποψη οὐσίας καὶ δομῆς. Ὁ Ξενοφάνης μὲ λογικὰ ἐπιχειρήματα λέγει ὅτι ἡ πολυθεΐα δὲν εἶναι λογικὴ καὶ ἀναζητεῖ τὴν μονοθεΐα. Ὁ Ἡράκλειτος διετύπωσε πρῶτος τὸ δεύτερο θερμοδυναμικὸ ἀξίωμα τῆς φυσικῆς μὲ τὴν ἄποψη γιὰ τὴ ρευστότητα τῶν πάντων. Εἰσήγαγε ἕναν κοσμολογικὸ πλουραλισμὸ καὶ ὑποστήριξε πῶς τὸ «πῦρ» συνιστᾷ τὸ κυρίαρχο σημεῖο τοῦ κόσμου. Στὴ θεωρία αὐτὴ ἐπανέρχεται ἐνάμισυ αἰῶνα ἀργότερα ὁ Κύπριος Ζήνων ὁ Κιτιεύς. Ὁ Λεύκιππος καὶ ὁ μαθητὴς του Δημόκριτος, ποὺ κατάγεται ἀπὸ τὰ Ἀβδηρα, στὸ βόρειο Αἰγαῖο, εἰσάγουν τὴν περίφημη «ἀτομικὴ θεωρία», βασικὴ ἀρχὴ τῆς σύγχρονης θεωρίας τῶν ἀπειροστῶν στὰ Μαθηματικά.

Ὁ λόγος ἐπιβιώνει ἀπὸ τὴν ἀμφισβήτηση τοῦ λόγου, ἀπὸ τὸν αἰτιολογικὸ μηδενισμό, ποὺ ἀναφέρεται στὸ *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος* ἔργο τοῦ Γοργία, τὸ ὁποῖο ὁδηγεῖ σ' ἕνα ἐπιστημονικὸ μηδενισμό.

Ὁ λόγος θριαμβεύει μὲ τὴν εἰσαγωγή τῆς σωκρατικῆς καὶ ἐπικῆς μεθόδου. Στὴν καθοριστικὴ (déterministe) ἀντίληψη τῶν πραγμάτων, βάσει συγκεκριμένων νόμων, ἀντιπαρτίθεται στὸ τρίτο κεφάλαιο, ἡ ἀρχὴ τῆς ἀβεβαιότητος τῶν πραγμάτων. Ἦδη, σημειώνει ὁ συγγραφεὺς, ὁ Παρμενίδης ἐπισημαίνει τὴν σπουδαιότητα τῆς φαινομενικότητος τῆς πλάνης τοῦ μὴ ὄντος, γιὰ τὴν κατ' ἀντίθεση σύλληψη τῆς πραγματικότητος, τῆς ὀρθότητος τοῦ ἰδίου τοῦ ὄντος (σελ. 67), ἐνῶ ὁ Ζήνων ὁ Ἐλεάτης εἰσάγει τὰ παράδοξα. Στὸν *Τίμαιο* τοῦ Πλάτωνος ἀναφέρονται οἱ σύγχρονες γνώσεις τῆς Ἀστρονομίας, Φυσικῆς καὶ Μαθηματικῶν τῆς ἐποχῆς ἐκείνης καί, ἀργότερα, τὸ *Περὶ Φυσικῆς Ἀκροάσεως* τοῦ Ἀριστοτέλους, βασιζόμενο στὴν ἐμπεδοθεῖσα πλέον ἀριστοτελικὴ λογικὴ, ἀποτελεῖ τὸ σύγγραμμα ποὺ ἐγαλούχησε ὅλους τοὺς ἀστρονόμους, ἰδιαίτερα τοὺς Ἀραβες ἀστρονόμους, οἱ ὁποῖοι συνέχισαν τὴν Ἀστρονομία καὶ τὰ Μαθηματικά, ὅπως ἐπίσης τοὺς ἀστρονόμους τῆς Ἀναγέννησης καὶ μετὰ τὸν 19ο καὶ 20ὸ αἰῶνα. Ἡ σημερινὴ Ἀστρονομία, μὲ τὰ τεράστια τηλεσκόπια καὶ ραδιοτηλεσκόπια, μὲ τὸ πλῆθος τῶν διαστημικῶν συσκευῶν ποὺ ἐξερευνοῦν τὸ σύμπαν, μὲ τὸ δια-

στημικό τηλεσκόπιο, πού τέθηκε πρόσφατα σὲ τροχιά, ἔχει πολλὰ νὰ διδαχθεῖ ἀπὸ τὰ πρῶτα βιβλία τῆς Ἀστρονομίας, πού ἀναφέρονται στὸ βιβλίο *Φιλόσοφοι τοῦ Αἰγαίου*.

Βασίλειος ΠΕΤΡΟΠΟΥΛΟΣ

Jean-Louis VIEILLARD-BARON, Professeur à l'Université de Poitiers, *Bergson*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991, 126 σελ.

Ἀντικείμενο τοῦ βιβλίου αὐτοῦ εἶναι ἡ παρουσίαση τοῦ ἔργου τοῦ Bergson. Γιὰ νὰ φτάσουμε ὁμως στὸ σκοπὸ αὐτὸ πρέπει πρῶτα ν' ἀπομακρύνουμε τὸν μπερξονισμό, δεδομένου ὅτι ἡ μεγάλη δημοσιότητα τοῦ φιλοσόφου συνετέλεσε στὴ δημοσιοποίηση καὶ τὴν παραποίηση τῆς σκέψης του. Τὸ βιβλίο περιλαμβάνει τρία κεφάλαια:

Κεφάλαιο I: Ὁ Bergson στὴν ἐποχὴ του

I. Μιὰ ζωὴ φιλοσόφου

Ὁ Bergson γεννήθηκε στὸ Παρίσι στὶς 18 Ὀκτωβρίου 1859. Ἀρχισε τὴ σταδιοδρομία του στὴ δευτεροβάθμια ἐκπαίδευση καὶ μετὰ ἀπὸ δέκα ἐπτὰ χρόνια ἀνέλαβε διδασκαλία στὸ Collège de France μὲ ἐξαιρετικὴ ἐπιτυχία. Τὰ χρόνια αὐτὰ (1900-1914) ὑπῆρξαν ἀπὸ τὰ δημιουργικότερα τῆς ζωῆς του. Ἐν τῷ μεταξύ γίνεται ἕνας ἀπὸ τοὺς ἐπισήμους, πού τοῦ ἀναθέτουν καὶ διπλωματικὰ καθήκοντα. Ἡ ὑπερκόπωση ὁμως, πού συσσωρεύτηκε πάνω του κατὰ τὴ διάρκεια τῶν ἐτῶν πού ἀκολουθοῦν, γίνεται καὶ ἡ αἰτία τῆς ἀρρώστιας του (1934). Ἐτσι ἐξασθενημένος ἔζησε μερικὰ χρόνια ἀκόμη, μέχρι τὸ 1941 πού πέθανε (στὶς 4 Ἰανουαρίου).

II. Ὁ ἄνθρωπος καὶ ὁ συγγραφέας

Ἐκεῖνο πού κυρίως χαρακτήριζε τὸν Bergson ἦταν ἡ μεγάλη του εὐγένεια καὶ ἡ σπάνια εὐαισθησία του, πού κατὰ παράδοξο τρόπο συνδυάζονταν μὲ μιὰν ἐντελῶς φλεγματικὴ ἐξωτερικὴ συμπεριφορὰ. Ὑπάρχει ἀκόμη στὸν Bergson ἕνα ταλέντο διπλωμάτη, τὸ ὁποῖο συνδυάζεται μὲ μιὰν ἠθικὴ αὐστηρότητα. Ὡς συγγραφέας πιστεύει ὅτι πρέπει ν' ἀνατρέχει στὰ γεγονότα, ἀλλὰ συγχρόνως εἶναι τῆς ἀποψῆς ὅτι ἕνας φιλόσοφος δίνει βαρύτητα στὴ σκέψη του ἀντιπαραθέτοντάς την μὲ τὰ μεγάλα φιλοσοφικὰ συστήματα τοῦ παρελθόντος. Προσπαθεῖ λοιπὸν νὰ εἶναι ἐνήμερος ὅσον ἀφορᾷ τὶς ἐπιστημονικὲς ἐξελιξεις τοῦ καιροῦ του καὶ παράλληλα μελετᾷ τοὺς φιλοσό-

φους του παρελθόντος, μεταξύ των οποίων προτιμᾷ τὸν Πλωτῖνο καὶ τὸν Ravaisson. Ἡ γραφή του χαρακτηρίζεται ἀπὸ μεγάλη σαφήνεια καὶ ἡ σκέψη του διατυπώνεται κυρίως διὰ μέσου τῶν ἐννοιῶν, χωρὶς ν' ἀποκλείεται καὶ ἡ χρῆση τῶν εἰκόνων.

Κεφάλαιο II: Ὁ Bergson κατὰ τὴν τάξιν τῶν λόγων

I. Ὁ Bergson πρὶν ἀπὸ τὸν Bergson

Πρὶν ἀπὸ τὴ δημοσίευσιν τοῦ *Δοκιμίου* ὁ Bergson εἶχε ἤδη δημοσιεύσει δυὸ ἄλλα ἔργα. Πρόκειται γιὰ τὴ μετάφρασιν τοῦ βιβλίου τοῦ Ἀγγλοῦ ψυχολόγου James Sully: *Οἱ αὐταπάτες τῶν αἰσθήσεων καὶ τοῦ πνεύματος* (1883) καὶ γιὰ τ' *Ἀποσπάσματα τοῦ Λουκρητίου καὶ τοῦ πνεύματος* (1883) συνοδευόμενα ἀπὸ μιὰ ἐκτενὴ εἰσαγωγή. Στὰ κείμενα αὐτὰ ἡ προσωπικότης τοῦ φιλοσόφου δὲν φαίνεται ἀκόμη καθαρά.

II. Τὸ *Δοκίμιον* πᾶν ὅσον ἀμέσως δεδομένα τῆς συνείδησης

Αὐτὸ εἶναι τὸ πρῶτον ἔργο τοῦ Bergson, τὸ ὁποῖον ἀπετέλεσε καὶ τὴ διατριβή του. Τὸ βιβλίον τοῦτο δίνει τὴν ἐντύπωσιν ὅτι δὲν ὀφείλει τίποτα στὴ φιλοσοφικὴ παράδοση τοῦ 19ου αἰῶνα. Ἐδῶ βρίσκουμε τὴν ἰδέαν πῶς διὰ μέσου τῆς ἐσωτερικῆς παρατήρησης τῶν προκρινόμενων μπορούμε νὰ ξαναβροῦμε τὰ ἄμεσα δεδομένα τῆς συνείδησης. Ἡ φιλοσοφία τῆς ἀμεσότητος ἀπαιτεῖ ἀπὸ τὸ φιλόσοφον «νὰ παραμένει σὲ συνεχὴ ἐπαφὴ μὲ τὴν ἐπιστήμην τῆς ὕλης καὶ τῆς ζωῆς καὶ νὰ ἐρμηνεύει τ' ἀποτελέσματά τους» (*Mel.*, 968).

III. Ὑλὴ καὶ μνήμη (1896)

Στὸ ἔργον αὐτὸ ἐνσωματώνονται τὰ ἄρθρα ποὺ εἶχε ὡς τότε δημοσιεύσει. Ἡ κύρια ἰδέα του εἶναι ὅτι πρέπει νὰ ξεκινήσουμε ἀπὸ τὸ σῶμα, γιὰ νὰ δείξουμε ὅτι αὐτὸ δὲν μπορεῖ νὰ ἐξηγηθῇ ἀπὸ μόνο του, οὔτε νὰ γίνῃ κατανητὸ χωρὶς τὴν ἐπέμβαση μιᾶς ἄλλης ἀόρατης πραγματικότητος, ποὺ ἀποκαλοῦμε πνεῦμα ἢ ψυχὴ καὶ ἐπιβεβαίωση τῆς ὁποίας ἀποτελεῖ ἡ μνήμη. Ἡ πρωτοτυπία τοῦ βιβλίου ἔγκειται στὴ διάκρισιν ἀνάμεσα στὰ διάφορα ἐπίπεδα τῆς συνείδησης, διάκρισιν, ἡ ὁποία μᾶς ὁδηγεῖ νὰ παραδεχτοῦμε ὅτι ἡ διαφορὰ ἀνάμεσα στὶς ποικίλες ἱκανότητες ἢ δυνάμεις τοῦ ἐγῶ εἶναι δευτερεύουσα σὲ σχέση μὲ τὴ διάκρισιν τῶν ἐπιπέδων βάθους, ὅπου λαμβάνει χώρα ἡ πραγματικὴ ζωὴ μας. Ἐτσι μπορούμε νὰ ποῦμε ὅτι ὅσο περισσότερο βαθειὰ εἶναι μιὰ κατάσταση τόσο λιγότερον νόημα ἔχει ἡ διάκρισιν ἀνάμεσα στὴ νόησιν, τὴ θέλησιν, τὴ μνήμην καὶ τὴ φαντασίαν. Ἡ ἀντίληψιν

του ψυχικού βίου που προκύπτει από την ανάλυση αυτή είναι εκείνη της διπολικότητας: άφενός ή πράξη, άφετέρου τ' όνειρο.

IV. 'Από τὸ Γέλιο στη Δημιουργὸ εξέλιξη

Στὸ Γέλιο ὁ Bergson ἐξετάζει τὰ προβλήματα τῆς σχέσης τοῦ ατόμου μὲ τὴν κοινωνία, καθὼς κι ἐκεῖνα τῆς ζωῆς, τῆς φύσης, τοῦ ονείρου καὶ κυρίως τῆς τέχνης ποὺ παρουσιάζεται ὡς ἓνα πιὸ ἄμεσο ὄραμα τοῦ πραγματικοῦ μέσα καὶ ἔξω ἀπὸ ἐμᾶς.

V. 'Η δημιουργὸς εξέλιξη ἢ ὁ θριαμβεύων μπερζονισμὸς

Τὸ βιβλίο αὐτὸ εἶναι μιὰ σύνθεση τῶν ποικίλων μπερζονικῶν θεωριῶν καὶ ἀποτελεῖ τὸ σημαντικότερο ἔργο τοῦ φιλοσόφου. "Ένας ἀπὸ τοὺς στόχους του εἶναι νὰ δείξει ὅτι «τὸ Σύμπαν ἔχει τὴν ἴδια φύση μὲ τὸ ἐγὼ καὶ ὅτι τὸ συλλαμβάνουμε μὲ μιὰ ὁλοένα πληρέστερη ἐμβάθυνση τοῦ ἑαυτοῦ μας» (*Mel.*, 774). 'Η ἐσωτερικὴ παρατήρηση, ἀναγόμενη στὴ διάρκεια, μᾶς ὁδηγεῖ στὴ θεώρηση τῆς ζωῆς ὡς ἐσωτερικῆς ὁρμῆς. 'Ο Bergson δίνει στὴν ἔννοια τῆς «ζωικῆς ὁρμῆς» μιὰ ψυχολογικὴ ἐρμηνεία: αὐτὴ εἶναι ἓνα ρεῦμα θέλησης ποὺ διασχίζει τὴ ζωὴ κατὰ τὴν εξέλιξή της καὶ τὴν καθιστᾷ μιὰ δημιουργὸ εξέλιξη. Τέλος ἡ ζωικὴ ὁρμὴ προέρχεται ἀπὸ τὸ Θεό, ἐφόσον ἔχει σ' Αὐτὸν τὴν ἀρχή της.

VI. Οἱ δύο πηγὲς τῆς ἠθικῆς καὶ τῆς θρησκείας (1932)

'Ο Bergson ἀναπτύσσει ἐδῶ τὴν ἰδέα ὅτι ἡ δημιουργικὴ προσπάθεια ποὺ ἐκδηλώνει ἡ ζωὴ εἶναι θεϊκὴ, ἀλλὰ ὅχι ὁ ἴδιος ὁ Θεός. Αὐτὸ πάντως ποὺ ἔχει σημασία εἶναι ὅτι μέσα στὸν ἄνθρωπο, τὸ φυσικὸ παραμένει κάτω ἀπὸ τὸ ἐπίπεδο τῆς κοινωνικῆς μεταβίβασης κάποιων θεσμῶν. Στὴν πραγματικότητα ὑπάρχουν δύο ἠθικὲς: ἡ μία εἶναι κλειστὴ καὶ ἀπορρέει ἀπὸ τὸ φυσικὸ κοινωνικὸ ἔνστικτο· ἡ ἄλλη εἶναι ἀνοικτὴ καὶ ἀποτελεῖ τὸ ξεπέραςμα τῆς πρώτης ἀποβλέποντας στὴν ἀγάπη. Κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο ὁ ὅρος «θρησκεία» ὑποδηλώνει δύο διαφορετικὰ πράγματα: τὸ ἓνα παραπέμπει στὴ μαγεία, ποὺ εἶναι μιὰ συμπεριφορὰ τῆς συνειδήσεως στερημένη ἀπὸ κάθε προσπάθεια καὶ συνδεδεμένη μὲ τὴ δημιουργικὴ λειτουργία τῶν μύθων καὶ ἡ ἄλλη χαρακτηρίζεται ἀπὸ «τὴ λατρεία τῶν θεῶν, στοὺς ὁποίους ἀπευθυνόμαστε μὲ τὴν προσευχή» (1123/183). Τὰ ἀνώτερα ὡς πρὸς τὴ δυναμικὴ θρησκεία ἄτομα εἶναι οἱ μυστικιστές.

'Ο Bergson περιγράφει τὴ μυστικιστικὴ ἐμπειρία μὲ ἀκρίβεια: ἐκστατικὴ χαρά, ἀνησυχία ἀπὸ τὴν αἴσθησις ὅτι ἡ ἔνωση μὲ τὸ Θεὸ δὲν εἶναι

πλήρης, μοναξιά και σκοτάδι της ψυχής και τέλος προετοιμασία για την τελική ένωση, κατά την οποία η ψυχή δεν έχει πια όράματα, αλλά είναι ενεργούμενο όσον αφορά το Θεό και ενεργόν ως προς τους ανθρώπους (1170-1172/243-247). Από το σημείο αυτό ο μυστικός έρωτας που πλημμυρίζει την ψυχή θα εξαπλωθεί σ' ολόκληρη την ανθρωπότητα, χάρη στις πνευματικές εκείνες δυνάμεις που είναι εξίσου έπαληθεύσιμες έμπειρικά με τις φυσικές δυνάμεις. Ο Bergson πιστεύει ότι η ανθρωπότητα είναι κυρία του πεπρωμένου της, το οποίο συνίσταται στη θεοποίηση του σύμπαντος.

Κεφάλαιο III: Μέθοδος και άλλα σχετικά θέματα

Ο Bergson δημοσίευσε ένα «λόγο περί μεθόδου» στο τέλος της ζωής του. Πρόκειται για την έκτενη εισαγωγή στη συλλογή *Η σκέψη και το κινούν* (1934). Όταν ο φιλόσοφος μιλάει για τη μέθοδό του την παρουσιάζει ως ένα τρόπο επίλυσης των ψευδών προβλημάτων και θέσης των αληθινών.

Ακολουθεί μια σειρά άλλων θεμάτων όπως:

I. Άρνητικές πλευρές της μεθόδου. II. Η ενόραση. III. Η δημιουργία ως θαύμα. IV. Η αίσιοδοξία και η χαρά. V. Το άτομικό και το κοινωνικό. VI. Η γλώσσα. VII. Τα δύο σώματα, δηλαδή το φυσικό μας σώμα και η συνειδησή μας, ή οποία περιλαμβάνει όλα όσα αντιλαμβανόμαστε, αποτελώντας κατά κάποιο τρόπο το έξωτερικό σώμα του ανθρώπου, που βρίσκεται μέσα στα πράγματα (1195/274). VIII. Η ψυχή. IX. Το ψυχολογικό άσυνείδητο.

Στο *Συμπέρασμα* τέλος ο συγγραφέας μάς μιλάει για τους μεγάλους μαθητές του Bergson (την μερξονική κληρονομιά), όπως ήταν: οι E. le Roy, J. Chevalier, A. Thibaudet, H. Delacroix, J. Baruzi, VI. Jankelevitch και J. Guittou. Κανένας τους όμως δεν είχε αυτή την εξαιρετική αυστηρότητα όσον αφορά την έσωτερική παρατήρηση, που έφτανε μέχρι τα όρια της αντικειμενικότητας και ή οποία χαρακτήριζε τον Bergson. Μαθητές και συνεχιστές του έργου του Bergson μπορούν ακόμα να χαρακτηριστούν οι: G. Simmel, L. Brunschvig και G. Bachelard.

Το έργο της παρουσίασης και της ανάλυσης της σκέψης ενός μεγάλου φιλοσόφου μέσα σε λίγες σελίδες είναι πολύ δύσκολο και απαιτεί μια τεράστια προσπάθεια, κυρίως όταν το βιβλίο απευθύνεται σ' ένα πλατύ κοινό. Ο Καθηγητής J.-L. Vieillard-Baron, χάρη στη βαθειά γνώση του των μερξονικών κειμένων, καθώς και στην ικανότητά του να εκφράζει τις πιο δύσκολες ιδέες μ' ένα τρόπο κατανοητό σε όλους, πέτυχε να μάς φέρει σε επαφή με το πνεύμα του Bergson, όπως θα το έκανε και ο ίδιος αν ζούσε.

Ευαγγελία ΜΑΡΑΓΓΙΑΝΟΥ

Άννας ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ, *Φιλοσοφικά Δράγματα*, Ἀθήνα 1992, 100 σελ.

Όπως τονίζει ή ίδια ή συγγραφέας στὸν πρόλογό της (σ. 3), τὸ ἔργο αὐτὸ εἶναι «σύναξη φιλοσοφικῶν μελετημάτων» ποὺ δημοσιεύτηκαν ξεχωριστὰ σὲ ἔγκυρα ἑλληνικὰ περιοδικὰ τὴν τελευταία δεκαπενταετία. «Σύναξη» ὥστόσο δὲν σημαίνει ἐδῶ ἀπλῶς «ἐπιτομή», ὅπως ἀπὸ μιὰ πρώτη ἄποψη θὰ μπορούσε νὰ εἰκάσει κανεῖς. Ἀντίθετα, παραπέμπει σὲ ἓνα συνεκτικὸ ὅλον, τὸ ὁποῖο μάλιστα διεκδικεῖ ἀπὸ πολλὰς πλευρὰς τὴν πρωτοτυπία, στὸ βαθμὸ ποὺ ή κυρία Ἄννα Κελεσίδου, μὲ ἀφετηρία τὰ μελετήματα αὐτά, ἐπιχειρεῖ νὰ ἐπαναθέσει καὶ ἐν πολλοῖς νὰ ἐπαναθεμελιώσει βασικὰ προβλήματα τῆς φιλοσοφικῆς συστηματικῆς, ὅπως ή ἀλήθεια, ή οὐσία καὶ ή ὑπαρξη τοῦ ἀνθρώπου, ή γνώση, ή κρίση τῆς φιλοσοφίας, ή ἐλευθερία, ή νεότητα, ή ἀλλοτρίωση, τὸ παράλογο καὶ ή εἰρήνη στὴν ἀξιολογική τους πάντα σύνδεση μὲ τὴν καθημερινή ἐμπειρία τοῦ ὑποκειμένου (ἀτομικοῦ). Οἱ τίτλοι, ἔτσι, τῶν μελετημάτων ποὺ συγκροτοῦν τὸ ἔργο εἶναι ἐνδεικτικοί. Ἡ γνώση ὡς «πράγμα» τοῦ ὑποκειμένου καὶ ή φιλοσοφία (σσ. 5-15). Τὸ ἀτομικὸ καὶ ή γνώση του (σσ. 17-28). Ἀπλὲς ἀλήθειες γιὰ τὴν ἀλήθεια (σσ. 29-39). Ὁ Κοραῖς καὶ ή «παθολογία» τῆς εἰρήνης (σσ. 41-50). Ὁ Κάφκα, ή ἀλλοτρίωση καὶ τὸ παράλογο (σσ. 51-66). Ἐλευθερία καὶ νέοι (σσ. 67-71). Κρίση τῆς φιλοσοφίας - κρίση φιλοσόφων (σσ. 73-86) καὶ Οὐσία καὶ ὑπαρξη τοῦ ἀνθρώπου (σσ. 87-100).

Ἡ βασική ιδέα ποὺ διέπει τὴ σκέψη τῆς συγγραφέως στὸ ἔργο αὐτὸ εἶναι, θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε, παρὰ τὸ πολυεδρικὸ καὶ συνθετικὸ της ὑπόβαθρο (ἢ μᾶλλον ἀκριβῶς ἐξαιτίας αὐτοῦ), ἀπλή: ἀκόμα κι ἂν ὁ κόσμος εἶναι παράλογος καὶ ἀλλοτριωτικὸς μὲ τὴν καφκική ἔννοια (ὡς τὸ «ἄπειρο... ποὺ ὁ ἄνθρωπος χωρομέτρης δὲν μπορεῖ νὰ καταμετρήσει», σ. 59), τοῦτο μπορεῖ νὰ γίνῃ, ὅπως ἀκριβῶς πίστευε καὶ ὁ ἴδιος ὁ Κάφκα κατὰ τὸν R. Garaudy, ἔναυσμα γιὰ νὰ φωτίσει τὴν ἀνεπάρκεια τοῦ ἴδιου τοῦ κόσμου καὶ «νὰ ἐμπνεύσει τὴν ἀσυγκράτητη ἀνάγκη νὰ προχωρήσουμε πρὸ πέρα, στὴν ἀναζήτηση μιᾶς χαμένης πατρίδας» (σ. 66). Ἡ «χαμένη» αὐτὴ «πατρίδα» εἶναι κατὰ τὴν κυρία Ἄννα Κελεσίδου ποὺ φαίνεται νὰ υἱοθετεῖ ἐδῶ τὶς ἀντίστοιχες ἀπόψεις τοῦ Οὐναμοῦνο καὶ τοῦ Ortega y Gasset ή ζωὴ ὄχι ὡς ἀπλή ζωικότητα» (Νίτσε) ἀλλὰ ὡς «γνήσια ὑπαρξη», δηλαδὴ ὡς «πετράδι πολυεδρικὸ» καὶ «ὄντολογικὰ πολὺπλοκο καὶ περίπλοκο», ποὺ διαρκῶς ὑπερβαίνει τὸν ἑαυτό του καθιστάμενο ἓνα διαρκὲς παρὸν καὶ μ' αὐτὸν τὸν τρόπο τὸν ἴδιο τὸ θάνατο ὡς τὸ ξαφνικὸ τοῦ (ὑπαρκτοῦ) παραλόγου ή τὸ παράλογο τοῦ ξαφνικοῦ (σ. 97). Ἡ συνείδηση τοῦ πρόσκαιρου χαρακτηριστῆρα τῆς ζωῆς, δηλ. ή μὴ συνεχῆς μετάθεση τῆς πραγματικῆς βίωσής της σὲ ἓνα σχεδὸν ή ἓνα ὕστερα ποὺ οὐσιαστικὰ εἶναι ἓνα ποτὲ πιά, μετατρέπει

τὸ ἄγχος θανάτου σὲ μία «πρόοψη» τοῦ θανάτου· αὐτὴ μεταβάλλει τὸν ἐγωισμό σὲ «ἀφοσίωση» ἢ ὁποία, τελικά, μὲ τὴ σειρά τῆς καθιστᾷ τὴ ζωὴ πραγματικὸν «βίον» (σ. 99). Τὸ ἀποθανατίζειν τὴ συνείδηση μέσω τῆς ἀφοσίωσης ὑπὸ τὸ πρίσμα μιᾶς «αἰώνιας εὐθύνης» (Ι. Θεοδωρακόπουλος), ποὺ ταυτόχρονα ἀποκαθιστᾷ τὴν ὀρθὴ ἔννοια τοῦ εἶναι ὡς Ὑπαρξης (Dasein) καὶ Ἀνήκειν (Ihmgehören) ὅπως τόνισε καὶ ὁ Κάφκα, συνιστᾷ ἀκριβῶς γιὰ τὴν κυρία Ἄννα Κελεσίδου τὴν «οὐσία» καὶ τὴν «ὑπαρξή» τοῦ ἀνθρώπου.

Ἡ διαλεκτικὴ σύνδεση ἀνθρώπινης συνείδησης καὶ ζωῆς δὲν ἀποτελεῖ ὥστόσο μόνον ἓναν ἐπαρκῆ λόγο γιὰ νὰ ἀποδεχθεῖ κανεὶς τὴ ζωὴ ἀλλὰ καὶ τὸ πιὸ ἀσφαλὲς ἐφαλτήριο γιὰ νὰ κατανοήσῃ τὸν ἀξιολογικὸ χαρακτήρα τῆς γνώσης καὶ εἰδικότερα τῆς φιλοσοφίας. Ἡ γνώση εἶναι ἀπὸ τὴν ἴδια τῆς τὴν οὐσία πράξη χάρις στὸ «κατηγορημα τῆς ἔντασης», ποὺ «κάνει τὸ ποιὸν μιᾶς κατάστασης τοῦ ὑποκειμένου πραγματικόν, δηλαδὴ διάφορο ἀπὸ ἄλλο» καὶ ποὺ συνιστᾷ τὴν «εἰδοποιὸν διαφορὰ» τοῦ συγκεκριμένου ὑποκειμένου ὅχι μόνον σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ «τὴν κλίμακα τῶν τεσσάρων ὑπερβάσεων τοῦ ἀνθρώπου (Γνώση, Πράξη, Πίστη, Ποίηση - Καλλιτεχνικὴ δημιουργία) ἀλλὰ καὶ ἀναφορικὰ μὲ τὰ προστάδια ποὺ εἶναι ἀπαραίτητα σὲ κάθε μία ἀπὸ αὐτὲς τὶς ὑπερβάσεις» (σ. 7). Μὲ ἄλλα λόγια, ἡ γνώση εἶναι πράξη, διότι τὸ ὑποκείμενο δὲν εἶναι ἀπλῶς μιὰ «αὐτοσυνείδηση» ἀλλὰ καὶ μιὰ «γνωρίζουσα ψυχὴ» (σ. 8), ἓνα «πρόσωπο» (σ. 6) ποὺ πάντοτε «κεῖται κάτω ἀπὸ σχέσεις» (σ. 12). Μὲ πλατωνικοὺς ὅρους, τὸ ὑποκείμενο εἶναι μιὰ «εὐρεσις - διάθεσις» καθὼς ὡς αὐτοσυνείδηση δὲν εἶναι μόνον στὴ διπλὴ διάσταση ὑποκειμένου - ἀντικειμένου ἀλλὰ καὶ «στὴ σχέση αὐτοῦ τοῦ διχασμένου Ἐγώ» (σ. 8). Γιὰ τοῦτο καὶ ἡ φιλοσοφικὴ γνώση εἶναι ἓνα «πάθος τοῦ καθενός», ἓνα «ἀντινομικὸ παιχνίδι» ποὺ «ὡς κατάκτηση εἶναι ὑπέρβαση τοῦ ὑποκειμένου», «ὡς κατεύθυνση εἶναι ἡ γνώση ποὺ ἔχει γίνῃ ἐμπειρία» καὶ ὡς «ἀνάληψη συνείδησης... ἐλευθερία» (σ. 12). Κατὰ συνέπεια, «δὲν ὑπάρχει κρίση τῆς φιλοσοφίας», σήμερα, ὅπως συχνὰ διακηρύσσεται, ἀλλὰ ἀπλῶς «πάλη γιὰ νὰ ξεπεραστοῦν οἱ κρίσεις τῆς ἱστορικῆς στιγμῆς» οἱ ὁποῖες ἀποτυπώνονται στὶς ἀντιγνώμεις τῶν φιλοσόφων σχετικὰ μὲ τὴ διαμόρφωση μιᾶς ἐπιστημονικῆς κοσμοθεωρίας μὲ στόχο «τὸ ἀνοιγμα τῆς κοινωνικῆς ζωῆς καὶ τὴν κατάκτηση τῶν μυστικῶν τῆς φύσης» (σ. 78). Ἐκεῖνο ποὺ μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι ὑπάρχει ἐπίσης εἶναι ἡ κρίση ποὺ διέρχεται ἡ φιλοσοφία στὸ βαθμὸ ποὺ αὐτὴ ἐκπροσωπεῖται ἀπὸ «ἐπαγγελματίες» εἰδικούς (σσ. 80 κ.ἐξ.).

Μ' αὐτὲς τὶς προϋποθέσεις βεβαίως ἐκεῖνο ποὺ κυρίως καταξιώνεται καὶ διασώζεται δὲν εἶναι ἡ γνώση καὶ ἡ ζωὴ (πού, ὅπως καὶ νὰ ᾖ, δὲν παύουν νὰ ἀποτελοῦν γενικὰ σχήματα), ἀλλὰ —μέσω αὐτῶν— τὸ ἴδιο τὸ ἄτομο ὡς «συγκεκριμένο ὄν διψασμένο γι' ἀνάλογη μεταχείριση καὶ μορ-

φοποίηση» (σ. 17). Στην περίπτωση αυτή η κυρία Άννα Κελεσίδου ακολουθεί τις ανάλογες απόψεις του καθηγητή J. Cl. Piguet περί «επιστροφής στα πράγματα ως αὐθορμησίας» (σ. 17) δηλαδή περί επιστροφής στην αντίληψη ότι τὸ οὐσιωδέστερο συγκροτητικὸ στοιχείο τῆς πραγματικότητας εἶναι τὸ «ἀτομικὸ», ἐννοούμενο ὡς «ἐσωτερικὴ ὁλότητα» ποὺ φέρει μέσα της ἀδιαίρετο καὶ ἀνεξάρτητο, τόσο ἀπὸ τὴ γνώση ὅσο καὶ ἀπὸ τὴ γλώσσα, τὸ νόημά της (σ. 20). Τὸ «ἀτομικὸ» αὐτὸ εἶναι ταυτόχρονα καὶ αἰσθητικό: «προκύπτει ἀπὸ μιὰ θέαση τοῦ ἐσωτερικοῦ (συγκεκριμένου) αἰσθητικῆς» (= «παγκοσμιότητα καὶ ἀντικειμενικότητα τοῦ ὁραίου ποὺ διαφαίνεται στὴν ἀτομικότητα τοῦ πράγματος», σ. 22), «στὴν ὁποία προβάλλεται διάφανα ἡ παρουσία τοῦ παγκόσμιου» (σ. 23). Ἔτσι, ἡ φιλοσοφία καθίσταται μιὰ «περιπέτεια» (θεραπευτικὴ, σσ. 23, 25) τοῦ πνεύματος ἔχοντας ὡς κύριο «χρέος» τὴν «ἄρνηση τῆς ἐξήγησης, δηλαδή τῆς ὑποκατάστασης τοῦ νοήματος τῆς πραγματικότητας μὲ τὸ ἐννοιολογικὸ παιχνίδι τῶν σημασιῶν ποὺ προσιδιάζουν σ' αὐτὴ καὶ μὲ ἓνα παιχνίδι γλώσσας» (σ. 24). Ὅπως σωστὰ ὑπενθυμίζει ὁμως ἡ συγγραφέας, ἡ θέση αὐτὴ τοῦ καθηγητῆ Piguet γιὰ τὴ φιλοσοφία ὡς «περιπέτεια», δηλ. ὡς ὁδὸς πρὸς τὴν ἀλήθεια καὶ ὄχι ὡς κατοχὴ τῆς ἀλήθειας, δὲν εἶναι παρὰ θέση πλατωνικὴ (σ. 26). Ἔτσι ἐπίσης, ἀλήθεια δὲν εἶναι οὐσιωδῶς ἡ «λογικὴ ἀφηρημένη ἀλήθεια» ἀλλὰ ἡ «ἀτομικὴ βιωματικὴ ἀλήθεια», ποὺ εἶναι «ἀναφαίρετη γιὰ τὴν ὑπαρξή» (σσ. 30-31) καὶ ποὺ προσδιορίζεται κάθε φορὰ ἀπὸ τὴν ἐπιτυχὴ ἔκβαση ἐνὸς ἀγῶνα ἢ ἔστω ἀπὸ τὸ συγκεκριμένο περιεχόμενό του (σ. 39). Μιὰ ἀλήθεια τὴν ὁποία ὀφείλουν νὰ ἀκολουθοῦν πάνω ἀπ' ὅλα οἱ νέοι ἐὰν θέλουν νὰ εἶναι πραγματικὰ ἐλεύθεροι (σσ. 67 κ.ἐξ.) καὶ νὰ ἐδραιώσουν τὴν εἰρήνην στὸ πλαίσιο μιᾶς εὐδαίμονος ἀστικῆς πολιτικῆς κοινότητας ὅπως τὴν ὁραματίστηκε λ.χ. ὁ Κοραῖς (σσ. 41 κ.ἐξ.).

Διευρύνοντας τελικὰ μὲ τὸν τρόπο ποὺ εἶδαμε τὸ στοχασμὸ πολλῶν φιλοσόφων καὶ θεωρητικῶν ἀπὸ τὴν ἀρχαία Ἑλλάδα μέχρι σήμερα μέσω τοῦ προσωπικοῦ της στοχασμοῦ ἡ κυρία Κελεσίδου διεκδικεῖ, καθὼς ἤδη τονίστηκε, τὴν πρωτοτυπία. Γιὰ νὰ ἐπιτευχθεῖ ὥστόσο πραγματικὰ κάτι τέτοιο, (καὶ γιὰ νὰ μετατραπεῖ ὄντως ἡ φιλοσοφία σὲ «θεραπευτικὴ»), ἡ συγγραφέας θὰ πρέπει κατὰ τὴ γνώμη μας νὰ ἐγκύψει καὶ νὰ ἐμβαθύνει περισσότερο (καὶ ἔτσι νὰ τὰ ἐπαναθέσει) σὲ τρία τουλάχιστον ὅρια καὶ δυσεπίλυτα ἐρωτήματα, ἢ «γρήγορη» λύση τῶν ὁποίων στὴν προκειμένη περίπτωση «ἀδυνατίζει» τὸ ἔργο της: α) τί εἶναι ὄντολογικῶς ἡ ζωὴ/ὑπαρξὴ ὡς «ὄντολογικὰ περίπλοκο καὶ πολὺπλοκο πολυεδρικὸ πετράδι», δεδομένου ὅτι ἡ θεμελιώσή της στὴν «ἀφοσίωση» ἐμφανέστατα δὲν ἐπαρκεῖ β) ποῖο εἶναι τὸ βάθος, ἡ διάσταση καὶ τὰ ὅρια τόσο αὐτοῦ ποὺ ἀποκαλεῖται «γνωρίζουσα ψυχὴ» ὅσο καὶ αὐτοῦ ποὺ θεωρεῖται ὡς «αἰσθανόμενη

αὐτοσυνείδηση», κάτι τὸ ὁποῖο (ἐὰν ἐξαίρεσουμε ὁρισμένες σχετικὲς πλατωνικὲς ἀναφορὲς) ἐλλεῖπει ἀπὸ τὸ ἔργο καὶ γ) μὲ ποιὸν τρόπο οἱ τυχόν ἀπαντήσεις στὰ ἐρωτήματα αὐτὰ καθορίζουν τὶς σχέσεις τοῦ «ἀτομικοῦ» μὲ τὸ «γενικό», ὅχι μόνο στὰ πλαίσια τῆς πολιτικῆς διαβίωσης ἀλλὰ καὶ στὸ ἐπίπεδο τῆς ἀνεύρεσης ἐνὸς νοήματος ζωῆς.

Ἀναστάσιος ΚΟΥΚΗΣ

L. BRISSON, *Timée/Critias*, Paris, Flammarion, 1992, 438 σελ.

Μετὰ τὶς Ἐπιστολὲς καὶ τὸν *Φαῖδρο* τοῦ Πλάτωνος ὁ L. Brisson προσφέρει στὸ γαλλόφωνο πλατωνικὸ κοινὸ τοὺς διαλόγους *Τίμαιο* καὶ *Κριτία*, σὲ νέα πάντα μετάφραση, σὲ μία ἔκδοση, μὲ Εἰσαγωγή, σημειώσεις, βιβλιογραφία (ἐκδόσεις, μεταφράσεις, γενικὲς-εἰδικὲς μελέτες, ὅπως: γιὰ τὸν Δημιουργό, τὰ Μαθηματικά, τὴν Ψυχὴ καὶ τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ, τὴν Ἀστρονομία, τὴ «Χώρα», τὴν «Ἀνάγκη» τὴ Βιολογία καὶ τὴν Ἱατρικὴ τοῦ *Τίμαιου*, καί, προκειμένου γιὰ τὸν *Κριτία*, μελέτες ποὺ ἀφοροῦν στὴν Ἀτλαντίδα καὶ μελέτες γιὰ ὁρισμένα χωρία. Καὶ βέβαια, ὅπως συμπληρώνεται μὲ τὸ *Lustrum* — H. Cherniss - L. Brisson - H. Ioannidi, *Plato*, 1950-1989), χρονολόγηση τῶν κυρίων πολιτικο-στρατιωτικῶν γεγονότων τῆς ἐποχῆς τοῦ Πλάτωνος, καὶ Πίνακες.

Μὲ τὸν *Τίμαιο* ὁ Brisson ἔχει ἤδη ἀσχοληθεῖ, συνθετικά, στὴ διδακτορικὴ διατριβή του *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du «Timée» de Platon*, Paris, Klincksieck, 1974. Ἐχει ἐπίσης ἀσχοληθεῖ ἰδιαίτερα μὲ τὸν μῦθο (*Platon, Les mots et les mythes*, Maspero, 1982).

Ὅπως καὶ οἱ προηγούμενες πλατωνικὲς μεταφράσεις τοῦ Brisson, ἡ μετάφραση τοῦ *Τίμαιου* καὶ τοῦ *Κριτία* ἔχει τρία χαρακτηριστικά: σαφήνεια, ἀκρίβεια καὶ ἀπλότητα. Τὰ βασικὰ θέματα, ποὺ ἀναλύονται μὲ ὑποδειγματικὴ τάξη στὸν Πρόλογο, εἶναι: ἡ σχέση παραδοσιακοῦ - νέου, οἱ ἀποδείξεις γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τῶν Ἰδεῶν, ὁ Δημιουργός, ὁ χρόνος (ἡ ἀντίφαση χρόνου τῆς ἀφήγησης - ἐξωχρονικότητος τῆς ἐξήγησης), οἱ ὀντότητες: νοητὰ - αἰσθητὰ - χώρα (ὁ Brisson μεταφράζει τὸ «χώρα» ὡς *matériau*, θέλοντας νὰ δώσει στὸν ὄρο ταυτόχρονα τὴ σημασία αὐτοῦ ἀπὸ τὸ ὁποῖο γίνεται κάτι καὶ αὐτοῦ μέσα στὸ ὁποῖο βρίσκεται κάτι, βλ. σ. 33), ἡ «ἀνάγκη» (ὁ Brisson ἀνιχνεύει στὴν «ἀνάγκη» μιὰ διπλὴ συνιστώσα ποὺ τὴ συνταιριάζει μὲ τὸν μῦθο: τὴν ἀδιάρρηκτη σχέση της μὲ τὴ χρονικότητα καὶ τὴν παρουσίασὴ της ὡς ζωντανοῦ ὄντος, δεκτικοῦ ἐπίδρασης μὲ τὴν πειθώ). Τὸ θέμα τῆς ψυχῆς τοῦ κόσμου ἐξετάζεται σὲ τρία ὑποκεφάλαια, ποὺ ἀφοροῦν τὴ σύ-

σταση, τὴ μαθηματικὴ δομὴ καὶ τὴ λειτουργία τῆς ψυχῆς αὐτῆς. Στὸ πρῶτο ὁ Brisson δείχνει ὅτι ὁ Πλάτων θεωρεῖ τὴν ψυχὴ συνιστάμενη ἀπὸ τὰ ἴδια συστατικά κάθε ἄλλης πραγματικότητας —εἶναι, ταυτόν, ἕτερον— ἢ μεταξὺ νοητοῦ καὶ αἰσθητοῦ. Ὁ συγγραφεὺς ἐπισημαίνει τὸ πρόβλημα τῆς ἀντίφασης ποὺ δημιουργεῖται μὲ τὴν περιγραφὴ τῆς γένεσης τῆς ψυχῆς τοῦ κόσμου (βλ. *Φαῖδρος* 254 c-d: «ἀγέννητον»: τὸ «ἀγέννητον» σημαίνει χρονικὰ ἀγέννητο) ὡς ἀρχὴ αὐτοκίνητη· ἐφόσον ὁμοῦς ἡ ψυχὴ τοῦ κόσμου δὲν εἶναι ἰδέα, δὲν εἶναι ἀρχὴ τοῦ εἶναι τῆς, γιὰ τοῦτο στὸν *Τίμαιο* λέγεται ὄντολογικὰ γεννητὴ. Ἀκολουθεῖ ἡ ἀνάλυση τῆς κατασκευῆς καὶ δομῆς τοῦ σώματος τοῦ κόσμου, τῆς μεταλλαγῆς τῶν στοιχείων του (μὲ λεπτότατες μαθηματικὲς παρατηρήσεις τοῦ Brisson), ὅπου ἐπισημαίνεται ὅτι τὰ ὅρια τῶν μαθηματικῶν γνώσεων τῆς ἐποχῆς τοῦ Πλάτωνος (ἡ ἐξήγηση τῆς μεταλλαγῆς τῶν στοιχείων μὲ ἀφετηρία τὶς ἐπιφάνειες κι ὄχι τὸν ὄγκο) συνιστοῦν καὶ τὰ ὅρια τῆς κοσμολογίας τοῦ *Τίμαιου*.

Στὸ ὑποκεφάλαιο γιὰ τὴν κατασκευὴ τοῦ ἀνθρώπινου σώματος ἀναλύονται: ἡ ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου (στὸν διάλογο, ὅπου σωστὰ παρατηρεῖ ὁ Brisson ὅτι ἡ ἔκθεση πρέπει νὰ μελετᾶται παράλληλα μὲ τὰ λεγόμενα ἀπὸ τὸν Πλάτωνα στὸν *Φαῖδρο*), τὸ ἀνθρώπινο σῶμα (στοιχεῖα, κυκλοφορικό, ἀναπνευστικό σύστημα, ἀρρώστιες), ἡ ἔνωση τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος. Ἀκολουθεῖ ἡ ἀναφορὰ στὴν πλατωνικὴ ἔκθεση γιὰ τὰ ζῶα καὶ τὰ φυτά (γιὰ τὸν Πλάτωνα ἡ ζωὴ, ὅπως παρατηρεῖ ὁ Brisson, ἀποτελεῖ ἓνα εὐρὺ συνεχές, continuum, ποὺ ἐκκινᾷ ἀπὸ τοὺς θεοὺς καὶ φθάνει στὸ κοχύλι, σ' ἓνα σύστημα ἠθικῆς ἀνταμοιβῆς ποὺ θεμελιώνεται στὴ μετενσωμάτωση τῆς ψυχῆς). Ἡ συνέχεια ἀφορᾷ στὰ θέματα τῆς δομῆς, τοῦ εἶδους καὶ τῆς χρονολόγησης τοῦ διαλόγου. Ὁ Brisson δέχεται τὴν παραδοσιακὴ ἄποψη γιὰ τὴ χρονολόγηση τοῦ *Τίμαιου* καὶ τοῦ *Κριτία* καὶ τοποθετεῖ τοὺς δύο διαλόγους στὴν τελευταία περίοδο τοῦ Πλάτωνος, μεταξὺ 358-365, ἀντιτιθέμενος ἔτσι στὸν Owen καὶ συμφωνώντας μὲ τοὺς Gill καὶ Cherniss. Ἡ βιβλιογραφία, ποὺ δίνεται πρὶν ἀπὸ τὴ μετάφραση, εἶναι ἐπιλεγμένη καὶ κατατοπιστική. Ἡ μετάφραση ἀκολουθεῖ μὲ ὅσο τὸ δυνατό μεγαλύτερη πιστότητα τὴν τάξη τῶν λέξεων τοῦ ἑλληνικοῦ κειμένου (συνδυάζει τὶς μεταφράσεις τῶν Rivaud καὶ Conford ἢ δημιουργικὰ διαφοροποιεῖται ἀπὸ αὐτές).

Οἱ πολλὲς καὶ πολὺ προσεγμένες σημειώσεις παραπέμπουν συχνὰ σὲ ἄλλους πλατωνικοὺς διαλόγους, σὲ προγενέστερους συγγραφεῖς, δίνουν διευκρινίσεις ποὺ καθιστοῦν κατανοητὸ τὸ θρησκευτικό, φιλοσοφικό, πολιτικό, κοινωνικὸ καὶ οἰκονομικὸ λεκτικὸ πλαίσιο τῆς ἀρχαίας Ἑλλάδας — συχνὰ μὲ ἀξιοσημείωτη ἔμφαση στὴν ποιότητα τοῦ ἑλληνικοῦ τρόπου θεώρησης τῶν πραγμάτων (βλ. π.χ. σ. 265, σημ. 570)— καὶ δείχνουν τὶς κύριες δυσκολίες τοῦ κειμένου (ἓνα ὀρισμένο ἀριθμὸ νέων παρατηρήσεων,

παρακινούμενη ακριβώς από την άφοσιωμένη σχέση του Brisson με το πλατωνικό κείμενο, υποβάλλω στον συγγραφέα, απόδειξη της έμπνευστικής δύναμης της ένασχόλησής του με τη μελέτη του Πλάτωνος).

Η Εισαγωγή της γαλλικής μετάφρασης του *Κριτία* ξεκινά με αναφορά στη μοναδικότητα της πλατωνικής πηγής του μύθου της 'Ατλαντίδας (άρχη του *Τίμαιου* και του *Κριτία*) και της μετάδοσής του:

«'Ατλαντίς, ιδού ένα κύριο όνομα που όλοι έχουν ακούσει να προφέρεται. 'Η ΝΑΣΑ τὸ ἔδωσε σὲ ἓνα διαστημόπλοιο, ἓνα πρόσφατο γαλλικὸ κινηματογραφικὸ ἔργο ἔχει αὐτὸν τὸν τίτλο... Γενικὰ ὅμως οἱ ἄνθρωποι ἀγνοοῦν ὅτι πηγὴ αὐτῆς τῆς ἀφήγησης —γιὰ τὴ χαμένη νῆσο— ποὺ συνεχίζει νὰ γοητεύει εἶναι μία, καὶ μόνο μέσο μετάδοσης εἶναι ὁ Πλάτων». Καθαρὴ φανταστικὴ ἱστορία ('Αριστοτέλης), ἔκθεση πραγματικοῦ γεγονότος (Κράντωρ, νεώτεροι καὶ σύγχρονοι γεωλόγοι, ἱστορικοὶ τῆς μινωικῆς Κρήτης, ἀρχαιολόγοι, κυρίως ὁ Μαρινάτος ποὺ συνδυάζει τὴν καταστροφικὴ ἔκρηξη τοῦ ἡφαιστείου τῆς Θήρας με τὴν ἐξαφάνιση τοῦ μινωικοῦ πολιτισμοῦ στὴν Κρήτη) ἢ φιλοσοφικὸς μῦθος —πολιτικὴ ἀλληγορία (P. Vidal-Naquet, Christofer Gill— «ἱστορικὴ μυθιστορία»); 'Ο Brisson συζητᾷ διεξοδικότερα τὴν τρίτη περίπτωση, ἀναφερόμενος στὴ σχέση τοῦ Πλάτωνος με τὴν προγενέστερή του μυθικὴ ποίηση ('Ησίοδος) καὶ τὴν ἱστορία, ἀπ' ὅπου ὁ Πλάτων ἀντλεῖ γιὰ νὰ περιγράψει «θετικὰ πρότυπα πολιτειῶν με σκοπὸ νὰ τὰ ἀντιδιαστείλει ἀπὸ τὰ ἀρνητικά» (σ. 321). Οἱ ἀναλύσεις ὁδηγοῦν στὴν ἄποψη ὅτι ἡ ἀφήγησις τοῦ πολέμου τῆς ἀρχαίας 'Αθήνας ἐνάντια στὴν 'Ατλαντίδα ἐμφανίζεται ὡς «ἐξιδανικευμένη παράσταση τῆς ἀρχαίας 'Αθήνας, ποὺ πολέμησε στὸν Μαραθῶνα, με μία δημοκρατία καθόλου ἀκραία, σεβόμενη τὸν νόμο καὶ μιὰ οἰκονομία οὐσιαστικὰ ἀγροτικὴ» (324). 'Ο Brisson, συμφωνώντας με τὴ φιλοσοφικὴ ἐρμηνεία τοῦ μύθου τῆς 'Ατλαντίδας, συμπεραίνει ὅτι πρόκειται γιὰ τὴν ἀνακάλυψη τῆς ἱστορικῆς μυθιστορίας, ὅπου στόχος εἶναι ἡ ἀλλαγὴ τῆς συμπεριφορᾶς τῶν συμπατριωτῶν του. Θὰ ἔλεγα ὅτι, ὅπως καὶ στὴ σχέση του με τὴ Σπάρτη, ἢ με τὴν 'Αθήνα στὸν *Μενέξενο*, ὁ Πλάτων δὲν κάνει ἱστορία, ἀλλὰ δραματοποιεῖ τὸ πραγματικὸ χρησιμοποιοῦντας καὶ τὸ φανταστικὸ, ἀποβλέποντας στὸ δέον εἶναι τῆς πολιτειακῆς ζωῆς. Ὅπως στὸν *Τίμαιο* ἀποκαλύπτεται ὁ παιδαγωγός, ποὺ προτείνει πρότυπο συμμόρφωσης-μίμησης τὴν εἰκόνα τοῦ νοητοῦ, ποὺ εἶναι ὁ κάλλιστος αἰσθητὸς κόσμος (βλ. 88 d), στὸν *Κριτία* ὁ πολιτικὸς Πλάτων προτείνει τὴν ἰδεατὴ εἰκόνα τῆς ἀρχαίας 'Αθήνας ὡς αὐτὸ ποὺ πρέπει νὰ εἶναι ἡ πραγματικὴ πολιτεία.

Καὶ ἔδῳ, στὸν Πρόλογο ὁ συγγραφέας ἀναφέρεται πρῶτα στὸν χρόνον τοῦ γεγονότος στὸ ὁποῖο παραπέμπει ἡ ἀφήγησις τοῦ πολέμου τῆς ἀρχαίας 'Αθήνας ἐνάντια στὴν 'Ατλαντίδα καὶ στὰ πρόσωπα τοῦ διαλόγου, κατόπιν

στὸν χρόνο συγγραφῆς τοῦ ἔργου. Ὁ Brisson ἀντιτίθεται καὶ πάλι στὴ θέση τοῦ Owen, ὅτι ὁ *Κριτίας* γράφτηκε λίγο μετὰ τὴν *Πολιτεία* καὶ πρὶν τὸν *Πολιτικό* καὶ τοὺς ἄλλους «κριτικούς» διαλόγους, καὶ τοποθετεῖ τὸν *Κριτία*, ὅπως καὶ τὸν *Τίμαιο*, δηλαδὴ μετὰ τὸν *Πολιτικό* καὶ πρὶν ἀπὸ τοὺς *Νόμους*.

Ἡ Εἰσαγωγή κλείνει μὲ παρατηρήσεις γιὰ τὶς διαφορὰς μεταξὺ τῶν δύο διαλόγων (κυρίως θεματικές). Ὁ Brisson καταλήγει στὸ ἐρώτημα, ἂν ἡ ἀρχὴ καθενὸς ἀπὸ τοὺς δύο διαλόγους ἔχει γραφεῖ χωριστὰ καὶ σὲ διαφορετικές ἐποχές, ἐρώτημα πάντως στὸ ὁποῖο δὲν μπορεῖ νὰ δοθεῖ ἀπάντηση μὲ βεβαιότητα.

Ἡ βιβλιογραφία, ἡ μετάφραση, οἱ σημειώσεις, οἱ χάρτες ἔχουν γίνει, ὅπως καὶ στὸν *Τίμαιο*, μὲ ἄκρα ἐπιμέλεια. Στὸ τέλος τοῦ βιβλίου ὑπάρχουν, χωριστοὶ γιὰ τὸν κάθε ἓνα ἀπὸ τοὺς διαλόγους, πίνακες ὀνομάτων καὶ θεμάτων.

Ἄννα ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ

J. M. TRIGEAUD, *Introduction à la philosophie du droit*, éd. Bière, 1992, 95 σελ.

Μέλημα τοῦ συγγραφέα εἶναι, εἰσάγοντας στὴ φιλοσοφία τοῦ δικαίου, ἀφενὸς νὰ διακρίνει τὸ δίκαιο ἀπὸ αὐτὸ ποὺ τὸ κάνει νὰ εἶναι δίκαιο — σύγχυση ποὺ χαρακτηρίζει κατεξοχὴν τὶς ποζιτιβιστικές ἀναγνώσεις του — καί, ἀφετέρου, νὰ ὀδηγήσει τὸ φιλοσοφικὸ ἔνστικτο στὸ νὰ φέρεי στὸ φῶς μία μεταφυσικὴ τοῦ δικαίου, δηλαδὴ, τὴ διαμόρφωση τῆς *ιδέας* τοῦ δικαίου —ὡς ἀλήθειας τοῦ εἶναι καὶ τῆς πράξης— στὴ θέση μιᾶς θεωρίας τοῦ δικαίου, ἡ ὁποία ἀνάγεται κατ' οὐσίαν σὲ *ἐννοιες*, ὡς γενικεύσεις ἐνὸς κατεστημένου δεδομένου. Ἡ σκέψη δὲν εἶναι ἔλλογη ἐπιχειρηματολογώντας καὶ ἡ σύλληψη τῆς ἐννοίας τοῦ *ἄλλου* δὲν συνεπάγεται καὶ δὲν ἐμπλέκει τὸ ὅμοιον: οἱ προδιαγραφὲς παρόμοιων ἐρωτημάτων ὑπερβαίνουν σαφῶς τὰ ὅρια ἐνὸς βιβλίου διδακτικοῦ τύπου (στὸ μέτρο πού, καταρχήν, προτείνεται ὡς σύνθεση πανεπιστημιακῶν διδασκαλιῶν). Ἐδῶ τίθεται, σὲ ἔκταση καὶ σὲ βάθος πλέον, τὸ περὶ τοῦ δικαίου ἐρώτημα ὡς *προσωπολογία*, ὅταν, στὸ ἐξῆς, τὸ πρόσωπον νοεῖται καὶ διατυπώνεται ὡς τὸ καθολικῶς διάφορον. «Τὸ δίκαιο πρέπει νὰ ζήσει... σύμφωνα μὲ τὴν τριπλὴ ἀποστολὴ τοῦ εἶναι: ὡς *νοητοῦ* μέσα στὴν *καθολικὴν τοῦ ἀλήθειας*, ὡς *αἰσθητοῦ* μέσα στὴ *διαφορὰ* του καὶ ὡς *ἐπιθυμητοῦ* μέσα ἀπὸ τὸ σεβασμὸ τοῦ *οφείλει*ν - *εἶναι* του» (σ. 56).

Μὲ αὐτὸν τὸν τρόπο, οἱ συλλογισμοὶ ποὺ θὰ περιχαρᾶσιν τὴ μετα-φυσικὴ τοῦ δικαίου καὶ τὴ γνωσιολογία τοῦ προσώπου κατατάσσονται σὲ δύο σειρὰς προτάσεων: στὴν πρώτη καταγράφεται ὅλο τὸ πλέγμα ἀναφορῶν σὲ μία ἠθικὴ τοῦ θεμελίου, κι ἐπιχειρεῖται μιὰ μεθοδευμένη ἀντιπαράθεση στὴ δευτέρη σειρὰ ὅπου ὀνομάζονται τὰ ἀρνητικά —ὡς πρὸς τὴ συγκρότηση τοῦ προσώπου— χαρακτηριστικά, τὰ ὅποια ἀπορρέουν ἀπὸ τὴν ἀφαιρετικότητα τῆς ἔννοιας καὶ τὰ ὅποια συνιστοῦν τὴ βάση γιὰ τὴ διαμόρφωση τῶν θετικιστικῶν ρευμάτων. Ὁ συγγραφέας θὰ ἀναφερθεῖ στὸ «ριζικὸ εἶναι-στὸν-κόσμο», στὸ συν-ζεῖν ἐκεῖνο ποὺ ἀποτελεῖ καὶ τὴ θεμελιώδη προ-εμπειρία, τὴν προ-έννοια τοῦ δικαίου, ἢ ἀλλοιῶς τὸ «δῆγμα τοῦ ὄντολογικοῦ πραγματικοῦ». Ἐπεκτείνοντας τὴν πλατωνικὴ διάκριση ἀνάμεσα σὲ νόηση καὶ διάνοια, καθὼς καὶ τὴν πλατωνικὴ σύλληψη τοῦ εἶναι ὡς δυνάμεως καὶ ὡς ἔδρας τῆς διαφορᾶς, προσπαθεῖ νὰ διατυπώσει ἐκ νέου τὸ σχέδιο μιᾶς φιλοσοφίας, τῆς ὁποίας ἡ γνωσιολογικὴ δραστηριότητα θὰ εἶναι *ιδεατή* (*idéelle/idéale*).

Ἐδῶ, ἀκριβῶς, ἀρχίζει καὶ ὁ δισταγμός: ἐὰν τὸ «ἄλλο» δὲν ἀνάγεται σὲ ἔννοιες καὶ θεωρίες, ἀλλὰ προέχει ἡ ἀξιοπρέπεια καὶ ἡ ἀκεραιότητά του, κι ἐὰν ὁ φυσικὸς νόμος δὲν εἶναι ἓνας ἄλλος φορμαλισμός, μιὰ ἄλλη ἀφαίρεση ποὺ ἀποκλείει τὸ πρόσωπο, τότε, ποιούς ἀκριβῶς τρόπους διαθέτουμε ὥστε ἡ *ιδέα* τοῦ προσώπου νὰ μὴ μετατραπῇ σὲ μιὰ νέα ἀπομάκρυνση ἀπὸ τὸ δίκαιο; Ὁ δισταγμὸς διατυπώνεται, ἔστω κι ἂν ἡ ἀλήθεια ποὺ ἐπεξεργάζεται ὁ συγγραφέας ἀρνεῖται τὴν ἐξάρτησή της ἀπὸ πρακτικὰ ἀποτελέσματα. Ποιὰ πράξη θὰ ἐγγυᾶται τὴν ἐμπράγματη ἀλήθεια μιᾶς τέτοιας ἠθικῆς; Τὸ ἔργο τοῦ J.M. Trigeaud εἶναι σημαντικό, τουλάχιστον ὡς πρὸς τὶς εὐρύτατες ἀρνήσεις του.

Ἑλένη ΘΕΟΔΩΡΟΠΟΥΛΟΥ-ΚΑΛΟΓΗΡΟΥ

Ἄννας ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ, *Δώδεκα Μελετήματα Προσωκρατικῆς Φιλοσοφίας*, Ἀθήνα, 1992, 167 σελ.

Ἡ ἔρευνα στὸν χῶρο τῆς προσωκρατικῆς φιλοσοφίας δὲν ἔπαψε ποτὲ νὰ γνωρίζει ἀνθιση. Ἰδιαίτερα στὶς μέρες μας ἐκδόσεις, μονογραφίες καὶ ἄρθρα γιὰ τοὺς Προσωκρατικοὺς συνιστοῦν τὶς πολλὰς ὄψεις ἐνὸς ἀνανεωμένου ἐνδιαφέροντος γιὰ τὸν χῶρο αὐτὸ τόσο ἀπὸ τοὺς ξένους ὅσο καὶ ἀπὸ τοὺς Ἕλληνες ἐρευνητές· οἱ καρποὶ τῆς μέχρι τὸ 1980 ἔρευνας παρουσιάζονται μὲ τρόπο ἀπὸ κάθε ἄποψη ἐξαιρετικὸ στὸ δίτομο ἔργο τῶν L. Paquet - M. Roussel - Y. Lafrance, *Les Présocratiques: Bibliographie analytique* (1879-

1980), Montréal, Bellarmin, 1988-89. Σ' αυτά ἔρχεται νὰ προστεθεῖ τὸ παρὸν σημαντικό βιβλίο τῆς Ἀννας Κελεσίδου, καρπὸς πολὺχρονης καὶ συστηματικῆς ἐνασχόλησης τῆς σ. μετὴν πρώιμη περίοδο τῆς ἐλληνικῆς φιλοσοφίας. Αὐτὸ περιλαμβάνει δώδεκα μελετήματα τῆς σ., τὰ ὁποῖα, δημοσιευμένα κατὰ καιροὺς σὲ ἔγκριτα φιλοσοφικά περιοδικά, καλύπτουν ὅλη σχεδὸν τὴν περίοδο τοῦ προσωκρατικοῦ στοχασμοῦ καὶ ἔχουν ἀντικείμενους εἴτε τὴ διερεύνηση — καὶ μέσα ἀπὸ τὴν ἱστοριοφιλολογικὴ ἔρευνα — ἐρμηνευτικῶν προβλημάτων εἴτε τὴ συγκριτικὴ παρουσίαση τῆς σκέψης δύο ἢ περισσοτέρων στοχαστῶν σ' ἓνα θέμα εἴτε τὴ θέσπιση μεθοδολογίας, τὴν ὀριοθέτηση ἐρμηνευτικῆς καὶ τῆ φιλοσοφικῆς ἀνάλυσης καίριων ἐννοιῶν στὴν προσωκρατικὴ σκέψη.

Ἡ διερεύνηση τῆς ὕψους τοῦ ἀναξιμάνδρειου *ἀπείρου* — γι' αὐτό, ἐκτὸς ἀπὸ τὶς μελέτες τῶν Kahn καὶ Βεΐκου, βλ. καὶ τὴν διεξοδικὴ μελέτη τοῦ P. Seligman, *The Apeiron of Anaximander*, London, 1962 — ἀποτελεῖ ἀντικείμενο τῆς μελέτης «Τὸ Ἀπειρον τοῦ Ἀναξιμάνδρου». Ἡ σ. ἀναφέρει παραδειγματολογικὰ ἀρχαῖες καὶ σύγχρονες ἐρμηνεῖες τοῦ *ἀπείρου* καὶ προχωρεῖ στὴν ταξινόμηση τῶν προταθεισῶν σημασιῶν του ὡς: α) τοῦ χωρικὰ ἀπέραντου καὶ β) τοῦ ἀπροσδιόριστου, τοῦ χωροχρονικὰ χωρὶς ὅρια καὶ ποιοτικὰ ἀπροσδιόριστου· γιὰ τὶς ἐρμηνεῖες τοῦ *ἀπείρου* βλ. καὶ C.J. Classen, *Anaximandros*, RE suppl. 12 (1970) 36-47. Μετὰ ἀπὸ τὴν ἐξέταση τῶν μαρτυριῶν τοῦ Ἀριστοτέλη, τοῦ Θεοφράστου καὶ τοῦ Ἱππολύτου, γιὰ τὴ σημασίαν τοῦ *ἀπείρου*, ποὺ καταλήγει σχεδὸν ἀπορητικά, ἡ σ. ἐπιχειρεῖ μιὰ δευτέρη πρόσβαση στὸ θέμα μετὰ βάση τὴ λειτουργικότητα τοῦ ἀναξιμάνδρειου *ἀπείρου*. Ἀφετηρία τῆς ἔρευνας εἶναι ἡ θέση ὅτι στὸν Ἀναξιμάνδρῳ ὑπάρχει ἓνα γενετικὸ κοσμολογικὸ σχῆμα, ὅτι δηλ. ἐδῶ ἡ παραγωγή εἶναι «γένεση μετὰ ποιοτικὴ διάσταση τῶν ἀντιθέτων» (σ. 9). Πόρισμα τῆς σ. εἶναι ὅτι τὸ ἀναξιμάνδρειο *ἄπειρον* εἶναι «φύση οὐδέτερη, ἀόριστη κατ' εἶδος ... δηλ. φύση ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ γίνῃ ἀντικείμενο αἰσθητικῆς πείρας, ὅπως γίνονται οἱ ὁρατὲς στοιχειακὲς πραγματικότητες (μάζες)» (σ. 11)· αὐτὸ τὸ *ἄπειρον* γίνεται μετὰ τὸν Ἀναξιμάνδρῳ *ἀρχή*, πράγμα ποὺ ἀποτελεῖ, κατὰ τὴ σ., καινοτομία τοῦ Ἀναξιμάνδρου. Ἀπὸ τὴν παράλληλὴ ἐξέταση τοῦ *ἀπείρου* στὸν Ξενοφάνη καὶ τὴ διάκριση ποὺ αὐτὸς κάνει ἀνάμεσα στὸ *σαφές* καὶ τὸν *δόκον* φθάνει ἡ σ. στὴν ὑπόθεση ὅτι τὸ *ἄπειρον*: α) εἶναι ὁρος ποὺ μπορεῖ νὰ χρησιμοποιηθεῖ μετὰ τὸ ἴδιο νόημα ὅπως τὸ *ἄδηλος*, *ἀφανής*, β) ὡς *θεῖον* δὲν μπορεῖ νὰ γίνῃ ἀντικείμενο αἰσθητικῆς πείρας, ὅπως ἀκριβῶς οἱ ἄνθρωποι δὲν μποροῦν νὰ ἔχουν σαφὴ γνώση γιὰ τὸν θεὸ τοῦ Ξενοφάνη. Τὸ *ἄπειρον* εἶναι κατὰ τὴ σ. ἀρχὴ-ἐξουσία καὶ ἡ ὕψιστη πραγματικότητα· «γιὰ τὴν οὐσία τῆς ὁ ἄνθρωπος δὲν ἔχει σαφὴ ἀντίληψη, ἀλλὰ κάποια γνώση τῆς λειτουργικότητάς της» (σ. 15).

Ἀκολουθοῦν τέσσερα μελετήματα με ἐπίκεντρο τὸν στοχασμὸ τοῦ Ξενοφάνη —τὴν ἔρευνα τῆς ὁποίας ξεκίνησε ἡ σ. με τὴ διδακτορική της διατριβὴ *Ἡ κάθαρση τῆς θεότητας στὴ φιλοσοφία τοῦ Ξενοφάνη*, Ἀθήνα, 1969— καὶ τὴ μερική σύνδεσή της με αὐτὴν τοῦ Παρμενίδη καὶ τοῦ Πλήθωνα.

Τὴ σχέση λόγου καὶ γνώσης, καθὼς καὶ τὴν ξεχωριστὴ δύναμη τοῦ λόγου στοὺς Ξενοφάνη καὶ Παρμενίδη ἐξετάζει ἡ σ. στὴ μελέτη *«Λέγειν-εἰδέναι» στοὺς Ξενοφάνη καὶ Παρμενίδη*. Ὁ Ξενοφάνης εἶναι ὁ πρῶτος, στὸν ὁποῖο ἀπαντᾷ τὸ ρ. λέγειν σὲ συνάφεια με τὸ ρ. εἰδέναι καὶ ὁ ὁποῖος, ἀποποιούμενος τὰ ψεῦδη τῶν ποιητῶν, ἐπιβάλλει τὴν χρῆση *καθαρῶν λόγων*. Στὸν Παρμενίδη ὁ λόγος εἶναι νοηματικὰ ἰσοδύναμος με τὸν ὄρο μῦθος. Οἱ ὄροι μῦθος καὶ λόγος ἀνήκουν καὶ στοὺς δύο στοχαστὲς στὸ ἴδιο σημαντικὸ πεδίο. Ἀκολουθώντας τοὺς Jantzen καὶ Cordero παρατηρεῖ ἡ σ. ὅτι μέσα ἀπὸ τὴν παρμενίδεια προσταγὴ *χρεὼ πάντα πυθέσθαι* ἀναδύεται ἡ χρῆση τῆς γλώσσας ὡς μεταγλώσσας. Ὁ νέος τύπος ἀνθρώπου ποὺ παρουσιάζεται στὸν Ξενοφάνη (ἀπ. 34) ἔχει γνώρισμα τὴν ἰδιαίτερη σχέση του πρὸς ὅσα λέει καὶ γνωρίζει· εἶναι ὁ σοφός, ὁ ποιητής, ὁ ἐρευνητής τῆς γνώσης. Αὐτὸ ποὺ συνδέει τὸν Ξενοφάνη με τὸν Παρμενίδη εἶναι ἡ χρῆση τοῦ λόγου καὶ ἡ σύλληψη τοῦ λόγου ὡς τρόπου φανέρωσης μιᾶς ὀρισμένης συμπεριφορᾶς στὴ ζωὴ. Στὸν ὀρθὸ λόγο ἀντιστοιχοῦν τὰ λόγια τοῦ σοφοῦ, στὸν μὴ ὀρθὸ λόγο τὰ λόγια τοῦ πλήθους. Καὶ οἱ δύο στοχαστὲς δὲν ἔθεσαν βέβαια τὸ πρόβλημα τῆς κριτικῆς τοῦ λόγου, ἀλλὰ καὶ στοὺς δύο «ἀπαντᾷ ἡ ἴδια προσπάθεια οἰκοδόμησης ἐνὸς σταθεροῦ σύμπαντος τοῦ στοχασμοῦ με μέσο τὸν σοφὸ καὶ ἐνσυνείδητο λόγο» (σ. 24-25). Ὁ εἰδὼς φῶς τοῦ Παρμενίδη εἶναι ὅ,τι καὶ οἱ ἄνθρωποι τοῦ ἀπ. 18 τοῦ Ξενοφάνη. Παρόλο ποὺ καὶ στοὺς δύο στοχαστὲς ἡ παραδοσιακὴ γλώσσα διατηρεῖται ἀκόμη, ἐντὸς τῆς «ὕπάρχει ὁ λόγος ποὺ περιέχει τὶς νέες λογικὲς δομὲς με τὶς ὁποῖες οἱ δύο σοφοὶ χαράζουν καθένας τὸν δικό του δρόμο» (σ. 28).

Τὴ σύνδεση τῆς γνωσιοθεωρίας τοῦ Ξενοφάνη μέσα ἀπὸ τὰ σωζόμενα ἀποσπάσματα με αὐτὴν τοῦ Πλήθωνα μέσα ἀπὸ τὸ ἔργο του *Νόμων Συγγραφὴ* ἐπιχειρεῖ ἡ σ. στὴ μελέτη *«Γνώσις καὶ κτῆσις τῶν μεγίστων»* στὰ ἀποσπάσματα τοῦ Ξενοφάνη καὶ στοὺς πληθωνικοὺς *Νόμους*. Κοινὸ σημεῖο τῶν δύο αὐτῶν «ἐπαναστατῶν τοῦ πνεύματος», ὅπως τοὺς χαρακτηρίζει ἡ σ., εἶναι ἡ κριτικὴ τῆς γνώσης ποὺ ἀσκοῦν καὶ οἱ περὶ τοῦ *θείου* ἀπόψεις τοὺς. Ὁ Ξενοφάνης (ἀπ. 34) ἐπιτίθεται «στὶς ἀσυνείδητες γνώσεις τῶν πολλῶν, τὴ λαθεμένη θρησκευτικότητά, τὶς εἰκῇ καθιερωμένους ἀξίες καὶ δοξασίες» (σ. 33)· γιὰ τὴ γνωσιοθεωρία τοῦ Ξενοφάνη βλ. καὶ Α. Κελεσίδου, *Ἡ κάθαρση τῆς θεότητας στὴ φιλοσοφία τοῦ Ξενοφάνη*, Ἀθήνα, 1969, 36 κ.ἑξ. Γιὰ τὸν Πλήθωνα κυρίαρχο στοιχεῖο στὸν ἄνθρωπο εἶναι τὸ φρονεῖν

(Α 72), ή ανθρώπινη συμπεριφορά όμως εξαρτάται από τον χαρακτήρα και την άσκηση· κατά τη σ. «ή άσκηση είναι λειτουργικά ὅ,τι και τὸ ξενοφάνειο “ζητεῖν”» (δ.π.). Στόχος τῆς πληθώνειας κριτικῆς τῆς γνώσης εἶναι ἡ κάθαρση τῆς ζωῆς ἀπὸ τὴν παθολογία ποὺ εἶναι ἀποτέλεσμα τυχαίας ἐπιλογῆς καὶ ἀγνωσίας. Κοινὴ εἶναι στοὺς δύο στοχαστὲς ἡ καταδίκη τῆς ψευδολογίας τῶν ποιητῶν σχετικὰ μὲ τοὺς θεοὺς, κοινὸ τους γνώρισμα ἡ θεοσέβεια. Ἐτσι στὸν Πλήθωνα ἐπιβιώνει κατὰ τὴ σ. «ἡ ἑλληνικὴ σύλληψη τῆς ἀγαθότητος τοῦ θεοῦ» (σ. 35). Παρόλο ποὺ ἐδῶ τὰ θεολογικὰ πρότυπα διαφέρουν —μονοθεϊσμὸς στὸν Ξενοφάνη, πολυθεϊσμὸς στὸν Πλήθωνα— καὶ στὶς δύο περιπτώσεις ἀναβιώνει τροποποιημένη ἡ ὁμηρικὴ σύλληψη τοῦ «μεγίστου» ἐνός. Ἀντίστοιχη τῆς πληθώνειας θέσης γιὰ τὴ δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου νὰ γνωρίσει τὴν ἀλήθεια —σὲ θεολογικὸ ἐδῶ πλαίσιο— εἶναι ἡ ξενοφάνεια ἀνθρωπολογικὴ θεωρία τῆς προόδου. Καὶ ἀπὸ τοὺς δύο στοχαστὲς ἀπορρίπτεται ἡ τυχαία κατάκτηση τῆς ἀλήθειας, ἐνῶ ἡ ἱκανότητα πρόσκτησης τοῦ *σαφοῦς* καὶ τῆς *ἀρετῆς* εἶναι καὶ γιὰ τοὺς δύο, κατὰ τὴ σ., ὑπόθεση τῶν λίγων, ὅχι τῶν πολλῶν.

Στὴ μελέτῃ «Θεμελιακὲς γλωσσικὲς ἀντιθέσεις γιὰ τὸν ἄνθρωπο καὶ τὴ θεότητα στὸν Ξενοφάνη» ἐπιχειρεῖ ἡ σ. τὴ διερεύνηση τῆς ὕψους τῆς πραγματικότητος κατὰ τὸν Ξενοφάνη μέσα ἀπὸ τὸ χαρακτηριστικότερο σημεῖο τῆς γλωσσικῆς ἀπόδοσης τοῦ στοχασμοῦ του, τὴν ἀντίθεση. Αὐτὴ λειτουργεῖ στὸν Ξενοφάνη, κατὰ τὴ σ., «καὶ στὰ δύο ἐπίπεδα τοῦ πραγματικοῦ, ὡς ἀντίθεση λόγου φιλοσοφικοῦ - *δόκου* τῶν πολλῶν καὶ λόγου φιλοσοφικοῦ - *παράδοσης*» (σ. 39). Ἐπίπεδα ἀναφορᾶς τῆς ἀντίθεσης εἶναι τὸ θεϊκὸ καὶ τὸ ἀνθρώπινον (πβ. ἀπ. 23, 18). Διερευνώντας παραπέρα τὸ ἀπ. 18 ἐπισημαίνει ἡ σ. ὅτι οἱ ὅροι *ἀρχή*, *ἀμείνων*, *ζητεῖν* ἔχουν στὸν Ξενοφάνη ἀνθρωπολογικὸ περιεχόμενο, ἐνῶ τὴν ἔννοια *χρόνος*, μὲ τὴ σημασία τῆς χρονικῆς διάρκειας, φωτίζει ἡ ἀντίθεση *οὔτι ἀπ' ἀρχῆς / ἀλλὰ χρόνῳ*. Ἡ πραγματικότητα τῆς γνώσης ὀρίζεται ὡς συνάρτηση τοῦ χρόνου (ὡς ἐξωτερικῆς ἀνάγκης) καὶ τῆς ζήτησης (ὡς ἐσωτερικῆς ἀνάγκης τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος), ἐνῶ ἡ ἀνθρώπινη ἐφευρετικότητα δηλώνεται ἀπὸ τὸν ὅρο *ἐφευρίσκειν* πβ. Α. Κελεσίδου, *ἐνθ.ἀν.*, 53 ἐπ. Ἡ σ. ἐπισημαίνει τὴν ἱστορικὴ σημασία τοῦ ἀποικισμοῦ γιὰ τὸ ἀνοιγμα τῶν γνωσιακῶν ὀριζόντων τῶν Ἑλλήνων καὶ καταλήγει ὅτι «ἡ ὀρθολογικὴ θεώρηση τῆς κατάκτησης τῶν ἀγαθῶν ἀνοίγει κιόλας τὸ δρόμο στὴν τραγικὴ ποίηση» (σ. 42).

Στὴν τελευταία ἀπὸ τίς μελέτες τῆς γιὰ τὸν Ξενοφάνη, ποὺ ἀναδημοσιεύονται ἐδῶ καὶ ἔχει τὸν τίτλο “Le temps et l'espace chez Xenophane”, ἡ σ. ἀναπτύσσει τὴν ξενοφάνεια ἀντίληψη τοῦ χρόνου καὶ τοῦ χώρου. Ἡ ἔρευνα τῶν ἀπ. 8, 18, 22, 28, 34 καὶ 35 ἀποκαλύπτει τὴ σύλληψη τῶν ἐννοιῶν τοῦ χώρου καὶ τοῦ χρόνου ὑπὸ τὴν προοπτικὴ ἐνὸς δυναμικοῦ καὶ

αἰσιόδοξου κριτικοῦ ὀρθολογισμοῦ. Ὁ χρόνος συλλαμβάνεται ὡς συγκεκριμένη διάρκεια τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς (ἀπ. 22), πλούσια σὲ γεγονότα καὶ σκέψεις (ἀπ. 8). Συνδέεται ἀκόμη μὲ τὴν ἰδέα τῆς προόδου (ἀπ. 18), ὅπου ὁ ἄνθρωπος —τὸ ἱστορικὸ ὑποκείμενο ἀντικαθιστᾷ τὴ θεϊκὴ παρέμβαση, ποὺ δέσποζε στὸν πρῶμο στοχασμό. Δὲν συλλαμβάνεται ὡς σειρά διαδοχικῶν κύκλων, ἀλλὰ ἐντοπίζονται οἱ τρεῖς διαστάσεις τοῦ μέσα ἀπὸ τὴ γνωσιολογικὴ προβληματικὴ τοῦ ἀπ. 34, ἐνῶ ἀναγνωρίζονται οἱ ἀνθρώπινες δυνατότητες γιὰ τὴν ἔρευνα τοῦ ὀρίζοντα τοῦ πραγματικοῦ. Ὁ χώρος ἐπίσης δὲν ἔχει εἰκόνα μυθική, ἀλλὰ κατανοεῖται ἀπὸ τὸ πρίσμα τῆς ἐκλογίκευσης, τοῦ ρεαλισμοῦ καὶ τοῦ δυναμισμοῦ, ποὺ ἀποδεικνύεται καὶ ἀπὸ τὶς ἀπόψεις τοῦ Ξενοφάνη γιὰ τὴ διαρκὴ ἀνανέωση καὶ ἀπὸ τὶς παλαιοντολογικὲς τοῦ ἔρευνες· *ἄπειρον* (ἀπ. 28) δὲν εἶναι παρὰ «ἓνα ἀθέατο μέρος τοῦ χώρου» (σ. 90). Ὁ ἄνθρωπος τοῦ Ξενοφάνη, ἔχοντας συνείδηση τοῦ χρόνου καὶ τοῦ χώρου, τείνει νὰ ξεπερνᾷ τὰ χωροχρονικὰ ὅρια, δείχνοντας ἔτσι τὴν ἱκανότητά του γιὰ κριτικὸ στοχασμὸ καὶ δημιουργικότητα.

Ἡ σχέση τοῦ Ζήνωνα τοῦ Κιτιέα μὲ τὸν Ἡράκλειτο, καθὼς καὶ ἡ σύνδεση τους μὲ τὴ σύγχρονη ζωὴ ἀποτελεῖ ἀντικείμενο τῆς μελέτης «Ἡράκλειτος καὶ Ζήνων ὁ Κιτιεύς. Ἡ λογικὴ κατανόηση τοῦ κόσμου καὶ ἡ ἐπικαιρότητά της». Τὸν 6ο αἰ. π.Χ. ὁ Ἡράκλειτος ἐπιλέγει κατὰ τὴν ἀναζήτησιν τῆς ἀλήθειας τὸ δρόμο τῆς φιλοσοφίας, (πβ. ἀπ. 1), ἀρνούμενος τὴ συμμετοχὴ στὰ κοινά. Τὸν 4ο αἰ. π.Χ., τὴν ἐποχὴ τῆς Στοᾶς, «πραγματικότητα γίνεται ἡ ἀπελευθερωτικὴ σκέψη, δράση ἡ ἐσωτερικέευση» (σ. 46). Ἡ ἀναζήτησις τοῦ ἐσωτερικοῦ εἶναι καὶ ἡ συμμόρφωσις μὲ τὸν κοινὸ λόγον περνᾷ γιὰ τὸν Ἡράκλειτο ἀπὸ τὴν ἐλευθερίαν (γιὰ τὴν ἡρακλείτεια ἠθικὴ βλ. καὶ Μ. Marcovich, *Heraclitus*, Merida/Venezuela, 1967, 499 κ.ἐξ.). Ἡ ζηνώνεια σχολὴ τοῦ λόγου διδάσκει τὸ *ὁμολογουμένως ζῆν τούτέστιν καθ' ἓνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν* (Στοβ. *Ἐκλ.* II 132), ἐνῶ ἡ εὐδαιμονία εἶναι γιὰ τὸν Ζήνωνα *εὐροία βίου* (Στοβ. *Ἐκλ.* II 7)· (γιὰ τὴ ζηνώνεια ἠθικὴ βλ. καὶ Α. Graezer, *Zenon von Kiton*, Berlin/New York, 1975, 125 κ.ἐξ.). Μὲ τὸ ἡρακλείτειο *ἔπεσθαι τῷ ξυνῷ* (ἀπ. 20) καὶ τὸ ζηνώνειο *καθ' ἓνα λόγον ζῆν* διατυπώνεται, κατὰ τὴ σ., ἡ κατηγορικὴ προσταγὴ τοῦ λόγου, τονίζεται ἡ ἠθικὴ ἔναντι τῆς πολιτικῆς, διασώζεται ἡ ἀτομικότητα ὡς αὐτοσυνείδηση καὶ ἡ κοινωνικὴ ζωὴ «μὲ βάση τὶς ἀρχὲς τῆς ἐνότητος καὶ τοῦ ἀντικειμενισμοῦ» (σ. 47). Ἡ ζωὴ σύμφωνα μὲ τὴ φύσιν καὶ τὴ δικαιοσύνη (πβ. τὸ ζηνώνειο *ἡ οἰκείωσις ἀρχὴ τῆς δικαιοσύνης*) ἀντιστοιχεῖ στὴν ἡρακλείτεια θεώρησις τῆς ἐνότητος τῶν ὄντων καὶ τῆς δικαιοσύνης. Στὶς ἐννοιες ἀκριβῶς τῆς φύσεως καὶ τοῦ *κατ' ἐμπειρίαν* βρίσκει κατὰ τὴ σ. ἡ κατακλείδα τοῦ συγχρωτισμοῦ μας μὲ τοὺς παλαιοὺς καὶ «τὸ κλειδί στὴν πόρτα τοῦ καιροῦ μας» (σ. 50). Στὸν Ἡράκλειτο καὶ τὸν Ζήνωνα ἡ λογικὴ εἶναι φρό-

νηση, ἐνῶ σήμερα κυριαρχεῖ ἡ διάζευξη λογικῆς καὶ ἠθικῆς καθὼς καὶ ἡ ἀπομάκρυνση τῆς ζωῆς ἀπὸ τὴν φύση καὶ τὴν τάξη της. Τοῦτο ἀντιβαίνει στὶς ἀνάγκες τοῦ ἀνθρώπου ὡς ἱστορικοῦ ὄντος, ποὺ εἶναι ἡ ἐλευθερία καὶ ἡ εὐτυχία.

Τὸν τρόπο ἐρμηνευτικῆς προσέγγισης τοῦ παρμενίδειου ποιήματος *περὶ φύσεως* διερευνᾷ ἡ σ. στὴ σύντομη μελέτη «Τὸ παρμενιδικὸ ποίημα καὶ ἡ ἐρμηνευτική». Ἡ σ. ἐπιχειρεῖ νὰ ἀπαντήσῃ στὸ ἐρώτημα, γιατί τὸ ποίημα τοῦ Παρμενίδη ἀφήνει ἀνοιχτὸ τὸ διάλογο, τὴν ἐρμηνευτικὴ προσέγγιση. Ἡ ἀπάντηση ἐντοπίζεται καταρχὴν στὴν ἀποσπασματικὴ στὴ διάσωση τῆς μορφῆς τοῦ ποιήματος, κατόπιν στὴν ἰδιοτυπία του ὡς λόγου «μιας θεᾶς τὸν ὁποῖο ἄκουσε ὁ ποιητὴς καὶ μέσα στὸν ὁποῖο ὑπάρχει ἕνας λόγος τοῦ λόγου τῶν θνητῶν γιὰ τὸν κόσμον» (σ. 54), ἐνὸς πολλαπλοῦ λόγου, ἡ ἀποκρυπτογράφηση τοῦ ὁποίου μέσω τῆς ἐρμηνευτικῆς ὑποκρύπτει κινδύνους παρανόησης. Τὸ παράδειγμα μὲ τὸν *εἰδὸτα φῶτα* καὶ τοὺς ἐρμηνευτικοὺς συσχετισμοὺς τῶν Παρμενίδη, Πλάτωνα καὶ Descartes, ποὺ κάνει ὁ Ricœur, εἶναι κατὰ τὴ σ. δεῖγμα τῆς ἐρμηνευτικῆς σύγχισης ποὺ ἐπικρατεῖ στὴν ἐρμηνεία τοῦ Παρμενίδη. Ἡ σ. συντάσσεται μὲ τὴν M. Sauvage, ποὺ προτείνει τὴν κατανόηση τοῦ ποιήματος «διαφυλάττοντας στὴ λέξη τὴν ἀναντικατάστατη ἀμφισημία της» (σ. 56).

Σὲ μιὰν εὐρύτερη προβληματικὴ ἐντάσσεται ἡ μελέτη «Ἡ ἔννοια τοῦ χρόνου στοὺς προσωκρατικοὺς φιλοσόφους καὶ ἡ ἐπικαιρότητα ὁρισμένων συλλήψεων», ὅπου ἐπιτυγχάνεται μέσα ἀπὸ μιὰ καθολικὴ διεισδυτικὴ προοπτικὴ ἡ ἐκθεση τῶν ἀπόψεων τῶν Προσωκρατικῶν γιὰ τὸν χρόνο καὶ εἰδικότερα γιὰ τὴ διάσταση τοῦ μέλλοντος. Ἡ σ. τονίζει τὴν «καθολικὴ προσωπικότητα» τῶν πρώτων ἐλλήνων φιλοσόφων καὶ ἐπισημαίνει ὅτι ὁ ἀρχαϊκὸς πνευματικὸς κόσμος εἶχε μιὰ κίνηση ἀκτινωτὴ πρὸς ὅλες τὶς κατευθύνσεις. Ὁ 6ος αἰ. π.Χ. ἀποδεσμεύτηκε μὲ ραγδαῖο τρόπο ἀπὸ τὶς προηγούμενες ἐποχὲς τῆς ἐλληνικῆς ἱστορίας. Ὁ χρόνος θεωρήθηκε ἀπὸ τὸν Θαλῆ (κατὰ τὸν Δ.Α. Ι 35) τὸ πιὸ σοφόν, ἀπὸ τὸν Ἀναξίμανδρο «παράγων τῆς κοσμικῆς ὁλοκληρώσεως» (σ. 79). Μὲ τὸν Ξενοφάνη ὁ χρόνος προσδιορίζεται ὡς ἀνάγκη ἐξωτερικὴ, ἐνῶ ἡ ἔρευνα νοεῖται ὡς ἀνάγκη ἐσωτερικὴ τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος. Μὲ τὸν Ἡράκλειτο καὶ τὸν Ἐμπεδοκλῆ στοιχειοθετεῖται κατὰ τὴ σ. «μία δραματικὴ θεώρηση τοῦ κόσμου» (σ. 80). Αὐτὸ ποὺ κυριαρχεῖ στὴν προοπτικὴ τῶν Προσωκρατικῶν εἶναι «ἡ ἰδέα τῆς ἐπιστροφῆς στὴν πηγὴ, τὴν πρωταρχὴ τῆς ζωῆς» (σ. 81). Μὲ ἀφετηρίαν τὴν ἰδέαν τῆς ἐλπίδας (πβ. Ἡράκλ., ἀπ. 18) καὶ τὴν ὀρθολογικὴ ξενοφάνεια αἰσιοδοξία σὲ συσχετισμὸ μὲ τὴ δημοκρίτεια ἠθικὴ ἐπιχειρεῖ ἡ σ. μιὰ σύγκριση μὲ τὸ σήμερα καὶ ἐκφράζει τὴν ἄποψη, ὅτι οἱ πρωτεργάτες τῆς ἐλληνικῆς φιλοσοφίας μᾶς προσφέρουν ὕλικά γιὰ τὴν οἰκοδόμηση τοῦ μέλλοντος.

Ἡ ἀνίχνευση, ἡ συστηματικὴ καταγραφὴ καὶ ἡ ὀριοθέτηση τοῦ φιλοσοφικοῦ περιβάλλοντος τῶν ὄρων *εἶναι* καὶ *γίγνεσθαι* στοὺς Προσωκρατικούς, ὅπως καὶ ὁ λεπτομερὴς ἐννοιολογικὸς τους προσδιορισμὸς στοὺς κύριους ἐκπροσώπους τῆς προσωκρατικῆς σκέψης, ἀποτελεῖ τὸ ἀντικείμενο τῆς ἔρευνας τεσσάρων πυκνῶν καὶ μακρᾶς ἔκτασης μελετημάτων τῆς σ.

I. Στὴ μελέτῃ «*Γίγνεσθαι* καὶ *Εἶναι* στὰ δημοκρίτεια ἀποσπάσματα» θέτει ἡ σ. ἀφετηρίαν τῆς ἔρευνάς της τὴν ἀνάλυση τῆς δομικῆς ἀντίθεσης *εἶναι* - *γίγνεσθαι* ἐπιχειρώντας τὴν «εἰδολογικὴ καὶ σημαντικὴ» τους διερεύνηση καὶ ὑπερβαίνοντας τὸν παραδοσιακὸ ἀνταγωνισμὸν *ἐν* - *πολλά*. Ὁ ὅρος *εἶναι* ὡς συνδετικὸ καὶ ὡς ὅρος μὲ ὄντολογικὴ ἀξία ἀπαντᾷ σὲ χωρία ποὺ ἐκφράζουν ἰδέες τῆς δημοκρίτειας ἀνθρωποαντίληψης, ἐνῶ συναντᾶται καὶ μὲ τὴ σημασίαν τοῦ *ἔχειν*. Ὁ ὅρος *γίγνεσθαι* ἐντοπίζεται συχνότατα στὰ ἠθικὰ ἀποσπάσματα, σὲ προτάσεις σχετικὲς μὲ τὴν ἱστορικὴ πρόοδο, τὸ συχνὰ συμβαῖνον στὴν ἀνθρώπινη ζωὴ. Ἡ σ. ἐπισημαίνει τὸ ρόλο τῆς παρουσίας τῶν *ἀτόμων* στὴ δημοκρίτεια κοσμοαντίληψη καὶ ἀνθρωποαντίληψη. Ἐδῶ ἀπαντᾷ ἀκόμη τὸ *φύεσθαι* ὡς συνώνυμο τοῦ *γίγνεσθαι*, καθὼς καὶ ἡ συμπλοκὴ τῶν ὄρων *γίγνεσθαι* καὶ *φιλεῖν*. Ἡ σ. ἀναπτύσσει παράλληλα τὶς δημοκρίτειες ἀπόψεις γιὰ τὴν ἠθικὴ, τὴν ἀνθρώπινη συμπεριφορὰ καὶ τοὺς κανόνες της, τὸν πολιτισμὸ καὶ τὴ γνῶση, τονίζοντας ὅτι ἡ σύλληψη τοῦ δυναμικοῦ *γίγνεσθαι*, ποὺ σχετίζεται μὲ τὴν ὑπευθυνότητα τοῦ ἀνθρώπου, δίνει ἐπικαιρότητα στὸ στοχασμὸ τοῦ ἀβδηρίτη σοφοῦ.

II. Στὴ μελέτῃ «*Γίγνεσθαι* καὶ *Εἶναι* στὰ προσωκρατικὰ ἀποσπάσματα» ἐπιχειρεῖ ἡ σ. τὴ διερεύνηση τῆς μεθοδολογίας καὶ ἐρμηνευτικῆς τῶν ὄρων αὐτῶν στοὺς Προσωκρατικούς. Ὡς χαρακτηριστικὰ τοῦ προσωκρατικοῦ λόγου θεωροῦνται ἡ πολυσημία καὶ ἡ πολυτροπία στὴν παρουσία τῶν ὄρων, ἡ δυνατότητα τῆς διαπλοκῆς τοῦ λόγου νὰ μὴν συνυφαίνεται ἀπόλυτα μὲ τὰ πράγματα, ἡ ἀναγκαιότητα συνυπολογισμοῦ τῆς διαφωνίας κειμένου-σχολίων. Ἀκολουθεῖ ἡ διατύπωση φιλοσοφικῶν προϋποθέσεων γιὰ τὴ διαίρεση τοῦ *γίγνεσθαι* καὶ τοῦ *εἶναι* σὲ ἐννοιακὲς ἐνότητες καὶ στὸν ἔλεγχο τῶν διαιρέσεων α) εἰδολογικῶν κατὰ ἐπιστῆμες καὶ β) κατὰ τὰ ἀντίθετα (σσ. 96 κ.ἐξ.). Ἡ διάκριση τοῦ *εἶναι* σὲ συνδετικὸ καὶ ὄντολογικὸ διατηρεῖ ἐδῶ τὴν ἀξία της, ἐνῶ ἡ σ. ἀπορρίπτει τὴν εὐθυγράμμιση μὲ τὸν Bonitz γιὰ τὰ ἀριστοτελικά λήμματα καὶ τὴ διαίρεση τοῦ Kahn σὲ συνδετικὸ, ὑπαρξιακὸ καὶ veridical *εἶναι*. Ἐπισημαίνεται ἡ —μὲ ἐλάχιστη ἀντιπροσώπευση σὲ χωρία— ἀντίθεση τοῦ *γίγνεσθαι* στὸ *εἶναι* (*εἶναι οὐδέν, γίγνεσθαι πάντα*). Προκειμένου περὶ τοῦ *γίγνεσθαι* —καὶ μὲ ἀφετηρίαν τὴ διαμόρφωση τοῦ λήμματος στὸ *Λεξικὸ τῶν Προσωκρατικῶν*— προτείνει ἡ σ. τὴ διαίρεση κατὰ θέματα: *κόσμος, θνητὰ γέννη/ἄνθρωπος, ὄν* - *γίγνεσθαι*, σχέση καὶ ἀντίθεση μὲ τὸ *εἶναι*, ἐνῶ ἀπορρίπτει τὴ νομιναλιστικὴ θεώρηση σὲ μία

τέτοια έρευνα, κατά την όποία ταξινόμηση σέ έννοιακές ένότητες, διασάφηση τών όρων, φιλοσοφική λογοδοσία πρέπει νά συνιστούν τά άναγκαία στάδια. Έπισημαίνοντας ότι τó κέντρο βάρους τής προβληματικής γιά τó *είναι* κρατά την περίοδο αύτή ό στοχασμός του Παρμενίδη, ή σ. προτείνει ένα σχήμα θεμελιακών σχέσεων του *είναι* μέ σημασιολογική ιεράρχηση ή χρονολογική ταξινόμηση.

III. Στην πυκνή καί μεγάλης έκτασης μελέτη «Παρουσία καί νόημα του *γίγνεσθαι* στή άποσπάσματα τών Προσωκρατικών» ή σ. προβάλλει καταρχήν την άναγκαιότητα αναλυτικής καί συνθετικής διερεύνησης τών όρων, έντοπισμού τής σημαντικής τους διάστασης καί άπόδοσης τής κίνησης κάθε έννοιας. Η διερεύνηση του *γίγνεσθαι* είναι έδω πολυπλοκότερη άπό αύτή του *είναι*. Μετά άπό την έκθεση τής κατηγοριοποίησης του *γίγνεσθαι* στον Diels, ή σ. παρατηρεί ότι στο ίδιο έννοιακό κύκλωμα μέ τó *γίγνεσθαι* άνήκουν καί οί όροι *κόσμος*, *φύσις*, *γένεσις*, *γεννάσθαι*, *άγέννητος*, *γεννητόν*, καί έπισημαίνει την άναγκαιότητα θεώρησης τών σχετικών συνεκφορών, όπως *φθοράν γίγνεσθαι*, καί τών συνωνύμων *φύεσθαι*, *έκγίγνεσθαι*. Στη συνέχεια προβαίνει στή συστηματική διερεύνηση του *γίγνεσθαι* σέ κάθε στοχαστή τής περιόδου αύτης. Ό όρος συναντάται γιά πρώτη φορά στον Άναξίμανδρο σέ διαπλοκή μέ τον όρο *φθορά*. Στον Ξενοφάνη έχει κοσμολογική (άπ. 29) καί άνθρωπολογική (άπ. 33) σημασία. Στον Έράκλειτο (άπ. 31, 36, 77) τó *γίγνεσθαι* είναι «δεσμός γιά τή διαδικασία τής μετατροπής καί συνδέει τά δύο έπίπεδα του όντος, τó κοσμικό καί τó άνθρώπινο» (σ. 116), ένω ως *μεταπίπτειν* (άπ. 88) χρησιμοποιείται καί γιά τή σύνδεση τών αντίθέτων. Στον Παρμενίδη ή αντίθεση ως πρós τó βάρος τής αλήθειας δηλώνεται «καί μέ τó σχήμα τής παρουσίας - άπουσίας του *γίγνεσθαι* καί τών συσχετικών του» (σ. 120). Όμως τó *γίγνεσθαι* χρησιμοποιείται εύρέως στήν *δόξαν*, συγκροτεί γλωσσικά την έννοια του μη πραγματικού, του φαινομενικού κόσμου, όπου κίνηση καί *γίγνεσθαι* εξισώνονται νοηματικά. Αντίθετό του είναι τó *πελέναι* (άπ. 8, 11), συσχετικό του τó *ούκ όν* (άπ. 12). Ό όρος άπουσιάζει στον Ζήνωνα μέ εξαίρεση τó *προγίγνεσθαι* (άπ. 2). Στον Μέλισσο άπαντά συχνά μέ άφορμή τó *όν*, την κίνηση, *τά πολλά* καί σημαίνει α) έρχομαι στο *είναι*, β) γίνομαι κάτι, γ) άποβαίνω, ένω καταγράφεται καί κοσμολογική χρήση του (άπ. 8). Στον Έμπεδοκλή συναντάται συχνότατα είτε μέ άναφορά στή *Φιλότητα*, είτε μέ κοσμολογική σημασία (άπ. 38), είτε σέ σύζευξη μέ τó *είναι*, είτε μέ τή σημασία του ύπάρχειν (μέ τον τύπο *γεγάσι*). Άλλοτε δηλώνει γενετική διαδικασία καί άλλοτε χρησιμοποιείται άνθρωπολογικά. Στον Άναξαγόρα ό όρος δέν έχει σημαντική παρουσία. Έδω αντικαθίστανται τά *γίγνεσθαι*/*άπόλλυσθαι* μέ τά *συμμίγεσθαι*/*διακρίνεσθαι* (άπ. 17). Στον Λεύκιππο άπαντά μέ τή σημα-

σία του προκύπτω σὲ συνάρτηση μὲ τὴν ἰδέα τῆς αἰτιότητας. Στὸν Φιλόλαο ἀπαντᾷ ὁ ὅρος (ἀπ. 6) μὲ τὴ σημασία: α) γίνομαι κάτι καὶ μὲ γνωστικὴ ἀναφορὰ καὶ β) πραγματοποιοῦμαι. Στὸν Διογένη Ἀπολλωνιάτῃ ὁ ὅρος συναρτᾶται μὲ τὶς ἔννοιες τοῦ *ἐτεροιοῦσθαι* καὶ τοῦ *μεταπίπτειν* *πολλαχῶς* (ἀπ. 2) ἢ ἔχει τὴ σημασία τοῦ γίνομαι κάτι. Στὸν Δημόκριτο ὑπάρχει ὑπερπάρκεια χρήσεων τοῦ *γίγνεσθαι* στὸ κοσμολογικὸ καὶ ἀνθρωπολογικὸ ἐπίπεδο, στὴν ἠθικὴ ἀνθρωπολογία του καί, μορφολογικά, σὲ πολλοὺς τύπους καὶ μὲ ποικίλες διαπλοκές. Στὸν Ἀρχύτα ἀπαντᾷ ὁ ὅρος μὲ τὴ σημασία τοῦ γίνομαι κάτι, συμβαίνει καὶ εἶναι. Στὴ συνέχεια ἡ σ. ἐξετάζει τὴν ἐξέλιξη τῆς ἔννοιας *γίγνεσθαι* στοὺς Προσωκρατικούς, συνδέοντας τὸν ὅρο μὲ τὶς «ἀρχές», τὴ γένεση καὶ τὴ φθορά, τὴν ὄντολογία. Στὸ τελευταῖο μέρος ἐπισημαίνεται ἡ ἱστορικὴ προτεραιότητα τοῦ *γίγνεσθαι* ἐναντι τοῦ *εἶναι* στοὺς Προσωκρατικούς. Αὐτὸ ἀποτελεῖ τὴ βάση τῆς προσωκρατικῆς εἰκόνας τοῦ κόσμου, πὺ «στὸ μονισμὸ νοεῖται ὡς σχέση τοῦ *γίγνεσθαι* τῶν πάντων ἀπὸ τὸ ἓνα, ὡς σχέση ἑνὸς - ἄλλων, στὴν πολυαρχία ὡς σχέση μὲ τὶς στοιχειακὲς ἐνότητες» (σ. 143). Ὁ κόσμος «συνδέεται μὲ τὸν ἀνθρώπο ὡς ἐπιστάμενον» (σ. 145), ἐνῶ φανερὸ εἶναι τὸ ἠθικὸ περίβλημα τοῦ *εἶναι*.

IV. Τὸ βιβλίον κλείνει μὲ τὴ μελέτη «Παρουσία καὶ νόημα τοῦ *εἶναι* στὰ ἀποσπάσματα τῶν Προσωκρατικῶν. Μέρος Α΄. Ἡ *ἐπίσκεψις* τοῦ *εἶναι* στὰ ἡρακλειτικὰ ἀποσπάσματα», στὸ ὁποῖο ἡ σ. προσδιορίζει τὶς προϋποθέσεις καὶ τὶς συνθήκες διερεύνησης τοῦ *εἶναι* στοὺς Προσωκρατικούς καὶ συγκεκριμενοποιεῖ κατόπιν τὴν ἔρευνά της στὴ διερεύνηση τοῦ *εἶναι* στὰ ἀποσπάσματα τοῦ Ἡράκλειτου. Διερεύνηση τοῦ *εἶναι* εἶναι κατὰ τὴ σ. μετάβαση στὰ πράγματα «*ἐπίσκεψις τῶν ὄντων* στὸν παράδεισο τοῦ πνεύματος» (σ. 152). Διακρίνοντας καταρχὴν ἀνάμεσα στὸ ὄντολογικὸ καὶ τὸ συνδυατικὸ *εἶναι* ἐξετάζει τὴν ἔννοια αὐτὴ σὲ σχέση μὲ τὴ σκέψη/τὴ γλῶσσα, τὸν χρόνον, τοὺς ἀνθρώπους καὶ τὴ ζωὴ. Ἡ ὄντολογία πὺ οἰκοδομεῖται στὸν λόγο καὶ ἡ προτεραιότητα τοῦ ὄντος ἀπέναντι στὴ γνώση ἀποτελοῦν τοὺς δύο ἄξονες τῆς σχετικῆς μὲ τὸ *εἶναι* προβληματικῆς στοὺς προσωκρατικούς. Στὸν Ἡράκλειτο ἡ σ. ἐξετάζει τὸ *εἶναι* σὲ συνάρτηση μὲ βασικὲς φιλοσοφικὲς ἔννοιες, ὅπως *γίγνεσθαι*, *χρόνος* καὶ *λόγος*. Ὀντολογικὴ εἶναι ἡ ποιότητα τοῦ *εἶναι* στὸ ἀπ. 1^ο κατὰ τὴ σ. «ὄλος ὁ λόγος γιὰ τὸ Λόγον εἶναι ἡ ἡρακλειτικὴ φιλοσοφία» (σ. 158), ἐνῶ ἡ ἀντικειμενικὴ λογικὴ ἀλήθεια δίνεται ἐδῶ μὲ ἀντιθέσεις. Ἡ σχέση *εἶναι* - *γίγνεσθαι* στὸν Ἡράκλειτο εἶναι «ἡ ἴδια μιὰ παλινδρομὴ ἁρμονία» (σ. 158). Διαπιστώνεται ἀκόμη ὑπαρκτικὴ σημασία τοῦ *εἶναι* (πβ. ἀπ. 99, 23, 31) καὶ ἐπισημαίνεται τὸ πολλαχῶς λέγεσθαι τοῦ ἡρακλείτειου *εἶναι*, πὺ ὅμως δὲν ἔχει ἐδῶ τὴ θέση πὺ ἔχουν ἄλλοι ὅροι, ὅπως *λόγος*, *ἔν*, *σοφόν*.

Στὰ μελετήματα πὺ περιέχονται στὸν τόμο αὐτὸ διαφαίνεται βαθιὰ

γνώση της προσωκρατικής σκέψης και όχι μόνο αυτής. Ἡ κριτική τῶν πηγῶν, ὁ ἔλεγχος τῶν ἐρμηνειῶν, ἡ πυκνότητα τῆς γραφῆς καὶ ἡ λεπτόλογη ἔκφραση εἶναι μερικὰ ἀπὸ τὰ χαρακτηριστικὰ ποὺ συναντᾷ κανεῖς ἐδῶ. Παράλληλα μὲ τὴν ἀδιαμφισβήτητη ἐρευνητική τους ἀξία ὡς μελέτες ποὺ ἀναφέρονται σὲ μιὰν ἀπὸ τὶς πιὸ πολὺπλευρα καὶ συχνὰ πολὺπλοκα προσεγγιζόμενες περιόδους τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας ὀρθώνεται σὲ αὐτὲς πηγαῖος λόγος, ποὺ σίγουρα δὲν εἶναι ἀμέτοχος σ' ὅ,τι ἡ σ. ὀνομάζει «ἄνοιξη τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ» (σ. 3). Εἶναι ἴσως ἡ γοητεία τοῦ πρωταρχικοῦ, τοῦ ραγδαία καὶ σπινθηροβόλα ἀναπτυσσόμενου στοχασμοῦ, ὅπως εἶναι ὁ προσωκρατικός, στὸν ὁποῖο καὶ ἡ σύγχρονη φιλοσοφία βλέπει αὐθεντικότητα καὶ τελειότητα, ποὺ κράτησε τὴ σ. ταγμένη γιὰ τρεῖς δεκαετίες στὴν ἐρευνά του. Ἡ ἴδια παρατηρεῖ πῶς «ἡ συλλογὴ δὲν ἐξαντλεῖ τὴν ἐρευνα. Ἡ ἐρευνα ἐξαντλεῖ τὴ ζωὴ» (δ.π.). Ὁ ἀναγνώστης τῶν παραπάνω μελετημάτων τῆς Ἀννας Κελεσιδου θὰ συμφωνήσῃ σ' αὐτό, προσθέτοντας ὅμως ὅτι οἱ ὄριμοι καρποὶ τῆς ἐρευνας, ὅπως αὐτοὶ ποὺ παρουσιάζονται ἐδῶ, δικαιώνουν τὴν πολὺμοχθη πορεία στοὺς δαιδάλους τοῦ προσωκρατικοῦ στοχασμοῦ.

Ἰωάννης ΚΑΛΟΓΕΡΑΚΟΣ

Jens HALFWASSEN, *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, B.G. Teubner (Beiträge zur Altertumskunde. Herausgegeben von Ernst Heitsch, Ludwig Koenen, Reinhold Merkelbach, Clemens Zintzen. Band 9), Stuttgart 1992, 422 σελ.

Ἡ ἀναγωγὴ τῆς πολλαπλότητας στὴν ἐνότητα, τῶν πολλῶν στὸ ἓν ὑπῆρξε ἡ βάση τῆς ἰδεαλιστικῆς θεώρησης τῆς φιλοσοφίας τῶν νεωτέρων χρόνων ὡς μεταφυσικῆς τῆς ἐνότητας μὲ χαρακτηριστικοὺς ἐκπροσώπους τῆς τοῦς Fichte καὶ Hegel. Ἡ μεταφυσικὴ ὥστόσο τοῦ ὑπερβατικοῦ ἐνός, ὡς συνεπῆς φιλοσοφία τοῦ ἀπολύτου, διατυπώνεται σὲ ἐπεξεργασμένη μορφή ἤδη στὸ νεοπλατωνισμὸ καὶ κυρίως στὸν Πλωτῖνο, ἡ φιλοσοφία τοῦ ὁποῖου —μὲ κύριο χαρακτηριστικὸ τὴν ἀναγωγὴν εἰς ἓν— μπορεῖ ἀπὸ ἱστορικὴ καὶ συστηματικὴ σκοπιὰ νὰ ἰσχύει ὡς παράδειγμα συνεποῦς μεταφυσικῆς τοῦ ὑπερβατικοῦ ἐνός. Τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ εἶναι, ποὺ μὲ τὸν Παρμενίδη ἔγινε κύριο ἐρώτημα τῆς φιλοσοφίας, ἐπαναδιατυπώνεται στὸ νεοπλατωνισμὸ ὡς ἐρώτημα γιὰ τὸ ἐν ὡς πηγὴ τοῦ εἶναι. Ἡ νεοπλατωνικὴ μεταφυσικὴ εἶναι μιὰ ἐνολογικὴ μεταφυσικὴ τοῦ ἀπολύτου, κατὰ τὴν ὁποία τὸ *ὑπερβαίνειν* συλλαμβάνεται ὡς ἀπόλυτη ὑπερβατικότητα. Γιὰ τὴν ἀπό-

δειξη τῆς υπερβατικότητας τοῦ ἀπόλυτου χρησιμοποιεῖ ὁ Πλωτίνος μιὰ ριζικὰ ἀρνητικὴ διαλεκτικὴ, κατὰ τὴν ὁποία τὸ ἐν βρίσκεται ἐπέκεινα τοῦ εἶναι καὶ τῆς σκέψης, *ἐπέκεινα πάντων*. Σκοπὸς τοῦ φιλοσοφεῖν τοῦ Πλωτίνου, στὸ ὁποῖο συνδέονται ἡ διαλεκτικὴ καὶ ὁ μυστικισμός, εἶναι ἡ ἐκστατικὴ ἔνωση τῆς σκέψης μὲ τὸ ἴδιο τὸ ἐν, τὴν ἀπόλυτη υπερβατικότητα. Μὲ ἀφετηρία τὶς θέσεις αὐτὲς ἀρχίζει ὁ Halfwassen τὴν ἐμβριθὴ καὶ διεξοδικὴ μελέτη τοῦ γιὰ τὴ σχέση τῆς φιλοσοφίας τοῦ Πλωτίνου μὲ αὐτὴν τοῦ Πλάτωνος, μὲ ἐπίκεντρο τὸ ἐρώτημα περὶ τῆς μεταφυσικῆς τοῦ ἀπολύτου ἐνός. Ἡ μελέτη, μετὰ ἀπὸ ἐκτενὴ εἰσαγωγή (σσ. 9-33), χωρίζεται σὲ δύο μέρη. Τὸ πρῶτο μέρος φέρει τὸν τίτλο «Ἡ μεταφυσικὴ τοῦ ἀπολύτου ἐνός στὸν Πλωτίνου» (σσ. 34-182) καὶ τὸ δεύτερο τὸν τίτλο «Ἡ προέλευση τῆς μεταφυσικῆς τοῦ ἐνός στὴ φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος» (σσ. 183-405). Ἀκολουθεῖ ἐκτενὴς βιβλιογραφία πηγῶν, συλλογικῶν ἔργων καὶ πραγματειῶν (σσ. 406-422).

Πρὶν τὴ διεξοδικὴ διαπραγμάτευση τοῦ θέματος ὁ Halfwassen διερευνᾷ στὴν εἰσαγωγή τὸ πρόβλημα τῶν σχέσεων νεοπλατωνισμοῦ καὶ πλατωνισμοῦ ὑπὸ τὸ φῶς τῆς νεώτερης φιλοσοφικο-ἱστορικῆς ἔρευνας. Θέση τοῦ Halfwassen εἶναι ὅτι ἡ νεοπλατωνικὴ ἀναφορὰ στὸν Πλάτωνα καὶ ἡ πιστοποίησή της ἀπὸ τὰ πορίσματα τῆς ἔρευνας παρουσιάζεται σαφέστατα στὴ μεταφυσικὴ τοῦ ἐνός. Ἡ πλωτινικὴ ἀντίληψη γιὰ τὴν καθαρὴν υπερβατικότητα τοῦ ἀπολύτου προπαρασκευάζεται κατὰ τὸν Halfwassen στὴν *Πολιτεία*, καὶ συγκεκριμένα στὴν εἰκόνα τοῦ ἡλίου (507 b - 509 c), ὅπου τὸ *ἀγαθόν* τοποθετεῖται *ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* (509 b 9). Ἡ διαλεκτικὴ συλλαμβάνεται ἐδῶ ὡς ἀναγωγή στὴν *ἀνυπόθετον ἀρχὴν* (510 b 7) καὶ προβάλλεται τὸ αἶτημα τοῦ διαλεκτικοῦ προσδιορισμοῦ τῆς ιδέας τοῦ ἀγαθοῦ μέσω τοῦ ἀρνητικοῦ της περιορισμοῦ *ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων* (534 b 9). Ἡ προέλευση τῆς ἀρνητικῆς θεολογίας τοῦ Πλωτίνου μπορεῖ παραπέρα νὰ ἀναζητηθεῖ στὴν πρώτη ὑπόθεση τοῦ *Παρμενίδη* (137 c - 142 a), ὅπου γίνεται διεξοδικὴ ἀναφορὰ στὸ ἐν μέσα ἀπὸ σειρὰ ἀρνήσεων. Ἐκτὸς ἀπὸ τὰ χωρία αὐτά, ὁ Πλωτίνος, κατὰ τὴν ταύτιση τοῦ ἐνός μὲ τὸ ἀγαθόν, στηρίζεται καὶ στὴν ἔμμεση παράδοση γιὰ τὴν ἐντὸς τῆς Ἀκαδημίας φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος, τὴν ὁποία λαμβάνει ἐπίσης ὑπόψιν του καὶ γιὰ τὴν περιγραφὴ τῆς ὑποστάσεως τοῦ νοῦ. Ὁ Πλωτίνος ἔχει ἐπομένως ὑπόψιν του στοιχεῖα τῆς ἐσωτερικῆς διδασκαλίας τοῦ Πλάτωνος. Ὁ Halfwassen θίγει ἐδῶ (σσ. 27 κ.ἐξ.) ἓνα καίριο ζήτημα τῆς πλατωνικῆς ἔρευνας, γιὰ τὸ ὁποῖο ἔχει ὑπάρξει ἰσχυρὴ ἀντιπαράθεση στοὺς κύκλους τῶν μελετητῶν. Πρόκειται γιὰ τὸ ζήτημα τῆς ἀγραφῆς διδασκαλίας (τῶν *ἀγράφων δογμάτων*) τοῦ Πλάτωνος καὶ τῆς διαφορετικῆς στάθμισής της γιὰ τὴν πλατωνικὴ φιλοσοφία: (i) Ἡ πρώτη ἄποψη θέλει τὴν πλατωνικὴ φιλοσοφία ὁλοκληρωμένη

πλήρως στους διαλόγους, αποδίδοντας έμφαση για την κατανόησή της στη χρονολογία τους, άποψη που ξεκίνησε τον 19ο αϊ. με τη διαμόρφωση της «ρομαντικής» εικόνας του Πλάτωνος από τους Schleiermacher και Schlegel και κορυφώθηκε με τον H. Cherniss. Αυτή διακρίνει αυστηρά τη νεοπλατωνική από την (ύποτιθέμενα) γνήσια πλατωνική φιλοσοφία και προϋποθέτει τη ρήξη με την νεοπλατωνική παράδοση, ή όποια συνεξετάζει τη θεωρία των άρχων με τους διαλόγους. (ii) 'Η δεύτερη άποψη επιδιώκει την κατανόηση της πλατωνικής φιλοσοφίας με τη συνεξέταση της άγραφης διδασκαλίας του Πλάτωνος και συγκεκριμένα της άγραφης θεωρίας των άρχων (άγραφα δόγματα, περί τάγαθού), άποψη, για τη θεμελίωση της όποίας έργαστηκαν οί L. Robin, J. Stenzel, H. Gomperz, Sir D. Ross, Ph. Merlan, P. Wilpert, C.J. de Vogel, H.J. Krämer και K. Gaiser, οί δύο τελευταίοι μάλιστα επιτυγχάνοντας τη σύνδεση της έντός της 'Ακαδημίας διδασκαλίας περί των άρχων με τους διαλόγους, δίνοντας έτσι μια νέα εικόνα της πλατωνικής σκέψης, ανατρεπτική της «ρομαντικής», έγγειρημα που συνέχισαν και οί J.N. Findlay, C.F. von Weizsäcker, G. Reale, Th. A. Szlezák και V. Hösle. 'Η νέα εικόνα του Πλάτωνος, που προέκυψε, πιστοποιεί κατά θαυμαστό τρόπο τη νεοπλατωνική έρμηνεία του και δείχνει τις συνάψεις πλατωνικής και νεοπλατωνικής σκέψης. 'Ο Halfwassen, άποδεχόμενος τους καρπούς της έρευνας στο χώρο αυτό, προβάλλει τη θέση (σσ. 32-33) ότι ή μεταφυσική του ένός δεν είναι νεολογισμός του Πλωτίνου, αλλά ύπάρχει διαμορφωμένη σ' όλα τα κύρια σημεία της ήδη στον Πλάτωνα. Οικειοποιούμενος την «έσωτερική» έρμηνεία του Πλάτωνος από τους Krämer και Gaiser επιχειρεί ό Halfwassen την έρμηνεία των χωρίων της Πολιτείας και του Παρμενίδη σχετικά με τó άπόλυτο έν και άγαθόν υπό τó φώς της θεωρίας των άρχων ως έκφραση μιās ένιαίας βασικής σύλληψης, με παράλληλα χωρία από τούς διαλόγους και μαρτυρίες από την έμμεση παράδοση. Με βάση τις άρχές αυτές ό Halfwassen έκθέτει συστηματικά στο πρώτο μέρος του βιβλίου την πλωτινική σύλληψη του άπολύτου ως του άπολύτου υπερβατικού ένός και στο δεύτερο μέρος διερευνά συστηματικά την πλατωνική σκέψη, για νά διακριβώσει έντός της την προέλευση της μεταφυσικής του ένός.

Στό πρώτο κεφάλαιο του πρώτου μέρους (σσ. 34 κ.έξ.) με τον τίτλο «Τό έν και τó είναι: Βαθμίδες της ένότητας και της υπερβατικότητας» εξετάζεται ή δυνατότητα φιλοσοφικής πρόσβασης στο ίδιο τó έν, ό χαρακτήρας ένότητας του όντος και οί βαθμίδες της ένότητας. 'Ο Halfwassen θέτει κατ'αρχήν τó έρώτημα, πώς μπορεί νά συλλάβει κανείς τó υπερβατικό έν, τó όποιο στην άπόλυτη ύπεροχή του από κάθε τι ξεφεύγει από κάθε προσέγγιση της σκέψης. 'Ως μόνος τρόπος προσέγγισής του όρίζεται αυτός της διαλεκτικής άναγωγής. Τό άποφασιστικό βήμα από τó είναι στο έν είναι ή

θεώρηση τοῦ ὄντος στὸν ἐνολογικό του χαρακτήρα. Πῶς σκέπτεται ὁμοῦς ὁ Πλωτίνος τὴν ἐνότητα τοῦ ὄντος, γιὰ νὰ ἐπιτύχει μέσῳ αὐτῆς μιὰ διαλεκτική πρόσβαση στὸ ἴδιο τὸ ἔν; Τὴν πρόσβαση στὸ ἔν ὑποδεικνύει ὁ Πλωτίνος στὶς *Ἐννεάδες* VI 9, 1-2, ὅπου δείχνει πῶς ὁ,τι ὑπάρχει (α) χαρακτηρίζεται ἀπὸ ἐνότητα, (β) εἶναι ἐπίσης πολλαπλὸ σ' ὅλες τὶς βαθμίδες τοῦ εἶναι (κόσμος, ψυχὴ, νοῦς), ἔτσι ὥστε (γ) πρέπει τὸ ἴδιο τὸ ἔν, ὡς πρωταρχὴ καθενός, νὰ εἶναι ἐπέκεινα τοῦ εἶναι. Ἡ μέθοδος τῆς ἔρευνας αὐτῆς εἶναι ἡ ἐνολογικὴ ἀναγωγὴ, ἡ ὁποία ἐρωτᾷ γιὰ τὴν αἰτία κάθε ἐνότητος μέσα στὴν πολλαπλότητα. (i) Ὁ Πλωτίνος, σ' ἓνα πρῶτο βῆμα ὑπερβατικότητας, φθάνει στὴν ψυχὴ. Ἡ ψυχὴ, ὄντας ἡ ἴδια πολλαπλὴ, δὲν εἶναι τὸ ἴδιο τὸ ἔν, ἀλλὰ *μεθέξει ἔν*. (ii) Σ' ἓνα δευτέρω βῆμα ὑπερβατικότητας φθάνει ὁ Πλωτίνος στὸ *νοητὸν εἶναι*, τὸ ὁποῖο στὴν ἀπόλυτὴ ἐνέργειά του εἶναι *ὁμοῦ πάντα*, μιὰ ὁλότητα δηλαδὴ ποὺ περιλαμβάνει τὰ πάντα. Σὲ ἐξάρτηση ἀπὸ τὸν Πλάτωνα βλέπει ὁ Πλωτίνος τὸ εἶναι στὶς ἰδέες, τὶς ὁποῖες θεωρεῖ περιεχόμενα τῆς ἄχρονης αὐτοθέασης τοῦ ἀπόλυτου νοῦ. Τὸ ἔν θεωρεῖται ὡς τὸ ἀπολύτως πρῶτον καὶ δὲν μπορεῖ νὰ προσδιορισθεῖ ὡς εἶναι οὔτε ὡς ἰδέα οὔτε ὡς νοῦς. Ἡ ἐνότητα τοῦ νοῦ εἶναι πολλαπλὴ ἐνότητα. (iii) Σ' ἓνα τρίτο βῆμα ὑπερβατικότητας φθάνει ὁ Πλωτίνος στὸ ἀπολύτως ἀπλὸ ἔν, τὸ *ἀπλῶς ἔν*, τὸ ὁποῖο δὲν εἶναι ὄν. Τὸ ἔν μὲ ἀπόλυτὴ ἔννοια εἶναι *ἐπέκεινα πάντων*, ἡ ὑπερβατικότητά του εἶναι δηλαδὴ ἀπόλυτὴ ὑπερβατικότητα μὲ τὸ νόημα τῆς ὑπερβατικότητας πέραν τῆς ὁλότητος ὑπὸ κάθε ἔννοια. Τὴν ἔκθεση αὐτῆς τῆς ἐμπειρίας τῆς ὑπερβατικότητας ἐξυπηρετεῖ ἡ ἀρνητικὴ θεολογία τοῦ Πλωτίνου.

«Ἡ ἐνολογικὴ ἀναγωγὴ: Τὸ ἀπόλυτο ἔν ἐπέκεινα κάθε πολλαπλότητας» εἶναι ὁ τίτλος τοῦ δευτέρου κεφαλαίου. Σ' αὐτὸ (σσ. 53 κ.ἐξ.) ἐκτίθεται ὁ σκοπὸς καὶ ἡ μέθοδος τῆς ἐνολογικῆς ἀναγωγῆς καὶ διερευνῶνται ἐκτενῶς ἡ ἀπολυτότητα τοῦ ἐνὸς καὶ ἡ ἀνεπάρκεια τῶν πολλῶν, ἡ ἐξάρτηση τῶν πολλῶν ἀπὸ τὸ ἀπόλυτο ἔν καὶ τὸ ἀπόλυτο ἔν ἐπέκεινα τῆς ὁλότητος. Θέση τοῦ Halfwassen εἶναι ἐδῶ ὅτι ἡ πλωτινικὴ πρόσβαση στὸ ἴδιο τὸ ἔν ἔχει τὸν χαρακτήρα μιᾶς μεταφυσικῆς κίνησης ἀναγωγῆς (ὁ ὅρος *ἀναγωγὴ* ἐμφανίζεται ἀρχικὰ στὸν Ἀριστοτέλη —οἱ μεσαιωνικοὶ μεταφραστὲς του τὸν ἀποδίδουν ὡς *reductio* ἢ *introductio*— ἀλλὰ φαίνεται ὅτι ὁ ὅρος ἦταν ἤδη πλατωνικός— τῆς Ἀκαδημίας). Ἡ νεοπλατωνικὴ φιλοσοφία τοῦ ἐνός, ἡ ὁποία θεωρεῖ τὴν ἐνότητα ὡς τὸ κύριο γινώρισμα τῆς ὅλης πραγματικότητας, συλλαμβάνει τὴν ὑπερβαίνουσα ἐπάνοδο στὴν ἀπόλυτὴ πρωταρχὴ ὡς «ἐνολογικὴ ἀναγωγὴ» (*ἀναγωγὴ εἰς ἔν*). Σκοπὸς τῆς ἐνολογικῆς ἀναγωγῆς εἶναι τὸ *ἀπλῶς ἔν*, τὸ *αὐτοῦ ἐν*. Πρώτη ἀρχὴ τῆς ἐνολογικῆς ἀναγωγῆς εἶναι τὸ ὅτι σ' ὅλη τὴν πολλαπλότητα μπορεῖ νὰ ἀναζητηθεῖ λογικὴ καὶ ὄντολογικὴ προέλευση. Δεύτερη ἀρχὴ τῆς ἐνολογικῆς ἀναγωγῆς εἶναι τὸ ὅτι κάθε

τι πού παράγεται ἀνήκει στὰ πολλά. Ἐδῶ ἰσχύει ὁ θεμελιώδης κανόνας: *ἡ ἀρχὴ ἐκάστων ἀπλουστέρα ἢ αὐτά* (V3, 16, 7-8). Ἡ ἐπάνοδος ἀπὸ τὰ πρὸ πολλὰ στὸ ἐν ὁλοκληρώνεται ὡς *ἀπλωσις* (VI 9, 11, 23). Παράδοξη ἀλλὰ ἀναγκαία εἶναι ἡ ὑπέρβαση στὸ ἀδιανόητο, ἀκαθόριστο *ἀπλῶς ἐν*. Ἡ ἐπάνοδος στὸ ἐν θεωρεῖται ἀπὸ τὸν Πλωτῖνο ἀναγκαία ὑπὸ τρεῖς διαφορετικὲς προοπτικές: (i) Ἡ ἀπολυτότητα τοῦ ἐνός (βλ. V 4, 1, 1-15), τὸ ὁποῖο παρέχει τὸ ἔδαφος στὰ πολλὰ χωρὶς νὰ εἰσέρχεται τὸ ἴδιο στὴν πολλαπλότητα, προκαλεῖται ἀπὸ τὴν ἀποδυνάμωση τοῦ εἶναι τῶν πολλῶν. (ii) Ἀποδεικνύεται ἡ ἐξάρτηση τοῦ εἶναι τῶν πολλῶν ἀπὸ τὸ ἀπόλυτο ἐν, τὸ ὁποῖο ἐξάγεται ἀπὸ κάθε πολλαπλότητα. Ὁ Πλωτῖνος, θεμελιώνοντας τὴν ὑπερβατικότητα τοῦ ἐνός, δείχνει ὅτι δὲν ὑπάρχει *ἐν μετὰ τῶν ἄλλων* (*unum coadunatum*) χωρὶς *ἐν αὐτὸ καθ' ἑαυτό* (*unum superexaltatum*), ἐνῶ πίσω ἀπὸ τὰ ἐπιχειρήματά του βρίσκεται ἡ μεταφυσικὴ τῆς ἐνότητας τοῦ πλατωνικοῦ Παρμενίδη. (iii) Ἡ ἀναγωγὴ κάθε πολλαπλότητας στὸ ἴδιο τὸ ἀπόλυτο ἐν δίνει στὸν Πλωτῖνο τὴ βάση γιὰ τὴ θεμελίωση τῆς ὑπερβατικότητας τοῦ ἐνός πάνω στὴν ὁλότητα, ἡ ὁποία εἶναι ὁ νοῦς καὶ ἡ τὰ πάντα περικλείουσα ὁλότητα σκέψης καὶ εἶναι. Ἀπὸ τὸν χαρακτήρα ὁλότητας τοῦ νοῦ ἀποδεικνύει ὁ Πλωτῖνος τὴν ὑπερβατικότητα τοῦ ἐνός πέραν τῆς ὁλότητας. Ὁ νοῦς εἶναι *ζωὴ πρώτη*, ἡ πρωταρχικὴ δηλαδὴ ἐνότητα σκέψης καὶ εἶναι. Γι' αὐτὸ ἡ πραγματοποίηση τῆς ὁλότητας εἶναι *ἐν διεξόδῳ*. Τὸ ἀπόλυτο ὅμως εἶναι πηγὴ ὧν, γιατί ὑπερβαίνει ριζικὰ τὴν ὁλότητα. Τὸ ἐν εἶναι ἀπόλυτο *ἐπέκεινα* καὶ ἀκριβῶς γι' αὐτὸ εἶναι πράγματι ἀπόλυτο, ἀπόλυτη ἀρχή, εἶναι *οὐδὲν τῶν πάντων, ἀλλὰ πρὸ τῶν πάντων* (III 8, 9, 53-54). Ἡ ἀρχὴ εἶναι δυνάμει τῆς ὑπερβατικότητάς της ἀρχὴ καὶ γι' αὐτὸ ἡ ἐνολογικὴ ἀναγωγὴ, ἡ ὁποία ἀνάγει κάθε πολλαπλότητα σ' ἓνα ὑπερβατικὸ ἐν, εἶναι ὁ θεμελιώδης τρόπος, κατὰ τὸν ὁποῖο πραγματοποιεῖται ἡ μεταφυσικὴ ἀναγωγὴ στὴν ἀρχή. Μέσω τῆς ὑπέρβασης εἶναι ἡ ὑπερβαίνουσα ἄρνηση. Μὲ τὸ νόημα αὐτὸ ἡ *theologia negativa* στὸν Πλωτῖνο εἶναι ταυτόχρονα πάντοτε *theologia supereminentiae*.

Ἡ διερεύνηση τοῦ ἐρωτήματος περὶ τῆς ἀπόλυτης ἀρχῆς καὶ ἡ σχετικὴ προβληματικὴ εἶναι ἀντικείμενο τοῦ τρίτου κεφαλαίου μὲ τὸν τίτλο «Τὸ παράδοξο τῆς ἀπόλυτης ἀρχῆς» (σσ. 98 κ.ἐξ.). Ἐδῶ διερευνῶνται συστηματικὰ ἡ προβληματικὴ τῆς ἀπόλυτης προέλευσης, ἡ ἀρχὴ ὡς πλησμονὴ καὶ ἀπόλυτη ὑπεροχὴ καὶ ἡ πρωταρχικὴ πράξη τῆς σκέψης: Ἡ αὐτο-κατάσταση τοῦ πνεύματος στὴ στροφή του πρὸς τὸ ἴδιο τὸ ἐν. Τὸ ἐν στὴν ἀπόλυτη ὑπερβατικότητά του εἶναι ἡ ἀπόλυτη ἀρχή. Ὁ Πλωτῖνος θέτει τὸ θεμελιώδες γιὰ τὸ ἱεραρχικὸ σύστημα τῶν ὑποστάσεων ἐρώτημα, πῶς εἶναι δυνατὴ ἡ *πρόοδος* τῆς πολλαπλότητας τοῦ *εἶναι* ἀπὸ τὸ *ἀπλῶς εἶναι*. Ὁ Πλωτῖνος ἐρωτᾷ γιὰ τὴν μία ἀρχὴ ὧν, ἀπὸ τὴν ὁποίαμποροῦν

νά προέλθουν τὰ πάντα καὶ ἡ δυάς, ἐρώτημα ποὺ διατυπώθηκε καὶ πρὶν ἀπὸ τὸν Πλωτῖνο ἤδη στὴν ἀρχαία Ἀκαδημία τοῦ Σπενσίππου ἀλλὰ ἴσως ἐπίσης καὶ ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Πλάτωνα. Στὸ ἐρώτημα, ἂν ἡ πλατωνικὴ θεωρία τῶν ἀρχῶν εἶχε δυϊστικὸ ἢ μονιστικὸ χαρακτήρα, ὁ Halfwassen ὑποστηρίζει (καὶ ἀναλυτ. στὸ μέρος II, κεφ. I καὶ III) τὸ δεύτερο. Ἡ πλωτινικὴ μεταφυσικὴ δὲν εἶναι μεταφυσικὴ τοῦ εἶναι, ἀλλὰ τοῦ ἐνός, ἔχει δηλαδὴ ὄχι ὄντολογικὸ, ἀλλὰ ἐνολογικὸ χαρακτήρα. Ἡ δυσκολία τῆς προβληματικῆς τῆς εἶναι ἢ θεμελίωση μιᾶς θετικῆς ὄντολογίας τοῦ εἶναι καὶ τοῦ νοῦ ἀπὸ τῆς βάσης τῆς ἀρνητικῆς ἐνολογίας τοῦ ἀπολύτου ἐνός, ἡ ὁποία νὰ θεμελιώνεται στὸ ἐν. Ὁ Πλωτῖνος, σὲ μιὰ παράδοση τροπῇ, θεωρεῖ τὸ ἐν ὄχι ὡς ἀρχή, ἀλλὰ ὡς τὸ *πρὸ ἀρχῆς*. Τὸ ἐν εἶναι μόνο κατὰ μὴ κυριολεκτικὴ καὶ κατὰ μεταφορικὴ ἔννοια ἀρχή, καθαυτὸ δηλαδὴ μὴ ἀρχή. Ἀπὸ τὴν ἀδυναμία γνώσης τοῦ ἐνός ὡς ἀρχῆς προκύπτει καὶ ἡ ἀδυναμία σύλληψης τοῦ τρόπου *προόδου* τῆς πολλαπλότητος ἀπὸ τὸ ἀπόλυτο ἐν, ἀδυναμία ποὺ ὀφείλεται στὴ ριζικὴ ἀφαίρεση ἀπὸ τὸ εἶναι. Ἡ *πρόοδος* μπορεῖ νὰ περιγραφεῖ μόνον μεταφορικά, μὲ εἰκόνες καὶ ἀναλογίες, καὶ ὄχι νὰ ἐξηγηθεῖ ὄντολογικά. Ὁ Πλωτῖνος, γιὰ νὰ κάνει κατανοητὴ στὴ δυνατότητά της — καὶ ὄχι στὸ πῶς της — τὴν προέλευση τοῦ ὅλου τοῦ εἶναι ἀπὸ τὸ ἐν καὶ νὰ συλλάβει τὴν πρωταρχικότητα τοῦ ἐνός, χωρὶς νὰ θέτει σὲ κίνδυνο τὴν ἐπεκεινότητά του, χρησιμοποιοῖ τὴν ἔννοια τῆς ὑπερπληρότητας (*ὑπερπληρως*) (V 2, 1, 1-9). Στὴν ὑπεράνω τοῦ ὄντος ὑπερπληρότητα τοῦ ἐνός βλέπει ὁ Πλωτῖνος τὴ δυνάμει του πάνω σὲ ὅλα (*δύναμις πάντων*). Μέσω τῆς ὑπερπληρότητας τῆς δυνάμεις του παράγει τὸ ἐν κατ' ἀνάγκην τὸ εἶναι, παραγωγή, στὴν ὁποία, ὡς μεταφυσικὴ ἀναγκαιότητα, ὁ Πλωτῖνος προσδίδει χαρακτήρα ἀναλογίας, ὅπως ἀναλογικὸ καὶ μεταφορικὸ χαρακτήρα δίνει καὶ στὴν παντοδυναμία τοῦ ἐνός, τὸ ὁποῖο βέβαια στὴν καθαρὴ ὑπερβατικότητά του παραμένει, ὡς *ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως*, μὴ δυνάμενο νὰ συλληφθεῖ. Ὁ Πλωτῖνος, γιὰ νὰ δείξει τὸ παράδοξο τοῦ ὅτι τὸ ἴδιο τὸ ἐν παραμένει ἀμετάβλητο, ὅταν παράγεται ἀπὸ αὐτὸ ἄλλο, χρησιμοποιοῖ ἀνάμεσα στὰ ἄλλα τὴν εἰκόνα τοῦ ἡλίου καὶ τοῦ φωτὸς ποὺ πηγάζει ἀπὸ αὐτό, εἰκόνα ποὺ παραπέμπει στὴν πλατωνικὴ εἰκόνα τοῦ ἡλίου. Ἐξετάζοντας τὶς ἐννοιες τῆς *προόδου* καὶ τῆς *ἐπιστροφῆς* ὁ Halfwassen παρατηρεῖ ὅτι ἡ *πρόοδος* τοῦ ἄλλου πρέπει νὰ νοηθεῖ ὡς *ἐπιστροφή* του στὸ ἐν καὶ ὅτι ἡ ἴδια ἡ *ἐπιστροφή* στὸ ἴδιο τὸ ἐν εἶναι ἡ ἐνέργεια, ἡ ὁποία συνιστᾷ τὴν ὕψι τῆς προόδου. *Γένεσις* (*πρόοδος*) καὶ *ἐπιστροφή* εἶναι συνεπῶς ἡ ἴδια καὶ αὐτὴ ἐνέργεια. Ὁ Πλωτῖνος τονίζει ἐδῶ τὴν ἀχρονικότητα τῆς νοητῆς γένεσης τοῦ αἰσθητοῦ ὄντος, ἄποψη ποὺ εἶναι σύστοιχη μὲ τὴν πλατωνικὴ παράδοση. Στὸ ἐρώτημα, πῶς μπορεῖ τὸ ἐν νὰ γεννᾷ τὸ νοῦ, ἡ ἀπάντηση εἶναι ὅτι ὁ νοῦς *τῇ ἐπιστροφῇ πρὸς Αὐτὸ ἐώρα*· ἡ δὲ *ὁρασις αὕτη νοῦς* (V 1, 7,

5-6) καὶ ὁ νοῦς *ἐπληρώθη* (V 2, 1, 10). Ὁ νοῦς δημιουργεῖται ἐπομένως, καθὼς θεώμενος τὸ *ἀνείδεδον* σχηματίζει *εἶδη*, πληροῦται μὲ τὰ *εἶδη* ποὺ σχηματίζει ὁ ἴδιος καὶ ἔτσι βλέπει. Ἐνῶ ὁ ἴδιος ὁ νοῦς γεννᾷ τὸ περιεχόμενό του, δηλαδή τὸ *νοητόν*, χρωστᾷ ὅμως τὴ δύναμη γιὰ γένεση στὴν ὑπερδύναμη τοῦ ἰδίου τοῦ ἐνός. Ἡ *πρόοδος* συνεπῶς τοῦ νοῦ ἀπὸ τὸ ἐπέκεινα τοῦ νοῦ ἐν εἶναι ταυτόχρονα ἕνα γεννᾶσθαι τοῦ νοῦ ἀπὸ τὴν ἀπόλυτη ἀρχὴ καὶ μία αὐτο-γένεση τοῦ νοῦ.

Τὶς διαστάσεις τῆς ἀπόλυτης υπερβατικότητας τοῦ ἰδίου τοῦ ἐνός διερευνᾷ ὁ Halfwassen στὸ τέταρτο κεφάλαιο τοῦ πρώτου μέρους (σσ. 150 κ.ἐξ.), ὅπου συζητᾷ τὴν υπερβατικότητα τοῦ ἐνός ἔναντι (i) τοῦ εἶναι, (ii) τοῦ νοῦ καὶ (iii) τῆς γνώσης. (i) Τὸ εἶναι (*οὐσία*) γεννᾶται κατὰ τὸν Πλωτῖνο μέσω τῆς στροφῆς στὸ ἴδιο τὸ ἔν, κατὰ τὴν ὁποία λαμβάνει χαρακτήρα ἐνότητας, προσδιορίζεται ἀπὸ αὐτὸ καὶ ἔτσι εἶναι *εἶδος*, *μορφὴ* (βλ. V 5, 6, 1-14). Ἡ *οὐσία* δὲν εἶναι ἕνα συγκεκριμένο *εἶδος* ἀνάμεσα στὰ ἄλλα, ἀλλὰ ἡ ὁλότητα ὅλων τῶν νοητῶν συνθέσεων. Μὲ μιὰ σειρά ἀρνήσεων, ἀπὸ τὶς ὁποῖες φαίνονται οἱ πλατωνικὲς ἐπιδράσεις στὸν Πλωτῖνο, ἐκφράζεται ἡ ἀπόλυτη υπερβατικότητα τοῦ ἐνός, καθὼς ἀμφισβητοῦνται σ' αὐτὸ ὅλοι οἱ προσδιορισμοὶ τοῦ νοητοῦ καὶ αἰσθητοῦ, ἀφοῦ ὁ Πλωτῖνος ἀποστερεῖ ἀπὸ τὸ ἔν τὸ εἶναι σὲ κάθε δυνατὴ ἔννοια, ἀκόμη καὶ μὲ τὸ νόημα τοῦ καθαροῦ ρηματικοῦ *εἶναι*. (ii) Ὁ Πλωτῖνος ἀφαιρεῖ ἀπὸ τὸ ἔν τὴ σκέψη (βλ. VI 9, 6, 42-52), τονίζοντας ὅμως ὅτι ἡ ἄρνηση τῆς σκέψης δὲν ἐμπεριέχει *στέρησιν*. Ὁ Halfwassen ἐξετάζει ἐδῶ διεξοδικὰ τὴν πλωτινικὴ τεκμηρίωση τῆς σκέψης τοῦ ἐνός καὶ τὴν ἀντιπαράθεση τοῦ Πλωτίνου μὲ τὴν ἀριστοτελικὴ θεολογία τοῦ νοῦ. Τὸ εἶναι τοῦ νοῦ ἔχει κατὰ τὸν Πλωτῖνο τὸν χαρακτήρα τοῦ *ἔργου*, ἐνῶ στὸ ἔν δὲν ἀνήκει κανένα *ἔργον*. Ἡ ἀναφορὰ στὸ ἔν μὲ τὸ *ἐστὶν* ἐπιτρέπεται μόνο μὲ καθαρὰ σημασιολογικὴ ἔννοια. (iii) Μὲ τὴν ἀποδοχὴ τῆς υπερβατικότητας τοῦ ἐνός ἐπέκεινα τοῦ εἶναι, τοῦ νοῦ, τῆς σκέψης καὶ τῆς ἐνέργειας γίνεται ἐπίσης ἀποδεκτὴ ἡ υπερβατικότητα τοῦ ἐνός ἐπέκεινα τῆς γνώσης, ἀφοῦ ἡ γνώση εἶναι ἐνέργεια τοῦ νοῦ καὶ *τὸ δὲ ὥσπερ ἐπέκεινα νοῦ, οὕτως καὶ ἐπέκεινα γνώσεως* (V 3, 12, 47-48). Μόνον ἡ ἄρνηση τῆς ἄρνησης, ἡ *ὑπεραπόφασις*, ἀντιστοιχεῖ στὴν υπερβατικότητα τοῦ ἀπολύτου ἔναντι τῆς γνώσης καὶ προετοιμάζει τὴν ἔνωση μὲ τὸ ἄρρητο ἀπόλυτο, κατὰ τὴν ὁποία ἡ σκέψη ἐλευθερώνεται ἀπὸ τὸν ἴδιο τῆς τὸν ἑαυτό.

Στὸ δεύτερο καὶ μεγαλύτερο μέρος τοῦ βιβλίου (σσ. 183 κ.ἐξ.) διερευνᾷ ὁ Halfwassen συστηματικὰ τὴν προέλευση τῆς μεταφυσικῆς τοῦ ἐνός στὴ φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος. Στὸ πρῶτο κεφάλαιο ἐξετάζει διεξοδικὰ τὴν ἐρμηνεία τοῦ Πλάτωνος ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Πλωτῖνο καθὼς καὶ τὶς διαστάσεις τῆς μεταφυσικῆς τοῦ ἐνός. Ὁ Πλωτῖνος ἀναφέρει ὡς πρωτουργὸ τῆς μετα-

φυσικῆς τοῦ ἑνὸς τὸν Πλάτωνα (V 1, 8, 1-14) καὶ παραπέμπει ὁ ἴδιος σ' αὐτὸν (*Δεύτερη καὶ Ἑκτη ἐπιστολή* [312 e καὶ 323 d], *Φίληβος* [28 c - 31 a], *Τίμαιος* [34 b - 35 b καὶ 41 d], *Πολιτεία* [508 b - 509 b]), θέλοντας νὰ ἀποτελέσει ἡ δική του μεταφυσικὴ μόνο τὴν ἐξήγηση τῶν βασικῶν φιλοσοφικῶν ἰδεῶν τοῦ Πλάτωνος, χωρὶς ὥστόσο νὰ τὶς ὑπερβεῖ ἀπὸ πλευρᾶς περιεχομένου, ἀλλὰ μὲ σκοπὸ νὰ τὶς διατυπώσῃ ὑπὸ τὸ πρίσμα τοῦ δικοῦ του συστήματος, δηλαδὴ τῆς μεταφυσικῆς τοῦ ἑνός. Στὴ φιλοσοφία τοῦ Παρμενίδη ὥστόσο ἀναζητᾷ ὁ Πλωτίνος τὴν καταγωγὴ τῆς μεταφυσικῆς τοῦ ἑνός, θεωρώντας ὅμως ὅτι ἡ ὑπερβατικότητα τοῦ ἑνός ἐναντι τοῦ εἶναι δὲν ἀποκαλύφθηκε στὸν Παρμενίδη. Ὁ Πλωτίνος πιστεύει ὅτι ἡ θεωρία τοῦ ἑνός, τὴν ὁποία ἀναπτύσσει ὁ Πλάτων στὸν *Παρμενίδη*, συνιστᾷ τὴν κυριολεκτικὴ θεμελίωση τῆς μεταφυσικῆς τῆς ἐνότητος (βλ. V 1, 8, 23-27). Κατὰ τὸν Πλωτίνου διακρίνει ὁ Πλάτων στὸν *Παρμενίδη* τρεῖς κύριες σημασίες τοῦ ἑνός: (1) τὸ *ἀπλῶς ἓν*, τὸ αὐτοῦ (ἀπόλυτη ἐνότητα), (2) τὸ *ἐν ὄν* (νοητικὴ-συνεπτυγμένη ἐνότητα) καὶ (3) *ἐν καὶ πολλὰ* (διανοητικὴ-ἀναπτυγμένη ἐνότητα). Ἡ σημασία τοῦ *Παρμενίδη* τοῦ Πλάτωνος ὑπῆρξε γιὰ τοὺς νεοπλατωνικοὺς τεράστια. Στὶς ὑποθέσεις τοῦ δευτέρου μέρους ἀποκαλύφθηκε σ' αὐτοὺς ὅλο τὸ μεταφυσικὸ σχέδιο τοῦ Πλάτωνος, κυρίως ὅμως βρῆκαν στὴν ἀρνητικὴ ἐνολογία τῆς πρώτης ὑπόθεσης τὰ ἐνθουσιαστικώτατα δόγματα φιλοσοφίας. Ὁ Halfwassen ἐξετάζει κατόπιν διεξοδικὰ τὴ συνέχεια τῆς μεταφυσικῆς παράδοσης τῆς ἐνότητος ἀπὸ τὴν ἀρχαία Ἀκαδημία ἕως τὸ νεοπλατωνισμὸ καὶ θεωρεῖ ἱστορικὰ σωστὴ τὴν ἀναφορὰ τοῦ Πλωτίνου στὸν Πλάτωνα. Ὁ νεοπλατωνισμός, ἀλλὰ καὶ τὰ συστήματα ποὺ τὸν προετοίμασαν, πρέπει κατὰ τὸν Halfwassen νὰ εἶχαν τὴν ἀφετηρίαν τους στὴ διαρκὴ ἐπίδραση τοῦ ἐσωτερικοῦ συστήματος τῆς ἀρχαίας Ἀκαδημίας, πράγμα ποὺ φαίνεται ὀλοκάθαρα στὸν *Σέξτο Ἐμπειρικό*, τὸν *Μοδεράτο* καὶ τὸν *Ἀλέξανδρο Ἀφροδισιέα*. Στὴ διαμόρφωση τοῦ νεοπλατωνισμοῦ συνετέλεσαν ἐπομένως τόσο ἡ ἐπίδραση τῶν πλατωνικῶν διαλόγων ὅσο καὶ ἡ ἄγραφη διδασκαλία τῶν ἀρχῶν τοῦ Πλάτωνος καὶ τῆς Ἀκαδημίας. Διερευνώντας τὶς σχέσεις τῆς μεταφυσικῆς τοῦ ἑνός καὶ τῆς θεολογίας τοῦ νοῦ ὁ Halfwassen ἀναφέρεται στὴν κριτικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη ἀπὸ τὸν Πλωτίνου. Μὲ κριτήριον τὴν ἀποκάλυψη μιᾶς ὑπερβατικῆς ἐνότητος ὡς αἰτίας τῆς πολλαπλότητος τῆς αἰσθητηριακῆς πραγματικότητος θεωρεῖ ὁ Πλωτίνος τὸν Ἀναξαγόρα, τὸν Ἐμπεδοκλῆ καὶ τὸν Ἡράκλειτο μαζί μὲ τοὺς Ἐλεάτες ὡς προδρόμους τοῦ Πλάτωνος καὶ ὅτι ἡ θεολογία τοῦ νοῦ τοῦ Ἀριστοτέλη ἀνήκει στὴν παράδοση τοῦ πλατωνισμοῦ. Ὁ Πλωτίνος τοποθετεῖ ἀκόμη τὴ μεταφυσικὴ τῆς ἐνότητος στὴν παράδοση τοῦ πυθαγορισμοῦ, συνδέοντας τὸν πυθαγορισμὸ μὲ τὸν πλατωνισμὸ καὶ προβάλλοντας τὴν ἄποψη ὅτι ἡ φιλοσοφία τοῦ ἑνός διαμορφώθηκε ὄχι ἀπὸ τὸν ἴδιο

τὸν Πυθαγόρα, ἀλλὰ ἀπὸ ἐκείνους, οἱ *μάλιστα συντασσόμενοι αὐ τοῖς Πυθαγόρου καὶ τῶν μετ' αὐτόν* (V 1, 9, 28-29), ἐννοώντας τὸν Πλάτωνα καὶ τοὺς μαθητὲς του στὴν Ἀκαδημία (πρωτίστως τὸν Σπεύσιππο καὶ τὸν Ξενοκράτη).

Ὁ Halfwassen στρέφεται στὰ δύο ἐπόμενα πολὺ μεγάλης ἔκτασης κεφάλαια στὰ πιὸ σημαντικὰ χωρία τῶν ἔργων τοῦ Πλάτωνος, ἀπὸ τὰ ὁποῖα γίνεται κατανοητὴ στὶς μεγαλύτερες διαστάσεις ἡ μεταφυσικὴ τοῦ ἑνὸς καὶ στὰ ὁποῖα ἀναφέρεται ἐπανειλημμένα ὁ Πλωτίνος, ὅπως καὶ ὅλοι οἱ μετὰ ἀπὸ αὐτὸν νεοπλατωνικοί. Αὐτὰ εἶναι (i) ἡ μεταφυσικὴ τοῦ ὑπερόντος ἀγαθοῦ στὸ ἕκτο βιβλίον τῆς *Πολιτείας*, ὅπως διατυπώνεται εἰδικὰ μὲ τὴν εἰκόνα τοῦ ἡλίου καὶ (ii) ἡ διαλεκτικὴ τοῦ ἀπολύτου ἑνὸς καὶ τοῦ ὄντος ἑνὸς στὶς δύο πρῶτες ὑποθέσεις τοῦ *Παρμενίδη*. Σκοπὸς αὐτῆς τῆς διερεύνησης εἶναι ἡ ἀποκάλυψη τῆς βάσης τῆς πλωτινικῆς μεταφυσικῆς τοῦ ἀπολύτου καὶ ἀφετηρία τῆς εἶναι ἡ θέση ὅτι ἡ μέση καὶ ὕστερη πλατωνικὴ φιλοσοφία ἀποτελεῖ ἓνα σύστημα, τέτοιο ποὺ δὲν ἀναπτύσσεται σὲ κανέναν διάλογο, ἀλλὰ βρίσκεται στὸ βάθος ὅλων τῶν ὑστέρων διαλόγων καὶ διαφαίνεται μέσα ἀπὸ τὰ κεντρικὰ σημεῖα τῆς *Πολιτείας* (V-VII) καθὼς καὶ τῶν «διαλεκτικῶν ὑστέρων διαλόγων» (*Θεαίτητος*, *Σοφιστής*, *Πολιτικός*, *Παρμενίδης*, *Φίληβος*, *Τίμαιος*). Ἡ ἀφετηριακὴ αὐτὴ ἀρχὴ ἐπιτρέπει ταυτόχρονα τὴν ἐρμηνεία τῶν θεμελιωδῶν μεταφυσικῶν σκέψεων τοῦ Πλάτωνος ὡς ἔκφρασης μιᾶς σταθερῆς βασικῆς διδασκαλίας, ἡ ὁποία συμπίπτει ἀπὸ πλευρᾶς περιεχομένου μὲ τὸ ἔμμεσα παραδεδομένο σύστημα τῶν *ἀγράφων δογμάτων*.

(i) «Ἡ ἀναγωγὴ στὸ ἴδιο τὸ ἀγαθὸν στὴν *Πολιτεία*» εἶναι ὁ τίτλος τοῦ δευτέρου κεφαλαίου. Ἐδῶ (σσ. 220 κ.ἐξ.) ἐξετάζει ὁ Halfwassen καταρχὴν τὶς ἑννοίες τῆς ὑπερβατικότητος καὶ τοῦ ὑπερβαίνειν στὸν Πλάτωνα. Περιεχόμενο τῶν τριῶν εἰκόνων (τοῦ ἡλίου, τῆς γραμμῆς καὶ τοῦ σπηλαίου) εἶναι ἡ ἀναγωγὴ στὴν ὑπερβατικότητα τοῦ ἀπολύτου, βάση τῆς ὁποίας παραμένει ἡ ὄντολογία τῆς κλασσικῆς θεωρίας τῶν ἰδεῶν, ὅπως αὐτὴ ἀναπτύσσεται στὸν *Φαῖδωνα* καὶ στὸ πέμπτο βιβλίον τῆς *Πολιτείας*. Στὴν εἰκόνα τοῦ ἡλίου, ὅπου τὸ *ἀγαθὸν* τίθεται ὄχι ὡς *οὐσία*, ἀλλὰ *ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* (509 b 9), ἐκφράζεται γιὰ πρώτη φορὰ στὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας ἡ ὑπερβατικότητα τοῦ ἀπολύτου ἔναντι τοῦ *εἶναι* ὡς ἀπόλυτῃ ὄντολογικῇ ὑπερβατικότητι. Γνωρίζουμε τὸ ἀπόλυτο στὴ μὴ γνώση: σ' αὐτὴ τὴν ἀρχὴ συνοψίζεται τὸ νόημα τῆς ἀρνητικῆς θεολογίας ποὺ θεμελιώνει ὁ Πλάτων καὶ ποὺ καθορίζει τὴ θεωρία τοῦ ἀπολύτου στὸν νεοπλατωνισμό. Γιὰ τὴ διερεύνηση τῆς ἀρχῆς ἀλλὰ καὶ τοῦ σκοποῦ τῆς γνώσης, τοῦ *μεγίστου μαθήματος*, ἀπαιτεῖται ἡ διερεύνηση τῆς γνώσης. «Ὁ Πλάτων κατανοεῖ τὴν ἀνθρώπινη γνώση πρωταρχικὰ ὡς σύνθεσις καὶ σύννοση ποὺ κατευθύνεται

πρὸς τὴν ἐνότητα» (σ. 228). Τὸ ἐν ἀποδεικνύεται ἀπόλυτη ἀρχὴ (*ἀνυπόθετον*) τόσο στὴν ἀνοδικὴ ὅσο καὶ στὴν καθοδικὴ διαλεκτικὴ, ἡ ὁποία παραμένει καθαρὴ διαλεκτικὴ τῶν ιδεῶν καὶ ὁδηγεῖ στὴν νόησίν τους. Ὁ Πλάτων ἀποδίδει ἐδῶ μεγάλη σημασία στὰ μαθηματικά, ἀφοῦ ἡ βάση τους εἶναι ἡ σχέση ἐνότητας καὶ πολλαπλότητας, τὸ θέμα τῆς δικῆς του θεωρίας τῶν ἀρχῶν. Τὸ ἐν ὡς ἀπόλυτο μέτρο γιὰ τὸ εἶναι καὶ τὸ μὴ εἶναι βρίσκεται ἐπέκεινα τοῦ εἶναι καὶ τοῦ μὴ εἶναι ὡς μέτρο γιὰ τὴν τελειότητα εἶναι αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν ἢ ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ βρίσκεται ἐπέκεινα τῆς οὐσίας *πρεσβεία καὶ δυνάμει* (509 b 10). Ὁ Πλάτων εἰσάγει τὴν ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ στὸ ἕκτο βιβλίον τῆς *Πολιτείας* ὡς κάτι γνωστὸ ἀπὸ παλιά, πράγμα ποὺ παραπέμπει στὴ θεωρία τῶν ἀρχῶν, γιὰ τὴν ὁποία ὑπῆρχε διάλεξις μὲ τὸν τίτλο *Περὶ τοῦ ἀγαθοῦ*, ἀφοῦ πούθενά στοὺς διαλόγους δὲν γίνεται λόγος γιὰ τὴν ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ. Τὸ ἀγαθὸν εἶναι ἡ ἀρχὴ τῆς ἀρετῆς, χάρις στὸ ὁποῖο *καὶ δίκαια καὶ τὰλλα προσχρησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίνονται* (505 a 3-4). Γιὰ τὸν Πλάτωνα τὸ ἴδιο τὸ ἀγαθὸν εἶναι κατὰ τὴν οὐσία του τὸ ἴδιο τὸ ἐν, ὅπως ἀναφέρει ὁ Ἀριστοτέλης (*Μ.τ.Φ.* 1051 b 13-15). Ὁ τρόπος, μὲ τὸν ὁποῖο τὸ ἐν ἐνώνει τὸ ὄν στὸ εἶναι καὶ διατηρεῖ στὸ εἶναι, προκύπτει ἀπὸ τὸν *Παρμενίδη*. Τὸ ὄν εἶναι ὡς πολλαπλότητα ποὺ ἀναφέρεται σὲ ἐνότητα. Ἡ τάξις τῶν μερῶν σ' ἓνα ὅλον εἶναι ἡ προϋπόθεση τῆς ὑπαρξῆς καὶ ἀνόδου του. Τὸ εἶδος ἔχει τὸν χαρακτήρα μιᾶς ἐνότητας ἀπὸ τὴν πολλαπλότητα (*ἐν ἐκ πολλῶν* 157 c 6). Στὴ νοητὴ τάξις τοῦ εἶναι ἐκφράζεται ἡ ἐνωτικὴ δύναμη τοῦ ἀγαθοῦ. Ἀγαθότης σημαίνει γιὰ τὸν Πλάτωνα ἐνότης. Ὁ Halfwassen ἐρευνᾷ στὴ συνέχεια (σσ. 245 κ.ἐξ.) τὴ μεταφορὰ τοῦ ἡλίου, ὅπου ὁ ἥλιος παρουσιάζεται ὡς ἀνάλογον τοῦ ἀγαθοῦ, τὸ ἀγαθὸν ὡς ἀρχὴ τοῦ εἶναι καὶ τῆς γνώσης. Ὁ ἥλιος εἶναι εἰκόνα καὶ ἀνάλογον τοῦ ἀγαθοῦ (*ἥλιος-ὄψις-ὁρώμενα = ἀγαθόν-νοῦς-νοούμενα*: 508 b 12 - C 2), ἐνῶ τὸ φῶς εἶναι *γένος τρίτον* (507 e 1). *Ἀλήθεια καὶ ἐπιστήμη, γνώσις ἢ νοῦς* εἶναι τρόποι τῆς ἐνότητας στὴν πολλαπλότητα, μὲ τοὺς ὁποίους ἐκδηλώνεται τὸ ἀπόλυτο ἐν, ὅπως ὁ ἥλιος στὸ φῶς ποὺ διαχέεται ἀπὸ αὐτόν. Τὸ ἐν εἶναι ἐξαιτίας τῆς ὑπερβατικότητάς του ἐναντι τοῦ εἶναι ἢ τοῦ παντός ἀρχὴ (511 b 7) καὶ *πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχον*. Τὸ ἀγαθὸν συλλαμβάνεται μόνον ἔμμεσα μέσω τοῦ νοητικοῦ φωτὸς ποὺ ἐκπέμπει. Οἱ ἐκφράσεις *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* — ἡ δαιμονία ὑπερβολή, μὲ τίς ὁποῖες τελειώνει ἡ εἰκόνα τοῦ ἡλίου, εἶναι ἡ πληρέστερη ἐκφραση τῆς ὑπερβατικότητος τοῦ ἀπολύτου, ἀπὸ τὴν ὁποία φαίνεται καθαρὰ ἡ πλατωνικὴ μεταφορὰ τοῦ ἐνὸς μὲ τὴ διπλή της ὑπέρβαση, ποὺ ἐπανειλημμένα τονίζει στὶς ἀναφορές του ὁ Ἀριστοτέλης.

(ii) «Ἡ διαλεκτικὴ τοῦ ἐνὸς στὸν *Παρμενίδη*: Τὸ ἴδιο τὸ ἐν ὡς καθαρὴ ὑπερβατικότης» εἶναι τὸ θέμα τοῦ τρίτου καὶ τελευταίου, πολὺ μεγάλης

ἔκτασης κεφαλαίου (σσ. 265 κ.ἐξ.) Ὁ *Παρμενίδης* θεωρήθηκε ἀπὸ τοὺς νεοπλατωνικοὺς ὡς τὸ ἐγχειρίδιο τοῦ νεοπλατωνισμοῦ καὶ σχολιάστηκε συστηματικὰ ἀπὸ αὐτοὺς (μὲ τὰ σημαντικὰ *commentaria* τοῦ Πρόκλου καὶ τοῦ Δαμάσκου), ἐνῶ ἡ νεοπλατωνικὴ ἐκτίμηση τοῦ *Παρμενίδη* ἐπέδρασε στοὺς Nicolaus Cusanus, Ficino, Leibniz καὶ Hegel. Ὁ Halfwassen, ἀφοῦ ταξινομεῖ, ἀκολουθώντας τὸν Πρόκλο, τὶς ἐρμηνευτικὰς ἀπόπειρες στὸ δεῦτερο μέρος τοῦ *Παρμενίδη*, φθάνει στὴν ἐρμηνεία ποὺ ἀναπτύχθηκε ἀπὸ τὸν Πλωτῖνο καὶ τοὺς νεοπλατωνικοὺς καὶ πρωτύτερα ἀπὸ τὸν νεοπυθαγορισμὸ —ὁ πρωτουργὸς τῆς ἐρμηνείας αὐτῆς θὰ μπορούσε νὰ εἶναι ὁ Σπεύσιππος—, ἐνῶ στὴ σύγχρονη ἔρευνα ὑποστηρίχθηκε ἀπὸ πολλοὺς (J. Wahl, E.A. Wylle, C.F. von Weizsäcker, J.N. Findlay, H.J. Krämer κ.ἄ.). Σύμφωνα μὲ αὐτὴ τὸ δεῦτερο μέρος τοῦ διαλόγου εἶναι «ἄσκηση» μὲ μεταφυσικὴ σημασία· βάση στὶς ὑποθέσεις γιὰ τὸ ἐν ἀποτελεῖ μία μεταφυσικὴ τοῦ ἰδίου πέραν τοῦ ὄντος ἐνός καὶ τῆς ἀνάπτυξής του στὸ ὅλον τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος. Ἔτσι οἱ ἀντιφατικὲς ὑποθέσεις ἀναφέρονται τόσο σὲ διαφορετικὲς ἀπὸ πλευρὰς περιεχομένου βαθμίδες τοῦ εἶναι (ὑποστάσεις) ὅσο καὶ στὶς καθαρὲς ἀκαθόριστες ἀρχὲς τοῦ ἐνός καὶ τοῦ πλήθους. Ὁ Halfwassen ὑποστηρίζει ἐδῶ (σ. 281) ὅτι μία νεοπλατωνικὴ μεταφυσικὴ τοῦ ἐνός ἦταν δυνατὴ καὶ εἶχε νόημα τὴν ἐποχὴ τοῦ Πλάτωνος καὶ κάτω ἀπὸ πλατωνικὲς προϋποθέσεις, πράγμα ποὺ ἀποδεικνύει καὶ ὁ Σπεύσιππος, γιὰ τὸν ὁποῖο μαρτυρεῖται ἡ ὑπερβατικότητα τοῦ ἐνός ἔναντι τοῦ εἶναι καὶ ἡ ἀκαθοριστία τοῦ ἐνός μὲ κατὰ λέξιν παραθέματα (βλ. *Test. Plat.* 50 Gaiser). Τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ διαλεκτικὴ τοῦ ἐνός καὶ τῶν πολλῶν στὸν *Παρμενίδη* διαφέρει φανερά ἀπὸ τὴ διαλεκτικὴ τῶν ιδεῶν καὶ τῶν μεγίστων γενῶν στὸν *Σοφιστή*, δὲν ἀντιφάσκει στὴν προτεινόμενη ἐρμηνεία τῆς μεταφυσικῆς τῆς ἐνότητας, ἀφοῦ πρόκειται γιὰ τὴ διαφορὰ διαλεκτικῆς ιδεῶν καὶ ἀρχῶν. Ἡ διαλεκτικὴ τῶν ἀρχῶν χαρακτηρίζεται στὸν *Παρμενίδη* ὡς *γυμνασία* (135 d 4, 7) καὶ ἔτσι κατανοεῖται καὶ στὴν *Πολιτεία*: εἶναι ἡ ἐξάσκηση στὴ θέαση τοῦ ἐνός καὶ ἀγαθοῦ, ἡ προετοιμασία τῆς διάλαμψης μέσω τοῦ φωτὸς τοῦ ἰδίου τοῦ ἐνός, ποὺ εἶναι γιὰ τὸν Πλάτωνα, ἀκριβῶς ὅπως ἀργότερα γιὰ τὸν Πλωτῖνο καὶ τοὺς νεοπλατωνικοὺς, ὁ σκοπὸς ὅλης τῆς διαλεκτικῆς. Ὁ Halfwassen διερευνᾷ στὴ συνέχεια τὸ θέμα τῆς 1ης ὑπόθεσης: τὸ ἴδιο τὸ ἐν στὴν ἀπόλυτὴ του ἐνότητα. Ἡ διαλεκτικὴ γυμνασία, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ ὅλο τὸ δεῦτερο μέρος τοῦ διαλόγου (137 c - 166 c), διαιρεῖται σὲ ὀκτώ —στὴ μέτρηση τῶν νεοπλατωνικῶν σὲ ἐννιά— ὑποθέσεις, ἀπὸ τὶς ὁποῖες οἱ τέσσερις πρῶτες (κατὰ τοὺς νεοπλατωνικοὺς πέντε) τίθενται ὑπὸ τὴν προϋπόθεση *εἰ ἔν ἐστιν* (137 c 4) καὶ οἱ τέσσερις τελευταῖες ὑπὸ τὴν προϋπόθεση *εἰ ἐν μὴ ἔστιν* (160 b 7). Ἡ *γυμνασία* ἔχει ἀντικείμενο τὶς ἴδιες τὶς ἀρχὲς καὶ τὰ πρῶτα τοὺς παράγωγα, τὰ μέγιστα γένη τοῦ ὄντος, καὶ εἶναι ἀπαραίτητη γιὰ τὴ θέαση

τοῦ ἀληθοῦς (136 c 5). Ἀντικείμενο τῆς πρώτης ὑπόθεσης εἶναι αὐτὸ τὸ ἐν καὶ τὸ ἐρώτημα ποῦ τίθεται εἶναι, τί προκύπτει ἀπὸ τὴν καθαρὴ ἐνότητα τοῦ ἐνός. Ἡ καθαρὴ ἐννοια τοῦ ἐνός βρίσκεται σ' ἐκείνη τὴν ἀπλότητα, ἡ ὁποία νοεῖται ὡς ἄρνηση κάθε πολλαπλότητας. Ἐτσι ὁμως γίνεται ὅλη ἡ ὑπόθεση ἀρνητικὴ μὲ κανόνα ὅλων τῶν ἀρνήσεων τὴν πρόταση: οὐ... πολλὰ τὸ ἐν. Μὲ βάση αὕτη τὴν πρόταση ἀμφισβητεῖται στὸ ἐν μιὰ σειρὰ ἀρνήσεων, οἱ ὁποῖες ἔχουν τὸ νόημα ἐκφράσεων ὑπερβατικότητας. Ἡ πρώτη ὑπόθεση ἐκφράζει ἔτσι τὴν καθαρὴ ὑπερβατικότητα τοῦ ἰδίου τοῦ ἐνός μὲ τὸ ὅτι τοῦ ἀμφισβητεῖ ὅλους ἐκείνους τοὺς προσδιορισμούς, τοὺς ὁποῖους ἀποδίδει ἡ δευτέρη ὑπόθεση στὸ ἐν ὃν ἐξαιτίας τοῦ εἶναι του.

Ὁ Halfwassen ἐξετάζει στὴ συνέχεια (σσ. 308 κ.ἐξ.) κάθε μία ἄρνηση χωριστά, μὲ σκοπὸ τὴ διερεύνηση τῆς ἀπόλυτης ἀπλότητας καὶ ὑπερβατικότητας τοῦ ἰδίου ἐνός. (1) Ὅλον καὶ μέρη. (2) Ἀρχή-μέσον-τελευτή-πέρατα. (3) Σχῆμα. (4) Ἐνυπαρκτότητα. (5) Στάσις καὶ κίνησις. (6) Ταυτότης καὶ ἐτερότης. Ὁ Πλάτων ἀναπτύσσει τὴν ἄποψη αὕτη σὲ τέσσερις θέσεις: 1. Τὸ ἐν δὲν εἶναι ἕτερον ἑαυτοῦ. 2. Τὸ ἐν δὲν εἶναι ταῦτὸν ἐτέρῳ. 3. Τὸ ἐν δὲν εἶναι ἕτερον ἐτέρῳ. 4. Τὸ ἐν δὲν εἶναι ταῦτὸν ἑαυτῷ. Κάθε μία ἀπὸ τὶς θέσεις αὐτές, ποῦ αἰτιολογεῖται μὲ τὴν ἀπόλυτη ἀπλότητα τοῦ ἐνός, συζητᾷ ὁ Halfwassen διεξοδικά (σσ. 338 κ.ἐξ.) καὶ δείχνει τὴ νεοπλωτικὴ ἀναδοχή τους, ὅπου αὕτη ὑπάρχει. (7) Ὁμοιότης καὶ ἀνομοιότης. Ὁ Πλάτων ἀναπτύσσει τὶς ἀκόλουθες θέσεις γιὰ τὸ ἐν, οἱ ὁποῖες αἰτιολογοῦνται μὲ βάση τὴν καθαρὴ ἀπλότητα τοῦ ἐνός: 1. Τὸ ἐν εἶναι οὐδὲ ὁμοιον ἑαυτῷ. 2. Τὸ ἐν εἶναι οὐδ' ἀνόμοιον ἑαυτῷ. 3. Τὸ ἐν εἶναι οὐδὲ ὁμοιον ἐτέρῳ. 4. Τὸ ἐν εἶναι οὐδ' ἀνόμοιον ἐτέρῳ. Ὁ Halfwassen βρίσκει (σ. 357) στὴν ἄρνηση τῆς ὁμοιότητας διατυπωμένη τὴν ἀρχὴ τῆς ριζικῆς ἀρνητικῆς θεολογίας, δηλαδὴ τὴ «νεοπλατωνικὴ» ἀπαγόρευση οἰασδῆποτε προσθήκης στὸ ἴδιο τὸ ἐν. (8) Ἰσότης καὶ ἀνισότης. (9) Πρεσβύτερον καὶ νεώτερον. λογικὴ-ὄντο-λογικὴ προτερότητα καὶ ὑστερότητα. (10) Χρόνος καὶ αἰωνιότητα. Τὸ ἐν εἶναι ἐκτὸς αἰωνιότητας καὶ νοερῆς χρονικότητας, ποῦ ὁ Πλάτων ἐξηγεῖ τώρα μὲ τὴν ἀφαίρεση ἀπ' αὐτὸ ὅλων τῶν βαθμίδων τοῦ εἶναι (παρελθόντος, μέλλοντος καὶ παρόντος). Τὸ ἴδιο τὸ ἐν αἴρεται ἀπὸ κάθε συμπλοκὴ καὶ κοινωνία τῶν ἰδεῶν. (11) Εἶναι καὶ ἐνότητα. Ἡ πρώτη ὑπόθεση τελειώνει μὲ τὴ σαφὴ ἀντίφαση: εἰ ἐν ἐστίν (137 c 4), οὐδ' ἄρα οὕτως ἐστίν ὥστε ἐν εἶναι (141 e 10-11). Ἡ ὑπόθεση τοῦ αὐτοῦ ἐνός αἴρεται ἔτσι ἡ ἴδια, ὅχι ὁμως στὸ μηδέν, ἀλλὰ στὸ ἀπόλυτο καὶ ἀνυπόθετον, στὸ μηδέν τῆς καθαρῆς ὑπέρβασης. Αὐτὸ ὁμως εἶναι καὶ ὁ σκοπὸς ὅλης τῆς διαλεκτικῆς: ἡ ἄρση τῶν ὑποθέσεων στὸ ἀνυπόθετον αὐτό, στὴν ἀρχὴν (Πολιτεία 533 c 8). Ἡ ἀντίφαση ἐπομένως δὲν καταστρέφει τὸ νόημα τῆς ὑπόθεσης, ἀλλὰ τὸ συγκρατεῖ κιόλας. Τὸ ἴδιο τὸ ἐν εἶναι ἐπέκεινα ὅλων τῶν ἀντιφάσεων, ἀλλὰ

τὸ εἶναι τοῦ ἑνὸς καὶ ἡ ἐνότητα τοῦ εἶναι εἶναι μόνο δυνατὴ ὡς ἐνότητα τῶν ἀντιθέσεων, ὅπως καὶ τῶν ἀντιφάσεων. (12) Δυνατότητα τοῦ λέγεσθαι καὶ τοῦ γινώσκεισθαι: Ἄρνηση τῆς ἄρνησης. Τὸ ἀπόλυτο εἶναι ἀδύνατο νὰ γνωσθεῖ καὶ γι' αὐτὸ ἀδύνατο νὰ λεχθεῖ· βρίσκεται ἐπέκεινα τῶν ὁρίων τοῦ νοητοῦ καὶ τοῦ ρητοῦ, γιατί εἶναι ἐπέκεινα τοῦ εἶναι. Στὴν ἄρνηση κάθε δυνατότητας, περιλαμβανομένης καὶ τῆς ἀρνητικῆς, γνώσης καὶ ρήσης τοῦ ἀπολύτου, βρίσκεται ἡ ἄρνηση τῆς ἄρνησης, ἡ *ὑπεραπόφασις*, ἡ ὁποία ἐρχεται ὡς συνέπεια μιᾶς συνεποῦς ἀρνητικῆς θεολογίας. Μὲ τὴν τελευταία ἄρνηση (142 a 7-8) αἰρεται ἡ ἴδια ἡ ἀρνητικὴ διαλεκτικὴ τῆς πρώτης ὑπόθεσης στὸ πληρούμενο ἀπὸ σιωπὴ ἄρρητον. Ὁ Halfwassen κλείνοντας τὸ τελευταῖο αὐτὸ κεφάλαιο τῆς ἐργασίας του παρατηρεῖ (σσ. 404-5) ὅτι ἡ ἄρνηση εἶναι ἐκείνη ἡ ἐνέργεια τῆς ὑπερβατικῆς σκέψης, κατὰ τὴν ὁποία ἡ σκέψη αὐτὴ μαθαίνει τὰ ὅριά της, τὰ ὁποία ὡς σκέψη δὲν μπορεῖ νὰ ὑπερβεῖ. Αὐτὰ τὰ ὅρια εἶναι τὸ μυστήριον τῆς ἀπόλυτης ὑπερβατικότητας. Ἡ ἄρνηση τῆς ἄρνησης ὁδηγεῖ στὴν αὐτοαναίρεση, ὅπου ἡ σκέψη μὲ τὸ φωτισμὸ τοῦ λαμπεροῦ φωτὸς τοῦ ἑνὸς γίνεται ἓνα μὲ αὐτό.

Τὸ ἔργο αὐτὸ εἶναι ἀναμφίβολα ἓνα ἔργο-σταθμὸς στὴ μελέτη τῶν σχέσεων πλατωνισμοῦ-νεοπλατωνισμοῦ. Μὲ τὴ συνεξέταση τῶν διαλόγων καὶ τῶν *ἀγράφων δογμάτων* τοῦ Πλάτωνος γιὰ τὴν ἀποτίμηση τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας καὶ τῶν σχέσεων πλατωνισμοῦ καὶ νεοπλατωνισμοῦ, ἀλλὰ καὶ μὲ τὴ συστηματικὴ καὶ διεισδυτικὴ ἀνάλυση τοῦ θέματος ἀπὸ τὸν Ἑλεατισμὸ ἕως καὶ τὸν Πλωτῖνο φωτίζεται ὁλόπλευρα καὶ σὲ βάθος ἡ ἀρχαία ἐλληνικὴ μεταφυσικὴ τοῦ ἑνός. Ἡ διεξοδική, μὲ θαυμαστὴ ὀξύνοια καὶ γνώση διερεύνηση τῶν σχετικῶν χωρίων τῆς *Πολιτείας* καὶ τοῦ *Παρμενίδη* μαζί μὲ τὴ μεστή, ἀπὸ πλευρᾶς περιεχομένου, δόμησης καὶ τεκμηρίωσης διαπραγμάτευση τῆς μεταφυσικῆς τοῦ ἀπολύτου στὸν Πλωτῖνο δίνουν στὸ ἔργο πληρότητα καὶ ἀρτιότητα, ποὺ συμπληρώνεται ἀπὸ τὴν ἐνδελεχῆ, συστηματικὴ καὶ ἐμπεριστατωμένη ἀντιπαράθεση τοῦ συγγραφέα μὲ τὴν ἔως καὶ τὴν ἔκδοση τοῦ ἔργου πλήρως ἐνημερωμένη βιβλιογραφία. Τὸ βιβλίο αὐτὸ τοῦ Halfwassen εἶναι μία ἐξαιρετικὰ σημαντικὴ συμβολὴ στὴν ἐρευνα τοῦ Πλάτωνος καὶ τοῦ Πλωτίνου, ἓνα ἔργο ποὺ ἀνοίγει, πράγματι ἐντυπωσιακά, νέες προοπτικὲς στὴ σωστὴ ἐκτίμηση τῶν μεταξύ τους σχέσεων καὶ τὴν ὀρθὴ ἱστορικο-φιλοσοφικὴ κατανόησή τους.

Ἰωάννης ΚΑΛΟΓΕΡΑΚΟΣ

Lambros COULOUBARITSIS, *Aux Origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruxelles, De Boeck-Wesmael, 1992, 676 σελ.

Οί πανεπιστημιακές παραδόσεις του Λ. Κουλουμπάριτση, καθηγητού στο Πανεπιστήμιο U.L.B., των Βρυξελλών, αποτελούν το περιεχόμενο του βιβλίου. Ο συγγραφέας, στο έκτεταμένο αυτό έργο, παραθέτει μία μελέτη των πιο σημαντικών ρευμάτων της αρχαίας φιλοσοφίας, ή σταδιακή εμφάνιση των οποίων αποτελεί και τη διαμόρφωση της ευρωπαϊκής φιλοσοφίας και, δια μέσου αυτής, της δυτικής φιλοσοφίας. Ο συγγραφέας επισημαίνει ότι η φιλοσοφία είναι ελληνική δημιουργία που «ἐπικεντρώνεται στην ιδέα της αγάπης για την ίδια τη γνώση (φιλο-σοφία), γεγονός που προϋποθέτει σταθερή πορεία προς την απόλυτη γνώση, με άλλα λόγια συνεχή έρευνα, ίσως δίχως τέλος» (σ. 14). Παρ' όλ' αυτά, όπως ο ίδιος ο τίτλος του βιβλίου επισημαίνει, υπάρχει μία διάσταση ανάμεσα στην ευρωπαϊκή και τη δυτική φιλοσοφία, διότι η τελευταία ἐδραιώθηκε δια μέσου μιας σταδιακής ανάπτυξης από την Αρχαιότητα μέχρι το Μεσαίωνα, μετά από την κατάληψη του Νέου Κόσμου, που συνεισέφερε πνευματικά στη «σταδιακή επικράτηση του ευρωπαϊκού πολιτισμού στη Βόρειο Αμερική» (σ. 11).

Ο Λ. Κ. διαιρεί την ιστορία της αρχαίας φιλοσοφίας σε ρεύματα, από την αρχαϊκή εποχή μέχρι τον Δαμάσκιο. Το μεγαλύτερο μέρος της ανάλυσης των φιλοσοφικών ρευμάτων καταλαμβάνει ή ανάλυση της πλατωνικής και αριστοτελικής φιλοσοφίας, φθάνοντας περίπου στο μισό του όγκου του βιβλίου.

Η γλώσσα που χρησιμοποιείται είναι απλή και κατανοητή και ταυτόχρονα φιλοσοφικά ακριβής και προδιαθέτει για μελέτη, γεγονός που αντισταθμίζει τον όγκο του έργου αυτού. Ο συγγραφέας πράγματι δημιούργησε ένα έγχειρίδιο φιλοσοφίας, χρήσιμο για τους φοιτητές, παράλληλα όμως απαραίτητο σε κάθε μελετητή. Είναι γραμμένο χωρίς υποσημειώσεις, γεγονός που κάνει την ανάγνωση μίας ιστορίας της φιλοσοφίας ιδιαίτερα ευχάριστη, αν λάβει κανείς υπ' όψη του, εκτός των άλλων, ότι τα κεφάλαια διαιρούνται σε ενότητες και αυτές με τη σειρά τους σε υποκεφάλαια, γεγονός που έχει σαν αποτέλεσμα τη δυνατότητα προσπέλασης κατ' ευθείαν ακόμη και στα επί μέρους τμήματα του έργου, δίχως να χάνεται ή συνοχή του. Τέλος, ο συγγραφέας, παραθέτοντας και την προσωπική του άποψη, πάντα τεκμηριωμένη, διακριτικά προτρέπει τον μελετητή για μία σε βάθος φιλοσοφική έρευνα.

Σχετικά με την υπάρχουσα στο έργο βιβλιογραφία, όπως ο ίδιος ο συγγραφέας επισημαίνει, «είναι περιορισμένη στα απαραίτητα» (σ. 659).

Είναι όμως ταυτόχρονα ενημερωμένη μέχρι το 1991, από τις πιο σύγχρονες φιλοσοφικές μελέτες.

Μαρία Πρωτοπαπα

Μαίρης ΣΤΑΘΟΠΟΥΛΟΥ-ΧΡΙΣΤΟΦΕΛΛΗ, *Ύφολογία και Ἀρχαία Ἑλληνική Τεχνογραφία*, Ἀθήνα 1992, 175 σελ.

Ἡ συγκριτική ἔρευνα βασικῶν θεμάτων τῆς Ἀρχαίας Ἑλληνικῆς Τεχνογραφίας, μὲ θέματα ποὺ ἀποτελοῦν ἀντικείμενο μελέτης τοῦ σύγχρονου ἐπιστημονικοῦ κλάδου τῆς Ὑφολογίας, εἶναι τὸ θέμα τοῦ βιβλίου τῆς Μ. Σταθοπούλου-Χριστοφέλλη, ἔρευνα ποὺ γίνεται γιὰ πρώτη φορά, μὲ ἐντελῶς ἐπιστημονικὸ τρόπο καὶ ἔρχεται νὰ καλύψει ἓνα κενὸ στῆ διεθνή βιβλιογραφία. Τὸ βιβλίο διαρθρώνεται σὲ τρεῖς ἐνότητες: τὸ Ὑφος, ἡ Ὑφολογία, Ἡ Ἑλληνικὴ τεχνογραφικὴ παράδοση καὶ οἱ ἀντιστοιχίες τῆς μὲ τὴν Ὑφολογία.

Στὴν πρώτη ἐνότητα ἡ συγγραφεὺς διερευνᾷ τὴν ἔννοια τοῦ ὕφους ἀρχίζοντας ἀπὸ τὸν ὄρο, ὅπως ἐρμηνεύεται στὰ λεξικά καὶ σημασιολογεῖται σὲ κείμενα τῶν κλασικῶν καὶ τῶν νεώτερων χρόνων. Ἦδη στὸν Πρόλογό τῆς ἡ Μ. Χριστοφέλλη παρατηρεῖ: «Ἐκεῖνο ποὺ ὀφείλει κανεὶς ἀπὸ τὴν ἀρχὴ νὰ παραμερίσει εἶναι ὅλη... ἡ ἀφοπλιστικὴ μαγεία τῶν ὁρισμῶν καὶ τῶν ἀφορισμῶν, ποὺ περισφίγγουν ἀντὶ νὰ διαφωτίσουν τὴν ἔννοια τοῦ ὕφους... Τὸ ὕφος εἶναι φαινόμενο σύνθετο καὶ ἡ ἀντικειμενικὴ —ὅσο τοῦτο εἶναι δυνατόν— θεώρησή του μᾶς ἐπιβάλλει μιὰ προσέγγιση πολὺοπτη». Στὴν πρώτη ἐνότητα ἐπισημαίνονται δύο ὀπτικές προσέγγισης τῆς ἔννοιας τοῦ ὕφους, οἱ ὁποῖες στηρίζονται σὲ δύο οὐσιώδη γνωρίσματα τῆς γλώσσας: τὴν ἐκφραστικότητά τῆς καὶ τὴ διαλεκτικὴ τῆς σχέσης μὲ τὸν στοχασμό. Ἡ ἐκφραστικὴ —βιωματικὴ ἢ συγκινησιακὴ— πλευρὰ τῆς γλώσσας διερευνᾶται μὲ τὰ φωνολογικά, συντακτικά, σημασιολογικά τῆς στοιχεῖα, τὰ ὁποῖα προσδίνουν στὸν λόγο μιὰν ἐκφραστικὴ ποιότητα «ποὺ μὲ τὴν κατάλληλὴ ἀξιοποίησή τους μέσα στὸ κείμενο συμβάλλουν στὴν ὕφολογικὴ του ἰδιαιτερότητα». Ἡ δεύτερη ὀπτικὴ προσέγγιση τοῦ ὕφους μέσα ἀπὸ τὴν σχέσιν γλώσσας καὶ στοχασμοῦ δίνει στὴ συγγραφέα τὴν εὐκαιρία νὰ παρακολουθήσῃ τὴν παράλληλὴ πορεία τους μέσα στὴν ἱστορία τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος, ἀπὸ τὸν λόγο ἤδη τοῦ Ἡράκλειτου, στὸν Παρμενίδη καὶ τὸν Πλάτωνα. «Τὸ ἀσθενὲς τῶν λόγων», στὸ ὁποῖο ἀναφέρεται ὁ Πλάτων (*Ἐβδομη Ἐπιστολή*), ἀκολουθοῦν νεώτερες θεωρίες, ποὺ τονίζουν τὴν «δεσμευτικὴ» ἰσχὺ τῆς γλώσσας πάνω στὸν στοχασμό. Ἡ συγγραφεὺς

θεωρεί άκραία αυτή τή θέση, και ύποστηρίζει, ότι «ό άνθρωπος πλάθει άέναα τήν πνευματική πραγματικότῃτά του, συνεχώς εξελίσσοντας και μεταβάλλοντας τὰ γλωσσικά του πλαίσια· και για κάθε γλωσσικά καθιερωμένη πραγματικότητα πού καταλύεται, τὸ πνεῦμα προχωρεῖ στή διαμόρφωση μιᾶς καινούργιας συνομιλίας μετὲ τὸ περιβάλλον του. Ὁ ἄνθρωπος ἀντλεῖ ἀπὸ μιᾶ διανοητικῃ θέα ἀνεξάντλητη και ἀγωνίζεται ἀκάματα νὰ φέρει στὸ φῶς μετὲ τὸ λόγο ὅ,τι δὲν εἰπώθηκε ποτὲ ὡς τώρα· ἡ πνευματικῃ του εξέλιξη γίνεται μετὲ διαδοχικὲς προσβάσεις σ' αὐτὸ τὸ χῶρο τοῦ ἀνείπωτου και ὅπως λέει ὁ ποιητής: κάθε τόλμημα εἶναι μιᾶ νέα ἀρχή, μιᾶ ἐπιδρομῃ πάνω στὸ ἄναρθρο» (Eliot). Ἡ διαλεκτικῃ σχέση γλώσσας και στοχασμοῦ ἀποτελεῖ γιατὸν τεχνίτη τοῦ λόγου «δημιουργικὸ ἄθλημα», «πρόκληση» ἐπιλογῃς τῶν δικῶν του ἐκφραστικῶν μέσων, πού σφραγίζουν τὸν λόγο μετὲ τὸ προσωπικὸ του ὕφος.

Στῃ δεῦτερῃ ἐνότητα μελετᾷ ἡ συγγραφεὺς προβλήματα και θέματα τοῦ νεώτατου ἐπιστημονικοῦ κλάδου τῃς Ὑφολογίας, τῃ σταδιακῃ τῃς προέλευση ἀπὸ τῃ σύγχρονη γλωσσικῃ και φιλολογικῃ ἐπιστῃμη και τῃ διαμόρφωσή τῃς, στὰ μέσα περιῖπου τοῦ αἰῶνα μας, σὲ ἐπιστημονικὸ κλάδο μετὲ διακλαδικὲς ἐπιρροὲς ἄλλων συγγενῶν ἐπιστημονικῶν πεδίων (θεωρίας τῃς λογοτεχνίας, κειμενολογίας, ψυχολογίας, ἐπικοινωνίας κ.ἄ.). Ἡ δεῦτερῃ αὐτῃ ἐνότητα κλείνει μετὲ ἀπολογισμό τῃς ὕφολογικῃς ἔρευνας κατὰ τῃς τελευταίες δεκαετίες τοῦ αἰῶνα μας και τῃς προοπτικὲς πού προτείνονται γιατὸν ἔρευνα τοῦ ὕφους στὸ μέλλον, ὅπως διατυπώθηκαν σὲ Συνέδριο τῃς Γλασκῶβης, τὸν Ἰούλιο τοῦ 1986.

Ἡ τρίτῃ ἐνότητα τοῦ βιβλίου ἀναφέρεται στὴν τεχνογραφικῃ παράδοση, «ἔργο τοῦ Ἑλληνικοῦ πνεύματος, ἐνὸς πνεύματος ὀξύτατα κριτικοῦ και πολὺπλευρα προβληματισμένου μετὲ τὸν λόγο» (σ. 105), και τῃς ἀντιστοιχίες τῃς μετὲ σημαντικὰ θέματα τῃς Ὑφολογίας. Μετὰ τῃς ἀναφορὲς στοὺς Ἡράκλειτο, Δημόκριτο, Σοφιστές, Πλάτωνα, Ἀριστοτέλη —τοῦ ὁποίου ἡ *Ρητορικῃ* «γονιμοποίησε ὅλη τὴν τεχνογραφικῃ παράδοση πού ἀκολουθεῖ» (109)— ἡ συγγραφεὺς προχωρεῖ στὴν παρουσίαση τριῶν κριτικῶν κειμένων τῃς ἑλληνορωμαϊκῃς περιόδου, μιᾶς ἐποχῃς μετὲ θαυμαστῃ ἐπίδοση στῃ θεωρία και κριτικῃ τοῦ λόγου. Πρόκειται γιατὸν ἔργα: Δημητρίου, *Περὶ ἔρμηνείας*, Διονυσίου Ἀλικαρνασσεῶς, *Περὶ συνθέσεως ὀνομάτων* και Λογγίνου, *Περὶ ὕφους*. Ἡ ἀνάλυση γίνεται μετὲ ἀντικειμενικὸ στόχο τὴν προβολῃ τῶν θεμάτων πού πραγματεύονται σχετικὰ μετὲ τὴν τεχνικῃ τοῦ ὕφους, τῶν ὁποίων ἡ ἀντιστοιχία δὲν ἔχει τονισθεῖ ἀνάλογα μετὲ τὴν σημασία τῃς. Σημειώνει βέβαια ἡ συγγραφεὺς ὅτι ἡ προοπτικῃ θεώρησης τῶν θεμάτων εἶναι διαφορετικῃ σὲ κάθε ἐποχῃ, «ἀνάλογη μετὲ τὴν ἰδεολογικῃ και αἰσθητικῃ τῃς τοποθέτηση», ἀλλὰ ἡ παράλληλη μελέτη τῶν κοινῶν θεμά-

των είναι «χρήσιμη και διαφωτιστική». Η συγκριτική μελέτη των θεμάτων της Ύφολογίας με την τεχνογραφική μας παράδοση, την οποία η Μ. Χριστοφέλλη προτείνει με το βιβλίο της, μπορεί, όπως υποστηρίζει η συγγραφέας, να αποτελέσει ενδιαφέρουσα προοπτική μελέτης για τη σύγχρονη υφολογική έρευνα.

Το βιβλίο είναι επιστημονικά τεκμηριωμένο, με πλούσια βιβλιογραφία (ως το 1990) και διακρίνεται για τη σαφήνεια και τη συμπυκνωμένη λιτότητα του ύφους του.

Άννα ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ

Χρ. Αθ. ΤΕΡΕΖΗ, *Δαμάσκιος. Η τελευταία ανάλαμπη της Αρχαίας Ελληνικής Φιλοσοφίας*, Αθήνα, Γρηγόρης, 1992, 596 σελ.

Η εργασία αυτή έχει σκοπό να μελετήσει συστηματικά τη θεωρία περί των *είδων*, των παραγωγικών δηλαδή αρχετύπων της εμπειρικής πραγματικότητας, στο έργο του νεοπλατωνικού φιλοσόφου Δαμάσκιου. Αναπτύσσεται σε τρία μέρη, πού, παρά τον οργανικό μεταξύ τους σύνδεσμο, μπορούν να σταθούν σε κάποιο βαθμό και αυτόνομα. Στο πρώτο, εξετάζεται το πώς τα *είδη* αναπτύσσονται μέσα από τους μηχανισμούς της αυτοεκδήλωσης της πρώτης Αρχής του κόσμου και των επιμέρους εκφάνσεών της. Στο δεύτερο, το περιεχόμενο της μεταφυσικής περιοχής, με τον τρόπο πού αυτό διαμορφώνεται μέσα από τον καταγιγισμό των διακρίσεων και των συναφειών των σχεδόν άπειραρίθμων εξειδικευμένων αρχών. Στο τρίτο, ανιχνεύεται το πώς τα *είδη*, κατά την ένυπόστατη πλέον παρουσία τους και σε συνδυασμό με τις υπόλοιπες μεταφυσικές δυνάμεις, ανάγουν τον αίσθητο κόσμο από την ανυπαρξία στην ύπαρξη.

Άννα ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ

Γ. ΔΙΖΙΚΙΡΙΚΗ, *Η τέχνη και οι Έλληνες*, Αθήνα, εκδ. Φιλιππότη, 1992, 175 σελ.

Σ' αυτό το βιβλίο ο συγγραφέας αναλύει σε βάθος τον ὀρθολογισμό πού πηγάζει αναμφίβολα από το αρχαίο ἑλληνικὸ πνεῦμα καὶ πού εἶναι ὁ θεμελιωτὴς τῆς οὐμανιστικῆς ιδέας τοῦ «ὀλοκληρωμένου ἀνθρώπου». Ὁ Γ.Δ. ἐπιτυχημένα τονίζει ὅτι ἀντίθετα πρὸς τὸ ἰδεολογικὸ ρεῦμα τῆς ἐπο-

χης μας, πού ισχυρίζεται πώς ή δημιουργική δύναμη της τέχνης —και γενικότερα του ανθρώπου— πηγάζει από τον άνορθολογισμό, σαν απόλυτη, μη ιστορική έννοια, έν τούτοις, άκόμη και οί όπαδοί του, αναπόφευκτα τεκμηριώνουν την επιχειρηματολογία τους σέ κάποια λογική, άρα καταφεύγουν στόν όρθολογισμό. Έτσι τó έργο εξελίσσεται χωρίς νά άγνοηθούν οί αντίθέσεις πού ένυπάρχουν στη σύνθεση της πόλης-κοιτίδας του άρχαίου έλληνικού πνεύματος, της 'Αθήνας, αντίθέσεις πού όπωσδήποτε άποτελούν και τή δυναμική της: δημοκρατία/δουλοκρατία, βακχικό/άπολλώνιο.

Μέ την ίδια διαλεκτική αντίληψη προσεγγίζει τόν Πλάτωνα, έπισημαίνοντας τή συμβολή του στη μελέτη των ιδεών και τις άμφιλεγόμενες θέσεις του γιά τήν τέχνη. 'Ο συγγραφέας καταδεικνύει ότι ό θεμελιωτής του ιδεαλισμού ένδιαφερόταν γιά τόν εκπαιδευτικό ρόλο της τέχνης, δηλαδή γιά τήν κοινωνική λειτουργία της. Έπομένως δέν μπορούμε νά μονοπωλούμε τόν Πλάτωνα σαν θεωρητικό του άφατου ή της άμφισημίας των ίερογλυφικών, όπως έκανε ό Derrida. Κατά τόν ίδιο διαλεκτικό τρόπο προσεγγίζει ό συγγραφέας τήν έννοια του τραγικού: «ή έννοια του τραγικού προφανώς δέν επιδέχεται όρισμό μιά γιά πάντα». 'Η εξέλιξη της τραγωδίας δέν προσφέρεται γιά κάτι τέτοιο. «'Η βραδύτατη τελική νίκη του 'Απολλώνιου ήθους —χωρίς ποτέ νά εκλείψουν οί κραδασμοί του διονυσιακού ένστίκτου— τελικά σημαίνει νίκη και έπισφράγιση των άγώνων του δημοκρατικού ανθρώπου εκείνης της εποχής... έλπίδα μιās καλύτερης άνθρωπινής ζωής βασισμένης στην έμπιστοσύνη πού είχε ό έλληνισμός στο φέγγος του άνθρώπινου μυαλού» (σ. 102).

Ένα έπίσης σημαντικό σημείο του βιβλίου είναι ή *ανάδειξη των συνειδητών διεργασιών* πού άποτελούν τή σύνταξη του καλλιτεχνικού έργου: Σκέψη, δόμηση, τεχνική. Παρατηρεί ότι γιά τούς όρθολογιστές φιλοσόφους δέν επιλύθηκαν τά θέματα της φαντασίας και του άσυνείδητου στην περιοχή της τέχνης. 'Απ' αυτό προκύπτει ή πλαστική έμβέλεια του άρχαίου έλληνικού πνεύματος. 'Η «ποιητική» έξ άλλου άποτελεί τήν πρώτη είσαγωγή της έπιστημονικής μεθόδου στην τέχνη ένώ τά ρητορικά σχήματα είναι διανοητικές διαδικασίες και όχι μηχανισμοί της ψυχολογίας του λάθους, όπως αντίθετα πιστεύει ό άνορθολογισμός.

'Ο Γ.Δ., έκτός από τή συμβολή της άρχαίας έλληνικής τέχνης στη σύζευξη των λογικών με τά έξωλογικά στοιχεία, εξετάζει και άλλα, όπως τήν «τέκμαρσιν», τήν κάθαρση και τήν οργάνωση του καλλιτεχνικού έργου σέ οργανική όλότητα. 'Η διαλεκτική αντίληψή του γιά τó θέμα εκδηλώνεται σέ πολλά σημεία. Σέ ό,τι άφορά τήν τέχνη, τó βιβλίο είναι πλουσιότατο σέ βιβλιογραφία πού τεκμηριώνει τή θέση του συγγραφέα, ό όποιος θεωρεί τó καλλιτεχνικό έργο ως σύνθεση λογικών και έξωλογικών στοιχείων. Τά

τελευταία θεωρούνται από τὸ συγγραφέα ὡς «γνώση τοῦ μυστηρίου», πάθος, βακχική μανία ἢ ἀσυνείδητο. Παράλληλα ὁμως ἡ τέχνη, ὡς κοινωνικό φαινόμενο, χρήζει καὶ κοινωνικῆς ἀνάλυσης, μὲ ἄλλα λόγια κατὰ πόσο μέσα ἀπ' αὐτὴν διαφαίνεται ἡ δύναμη τῆς ἀνθρώπινης δημιουργίας.

Τέλος, αὐτὴ ἡ ἀνάλυση θὰ ὁδηγήσει τὸ συγγραφέα στὸ συμπέρασμα ὅτι «μέσα ἀπὸ τὶς πολιτιστικὲς ἀξίες καὶ τὶς καλλιτεχνικὲς ἀνακαλύψεις τῶν κλασσικῶν (ποὺ ἐξακολουθοῦν πολλὲς ἀπ' αὐτὲς νὰ ὑπάρχουν) θὰ μποροῦσαμε μὲ περισσότερη σιγουριά (...) νὰ μαντέψουμε ποιοὶ εἴμαστε κάθε φορὰ καὶ ποὺ πηγαίνουμε» (σ. 11).

Μαρία Πρωτοπαπα

ΠΑΡΝΑΣΣΟΣ, τόμος ΛΔ', Ἀθήνα 1992, 499 σελ.

Στὸν ἐξαιρετικὰ καλαίσθητο αὐτὸ τόμο, ποὺ ἐξεδόθη μὲ τὴν φροντίδα τοῦ καθηγητοῦ κ. Ν. Λιβαδάρα προέδρου τοῦ Παρνασσοῦ καὶ προέδρου τῆς Συντακτικῆς ἐπιτροπῆς (μαζὶ μὲ τοὺς Καθηγητὲς κκ. Π. Νικολόπουλο, Ἑμμ. Κωνσταντινίδη, Γερ. Ζώρα καὶ Διον. Καλαμάκη), συγκεντρώνεται ἓνα ἐντυπωσιακὸ σὲ ποικιλία καὶ ἑκταση ἐπιστημονικὸ ὕλικό, ποὺ καθ' ἑαυτὸ ἀντανακλᾷ τοὺς ποικίλους τομεῖς δραστηριοτήτων ποὺ καλύπτει ὁ Φιλολογικὸς Σύλλογος Παρνασσός.

Στὸν τόμο αὐτὸ περιλαμβάνονται, μεταξὺ ἄλλων, οἱ μονογραφίες τῶν Καθηγητῶν κ.κ. Marcello Gigante, «Virgilio e suoi amici tra Napoli e Ercolano» σσ. 3-18· John P. Anton, «The Aristotelianism of Photius' philosophical theology» σσ. 19-45, Ἀναστ. Ἀλεξ. Νικήτα, «Ζυγὸς-ζυγὸν» σσ. 46-66· Γ. Δελλῆ, «Ὁ πρῶτος πυρρωνισμὸς ὡς ἑκφραση μιᾶς ἠθικο-κοινωνικῆς ἰδεολογίας» σσ. 93-100· Κ. Κωνσταντινίδη, «Ὁ κῶδιξ τῆς μονῆς Παναγίας Σκυροπούλας» σσ. 100-110· Gerasimo Zoras, «L' elemento divino nel Ippolito de Euripide» σσ. 111-123· Μάριου Μπέγγου, «Φιλοσοφία καὶ θεολογία στὸν Γρηγόριο Νανζιανζηνὸ» σσ. 136-150· Μανώλη Μαρκάκη, «Ἡ ἔννοια τοῦ διθυράμβου στὸν Ἀγγελο Σικελιανὸ» σσ. 193-199· Ἑλένας Θεοδωροπούλου, «Ὁ τρόπος ἢ ἡ τροπὴ τῆς Αἰσχύλειας τραγωδίας» σσ. 242-259· Marika Thomadaki, «La Sémiologie de l'amour dans la trilogie de Beaumarchais» σσ. 385-400· Νικ. Καλοσπύρου, «Ὁ Λαοκόων τοῦ Λέσσιγκ καὶ ἡ νέα σημειολογικὴ ὥθηση τῆς τραγωδίας» σσ. 186-192· Β.Μ. Τριανταφύλλου - Δ.Μ. Δερμιτζάκη - Δ.Μ. Παγκάλου, «Συμβολὴ στὴν ἀνεύρεση γεωλογικῶν στοιχείων στὴν Ἰλιάδα καὶ στὴν Ὀδύσσεια» σσ. 340-345· Πηνελόπης Παπαιωάννου, «Τὸ προτασιακὸ θέμα ὡς λειτουργία τοῦ κειμένου» σσ. 326-339.

Ὁ τόμος αὐτὸς κλείνει μὲ βιβλιοκρισίες σημαντικῶν ἐπιστημονικῶν ἔργων (σσ. 450-465), καὶ τὰ Χρονικὰ τοῦ ΦΣ Παρνασσὸς γιὰ τὸ ἔτος 1992 (σσ. 466-499).

Μανώλης ΜΑΡΚΑΚΗΣ

Georges MICHAELIDES-NOUAROS, *An Essay on the Philosophy of History and another two on the social Philosophy of the Ancient Greeks*, Athens, Kardamitsa Publications, 1992, 115 pp.

This book by the Academy member G.M.N., consists of two parts: The first one contains an essay on the Philosophy of History which was first published in *Philosophy* 17-18; the second part contains two essays on the social history of Ancient Greeks. This book examines some fundamental issues of Philosophy, as for instance the philosophical problem of the meaning of history of human kind, nations and peoples defined by many thinkers, as the aim to which all human activities are directed while others detect a logical structure thanks to which the future can be predicted; On the contrary, others limit themselves to the discovery of a logical structure governing history and avoid prophecy. This problem is the main focus of this work. Also, the demand for comprehension of separate historical periods and the problem of the meaning of history in the light of modern developments are taken into account.

The following basic queries are posed: i) Is the purpose of history governed by human thought, Divine Providence, Nature of Fortune? (ii) Do human nature and all its basic achievements remain unalterable as time passes? (iii) Should history be tackled globally, as a unique phenomenon pertaining to each different nation? An affirmative answer to the first query leads to affirmative answers to the first part of questions (i) and (iii). The following three theories are also relative to this subject: According to the first one the aim of history has been defined by God. On the contrary, according to the second, it is defined by human reason; while according to the third one there is no aim in history. These theories are related to the method applied to subjective causes (logical, psychological) and to objective causes (societal, historical) and all these causes pertain to general philosophical theories which often oppose and contradict each other.

The query whether the methods applied by physical sciences are the same or different from the one used by historians is quite fundamental. The princi-

pal theories are: 1) The idealistic theory whose main representative is W. Dilthey who distinguishes between the methodology of physical sciences dominated by the law of cause and that of human sciences; R. Collingwood, who also distinguishes physical from human research that examine human activities from the "inside" and from the "outside", consequently they cannot be classified according to the laws, and B. Croce. 2) The "positivistic theory that considers the idealistic method promoted by idealists adopts the methodology of physical sciences, i.e. objective observation, deduction and the consequent generalisation leading to principles and laws. Further on, the author refers to modern and ancient theories and to their main representatives and attempts some assessment and evaluation. Within this context, the positivist thinker, C. Hempel and his interesting deviation is assessed, as he tries to explain history on the basis of some prototypes. It is properly pointed out that his theory is based on the equivalence between nature and history though in history there are no strict laws. It must be underlined, however, that the weaknesses of Hempel's theory do not undermine the global value of his positivistic arguments.

The meaning of a historical event is also examined; its aim is certainly different from that of history in its globality. But if it has to be sufficiently explained, it should be classified according to the general group of psychological and social factors that have caused it. It is quite remarkable that the problem of the purpose of history is strictly connected to the latest current theories; this has greatly contributed to the renewal of the methods of Historiography which mainly depends on the so called French school of New History whose main representatives are M. Bloch, L. Febvre, F. Braudel and Ch. Morazé. The author goes through the advantages of this School that opens new paths as it makes use of sociological and other "auxiliary" sciences, as long as exaggerations are avoided and the importance of historical events as well as the work of some personalities in history are taken into account. Also it is underlined that the so called comparative history —plausible thanks to technological and scientific achievements— although different from Philosophy of history as to the methodology applied, still it has something in common as it does not only search into the "how" but also into the "why" of what is happening. The second part of the first essay examines the views of some very important thinkers regarding the meaning of history; such views and theories have been inspired by the Christian religion as well as by the Eschatology of some Israeli prophets preceding it.

Conversely, ancient Greeks, free from any eschatological prophecy contained in the New and the Old Testament, have created their own philosophy

of history which regards the fundamental issues of moral life, the relationship between Fortune, Divinity and human will but also the question of cause and effect in history. Therefore, as this study suggests, ancient philosophers, contrary to common beliefs, had dared express some philosophical theories regarding the meaning of history, as for instance, first of all the theory of recycling, which has inspired Plato, among others, secondly, the theory of influence of psychological factors of historical development as for instance Thucydides' theory, and thirdly, the Philosophy of history in Aristotle.

The author enriches this essay thanks to the careful examination of Christian theory about the purpose of history, the theories of the philosophers of the eighteenth and twentieth century and last but not least the position of those who faced history with a negative way. As for Christian thought, the historical development follows the path a priori determined by God, leading to the salvation of the human kind. The most significant representatives of the Christian eschatological theories are the Fathers of the Church and mainly Augustine, who expresses the theory of the triumph of "Civitas Dei" that has influenced, among others, Bossuet and some modern philosophers as well. Also, G. Vico's and Voltaire's theories are taken into consideration; the former, in his effort to combine Christian faith with the scientific findings of his contemporaries, attributed the causes of the development of History to reason as well as to the human virtues and vices, whereas the latter, who used the term philosophy of History for the first time effected the separation of the philosophy from Theology.

Some of the thinkers of the eighteenth and twentieth century accept the rectilinear process of history and at the same time the idea of continuous progress towards an ideal goal. The author classifies them into two great groups: The first, is characterized by a liberal humanistic ideology and includes a great number of very serious thinkers; A. Condorcet, who, along with J. Turgot, are thought to be the first to suggest the idea of "natural law of progress", I. Kant, who, although completely aware of the destructive consequences provoked by the ambitious and selfish inclinations of man, believes however that they are mutually neutralized, J.G. Herder, who came to the conclusion that the final purpose of history is the attainment.. of *humanity*, F. Hegel, who maintains that the final goal of history is the realization of freedom, A. Comte, who adopts three evolutionary stages in History and believes that the ultimate issue of humanity will be reached in the third one, A. Toynbee, who believes that if the western European civilization collapsed a new culture would be born, organized on the basis of the combination of the four "higher religions". In the second group socialist ideologists are in-

cluded such as K. Marx, who forecasts that the process of History leads towards a classless communist society. Apart from the above mentioned theories, the author also refers to the contrary opinions of the twentieth century writers, O. Spengler and C. Popper. The former —a widely known pessimist— maintains that History is subjected to the inexorable law of destruction, while the latter adopts the view that the whole progress of History depends on “the future growth of our scientific knowledge” and not on “the by-product of material development”. As far as Spengler is concerned, the author remarks that his thoughts —partly true as they might be— are in the whole “rather exaggerated and groundless”. On the other hand, although Popper’s ideas concerning History and “historicism” are very interesting and correct, his view, however that History has no meaning is an exaggeration — a view which he himself tried to render milder, as the author indicates, by maintaining that it would be possible to set a goal to History by means of the open society.

In the third part of this essay the author makes two successful remarks on the views of the previously mentioned thinkers, which at the same time outline his personal views too. Firstly, the tendency of modern thinkers to search for a meaning in History is due to the influence of the Judeo - Christian eschatology. Thus “they arrive at unrealistic prophecies and arbitrary conclusions”. Secondly, he believes Feuer to be exaggerating in his criticism that “every philosophy of History basically follows, on the one hand, a protective system of personal values of the philosopher-historian...” and “on the other hand, it is... an incitement to others to enroll themselves in the triumphant forces of history”. According to the author, the main flaw of those views is that they emphasize only one historical factor and ignore the rest. The author therefore attempts a retrospective look into Aristotle’s political philosophy whose views offer a deeper and more successful solution to this problem; and he reminds us a fact usually overlooked, namely that the distinction between state and society was unknown in that era. Consequently Aristotle’s views about the goal of the city-state concern not only society but also history. Though Aristotle believes that the supreme aim in life is found in theoretical life he also deals with the man of every day life as a member of society, as well as with his actions, which all have a goal. Aristotle defined three goals for the social man: Firstly, man is “by nature a political animal”, a fact that compels him to accept certain restrictions of his egoistic tendencies. Secondly, it is necessary for the achievement of the social harmonious coexistence that certain moral and legal principles of conduct are respected and, among them, the principle of living well, “εὖ ζῆν”. Yet this latter princi-

ple is of relative nature. As a result, controversies arise and traditional ideologies are reviewed. Thus, history constitutes "a continuous experimentation" of various government systems and a reconsideration of modes of lives and views. Thirdly, this aim is "the common welfare", meant as the progress of the citizens of every society as pursued by History. The author emphasizes here the important fact that Aristotle's "common welfare" should be understood "in regard to the interest of the whole state" and not merely of a limited government system. Thus the philosopher gave a very broad content to the concept of welfare attributing it not only to the present but also to the future. In this way it can apply to the whole mankind and —mutatis mutandis— to our own post industrial civilization and its problems.

Indeed at this stage this concept of Aristotle should be embraced by the whole human race. In conclusion, according to E. Michaelides-Nouaros, History is shaped not only by the intentions of men, which of course play the most important role, but also by a number of other factors —such as geographic, climatic, biological, historical— and even chance. The author suggests that during his strive for a better way of living, man tried "to combine his logical claims with the semi-logical trends..." and "succeeded in attaining the present high level of material and intellectual civilization. These achievements, however... have also brought about many adverse results... exposing mankind to great dangers...". Therefore the author proposes —and at the same time reveals his deep concern in human activities, without however being pessimistic, that it is necessary for man, who has accumulated a serious experience from the sufferings of wars and antagonism, "to replace such a scourge with activities of sincere international cooperation, with deeds of courteous emulation..." and "to adjust all his actions... in accordance with a deep feeling of social responsibility... not only for his own temporary interest, but also for the long-term welfare of future generations, gazing (as Aristotle would have said) at one benefit which works for the whole life of humanity, "εἰς ἅπαντα τὸν βίον".

In the first essay of the second part, Aristotle's views "on the causes of political revolution and the origin of civil strife" are examined. The writer emphasizes Aristotle's contribution to Ethics, the Science of Politics, Public Law, the Philosophy of Law and Sociology, issues which have mainly been examined in *Nicomachean Ethics*, *Politics*, *Athenian Constitution*, etc. The main purpose of Aristotle is to uncover the principles of the Ideal State. Consequently he sets out a programme to evaluate the political theories of preceding writers and to study the systems by which the ancient city-states are governed and tries to find out the causes of prosperity or failure of the various governing systems.

This programme is carried out in *Politics*. The author reminds us that in the fourth, fifth and sixth books the empiric method prevails, whereas in the remaining books, on the contrary, the theoretical and ethical topics are examined. Though there is this division the "spirit" of all books is consistent with the main purpose of *Politics*, namely Aristotle's remarks on the cause of revolutions as well as his theories demonstrating a very profound understanding of human nature.

The causes of political revolution are divided into general and particular. The general causes include the struggle for superiority aiming either at an overthrow or, at a more limited substitution of certain parts of the constitution. In both cases the real initiative, is the "deep desire for equality". Yet although men agree that justice and equality are according to worth, «κατ' ἀξίαν», they disagree as to their application, because some of them consider themselves equal in all points and others, who are better at one point claim that they excel in all points, a fact which leads to revolutions.

After that Aristotle criticises the theory of Phaleas of Chalcedon, who is a rather peculiar socialist of antiquity, supporting the equal distribution of estates. Aristotle rejects his theory arguing that if an estate is divided among the children of a family, these would get pulverized in next generations. According to him, the proper person to find a compromise solution is the law-giver. Yet the permanent remedy would be only an adequate system enforced by Law and providing for property and education.

In general the causes of political disturbances are due, according to Aristotle, to the wish for wealth of honours. Apart from them, the philosopher also refers to some cases in which the socio-psychological elements predominate, such as dishonours and confiscation of properties, as well as, insolence «ὕβρις», unjust distribution of honours, excessive predominance, fear and contempt. He furthermore mentions four more reasons, namely, disproportionate growth of classes, racial causes, geographical reason and revolts by chance or coincidence. Of course there is also a series of less important causes of social disturbance, as for example, love affairs, right of succession, interest in a daughter's heirloom.

The specific cause of political revolutions include the insolence of demagogues, revolutions against oligarchies but also against aristocracies, deviation from justice and the excessive grasping for enrichment of the "notables". Generally speaking, Aristotle believes that the causes of revolutions are of many forms—in contrast to Plato, who maintains that there is only one, the impoverishment of aristocracy—an opinion which renders him the forerunner of the doctrine of "pluralism" in the causes of social disturbances. All

the above lead the author to remark that Aristotle's conclusions, though drawn from his contemporary social situation, the "can be acknowledged as complete, profound and closer to objective actuality than those teachings of contemporary thinkers who attribute social changes and evolutions to just one prime cause, be it biological, geographical, economic or political".

In the second essay of the second part, a new evaluation of the dialogue between Thrasymachus and Socrates is attempted. Thrasymachus, known from Plato's *Republic*, has often been misunderstood and is considered as "upholding the right of the stronger", as a follower of legal revativism or as an ethical nihilist. Therefore the author undertakes the task to reexamine Plato's picture of Thrasymachus, namely that of an angry, sarcastic and fanatic man. From the author's analysis it is clear that Thrasymachus —aware of the antithesis between nature and law— tries to draw the listener's attention to the difference existing between the injustice found in life and the ideal of justice, that is the abstract commands of justice and morality. According to Thrasymachus' position, Justice coincides with the positive law currently in force (I), positive law is established by the power (II), true governors in attempting to secure their real interests do not err (III) and righteous men suffer when the unrighteous succeed, a fact which sometimes leads them to unjust methods which are not "a brave simplicity" but wisdom, «εὐβουλία». Thus, thanks to this analysis one can now understand why Thrasymachus has been misunderstood and his value as a realist and empirical sociologist —one of the first founders of state positivism— has until recently been ignored. Indeed, in the first principle he correctly insists that justice coincides with the existing law, since all rulers declare that laws realize justice. Yet Thrasymachus' originality is that he not only justified state positivism but also tackled its philosophical and sociological foundations. This justification, the author remarks, is valid yet today. His second position, namely that positive law expresses the interests of the governing class is in advance of its time and is today represented by Marxists, the followers of social Darwinism, as well as the historical-sociological school.

In contrast to Thrasymachus, Socrates, as a philosopher, is interested in what should happen in an ideal state. Of course his view is of great importance, because each political group should not rely only on strength but also on ideology. One weak aspect of Thrasymachus' theory, shown by Socrates, is that the rulers cannot judge where their real interests lie and they decide against their own interests. It is obvious, however, that the evaluation of what is advantageous is determined not only by economics but also by many other factors, namely the personality of the leader, ethics, psychology e.t.c. Thus

Socrates, by this remark, points out the insufficiency of the theory of economic determinism, a fact that has a great impact on human history and sociology. Socrates, on the contrary, believes that the governor should be infallible. Yet Thrasymachus' image of a bad governor, e.g. a tyrant, is found quite often in society. These two opposing types of governor reflect Socrates' and Thrasymachus' different philosophical views: Socrates is an optimistic philosopher, who believes in the human goodness, in the restoration of the state by means of man's amelioration and adopts the idea of an agreement between the rulers and the ruled — a view adopted later by many modern thinkers — whereas Thrasymachus is a pessimistic thinker, who knows well that it is the "right" of the stronger which most often prevails and therefore emphasizes the element of struggle in social life. Yet this very struggle presupposes the adoption of certain generally accepted values. Consequently, as the author remarks, the positions of Socrates and Thrasymachus are complementary, because the combination of their theories — social contract and social strife correspondingly — explains the functioning of the state better. Moreover, Thrasymachus is an idealist too, who believes in Justice but at the same time he discerns the human hypocrisy and egoism. And the author concludes that man in his persistent striving for the basic goal, namely the improvement of human and social life must combine both "the optimistic Socratic belief in the power of logic" and "the realism of Thrasymachus".

Criticizing the whole work, we would like to remark that the author in this book displays clarity of thought, profound knowledge of the subject, systematic classification of content as well as a daring approach of certain problems. Thus he not only gives us a panoramic view of the philosophy of history but also focuses our attention to some very important problems of our time which now concern humanity much more than ever. Furthermore he tries to provide politicians, legislators, but also every man with the knowledge which is necessary for the correct and just exertion of government, because only under such conditions the goal of aristotelian prosperity of all mankind can be attained.

Anna ARAVANTINOY-BOURLOYANNI

Ἀγγελικὴς ΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΙΔΗ-ΜΑΖΑΡΑΚΗ, *Ἡ φιλοσοφικὴ ιδιοτυπία τοῦ Herbert Marcuse*, Ἀθήνα, Ἐξάντας, 1993.

Κύριος στόχος τῆς κυρίας Χριστοδουλίδη-Μαζαράκη στὸ ἔργο αὐτὸ

είναι να καταδείξει ότι η σκέψη του Marcuse δεν είναι απλά ένας «φιλοσοφικός» λόγος (σελ. 15), δηλαδή ένας λόγος πού, σκόπιμα ή όχι, λειτουργεί ως μέσον μετάθεσης και «καταπιεστικής εξαϋλώσης» (Sublimierung) της ανθρώπινης επιθυμίας, αλλά μια «ιδιοτυπία» που συνίσταται σε μια διπλή κριτική αποκάλυψη: «τόσο του δυνάμει δυνατού, δηλαδή των δυνατοτήτων που έμπεριέχει ή ανθρώπινη ύπαρξη, όσο και των καταπιεστικών εμποδίων που συνδέονται με την πραγματοποίησή τους» (σ. 14). Είναι έτσι σαφές ότι για την επίτευξη του στόχου της ή συγγραφέας δεν έχει άλλη επιλογή από το να ακολουθήσει τον Marcuse «σε μια διαδρομή συστηματικά οργανωμένη μέσω των διασταυρώσεων των φαντασιώσεων που ξεπηδούν από την ψυχαναλυτική, ιδεολογική και καλλιτεχνική επικοινωνία» (σ. 14). Γεγονός που καθορίζει και τον τρόπο πραγμάτευσης του θέματος μέσα από τα αντίστοιχα κεφάλαια: Εισαγωγή - Μια γενική θεώρηση της προβληματικής του Marcuse, Κεφ. Α - 'Ο Marcuse και η φιλοσοφική σκέψη της εποχής του, Κεφ. Β - 'Ερως και Λόγος ή 'Ιστορία και Libido, Κεφ. Γ - 'Ο Marcuse και η ψυχαναλυτική θεωρία, Κεφ. Δ - 'Η 'Επιστημολογία των κοινωνικών ἐλέγχων και Κεφ. Ε - 'Η άρνητικότητα της καλλιτεχνικής επικοινωνίας και του κριτικού λόγου (το έργο ολοκληρώνεται με τη βιβλιογραφία και τα εύρετήρια έννοιων και όνομάτων). 'Οφείλουμε ωστόσο να τονίσουμε ότι η «διαδρομή» της κυρίας Χριστοδουλίδη-Μαζαράκη υπερβαίνει και από τη δική της πλευρά τα στενά πλαίσια του παραδοσιακού φιλοσοφικού λόγου. 'Απολήγει σε μια προσωπική «ανάγνωση»/«κριτική θεώρηση» που «έκλεκτικά και ανάλογα με τους περιορισμούς αυτής της μελέτης» στοχεύει στην «παρουσίαση ενός μοντέλου φροϋδο-μαρξικού στην οργάνωση της συνθετότητάς του, και στη διάρθρωση του σκηνικού του διαμέσου των αλληλοδιεισδύσεων των προβληματικών, που η ευρύτητα της σκέψης του Marcuse δεν παύει να ξεσηκώνει και να προκαλεί» (σ. 15). Πράγμα που επιτελείται κατά τρόπο πράγματι «διδασκλικό» (σ. 14) και που φανερώνει βαθειά γνώση και κατανόηση του έργου τόσο του Marcuse όσο και (συνδυαστικά) του Freud (όχι όμως και του Heidegger, ή θεωρία του οποίου κατά τη συγγραφέα είναι απλώς «μία θεωρία συντηρητική και αντιδραστική των élites, ή οποία προόριζε την κατανόηση και τη συνείδηση του Είναι για το φιλόσοφο», σ. 51) καθώς και μια γόνιμη εκμετάλλευση του έργου του Lacan και του Sartre. 'Όπως άλλωστε θα διαπιστώσουμε αμέσως στη συνέχεια, ή κριτική θεώρηση της συγγραφής δεν φαίνεται να διαφοροποιείται και να διαφεύγει τελικά από το ουτοπικό όραμα του Marcuse. 'Αντίθετα, τείνει μάλλον να το επαναθεμελιώσει και ταυτόχρονα να το προφυλάξει από σχετικές παρεξηγήσεις και να το εμπλουτίσει με όρισμένες γραμμές της φροϋδικής και της λακανικής ψυχολογίας.

Στὴν Εἰσαγωγή τοῦ ἔργου τῆς ἡ κυρία Χριστοδουλίδη-Μαζαράκη ἐπιχειρεῖ, καθὼς ἤδη προείπαμε, μιὰ γενικὴ θεώρηση τῆς προβληματικῆς τοῦ Marcuse. Ὑποστηρίζει τὴν ἄποψη ὅτι τὸ ἔργο τοῦ τελευταίου, μολονότι «δὲν προσφέρει ἀπόψεις θεμελιακὰ νέες», ὥστόσο, «παρουσιάζει μιὰ πρωτότυπη ἀνάλυση τῆς σημερινῆς κοινωνικῆς πραγματικότητος» στὸ βαθμὸ ποὺ φωτίζει τὶς θεωρίες τοῦ Freud καὶ τοῦ Marx «τὴ μία μέσω τῆς ἄλλης μὲ τὴν ἐρμηνεία τῶν γεγονότων» καὶ τὶς ἐφαρμόζει «γιά νὰ ἐρμηνεύσει τὴν πραγματικότητα» (σ. 18): νὰ καταγγεῖλει τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ σύγχρονος πολιτισμός, καθὼς θεμελιώνεται σὲ ἓνα Λόγο «χειραγωγικὸ» ὡς πρὸς τὸν ἄνθρωπο καὶ «τεχνοκρατικὸ» ὡς πρὸς τὴ φύση ποὺ μετατρέπει τὴν ἀρχὴ τῆς πραγματικότητος σὲ «ἀρχὴ τῆς ἀπόδοσης» καὶ «τῆς παραγωγῆς γιὰ τὴν παραγωγή» ὑπὸ τὸ πρόσχημα τῆς (βιολογικῆς) Ἀνάγκης-ἐνδεῖας (πράγμα ποὺ σὲ ἓνα βαθμὸ ἀποδέχτηκε καὶ ὁ Freud ἐνῶ γιὰ τὸ Marcuse ἡ Ἀνάγκη εἶναι ἀπλῶς ἀποτέλεσμα τῆς ἐκάστοτε ὀργάνωσης καὶ τῆς κατανομῆς τῆς Ἀνάγκης), διαχωρίζει ἀλλοτριωτικὰ τὴν ἡδονὴ ἀπὸ τὴ διάνοηση. Σφετεριζόμενος ἔτσι τὴν «ὀρμικὴ ἐνέργεια τῶν ἀτόμων» στερεῖ ἀπὸ τὰ ἄτομα τὸ «πρωταρχικὸ ἀξίωμα» τῆς ἐνέργειας αὐτῆς, «τὸν ἔρωτα καὶ τὸ παιχνίδι» (σς. 22 κ.ἐξ.). Ὁ χειραγωγικὸς Λόγος μάλιστα ἔχει ἐπιβάλλει ἓναν τέτοιο (ἀλλοτριωτικὰ) «φανταστικὸ ρυθμὸ δημιουργίας» στὶς κοινωνίες ποῦ, ἀκόμη κι ἂν καταργηθεῖ ἡ Ἀνάγκη-ἐνδεῖα, ὁ πολιτισμὸς δὲν θὰ πάψει νὰ εἶναι καταπιεστικός. Διότι ἡ ἀνεξέλεγκτη παραγωγή νέων ἀγαθῶν, ἡ δημιουργία νέων (ἐπίπλαστων) ἀναγκῶν καὶ ἡ αὔξησις τῶν ἀνέσεων, ποῦ προκύπτουν ἀπὸ τὸ ἀλλοτριωμένο φαντασιακό, θὰ ἀντισταθμίζουν ὅλο καὶ λιγότερο «τὸ χαμηλὸ ἐπίπεδο ζωῆς καὶ τὸν ἀκρωτηριασμὸ τῶν ὁρμῶν, ποῦ ἔχουν ἐπιβληθεῖ στὸ ὄνομα μιᾶς τάξης κυριαρχίας, ἡ ὁποία ἔχει πάψει νὰ εἶναι ἀναγκαῖα γιὰ τὴν παραγωγή ὑλικῶν ἀγαθῶν» (σς. 30-31). Ἀκριβῶς αὐτοῦ τοῦ εἶδους ἡ πολυπλοκότητα καὶ ἀντιφατικότητα ποῦ καθορίζουν ἐγγενῶς θὰ λέγαμε τὸν πολιτισμὸ (πράγμα ποῦ διαβλέπει ἤδη ἄλλωστε καὶ ὁ Marcuse), καθιστοῦν τὴ συγγραφέα τελικὰ δύσπιστη τόσο πρὸς τὴ βιολογία τῆς ἐνδεῖας τοῦ Freud ὅσο καὶ πρὸς τὴν κοινωνιολογία τῆς ἐνδεῖας τοῦ Marcuse. Ἐτσι, στὴν προσπάθειά της νὰ συναρμόσει κατὰ κάποιον τρόπο τὶς δύο ἀντιλήψεις ὑπὸ τὸ πρίσμα μιᾶς γενικότερης ὑπαρξιακῆς θεώρησης, προτείνει νὰ ἐκλειφθεῖ ἡ ἐνδεῖα ὡς «συνέπεια» τοῦ «ἀγῶνα γιὰ τὴν ὑπαρξή» (σ. 28).

Ὅπως δὴποτε —καὶ τοῦτο καταδεικνύει ἀκολούθως ἡ κυρία Χριστοδουλίδη-Μαζαράκη στὸ δεύτερο κεφάλαιο— ἡ προσπάθεια γιὰ ἀνάδειξη ἐνὸς «ὑπερβατικῆς Λόγου», ὁ ὁποῖος σέβεται τὶς ἀνθρώπινες δυνατότητες (ὅποιες κι ἂν εἶναι αὐτές) καὶ ποῦ ἀνατρέπει τὴν «καταναλωτικὴ κοινωνία» ὑποκαθιστώντας τὸν χειραγωγικὸ παραδοσιακὸ Λόγο, δὲν ἀνήκει μόνον στὸν Marcuse. Εἶναι κοινὴ στοὺς περισσότερους ἀπὸ τοὺς στοχαστὲς τῆς

ἐποχῆς αὐτῆς (Heidegger, Bloch, Lukacs, Adorno, Horkheimer, Sartre, Lacan κ.λπ.). Ἐκφράζει τὴν τάση τους νὰ ἀμφισβητήσουν τὴ «μεταπολεμικὴ καπιταλιστικὴ κοινωνία τῆς ὀργάνωσης» ποὺ διαδέχτηκε τὴ «μονοπωλιακὴ καπιταλιστικὴ κοινωνία τῶν ἐτῶν 1910-1950» (ἡ ὁποία θεμελιωνόταν στὶς ἀτομικιστικὲς φιλοσοφίες τοῦ ὀρθολογισμοῦ καὶ τοῦ ἐμπειρισμοῦ, σ. 60). Αὐτοὶ ὥστόσο δὲν μπόρεσαν κατὰ τὴν κυρία Χριστοδουλίδη-Μαζαράκη νὰ κατανοήσουν ὅτι «ἐκεῖνο ποὺ φαινόταν... σὰν μιὰ σταθεροποίηση καὶ μιὰ ἰσορροπία σχετικὰ στέρεη δὲν ἦταν κατὰ βάθος παρὰ ἓνα στάδιο μετάβασης, κατὰ τὴ διαδικασία προσαρμογῆς τῶν δυτικῶν βιομηχανικῶν κοινωνιῶν στὴ δεύτερη βιομηχανικὴ ἐπανάσταση» (σ. 62)· μὲ ἀποτέλεσμα νὰ μὴ διακρίνουν τὸ πραγματικὸ νόημα τῆς ἱστορικότητος καὶ νὰ ἀπομακρυνθοῦν ἀπὸ τὴ διαλεκτικὴ σκέψη περιπίπτοντας στὴν ἀπαισιόδοξη κριτικὴ (Adorno - Horkheimer), στὴν αἰσιόδοξη οὐτοπία (Bloch), στὸν μονισμό (Lukacs, ὅπως καὶ παλαιότερα ὁ Marx), στὸν συντηρητικὸ καὶ ἀντιδραστικὸ δυισμό (Heidegger) ἢ στὸν συντηρητικὸ ἀπολογητισμὸ (Aron). Εἶναι ἔτσι προφανὲς ὅτι οὔτε ὁ Marcuse μποροῦσε νὰ διαφύγει ἀπὸ τὴν ἐπιρροὴ τῶν φιλοσοφικῶν τούτων ρευμάτων καὶ ἰδιαίτερα ἀπὸ τὸ πνεῦμα κριτικῆς τῆς Σχολῆς τῆς Φρανκφούρτης (ἀπὸ τὴν ὁποία ἄλλωστε καὶ προέρχεται), τὸν οὐτοπισμὸ τοῦ Bloch καὶ τὸ δυισμό τοῦ Heidegger. Ἀπλῶς —γεγονὸς τὸ ὁποῖο φαίνεται νὰ προκύπτει ἀπὸ τὸ ὅτι τελικὰ αὐτὸς ἐπανακάμπτει στὴ διαλεκτικὴ σκέψη— τὸ πνεῦμα τῆς δικῆς του κοινωνικῆς κριτικῆς δὲν εἶναι ἀπαισιόδοξο, ὅπως τῶν ὑπολοίπων στοχαστῶν τῆς Σχολῆς τῆς Φρανκφούρτης, ἀλλὰ ριζοσπαστικὸ-ἀνανεωτικὸ. Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρά, καὶ ὁ οὐτοπισμὸς του (παιδαγωγικὴ δικτατορία τῶν φιλοσόφων) ἀφενὸς δὲν εἶναι τόσο αἰσιόδοξος ὅσο τοῦ Bloch καὶ ἀφετέρου φαίνεται γιὰ ἓνα διάστημα ἐπιβεβλημένος γιὰ τὴν ἐπαναστατικοποίηση τῶν καταπιεσμένων ἀνθρωπίνων δυνατοτήτων. Στὴν τελευταία ἀποβλέπει ἄλλωστε καὶ ὁ (ἀρκετὰ ρεαλιστικὸς) δυισμὸς τοῦ Γερμανοῦ φιλοσόφου μεταξὺ καταπίεσης καὶ ἐλευθερίας.

Ἡ ἐπαναστατικοποίηση τῶν ἀνθρωπίνων δυνατοτήτων δὲν σημαίνει βεβαίως στὴν προκειμένη περίπτωσι τίποτα ἄλλο, ὅπως ἀκριβῶς ἀναλύει στὰ δύο ἐπόμενα κεφάλαια (B+Γ) ἡ κυρία Χριστοδουλίδη-Μαζαράκη, παρὰ ἓνα «ριζικὸ μετασχηματισμὸ τῶν ὁρμῶν». Ἕνας μετασχηματισμὸς ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ στηρίζεται παρὰ κυρίως σὲ μιὰ ἐκμετάλλευση τοῦ φροϋδικοῦ ἔργου, στὴν *ὀλότητα* τῆς ἐξέλιξής του, καὶ ἔτσι νὰ ἀποβαίνει τὸ μοναδικὸ μέσο ἀποκάλυψης τοῦ ἀπωθημένου δυναμισμοῦ τοῦ εἶναι *τέτοιου-ὅπως-θα-μποροῦσε-νὰ εἶναι* (καὶ ὄχι *τέτοιου-ὅπως-εἶναι* ὅπως θεωροῦσε ὁ Freud ἢ *τέτοιου-ὅπως-ᾔφειλε-νὰ-εἶναι* ὅπως προέβαλλαν οἱ φιλόσοφοι μέχρι τώρα). Μ' αὐτὲς μονάχα τὶς προϋποθέσεις —καὶ μὲ δεδομένο ὅτι κατὰ τὸν Marcuse

σὲ ἀντίθεση πρὸς τὸν Freud, οἱ ὁρμὲς τοῦ θανάτου, ὡς φορεῖς ἄρνησης τοῦ πόνου καὶ τῆς ἀνάγκης, «ἀποσκοποῦν περισσότερο στὴ μείωση τῶν ἐντάσεων παρὰ στὴν καταστροφή τῆς ἴδιας τῆς ζωῆς»— ὑπάρχει τὸ ἐνδεχόμενο νὰ δημιουργηθεῖ ἓνας πολιτισμὸς «αὐθεντικὰ μὴ καταπιεστικός» (σ. 125). Δηλαδή, πὶδ συγκεκριμένα, ἀφενὸς μὲ τὴν ἀναπαράσταση τῆς «παραίσθησης», ποὺ θὰ ἐπιτρέψει τὴν ἀπελευθέρωση τῆς φαντασίωσης ἀπὸ τὴν καταπίεση καὶ ἀφετέρου μὲ τὴν ἀποκάλυψη τῆς «γενόσημης φαντασίωσης», ποὺ συνιστᾷ καὶ ἐρμηνεύει τὴ «διαφορὰ»-«μετα-φαντασίωση» ὡς ἀκυρωτικὴ τῆς «στερεότυπης φαντασίωσης» (σ. 126). Ἀναλυτικότερα, στὸν «αὐθεντικὰ μὴ καταπιεστικὸν» αὐτὸν πολιτισμὸ «οἱ συντηρητικὲς τάσεις τῶν ὁρμῶν θὰ ἐνισχυθοῦν κυριολεκτικὰ μέσα σ' ἓνα χρόνο βιωμένο στὸ παρὸν καὶ σὲ μία ἐξω-χρονικότητα, ποὺ εἶναι ὁ χῶρος τῆς ἀρχῆς τῆς ἡδονῆς» (σ. 125), ἀπορροφούμενες ἔτσι ἀπὸ τὸν ἔρωτα. Αὐτός, μὲ τὴ σειρά του, θὰ ὑποταχθεῖ στὸν μετα-ἔρωτα. Κι ὁ τελευταῖος, «σημαντικός» (sémantique) ταυτόχρονα καὶ «λιμπιντικός» θὰ ὑπερβεῖ τὴν ἀπλὴ συγχώνευση-εὐθραυστη ἰσορροπία τῶν δύο ἀντιθέσεων, ἔρωτα καὶ θανάτου, μὲ τὴν ἀναγωγή τους σὲ «δύο τύπους λογικοὺς» κατὰ τρόπο ποὺ καὶ οἱ δύο θὰ ἀλληλοσυμπληρώνονται σὲ δύο διαφορετικοὺς τομεῖς (σ. 125).

Μ' αὐτὸν τὸν τρόπο δὲν ἀνοίγει ὅμως μόνον ὁ δρόμος γιὰ τὴν ὑπέρβαση τῆς *ἀναγκαίης καταπίεσης* (ἐξαϋλωσης) ἢ τῆς *πρόσθετης καταπίεσης* (καταπιεστικῆς ἀπο-εξαϋλωσης) — ἡ ὁποία ἄλλωστε, μολονότι ἐμφανίζεται ὡς «ἀπελευθερωμένη» ἐπιθυμία, ἐντούτοις μετατρέπει τὸν ἄλλο καὶ πάλι σὲ ὑποκείμενο-ἀντικείμενο τῆς ἀκατάπαυστης ἀναπαραγωγῆς τῶν ἀντικειμένων κατανάλωσης (σ. 91)— καὶ συνεπῶς πρὸς ὑπέρβαση κάθε εἵδους *ψυχαναλυτικοῦ ἀναθεωρητισμοῦ* (σσ. 76 κ.ἐξ.). Ἐπιπλέον, καὶ μὲ τρόπο ποὺ παραπέμπει σὲ μιὰ νέα μορφή φροῦδο-μαρξισμοῦ, πυροδοτεῖται ἡ ἔναρξη τῆς «ἀληθινῆς ἱστορίας τῆς ἀνθρωπότητας» (σ. 125). Μιᾶς ἱστορίας, ποὺ δὲ θὰ στηρίζεται πλέον, ὅπως ἡ μέχρι τώρα ἱστορία καὶ ὁ σύγχρονος πολιτισμὸς, στὸ διχασμὸ Λόγου (ἐνὸς λόγου ποὺ δὲν εἶναι παρὰ ὁ «Λόγος-τοῦ-πλέον-ἰσχυροῦ», σ. 121) καὶ ἐπιθυμίας (ὡς διαμεσολάβησης ἀνάμεσα στὴν *ἀνάγκη* καὶ τὸ *αἶτημα* ἀγάπης πρὸς τὸν ἄλλο, ὅπως τόνισε ὁ Lacan καὶ διείδε ἡδὴ καὶ ὁ Freud) ἢ, μὲ ἄλλα λόγια, στὸ διχασμὸ ἀπλῆς (βουλησιαρχικῆς) φαντασίας-ἀνάμνησης καὶ ἀρχικῆς φαντασίωσης τοῦ χαμένου ἀντικειμένου (σ. 118), ἀλλὰ —κι ἐδῶ εἶναι ἐμφανὲς τὸ πλαίσιο τουλάχιστον τῆς χαϊντεγγε-ριανῆς θεώρησης τῆς ἱστορικότητας— σ' ἓναν πολιτισμὸ ποὺ θὰ «προσανατολίζεται πρὸς τὸ (κανονιστικὸ πάντα) μέλλον μέσω ἐνὸς προηγούμενου προσανατολισμοῦ πρὸς ἓνα παρελθόν (ἐξίσου κανονιστικόν)», τὸ παρελθὸν ἐνὸς «ἀρχικοῦ καὶ κανονιστικοῦ προτύπου τοῦ ἔρωτα» (σ. 94). Γιὰ τοῦτο καὶ κατὰ τὴ συγγραφέα δὲ φαίνεται νὰ εἶναι δίκαιη ἡ ἐκτίμηση τοῦ J. La-

planche ότι ο Marcuse δεν έχει συνείδηση της φροϋδικής αντίθεσης μεταξύ απώθησης (Verdrängung) και καταπίεσης (Unterdrückung). 'Απλά, επειδή ο Marcuse διαβλέπει «ένα σημείο στρατηγικής παράλληλο μεταξύ της μιᾶς και της ἄλλης», στο βαθμό που «γι' αὐτὸν οἱ κοινωνικοὶ περιορισμοὶ εἶναι ὁμοιόμορφοι μὲ τὴν ἀναπαραγωγὴ τους μέσω τῆς ἐνδοβολῆς στὸ ἐπίπεδο τῆς ἀπώθησης» (σ. 111), ταυτίζει ὡς ἓνα βαθμὸ τὶς δύο ἔννοιες. Ταυτόχρονα ἐπιλέγει μιὰ «βιολογικὴ» (καὶ μετέπειτα πολιτικὴ) ἀνάγνωση τοῦ Freud, ἀφοῦ αὐτὴ μόνο φαίνεται νὰ προσφέρεται περισσότερο γιὰ τὸ οὐτοπικὸ-πρακτικὸ του σχῆμα περὶ μετασχηματισμοῦ τῶν κοινωνικῶν συνθηκῶν. Μ' ἄλλα λόγια, τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Marcuse συμφύρει ἀπώθηση καὶ καταπίεση ὀφείλεται στὸ ὅτι αὐτὸς «στὸ θεωρητικὸ-κανονιστικὸ πρότυπο μιᾶς μὴ καταπιεστικῆς κοινωνίας... δὲν τοποθετεῖ τίποτε ἄλλο πέρα ἀπὸ τὴν ἀπελευθέρωση τοῦ ἀσυνειδήτου» (σ. 112).

Ἐντούτοις —καὶ ὀρθά, νομίζω— ἡ κυρία Χριστοδουλίδη-Μαζαράκη δὲν ἀποδέχεται ἀνεπιφύλακτα καὶ χωρὶς διαφοροποιήσεις τὴν ἔννοια πού προσδίδει στὴν ἱστορικότητα ὁ Marcuse. Ἔτσι, ἐμπλουτίζοντας κατὰ κάποιο τρόπο τὴν φροϋδομαρξικὴ θεώρηση τῆς ἱστορικότητας μὲ τὶς σχετικὲς ἀπόψεις ἱστορίας τοῦ Lacan καὶ ἐν μέρει τοῦ Heidegger, ὄχι μόνο φαίνεται νὰ ἀμφισβητεῖ τὴ θέση τοῦ Marcuse, ὅτι ἡ δομὴ τοῦ Λόγου εἶναι κάτι τὸ ἀμετάκλητα χειραγωγικὸ καὶ ἀνατρεπτικὸ τῆς ἐπιθυμίας (σ. 79), ἀλλὰ ἐπιπλέον προβάλλει τὴν ἰδιαιτέρως σημαντικὴ ἀντίληψη ὅτι ὅλα τὰ θεωρητικὰ-κανονιστικὰ σχεδιάσματα δὲν εἶναι τίποτα ἄλλο παρὰ «σημαίνουσες μεταφορὲς ἐνὸς σημαινόμενου μέλλοντος, πού ἐμεῖς προσπαθοῦμε νὰ συλλάβουμε ἢ νὰ ἐλέγξουμε ἢ νὰ ἀρνηθοῦμε» καὶ πού καθορίζονται ἀπὸ «ἓνα ἐνεργὸ βιωμένο, ἐξίσου ὅπως ἡ κοινωνικὴ πρακτικὴ μας» ἢ, καλύτερα, ἀπὸ «ἓνα ἀσυνείδητο», πού μέσα τους «μιλάει» καταγράφοντας ταυτόχρονα «τοὺς ψυχοπολιτικούς μας προγραμματισμούς, πού ἐπεκτείνονται ὡς τὸ ἴδιο τὸ ἐπινόημα τῶν βιολογικῶν μας ἀναπαραστάσεων» (σ. 94). Μ' αὐτοὺς τοὺς ὅρους, ἡ προβληματικὴ τῆς δημιουργίας ἐνὸς «ἀρχικοῦ κανονιστικοῦ προτύπου ἔρωτα» κατὰ τρόπο πού «μέσα στὶς μεταβολὲς τοῦ πολιτισμοῦ, αὐτὸ νὰ γνωρίσει τόσο ἀκραῖες μεταμορφώσεις, ὥστε ἡ ἐπιθυμία νὰ μπορέσει νὰ γίνει τὸ ἀντικείμενο ὅλων τῶν προγραμματισμῶν», δηλαδὴ ἡ ὄντοϊστορικὴ προβληματικὴ τῶν ὁρμῶν, δὲν εἶναι δυνατόν παρὰ νὰ τεθεῖ διαφορετικά: στὰ πλαίσια «μιᾶς ἐπιστημολογίας μιᾶς διστορικῆς ἀνθρώπινης πραγματικότητας». Δεδομένου ὅμως ὅτι ἀκόμα καὶ μία τέτοια προβληματικὴ ὡς ἀναπαράσταση «νοεῖται ἱστορικὰ ἀντανακλώντας ἀναπόφευκτα τὶς συνθήκες τῆς σύλληψής της», «ἡ ἀξία τῆς αὐθεντικότητος μιᾶς θεωρίας τῶν ὁρμῶν ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν ἱκανότητά της νὰ συνυπολογίσει καὶ μιὰ πρωτο-ἱστορία (ἱστορία τῆς ἀπαρχῆς τῆς ζωῆς) καὶ μιὰ συγχρονία-διαχρονία». Ἐξαρτᾶται,

μ' άλλα λόγια —και τοῦτο ἀκριβῶς ἀποτελεῖ τὴν προσωπικὴ θέσση τῆς συγγραφέως ἀναφορικὰ μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἱστορικότητος— ἀπὸ τὴν ἱκανότητά της «νὰ μπορεῖ *ἱστορικὰ* νὰ ὑπερβαίνει τὴν ἱστορικότητά της» (σσ. 94-95).

Ἡ ἔννοια αὐτὴ τῆς ἱστορικότητος, παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι, κατὰ τὴν ἀποψή μου, εἶναι μία ἀπὸ τὶς πλέον ἀμφισβητήσιμες, στὸ βαθμὸ πού, αὐτοαναιρούμενη κατὰ κάποιο τρόπο, ἔχει ἤδη προϋποθέσει ὡς ἀρχὴ κατὰ τὸ ὁποῖο ἐννοεῖται μόνο στὴν ὑπέρβαση τῆς ἴδιας τοῦ τῆς ἀρχῆς (γεγονὸς πού ἀποδεικνύει ὅτι ἡ ἴδια ἡ ζωὴ ὡς τὸ μοναδικὸ συγχρονικὸ-διαχρονικὸ ἀντιστέκεται σὲ κάθε εἶδους ἱστορικοποιήσεις), παραμένει, νομίζω, ὥστόσο ἓνα ἰσχυρὸ ὄπλο γιὰ τὴν ἀντιμετώπιση τῶν ἐκάστοτε οὐτοπικῶν σχεδιασμάτων. Ὡς τέτοιο θὰ μπορούσε κατὰ συνέπεια νὰ ἀντιταχθεῖ καὶ στὸν οὐτοπισμὸ τοῦ Marcuse (δυνατότητα ἐπανάκτησης, μερικῆς ἢ ὀλικῆς, τοῦ ἀπωλεσθέντος πρωτογενοῦς ἀντικειμένου, δηλαδὴ τῆς ἐπιθυμίας-ἀπόλαυσης καὶ σχετικῆς ἐνσωμάτωσής του στοὺς θεσμούς). Ἄντ' αὐτοῦ ὁμως ἡ κυρία Χριστοδουλίδη-Μαζαράκη στὰ δύο τελευταῖα κεφάλαια φαίνεται νὰ ἐκτιμᾷ ὅτι ἡ ἱστορικότης, οὕτως ἐννοουμένη, συνάπτεται καὶ ἐκφράζεται ἀπόλυτα μὲ τὴ θεωρία τοῦ Marcuse (ὅπως ἐξάλλου καὶ μὲ τὶς θεωρίες τοῦ Freud καὶ τοῦ Marx). Καὶ τοῦτο, γιὰ τὴν «ἡ Οὐτοπία δὲν εἶναι ἓνας ἀνύπαρκτος τόπος, ἓνα πούθενά (οὐ-τόπος), ὅπως ὑπάρχει ἰδεολογικὰ ἡ τάση νὰ πιστευεῖται, ἀλλὰ μᾶλλον ὁ ἐγκλωβισμένος δυναμισμός» (σσ. 170-171). Ἐνας δυναμισμὸς πού μπορεῖ τελικὰ νὰ ἀπεγκλωβιστεῖ κυρίως μέσω τῆς ἐξαύλωσης πού γεννᾷ σὲ πομποὺς καὶ σὲ δέκτες ἢ καλλιτεχνικὴ δραστηριότητα-ἐπικοινωνία ὄχι μόνο ὡς ἀναπαραγωγὴ-ἀναπαράσταση τῆς πρωταρχικῆς (ἢ καὶ προκαταρκτικῆς) σεξουαλικῆς ἀπόλαυσης ἀλλὰ καὶ —κυρίως— ὡς «χαρισματικὴ ἐμμονὴ τῆς πολύμορφης ἀπόλαυσης» (σ. 157). Πράγμα πού δρᾷ μὲ προληπτικὸ τρόπο ἀντι-ιδεολογικὰ καὶ συνεπῶς ἀντι-καταπιεστικὰ (σσ. 167 κ.ἐξ.) καὶ διακανονίζεται, τουλάχιστον ἀρχικὰ καὶ προσωρινά, ἀπὸ τοὺς φιλοσόφους-βασιλεῖς ἢ «ἐκπαίδευση» τῶν ὁποίων ἐπαφίεται «δικαίως καὶ πρωτίστως στὶς δρῶσες ἱστορικὲς συνθήκες» (σ. 151) ὁδηγώντας ἔτσι σὲ μία κοινωνία «αὐθεντικῆς ἀπο-εξαύλωσης» (σ. 171).

Ἡ «ἐμμονὴ» ἀκριβῶς στὴν «πολύμορφη ἀπόλαυση», πού προβάλλεται ὡς καλλιτεχνικὴ κυρίως μὴ οὐτοπία καὶ ἀντι-ιδεολογία, ἀποτελεῖ κατὰ τὴ γνώμη μου καὶ τὸ «ἀδύνατο» (γνήσια ἀντιδιαλεκτικὸ) σημεῖο (τὸ ὁποῖο πάντοτε βέβαια ὀφείλει νὰ εἶναι πρὸς ἐπανεκτίμηση καὶ τυχὸν ἀναθεώρηση) μιᾶς κατὰ τὰ ἄλλα ἔξοχης κριτικῆς ἐργασίας.

Ἐναστάσιος ΚΟΥΚΗΣ

Mario UNTERSTEINER, *Les sophistes*, τ. 1 και 2, γαλλική μετάφραση της δεύτερης ιταλικής έκδοσης και παρουσίαση από τον Alonso Tordesillas. Πρόλογος του Gilbert Romeyer Dherbey, Παρίσι, Vrin, 1993, 295+351 σελ.

Ο καθ. G. Romeyer Dherbey, προλογίζοντας τη γαλλική αυτή μετάφραση του σημαντικότερου έργου του ιταλού ιστορικού της φιλοσοφίας και μελετητή των Σοφιστών, παρατηρεί ότι ο γάλλος μεταφραστής του στην εξίσου με το ιταλικό έργο αρτιότατη εργασία του δεν στοχεύει στην ανασύσταση της αρχαίας διένεξης και αντίθεσης Πλάτωνος - Σοφιστών, αλλά στην ανάδειξη αυτού που αποτελεί και το κύριο γνώρισμα της συμβολής του Untersteiner στη μελέτη της σοφιστικής, με νηφάλια, έπισημο-νική προσέγγιση του έργου των Σοφιστών.

Ο Πρόλογος του G. Romeyer Dherbey είναι μια εύσυνοπτη, γλαφυρή και πρωτότυπη παρουσίαση της σοφιστικής στο σύνολό της. Ο συγγραφέας αντιμετωπίζει έρωτήματα, όπως το έρώτημα του κριτηρίου της μετοχής στο σοφιστικό ρεύμα με τις διπολίες: λόγος - ρητορική, σχέση ήθικης κρίσης και κρίσης της γλώσσας, παιδεία των άριστοκρατών στοχαστών - παιδεία των σοφιστών, σχέση ζωγραφικής και λόγου - γλώσσας, τεχνικής της όφθαλμαπάτης και ρητορικής, προοπτισμού και καιρού.

Ο καιρός καθιστά την πράξη εύαγωγο, όπως ή όπτική γωνία άπαιτεί, μια παραμόρφωση της εικόνας: διαπλάθει το ζωντανό λόγο τη στιγμή που αυτός εκφέρεται, για να τον προσαρμόσει στις αντιδράσεις του άκροατηρίου (σ. VI). Στη συνέχεια ο Romeyer Dherbey εξετάζει τη διαφορά διασκεπτικού λόγου και σοφιστικού λόγου - εξεικονικής ρητορικής ή όποια συνδέεται με την άπόρριψη της όντολογίας και της λογικής, και αναφέρεται στα όφολογικά μέσα της σοφιστικής: τα σύνθετα όνόματα και τις άμφισημες εκφράσεις. Έδω γίνεται πάλι λόγος για τον καιρό, ως χρόνο της κατάλληλης στιγμής, τον Έράκλειτο (θεμελιωτή, με τη θεωρία του της ένότητας των αντιθέτων και της άμφισημίας του πραγματικού της πρωταγορικής χρήσης των αντιλογιών), τον Λυκόφρονα, που θεωρητικοποίησε τη χρήση των συνθέτων άπορρίπτοντας τη χρήση του ρήματος «είναι» και τη λογική των κατηγορημάτων. Ο Romeyer Dherbey, άναζητώντας την αίτία της έπιλογής της ζωγραφικής ως ρητορικού προτύπου αναφέρεται σε ψυχολογικό όπόβαθρο, στο «πάθος της όρασης» και στην ψυχαγωγική σκοπιμότητα. Η όλη άποψη, που δεν άπαντά στην προσέγγιση της σοφιστικής από τον Untersteiner, άποτελεί και την ιδιαιτερότητα της κατανόησης των σοφιστών από τον γάλλο μελετητή της Έστορίας της αρχαίας έλληνικής φιλοσοφίας.

Ἡ παρουσίαση ποὺ ἀκολουθεῖ τὸν Πρόλογο, γραμμένη ἀπὸ τὸν καθ. Alonso Tordesillas, μεταφραστὴ τοῦ ἔργου τοῦ Untersteiner, εἶναι ἰδιαίτερα σαφὴς καὶ κατατοπιστικὴ. Ὁ Tordesillas βιογραφεῖ μὲ εὐγλωττο τρόπο τὸν ἰταλὸ μελετητὴ ξεκινώντας εὐστοχα μὲ ἓνα παραλληλισμὸ Ζήνωνος καὶ Untersteiner, δύο προσώπων ποὺ ἀνέλαβαν ὡς ἀποστολὴ τοῦ βίου τους τὴν ἐνασχόληση μὲ τοὺς Ἀρχαίους. Στὴ συνέχεια ἀναλύει τὴ μέθοδο τοῦ ἐρευνητῆ, τὴ φιλοσοφικὰ φιλολογικὴ, ἀναδεικνύει τὸ στόχο του — τὴν προσπάθεια μιᾶς σύνθεσης μὲ ἀντικείμενο τὴ διαμόρφωση τῆς ἑλληνικῆς ὀρθολογικότητας, τὴν ἀλληλενέργεια θεωρητικοῦ καὶ πρακτικοῦ. Ὑπαρξιακὸ ἀνθρωπισμὸ χαρακτηρίζει ὁ Tordesillas τὴν προσέγγιση τῶν Ἑλλήνων ἀπὸ τὸν M. Untersteiner. Μῦθος, τραγωδία, ἱστοριογραφία, φιλοσοφία ἔχουν συνδεσμοτικὸ σημεῖο τὴν προοδευτικὴ ἐπιβεβαίωση τῆς ὀρθολογικότητας (XIII). «Οἱ Σοφιστές», γράφει ὁ A. Tordesillas, κάνουν φανερὸ «ὅτι ἡ ἄσκηση τῆς λογικῆς καὶ ἡ δυνατότητα τῆς γνώσης εἶναι τὰ μόνα στὰ ὁποῖα μπορεῖ νὰ καταφύγει ὁ ἄνθρωπος, ἀλλὰ αὐτὸ ἀκριβῶς εἶναι ὅ,τι ἐπιτρέπει τὴ μεταμόρφωση τοῦ ἀτόμου ποὺ ὑπόκειται σὲ μία φύση ἀντιφατικὴ..., καθὼς εἶναι ἱκανὸ νὰ κατακτήσει τὴ δυνατότητα τῆς γνώσης ...καὶ τῆς δράσης».

Μὲ τοὺς Σοφιστὲς ὁ Untersteiner ἐπιχείρησε ν' ἀποσπάσει τὴ σοφιστικὴ ἀπὸ τὴν πλατωνικὴ τῆς ἐρμηνεία καὶ τὶς μειωτικὰς γι αὐτὴν προσεγγίσεις, δείχνοντας τὸ ἐνδιαφέρον τῆς ὅχι μόνον γιὰ τὴν παιδεία, ἀλλὰ καὶ γιὰ τὰ ὄντολογικά, κοσμολογικά, γνωσιολογικά, κοινωνιολογικά καὶ ἠθικὰ προβλήματα. Ἡ δευτέρη ἐκδοση τοῦ ἔργου (1967) περιέχει καὶ ἓνα Παράρτημα γιὰ τὶς «Κοινωνικὲς πηγὲς τῆς σοφιστικῆς».

Ὁ πρῶτος τόμος τῆς γαλλικῆς ἐκδοσης περιέχει τὰ κεφάλαια τοῦ ἔργου τοῦ Untersteiner ποὺ ἀφοροῦν τὸν Πρωταγόρα καὶ τὸν Γοργία. Ἡ πρωταγορικὴ ἀρχὴ «μέτρον ἄνθρωπος» ἐρμηνεύεται ἀπὸ τὸν Untersteiner κατὰ ἐντελῶς νέο τρόπο: «ὁ ἄνθρωπος εἶναι μέτρον ὅλων τῶν ἐμπειριῶν, τόσον αὐτῶν ποὺ σχετίζονται μὲ τὴ φαινομενικότητα τοῦ πραγματικοῦ ὅσο καὶ αὐτῶν ποὺ σχετίζονται μὲ τὴ μὴ φαινομενικότητα αὐτοῦ ποὺ στερεῖται πραγματικότητας». Ὁ Untersteiner κατέδειξε καὶ τὴ φιλοσοφικὴ σημασία τῶν ἔργων τοῦ Γοργία καὶ τὴ φιλοσοφικὴ ἀξία τῆς ἐννοίας τοῦ καιροῦ συνδέοντάς τὴν μὲ τὸ τραγικὸ ποὺ ἐνυπάρχει σὲ κάθε πράξη. Ἐρμηνεύοντας τὸ ἔργο τοῦ Γοργία *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος* ἀποδεικνύει ὅτι ὁ σοφιστὴς δὲν ὀδηγεῖται στὸν σκεπτικισμό, ἀλλὰ σὲ μία φιλοσοφία τοῦ τραγικοῦ.

Ὁ δεῦτερος τόμος περιλαμβάνει τοὺς Σοφιστὲς Πρόδοκο, Ἀντιφώντα, Ἰππία, τὸ κεφάλαιο «Σοφιστικὴ καὶ πολιτικὸς ρεαλισμός» (ἀντίθεση νόμου - φύσης γραπτῶν - μὴ γραπτῶν νόμων), τὶς θέσεις τῶν: Θρασυμάχου, Καλλικλῆ, Κριτία, Λυκόφρονα, Ἀλκιδάμαντα. Ὁ Untersteiner ἀποδίδει μὲ ἰδι-

αίτερη ἔγνοια τὴν ἱστορικὴ καὶ πολιτικὴ διάσταση τῆς σοφιστικῆς. Τὸ Παράρτημα («Οἱ κοινωνικὲς πηγὲς τῆς σοφιστικῆς»), ὅπου ὁ Untersteiner περνᾷ ἀπὸ τὸν πληθυντικὸ «Σοφιστὲς» στὸν ἐνικὸ «σοφιστικῆς», γιὰ νὰ δείξει τὴ συμπερίληψη τῶν στοχαστῶν μὲ ἄξονα ἓνα κοινὸ θέμα, τὸν ἄνθρωπο, περιλαμβάνει τὴν ἐξέταση τῶν πολιτιστικῶν καὶ πολιτικῶν θέσεων τῆς σοφιστικῆς.

Συνοψίζοντας ὁ A. Tordesillas τὴ συμβολὴ τοῦ M. Untersteiner στὴ μελέτῃ τῶν Σοφιστῶν παρατηρεῖ ὅτι τὸ ἔργο εἶναι σήμερα ἀκόμη ἀξεπέραστο, ἢ πληρέστερη μελέτῃ γιὰ τὸ σύνολο τῶν Σοφιστῶν. Ἀναφερόμενος στὴ γαλλικὴ μετάφραση, μνημονεύει πρώτη τὴν οὐσιαστικὴ συμβολὴ τοῦ Henri Joly († 1988), ὁ ὁποῖος, ὡς ἐπόπτης τῆς πρώτης μορφῆς τῆς διατριβῆς Τρίτου Κύκλου Φιλοσοφίας, τὴν κατεύθυνε κατὰ τρόπο ὑποδειγματικόν. Τὰ ἀρχαῖα ἀποσπάσματα καὶ τὰ χωρία τῶν σχολιαστῶν ἀποδόθηκαν γαλλικὰ ἀπὸ τὸ ἰταλικὸ κείμενο. Στὸ τέλος τοῦ δευτέρου τόμου περιέχονται: πλουσιότατη βιβλιογραφία (σσ. 269-314, ἐπαυξημένη ἀπὸ τὸν γάλλο μεταφραστή), ἐργογραφία τοῦ M. Untersteiner, πίνακες ὀνομάτων καὶ ἐννοιῶν, καθὼς καὶ ἀναλυτικὸς πίνακας περιεχομένων.

Ἄννα ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ

Denis O'BRIEN, *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique*, Leiden - New York - Köln, E. J. Brill, 1993.

Le livre comprend six chapitres:

Chapitre I: Introduction: Plotin polémiste

Dans ce livre D. O'Brien examine l'attitude de Plotin envers la théorie de la gnose. Malgré la conception de Porphyre, d'Amélius et de leurs confrères, selon laquelle le philosophe dans son traité *Contre les gnostiques* refuse explicitement la philosophie de la gnose, l'écrivain croit que les "réfutations" formulées ici par Plotin, sont le plus souvent un énigme. Pour trouver une solution, il essaie donc d'expliquer Plotin par Plotin et surtout par d'autres écrits antérieurs à ce traité. D. O'Brien a décelé dans ces lignes trois thèses qui forment l'armature de l'ensemble et qui s'organisent autour de l'âme: sa descente, son engendrement de la matière et son "illumination" de la matière ainsi engendrée. Ces trois thèses constituent ce qu'il appelle la théodicée plotinienne.

Chapitre II: La descente de l'âme

Ici l'écrivain se réfère au ch. 8 du traité ci-dessus mentionné, c. à d. au texte où Plotin parle de contrainte ou du «volontaire» choix des âmes venues dans ce monde.

Chapitre III: La génération de la matière

O'Brien conclut que Plotin, dans sa critique de la gnose, renvoie discrètement à la doctrine, selon laquelle l'âme a deux activités: dans un premier temps, elle engendre la matière et dans un second temps, elle "l'in-forme" pour que cette dernière devienne corps.

Chapitre IV: Pêché et génération

On traite surtout la théorie plotinienne sur l'innocence et la culpabilité dans la génération de la matière. Plotin cherche à imposer à ses adversaires la doctrine d'une génération pécheresse de la matière. Il ne faut pas ignorer cette distinction entre la génération innocente de Plotin et la génération coupable de la gnose, car nous risquons d'oblitérer la différence radicale qui sépare la théodicée plotinienne de la théodicée gnostique.

Chapitre V: Génération et "illumination"

Il s'agit de deux termes indissociables que les gnostiques sont obligés d'accepter, parce que, selon Plotin, l'âme engendre et tient toujours formée et illuminée la matière.

Chapitre VI: Conclusions: l'âme et la matière

En concluant l'écrivain nous dit que Plotin se sépare des gnostiques — qui voyaient le mal s'installer auprès des êtres premiers et la matière, dépouillée de forme, devenue un jour "seule" — sur deux points: a) sur la théorie selon laquelle la matière est le "non-être" et le "mal en soi" et b) sur l'enseignement suivant: du fait que c'est l'âme qui l'a engendrée, la matière ne s'élèvera jamais au-dessus de l'âme auprès des êtres premiers, mais en même temps elle ne sera délaissée par elle, ni condamnée à se voir privée de forme. Plotin a pourtant accepté qu'en deçà de la lumière, reste l'obscurité, où risque de s'abîmer l'âme qui l'a engendrée.

Le livre comprend aussi des *Notes Complémentaires* sur les sujets suivants: 1) L'âme et la matière: problèmes d'interprétation 2) La matière, son origine, sa nature: erreurs dans la thèse de H.-R. Schwyzer 3) Les sens divers du "mal": incohérences dans la terminologie de J.M. Rist; *Texte grec et traduction française des principaux passages cités du traité "Contre les gnosti-*

ques" (*Ennéade II 9 [33]*); un *Index des auteurs modernes* et un autre *Index des auteurs anciens*; des *Indications relatives aux citations des Ennéades*; un *Résumé* enfin (en français et en anglais) des articulations principales de l'analyse présentée.

Il s'agit d'un livre très intéressant qui offre à tous les spécialistes de la philosophie de la Grèce ancienne un nouvel aspect des principales doctrines plotiniennes qui sont examinées en commun avec les théories gnostiques, tout en insistant surtout sur le sens de la théodicée. Il s'agit d'une contribution importante au progrès de la science.

Εvangélie MARAGUIANOU

Νεοκλή ΚΑΖΑΖΗ, *Ἡ Γαλλικὴ Ἐπανάστασις. Μέρους ἕκτον. Εἰσαγωγή - Ἔκδοση κειμένου - Σχόλια*, Ρωξάνη Δ. Ἀργυροπούλου, Ἀθήνα, Τροχαλία, 1993, 220 σελ.

Ἄν ὁ νεοέλληνας φιλόσοφος καὶ πολιτικὸς Νεοκλῆς Καζάζης, μολον-
ότι (ἢ ἴσως ἀκριβῶς γι' αὐτό) σήμερα ἀγνοημένος, ἀποτελεῖ πράγματι τὸν
«ἀξιολόγότερο μελετητὴ τοῦ εὐρωπαϊκοῦ πολιτισμοῦ» καὶ ἰδιαίτερα τῆς
Γαλλικῆς Ἐπανάστασης «στὴν Ἑλλάδα τοῦ 19ου αἰώνα» (Πρόλογος, σ. 9),
τότε ἡ ἔκδοσι τοῦ Ἑκτοῦ Μέρους τοῦ ἀνέκδοτου μέχρι τώρα ἔργου τοῦ *Ἡ
Γαλλικὴ Ἐπανάστασις* (1915) ἀπὸ τὴν κυρία Ρωξάνη Ἀργυροπούλου —ἐκ-
δοσι μὲ ἐμπεριστατωμένη Εἰσαγωγή καὶ Σχόλια— ὀφείλει νὰ θεωρηθεῖ ὡς
ἐπιστημονικὴ καὶ συνάμα ἐθνικὴ προσφορὰ (καὶ ἀνάλογη παρώθησι) ἀπὸ
τὶς πλέον πολύτιμες γιὰ τὴν Ἑλλάδα τοῦ 20οῦ αἰώνα.

Δὲν εἶναι ἐδῶ ἡ κατάλληλη θέση γιὰ ἐνδελεχὴ ἀνάλυσι ἐνὸς τόσο
ἐμβριθοῦς ἔργου. Θὰ τονίσουμε —ἀκολουθώντας καὶ διευρύνοντας ἀπὸ τὴ
μία πλευρὰ τὴ σχετικὴ ἀνάλυσι ποὺ ἐπιχειρεῖ ἡ κυρία Ρωξάνη Ἀργυροπού-
λου καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη τὸ ἴδιο τὸ ἔργο— ὅτι τοῦτο ἀρθρώνεται ὡς μιὰ προ-
σωπικὴ, ἱστορικὴ καὶ φιλοσοφικὴ ταυτόχρονα, προσέγγισι τῆς Γαλλικῆς
Ἐπανάστασης ἐκ μέρους τοῦ Καζάζη. Αὐτός, μολονότι ὡς πρὸς τὴν ἱστο-
ρικὴ μέθοδο ἀκολουθεῖ τὸν κλασσικὸ τρόπο παράθεσις τῶν γεγονότων,
ἀπὸ φιλοσοφικὴ ὥστόσο πλευρὰ υἱοθετεῖ μιὰ ψυχολογικὴ (μὲ σαφεῖς ἐπιρ-
ροὲς τοῦ Taine καὶ τοῦ Le Bon) κατὰ προτίμησι παρὰ κοινωνιολογικὴ
προοπτικὴ ποὺ τείνει νὰ συγκεράσει —μὲ ἀρκετὲς φυσικὰ προσωπικὰ δια-
φοροποιήσεις— τὸν ἐγελιανισμό, τὸν φιλελευθερισμὸ (τοῦ Tocqueville καὶ
τῆς Mme de Staël κυρίως) καὶ τὴν ἐξελικτικὴ θεωρία καθὼς ἐπίσης καὶ τὸν
θετικισμὸ τοῦ Comte καὶ τὴ θεωρία τῆς ἱστορικῆς σχολῆς καὶ ἔτσι νὰ

υπερβεί κατά κύριο λόγο τὰ θεωρητικὰ σχήματα πού κατά τὴ γνώμη του ἀστοχοῦσαν λίγο πολὺ στὴν ὀρθὴ ἐκτίμηση τῆς Γαλλικῆς Ἐπανάστασης· τὸν φυσιολογισμό τοῦ Taine, πού, παρασυρόμενος ὑπὲρ τοῦ δέοντος ἀπὸ τὰ ἀρνητικὰ του συναισθήματα κατὰ τῆς Τρομοκρατίας (ὅπως καὶ κατὰ τῆς συγχρόνου του Κομμούνας τοῦ 1871), κατεδίκασε συλλήβδην τὴν ἐπανάσταση ὡς φαινόμενο κοινωνικῆς παθολογίας, τὸν φιλελευθερισμὸ τοῦ Thiers, πού, στὸ ὄνομα τῆς ἐνότητος τοῦ Γαλλικοῦ ἔθνους, δικαίωσε τοὺς πρωτεργάτες τῆς Τρομοκρατίας, καθὼς καὶ τὸν μυστικιστικὸ φιλελευθερισμὸ τοῦ Michelet καὶ τοῦ Quinet, πού συνταύτιζαν τὸ ἐπαναστατικὸ μὲ τὸ θρησκευτικὸ-ρομαντικὸ στοιχείο. Μ' αὐτὲς τὶς προϋποθέσεις, δὲν εἶναι καθόλου παράδοξο πού ἡ γενικὴ θέση τοῦ Καζάζη γιὰ τὴ Γαλλικὴ Ἐπανάσταση, ὅπως καὶ γιὰ κάθε ἐπανάσταση, ἐμφανίζεται ὡς συμβιβαστικὴ ποικίλων τάσεων καί, πάνω ἀπ' ὅλα, τῶν δύο θεμελιωδέστερων ἱστορικῶν παραγόντων μὲ τοὺς ὁποίους οἱ τάσεις αὐτὲς συνάπτονται: τοῦ ἀτόμου καὶ τῆς κοινωνίας. Ἀναλυτικότερα, κατὰ τὸν Καζάζη, ἡ ἐπανάσταση ἀφ' ἑαυτῆς δὲν εἶναι παθολογικὸ σύμπτωμα τῆς κοινωνίας ἀλλὰ φυσικὸ γεγονὸς πού ὑπαγορεύεται, μὲ ὅρους, θὰ λέγαμε, τοῦ Hegel, ἀπὸ τὴ γενικὴ «δύναμι τῶν πραγμάτων» (σὲ ἀντίθεση ὅμως πρὸς ὅ,τι πίστευε ὁ Hegel, ἡ ἐπανάσταση ὄχι μόνον δὲν ἔχει ὑπερβαθεῖ ἱστορικὰ ἀλλὰ ἀποτελεῖ φαινόμενο μακρᾶς διάρκειας), ἢ, μὲ ὅρους τοῦ φιλελευθερισμοῦ, ἀπὸ τὴν ἔννοια τῆς προόδου ἢ ὁποῖα, ἐντούτοις, σύμφωνα μὲ τὴ θεωρία τοῦ Δαρβίνου, ἔχει ἐξελικτικὸ χαρακτήρα: συναρτᾶται τόσο μὲ τὴ ζωτικὴ δύναμη τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὴν τελειότητα ὅσο καὶ μὲ τὸ νόμο τῆς δημιουργίας πού ἀποτελεῖ ἐκδήλωση τῆς «αἰωνίας κινήσεως τοῦ παντός... θανάτου καὶ παλλίγγενεσias» (Εἰσαγωγή, σσ. 14, 18-20). Ὡς φαινόμενο τέτοιου εἴδους συνεπῶς ἡ ἐπανάσταση δὲν εἶναι δυνατό νὰ πραγματοποιεῖται χωρὶς παρεκτροπὲς ἢ καὶ καταστροφές. Αὐτὲς —πού φαίνονται ἄλλωστε νὰ εἶναι ἀνάλογες μὲ τὶς βίαιες ἀλλαγές που συμβαίνουν στὸ φυσικὸ κόσμο (Εἰσαγωγή, 19-20)— συνιστοῦν μᾶλλον ἀναγκαῖα ἐπιφαινόμενα-ἀντιστάσεις τοῦ γεγονότος ὅτι ἡ ἐπανάσταση ἀποτελεῖ ἓνα ἀποφασιστικὸ καὶ κρίσιμο μέσο στὴ γενικότερη διαδικασία ἐκπολιτισμοῦ τῶν δύο βασικῶν φυσικῶν ροπῶν καὶ «θετικῶν ἐκδηλώσεων τῆς ἱστορικῆς ζωῆς» τοῦ ἀνθρώπου: τῆς ἀτομικῆς ἐλευθερίας καὶ τῆς κοινωνικότητος. Ἡ ἁρμονικὴ ἔνωση τῶν δύο τούτων ροπῶν, πού στὴν ἐξωτερικὴ ζωὴ παίρνει τὴ μορφή τῆς ἐξασφάλισης τῶν ἀτομικῶν δικαιωμάτων στὰ πλαίσια τοῦ κράτους - πολιτείας, φαίνεται νὰ συνιστᾷ τὸ δίκαιο, τὸ ὁποῖο —κι ἐδῶ ὁ Καζάζης ἀκολουθεῖ τὴν ἀνάλογη θέση τῆς ἱστορικῆς σχολῆς— εἶναι «πλάσμα τοῦ καθολικοῦ πνεύματος τοῦ λαοῦ, τῆς καθολικῆς αὐτοῦ βουλῆσεως». Ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀποψη κάθε μεγάλῃ ἐπανάσταση ἐκπροσωπεῖ (στὸ σημεῖο αὐτὸ ὁ Καζάζης ἀκολουθεῖ τὸν τριμερῆ

διαχωρισμό της ιστορίας του Comte) μία από τις τρεις φάσεις που διέρχεται η ιστορία του δικαίου: τη θεολογική, τη μεταφυσική και τη θετική ή «άνθρωπινή». Η Γαλλική επανάσταση συγκεκριμένα αποτελεί την αρχή της «θετικής του δικαίου απόψεως και παραστάσεως» που είναι και «ή κατ' ἐξοχήν *άνθρωπινή*».

Από ευρύτερη σκοπιά η Γαλλική επανάσταση —και γενικότερα οιαδήποτε επανάσταση— φαίνεται ότι αποτελεί φαινόμενο καθολικότερο και αυτόνομο όχι μόνο σε σχέση με το δίκαιο και την ιστορία του αλλά ακόμη και σε σχέση με την καθαυτή ιστορική διαδικασία ή όποια μάλλον συνιστά απλώς το αναγκαίο πλαίσιο εκδίπλωσής της. Τοῦτο, γιατί τελικά δεν είναι κάθε φορά τίποτα άλλο παρά, όπως και κατά τον Hegel, μία έκφανση της επαναστατικής ιδέας, ή όποια όμως, σε αντίθεση προς την αντίστοιχη ἐγγελιανή ιδέα, δεν ἀντλεί την αντικειμενικότητά της από τὸν ἐξωτερικὸ καὶ ιστορικὸ κόσμον ἀλλὰ ἀπὸ τὸν ἴδιον τὸν ἀπόλυτο χαρακτήρα τοῦ «ἐγὼ» ἐντὸς τοῦ ὁποίου ἐστιάζεται. Ἡ επαναστατικὴ ιδέα εἶναι, θὰ λέγαμε, τρόπος ἐκδήλωσης τοῦ «ἐγὼ» ἢ, μάλλον, τῆς ἀπόλυτης ἐλευθερίας καὶ βούλησης τοῦ ατόμου ποὺ ἀναφύεται ὡς αὐτὴ ἡ τελευταία ἀπειλεῖται ἀπὸ κάποια αὐθεντία. Τὸ «ἐγὼ» ὥστόσο δεν ἀποτελεῖ γιὰ τὸν Καζάζη καθαρὰ πνευματοκρατικὴ ὄντοτητα, καθόσον, ἂν καὶ αὐτόνομο καὶ ἀπόλυτο, δεν παύει νὰ εἶναι τὸ «ἐγὼ» τοῦ συγκεκριμένου ἀνθρώπου, τοῦ ὁποίου οἱ «φυσικὲς» καὶ «κοινωνικὲς» τάσεις εἶναι ἐξίσου ἀπόλυτες καὶ ἰσχυρές, συνεπὼς ἱκανὲς νὰ γίνουν ἐπιζήμιες. Ἀπ' αὐτὴ τὴν ἄποψη μιὰ ἐπιτυχημένη επανάσταση φαίνεται νὰ εἶναι ἡ εὐθραυστὴ ἰσορροπία (στὴν ὁποία ἀνάγεται βέβαια καὶ ἡ αἰτία ἐμφανίσεώς της) μεταξύ τῶν βουλευτικῶν, τῶν φυσικῶν καὶ τῶν κοινωνικοπολιτικῶν τάσεων τοῦ ἀνθρώπου: ξεκινᾷ ἀπὸ τὸ φιλοσοφικὸ (φιλοσοφικὸ βεβαίως, στὴν προκειμένη περίπτωσι, σημαίνει πῶς πολὺ ψυχολογικὸ, γιὰ τοῦτο καὶ ὁ Καζάζης δὲ δέχεται τὴν ἄποψη τοῦ Fichte γιὰ τὴ γαλλικὴ επανάσταση ὡς καθαρὰ φιλοσοφικο-ιδεατὸ συμβάν, καθὼς ἐπίσης, ἀπὸ τὴν ἄλλῃ πλευρά, καὶ τὴν ἄποψη τοῦ Burke γι' αὐτὴν ὡς καθαρὰ ἱστορικὸ γεγονός) καὶ διευρύνεται στὸ κοινωνικὸ καὶ στὸ πολιτικὸ ἐπίπεδο. Ἔτσι, ἀποτελεῖ τὴν πολιτικὴ ἀπόληξιν μιᾶ μακρᾶς ἐξέλιξης τῆς επαναστατικῆς ιδέας ποὺ ἀνεφάνη μετὰ τὴν πτώση τοῦ ἐλληνορωμαϊκοῦ πολιτισμοῦ, (ἐπειδὴ ὁ χριστιανισμὸς δεν μπόρεσε ἀφενὸς νὰ προσδώσει τὴ δέουσα κοινωνικὴ διάστασι στὸ ἄτομον καὶ ἀφετέρου νὰ ἀντιμετωπίσει τὴ φυσικὴ του ἰσχὺ) καὶ προσέλαβε φιλοσοφικὴ καὶ κοινωνικὴ μορφή τὸ 12ο καὶ τὸ 17ο αἰῶνα ἀντίστοιχα. Ὡς πολιτικὸ συμβάν ὅμως ἡ γαλλικὴ επανάσταση συνιστᾷ ἐπιτυχία καὶ ἀποτυχία. Ἐχει ἔτσι διττὸ (διχασμένο) χαρακτήρα: ἡ ἀρχικὴ ἰσορροπία μεταξύ ἀτομικῆς ἐλευθερίας καὶ φυσικῶν καὶ κοινωνικῶν ροπῶν ποὺ ἐπιτεύχθηκε τὸ 1789 (Διακήρυξις Δικαιωμάτων) ἀνετράπη ἀπὸ

τὸ 1793 καὶ μετὰ μὲ τὸ γιανωβινισμὸ καὶ τὸ βοναπαρτισμὸ: ἡ «τρίτη τάξη», φυσικὸς καὶ νόμιμος φορέας τῆς ἐπανάστασης, παρεξέκλινε πρὸς τὸ «λαὸ» καὶ ἡ ἀντίθεση πρὸς τὸ παλαιὸ καθεστῶς προσέλαβε παθολογικὸ χαρακτήρα.

Βέβαια, ἐφόσον ἡ γαλλικὴ ἐπανάσταση ὡς ἐπανάσταση ἔχει τὴν ἀπώτατη πηγή καὶ ἀφετηρία της στὸ ἴδιο τὸ «ἐγὼ», τόσο τὸ ἐπιτυχὲς ὅσο καὶ τὸ ἀνεπιτυχὲς μέρος της δὲν μποροῦν νὰ ὀφείλονται τελικῶς παρὰ στὴν «ψυχικὴν ἰδιοσυγκρασίαν τινῶν ἐκ τῶν ἡγετῶν αὐτῆς» (τῶν μελῶν τῆς Συντακτικῆς, τῶν Γιανωβίνων καὶ τοῦ Βοναπάρτη, ἀντίστοιχα) (*Ἡ Γαλλικὴ Ἐπανάστασις*, σ. 77). Ἀσφαλῶς αὐτὴ ἀπὸ μόνῃ της δὲ θὰ ἀρκοῦσε. Σημαντικὴ συμβολὴ ἔχει καὶ ὁ συνδυασμὸς της μὲ τὴν ψυχικὴ ἰδιοσυγκρασία τοῦ συνόλου τῶν ὑπολοίπων ἀτόμων (λαοῦ) στὴν ὁποία ἄλλωστε αὐτὴ, ἰδιαίτερα σὲ περιόδους μεγάλων πολιτικῶν ἀνακατατάξεων, κατὰ κάποιον τρόπο διαχέεται. Συμβάλλει ἐπίσης καὶ ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο ὁ «ἐγκέφαλος» τῶν ἡγετῶν καὶ τοῦ λαοῦ προσέλαβε τὴν (ἐπαναστατικὴ) «ιδέαν» τῆς μεταμόρφωσης τῆς κοινωνίας πού εἶχαν ἤδη συλλάβει στὰ πλαίσια μιᾶς θεωρίας ὁρισμένα «ἐγὼ» στὴν προσπάθειά τους νὰ προωθήσουν τὴν πρόοδο τοῦ ἀνθρωπίνου γένους (ὁ.π., σ. 145). Μάλιστα, ὁ τρόπος πρόσληψης τῆς ιδέας αὐτῆς, ἡ ὁποία συχνὰ στὸ ὄνομα μιᾶς ἀπολεσθείας φυσικῆς ἁρμονίας (ὅπως στὴν προκειμένη περίπτωση μὲ τὶς θεωρίες τοῦ Κοινωνικοῦ Συμβολαίου) προτείνεται ὡς ιδεῶδες πού τείνει νὰ ἀκυρώσει ἢ νὰ ὑπερβεῖ προηγούμενες ἢ ὑπάρχουσες ἀρνητικὲς ἱστορικὲς καταστάσεις, δραματίζει ἰδιαίτερα σημαντικό ρόλο. Διότι πάντοτε πρόκειται γιὰ ἕναν τρόπο πού καθορίζει τὰ ὅρια τοῦ φυσιολογικοῦ καὶ τοῦ παθολογικοῦ τόσο τῶν ἡγετῶν ὅσο καὶ τοῦ λαοῦ: ἐὰν ἡ ιδέα κατανοηθεῖ, ὅπως φαίνεται νὰ ἔγινε κατὰ τὸ μᾶλλον ἢ ἥττον τὸ 1789, ὡς ιδέα τοῦ «ἀτομικοῦ ἀνθρώπου» πού ὡς «ἐγὼ» καὶ ὡς «συνειδήση» ἀποτελεῖ τὸν «ἠθικὸν παράγοντα καὶ αὐτουργὸν τῆς μεταμορφώσεως» καὶ πού κατὰ συνέπεια δὲν μπορεῖ ποτὲ καὶ δὲν ὀφείλει νὰ ἀνατρέψει μὲ τὴν ὑπερεκτίμησιν τῶν ιδεῶν (οὐτοπία) τὴν ἱστορία, τότε ἡ ὑπαρξὴ τοῦ «ἀτομικοῦ ἀνθρώπου» καταφάσκεται καὶ ἡ ἐπανάσταση ὡς ἐφαρμογὴ τῆς ιδέας ἐπιφέρει τὶς πρέπουσες (σύμφωνα μὲ τὰ συμφέροντα τοῦ ἀνθρωπίνου γένους) ἀλλαγές. Ἐάν, ἀντίθετα, ὅπως συνέβη ἀπὸ τὸ 1793 καὶ μετὰ, ἡ ιδέα κατανοηθεῖ «ἐν τῇ συνειδήσει ἐκάστου ἀνθρωπίνου ὄντος καὶ ἐν τῇ κοινωνίᾳ» ὡς «εἰδῶλον» (ἰδιαίτερα μάλιστα ἀπὸ τοὺς ἡγέτες πού τὴ μεταλαμπαδεύουν στὸ λαό) τότε ἀνάγεται σὲ οὐτοπία μπροστὰ στὴν ὁποία ὁ «ἀτομικὸς ἀνθρώπος» δὲν δικαιούται νὰ διεκδικήσει κανένα λόγο ὑπαρξῆς καὶ ἡ ὁποία στὴν προσπάθειά της νὰ ἀνατρέψει τὰ ἱστορικὰ δεδομένα μετατρέπει τὴν ἐπανάσταση σὲ Τρομοκρατία (ὁ.π., σσ. 77-78). Σὲ τοῦτο ἀκριβῶς τὸ στάδιο ἐξέλιξης τῆς ἐπαναστατικῆς ιδέας μποροῦμε νὰ

ποῦμε (γεγονὸς τὸ ὁποῖο θυμίζει, μόνο ὅμως ὡς ἓνα βαθμὸ, τὴν ἄποψη τοῦ Le Bon γιὰ τὴν ἔκπτωση τοῦ λαοῦ σὲ μάζα μόλις ἐκλείψει ὁ ἀρχηγός) ὅτι ἡ ψυχολογία τοῦ ἡγέτη, τοῦ ἐνός, ὑποκαθίσταται ἀπὸ τὴν «ψυχολογίαν τοῦ πλήθους», τῶν «πολλῶν» (ὁ.π., σσ. 76, 97). Τότε, καθὼς ἡ δύναμη τοῦ κράτους ὡς «συνδετικῆς δυνάμεως» ἐλλεῖπει, ὁ ἄνθρωπος καταλαμβάνεται ἀπὸ τὰ πλεόν «θηριώδη ἔνστικτα», πὺ ἐγείρονται στὴν ψυχὴ του «ὑπὸ τὴν μορφὴν τοῦ πάθους», ὁδηγούμενος ἔτσι στὴν ἀνατροπὴ κάθε ἀτομικῆς καὶ γενικῆς ἀξίας (ὁ.π., σ. 97). Μὲ ἄλλα λόγια, ἡ «κυριαρχία τοῦ λαοῦ» δὲν ἐπιφέρει τίποτα ἄλλο (κι ἐδῶ ὁ Καζάζης φαίνεται νὰ ἀκολουθεῖ τὶς ψυχολογικὲς ἀπόψεις τοῦ Taine) παρὰ τὴν κατάργησιν τοῦ «λόγου» καὶ τὴν ἐπικράτησιν τῶν «ἐνστικτῶν». Ὁ ἄνθρωπος μεταβάλλεται ἔτσι σὲ (ἢ μᾶλλον ἀναδεικνύει τὸν ἐνυπάρχοντα ἤδη) «κτηνάνθρωπον» (ὁ.π., σ. 118). Θὰ ἔλεγε κανεὶς ὅτι ὁλόκληρη ἡ κοινωνία ἔχει μεταμορφωθεῖ σὲ ἓνα «κτηνάνθρωπον».

Γιὰ νὰ πραγματοποιηθεῖ ἐντούτοις μιὰ τέτοια μεταμόρφωσις δὲν ἀρκεῖ ἀπλῶς ἡ ἀναγωγὴ τῆς ιδέας σὲ εἶδωλο ἐκ μέρους τῶν ἡγετῶν καὶ τῶν ἀτόμων πὺ ἀπαρτίζουν τὸ λαό. Ἀπαιτεῖται ἐπιπλέον (στὸ σημεῖο αὐτὸ εἶναι πὰ πὺ ἐμφανῆς ἡ ἐπιρροὴ τοῦ Taine ἐνῶ μειώνεται ἐκείνη τοῦ Le Bon γιὰ τὸν ὁποῖον ἡ μάζα καθίσταται παθολογικὴ μὲ τὴν ἔλλειψιν ἤδη τοῦ ἀρχηγοῦ καὶ ὄχι τόσο ἀπὸ παθογενῆ αἰτία) ἡ ὑπαρξὴ μιᾶς συγκεκριμένης λίγο πολὺ παθολογικῆς «ψυχικῆς ιδιοσυγκρασίας» καὶ ἀπὸ τὰ δύο μέρη, ἡ ὁποία ὀφείλεται κυρίως σὲ παθολογικά, οἰκογενειακὰ καὶ κληρονομικὰ αἰτία καὶ ἡ ὁποία θὰ ὁδηγήσῃ στὴ βίωσιν τῆς ιδέας κατὰ τρόπο πὺ νὰ προβαίνει «μέχρι ψυχοπαθείας». Ἀπαιτεῖται δηλαδὴ ἡ ὑπαρξὴ στὸν ἡγέτη «μανίας καταδιώξεως» «ἐκ λόγων κληρονομικῶν» ἢ «ἐκ συγχρόνων παθολογικῶν αἰτίων» καὶ στὸ λαό (στὰ ἄτομα πὺ τὸν ἀποτελοῦν, ἐφόσον «οἷα ἡ σύστασις τοῦ ἀτόμου, τοιαύτη καὶ ἡ τοῦ συνόλου», ὁ.π., σ. 100) μιὰ «κατάστασις παραληρημάτος», «ἐνεκα προηγουμένων αἰτίων, οἰκογενειακῶν, κληρονομικῶν» ἢ «ψυχικῶν συγκρούσεων καὶ παρακρούσεων», δυνάμει τοῦ ὁποῖου αὐτὸς δέχεται νὰ ἀναπαράγῃ τὴ μανία καταδιώξεως τοῦ ἡγέτη. Μ' αὐτὲς τὶς προϋποθέσεις ἡ μεταβολὴ τῆς Γαλλικῆς Ἐπανάστασις σὲ Τρομοκρατίαν φαίνεται νὰ προέκυψε ἀπὸ μιὰ βίωσιν τῆς ἐπαναστατικῆς ιδέας ἐκ μέρους ὀρισμένων ἀπὸ τοὺς ἡγέτες τῆς (Γιακωβίνους κ.λπ.) καὶ τοῦ λαοῦ ὑπὸ τὴν πίεσιν ἄλλων ψυχικῶν συγκρούσεων.

Οὔτε ὅμως ἡ παθολογικὴ κατάσταση ὀρισμένων ἡγετῶν καὶ τοῦ λαοῦ ἀρκεῖ γιὰ τὴν ἀνάφλεξιν καὶ βεβαίως γιὰ τὴν ἐρμηνεῖα τοῦ ἐπαναστατικοῦ φαινομένου. Τοῦτο φαίνεται νὰ εἶναι κατὰ κύριο λόγο ἓνα ἰδεολογικὸ φαινόμενο, δηλαδὴ ἀποτέλεσμα τῆς ἐπαναστατικῆς ιδέας-ἀλήθειας ἡ ὁποία, ἀκόμα κι ὅταν προέρχεται ἀπὸ ὀρισμένους ἀτομικοὺς νόες, ἐξωτερικεύ-

μενη αυτόνομεται και εξελίσσεται μέσα από την ιστορία μέχρις ότου βρεθεί το κατάλληλο έδαφος πραγματοποίησής της. Για να πραγματοποιηθεί όμως και μάλιστα για να δημιουργήσει «νέους σταθμούς» (έστω και με ακρότητα), έχει ανάγκη να συνεπικουρηθεί όχι από μία συγκεκριμένη μόνο παθολογία αλλά γενικότερα από αυτό που αποκαλείται *πάθος*. Αυτό ο Καζάζης μοιάζει να το εννοεί ως το σύνολο όχι ρητά ασυνειδήτων αλλά μάλλον μη «ένσυνειδήτων δυνάμεων» ή «φυσικῶν πορισμάτων» «μοιραίων» και «αοράτων», τις οποίες το «λογικόν» «αποδέχεται» και συντελεί εις την εξέλιξιν» τους «ἐξ ὁρμεμφύτου, κάτοπιν μακροχρονίου κληρονομικῆς ἐπιρροῆς, ὑπὸ τὴν ἐπίδρασιν τοῦ ἱστορικοῦ περιβάλλοντος» (δ.π., σσ. 73-75). Θὰ μπορούσαμε ἔτσι νὰ ἰσχυριστοῦμε ὅτι ὁ Καζάζης σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τὴν ἑρμηνεία τῶν ἐπαναστάσεων καὶ εἰδικότερα τῆς Γαλλικῆς Ἐπανάστασης, μολονότι λαμβάνει σημαντικὰ ὑπόψη τοῦ τὴν παθολογικὴ προσέγγιση τοῦ φαινομένου, ἐπανερχεταὶ στὴν ἀρχικὴ τοῦ θεώρησης ποὺ ἀφορμᾶται ἀπὸ τὴ σύζευξη ἐγγελιανῶν καὶ δαρβινικῶν ἀπόψεων. Γιὰ τοῦτο καὶ τελικὰ θεωρεῖ ὑπερβολικὴ καὶ ἑλλειπὴ (ἀπὸ ἰδεολογικὴ πλευρὰ) τὴν παθολογία τῆς Γαλλικῆς Ἐπανάστασης τοῦ Taine, ὑπαινισσόμενος μάλιστα ὅτι ὁποῖος ἀποτιμᾷ παθολογικὰ μόνο καὶ ὅχι καὶ ἰδεολογικὰ μίᾳ ἐπανάστασι κινδυνεύει νὰ περιπέσει καὶ ὁ ἴδιος (ἂν δὲν ἔχει ἤδη περιπέσει) στὴν ἴδια αὐτὴ παθολογία (δ.π., σ. 91).

Μ' αὐτὲς τὶς προϋποθέσεις, δὲν μπορούμε παρὰ νὰ θεωρήσουμε ὡς ἀκριβοδίκα τὴν τελικὴ ἐκτίμηση τῆς κυρίας Ρωξάνης Ἀργυροπούλου ὅτι ὁ Καζάζης περιορίζεται τελικῶς «στὰ ἄτομα ὡς παράγοντες τῆς ἱστορίας» ἐπεὶδὴ ὑπερισχύει σ' αὐτὸν «ἡ ψυχολογικὴ πλευρὰ τοῦ φαινομένου τῆς γαλλικῆς ἐπανάστασης» εἰς βάρος τῆς κοινωνιολογικῆς (Εἰσαγωγή, σσ. 39-40). Κατὰ τὸν Καζάζη βέβαια, ὅπως καὶ μὲ ἀνάλογο ἀλλὰ καὶ διαφορετικὸ τρόπο κατὰ τὸ Hegel, ἡ ἱστορία, ὡς κίνησις καὶ πορεία «αοράτων» δυνάμεων, φαίνεται νὰ ὑπερβαίνει, νὰ ἐμπεριέχει καὶ νὰ καθορίζει τὴ συμπεριφορὰ τῶν ἀτόμων, ὑποτάσσοντας τὶς προθέσεις τοὺς στὰ δικά της σχέδια. Εἶναι μ' αὐτὴ τὴν ἔννοια ποὺ ἀκόμη καὶ ὁ Ροβεσπιέρος λ.χ. «ἐν τῇ ἐπιδιώξει τοῦ τρομοκρατικοῦ τοῦ προγράμματος δὲν εἶχε ὑπ' ὄψιν ἑαυτὸν, τὴν οἰκογένειάν του, τοὺς ὁπαδούς του» ἀλλὰ «ἐξυπνέρεται τὸ πρόγραμμα τῆς Ἐπαναστάσεως» (*Ἡ Γαλλικὴ Ἐπανάστασις*, σ. 78). Ἐκεῖνο ὅμως ποὺ δὲν μπορεῖ σὲ καμιά περίπτωσι νὰ καθορίσει κατὰ τρόπο ἀπόλυτο ἡ ἱστορία (κι ἐδῶ ὁ Καζάζης ἐπανερχεταὶ στὴ σύζευξη πνευματοκρατίας καὶ δαρβινισμού) εἶναι ἡ ἴδια ἡ ἐλεύθερη βούλησις τοῦ (συγκεκριμένου) ἀτόμου. Ἀντίθετα, φαίνεται πῶς εἶναι ἡ τελευταία ἐκείνη ποὺ ἀποτελεῖ τὸν ἀποφασιστικότερο παράγοντα γιὰ νὰ πραγματοποιηθοῦν τουλάχιστον «τὰ μέγιστα τῶν ἔργων ἐν τῇ ἱστορίᾳ» (Εἰσαγωγή, σ. 16).

Ἄλλὰ —καὶ τοῦτο νομίζουμε ὅτι ἀποτελεῖ τὸ πλέον ἀρνητικὸ στοιχεῖο στὴ θεώρηση τοῦ Καζάζη, πολὺ περισσότερὸ ἀπὸ τὴν ἀναγωγή καθ' ἑαυτὴν τῶν ἀτόμων σὲ παράγοντες τῆς ἱστορίας— μὲ τὸν ἐκλεκτικιστικὸ ἡμι-ἐγγελιανό, ἡμι-πνευματοκρατικὸ (ὁ ὁποῖος καὶ ὑπερισχύει τελικὰ) καί, ἐπιπλέον, ἡμι-δαρβινικὸ τρόπο προσέγγισης τῆς ἱστορίας δὲν φωτίζεται αὐθεντικὰ ἢ ὑπόσταση οὔτε τῆς ἱστορίας οὔτε τοῦ ἀτόμου. Ἡ ἱστορία θεωρεῖται ἀπλῶς ὡς σύνολο «γενικῶν» καὶ «ἀοράτων δυνάμεων» καὶ τὸ ἄτομο ὡς συγκεκριμένη (δηλαδὴ ριζωμένη σ' ἓναν ὀργανισμό, ὁ ὁποῖος βέβαια σὲ καμία περίπτωσι δὲν καθορίζει τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ψυχὴ) «ἐλευθέρᾳ βούλῃσις». Ταυτόχρονα (δυνάμει ἴσως τοῦ ἡμι-δαρβινισμοῦ) στὸ ἐκλεκτικιστικὸ αὐτὸ πλαίσιο ἐνσωματώνονται (πράγμα τὸ ὁποῖο συμβαίνει, μὲ διαφορετικὰς βέβαια προϋποθέσεις, καὶ στὴν περίπτωσι τοῦ Taine), κυρίως πρὸς ἐρμηνεία τῆς ἐκτροπῆς τῆς γαλλικῆς ἐπανάστασις, ψυχιατρικὰς καὶ ψυχαναλυτικὰς διαγνώσεις, οἱ ὁποῖες, αὐστηρὰ μιλώντας, εἶναι ἀσυμβίβαστες μὲ τὴν πνευματοκρατικὴν προοπτικὴν βουλευσιάρχια τοῦ Καζάζη, ἐντὸς τῆς ὁποίας τὸ ἀσυνειδήτο δὲν φαίνεται νὰ ἔχει κάποια θέση, ἢ καὶ παρακινδυνευμένες ὡς προερχόμενες ἀπὸ ἓναν μὴ εἰδικό· πολὺ περισσότερὸ μάλιστα ποῦ δὲν κατονομάζεται τουλάχιστον οὔτε ἡ βασικὴ πηγὴ προέλευσός τους (Freud καὶ γενικότερα τὸ ψυχαναλυτικὸ κίνημα τῆς ἐποχῆς). Ἔτσι, οὔτε ἡ ἀτομικὴ ψυχολογία καὶ ψυχοπαθολογία φωτίζεται μέσῳ τῆς κοινωνικῆς οὔτε καὶ τὸ ἀντίστροφο, ἐνῶ ἡ παθολογία τῆς γαλλικῆς ἐπανάστασις καταλήγει νὰ αἰτιολογηθεῖ μὲ τὸν ἀκόλουθο γενικὸ καὶ μᾶλλον εὐτελιστικὸ γιὰ τὴ σοβαρότητα τῶν ψυχαναλυτικῶν δεδομένων χαρακτηρισμό: «Κατὰ τὴν περίοδον ἐκείνην, καθολικῆς πνευματικῆς καὶ ἠθικῆς ἀνισορροπίας ἢ γυνή, τὸ εὐπαθέστερον ὄν, τὸ ἀνισορροπότερον καὶ ὑστερικότερον, προσηλωταὶ εἰς τὸν μᾶλλον ἀνισόρροπον προφήτην, οὗ τὸ παραλήρημα καθίσταται καὶ καθολικὸν παραλήρημα. Ὁ Ροβεσπιέρος ἦτο ὁ ἀντιπρόσωπος τοῦ κοινωνικοῦ ὑστερισμοῦ, ἐξ οὗ ἀνέστη ἡ σύγχρονος Γαλλία (δ.π., σ. 157).

Ἀκόμα ὁμως καὶ μὲ τὸν τρόπο αὐτό, τὸ ἔργο τοῦ Καζάζη δὲν παύει νὰ σηματοδοτεῖ —ὄχι μόνο γιὰ τὰ ἐλληνικὰ ἀλλὰ καὶ γιὰ τὰ εὐρωπαϊκὰ δεδομένα τῆς ἐποχῆς— μία σημαντικὴ (καὶ ἴσως ἀρκετὰ πρωτότυπη στὸ βαθμὸ ποῦ διαφεύγει ἀπὸ τὴν κλασσικὴν πνευματοκρατίαν) στροφὴ πρὸς τὴ μελέτη τοῦ ἐπαναστατικοῦ φαινομένου ὑπὸ πρίσμα ψυχαναλυτικὸ καὶ συνάμα ἰδεολογικόν. Ἀπὸ τὴν ἄποψιν αὐτή, ἡ προσπάθεια τῆς κυρίας Ρωξάνης Ἀργυροπούλου, νὰ ἀναδείξει, καὶ μάλιστα σ' ἓναν καλαίσθητο τόμο, τὴ σκέψιν τοῦ Καζάζη καὶ μὲ τὴν ἐκδοσὴν τμήματος τοῦ ἔργου του «*Ἡ Γαλλικὴ Ἐπανάστασις*» καὶ κυρίως μὲ τὴν Εἰσαγωγὴν καὶ τὰ Σχόλιά της ποῦ μὲ εὐστοχο τρόπο τοποθετοῦν τὸν Νεοέλληνα φιλόσοφο καὶ πολιτικὸ στὸ ἱστορικὸ καὶ ἰδεολογικὸ κλίμα τῆς ἐποχῆς του, ἀποτελεῖ μία ὕστατη ἀπόδοσις τιμῆς σὲ

έναν άξιο στοχαστή και ένα κίνητρο για την επαναπρόσληψη και γονιμοποίηση της σκέψης του εκ μέρους του νεώτερου ελληνικού στοχασμού.

Άναστάσιος ΚΟΥΚΗΣ

Δημήτρη Ν. ΛΑΜΠΡΕΛΛΗ, *Η συνειδητοποίηση του ελληνισμού ως «νιτσεισμός». Τα περιοδικά «Τέχνη» και «Διόνυσος»* (μελέτη). Θεσσαλονίκη, «Νέα Πορεία», 1993, 80 σελ.

Στή μελέτη του αυτή ο συγγραφέας ασχολείται με την πρώτη έρμηνεία που διατύπωσαν για τον στοχασμό του Νίτσε οι Έλληνες διανοούμενοι. Ο συγγραφέας ασχολείται με τα περιοδικά *Τέχνη* (1898-1899) και *Διόνυσος* (1901-1902), μέσα από τα οποία διατυπώθηκε και προβλήθηκε ή πρώτη αυτή έρμηνεία. Η μελέτη της άρθρογραφίας και των σχολίων των εκδοτών και κυρίων συνεργατών των δύο περιοδικών, Κώστα Χατζόπουλου, Δημήτρη Χατζόπουλου και Γιάννη Καμπύση, όσο και άλλων συνεργατών, οδηγεί το συγγραφέα στο συμπέρασμα ότι στόχος των περιοδικών ήταν ή διαμόρφωση ελληνικής έθνικης συνείδησης με αποκλειστικό σχεδόν γνώμονα τη φιλοσοφία του Νίτσε. Ο συγγραφέας διερευνά τους λόγους που οδήγησαν σ' αυτή την προσπάθεια θεμελίωσης της ελληνικής έθνικης συνείδησης στη φιλοσοφία του Νίτσε. Ο κατ' έξοχην λόγος είναι έθνικός: άμέσως μετά την ήττα του 1897, ο Χατζόπουλος και ο Καμπύσης θεωρούν ότι ή σκέψη του Νίτσε είναι ή πιό κατάλληλη για την πραγμάτωση της Μεγάλης Ίδεας. Προκειμένου να απαντήσει στο έρώτημα για ποιό λόγο ή νιτσεική φιλοσοφία είναι ή πιό κατάλληλη για μιá τέτοια προσπάθεια, ο συγγραφέας ανασυνθέτει την έρμηνεία του νιτσεικού στοχασμού την οποία διατύπωναν με τρόπο μη συστηματικό οι δύο διανοούμενοι: ή έρμηνεία παρουσιάζει τον Νίτσε ως έχθρο της δημοκρατίας, της ισότητας — και εν γένει των συνταγματικών δικαιωμάτων και έλευθεριών και ως υπέρμαχο της διάκρισης σε αφέντες και σκλάβους, της άπελευθέρωσης των ενστίκτων, της επιβολής της δύναμης, της λατρείας του πολέμου. Σύμφωνα με την ίδια έρμηνεία, τó σύγχρονό τους ελληνικό κράτος, ακολουθώντας πολιτειακά γαλλικά πρότυπα άναγόμενα στη Γαλλική Έπανάσταση, οδήγηθηκε όχι μόνο στην ήττα του 1897, αλλά και σε μιá κοινωνική παρακμή και πνευματική αποτελμάτωση. Για να οδηγηθεί, τó ελληνικό κράτος σε νικηφόρους πολέμους και να γνωρίσει κοινωνική και πνευματική άνθιση, θά πρέπει οι πολίτες του να άσπασθούν τó στοχασμό που ίσταται στους αντίποδες των γαλλικών πολιτισμικών και πολιτειακών προτύπων, δηλαδή τη φιλοσοφία

του Νίτσε. Ἡ φιλοσοφία αὐτὴ θὰ πρέπει νὰ γίνεῖ ἀποδεκτὴ καὶ γιὰ δύο σημαντικοὺς λόγους: ἐπειδὴ εἶναι δοκιμασμένα ὀρθή, ἐφόσον τὸ πρότυπό της, ὁ Βίσμαρκ, εἶναι ὁ ἄνθρωπος ποὺ κατέστησε τὴ Γερμανία ἀδιαμφισβήτητη ἔκφραση πολεμικῆς καὶ πνευματικῆς δύναμης, καὶ ἐπειδὴ ὁ Νίτσε εἶναι ὁ τελευταῖος κορυφαῖος ἐκφραστὴς τοῦ ἑλληνισμοῦ καὶ ἡ υἱοθέτηση τῶν ιδεῶν του εἶναι τελικὰ ἀναβάπτιση τῆς ἐθνικῆς συνείδησης στὶς ἀρχαῖες ρίζες της, ἀπόλυτα ἀναγκαῖα γιὰ ἐθνικοὺς λόγους.

Ὁ συγγραφέας παρακολουθεῖ μὲ συστηματικὸ τρόπο τὴν προσπάθεια τῶν δύο περιοδικῶν γιὰ τὴν ἐμπέδωση μιᾶς τέτοιας ἐθνικῆς συνείδησης στὸ ἀναγνωστικὸ κοινό τους. Γιὰ λόγους μεθοδολογικοὺς καὶ οὐσιαστικοὺς ὁ μελετητὴς διακρίνει τὴν προσπάθεια αὐτὴ σὲ τρεῖς κατηγορίες: στὶς μεταφράσεις χαρακτηριστικῶν ἀποσπασμάτων ἀπὸ ἔργα τοῦ Νίτσε, στὴ δημοσίευση ἔργων Ἑλλήνων λογοτεχνῶν ἐπηρεασμένων ἀπὸ τὸν Νίτσε καὶ στὶς δημοσιεύσεις καὶ ἐπαινετικὲς ἀναφορές, ἢ ἄσκηση πολεμικῆς, σὲ ξένους —κυρίως— λογοτέχνες, τῶν ὁποίων τὸ ἔργο εἶναι σύμφωνο ἢ ἀντίθετο, ἀντίστοιχα, πρὸς τὶς ιδέες τοῦ Νίτσε. Ἰδιαίτερη μνεῖα γίνεται γιὰ τὴ διαμάχη τοῦ Δ. Χατζόπουλου καὶ τοῦ Καμπύση μὲ τὸν Ψυχάρη.

Ὁ συγγραφέας ὀλοκληρώνει τὴν ἐρμηνεία τῆς φιλοσοφίας τοῦ Νίτσε, ὅπως τὴν προβάλλουν τὰ δύο περιοδικά, δείχνοντας ὅτι πρόκειται γιὰ παρερμηνεία του —«νιτσεϊσμός» ὑπαγορευόμενος ἀπὸ τοὺς λόγους ποὺ προαναφέρθηκαν— καὶ ὅτι ὁ νιτσεϊσμός αὐτὸς θὰ ἔχει τὸν ἀνάλογό του στὴ Γερμανία. Οἱ συνέπειες τῆς παρερμηνείας αὐτῆς ἦταν πολὺ σημαντικὲς, γιὰ τὴν εἰκόνα τοῦ Νίτσε στὴν Ἑλλάδα ὡς σήμερα, ἐφόσον τὸν «νιτσεϊσμό» τελικὰ ἀσπάστηκαν καὶ ἀσπάζονται οἱ ὁπαδοὶ τοῦ Νίτσε, καὶ ἐναντίον αὐτοῦ τελικὰ στράφηκαν καὶ στρέφονται οἱ πόλεμοι τοῦ ἐν λόγῳ φιλοσόφου. Ὁ Παλαμᾶς, ὁ Καζαντζάκης κι ἄλλοι πολλοί, ἀνήκουν στὴν πρώτη κατηγορία, ὁ Ψυχάρης, ὁ Κορδάτος καὶ ἄλλοι στὴ δεύτερη. Χάθηκε ἔτσι ἡ εὐκαιρία, ἡ αὐθεντικὴ σκέψη τοῦ Νίτσε, ἡ τόσο σημαντικὴ γιὰ τὴ σκέψη καὶ τὴ λογοτεχνία τοῦ 20οῦ αἰ., νὰ προσεγγισθεῖ στὴν Ἑλλάδα χωρὶς τὶς παρωπίδες τοῦ «νιτσεϊσμοῦ».

Ἡ μελέτη τοῦ Δημήτρη Λαμπρέλλη, μὲ τὴν ὁποία παρουσιάζεται ἡ διαμόρφωση τῆς πρώτης ἐρμηνείας τῆς φιλοσοφίας τοῦ Νίτσε στὴν Ἑλλάδα ὡς «νιτσεϊσμός» καὶ ἐξετάζονται οἱ λόγοι αὐτῆς τῆς παρερμηνείας, συμπληρώνει ἓνα σημαντικό κενὸ στὴ βιβλιογραφία. Ἡ βαθύτερη ἀξία τῆς μελέτης ἔγκειται στὸ ὅτι, καθὼς παρουσιάζει καὶ ἐρμηνεύει τὴ γενεαλογία τοῦ «νιτσεϊσμοῦ» στὴν Ἑλλάδα, καταδεικνύει καὶ εἰδοποιεῖ ὅτι, ὡς πρόσφατα, ἡ θετικὴ ἢ ὄχι ἀναφορὰ στὸν Νίτσε στὴ χώρα μας ἦταν στὴν πραγματικότητα δέσμια τοῦ «νιτσεϊσμοῦ». Ἡ γνώση αὐτὴ ἀφήνει τὸν ὀρίζοντα

άνοιχτο για μιὰ προσέγγιση του Νίτσε στην Ἑλλάδα ἀποδεσμευμένη ἀπὸ τὸ φάσμα τοῦ «νιτσεϊσμοῦ».

Ἄννα ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ

P. BOURDIEU - J. CARBONNIER - R. TRÈVES - I. ΛΑΜΠΙΡΗ-ΔΗΜΑΚΗ - Θ. ΠΑΠΑΧΡΙΣΤΟΥ, *Θεσμοὶ τῆς ἐλληνικῆς κοινωνίας: κοινωνία, δίκαιο, ἠθική*, Πέντε κείμενα Ἀθήνα-Κομοτηνή, ἐκδόσεις Ἄντ. Ν. Σάκκουλα, 1993, 129 σελ.

Τὸ βιβλίο αὐτὸ ποὺ ἐκδόθηκε στὴ σειρὰ *Θεσμοὶ τῆς ἐλληνικῆς κοινωνίας*, ὅπως φανερώνει καὶ ὁ ὑπότιτλός του περιλαμβάνει πέντε κείμενα πάνω στὴν κοινωνία, τὸ δίκαιο καὶ τὴν ἠθική. Στὸν πρόλογο ἀναφέρεται ὁ σκοπὸς τῆς παραπάνω σειρᾶς, ποὺ εἶναι ἡ συστηματικότερη μελέτη τῶν κοινωνικῶν θεσμῶν καὶ ἡ προσπάθεια συνεργασίας τῆς κοινωνιολογίας, τῆς κοινωνιολογίας τοῦ δικαίου καὶ τῆς κοινωνικῆς ἠθικῆς.

Στὸ πρῶτο κεφάλαιο, τὸ ὁποῖο ἀναφέρεται στὴν «Ἠθικὴ καὶ Κοινωνία», περιλαμβάνεται τὸ ἀνέκδοτο κείμενο τοῦ Pierre Bourdieu: «Γιὰ μιὰ πολιτικὴ ἠθικὴ στὴν πολιτικὴ», στὸ ὁποῖο ἀναπτύσσεται ἡ ἄποψη ὅτι ἡ ἠθικὴ δὲν ἔχει πιθανότητα νὰ πραγματοποιηθεῖ στὴν πολιτικὴ, παρὰ μόνο ἂν δημιουργηθοῦν τὰ θεσμικὰ πλαίσια μιᾶς πολιτικῆς τῆς ἠθικῆς.

Στὸ δεῦτερο κεφάλαιο, ποὺ ἐπιγράφεται «Κοινωνιολογία» περιέχεται ἡ μελέτη τῆς Ἰωάννας Λαμπίρη-Δημάκη «Ἐνάμισυ αἰώνας κοινωνιολογίας», στὴν ὁποία ἡ συγγραφέας μᾶς μιλάει γιὰ τὴ γέννηση τῆς παραπάνω ἐπιστήμης μέσα ἀπὸ ἱστορικὰ γεγονότα (ἐμφανίστηκε στὰ μέσα τοῦ 19ου αἰῶνα στὴν Κεντρικὴ καὶ Βόρεια Εὐρώπη), γιὰ τὴ σημασία τοῦ ὄρου (ὁ περὶ κοινωνίας λόγος), καθὼς καὶ γιὰ τὶς ἱστορικὲς καὶ ἐπιστημονικὲς τῆς ρίζες (ἡ Γαλλικὴ καὶ βιομηχανικὴ ἐπανάσταση ἀφενὸς καὶ ἡ φιλοσοφία, ἡ πολιτικὴ, ἡ ἐπιστημολογία, ἡ βιολογία ἀφετέρου). Κατόπιν ἡ συγγραφέας μᾶς παραθέτει τὶς κυριότερες θεωρήσεις τῆς κοινωνιολογίας (θεώρηση τῆς συναίνεσης, δομικὴ θεώρηση συμβολικὴ διάδραση, ἐθνομεθοδολογία) καθὼς καὶ τὶς μεθόδους τῆς (συγκριτικὴ, τυπολογικὴ, ἔμμεση καὶ ἄμεση παρατήρηση), ἐξετάζοντάς τιν παραλληλὰ καὶ ὡς ἐπιστῆμη καὶ διαπιστώνοντας τὴν εὐρύτερη πολιτισμικὴ χρησιμότητά της παρὰ τὴ σύγχρονη κρίση τῶν κοινωνιολογικῶν θεωριῶν.

Στὸ τρίτο κεφάλαιο περιλαμβάνεται μιὰ συνέντευξη τοῦ Jean Carbonnier πάνω στὴν κοινωνιολογία καὶ τὴν κρίση τοῦ δικαίου. Στὴν ὁμιλία του αὐτὴ ὁ Γάλλος καθηγητὴς κάνει διάκριση ἀνάμεσα στὴν κοινωνιολογία

τοῦ δικαίου τῶν νομικῶν (ἡ ὁποία ἐπιχειρεῖ νὰ δομήσει τὸ νομικὸ σύστημα σύμφωνα μὲ τοὺς κανόνες τῆς τυπικῆς λογικῆς καὶ βασίζεται σὲ μιὰν ἀντίδραση ἐνάντια στὸ νομικὸ φορμαλισμὸ) καὶ στὴν κοινωνιολογία τοῦ δικαίου τῶν κοινωνιολόγων (ἡ ὁποία προσπαθεῖ νὰ ἐξηγήσει μὲ ποιοὺς τρόπους τὸ δίκαιο πηγάζει ἀπὸ τὴν κοινωνία, ποιά εἶναι ἡ λειτουργία του καὶ ποιοὶ οἱ σκοποὶ του). Ἀκολουθεῖ τὸ κείμενο τοῦ Θανάση Παπαχρίστου «Ἐνας αἰώνας κοινωνιολογίας δικαίου», στὸ ὁποῖο γίνεται μία ἱστορικὴ ἀνασκόπηση τῆς κοινωνιολογίας τοῦ δικαίου (ἀπὸ τὸ 1913 μὲ τὸν Eugen Ehrlich ὡς τὶς μέρες μας μὲ τὸν A.-J. Arnaud).

Στὸ τέταρτο καὶ τελευταῖο κεφάλαιο μᾶς δίνονται κάποιες βασικὲς πληροφορίες πᾶνω στοὺς πέντε συγγραφεῖς. Γενικὰ μπορούμε νὰ ποῦμε ὅτι πρόκειται γιὰ ἓνα συνοπτικὸ βιβλίο ποὺ εἶναι κατάλληλο νὰ εἰσαγάγει τὸν ἀπληροφόρητο ἀναγνώστη σὲ μία ἀπὸ τὶς σημαντικότερες ἐπιστῆμες τῆς ἐποχῆς μας.

Εὐαγγελία ΜΑΡΑΓΓΙΑΝΟΥ

Jean-Marc TRIGEAUD, *Éléments d'une Philosophie Politique*, Editions Bière, Bibliothèque de philosophie comparée: Philosophie Politique -1, Bordeaux 1993, 282 pp.

Par cette œuvre originale, ingénieuse, Jean Marc Trigeaud s'engage dans une affaire merveilleuse mais non moins dangereuse et, à bien des égards, rétrograde: de démontrer que derrière et au-dessus du *jus naturae*, sur lequel, en tant que principe politique "générateur" et anti-personnel, voire injuste, se sont déjà fondées les sociétés et les États "de l'Ouest à l'Est" après la chute du monde ancien grec et principalement après la révolution française, se cache un *jus personnae*, absolument négligé et dévalué jusqu'aujourd'hui; un *jus* qu'il est nécessaire —en tant que principe de justice et de moralité authentiques, incarné dans une certaine mesure à la "cité" grecque ancienne— de restituer en constituant le vrai fondement de la politique. Il s'agit vraiment d'une thèse-clé dans la pensée de l'auteur développée, explicitement ou implicitement et plus ou moins analytiquement, à travers tous les chapitres (y compris l'Introduction) déjà publiés sous forme d'articles dans des Revues internationales de 1989 à 1992 et couvrants des secteurs —qui se signalent comme parties de l'œuvre— tels que: I. Justice d'abord: Du politique lié à la moralité du droit, pp. 25-76. II. La *Polis* grecque: Ontoarchéologie d'un type, pp. 77-121. III. Le *Bonum commune* médiéval: Version thomiste, pp. 123-

136. IV. La cité des *Lumières* et ses ombres. Approches rosminiennes, pp. 137-205 et V. Autonomie du politique dans la modernité: "Le désert croît..." pp. 207-279.

Selon Jean-Marc Trigeaud le *jus personnae* n'est pas du tout une idée subjective, mais un élément qui, au titre "d'un transcendant nécessaire" ou "d'une moralité première" existe réellement et objectivement dans l'esprit humain tout en se proférant comme objet "d'intuition immédiate" (p. 19). Du même coup, ce *jus personnae* n'est pas dans son fondement simplement ni général ni formel; il est universel et réel; parce que, d'une part, il exprime l'homme qui "seul... peut revendiquer le statut d'un univesel" (p. 28) et, d'autre part, il représente "l'irréductibilité du principe de vie de chaque être humain, dans son exister spécifique" (p. 30). Autrement dit: ce *jus personnae*, constituant le point culminant d'une ontologie de l'existence et du politique, représente une réalité existentielle (*être réel*) confluante avec le "sens du respect de l'exister, de la vie même, qui tient à la personne humaine comme réalité irréductiblement particulière et unique" (p. 36). C'est exactement cette réalité qui constitue le *juste réel* proprement dit; un "juste" qui, s'appliquant à la nature humaine (ce qu'on ne peut en aucun cas négliger) forme le droit positif ou naturel, à savoir "l'être réel" du "juste juridique" (pp. 30-31).

De l'autre côté, "l'être réel", conçu à la base du politique, se révèle comme un "être formel" qui est et doit être l'être de la politique. En d'autres mots, la politique ne peut pas avoir autre fin que de s'y superposer "comme un cadre ouvert" aux exigences du vrai juridique en tant que "protecteur de leur substance, une substance dont il n'a pas la maîtrise autrement que formellement" (p. 30). Par sa subordination à ce niveau formel, la politique (et plus concrètement l'Etat) cesse de se présenter comme une "totalité" qui, sous le prétexte de la supériorité de sa structure générale, supprime l'individu; bien au contraire, elle prend la forme de "l'unité" d'un juste "que le droit capte dans ses principes naturels et positifs avant de les transmettre au politique chargé de railler sur leur intégrité" (p. 33). D'autant plus que ce "juste réel" ou (de par sa réalité inhérente) "juridique" est la vraie expression (et interprétation) de la partimonialement que comporte de par son essence la théologie judéo-chrétienne; c'est-à-dire, de cette partimonialement qui, tout en remontant "du produit, du bien, de l'avoir à l'origine personnelle" renvoie à la paternité (*patri-moine*) en tant que personne (*Dieu-personne*); un Dieu qui même quand il se considère comme *hypostase*, n'est pas moins une *relation subsistante*, à savoir une personne se reflétant non seulement à la création elle-même comme "don d'existence" mais aussi à la personnalité humaine comme son élévation au plus haut degré (pp. 20-21).

Cette implantation du “juste réel” (juridique) dans le politique, qui en même temps est une subordination du second au premier, vise à se substituer à (ou du moins à modifier) la relation inverse entre ces deux éléments qui domine dans les Etats depuis la chute de la *polis* grecque (modèle excellent de l’union du collectif et de l’individuel, pp. 79 ff) jusqu’à nos jours. Dans cette période et à l’aide de plusieurs courants philosophiques, du stoïcisme jusqu’au nominalisme hobbésien, le rationalisme jacobin, le spinozisme, l’hégélianisme, le sociologisme phénoménologique et le décisionnisme schmittien, est accomplie une “inversion par projection unilatérale” non seulement du *jus personnae* mais aussi du *Dieu-personne* au nom d’un *jus naturae* qui transforma le *Dieu-personne* en *Natura Naturans*, ce qui n’était qu’une inversion du vrai sens de la patrimonialité conçue maintenant à la base du “produit” et de “l’avoir”. C’est ainsi que le politique, en tant qu’élément formel au sens d’une nouvelle rationalité, remplaça Dieu lui-même en soumettant les individus conçus comme “êtres génériques” à la “totalité” de l’Etat. Parce que, de même que Dieu cessa d’être un “transcendant” (“l’Autre”), se considérant seulement comme “en recevant de sa création”, de même la personne ne put “revendiquer d’autre existence que celle qui lui est conférée par les fonctions voulues par le groupe, par le politique” (p. 23). Autrement dit: puisque Dieu en tant que *Natura Naturans* “ne traduit plus une relation qui, de manière personnaliste, est faite pour le *don*, mais une relation qui a besoin de s’établir pour réaliser la personne elle-même”; c’est-à-dire, puisque Dieu “cesse... de créer pour se prévaloir d’une autorité” en se comprenant ainsi seulement “au plan de l’échange et d’une sorte de *synallagmaticité*” (p. 23), la personne ne peut être envisagée “qu’en égard à sa situation dans l’univers des choses et des biens qu’elle utilise pour satisfaire ses besoins, en conformité avec leur destination” (p. 29). C’est la “volonté générale” de satisfaction de ces besoins que ce politique considère comme “droit”; un “droit qu’il s’efforce de maintenir par l’établissement et le fonctionnement des instances juridiques”. De cette manière, le nouveau politique est conduit aux antinomies intrinsèques, voire aux défauts: Premièrement, en présentant le “droit” ainsi conçu comme “réel” au moment où celui n’est que “coutume”, il déforme le vrai sens non seulement de la justice mais aussi de la “réalité”; deuxièmement, il minimise et avilit l’élément personnel, se cachant dans le “juste réel”, en transformant le juste (“juridique”) en “système législatif”; et enfin, il se dissocie lui-même de manière à peu près tragique dans la mesure qu’il a toujours besoin de se dépendre d’une volonté supérieure, qu’elle soit celle d’un Dieu ou d’un prince. Ces antinomies sont exactement dues à la subordination du juridique

au politique; alors, elles ne peuvent être dépassés que par l'inversion de la relation que les deux éléments ont entretenu jusqu'ici.

La nouvelle inversion envisagée n'est pas pour autant une autre sorte de subordination mais un "accueil". Parce que le "juridique" ou le "spirituel" n'est pas un "transcendant" spiritualiste ou déiste (qui se détache de la nature) mais, aussi bien que le politique, un élément de la nature humaine qui, à la différence même de l'élément politique qui déchire cette nature en soumettant le "juridique", constitue le point unificateur de celle-ci représentant le *relationnel*, "l'intersubjectivité" ou "le souci du semblable" (pp. 272-273). Le "spirituel" est "l'homme unique" ou la personne constituante *un tout en elle même* affirmé seulement mais non pas du tout constitué par la "nature"; ce qui constitue, tout d'un coup, un dépassement non seulement de la nature mais aussi même du "spirituel" au nom de la "personne". Le "spirituel" "s'enracine" à la personne et la nature constitue simplement "un passage ou une médiation de l'unicité de ce qui prend sa source dans la personne" (p. 273); "la nature s'ouvre sur la personne comme sur son fondement caché" (p. 273). C'est cet enracinement du "spirituel" et de la "nature" à la personne, qui procure au "spirituel", en tant qu'élément naturel, la supériorité par rapport au politique. "Spirituel" et "politique" sont deux extrêmes qui, de par leur nature, ne sont pas équivalents; ainsi ils ne peuvent ni s'opposer ni se concurrencer mais bien s'y soumettre ou se dépasser (p. 271). Or, ce qui déchire la nature c'est le "politique" et non le "spirituel"; si bien que, c'est le "politique" qui doit se soumettre au "spirituel"; et se soumettre, (de par la supériorité du "spirituel") signifie ici "être accueilli".

En posant ainsi comme base du "politique" une "nature" qui reçoit ses critères "non *de l'extérieur*" mais "d'une *personne* qui lui est sous-jacente", Jean-Marc Trigeaud aspire indubitablement à protéger "l'homme unique" de toutes les tyrannies qu'engendre une politique fondée sur le *jus naturae*. Cette politique conduit toujours au *totalitarisme* (absorption et négation de l'individu); au contraire, une politique fondée sur le "spirituel" conduit, en exprimant la nature authentique, à la *totalisation* ("traiter chacun comme *partie du tout*"). Parce que, suivant cette politique, "l'unicité niveleuse du politique n'est que la transposition de l'unicité ou de la généralité propre à la nature" (p. 273); Une "unicité" naturelle fondée sur la "personne" considérée comme image du Christ qui en est "l'archetype" suivant la théorie chrétienne, par exemple de Thomas d'Acquinas (pp. 125 ff), et non pas les divers christianismes du XVIII^{ème} siècle qui au nom du "peuple de Dieu" avaient conduit aussi au *totalitarisme* (pp. 169 ff).

Néanmoins, c'est exactement ici que se trouve, de pair avec la génialité

de l'auteur, le danger de ses conceptions. Parce que, à proprement parler, Jean-Marc Trigeaud conçoit et propose ici une nouvelle conception de la nature humaine basée sur la notion de l'esprit en tant que *Nous* ou *Intellectus*. Cette nature est bien la "réalité de la personne" ainsi que le "principe irréductible de vie" et, au premier abord, s'exprime par la nature humaine traditionnellement considérée comme union de la raison et de l'instinct. Par la suite, et comme par un dépassement silencieux de *la vie* par *l'existence* pour ainsi dire, elle conflue avec *l'être* en se posant "en-deçà du corps et de la raison" mais en continuant pour autant à s'exprimer par la nature/biologique/psychique (mais comment?). Et enfin (ce qui diminue considérablement la génialité de la conception) par un dépassement de *l'exister* par *Dieu*, elle conflue avec "le mystère de la création de la personne" qui "se situe dans la perspective d'une approche métaphysique", (pp. 274-275, note 6) à savoir dans *l'Incarnation* à laquelle *se rattachent* finalement les natures/biologiques/psychiques en se transfigurant et sans se déchirer (p. 279). Mais, peut-on fonder une nouvelle conception de la nature humaine au moyen des aspects théoriques qui, de plus, réintroduisent une théologie, bien qu'au nom de la personne, et sans une étude exhaustive des instincts? L'idée d'un *jus personnae* comme *jus vivens* ou *jus existens* est assurément remarquable. Mais, sauf que la vie et l'existence exigent toujours (et de toute évidence exigeront à jamais) une interprétation et une justification de leur fondements, cette idée, pour autant qu'elle ne dérive pas dans les limites du possible d'une étude méticuleuse de la nature/biologique/psychique humaine, demeure aussi dangereuse que l'idée du *jus naturae* en tant que *jus* du totalitarisme. Parce que, nous semble-t-il, les tyrannies dérivent aussi bien des "générecités" que des "personnes", encore qu'ils soient irréductiblement respectables. Ce qui peut en être aussi une réponse d'une nature humaine essentiellement instinctive.

Anastase KOUKIS

LUCIE ANTONIOL, *Lire Ryle aujourd'hui. Aux sources de la philosophie analytique*. Préface de T.S. Champlin, Bruxelles, De Boeck, 1993, 133 pp.

Lire Ryle aujourd'hui, jeu de mots de Lucie Antoniol ("Lire" n'est qu'une sorte d'inversion de "Ryle") nous remplit d'un sentiment de triomphe, révélateur de l'actualité de la pensée du philosophe anglais. Une actualité —et c'est ce que présente de manière élégante Lucie Antoniol— qui tient au fait

que Ryle pose de nouveau et avec originalité le problème de l'absurdité. L'étude n'est pas un simple exposé des conceptions ryliennes; bien qu'elle ne propose pas quelque chose d'autre à ces conceptions, elle constitue une étude critique qui vise à démontrer que, en dernière analyse, "Ryle... tente de sauver ce qui... ne mérite pas d'être sauvé: une assimilation maladroite de l'absurdité à la fausseté" (p. 26). Cela, l'auteur le démontre en analysant les conceptions de Ryle (développées principalement dans son œuvre *The Concept of Mind*) sous l'aspect des trois grandes unités (sémantique/psychologique/anthropologique) signalés par les titres des chapitres qui composent cette étude: Chapitre 1: Une frontière entre la signification et l'absurdité (pp. 15-44); chapitre 2: Le corps et l'esprit (pp. 45-68); et chapitre 3: La dissolution du sujet pensant (pp. 69-95). L'étude comprend aussi une Préface par T.S. Champlin (pp. 7-8) et une Introduction (pp. 9-14), des Conclusions (pp. 97-111), une Bibliographie à peu près exhaustive (pp. 113-129) ainsi qu'Index (pp. 131-133).

Dans le premier chapitre Lucie Antoniol analyse de manière méticuleuse la thèse de Ryle que l'absurde ne concerne ni le monde ou la nature ni les pensées, les croyances, les suppositions ou les conceptions humaines pour ainsi dire "en soi" ni même la relation de l'homme au monde; au contraire, il dérive d'un usage faux (contradictoire) du discours humain (de par sa nature "logique") sur le monde. Le discours de par son essence s'articule toujours de manière logique, à savoir de manière non contradictoire. Cela est dû au fait qu'il se compose de certains "facteurs propositionnels" qui tout naturellement tendent à s'associer aux "schémas" des phrases par lesquels chaque fois ils s'expriment et avec lesquels ils conviennent (ce que traditionnellement on appelle "sujet", tel par exemple "Socrate"). C'est ainsi que le "type logique" de ces facteurs coïncide toujours avec la "forme logique" de la proposition par laquelle chaque fois ils s'expriment. En combinant, par la suite, certains "facteurs propositionnels" avec d'autres "facteurs propositionnels", de telle sorte que ce qui dérive est une combinaison signifiante (= des phrases "vrai-ou-faux"), nous pouvons acquérir une *catégorie* qui n'est pas du tout *ontologique* ou *psychologique* mais bien *sémantique*. Sinon, on est conduit à des *systematically misleading expressions*, c'est-à-dire à des expressions qui sont soit dépourvues de sens (ni-vrai-ni-faux) soit pourvues d'une signification qui, pour autant, est masquée de telle façon que sous sa forme grammaticale tend à suggérer une autre signification (p.ex. "Satan n'est pas une réalité", "Les licornes n'existent pas"). Si maintenant, de plus, le philosophe (et la philosophie est exactement une sorte de discours) se laisse guider par ces *misleading expressions*, il se donne entièrement à des théories absurdes. Parce que, par

exemple, même dans le cas des significations vraies ou fausses, le philosophe, en assimilant des énoncés de même forme grammaticale (par exemple: "Satan n'est pas une réalité" à "Capone n'est pas un philosophe") dans les limites de sa pensée abstraite arrive à considérer certaines significations comme des entités "révélatrices de la structure du réel"; ainsi, premièrement "il pose derrière tout substantif une substance individuelle" et deuxièmement "il associe aux différences entre substantifs (par exemple, l'opposition abstrait-concret) des différences entre les entités correspondantes (la vertu, les licornes)". Autrement dit, le philosophe commet l'*erreur de catégorie*, puisque, force de son zèle "d'hypostasier la signification", il transforme les catégories sémantiques en catégories ontologiques et psychologiques. Dès lors le philosophe édifie des théories "dénotationnistes", c'est-à-dire absurdes (pp. 21-23).

Cette conception rylienne est discutable; elle se fonde, comme nous le verrons, sur un dégagement paradoxale du discours de l'âme et du corps; elle ne prend pas en considération autant des problèmes théoriques à peu près dissolubles. Comme l'exprime Lucie Antoniol, Ryle ne veut point répondre à des questions telles que: "Quel rapport y-a-t-il entre les potentialités de la langue comme système de règles structuré et la créativité de celui qui s'exprime dans ce système en réalisant les potentialités?" ou "Quels sont les conditionnements historiques, culturels et sociaux qui déternissent la signification des notions, y compris des notions d'absurdité et de non-sens si chères à Ryle?" (p. 37). Ryle s'efforce de démontrer de manière plus approfondie la faute de catégorie ou du "fantôme de la machine" commise par Descartes et des philosophes influencés par lui. Ces philosophes, adoptant une sorte de *naming theory of meaning* —toujours "allergique" pour Ryle— ont soutenu qu'il existe un "Esprit" (ainsi qu'une "Matière") qui, en tant que nom, nomme une substance qui s'installe dans un certain lieu et qui se caractérise par certains processus. Autrement dit, ils ont considéré les prédicats mentaux comme des fonctions "substantives" et les expressions par lesquelles elles s'expriment comme référentielles (*désigner/dénoter*) au lieu de voir que les prédicats constituent simplement des fonctions logiques d'un caractère "adverbial" (où, quand, pourquoi etc.) et leurs expressions des simples qualifications (*qualifier*). Aussi, sont-ils arrivés à considérer tout paradoxalement (et à commettre une faute philosophique assez grave) que l'Esprit et la Matière sont des éléments à la fois distincts et identiques (d'une même origine); tandis que ce qui est vrai c'est qu'il peut y avoir chaque fois ou Esprit ou Matière et pas du tout tous les deux formant unité. Par la suite, ils ont pris ces éléments pour "entités" auxquelles correspondent certains faits corporels (et, bien évidemment, inférieurs aux faits qui correspondent à l'Esprit) et spirituels (supé-

rieurs aux faits corporels), sans comprendre qu'à l'Esprit ne peut correspondre aucun fait à l'exemple des faits qui correspondent au Corps. D'autre part, ils ont accentué que les dispositions correspondent aussi à certains faits à l'exemple des faits qui correspondent aux événements physiques, sans voir que des énoncés catégoriques (au sens traditionnel) peuvent s'adresser seulement aux événements et pas du tout aux dispositions qui s'expriment simplement par des énoncés au sens hypothétique (= "faits" au sens des éléments qui reglent seulement nos raisons, nos motifs ainsi que les résultats de notre conduite).

Finalement, par l'intermédiaire d'une sorte de transcendance, ils ont supporté que l'Esprit constitue une *substance* immatérielle et immortelle qui, sans se lier plus au corps et sans dériver des dispositions, s'installe dans un "espace privé" au-dessus des organes corporels (double intériorité); ce qui empêche de voir que l'Esprit n'est pas un élément abstrait mais bien un élément caractérisé chaque fois par une certaine localisation qui est celle de l'individu; ce qui empêche aussi de voir que les dispositions ne peuvent pas —à quelques exceptions près— correspondre à l'esprit du fait qu'elles sont simplement des relations (ad)verbales. Selon Ryle, ces philosophes ont commis une erreur plutôt *sémantique* qu'*ontologique*: ils n'ont pas compris que ce que nous nommons traditionnellement *Existence* ou *Etre* n'est pas une idée ou une situation ontologique, mais un simple *verbe* qui se caractérise chaque fois par des inflexions de sens suivant le contexte de la phrase où il apparaît. Plus précisément, ce qu'on appelle "être" n'est rien d'autre que "l'élasticité de signification" du verbe être; une signification qui dérive de la catégorie de l'expression qui chaque fois se substitue au sujet de la proposition. Ce qui signifie aussi que la question ontologique ne peut pas être posée de manière objective que seulement au niveau de la langue des individus concrets. Au delà des individus concrets telle question ne peut en aucun cas avoir de sens (elle n'est ni vraie ni fausse). Mais, au cas où l'on considérerait cette question comme commune à tous les individus, on arriverait de nouveau à l'ambiguïté, c'est-à-dire, à l'absurde. Qui, d'après ce qui est déjà dit, n'est rien d'autre qu'une sorte de réduction absolue et commune au même des éléments qui seulement séparés peuvent se réduire à ce même lui-même (si je maintiens que X est Z et Y est Z, cela est bien raisonnable; mais si je maintiens que X et Y sont Z, cela ne peut être qu'absurde, pp. 47-68).

C'est à partir de telles conceptions que Ryle s'efforce de reconstituer la vraie notion de la "personne" et de la "pensée". Pour Ryle la personne n'est pas une entité ontologique caractérisée principalement et essentiellement par une pensée qui s'extériorise sous la forme de certaines actions, comme l'a

admis la philosophie traditionnelle. Une telle conception n'est qu'une catégorie sémantique des concepts formels ou pseudo-concepts. Au contraire, la "personne" peut être considérée seulement comme un "tenant-lieu" (*place holder*) d'autres mots dont la fonction n'est pas prédicative mais bien "auxiliaire à la fonction référentielle dans le discours". Autrement dit, la "personne" —dans un sens pour ainsi dire "prénominal" et d'une manière qui présuppose le dépassement du dualisme psycho-physique— n'est que l'individu concret qui dit "je" ou auquel je m'adresse lorsque j'utilise son nom propre. Aussi, de l'autre côté, la "pensée" se révèle non un "état d'esprit" (*frame of mind*) dans lequel se posent chaque fois au préalable des actions avant qu'elles soient extériorisées, mais bien un lieu qui se remplit par des *verbes adverbiaux*: des verbes qui ne sont pas des verbes d'action (= actions non encore extériorisées) mais simplement des mots d'une fonction directrice par rapport auxquels les actions dérivées ne sont qu'un instrument d'échange, à peu près comme l'argent dans le domaine de l'économie (pp. 70-84).

Ce que Ryle veut dire avec toutes ces conceptions est que les mots se dirigent toujours et de par leur nature par une "practice logique". Néanmoins, celle-ci ne se réduit point à des causes ni tout-à-fait physicalistes (comme le soutiennent les *behaviorists* "orthodoxes") ni strictement "sociales"; les mots tout simplement prennent leur naissance et aient leur lieu propre dans les attitudes naturelles de la vie sociale de manière "conventionnelle" et pas du tout "automatique" (p. 94). Et pour autant —ce que Lucie Antoniol accentue à juste raison à mon avis dans ses Conclusions— on ne peut pas dire en aucun cas que les efforts de Ryle réussissent: d'une part, parce que, contrairement à ses conceptions et inévitablement, "il a l'imprudence de définir sa théorie... préalablement à toute application pratique" (p. 98) et, d'autre part, parce que sa réduction à l'absurde "forte", sauf qu'elle soit techniquement défectueuse (l'argument sur lequel se bâtit *The concept of Mind* constitue enfin non un argument de réduction à l'absurde "forte" mais un "argument de l'erreur catégoriale"), dépasse la visée de son auteur et le jette à peu près dans un cercle vicieux: alors que Ryle a pour but de réduire le dualisme à l'absurde, "il débouche sur une affirmation d'absurdité universelle" ce qui constitue "une conclusion malheureuse". Ainsi, force de la distinction faite entre "erreur", "fausseté" et "absurdité", jaillit l'argument de l'erreur de catégorie "qui vise à prouver la présence d'une erreur non pas dans la théorie dualiste, mais bien dans les hypothèses sémantiques qui la sous-tendent". "L'absurdité du dualisme doit contribuer à prouver cette thèse de l'erreur de catégorie sémantique". Or, "la réduction à l'absurde forte n'est pas valide"; de telle sorte que Ryle semble dès lors être obligé de prouver l'absurde par l'erreur de

catégorie et l'erreur de catégorie par l'absurde en distinguant simplement l'erreur comme "affirmation catégoriale fausse" et l'absurde comme des "phrases absurdes" qui en sont la conséquence. Si bien qu'il s'efforce dès maintenant de "faire apparaître l'absurdité du dualisme dans toute sa splendeur" à l'aide de toute sa "virtuosité argumentative et rhétorique" (pp. 99-100). Une virtuosité qui consiste d'une part en l'humour et d'autre part en trois arguments principaux: l'argument de régression infinie (consistant à trouver dans une "structure explicative" une "chaîne infinie de renvois inévitables" et fausses dûs au fait qu'une question est chaque fois mal posée, c'est-à-dire, une chaîne des *causes* de la conduite humaine, au lieu de décrire simplement la fonction quotidienne de cette conduite); l'argument tiré de la méthode de substitution (consistant à prouver que nous sommes capables de pratiquer facilement les concepts mentaux en les formulant en règles d'usage à condition d'écarter toutes les hypothèses philosophiques qui rendent problématiques ces pratiques); et enfin l'argument de la technique de reformulation des questions (consistant à démontrer que "les vraies difficultés ne viennent pas de la nature évanescence et subtile de phénomènes et processus à expliquer, mais bien de la manière dont nous parlons des gens et des choses", pp. 107-108).

Cependant, comme l'implique et de toute évidence l'accepte finalement à un certain degré Lucie Antoniol, cette défectuosité n'est pas vraiment une défectuosité. Ce qui se rend plus claire par la lecture de certains passages du début de l'ouvrage *The Concept of Mind*: Ryle entend par absurdité "une étiquette générique propre à désigner toute expression qui n'est pas compréhensible littéralement" (les emplois métaphoriques et poétiques, les plaisanteries, les zeugmes, les jeux de mots dûs à l'ambiguïté etc., p. 105). Pour mieux dire, l'absurde consiste dans l'effort de réduire ces expressions à des entités non seulement ontologiques mais aussi psychologiques; des entités qui (comme le démontrent souvent les contradictions logiques) n'existent pas. Dès lors, et en acceptant que Descartes et les cartésiens, ainsi que les *behavioristes* "orthodoxes" tombent dans cette erreur, on peut soutenir que "la contribution principale de Gilbert Ryle, dans ce domaine", malgré ses points faibles, "réside dans sa démonstration, ou du moins sa tentative de démonstration" (par cette phrase délimitative Lucie Antoniol semble en prendre ses distances) "de l'absurdité des schémas conceptuels cartésiens et *behavioristes*" (p. 109).

Dans ces conditions, c'est-à-dire dans des conditions telles qui admettent, en écartant essentiellement la profondeur fertile d'une analyse psychologique, que les "métaphores" philosophiques de la philosophie traditionnelle

renvoient nécessairement à des entités et conduisent à l'absurde (sans voir que même ces "métaphores" étaient bien des "métaphores" fonctionnantes dans le cadre de leur époque, ce qui était aussi un "jeu" d'un niveau différent) nous ne pouvons pas accepter la conclusion de l'auteur que la métaphilosophie rylienne est une "philosophie du doigté" basée sur un "opportunisme méthodologique" exactement suivant le fait que "la philosophie elle-même n'a pas de fin" (pp. 110-111). Cela nous semble rhétorique. Au contraire, la philosophie rylienne, en permettant certains jeux et en refusant ou du moins en négligeant d'autres, se présente comme une philosophie rigide.

Ce qui n'exclut pas que l'analyse de Lucie Antoniol soit brillante, voire ingénieuse. Elle devrait, pour autant, s'élargir de manière beaucoup plus personnelle vers un dépassement de la conception que l'absurde est la fausseté. Parce que ce que l'absurde ne peut seulement être c'est bien la fausseté, qu'elle qu'elle soit¹.

Anastase KOUKIS

Jean-Francois MATTEI, *Pythagore et les pythagoriciens*, Paris, P.U.F., 1993.

Le but de ce livre, comme nous le constatons dès l'introduction, est de montrer que le pythagorisme "par son souci d'unifier les lois fondamentales de l'univers à partir d'une mathématique pure, indépendante de toute expérience sensible, il constitue un mode de pensée qui reste vivace chez la plupart des hommes de science" (p. 5). L'écrivain cherche à retrouver cette appréhension originale du monde en revenant aux textes pythagoriciens les plus anciens qui ont été conservés. Il n'hésite pas pourtant à déclarer qu'il risque parfois à proposer quelques éclairages personnels à partir des textes platoniciens pour démontrer que le pythagorisme, malgré son caractère fragmentaire, est un système cohérent qui contribua à un grand changement de la pensée grecque, c. à d. à la transition de la pensée religieuse à la pensée rationnelle.

L'oeuvre comprend six chapitres: Au *chapitre I J.-F. Mattei* nous donne toutes les informations qu'on peut avoir sur la vie de Pythagore, cette personnalité légendaire d'un homme qui fut à la fois réformateur religieux,

1. Ce qui se démontre dans une certaine mesure dans mon agrégation *Utopie phénoménologique et historicité: vers un dépassement de l'utopie du regard phénoménologique de Heidegger* (à être jugée et éditée par l'Université de Varsovie).

thaumaturge, mathématicien et philosophe “attentif à la musique des sphères comme à l’harmonie de la cité” (p. 7).

Au *chapitre II* on parle a) de l’Ecole pythagoricienne qui était une société secrète, c. à d. de la Confrérie de Crotone, des Acousmaticiens (Auditeurs) que l’on nommera plus tard “Pythagoristes” et des Mathématiciens ou Pythagoriciens qui travaillaient à la connaissance véritable (μάθημα) sous la seule conduite du Maître; on parle encore b) des règles de vie des Pythagoriciens, c) de l’amitié pythagoricienne, d) des symboles que ceux-ci utilisaient et e) de l’esotérisme qui s’identifie à la légitimité et la nécessité du secret et de l’exotérisme qui n’est que la légitimité de la connaissance du monde qui nous entoure.

Le *chapitre III* comprend les penseurs pythagoriciens, c. à d. les pythagoriciens anciens, les pythagoriciens contemporains du Maître, les pythagoriciens moyens et les pythagoriciens récents.

Il y a encore le *chapitre IV* sur les mathématiques pythagoriciennes qui sont inséparables de préoccupations morales, politiques et religieuses de la secte qui comprend aussi l’arithmétique et la géométrie pythagoriciennes, disciplines qui ont en même temps un caractère mystique et un aspect rationnel.

Le *chapitre V* est consacré à la musique, la cosmologie et la physique pythagoriciennes; plus concrètement il se réfère à la gamme de Pythagore, les dix médiétés harmoniques, le nombre d’or, la cosmologie et l’astronomie, la physique, les cinq polyèdres réguliers et le pentagramme ainsi qu’à l’harmonie des sphères.

Enfin le *chapitre VI* où on trouve la théorie de la connaissance, de l’âme et de la justice pythagoriciennes, accompagnée d’un rapport court des théories platoniciennes de l’immortalité et de la nature de l’âme.

Le livre finit par une *conclusion* dans laquelle l’écrivain nous montre le lien étroit entre les théories pythagoriciennes et la science contemporaine: “D’une façon générale, l’intuition pythagoricienne d’une intelligibilité mathématique de l’univers a constitué le modèle majeur du savoir démonstratif chez les Anciens... qui ont permis à la science grecque, puis à la science moderne, de forger de nouveaux paradigmes” (p. 120-121).

Nous pouvons donc dire que le livre de J.-F. Mattei nous offre toutes les informations nécessaires sur les doctrines pythagoriciennes, d’une façon courte mais complète qui nous donne l’impression d’une grande contenance. Ainsi si, selon l’enseignement de Pythagore, que souvent est mentionné par l’auteur de ce livre, “le commencement est la moitié du Tout”, nous pouvons dire qu’après l’étude de ce livre, qui peut nous servir comme un contact initial avec l’esprit de Pythagore, nous sommes déjà initiés à la philosophie du grand Maître.

Evangélie MARAGUIANOU

Μανώλη ΜΑΡΚΑΚΗ, *Δοκίμια τοῦ νεοελληνικοῦ πνεύματος. Κείμενα κοινωνιολογίας καὶ φιλοσοφίας τοῦ πολιτισμοῦ*, Ἀθήνα, Δρυμός, 1994, 306 σελ.

Στὸ ἔργο αὐτὸ καταβάλλεται προσπάθεια προσεγγίσεως τῆς νεοελληνικῆς λογοτεχνικῆς δημιουργίας ὑπὸ τὸ φῶς μιᾶς κοινωνιολογικῆς καὶ φιλοσοφικῆς ἀναλύσεως τοῦ πολιτισμοῦ. Ἐνῶ τὸ κοινωνιολογικὸ στοιχεῖο ἐμφανίζεται ἔντονο, τὸ πλέγμα τῶν φιλοσοφικῶν κατηγοριῶν τοῦ συγγραφέως διευρύνεται, γιὰ νὰ περιλάβει τὴν ἀξιολογικὴ δομὴ τοῦ πολιτισμοῦ καὶ τὴν δυναμικὴ τῆς, θέτοντας τὴν φιλοσοφία τῆς γνώσεως ὡς εἰδικότερο πρόβλημα τῆς φιλοσοφίας τοῦ πολιτισμοῦ. Κατὰ τοῦτο, ἡ λογοτεχνικὴ δημιουργία, «ὡς ἡ τέχνη ἀποκρυσταλλώσεως τῶν σημείων τῆς συνειδήσεως ἑνὸς ἱστορικοῦ λαοῦ» (σ. 11), ἐπανατοποθετεῖται, στὸ φιλοσοφικὸ κυρίως ἐπίπεδο, ὅπου ἡ αἴσθησις τοῦ «ἐλληνικοῦ» χρόνου παραμένει μία ἀσύμπτωτη διάρκεια νοημάτων. Σὲ σχέση πρὸς τὰ νοήματα αὐτὰ ἔχει διαπλασθεῖ ἡ ἱστορικὴ συνείδησις τῶν Ἑλλήνων, ἀπὸ τοὺς προκλαστικοὺς χρόνους μέχρι τὸ ἱστορικὸ τους παρόν. Τὸ βιβλίο διαιρεῖται σὲ τρία μέρη: στὸ πρῶτο μέρος (σσ. 13-107) συγκεντρώνονται κείμενα γιὰ τὴν ποίηση τῶν Σολωμοῦ, Παλαμᾶ, Σικελιανοῦ, Καζαντζάκη, Σεφέρη, Παπαδίτσα κ.ἄ.· στὸ δεύτερο, ποὺ ἐπιγράφεται «Νεοελληνικὴ πεζογραφία καὶ νεοελληνικὴ συνείδησις» (σσ. 109-235), περιλαμβάνονται κείμενα γιὰ τοὺς Π. Κανελλόπουλο, Βιζυηνό, Θεοτοκά, Μυριβήλη, Πρεβελάκη, Χάρη, Πετσάλη κ.ἄ.· στὸ τρίτο, ὑπὸ τὸν τίτλο «Νεοελληνικὸ πνεῦμα καὶ εὐρωπαϊκὸς στοχασμός» (σσ. 237-306), δημοσιεύονται προσεγγίσεις συγκριτικῆς φιλολογίας ἀναφερόμενες στὰ ἔργα τῶν Stefan George, Michel de Montaigne καὶ T.S. Elliot καθὼς κι ἀναλύσεις τοῦ γερμανικοῦ κλασσικισμοῦ καὶ ρομαντισμοῦ. Πρόκειται γιὰ βιβλίο ἐνδιαφέρον τὸ ὁποῖο διατείνει τίς σφαῖρες τῆς φιλοσοφικῆς καὶ κοινωνιολογικῆς ἀναλύσεως, θέτοντας νέα ἐρωτήματα στὴν φιλοσοφικὴ συνείδησις γιὰ τὴν οὐσία τοῦ πολιτισμοῦ καὶ γιὰ τὸ πνεῦμα τῆς ἱστορίας.

Εὐάγγελος ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ

O. KESSIDI (Réd. Thechn.) - V. VINOKOUROV et A. FILIPPOV (Direct. de la coll.), *Socio-Logos* (Collection d'ouvrages sur l'histoire et la théorie de l'autoconnaissance de l'homme et de la société).

“Nous avons tout d'abord à régler les questions sempiternelles” (Ivan

Karamazov). Poser des questions "éternelles", appartient au plus profond de la tradition de la culture mondiale et signifie que l'homme cherche à prendre conscience de sa situation dans ce monde. Les publications que nous proposons au lecteur dans cette collection doivent faire le point, ne serait-ce que partiellement, des recherches de la pensée théorique, faire une synthèse de tous ses progrès, provoquer un choc en retour chez tant de chercheurs en sciences humaines.

Le titre de la collection —*Socio-Logos*— a une double motivation culturelle-historique et philosophique. C'est que notre tradition nationale a de tout temps privilégié un dialogue avec les derniers concepts étrangers, un dialogue sérieux et productif, également apprécié de tous les interlocuteurs. *Logos* tel fut le titre d'un annuel à réputation internationale, qui paraissait à la fois en Allemagne et en Russie avant la première guerre mondiale. Aujourd'hui, malheureusement, nous devons plutôt recréer cette tradition du dialogue, perdue, hélas, dans nombre de disciplines. Notre conception de la nouvelle publication s'inspire néanmoins de ce fait historique.

Par ailleurs, dans une multitude d'orientations, approches, écoles, tendances, qui foisonnent aujourd'hui, les éditeurs souhaiteraient donner la parole aux théoriciens qui procèdent d'une orientation ontologique. Il s'agit d'une nouvelle recherche de l'existence, d'un nouveau réalisme, surtout anti-relativiste, qui permet, à notre sens, de se placer sur une plate-forme de recherche philosophique fructueuse et de véritable dialogue.

Le problème de l'autoconnaissance de l'homme et de la société restera au cœur de la publication. Le choix tient à ce qu'il a toujours été présent dans la réflexion philosophique, avant Socrate jusqu'à la philosophie classique, mais encore à une forte demande sociale. Une autoconnaissance absente ou embryonnaire a comme incidence le radicalisme et la polarisation des intérêts des individus, des groupes sociaux et de la société. Un autre axe commun de cette orientation, l'intérêt philosophique, y comporte toujours un aspect sociologique. L'autoconnaissance de l'homme et son auto-définition dans l'existence ne se conçoivent pas maintenant sans appréhension du social en tant que tel. Les sociologues, pour leur part, montrent un intérêt philosophique spécifique. De là le titre de synthèse de notre collection: *Socio-Logos*.

La collection paraîtra en russe, anglais, français et allemand aux Editions du Progrès (Moscou). Toutes les contributions rémunérées selon les tarifs de droits d'auteur. Les publications russes seront entièrement réalisées aux Editions du Progrès, les traductions sortiront dans le cadre d'un contrat avec cette Maison d'édition.

ΕΙΔΗΣΕΙΣ

ASSOCIATION DES AMIS DU MUSÉE DESCARTES

Παραλάβαμε τὸ 6ο καὶ 7ο ἐνημερωτικὸ Δελτίο (1990-1992) τῶν Φίλων τοῦ Μουσείου Descartes (*Bulletin des Amis du Musée Descartes*). Σκοπὸς τῆς Ἑταιρείας εἶναι νὰ διαδοθῇ τὸ πνεῦμα καὶ ἡ Φιλοσοφία τοῦ Descartes, νὰ παρουσιασθοῦν ἐργασίες συγχρόνων ποὺ ἀσχολοῦνται μὲ τὸν Φιλόσοφο, καὶ νὰ συνεχισθῇ ἡ διοργάνωση σχετικῶν συνεδρίων.

ΑΡΧΑΙΟΤΗΤΑ, ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ, ΑΝΘΡΩΠΙΣΜΟΣ

Τὸ Σεπτέμβριο τοῦ 1990, μὲ πρωτοβουλία τοῦ τμήματος Μαρτινπολέως, τοῦ Πανερωσιακοῦ Συνδέσμου τῶν Ἑλλήνων Σοβιετικῶν, πραγματοποιήθηκε στὴ Μαρτινπολὴ τῆς Οὐκρανίας ἡ πέμπτη σειρά τῶν Ἀριστοτελικῶν Διαλέξεων. Οἱ ἀνακοινώσεις τοῦ συνεδρίου, σὲ ἐπιτομὴ 188 σελίδων, δημοσιεύθηκαν στὴ ρωσικὴ γλῶσσα, τὸ 1991, στὴ Μαρτινπολὴ, μὲ τίτλο Ἀρχαιότητα, δημοκρατία, ἀνθρωπισμός (Ἀνακοινώσεις τοῦ V Πανερωσιακοῦ Συνεδρίου ἐπὶ τῶν Προβλημάτων τῆς Ἀρχαίας Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας — «Ἀριστοτελικὲς Διαλέξεις»). Τὴν ἐποπτεία τῆς ἐκδόσεως εἶχε ὁ καθηγητὴς τῆς Φιλοσοφίας καὶ ἀντεπιστέλλον μέλος τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, Θεοχάρης Κεσσίδης. Οἱ 59, συνολικά, ἀνακοινώσεις τῶν συνέδρων κατανεμήθηκαν σὲ πέντε μέρη: (1) Τὸ Πρόβλημα τῆς γενέσεως τῆς γνώσεως, τῆς φιλοσοφίας καὶ τῆς ἐπιστήμης. (2) Ἡ φιλοσοφία τοῦ Ἀριστοτέλους καὶ ἡ σύγχρονη ἐπιστήμη. (3) Ἀρχαῖος ἀνθρωπισμός καὶ ἡ ἀριστοτελικὴ θεωρία περὶ τοῦ ἀνθρώπου. (4) Ἡ Αἰσθητικὴ τοῦ Ἀριστοτέλους καὶ (5) Ἀριστοτέλης καὶ Hegel. Ἀπὸ πολλοὺς συνέδρους ἐκφράστηκε ὁ θαυμασμός γιὰ τὸ ἀριστοτελικὸ ἔργο καὶ ἐξάρθηκε ἡ ἰδιαίτερη σημασία του. Ἐνδεικτικὰ εἶναι τὸ γεγονός: ἐπαναλήφθηκαν συχνὰ τὰ λόγια τοῦ F. Engels: «Οἱ ἀρχαῖοι Ἕλληνες φιλόσοφοι ἦταν ὅλοι ἐκ φύσεως διαλεκτικοὶ καὶ ὁ Ἀριστοτέλης, —μοναδικὴ διάνοια— μελέτησε ἀκόμη καὶ τὶς πιὸ θεμελιώδεις μορφὲς τῆς διαλεκτικῆς σκέψεως», ἀλλὰ καὶ τοῦ K. Marx: «Ὁ Ἀριστοτέλης ἦταν ὁ μέγιστος διανοητὴς τῆς ἀρχαιότητος».

Χαρακτηριστικὸ τῶν ἀνακοινώσεων ὑπῆρξε ἡ σαφήνεια καὶ ἡ ἀπλότητα στὴ διατύπωση τῶν νοημάτων, ἡ αὐθεντικότητα τῆς προσέγγισης τοῦ ἑλληνικοῦ στοχασμοῦ καθὼς καὶ ἡ λακωνικότητά τους (σπάνια μία ἀνακοίνωση ὑπερέβη τὶς τρεῖς σελίδες). Ἡ βιβλιογραφία ὅμως, ὅπως φάνηκε καθάρᾳ, ἦταν περιορισμένη. Σὲ ἐλάχιστες μόνο περιπτώσεις ὑπερέβαινε τὰ ὅρια τῶν μεταφρασμένων στὴ Ρωσικὴ ἔργων τοῦ Ἀριστοτέλους ἀπ' ἐνὸς καὶ τῶν Marx-Engels-Lenin ἀπ' ἑτέρου. Αὐτὸ εἶναι φυσικὸ, ἀφοῦ, ὅπως εὐθαρσῶς παρατηρεῖ καὶ στὸν πρόλογό του ὁ ἐμπνευστὴς καὶ ἐμψυχῶτης τῶν «Ἀριστοτελικῶν Διαλέξεων», ἀκαδημαϊκὸς Θεοχάρης Κεσσίδης, «ἡ ἐπικράτηση (στὴν τῶς Σοβιετικὴ Ἑνωση) ἐνὸς αὐταρχικοῦ διοικητικοῦ συστήματος ὁδήγησε σὲ ἀπομόνωση, σὲ σχέση μὲ τὴν παγκόσμια ἀνάπτυξη τῆς μελέτης τῆς ἀρχαιότητος. Τὸ ἀποτέλεσμα ἦταν, νὰ μὴν ἔχουν μεταφρασθῇ στὴ ρωσικὴ γλῶσσα παρὰ μόνο οἱ θεμελιώδεις ἐργασίες ποὺ ἀφοροῦν στὴν ἱστορία τῆς ἀρχαίας φιλοσοφίας (φυσικὰ δὲν γίνονται κἀν λόγος γιὰ τὶς ἰδιαίτερες γλώσσες τῶν σοβιετικῶν δημοκρατιῶν). Τὰ ὀνόματα τῶν Guthrie, Jaeger, Dodds, Schadewald, Vlastos, Marcovitch, Kirk καὶ ἄλλων δυτικῶν μελετητῶν τῆς ἀρχαιότητος εἶναι γνωστὰ σὲ ἓνα στενὸ κύκλο εἰδικῶν. Ἐμεῖς λοιπὸν ἔχουμε τὸ χρέος νὰ ἀνακτήσουμε τὸ χαμένο ἔδαφος». Ἐπιπλέον εἶναι πρόδηλὸ καὶ ἡ «δεσποτεία» τῆς τῶς κυρίαρχης ἰδεολογίας, ὡς ὑπέρτατο κριτήριον ἀποτίμησης τῆς φιλοσοφικῆς καὶ ἐπιστημονικῆς ἀξίας

της αρχαίας φιλοσοφικής σκέψης. Πάντως, στις ανακοινώσεις των συνέδρων υπήρξε έκδηλη η παρουσία των δύο ρευμάτων της φιλοσοφικής σκέψης στην τώως Σοβιετική Ένωση: του παλαιού και κατεστημένου, προσηλωμένου στις «ἀρχές του Μαρξισμού-Λενινισμού» ἀφ' ἑνός, και του νέου, ἀντικειμενικά και ἀμερόληπτα προσανατολισμένου, ἀνοικτού στην παγκόσμια φιλοσοφική σκέψη ἀφ' ἑτέρου.

Ὡς Ἕλληνες δὲν μπορούμε παρὰ νὰ εὐχηθούμε, μαζί με τὸν Θεοχάρη Κεσιόδη καὶ τοὺς μαχόμενους Ἕλληνες τῆς ἀπέραντης Κοινοπολιτείας —πλέον— τῶν Ἀνεξαρτήτων Κρατῶν, τὴν πνευματικὴ ἀναβάπτιση τῶν λαῶν τῆς στήν καθαρότητα καὶ τὴν πληρότητα, τὴν ὠραιότητα καὶ τὴν ἐλευθερία ποὺ ἐμπνέει κατὰ μοναδικὸ τρόπο ἡ ἄμεση ἐπαφὴ μετὰ τὴ γραπτὴ σκέψη τῶν κλασσικῶν Ἑλλήνων καὶ μάλιστα τοῦ μεγάλου Σταγίριτη Μακεδόνα χαρακτηριστικοῦ Ἑλλήνα πανεπιστήμονα καὶ φιλοσόφου, τοῦ Ἀριστοτέλους. Θεωρούμε ὅτι στοὺς κρίσιμους αὐτοὺς καιροὺς εἶναι ἐθνικὸ καθήκον ἡ στήριξη τῶν «Ἀριστοτελικῶν Διαλέξεων» ἀπὸ μέρους τῶν ἐπιστημόνων τῆς μητροπολιτικῆς Ἑλλάδας. Καὶ ἐλπίζουμε ὅτι τὸ ὠραῖο παράδειγμα τῆς κ. Ἀννας Κελεσιδου, Διευθύντριας τοῦ Κέντρου Ἑρευνῆς τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, καὶ τοῦ Βασίλη Κύρκου, καθηγητῆ τοῦ Πανεπιστημίου Ἰωαννίνων, οἱ ὅποιοι συμμετεῖχαν στὶς «Ἀριστοτελικὲς Διαλέξεις», θὰ βρεῖ ἀξίους καὶ πολλαπλάσιους μιμητές. Ἀκολουθῶς θὰ ἀναφερθοῦμε στὰ χαρακτηριστικότερα —κατὰ τὴ γνώμη μας— σημεία τῶν ανακοινώσεων. Ἡ ποικιλία τῆς θεματολογίας τῶν ἐργασιῶν καὶ τῆς ἀκαδημαϊκῆς προέλευσης τῶν συνέδρων ἦταν ἐκπληκτικὴ. Αὐτὸ εἶναι συνέπεια τῆς εὐρύτητας καὶ τοῦ βάθους τῆς ἀριστοτελικῆς σκέψης (δῶς γράφει καὶ ὁ Ι.Σ. Πολιτιστοῦκ, σ. 169): «Στὰ ἔργα τοῦ Ἀριστοτέλους ὁ φιλοσοφικὸς στοχασμὸς τοῦ ἀρχαίου κόσμου ἔφθασε στὸ κορυφαῖο του σημεῖο. Κανεὶς φιλόσοφος δὲν ἐπέτυχε παρόμοιο βάθος στὴ διατύπωση τῶν προβλημάτων καὶ παρόμοιο θεωρητικὸ εὖρος ἀλλὰ καὶ τῆς μοναδικῆς του ἐπικαιρότητας, ἰδιαίτερώς δὲ στὴν παρούσα ἐποχὴ τῶν παγκόσμιων σαρωτικῶν κοινωνικοπολιτικῶν καὶ ἰδεολογικῶν ἀνακατατάξεων καὶ ἀναζητήσεων.

ΜΕΡΟΣ Ι. Τὸ Πρόβλημα τῆς Γενέσεως τῆς Γνώσεως, τῆς Φιλοσοφίας καὶ τῆς Ἐπιστήμης.

Συζητώντας «Περὶ τοῦ Προβλήματος τῆς Γενέσεως τῆς Φιλοσοφίας» ἡ Ι.Ν. Λοσέβα τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ Ροστόφ γράφει (σ. 9): «Ἄν στοὺς παραδοσιακοὺς ἀνατολικοὺς πολιτισμοὺς τὸ ρόλο τῆς ρύθμισης τῆς πνευματικῆς ἐκπαίδευσης εἶχε κρατήσει γιὰ τὸν ἑαυτὸ τῆς ἡ θρησκεία (τὸ ἱερατεῖο), τότε, ὑπὸ τὶς συνθήκες τῆς ἀρχαίας πόλεως-κράτους, ὅπου ἡ θρησκεία δὲν ἦταν αὐτοτελής, αὐτὸ τὸ ρόλο ἀναλαμβάνει ἡ φιλοσοφικὴ γνώση». Τὸ πρόβλημα τῆς γένεσης τῆς Λογικῆς, ὡς ἐπιστήμης τοῦ στοχασμοῦ, μετὰ τὴν Ἀριστοτελικὴ σημασία, καὶ τὸ πρόβλημα τῆς μεθόδου εἶναι ἐξαρχῆς ἄρρηκτα συνδεδεμένα, γιατί ἤδη ἀπὸ τὴν ἀρχή, ὅπως ἐπισημαίνουν οἱ Γ.Π. Σολοτκόφ καὶ Β.Ι. Κολιαντά (σ. 20) «ἔχει καθορισθεῖ ἡ ἀντιστοιχία τοῦ περιεχομένου τῆς μεθόδου καὶ τῆς λογικῆς δομῆς τῆς γνώσεως σὲ σχέση μετὰ τὸ οὐσιαστικὸ περιεχόμενο τοῦ γνωστικοῦ αντικειμένου». Περισσότερο ἐξειδικευμένη ὡς πρὸς τὸ θέμα τῆς, ἀλλὰ ἰδιαίτερώς χαρακτηριστικὴ τοῦ «ἀνοιγματος» στὴν παγκόσμια φιλοσοφία, εἶναι ἡ προσεκτικὴ, συγκριτικὴ μελέτῃ τῆς Μ.Α. Κουκάρτσεβα (σσ. 21-24), ποὺ ἀφορᾷ στοὺς δροὺς *δόξα* καὶ *νόημα* στὴν Ἑλληνικὴ (Ἐλεατικὴ Σχολή, Παρμενίδης), τὴν Ἰνδουιστικὴ καὶ τὴν Κινεζικὴ Φιλοσοφία. Στὴ Γένεση τῆς Διαλεκτικῆς καὶ στὴ Διαλεκτικὴ τῆς Γενέσεως στὸν Ἡράκλειτο καὶ στὸν Hegel ὁ Β.Β. Τερτστούκ, τοῦ Μεταλλουργικοῦ Ἰνστιτούτου τῆς Μαριουπόλεως, συμπεραίνει (σ. 25): «Ἡ διαλεκτικὴ τῆς γενέσεως (ὡς ἀρχῆς) γιὰ τὴ γένεση τῆς διαλεκτικῆς ἐμφανίζεται ὡς ἀρχὴ τῆς γενέσεως τῆς ἀντιφάσεως, τῆς συνθέσεως καὶ τοῦ γενικοῦ: τῶν λογικῶν ἐκφράσεων τῆς διαλεκτικῆς τοῦ ὕλικου. Ὡς πρὸς τὴν κατανόηση αὐτῆς τῆς ἀρχῆς πρέπει νὰ ἀναγνωρισθεῖ τὸ δίκαιον τοῦ Ἡρακλείτου καὶ ὄχι τοῦ Hegel». «Ἡ ἱστορία τῆς φιλοσοφίας εἶναι —ἐκτὸς ὅλων τῶν ἄλλων— καὶ ἱστορία τῆς ἀλληλεπιδράσεως τῆς μετὰ τὴ Ρητορικῆς, ἐπισημαίνουν οἱ Β.Τ. Ζβιργίβιτς καὶ Ν.Γ. Σινάγκοβα τὸν Πανεπιστημίου τῶν Οὐραλῶν καὶ μελετοῦν τὴ Ρητορικὴ ὡς ἱστορικὴ πηγὴ τῆς ἀρχαίας φιλοσοφίας. Ὁ Ο.Β. Γκουσίν, ἀναφερόμενος στὴν ἔννοια τῆς φύσης στὸν Ἐμπεδοκλή, γράφει: «Τὸ σύμπαν τοῦ Ἐμπεδοκλέους ἐμφανίζεται στὴν συνολικὴ του πληρότητα ἀναγεννημένο μετὰ τὸν πλήρη ἐκτοπισμὸ τῆς φύσεως» (σ. 37). Τὶς πολυσυζητημένες σχέσεις

του Σωκράτους με την Αθηναϊκή δημοκρατία άνιχνεύει και ο Α.Γ. Νόβικοφ και μάλιστα «σε σχέση με τις παρούσες συνθήκες, όπου εξελίσσεται η δημοκρατικοποίηση και ο ξανθρωπισμός της κοινωνικής ζωής και το πέρασμα στην αληθινή εξουσία του λαού και την αναβίωση των πνευματικών αξιών» (σ. 38).

ΜΕΡΟΣ 2. Η Φιλοσοφία του Άριστοτέλους και η Σύγχρονη Έπιστήμη.

«Από την άποψη του φιλοσοφικού συστήματος του Άριστοτέλους, η θεωρία χωρίς υποκείμενο —τόσο χαρακτηριστική στις ρασιοναλιστικές και επιστημολογικές μορφές της σύγχρονης επιστήμης— είναι ένα «τέρας» που δεν έχει καμία σχέση με ό,τι ο μέγας Σταγίριτης απέκάλυψε σοφία», γράφει ο Α.Α. Σαλοβγιέι του Πανεπιστημίου του Κιέβου και καταλήγει: «Είναι γνωστό το κλασικό απόφθεγμα, ότι δηλαδή στην αρχαιοελληνική φιλοσοφία περιέχεται —ή, για να το διατυπώσουμε ακριβέστερα, η αρχαιοελληνική φιλοσοφία είναι— η αρχή όλων των μεταγενεστέρων προτύπων κοσμοαντίληψης. Σύμφωνα με αυτό, είναι δυνατόν να ισχυρισθούμε ότι το φιλοσοφικό κληροδότημα του Σταγίριτη, που καλύπτει σχεδόν όλους τους τομείς του επιστητού, διατηρεί για μας, αλλά πιθανόν και για την επιστήμη της τρίτης χιλιετίας, άπρόβλεπτες νέες μορφές επιστημονικής θεωρίας, για τις οποίες σήμερα συμβαίνει να μιλούμε με όρους αληθοφάνειας, για να μην ενοχλήσουμε την αλήθεια ή από φόβο μήπως και αισθανθούμε την αρχαία πνοή της. Χαρακτηριστικό της στροφής στους αρχαίους κλασσικούς —και μάλιστα στην γνωσιοθεωρία του Άριστοτέλη (άκομη και των Μαρξιστών-Λενινιστών φιλοσόφων)— ύπηρεξε το άρθρο του Β.Ι. Ντροτένκο, «Το Πρόβλημα του Άντικειμενικού και του Ύποκειμενικού στα *Μεταφυσικά* του Άριστοτέλους». Οι Κατηγορίες και τα Λογικά Έργα του Άριστοτέλη άπασχόλησαν σε βάθος όρισμένους συνέδρους, και συγκεκριμένα, ζητήματα όπως η έσωτερική τους συνάφεια (Όμελιαντσούκ) και η σχέση τους με τη σύγχρονη γενικευμένη θεωρία συστημάτων (Μουζιτσέκο). Πάντως είναι αδύνατον να μην αναγνωρίσουμε» γράφει ο Α.Α. Σάποβαλ, του Πανεπιστημίου του Χαρκόφ (σ. 71), «ότι, στο σύνολό της, η άριστοτελική προσέγγιση στο ζήτημα της διακρίσεως μεταξύ της έπαγωγής, η οποία έπιτυγχάνεται μέσω της έπαγωγικής γενικεύσεως των έπιμέρους αίσθητών αντικειμένων, και της παραγωγικής, η οποία είναι η σύλληψη του είδους των αντικειμένων ως των καθ' αὐτὸν χαρακτηριστικών τους, είναι ένδιαφέρουσα και κυρίως έπικαιρη». «Τά ίδια τά φυσικά όντα έκλαμβάνονται από τον Άριστοτέλη, όχι σαν ισχνά αντίγραφα ιδεών αλλά σαν αίσθητά και αληθινά αντικείμενα που υπάρχουν ανεξάρτητα από ό,τιδήποτε άλλο: Θεό, ιδέες» γράφει ο Β.Γ. Ντανίλκιν του Πανεπιστημίου του Καζάχ (σ. 78), στο άρθρο του «Οι κατηγορίες: Όν και Σχέση στον Άριστοτέλη» και συμπληρώνει: «Ο Άριστοτέλης προηγήθηκε κατά πολλούς αιώνες προβλέποντας ποικιλόμορφους τύπους άλληλοσυναρτήσεων των όντων» και αναφέρεται στις οικονομικές, μαθηματικές, αριθμητικές, γεωμετρικές, και μορφικές σχέσεις των αντικειμένων. «Στην άριστοτελική αντίληψη της φύσης βρήκε την αυθεντική της έκφραση η αντίφαση μεταξύ της ώριμότητας της θεωρητικής σκέψης του λαμπρού φιλοσόφου της αρχαιότητας και των περιορισμών που επέβαλε η κοινωνικο-ιστορική πρακτική αλλά και, αντίστοιχως, το έπίπεδο των γνώσεων των φυσικών επιστημών», συμπεραίνει η Τ.Α. Σιριμπιράναγια (σ. 84). Προβλήματα γλωσσολογίας εξετάζουν στα άρθρα τους η Ε.Ρ. Ζουράβλιεβα και ο Β.Π. Μουσιένκο. Ο τελευταίος, του Ίνστιτούτου Γλωσσολογίας της Ουκρανικής Ακαδημίας Έπιστημών, σημειώνει (σ. 93): «Είναι δυνατόν να διακρίνουμε την παραλληλία ανάμεσα στη μέθοδο της γλωσσολογικής φιλοσοφίας (η λέξη είναι πράγμα) και αυτού που ο Άριστοτέλης αναγνώρισε ως δυνατότητα εξαγωγής όντολογικών συμπερασμάτων πάνω στη βάση γλωσσολογικών δεδομένων. Η άποψη του Άριστοτέλους έπί της σημειολογικής συμπτώσεως των γλωσσών χρησίμευε μετέπειτα ως θεμέλιο για τη σύνταξη γραμματικών με βάση πρότυπες προηγούμενες γραμματικές». Σε άποτίμηση των άριστοτελικών μαθηματικών οι Ο.Ι. Κεντρόφσκι (του Πολυτεχνικού Ίνστιτούτου του Βιννίτς) και Κ.Μ. Ουζμπέκ (Ίνστιτούτο Σοβιετικού Έμπορίου του Ντονέτς) καταλήγουν: «Το σύστημα φιλοσοφικών προβλημάτων των μαθηματικών, που επεξεργάστηκε ο Άριστοτέλης, χρησίμευσε ως μεθοδολογική βάση ανάπτυξης της μαθηματικής γνώσης στη διάρκεια δύο χιλιετιών, ένω κατά την περίοδο της αρχαιότητας ένωματώθηκε σε μεγάλο βαθμό στα Στοιχεία του Εύκλειδους» (σ. 95). (Σημ. Ο Εύκλειδης ήταν μαθητής του Πλάτωνα. Δεν έχει τέτοιου είδους σχέση με τον Άριστοτέλη).

ΜΕΡΟΣ 3. 'Ο 'Αρχαίος άνθρωπισμός και η αριστοτελική θεωρία περί του 'Ανθρώπου.

Στην έσωτερική ένότητα των όρων Πολιτεία-Σωτηρία αναφέρεται το άρθρο της Άννας Κελεσίδου: «'Εν κατακλείδι, ως σημειώσουμε τα ακόλουθα: 'Αν και η πολιτική σκέψη του Πλάτωνος είναι προσανατολισμένη στην κατεύθυνση της πραγματοποίησης του ιδεώδους (και ως εκ τούτου του αναλλοίωτου) πολιτειακού καθεστώτος, ενώ ο Σταγίριτης αναζητά τις αρετές και τις ατέλειες στην ιστορική διαμόρφωση των πολιτειακών συστημάτων, πάντως παραμένει αδιαμφισβήτητο το γεγονός ότι ο πολιτικός στοχασμός του 'Αριστοτέλη (με όλη τη συνάφειά του προς την ήθική) είναι συσχετισμένος με την πολιτική φιλοσοφία του Πλάτωνος. Θεωρώ ότι δεν είναι άκραία ύπερβολή ο ισχυρισμός ότι ο 'Αριστοτέλης κατά μίαν όρισμένη σχέση, παρουσιάζεται 'πλατωνικότερος του ίδιου του Πλάτωνος' και πάντως ο πρώτος βρίσκεται στην κατεύθυνση του ήθικου στοχασμού του τελευταίου. Σύμφωνα με την εύστοχη παρατήρηση του καθηγητού Κωνσταντίνου Δεσποτόπουλου «ή άλλη της πολιτικής είναι προέκτασις και ολοκλήρωσις της ήθικης» (σ. 100). Στο άρθρο του, «'Ορισμένα Ζητήματα της 'Αρχαίας 'Ανθρωπολογίας», ο Γ.Β. Ντράτς του Πανεπιστημίου του Ροστώφ γράφει: «Στα θεμέλια των πρώτων ελληνικών φιλοσοφικών θεωριών των σχετικών με την αρμονία, το μέτρο και την 'κατά φύσιν' ζωή, υπάρχει η υπό εξέλιξη ανάπτυξη της προσωπικότητας και ο έμπλουτισμός του έσωτερικού κόσμου του πολίτη-ανθρώπου της πόλεως-κράτους» (σ. 102). «Το Περιεχόμενο της έννοιας της Μοίρας και ο Σχηματισμός των Κατηγοριών 'Αναγκαιότητας και Τύχη στην Πρώτη 'Ελληνική Φιλοσοφία» και ειδικότερα στον Όμηρο, τον 'Ησίοδο, τον Παρμενίδη και τον Δημόκριτο, εξετάζει ο Β.Π. Γκοράν της 'Ακαδημίας 'Επιστημών της ΕΣΣΔ στο Τμήμα του Νοβοσιμπίρακ, και, μεταξύ των άλλων, γράφει ότι «ο Δημόκριτος ολοκλήρωσε την απομυθοποίηση της έννοιας της τύχης. Στο γνωστό απόσπασμα, το σχετικό με την τύχη, υποβάλλει σε κριτική την αντίληψη της τύχης, ως φатаλιστική (μοίρα) αντιπαράθετοντας σ' αυτήν την άποψη ότι το τυχαίο αντίκειται σε μικρό βαθμό στο λογικό αλλά, κατά μεγάλο μέρος, εκείνο που διευθύνει τη ζωή είναι η φρόνηση» (σ. 107). 'Ο Σ.Α. Ρετσετνιάκ σημειώνει: «Χάρη στην ένατένιση, ο άνθρωπος μπορεί και συλλαμβάνει τις γενικές σχέσεις και αντιστοιχίες και ανυψώνεται στον κόσμο. Αυτή η μορφή δραστηριότητας καθιστά τον άνθρωπο καθ' όλα άνθρωπο» (σ. 114). Στο σύντομο άρθρο του «'Η Ρητορική ως πολιτική τέχνη κατά τον 'Αριστοτέλη», ο Βασίλης Κύρκος, του Πανεπιστημίου των 'Ιωαννίνων, καταλήγει: «Κατά μίαν άποψη, η Ρητορική, ως τέχνη του λόγου, είναι συγγενής με τη Διαλεκτική (αναλυτική: η τέχνη των επιχειρημάτων και των συλλογισμών), αλλά άποτελεί έπιπλέον και όμοιωμα της Διαλεκτικής. Όμως, από άλλην άποψη, η Ρητορική τροφοδοτείται από ολόκληρο το σώμα της πολιτικής, στο βαθμό που άσχολείται με τα ήθη και τα πάθη, δηλαδή με ανθρώπινους χαρακτήρες και συναισθήματα» (σ. 116). Όσον άφορά στη θέση που κατέχουν τα Πολιτικά του 'Αριστοτέλη στην πολιτική σκέψη, είναι άληθές αυτό που παρατηρεί ο Α.Μ. Σαβένκοφ: «Μέχρι πρότινος τα Πολιτικά του 'Αριστοτέλη δεν είχαν έκτιμηση ούσιαστικά στις χώρες τις προσανατολισμένες προς την κοινωνική ιδιοκτησία των μέσων παραγωγής. Και δεν θα μπορούσαν να έχουν έκτιμηση καθ' όσον στα Πολιτικά εύθως και άπερίφραστα άπορρίπτεται η κοινωνική ιδιοκτησία της περιουσίας» (σ. 130). 'Ο ίδιος γράφει ότι «ο 'Αριστοτέλης συμπεραίνει την πλήρη άδυναμία ύπάρξεως κράτους με κοινωνικοποιημένη περιουσία. 'Η κοινωνική σκέψις στην ΕΣΣΔ και στις άλλες χώρες του σοσιαλισμού φθάνει ήδη στο ίδιο συμπέρασμα αλλά με καθυστέρηση δύο και μισής χιλιετιών ως προς τον 'Αριστοτέλη» (σ. 131). Προβλήματα δημοκρατίας και έλευθερίας στον 'Αριστοτέλη συζητά ο Α.Π. 'Αφόνοφ, του Μεταλλουργικού 'Ινστιτούτου της Μαριουπόλεως, και σε σχέση με την κοινωνικοποίηση των μέσων παραγωγής (άλλα από την σκοπία της μαρξιστικής θεωρίας) παρατηρεί: «'Η άληθινή κοινωνικοποίηση δεν έχει τίποτε το κοινό με την υποχρεωτική δήμευση της ιδιωτικής περιουσίας... Μ' άλλα λόγια, η κοινωνικοποίηση έμφανίζεται ως άνωτερο στάδιο της κοινωνικο-ιστορικής εξέλιξης, στη βάση της οποίας βρίσκεται η δημιουργία άναπτυγμένων παραγωγικών δυνάμεων και ύψηλου επιπέδου σχέσεων οι όποιες συνενώνουν μεταξύ τους τη βάση και το έποικοδόμημα» (σ. 125-126). 'Ο Τ.Σ. Μπέρντι, του Πανεπιστημίου του Κιέβου, παρατηρεί: «'Η προτεραιότητα του γενικού σε σχέση προς το ειδικό και το άτομικό είχε σαν άποτέλεσμα να άγνοηθεί ούσιαστικά από τον 'Αρι-

στοτέλη ὁ ρόλος τῆς ἀτομικῆς συνειδήσεως καὶ τῆς αὐτογνωσίας στὴν κοινωνικὴ ζωή». Ὁ Β.Ν. Πιχόροβιτς, τοῦ Πολυτεχνικοῦ Ἰνστιτούτου τοῦ Κιέβου, ἀσκεῖ ἐπίσης κριτικὴ στάση ἀπέναντι στὴν πολιτικὴ θεωρία τοῦ Ἀριστοτέλους καὶ —μεταξὺ τῶν ἄλλων— ὑποστηρίζει ὅτι ὁ φιλόσοφος «ἐπιμελῶς ἀποφεύγει τὸ ζήτημα τῆς παροδικότητος καὶ τῆς ἱστορικότητος τοῦ κράτους δηλαδὴ ὅτι ὄχι μόνον δὲν εἶναι ἀκέραιο καὶ θεμελιώδες ἀλλὰ, ἀντίθετα, εἶναι ἓνα ἀπλὸ προϊόν καί, ἐκτὸς ἀπὸ αὐτὸ σχεδὸν πάντοτε, προσαρμόζεται στὴν ἰσχύουσα τάξη καὶ ὑπάγεται σ' αὐτήν (σ. 131). «Τὸ ζήτημα τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀτόμου καὶ τῆς δικαιοσύνης στὴν ἠθικὴ τοῦ Ἀριστοτέλους» ἐξετάζεται στὴν ὁμῶνυμη ἐργασία τῶν Ι.Α. Σιμόν καὶ Ν.Σ. Μοροχόφσκαγια, τοῦ Πανεπιστημίου καὶ τοῦ Νομικοῦ Ἰνστιτούτου τοῦ Χαρκῶφ ἀντιστοίχως. Σχετικὰ μὲ τὴν ἀριστοτελικὴ θεμελίωση τῆς φιλοσοφίας ὡς ἐπιστήμης τῶν ἀρχῶν, ὁ Ν.Π. Νταχόφ συμπεραίνει: «Ἡ ἰδέα τοῦ Ἀριστοτέλη ἀναφορικὰ μὲ τὴν ἐνότητα τῆς ἐπιστημονικῆς γνώσεως ἐπιβεβαιώνεται ἀπὸ τὴν ὅλη ἐξέλιξη τῆς ἐπιστημονικῆς γνωσιολογίας. Ἀλλὰ καὶ τὸ ζήτημα τῆς ἐνότητας τῆς ἀνθρωπολογικῆς γνώσεως, ποῦ βρίσκεται στὴν καρδιά τοῦ προβλήματος τῆς ἐνότητας τῆς σύγχρονης ἐπιστημονικῆς γνώσεως, ἀποκτὰ ὅλο καὶ μεγαλύτερη πρακτικὴ σημασία» (σ. 141). Συνοπτικὴ ἀναφορὰ στὴν ἔννοια τῆς ἀρετῆς στὸν Ἀριστοτέλη, τὴ χριστιανικὴ διδασκαλία καὶ τὴ δυτικὴ φιλοσοφία (Κουζάνσκι, Leibniz, Spinoza, Bacon, Τολστόι, Sartre) ἐπιχειρεῖ ὁ Ε.Μ. Παρτάλι, τοῦ Ἰνστιτούτου Μορφολογίας καὶ Οἰκολογίας τῶν Ζώων, στὴ μελέτη τοῦ «Τὸ Πρόβλημα τῆς Ἀρετῆς». Ἡ Σ.Μ. Παφτόρεβα, τοῦ Πολυγραφικοῦ Ἰνστιτούτου τοῦ Λβόφ, γράφει στὴν ἐρευνά της «Ἡ ἔννοια τῆς ἁρμονίας στὸν Ἀριστοτέλη» ὅτι ἡ ἔννοια τῆς ἁρμονίας ἦταν ἀνέκαθεν κεντρικὴ στὴν προσωκρατικὴ καὶ παγκόσμια φιλοσοφία. Εὐστοχῇ καὶ λακωνικῇ ἡ Ν.Γ. Τουμάνοβα, τοῦ Μεταλλουργικοῦ Ἰνστιτούτου τῆς Μαριουπόλεως, στὴν ἀναφορὰ της στὴ «Σχολὴ κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη» ἐπισημαίνει ὅτι ὁ φιλόσοφος διακρίνει δύο ποιητικῶς διακεκριμένα εἶδη ἀργίας: Τὴ σχολὴ τοῦ σκλάβου, μὲ σκοπὸ τὴν ἀνάκτηση τῆς χαμένης ψυχικῆς καὶ σωματικῆς ἐνέργειας, καὶ τὴν ἀνώτερη ἀργία τοῦ ἐλεύθερου πολίτη. Ἡ τελευταία, ἔχει σκοπὸ τὴν πραγμάτωση τῆς ἀρετῆς, ποῦ ταυτίζεται μὲ τὸ καλὸ καθ' αὐτὸ καὶ θεωρεῖται αὐτοσκοπὸς τοῦ ἐλεύθερου πολίτη ἀλλὰ καὶ τῆς πολιτείας. Ἡ ὑπαρξὴ τῆς θεωρίας αὐτῆς στὸν Ἀριστοτέλη καταρρίπτει τὴ θέση τοῦ Τ.Σ. Μπέρντι, ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης ἀγνοεῖ τὸ ρόλο τῆς ἀτομικῆς συνειδήσεως καὶ τῆς αὐτογνωσίας στὴν κοινωνικὴ ζωή.

ΜΕΡΟΣ 4. Ἡ Αἰσθητικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη.

Στὶς θεμελιακὰς ἀπόψεις τοῦ Ἀριστοτέλη σχετικὰ μὲ τὰ συναισθήματα καὶ τὴν ψυχοσωματικὴ ἐνότητα τοῦ ἀνθρώπου ἀναφέρεται ἡ Ε.Α. Φονότοβα τοῦ Κρατικοῦ Ἰνστιτούτου Ἀνωτάτης Ἰατρικῆς τῆς Λευκορωσίας, μὲ ἀναφορὰς στὸ *Περὶ Ψυχῆς*, στὰ *Πολιτικά*, στὴν *Ποιητικὴ* καὶ στὰ ἠθικὰ ἔργα τοῦ σταγυρίτη φιλοσόφου καὶ καταλήγει: «Ἡ θεωρητικὴ ἀνάλυση τῶν θέσεων τοῦ Ἀριστοτέλη ἀναφορικὰ μὲ τὰ συναισθήματα ἐπιτρέπει νὰ λεχθεῖ ὅτι ὁ φιλόσοφος ὄχι μόνον ἀνακάλυψε τὴ φύση τῶν συναισθημάτων καὶ τὴ νομοτέλεια τῆς ἐμφάνισής καὶ τῆς ἐξαφάνισής τους, ἀλλὰ ἦταν ἀπὸ τοὺς πρῶτους ποὺ καθόρισε τὴ σημασία τους, τόσο στὴ γνωστικὴ διαδικασία, ὅσο καὶ στὴν κοινωνικὴ ζωή» (σ. 155). Γιὰ τὸ θέμα τῆς *Αἰσθητικῆς* στὸν Ἀριστοτέλη ἡ Ε.Α. Σιτσίνα γράφει: «Κατὰ τὴν ἀντίληψη τοῦ Ἀριστοτέλους, ἡ καλλιτεχνικὴ δημιουργία εἶναι μετάβαση τῆς ὕλης στὴ μορφή καὶ τῆς μορφῆς στὴν ὕλη» (σ. 158). Στὸ ἄρθρο του «Ὁ Ἀριστοτέλης καὶ ἡ ἀρχαία ἀντίληψη τοῦ πάθους», ὁ Β.Α. Λιτσκόβαχ, τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ Τσέρνιγκοφ, σημειώνει: «Χάρη στὸν Ἀριστοτέλη, τὸ πάθος στὴν ἀρχαία φιλοσοφία καὶ τὴν αἰσθητικὴ, δομεῖται ὡς κατηγορία κοσμικῆς σχέσεως, ἡ ὁποία δηλώνει πρωταρχικῶς τὸ συναισθηματικὸ στοιχεῖο τῶν δεινῶν τῆς ὑπάρξεως» (σ. 161). «Ἡ κάθαρσις γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη στὴ *Ποιητικὴ* καὶ στὴ *Ρητορικὴ* κινεῖται στὸ πλαίσιο τῆς ἐνότητας τοῦ καθαρμοῦ τῆς ἰάσεως καὶ τῆς ἡδονῆς» ἀναφέρει ἡ Ν.Μ. Σκουράτοβα, τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ Κιέβου, στὴ μελέτη της «Ἡ Κάθαρσις ὡς ἠθικο-αισθητικὸ πρόβλημα στὴν *Ποιητικὴ* τοῦ Ἀριστοτέλους». «Ἡ *Ποιητικὴ* τοῦ Ἀριστοτέλη συμπληρώνει ὁ Α.Π. Οὐντοβιένκο τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ Κιέβου, «ἐμφανίζεται ὡς νομοτελειακὴ θεωρητικὴ γενίκευση τῆς πραγματικῆς τραγικῆς σύγκρουσης. Δὲν εἶναι ἀπλῶς ἡ περιγραφὴ τῆς μοναδικῆς καὶ ὑψίστης μορφῆς τραγωδίας οὔτε μόνον ἡ θεωρία τῆς δομῆς τῆς δραματικῆς καὶ τῆς φιλολογικῆς δημιουργίας, ἀλλὰ περισσότερο εἶναι ἡ διατύ-

πωση του προβλήματος της τραγικότητας της ανθρώπινης ζωής στην ιστορική και γενική σημασία της καθ' αυτήν». Λεπτές σχέσεις και διακρίσεις ανάμεσα στις έννοιες χρόνος, μνήμη, πιθανότητα, δυνατότητα, δράση, ποίηση στην αισθητική θεωρία του 'Αριστοτέλη (*Ποιητική*) άνιχνεύει στην εργασία του ο Β.Ι. Κιόρ, του Μεταλλουργικού 'Ινστιτούτου της Μαριουπόλεως. Κατά τον Γ.Μ. Βάλτερ «η δημιουργική τέχνη όχι μόνο δεν έχει πάψει να εξαρτάται από τους νόμους της λογικής, της ήθικης και της φύσης, αλλά αντίθετα αναπαριστά την πραγματοποίηση του ιδεώδους» για το σκοπό όμως αυτόν στηρίζεται στην ύποκειμενική ιδιαιτερότητα» (σ. 174).

ΜΕΡΟΣ 5. 'Αριστοτέλης και Hegel.

«Η έγγελιανή Λογική, όπως και η Μεταφυσική του 'Αριστοτέλη, είναι η επιστήμη του υπερασθητού όντος, του είναι του πνεύματος, του είναι της νοήσεως: της ένιαίας σφαίρας όπου υπάρχει η αληθινή ζωή, δηλαδή η γένεση του νέου ή, αλλιώς, η δημιουργία» υπογραμμίζει ο Β.Π. Γιακόβλεφ, του Πανεπιστημίου του Ροστόφ. 'Ιστορικοφιλοσοφικό ενδιαφέρον παρουσιάζουν η έρευνα της Λ.Μ. Ριμπάκοβα, του Πανεπιστημίου του Κιέβου, για τις αριστοτελικές επιδράσεις στην ανάπτυξη της φιλοσοφίας και της θεολογίας στη Ρωσία του Κιέβου: «Εύκολο είναι να παρατηρήσουμε, τέλος, ότι στη χρονολογική κληρονομιά της αρχαίας Ρωσίας, συμπεριλαμβανομένου και του φιλοσοφικού της περιεχομένου, τηρούνται θεμελιώδεις κανόνες της Ποιητικής, όπως αυτοί διαμορφώθηκαν από τον 'Αριστοτέλη». Εξετάζοντας την επιρροή του σταγίριτη φιλόσοφου στην άραβική φιλοσοφία, η Γ.Ρ. Μπαλάνοβα, του Χημικοτεχνικού 'Ινστιτούτου του Καζάν, παρατηρεί: «Ο Αλ. Γκαζάλι εισήγαγε στο δογματικό σύστημα του 'Ισλάμ αριστοτελικές ιδέες και έγινε για τη μουσουλμανική θρησκεία ότι και ο Θωμάς 'Ακινάτης για τον καθολικισμό». Στην επίδραση του 'Αριστοτέλη στον ένδοξότερο των μαθητών του, τον Μέγα 'Αλέξανδρο, καθώς και στο ιδεολογικό υπόβαθρο του έργου του μεγάλου στρατηλάτη αναφέρεται ο Α.Α. Πετρούσιν, του 'Ιατρικού 'Ινστιτούτου του Ντιεπροπετρόφσκ, ο οποίος σημειώνει μεταξύ των άλλων: «Ο προαιώνιος αντίπαλος των 'Ελλήνων, οι Πέρσες, στις μεγαλειόβολες έκστρατείες τους, επεδίωκαν την επιβολή του δικού τους τρόπου ζωής» ο 'Αλέξανδρος απλώς επεδίωξε τον ίδιο στόχο. 'Από την άποψη αυτήν υπήρξε ίσως ο πρώτος *ιεροκήρυκας*. Όμως, σε ανάλογες αναμετρήσεις, δεν υπάρχει νικητής και νικημένος, άλλ' αλλάζει η δομή του Κόσμου. Ο 'Αριστοτέλης βρέθηκε όπως ούποτε σε κάποια άμχανία εξ αίτίας των «εκρήξεων» του 'Αλέξανδρου, ο οποίος άκουγε τη δική του «έσωτερική φωνή»...» (σ. 188).

Οι εργασίες της Πέμπτης Σειράς των «'Αριστοτελικών Διαλέξεων» επιβεβαιώνουν άσφαλώς ότι, σε καιρούς χαλεπούς, το έλληνικό πνεύμα, μέσω του 'Αριστοτέλη, του έπιφανούς αυτού φιλοσόφου, γνήσιου τέκνου της ένιαίας 'Ελληνικής Μακεδονίας, τροφοδοτεί άκατάπαυστα και έμπνέει μία πανανθρώπινη τεράστια ποικιλία προσπαθειών προς την κατεύθυνση της ελεύθερης ανάπτυξης της φιλοσοφικής αλήθειας.

'Αντώνιος Σ. ΕΥΑΓΓΕΛΙΝΟΣ

ΙΔΡΥΣΗ ΔΙΕΘΝΟΥΣ ΚΕΝΤΡΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ

'Η 'Ιστορική και Λαογραφική 'Εταιρεία της Χαλκιδικής και ο Πρόεδρός της κ. Β. Παπιάς, είχαν την ιδέα για την ίδρυση ενός διεθνούς Κέντρου 'Αριστοτελικών Μελετών, με έδρα τη Χαλκιδική, γενέτειρα του Σταγίριτη Φιλόσοφου. 'Η ενθάρρυνση προήλθε από το 'Υπουργείο Πολιτισμού και 'Επιστημών, το 'Υπουργείο Μακεδονίας και Θράκης, το 'Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, την 'Ακαδημία 'Αθηνών, την 'Εταιρεία Μακεδονικών Σπουδών, τον Ι.Μ.Χ.Α. και άλλους αρμόδιους φορείς, όπως επίσης και τη Νομαρχία Χαλκιδικής και την τοπική Ένωση Δήμων και Κοινοτήτων.

1ο ΚΟΡΙΝΘΙΑΚΟ ΣΥΜΠΟΣΙΟ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΤΕΧΝΗΣ

Ἐξηνταπέντε ὁμιλητὲς κύρους πλαisiώσαν τὸ Α΄ Κορινθιακὸ Συμπόσιο Φιλοσοφίας-Ἐπιστήμης καὶ Τέχνης ποὺ πραγματοποιήθηκε στὴν Κόρινθο στὶς 30 Ἀπριλίου 1992. Ἀπὸ τὸ βῆμα τοῦ Συμποσίου μίλησαν λαμπεροὶ εἰσηγητὲς, ὅπως ὁ τ. πρόεδρος τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν κ. Σ. Κυδωνιάτης, καθὼς καὶ καθηγητὲς Πανεπιστημίων, ἀπὸ τὴν Ἑλλάδα καὶ τὸ Ἐξωτερικόν.

Ε΄ ΠΑΝΕΛΛΗΝΙΟ ΣΥΝΕΔΡΙΟ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ (ΡΕΘΥΜΝΟ)

Ἀπὸ τὶς 7 ὥς τὶς 10 Μαΐου 1992 διεξήχθη στὸ Πανεπιστήμιο Κρήτης (τομέας Φιλοσοφίας) στὸ Ρέθυμνο, τὸ Ε΄ Πανελλήνιο Συνέδριο Φιλοσοφίας μὲ θέμα *Ἡ Πολιτικὴ Φιλοσοφία σήμερα*, ὑπὸ τὴν αἰγίδα τοῦ Ὑπουργείου Πολιτισμοῦ. Ἡ ἐπιστημονικὴ θεματικὴ τοῦ συνεδρίου αὐτοῦ χωρίσθηκε σὲ πέντε εἰδικότερες συνεδριάσεις. Στὴν Α΄ συνεδρίαση μίλησαν ἡ Καθ. Φιλοσοφίας Μ. Δραγώνα-Μονάχου (πρόεδρος τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφικῆς Ἑταιρείας) μὲ θέμα «Φιλελευθερισμὸς καὶ δικαιοσύνη: ἡ ἐκδοχὴ τοῦ Χάουεκ», ὁ Καθ. Τ. Μπουγάς μὲ θέμα «Τὸ πρόβλημα τῆς ἐξουσίας», ὁ Λέκτωρ Γ. Κουμάκης μὲ θέμα «Ὁ διάλογος ὡς μέσο ἐπίλυσης τῶν διαφορῶν στὰ δημοκρατικὰ καθεστῶτα» καὶ ὁ Καθ. Αὐγ. Μπαγιόνας μὲ θέμα «Ἀπόψεις γιὰ τὴν ἀρχὴ τῆς πλειοψηφίας». Στὴν Β΄ συνεδρίαση μίλησαν ὁ Καθ. Κ. Βουδούρης μὲ θέμα «Ἡ ἔννοια τοῦ πολιτικοῦ», ἡ Λέκτωρ Ε. Καραμπατζάκη-Περδίκη μὲ θέμα «Ὁ Τάλκοτ Πάρσονς γύρω ἀπὸ τὸν Μάρξ καὶ τὸν κομμουνισμό», ὁ Δρ. Γ. Καραγιάννης μὲ θέμα «Ἡ μαρξιστικὴ ὄντολογία ὡς θεμελιώδης αἰτία τῆς κατάρρευσης τῶν καθεστώτων τοῦ ὑπαρκτοῦ σοσιαλισμοῦ», ἡ Δρ. Ε. Καλοκαιρινοῦ μὲ θέμα «Εἶναι δυνατὴ ἡ ἠθικὴ ἀξιολόγηση τῶν πολιτικῶν πράξεων», ὁ Δρ. Γερ. Μοσχονᾶς μὲ θέμα «Πολιτικὴ λογικὴ τῆς σοσιαλδημοκρατίας», ὁ ἐπικ. Καθ. Πλάγγεσης μὲ θέμα «Φιλελευθερισμὸς, φιλοσοφία τῆς ἱστορίας καὶ δημοκρατικὴ ἰδεολογία» καὶ ἡ ἀναπλ. Καθ. Γ. Ἀποστολοπούλου μὲ θέμα «Ἡ ἰδέα τοῦ πολιτικοῦ ἀνθρωπισμοῦ». Στὴν Γ΄ συνεδρίαση μίλησαν ὁ Καθ. τοῦ Πανεπιστημίου Κύπρου Κ. Μιχαηλίδης μὲ θέμα «Ἡ πολιτικὴ ὕψη τῆς οἰκολογίας», ὁ Αἰμ. Μπουραντίνογ μὲ θέμα «Διαπροσωπικὴ δημοκρατία: ἡ κβαντικὴ προσέγγιση», ἡ Δρ. Γιούλη Ράπτη μὲ θέμα «Πολιτικὴ, περιβάλλον καὶ ἀρχιτεκτονικὴ», ὁ Θεόδ. Γεωργίου μὲ θέμα «Θεωρία τῆς ἐπικοινωνίας καὶ διαλεκτικὴ τοῦ ἐξορθολογισμοῦ», καὶ ὁ Δρ. Σπύρος Διάμεσης μὲ θέμα «Πολιτικὴ φιλοσοφία, πολιτικὴ, καὶ διοίκηση στὴν Ἑλλάδα σήμερα». Στὴν Δ΄ συνεδρίαση μίλησαν ὁ Μαν. Μαρκάκης μὲ θέμα «Ἐλευθερία καὶ ἐξουσία στὴν πολιτικὴ κοινωνία», ἡ Μ. Κουτλούκα μὲ θέμα «Ἡ πολιτικὴ φιλοσοφία, ἡ σύγχρονη πολιτικὴ σκέψη καὶ ἡ πολιτικὴ ζωὴ», ὁ Φιλ. Παιονίδης μὲ θέμα «Φιλελευθερισμὸς, φεμινισμὸς καὶ πορνογραφία», ὁ ἐπικ. Καθ. Γ. Παύλου μὲ θέμα «Ἐπιστημονικὴ γνῶση καὶ πολιτικὴ πράξη» καὶ ὁ Λέκτωρ Στ. Βιρβιδάκης μὲ θέμα «Μορφὲς ἠθικῆς πολιτικῆς καὶ πολιτικῆς ἠθικῆς». Στὴν Ε΄ συνεδρίαση μίλησαν ὁ Στ. Λαζαρίδης μὲ θέμα «Ὀυσιαστικὴ ἀντίληψη τοῦ ἀγαθοῦ, διαδικαστικὴ ὀρθότης καὶ τὸ κατ' ἀξίαν», ὁ ἀναπλ. Καθ. Σωκρ. Δεληβογιατζῆς μὲ θέμα «Ἡ γαιο-φιλοσοφία τοῦ πολιτικοῦ», καὶ ὁ Δρ. Κ. Ἀνδρουλιδάκης μὲ θέμα «Εἶναι δυνατὴ μία πολιτικὴ ἠθικὴ». Συζητήσεις καὶ ἀνταλλαγὲς ἀπόψεων ἀκολουθοῦσαν τὸ πέρασ κάθε συνεδριάσεως, ἐνῶ τὰ πρακτικὰ τοῦ συνεδρίου αὐτοῦ ἀναμένονται μὲ μεγάλο ἐνδιαφέρον ἀπὸ τὴν ἐπιστημονικὴ κοινότητα.

Μ. ΜΑΡΚΑΚΗΣ

3ο ΣΥΜΠΟΣΙΟ ΒΑΛΚΑΝΙΚΩΝ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΕΤΑΙΡΕΙΩΝ

5-8 Ἰουνίου 1992, στὸ Κέντρο Δελφῶν, ἔγινε τὸ Γ΄ Συμπόσιο Βαλκανικῶν Φιλοσοφικῶν Ἑταιρειῶν μὲ κεντρικὸ θέμα *Ἡ Φιλοσοφία στὰ Βαλκάνια σήμερα*. Τὸ Διοικητικὸ Συμβούλιο τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφικῆς Ἑταιρείας θεώρησε ἐθνικὴ καὶ ἱστορικὴ ὑποχρέωση νὰ συνεχιστεῖ στὴν Ἑλ-

λάδα ὁ θεσμός τῶν Βαλκανικῶν Συμποσίων Φιλοσοφίας, πού ξεκίνησε τὸ 1980 στὴν Ἀγκυρα καὶ ἀργότερα καθιερώθηκε στὴ Βάρνα. Στὴν πρωτοβουλία του αὐτὴ βρῆκε θερμὴ ὑποστήριξη ἀπὸ τὸ Ὑπουργεῖο Πολιτισμοῦ καθὼς καὶ ἀπὸ τὸ Εὐρωπαϊκὸ Πολιτιστικὸ Κέντρο Δελφῶν.

INTERNATIONAL PLATO SOCIETY

In 1986, a small group of Platonic scholars met for the first Symposium Platonium (on Plato's later dialogues) and formed the project of holding similar Symposia on a triennial basis. The second Symposium, on the *Phaedrus*, duly took place in Perugia in 1989. During this meeting, the hundred or so scholars present established the International Plato Society. The aim of the Society is to promote the study of Plato across the world, especially through the Symposia themselves, through the publication of the *Proceedings* of the Symposia, and through the dissemination of information about recent and current work on Plato. The Society owes no allegiance to any particular school or mode of interpretation. Full membership is open to any scholar who has published at least one substantial article—or completed a doctoral dissertation (or equivalent)—on Plato within the last fifteen years, and associate membership to anyone currently working towards a doctoral dissertation (or equivalent) in this field.

The Third Symposium Platonium took place in late August 1992, in Bristol, on the subject of the *Politicus*. The meeting, which was attended by more than a third of the current membership of 350, saw the launch of the first volume in a new series, *International Plato Studies: Understanding the «Phaedrus»*. *Proceedings of the II Symposium Platonium*, edited by L. Rossetti (Academia Verlag, Sankt Augustin: 328 pp., hard cover, DM 98.-). The series will include not only the *Proceedings* of future Symposia, but also independent monographs on Plato, and reprints of books on Plato presently out of print. Scholars worldwide are invited to send their manuscripts to the President of the I.P.S., Professor Tomás Calvo, Universidad de Granada, Facultad de Letras, Departamento de Filosofía, Campus de Cartuja, E-18011 Granada, Spain.

All other correspondence, including applications for membership of the I.P.S., should also be sent to Professor Calvo. The Fourth Symposium Platonium, on the *Timaeus* and *Critias*, will be held in Granada in 1995.

INTERNATIONAL PLATO STUDIES

Published under the auspices of the International Plato Society

Series Editors: Luc Brisson (C.N.R.S., Paris), Livio Rossetti (University of Perugia), Christopher J. Rowe (University of Bristol).

Vol. 1: *Understanding the «Phaedrus»* (Proceedings of the Second Symposium Platonium), edited by Livio Rossetti, 1992, 328 pages, Hardcover, DM. 98.- ISBN 3-88345-630-6.

The *Phaedrus* became a major focus of attention among Platonic scholars in the nineteen-eighties, with the publication of a number of substantial books and articles on the dialogue. Its choice as the topic for the Second Symposium Platonium, held in Perugia from the 1st-6th September 1989, was therefore timely. The outcome of the Symposium was a lively debate between representatives of widely differing interpretative traditions. Among the subjects covered were the relative dating of the *Phaedrus*; rhetoric and eros; the implications of the devaluation of writing, and the importance or otherwise of the «unwritten doctrines» for the interpretation of the dialogue; references and allusions to Plato's contemporaries and to fourth-century Athenian political debate; and later reception of the dialogue.

The volume includes forty-one papers read at the Symposium; thirteen of the plenary papers and twenty-

ty-eight briefer (or «workshop») papers. About a third are in English, a third in French, with the remainder in Italian or German.

Vol. 2: (in preparation) *Reading the «Statesman»* (Proceedings of the Thrid Symposium Platonicum), edited by Christopher J. Rowe (1993-4).

THIRD SYMPOSIUM PLATONICUM

(Τρίτο Συμπόσιο Πλατωνικής Φιλοσοφίας)

25-30 Αυγούστου 1992, Bristol Άγγλία

Ἡ Διεθνὴς Πλατωνικὴ Ἑταιρεία ὀργάνωσε τὸ τρίτο μετὰ τὸ Μεξικὸ καὶ τὴν Perugia τῆς Ἰταλίας Συνεδρίου τῆς στὸ Bristol Ἀγγλίας, μὲ θέμα τὸν διάλογο τοῦ Πλάτωνος *Πολιτικός*.

Τὴν Τρίτη 25 Αυγούστου ἔγιναν οἱ ἐναρκτήριες ἀνακοινώσεις τῶν Bill Nicoll καὶ Ch. Kahn.

Ὁ Πρόεδρος τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν Κ. Δεσποτόπουλος ἔλαβε τὸν λόγο καὶ ἐζήτησε ἀπὸ τὸν ὁμιλητὴ νὰ διευκρινίσει τὴ σχέση τοῦ *Πολιτικοῦ* πρὸς τὴν *Πολιτεία* τοῦ Πλάτωνος καὶ νὰ παραδεχθεῖ τὴν θεμελιακὴ σημασία τῆς τελευταίας γιὰ τὸ σύνολο τοῦ πλατωνικοῦ ἔργου. Ὁ Ch. Kahn ἀπάντησε εὐχαριστώντας τὸν κ. Δεσποτόπουλο καὶ συμφωνώντας μὲ τὴν παρατήρησή του.

Στὴ διάρκεια τοῦ Συνεδρίου ἔγιναν ἑννέα ἐξαιρετικοῦ ἐπιστημονικοῦ ἐνδιαφέροντος Συνεδρίες Ὀλομελείας:

26 Αυγούστου: L. Brisson, «Sur l'interprétation du mythe du *Politique*» καὶ J. Dillon, «Proclus, interpretation of the *Politicus* myth». Sh. Kato, «The role of paradeigma in the *Politicus*» καὶ K. Dorter, «The two measures and the longer and the shorter ways».

Ἐπὶ τὴν ἀνακοινώσεως τοῦ L. Brisson ὁ Κ. Δεσποτόπουλος, ἀφοῦ συνεχάρη τὸν ὁμιλητὴ γιὰ τὴν ἐμβρίθειά του, χαρακτήρισε τὶς ἀναπτύξεις τῆς ὡς φιλολογικῆς μᾶλλον καὶ διατύπωσε ὀρισμένες συμπληρωματικῆς σκέψεις γιὰ τὸν φιλοσοφικὸ χαρακτῆρα τοῦ *Πολιτικοῦ*.

27 Αυγούστου: W. Cavini, «Naming and argument: Diairetic logic in Plato's *Politicus*», F. Bruno, «La ontologia de la definicion en el *Politico* de Platon». C. Bobolich, «Consent, political education and conflicts in vertu: What's wrong with ordinary people in Plato's *Politicus* ?». M. Dixsaut, «La vraie nature du *Politique*» καὶ S. Clark, «Herds of the bipets».

28 Αυγούστου: C. Gill, «The *Politicus* against constitutional theory» καὶ M. Lane, «A new angle of utopia: the political theory of *Politicus*».

29 Αυγούστου: P. Accatino: «L'archè del *Politico*», R. Weiss, «La critique de Socrate par l'Etranger dans le *Politique*», S. Dusanic, «The true stateman of the *Politicus* and the young tyrant of the *Laws*: as historical comparison» καὶ R. Ferber, «Für eine protreptische Lektüre des *Politicus*».

Μὲ ἐξαίρεση τὴν πρώτη καὶ τὴν τελευταία ἡμέρα τοῦ Συνεδρίου, λειτούργησαν καθημερινὰ καὶ σὲ παράλληλο σχῆμα τομεῖς καὶ στρογγυλὴ τράπεζα, χωρισμένα μὲ γνώμονα τὴν θεματικὴ τοῦ *Πολιτικοῦ*, ὡς ἑξῆς:

1.- Ὁ μύθος. 2.- Ὅρισμός, διαίρεση καὶ συναφεῖς ἔννοιαι. 3.- Μέτρον καὶ Μέτρα στὸν *Πολιτικό*. 4.-Οἱ ἀρετὲς στὸν *Πολιτικό*. 5.- Ἡ Πολιτικὴ στὸν *Πολιτικό*. 6.- Τέχνη καὶ τέχνες στὸν *Πολιτικό*. 7.- Ἀλλὰ εἰδικὰ θέματα-χωρία στὸν *Πολιτικό*. 8.- Προσεγγίσεις καὶ ἐρμηνεῖς. 9.- Ἡ νεώτερη ἱστορία - ἀποδοχὴ τοῦ *Πολιτικοῦ*.

Τὴν Τετάρτη, 26 Αυγούστου, μὲ προέδρους τοὺς C. Eggers καὶ S. Scalinoῦ ἔγιναν ἑννέα ἀνακοινώσεις μεταξὺ τῶν ὁποίων ἀπὸ ἐλληνικῆς πλευρᾶς οἱ ἀνακοινώσεις: τοῦ ἀκαδ. Κ. Δεσποτοπούλου μὲ θέμα: «Éléments de praxéologie dans le *Politique* de Platon», τῆς Διεθύντριας τοῦ Κ.Ε.Ε.Φ. Α. Κελεσιῶδου μὲ θέμα: «L'homme sans industrie et sans art» (*Πολιτικός* 274 c) et l'idée platonicienne de la σωτηρίας μηχανή».

Τὴν Πέμπτη, 27 Αυγούστου, μὲ προέδρους τοὺς C. Cambiano, T. Robinson, R. Stanley καὶ L. Rossetti, ἀκούστηκαν 16 ἀνακοινώσεις, μεταξὺ τῶν ὁποίων ἀναφέρουμε ἐνδεικτικὰ ἑκείνες τῶν Υ.

Lafrance, «Mathématiques et dialectique dans le *Politique* (283 c - 285 a)» L. Palumbo, «Realtà ed apparenza nel *Politico*» J. Poulacos, «Plato's *Politicus* and the control of rhetoric» J. Ferrari, «Myth and conservatism in the *Politicus*».

Τὴν Παρασκευή, 28 Αὐγούστου, με προέδρους τοὺς R. Wright, T. Calvo, K. Dorter καὶ R. Ferber, ἔγιναν δεκαπέντε ἀνακοινώσεις, ἀπὸ τὶς ὁποῖες ἀναφέρουμε ἐνδεικτικὰ τὶς ἑξῆς: M.J. Santa Cruz, «Metodos de explicacion y la justa medita en el *Politico*» A. Tordesillas, «Le point culminant de la metrique» A. Udoff, «The katharsis of inquiry in the *Stemman*» D. Samb, «Le *Politique* 290 d-e».

Στὶς ἀνακοινώσεις τοῦ Σαββάτου, 29 Αὐγούστου, πέμπτης ἡμέρας τοῦ Συνεδρίου, με προέδρους τοὺς S. Hemmenway, Ch. Rowe, H. Ausland, R. Kent Sprague καὶ H. Thesleff, ἔγιναν οἱ ἀνακοινώσεις τῶν T. Brickhouse - N. Smith, «Ἡ μαντική τέχνη: *Politicus* 260 e 1 and 290 c 4-6» T. Calvo, «Ἀνδρεία καὶ κοσμιότης: the Platonic attempts to "moralize" ἀνδρεία» T. Mishima, «Courage and moderation in the *Stemman*» M. Hoffmann, «Der dialectische Aufbau von Platons *Politicus*».

Στὶς Συνεδρίες ὄλων τῶν Μελῶν τῆς Διεθνoῦς Πλατωνικῆς Ἑταιρείας συζητήθηκαν προτάσεις ποὺ ἀφοροῦσαν στὶς λεπτομέρειες τῆς μελλοντικῆς διοργανώσεως τοῦ Συνεδρίου, μεταξὺ τῶν ὁποίων καὶ ἡ πρόταση τῆς Α. Κελεσίδου νὰ συμπεριληφθεῖ ἡ ἑλληνικὴ γλώσσα στὶς ἐπίσημες γλώσσες τῶν Συνεδρίων τῆς Ἑταιρείας. Ἡ πρόταση αὐτὴ ἔτυχε θερμῆς ὑποστηρίξεως ἀπὸ συνέδρους, οἱ ὁποῖοι πρότειναν νὰ συζητηθεῖ λεπτομερέστερα καὶ ὑποσχέθηκαν νὰ τὴν ἐπανεξετάσουν.

Τὸ Συνέδριο ἔκλεισε με γενικὰ συμπεράσματα ἐπὶ τῶν ἀνακοινώσεων, ὅπου ἀντηλλάγησαν ἀπόψεις ποὺ ἀφοροῦσαν στὴν μέχρι τώρα μελέτη τοῦ πλατωνικοῦ ἔργου καὶ τὴν ἀνακοίνωση τῆς χώρας τοῦ ἐπομένου Συνεδρίου (Γρανάδα 1995). Στὸ πλαίσιο τῶν ἐκδηλώσεων τοῦ Συνεδρίου οἱ Σύεδροι εἶχαν τὴν εὐκαιρία νὰ ἐπισκεφθοῦν τὴν πόλιν τοῦ Bristol, πλοῦσιο Νορμανδικὸ λιμάνι, ἐμπορικὸ κέντρο ἤδη πρὶν ἀπὸ τοὺς Ρωμαίους καὶ πατρίδα τοῦ μεγάλου θαλασσοπόρου John Cabot.

M. ΠΡΩΤΟΠΑΠΑ

24ο ΣΥΝΕΔΡΙΟ ΓΑΛΛΟΦΩΝΩΝ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΕΤΑΙΡΕΙΩΝ

«Ἡ Ζωὴ καὶ ὁ θάνατος» ἦταν τὸ θέμα τοῦ 24ου Συνεδρίου τῶν Γαλλοφώνων Φιλοσοφικῶν Ἑταιρειῶν, ποὺ πραγματοποιήθηκε ἀπὸ τὶς 27 ἕως καὶ τὶς 30 Αὐγούστου στὸ Poitiers τῆς Γαλλίας καὶ σημείωσε ἰδιαίτερη ἐπιτυχία. Τὸ γεγονός ὅτι τὸ 1992 χαρακτηρίσθηκε ἀπὸ τοὺς Γάλλους ὡς ἔτος Montaigne, λόγω τῆς συμπληρώσεως 400 ἐτῶν ἀπὸ τὸν θάνατο τοῦ φιλοσόφου καὶ συγγραφέως, ἔδωσε τὴν ἀφορμὴ στοὺς διοργανωτὲς ἐνὸς κύκλου ὁμιλιῶν καὶ μιᾶς στοργυλῆς τράπεζας τὴν τελευταία ἡμέρα τοῦ Συνεδρίου. Τὸ Συνέδριο ὁργανώθηκε ἀπὸ τὴν Société Poitevine de Philosophie καὶ φιλοξενήθηκε στὸ μέγαρο Fumé, κτίσμα τοῦ τέλους τοῦ 15ου, ἀρχῶν τοῦ 16ου αἰώνα, ποὺ σήμερα στεγάζει τὶς διοικητικὲς ὑπηρεσίες τοῦ τμήματος τῶν Ἀνθρωπολογικῶν Ἐπιστημῶν τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ Poitiers.

Ἡ ἑναρξὴ τοῦ Συνεδρίου ἔγινε στὸ Ἀμφιθέατρο Descartes, με προσφωνήσεις τοῦ Προέδρου τῆς Ἑταιρείας κ. Jacques D'Hondt, τοῦ εκπροσώπου τοῦ Ὑπουργείου Παιδείας τῆς Γαλλίας καὶ τοῦ Προέδρου τῆς ὁργανωτικῆς ἐπιτροπῆς καὶ διευθυντοῦ τοῦ κέντρου Ἑρεῦνης καὶ Ἀποδεικτικῆς στὸν Hegel καὶ Marx, κ. Jean-Louis Vieillard-Baron. Σύμφωνα με τὸ κοινοποιημένο στοὺς συνέδρους πρόγραμμα τοῦ Συνεδρίου, οἱ διάφορες ἀνακοινώσεις εἶχαν τοποθετηθεῖ στοὺς ἑξῆς ἐπτά τομεῖς: α) μεταφυσικὴ καὶ φιλοσοφία τῆς ὑπάρξεως, β) φυσικὲς ἐπιστῆμες γιὰ τὴ ζωὴ καὶ τὸν ἄνθρωπο, γ) αἰσθητικὲς καὶ πολιτιστικὲς ἀναπαραστάσεις, δ) ἠθικὴ καὶ δίκαιο, ε) ἱστορία τῆς ἀρχαίας φιλοσοφίας, στ) ἱστορία τῆς νεώτερης φιλοσοφίας, ζ) ἱστορία τῆς σύγχρονης φιλοσοφίας. Ἐκτὸς ἀπὸ τὶς ἀνακοινώσεις κατὰ τομέα, ὑπῆρχαν στὸ πρόγραμμα τοῦ Συνεδρίου τέσσερις Συνεδρίες Ὀλομελείας με ἰσάριθμες ἀνακοινώσεις ἀπὸ ἐξέχουσες φυσιογνωμίες τῶν γαλλικῶν γραμμάτων: Τὴν πρώτη ἡμέρα, 27 Αὐγούστου 1992, μίλησε ὁ κ. Jean Bernard τῆς Γαλλικῆς Ἀκαδημίας, με θέμα: «Ἡ σύγχρονη πρόοδος τῆς Βιολογίας καὶ ἡ ἀντίληψις τοῦ ἀνθρώπου». Τὴν 2η ἡμέρα, 28 Αὐγούστου, ὁ κ. Gilbert Hotois τοῦ Πανεπιστημίου τῶν Βρυξελλῶν, με θέμα: «Ἡ φιλοσοφία, ὁ θάνατος καὶ ἡ τεχνολογία». Τὴν

3η ημέρα, 29 Αυγούστου, ο κ. Claude Debru, έρευνήτης στο Κέντρο 'Επιστημονικών Έρευνών, με θέμα: «Ο θάνατος, λειτουργία ζωής» και την 4η ημέρα, 30 Αυγούστου, μίλησε ο έπίτιμος καθηγητής του Πανεπιστημίου του Montpellier κ. Michel Herny, με θέμα: «Η ζωή». Οι τομείς, λόγω του μεγάλου αριθμού των συνέδρων, λειτούργησαν καθημερινώς και σε δύο κύκλους, πρωί και απόγευμα. Άξίζει να σημειωθεί εδώ και η τεράστια συμμετοχή των ελλήνων συνέδρων, που έφτασαν τους τριαντάξι.

Την Παρασκευή 28 Αυγούστου, με προέδρους τους V. Cauchy, M. Adam, E. Μουτσόπουλο, H. Barreau, G. Barthel, J. Richer, C. Michaël, L. Marcil-Lacoste, J. Frere, H. Courtes, V. Quiniou, A. Chenoufi, J.-M. Gabaude, M. Vetö, έγιναν έβδομηντα δύο ανακοινώσεις, από τις οποίες αναφέρουμε ένδεικτικά τις εξής: J. D'Hodt, «Ο θάνατος, άπλως»: Άκαδ. E. Μουτσόπουλος, «Η αγάπη και ο θάνατος στη μουσική»: Y. Laberge, «Αναπαράσταση του θανάτου στον σύγχρονο κινηματογράφο»: P. Moreau, «Να σώσεις τη ζωή σου: με ποιό αντίτιμο; (σκέψεις πάνω στο αντίτιμο της άμυνας)»: E. Μαραγκιανού, «Η ζωή και ο θάνατος στο θρησκευτικό στοχασμό της αρχαίας Έλλάδος»: E. Θεοδωροπούλου, «Η ζωή και ο θάνατος, δύο τραγικά στοιχεία στον Αισχύλο: η αρχή, η σκέψη, η έννοια»: M. Goulet, «Montaigne: ένα μαθηματικό βλέμμα στον θάνατο»: R. Bodéüs, «Το "philosophiam esse meditationem mortis" του Thomasius, διδασκάλου του Leibniz»: L. Pena, «Το παράδοξο του θνήσκοντος όντος στον Άγιο Αύγουστινό και τον Leibniz»: H. Courtes, «Η ιδέα της ζωής στον Leibniz».

Το Σάββατο, 29 Αυγούστου, με προέδρους τους: C. Laraud, M. Μαρκάκη, G. Debru, G. Hottois, J.-Fr. Duvernoy, M. Castillo, J. Parain-Vial, A. Doz, E. Μουτσόπουλο, G. Lafrance, R. Bodéüs, J. Schüssler και P. Colin, έγιναν εξητατέσσερις ανακοινώσεις, από τις οποίες αναφέρουμε τις εξής: A. Κελεσίδου, «Η ζωή και ο θάνατος κατά Πλάτωνα και Πλωτίνο»: J.-L. Longué, «Η παρουσίαση του θανάτου στον Δεύτερο Περίπατο του J.-J. Rousseau»: Γ. Αντωνόπουλου, «Kant και Pascal: το συναίσθημα της ζωής και του θανάτου...»: M. Μαρκάκη, «De generatione et corruptione, ως άθροισμα Ο στις φυσικές έπιστήμες»: Jean-Louis Vieillard-Baron, «Ο θάνατος στα ανέκδοτα του Louis Lavel»: J. Parain-Vial, «Ο θάνατος και η αγάπη στον Gabriel Marcel»: M. Πρωτοπαπά, «Η τελευταία πράξη: Ο θάνατος στον Montaigne»: M. Vadée, «Έργασία ζωσα και έργασία θνήσκουσα στον Marx», M. Κουτλούκα, «Το πεπρωμένο των ιδεολογιών: Θάνατος ή αναβίωση των ιδεολογιών»: M. Adam, «Υπάρχει καλή χρήση των άσθενειών».

Την Κυριακή, 30 Αυγούστου, τελευταία ημέρα του Συνεδρίου, με προέδρους τους J. Gobry, T. Rockmore, O. Bloch, B. Antrien, M. Langueux, P. Gravel, M. Κουτλούκα, A. Κελεσίδου, J.-Cl. Bourdin, G. Pinsart, F. Marty, L. Ponton, M. Bastit, ανακοινώθηκαν είκοσιτέσσερις έργασίες, μεταξύ των οποίων του Άκαδ. K. Δεσποτόπουλου, «Ο ήθικός λόγος ύπάρξεως της πολιτείας»: K. Βερεκέτη, «Πρέπει να φοβόμαστε το θάνατο;»: G. Lafrance, «Ηθική και δίκαιο μέσα από τη θεωρία της δικαιοσύνης»: R. Simon, «Ζωή και θάνατος: ήθική προσέγγιση».

Μετά το πέρας των ανακοινώσεων ακολούθησε η στρογγυλή τράπεζα για τον Montaigne με συντονιστή τον καθηγητή της Σορβόνης P. Magnard, κατά τη διάρκεια της οποίας παρουσίασαν ανακοινώσεις οι: K. Χριστοδούλου, Cl.-Gilbert Dubois, M. Comparot και τέλος ο ίδιος ο συντονιστής P. Magnard. Το Συνέδριο έκλεισε με άπολογισμό και τελικές παρατηρήσεις από τους J. D'Hondt και Jean-Louis Vieillard-Baron καθώς και με την ανακοίνωση από τον Πρόεδρο, ότι το 25ο Συνέδριο των Γαλλοφώνων Φιλοσοφικών Έταιρειών, θα πραγματοποιηθεί το 1994 στη Λωζάνη.

Η άριστη οργάνωση του Συνεδρίου καθώς και οι πρωτότυπες επιστημονικές ανακοινώσεις που παρουσιάστηκαν κατά τη διάρκειά του, συνετέλεσαν στην άπόλυτη έπιτυχία του. Στο πλαίσιο των εκδηλώσεων του Συνεδρίου, οι συνέδροι είχαν την ευκαιρία να έπισκεφθούν τα πιο αξιόλογα κτίρια του Poitiers, όπως επίσης και να συμμετάσχουν στην πολιτιστική ζωή της πόλεως με πρόσκληση στα έγκαίνια εκθέσεως ζωγραφικής στο μέγαρο του δικαστηρίου (11ος αιώνας) και την παρακολούθηση κονσέρτου μουσικής δωματίου στο παρεκκλήσιο του Κολλεγίου Henri IV (17ος αιώνας), από το Κέντρο Μουσικής Δωματίου του Poitiers.

M. ΠΡΩΤΟΠΑΠΑ

ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΜΕΛΕΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟΥ ΛΟΓΟΥ

Ἡ Ἑταιρεία κατὰ τὴ διάρκεια τοῦ ἔτους 1991-92 ἔδωσε σειρά διαλέξεων καὶ ἀνακοινώσεων μὲ θέμα τὴν «Ἑλληνικὴ Γλῶσσα» μὲ τὴ συμμετοχὴ Ἀκαδημαϊκῶν καὶ Πανεπιστημιακῶν καὶ σὲ συνεργασίᾳ μὲ τὸ Πνευματικὸ Κέντρο τοῦ Δήμου Ἀθηναίων στὸ χῶρο τοῦ ὁποῖου δίδονταν καὶ οἱ ἐκδηλώσεις (δίωρης διάρκειας μὲ εἰσήγησιν) καὶ εἰδικότερα:

1. «Ἡ φιλοσοφία ἐμίλησε Ἑλληνικά». Νόημα καὶ σημασία τῆς ἀρχαίας Ἑλληνικῆς Φιλοσοφικῆς Γλώσσας.
Καθ. Γεώργιος Ἀντωνόπουλος. 8.10.91
2. «Ἡ Σημασία τοῦ Προσωκρατικοῦ Λόγου».
Καθ. Γεώργιος Ἀντωνόπουλος, Δρ. Ἄννα Κελεσίδου, Διευθύντρια Κέντρου Φιλοσοφίας Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, Δρ. Ε. Μαραγγιανού-Δερμούση. 5.11.91
3. «Ἡ Νεοελληνικὴ Κοινὴ καὶ τὰ λόγια στοιχεῖα τῆς».
Γεώργιος Ἀλυσανδράτος, Φιλολόγος-Νεοελληνιστής.
- 4α) «Δύναμη, Συνέχεια, οἰκουμενικότητα τοῦ Ἑλληνικοῦ Λόγου».
Καθηγητὴς Γεώργιος Ἀντωνόπουλος.
- 5β) «Ἡ Ἑλληνικὴ Γλῶσσα στὸ χῶρο τῆς Εὐρωπαϊκῆς Κοινότητος καὶ τῆς Νέας Τεχνολογίας».
Δρ. Ἑλένη Εὐθυμίου, Ἑρευνήτρια τοῦ Ἰνστιτούτου Ἐπεξεργασίας Λόγου. 21.1.92
5. «Ἡ Ρητορικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη ὡς Φιλοσοφικὸ θεμέλιο τοῦ Ἑλληνικοῦ Λόγου».
Καθ. Γεώργιος Ἀντωνόπουλος. 11.2.92
6. «Νοεῖν καὶ Φρονεῖν». (Σχόλια στὸ φιλοσοφικὸ λόγο τῶν Προσωκρατικῶν).
Καθηγητὴς Κωνσταντῖνος Δεσποτόπουλος, Ἀντιπρόεδρος Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν. 17.2.92
7. «Ὁ Χριστιανισμὸς ἐμίλησε Ἑλληνικά». (Ἀπὸ λόγου τῆς ἀρχαίας φιλοσοφίας εἰς τὸν λόγο τῆς χριστιανικῆς φιλοσοφίας).
Σὲ συνεργασίᾳ μὲ τὸ Φιλοσοφικὸ Σεμινάριο τοῦ Καθ. Εὐαγγέλου Μουτσοπούλου, Ἀκαδημαϊκοῦ. Εἰσηγητὲς: καθ. Γεώργιος Ἀντωνόπουλος, Ἐπίκουρος καθ. Κωνσταντῖνος Νιάρχος, Δρ. Α. Μάνος. 14.4.92
8. «Οἱ διάλογοι τοῦ Πλάτωνος στὴν συμβολὴ φιλοσοφίας καὶ φιλολογίας».
Καθ. Livio Rossetti τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Περούτζια, Ἐπίτιμος Ἑταῖρος (εἰς τὸ Μουσεῖο Κυκλαδικῆς Τέχνης). 14.5.92
Ἀπονομὴ Τίτλου Ἐπιτίμου Ἑταίρου.
9. Σὲ συνεργασίᾳ μὲ τὴν «Ἑλληνικὴ Ἑταιρεία Κάντ»:
«Ἡ Φιλοσοφία ἐνώπιον τοῦ ἔτους 2.000».
(Ἱστορικὲς Κρίσεις - Ἡ Δυναμικὴ τῆς Ἐλευθερίας).
Εἰσηγητὲς: Καθ. Γεώργιος Ἀντωνόπουλος, Δρ. Ἄννα Κελεσίδου, Ἀνδρέας Πιλάβιος Νομικός, Γεώργιος Μερκούρης Νομικός. 12.11.91
Ὁ Δήμος Π. Ψυχικοῦ σὲ συνεργασίᾳ μὲ τὴν Ἑταιρεία ἔχει ἀναθέσει εἰς τὸν Πρόεδρο αὐτῆς Καθ. Γεώργιο Ἀντωνόπουλο τὴν ἐποπτεία καὶ ἐκτέλεση προγράμματος πολιτιστικῶν ἐκδηλώσεων διὰ τὸ ἔτος 1992-93 εἰς τὸ Πολιτιστικὸ Κέντρο Π. Ψυχικοῦ.

ΔΙΕΘΝΕΣ ΣΥΝΕΔΡΙΟ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΤΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ

Ἡ Ὁμάδα Ἑρεῦνης τῆς Ἱστορίας τοῦ Δικαίου (Groupe de Recherches d'Histoire Judiciaire - URA CNRS no 1241), διοργάνωσε ἀπὸ τὶς 16-18 Σεπτεμβρίου 1992 Διεθνὲς Συνέδριο, στὴ Villeneuve d'Ascq, μὲ θέμα: «Justice et République(s)». (Υπεύθυνη γιὰ τὴ διοργάνωση αὐτοῦ τοῦ Συνεδρίου εἶναι ἡ κ. Martinage, καθ. στὸ Πανεπιστήμιο Lille II).

3ο ΔΙΕΘΝΕΣ ΣΥΝΕΔΡΙΟ ΣΤΟ ΚΕΝΤΡΟ ΚΛΑΣΣΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΤΟΥ SANTIAGO

Το Κέντρο Κλασσικών Μελετών του Πανεπιστημίου του Santiago (Facultad de Historia, Geografía y Letras) διοργάνωσε την τρίτη συνάντηση από τις 28.9 - 2.10.92, στο Santiago, με θέμα: «Έρευνα, Περιπέτεια, Ανακάλυψη: Χθες και σήμερα». Στο πλαίσιο αυτής της συνάντησης οι ειδικοί παρουσίασαν τα καθοριστικά χαρακτηριστικά αυτών των τριών έννοιων, δια μέσου της ανάλυσης των ιστορικών, φιλοσοφικών, λογοτεχνικών, καλλιτεχνικών, επιστημονικών πηγών ή δια της γλωσσολογικής, εξηγητικής και σημειολογικής έρευνας.

4ο ΔΙΕΘΝΕΣ ΣΥΝΕΔΡΙΟ «ΚΟΣΜΟΧΩΡΟΣ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ»

Στη Stara Zagora Βουλγαρίας, έγινε από τις 6-10 Οκτωβρίου 1992 το τέταρτο Διεθνές Συνέδριο «Κοσμοχώρος και Φιλοσοφία», που διοργανώθηκε από την International Association «Cosmos and Philosophy» (IACP), και την Bulgarian Astronomical Society με συμμετοχή Ελλήνων και ξένων επιστημόνων.

ΔΙΕΘΝΕΣ ΣΥΝΕΔΡΙΟ ΜΕ ΘΕΜΑ «ΑΘΗΝΑΪΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ

Στην αθήουσα τελετών της 'Ακαδημίας 'Αθηνών, διοργανώθηκε υπό την αιγίδα της, Διεθνές Συνέδριο με θέμα «'Αθηναϊκή δημοκρατία και πολιτισμός» στις 23, 24 και 25 Νοεμβρίου 1992.

Μετά την έναρκτήριο όμιλία του 'Ακ. και Προέδρου της 'Ακαδημίας 'Αθηνών κ. Μ. Σακελλαρίου, παρουσίασαν ανακοινώσεις οι: J. de Romilly, «Le rôle du jugement populaire dans la culture grecque»· Chr. Meier, «Kultur als Absicherung der attischen Demokratie oder Wiesobrauchten die Athener ihre Kultur»· E. Μουτσόπουλος, «De l'essence à la valeur. La fonction promotive de la démocratie»· Μ. Σακελλαρίου, «Les sources culturelles de la démocratie athénienne»· J. Duna, «The Transcultural Significance of Athenian Democracy»· O. Picard, «La Démocratie et la naissance de la monnaie»· F. Adrados, «La Démocratie Athénienne et les genres littéraires»· I. Beschi, «Democrazia e il mondo della musica»· T. Hölscher, «Politik und Öffentlichkeit in demokratischen Athen: Räume, Denkmäler, Mythen»· M.D. MacDowel, «Aristophanes and Democracy».

Τη δεύτερη ημέρα του Συνεδρίου, 24 Νοεμβρίου, μίλησαν οι: W. Barkert, «Demokratie und Zivilreligion: Heroen und Kleisthemschen Athen»· F. Chamoux, «Bases religieuses de l'Etat athénien»· W.R. Connor, «Festival and Democracy»· J. Pecirka, «Conservative Democracy and "Criminal" Innovation»· M.H. Hansen, «The Trial of Socrates from the athenian point of view»· Cynthia Farrar, «Gyges Ring: Reflexions on the boundaries of democratic citizenship»· H.G. Gehrke, «Nomos in der athenischen Demokratie»· R. Osborn, «Funerary monuments, the democratic representation of women»· P. Schmitt-Pantel, «Des banquets de la démocratie au banquet de la république».

Την τρίτη και τελευταία ημέρα του Συνεδρίου, 25 Νοεμβρίου, μίλησε ο F. Sartori, «L' acmé di Agirio nelle fonti contemporanee» και το Συνέδριο έληξε με την όμιλία του σημερινού Προέδρου της 'Ακαδημίας 'Αθηνών κ. Κ. Δεσποτοπούλου με θέμα: «Démocratie et culture».

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΔΕΛΦΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ

Η 'Ακαδημία Δελφικών Μελετών —Δελφικός Λόγος— διοργάνωσε στο Ευρωπαϊκό Πολιτιστικό Κέντρο Δελφών, το Σάββατο 28 Νοεμβρίου 1992, ημέριδα σύγχρονου προβληματισμού με

θέμα: «Δελφική ιδέα, αρχαιοελληνικός λόγος και σύγχρονος κόσμος». 'Ανακοινώσεις παρουσίασαν μεταξύ άλλων ο 'Ακαδ. Ν. 'Αρτεμιάδης, με θέμα «Διαχρονικός και Οικουμενικός χαρακτήρας των καθαρών Μαθηματικών», ή Διευθύντρια του Κ.Ε.Ε.Φ. της 'Ακαδημίας 'Αθηνών κ. Α. Κελεσίδου, με θέμα: «Το σύμβολο του Προμηθέα», ο καθ. του Πανεπιστημίου Κρήτης κ. Π. Θέμελης με θέμα: «Διόνυσος και Δελφοί» και ο άναπλ. καθ.-έρευνητής του Κέντρου 'Αστρονομίας της 'Ακαδημίας 'Αθηνών και υπεύθυνος του Συνεδρίου κ. Ι. Λυριτζής με θέμα: «Διαχρονικές άρχες της δελφικής ιδέας».

Μ. ΠΡΩΤΟΠΑΠΑ

ΔΙΗΜΕΡΟ ΑΦΙΕΡΩΜΕΝΟ ΣΤΟΝ ERNEST RENAN

Στόν Ernest Renan ήταν αφιερωμένο το Διήμερο των 'Εκδηλώσεων που πραγματοποιήθηκε στην 'Αθήνα στις 5 και 6 Μαΐου 1993, υπό την αιγίδα της 'Ακαδημίας 'Αθηνών και του 'Υπουργείου Πολιτισμού, για να τιμηθούν τα 100 χρόνια από τον θάνατό του. Το διήμερο κορυφώθηκε από τη λαμπρή έκδηλωση που έγινε στην κατάμεστη από πλήθος ακροατηρίου αίθουσα Τελετών της 'Ακαδημίας 'Αθηνών σε συνεργασία με το Γαλλικό 'Ινστιτούτο 'Αθηνών. Κατά την έκδηλωση, ο Μορφωτικός 'Ακόλουθος της Γαλλικής Πρεσβείας Michel Guerin, με την ανακοίνωσή του τόνισε τη συμβολή του Γάλλου φιλοσόφου στην 'Επιστήμη. 'Από την πλευρά της 'Ακαδημίας, μίλησε ο Πρόεδρος της, 'Ακαδ. Κ. Δεσποτόπουλος, ο οποίος έπεράτωσε την ομιλία του με τα εξής: «'Εμείς τους 'Ελληνες, έξ' άλλου, ιδιαίτερα συγκινεί πάντοτε ή έλληνολατρεία του Renan. Δεν λησμονούμε, ότι μια πολύ εύτυχισμένη στιγμή της συγγραφικής έμπνοής του, όπου εκφράζεται λογοτεχνικά ή ένθερμη πίστη προς τον έπιστημονικό λογισμό και την υπέρτατη αξία του για την ευδαιμονία της ανθρωπότητας, έχει τίτλο *Prière sur l'Acropole*. Και ούτε πρέπει να λησμονούμε, τι έγραψε για την πόλη των 'Αθηνών: «... 'Εγνώριζα καλώς πρό του ταξιδιού μου ότι ή 'Ελλάς είχε δημιουργήσει την έπιστήμη, την τέχνη, την φιλοσοφία, τον πολιτισμόν. 'Αλλά μου έλειπεν ή αυτοψία. 'Όταν όμως αντίκρισα την 'Ακρόπολιν, έλαβα την αποκάλυψιν του θείου. 'Ο κόσμος όλος μου έφάνη βάρβαρος». Πώς να μη συγκινούνται λοιπόν οι 'Ελληνες από την ευγένεστατη αυτή προσωπικότητα με το σωκρατικό ήθος και την άμεριστη λατρεία προς την 'Ελλάδα; 'Όσο κανείς άλλος ίσως ξένος, φίλος των 'Αθηνών, άξιζε την απότιση τιμής προς τη μνήμη του από το βήμα της 'Ακαδημίας 'Αθηνών».

Στη συνέχεια, οι παρευρισκόμενοι μεταφέρθηκαν στην Πνύκα, όπου, μέσα σε άτμόσφαιρα μυσταγωγίας, ή ήθοποιός του 'Εθνικού Θεάτρου κ. 'Ολγα Δαμάνη, άπήγγηλε από στήθους και καρδιάς την προσευχή του Κέλτη προσκυνητή προς την θεά 'Αθηνά. 'Η κατά γενικήν όμολογία ύπεροχη μετάφραση της «Προσευχής στην 'Ακρόπολη», όφείλεται στην 'Ιφιγένεια Μπορουτοπούλου, διδάκτορα, μελετήτρια του Renan, που είχε την έμπνευση, το σχέδιασμό και την ύλοποίηση των έκδηλώσεων.

Μ. ΠΡΩΤΟΠΑΠΑ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟ ΣΥΝΕΔΡΙΟ:

Η ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΣΥΝΕΙΔΗΣΙΣ ΩΣ ΣΥΝΕΙΔΗΣΙΣ ΤΟΥ ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΥ

Ι. Το έπιστημονικό Συνέδριο —το όποιο συνεκλήθη στη Μεσσήνη από 11 έως 13 'Ιουνίου 1993 με θέμα: «'Η Ιστορική συνείδησις ως συνείδησις της Ιστορίας του 'Ελληνισμού», αφιερωμένο στην επέτειο των 540 ετών από την 'Αλωση της Κωνσταντινουπόλεως— όργανώθηκε: από το Διεπιστημονικό Μεταπτυχιακό Σεμινάριο Φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο 'Αθηνών, το 'Ιδρυμα 'Ερεύνες και 'Εκδόσεων Νεοελληνικής Φιλοσοφίας, το Διεθνές Κέντρο Πλατωνικών και 'Αριστοτελικών Σπουδών και την 'Ελληνική 'Εταιρεία Φιλοσοφικών Μελετών, υπό την αιγίδα του 'Υπουργείου Πολιτισμού

και σε συνεργασία με τον Δήμο Μεσσήνης. Οι εργασίες του Συνεδρίου, διεξήχθησαν στην αίθουσα του Διεθνούς Κέντρου Φιλοσοφίας Μεσσήνης. Η βασική θεματική του Συνεδρίου ανεπτύχθη από τον πρόεδρο Εύαγγελο Μουτσόπουλο, κατά την έναρκτήρια όμιλία του. Η θεματική ολοκληρώθηκε με λίαν ενδιαφέρουσες εισηγήσεις των συνέδρων καθώς και με την ανταλλαγή απόψεων μετά από κάθε εισήγηση.

Το σύνολο των εισηγήσεων του Συνεδρίου, διαχωρίζεται στις εξής θεματικές ενότητες:

1. Η *πρώτη* θεματική ενότητα, κατά την οποία εξητάσθη το ιστορικό γίνεσθαι ως συνεχής διαδοχή των περιόδων ιστορικών κρίσεων και μαρasmus ή περαιτέρω ανάπτυξεως του ελληνισμού, εν γένει των κοινωνιών, αλλά και εν συνόλω της ανθρωπότητας, παρουσιάσθη α) υπό του 'Ακαδημαϊκού Ε. Μουτσοπούλου, κατά την έναρκτήρια όμιλία του με θέμα: «Ιστορικές κρίσεις»· β) υπό του καθ. του Πανεπιστημίου 'Αθηνών Ε. Μικρογιαννάκη, με θέμα: «'Αλώσεις στην ζωή του 'Εθνους». 'Ενώ άμέσως σχετικές πρὸς τίς ως άνω εισηγήσεις, υπό ευρύτεραν έννοιαν, ήσαν οί εισηγήσεις: γ) του καθ. του Πανεπιστημίου Α. Δελγκωστοπούλου, με θέμα: «Θεολογία της 'Ιστορίας»· δ) του δρος Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου 'Αθηνών Α. Μάνου, με θέμα: «'Η διαλεκτική της ζωής και του θανάτου»· και ε) της φιλόλογου, Κ. Παλαμιώτου, με θέμα: «'Η έθνική συνείδησις στο ιστορικό γίνεσθαι».
2. *Δευτέρα* θεματική ενότητα άπετέλεσαν εισηγήσεις αναφερόμενες σε εξέχουσες προσωπικότητες, φορείς της συνείδησεως του ελληνισμού: α) της καθ. του Πανεπιστημίου 'Αθηνών Ε. Κούκκου, με θέμα: «'Ο Ι. Καποδίστριας και ή έθνική μας συνείδησις»· β) της δρος Φιλοσοφίας Α. Κελεσίδου, Διευθυντριάς του Κέντρου 'Ερεύνης της 'Ελληνικής Φιλοσοφίας της 'Ακαδημίας 'Αθηνών, με θέμα: «'Ο 'Αδαμάντιος Κοραής και ή 'Εθνεγερσία»· γ) του καθ. Στρατιωτικής Σχολής Ευελπίδων Σ. Σπέντζα, με θέμα: «Κοινωνία και Οικονομία κατά Γεώργιο Πλήθωνα Γεμιστόν»· και δ) του δρος Φιλοσοφίας, λέκτορος Πανεπιστημίου 'Αθηνών Γ. Τουρλίδη, με θέμα: «'Ο Πλήθων και ή έθνική συνείδησις».
3. Η *τρίτη* θεματική ενότης, έντὸς της οποίας έμελετήθη ή σημασία της 'Ορθόδοξου Χριστιανικής θρησκείας στο ιστορικό γίνεσθαι, ανεπτύχθη από: α) Τὸν π. Νεόφυτο Παντζή, δρα Θεολογίας έντ. διδ. Πανεπιστημίου Βύρτσμπουργκ, με θέμα: «'Ο 'Ορθόδοξος Κλήρος κατά την 'Αλωση της Κωνσταντινουπόλεως»· β) Τὸν π. Κωνστ. 'Ηλιόπουλο με θέμα: «'Η ένωμένη Ευρώπη και ό 'Ορθόδοξος Θεολόγος»· και γ) Τὸν Α. Γιαννόπουλο, θεολόγο, νομικό, δημοσιογράφο, με θέμα: «'Η Πόλις 'Εάλω».
4. Στην *τετάρτη* θεματική ενότητα διηρευνήθησαν οί επιπτώσεις της τεχνικής και ή δυνατότης συμβολής της στη βελτίστη επίλυση της κρίσεως του συγχρόνου πολιτισμού, με τίς εισηγήσεις: α) της φιλόλογου Π. Δημάκη, με θέμα: «'Η κρίσις του πολιτισμού μας»· β) του πολιτικού μηχανικού Α. Κατσαμάνη, με θέμα: «Είναι δυνατή ή συμβολή της Τεχνικής στη βελτίστη αντιμετώπιση της συγχρόνου κρίσεως».
5. Η *πέμπτη* θεματική ενότητα, άφορώσα στην τεκμηρίωση της συνεχείας και της συνοχής της ιστορικής συνείδησεως του ελληνισμού μέσω της μελέτης της άρχαίας 'Ελληνικής Φιλοσοφίας, ανεπτύχθη από τούς: α) Κ. Νιάρχο, καθ. Πανεπιστημίου 'Αθηνών, με θέμα: «'Η άρχαία ελληνική Φιλοσοφία κατά την πρὸ της 'Αλώσεως περίοδό της»· και β) Ι. Πατισιώτου, φιλόλογο, με θέμα: «Σχέσεις του βυζαντινού πολιτισμού με την 'Αρχαιότητα: επιβιώσις τών άρχαίων σχολιαστών στο Βυζάντιο, (φιλοσοφικές μαρτυρίες)».

Α. ΚΑΤΣΑΜΑΝΗΣ

CONGRÈS INTERNATIONAL SUR DENYS L'ARÉOPAGITE ET L'ONTOLOGIE NÉOPLATONICIENNE.

Le Département de Philosophie de l'Université d'Athènes, la Société Hellénique d'Études Philosophiques, la Fondation de Recherche et d'Éditions de Philosophie Néohellénique et le Centre International d'Études Platoniciennes et Aristotéliennes, sous le patronage du Ministère de la Culture et de la Municipalité d'Athènes ont organisé du 29 juin au 2 juillet 1993 le Congrès International *Denys l'Aréopagite et l'Ontologie Néoplatonicienne*.

Le soir du 29 juin les congressistes se sont réunis à la colline d'Aréopage à Pnyx, pour participer aux Grandes Vêpres commémoratives de la visite de Saint Paul à Athènes. Les travaux du Congrès ont eu lieu à la Grande Salle des cérémonies officielles de l'Université d'Athènes; après les allocutions officielles, l'académicien Evagghélos Moutsopoulos — *La fonction catalytique du soudain dans le quasi-continuisme de Denys* — a analysé minutieusement le rôle du soudain, survivance purement platonicienne, dans l'œuvre de Denys, où on ne peut plus ignorer le sens de la notion de la continuité persévérante dans le temps. Plus de vingt cinq communications ont tenté d'établir toute la problématique de la philosophie et de la théologie de Denys, présenter les influences qu'il a reçu et celles qu'il a exercées, discuter les recherches et les éditions des œuvres dionysiennes.

Sur la philosophie et la théologie de Denys se sont présentés des exposés très intéressants comme fut *Une approche critique de la théologie de Denys* (Mégas Farantos), et les données de la recherche sur *l'Indicible et discours théologique chez Denys* (Démètre Lang). L'effort du philosophe de fonder la notion de Dieu sur une base philosophique qui l'éloigne du christianisme pur et l'introduit au néoplatonisme, le pousse à une synthèse de l'ontologie et de la morale autour deux axes: celui du néoplatonisme et celui du christianisme; ce procédé nous met devant la question: *La problématique de Dieu chez Denys est une vue théologique ou philosophique?* (Maria E. Koutlouka). Les idées sur *La divinisation chez Denys* (Ysabel de Andia) et *Le Dieu transcendant dans le néoplatonisme de Denys* (Francisco Garcia Bazán) furent l'objet de deux communications approfondies et bien perspicaces. Le fil des pensées de Denys sur la divinité fut aussi le thème d'un autre exposé: *L'être de tout, c'est la divinité située au delà de l'essence* (Jens Halfwassen), tentative de restituer le dialogue entre philosophie et théologie chez Denys. L'exposé *Noms Divins et gnoséologie théologique chez Denys* (Chrysostome Savvatos) a voulu mettre en relief la gnoséologie dionysienne, surtout en ce qui concerne le sens des Noms et comment Denys passe à une gnoséologie théologique quand il expose ses idées sur les Noms Divins.

Le thème du beau et du bien tel que Denys le considère dans son œuvre sur les "Noms Divins" et les influences qu'il a subit par Platon et le néoplatonisme de Plotin et de Proclus, fut le sujet principal traité par deux congressistes: *Le beau chez Denys* (Démètre Koutras) et *Le bien, la beauté et Eros dans la théorie dionysienne de la causalité divine* (Constantin Niarchos). Le point culminant de la philosophie et la théologie dionysiennes, le sujet de l'Amour Divin fut aussi analysé d'une manière perspicace par *Une interprétation néoplatonicienne de l'enseignement de Denys sur l'amour divin* (Andréas Manos). Mais au beau et au bien se confronte le mal, et *Le mal selon Denys* (Constantin Iliopoulos) nous a conduit à un autre chemin de la pensée de Denys.

Le dualisme qui existe dans la pensée religieuse des grecs, depuis les temps du paganisme, fut analysé, à travers le prisme des considérations d'un philosophe disciple du christianisme, à l'exposé: *Lumière et Ténèbres chez Denys* (Constantina Palamiotou). L'étude de *La vie en tant que catégorie ontologique chez Denys* (Christos Térésis) fut une approche purement ontologique des idées de Denys sur la vie; et, le sujet du Kairos: *La kairicité selon Denys* (Anghélos Yannopoulos) a contribué à une tout à fait moderne approche de la philosophie dionysienne. Plusieurs

étaient les congressistes qui se sont penchés sur le sujet des influences: influences que Denys a reçues et influences qu'il a exercé pendant des siècles. En ce qui concerne l'influence profonde du néoplatonisme chez Denys celle-ci se concentre surtout autour de Plotin et Proclus. Anna Kélessidou (*Du parfait et de l'Un. Sur quelques connexions de la pensée plotinienne et de la théologie de Denys*) a essayé de déployer les éléments communs de Plotin et de Denys et analyser leurs connexions en ce qui concerne l'approche théologique du parfait et de la notion de l'Un chez Denys. Un autre sujet commun entre les deux philosophes est celui de la transcendance — *Transcendance et inconnaissance chez Plotin et Denys* (André Lang) — qui paraît être commun-mais quand même on ne peut pas nier la particularité et leurs différences. Les relations de Denys avec la philosophie de Proclus fut aussi le thème développé par Istvan Perczel (*Denys et les "Hénades" de Proclus*), qui a analysé profondément les deux philosophes et a exposé par un parallélisme minutieux pas à pas leurs points communs et leurs différences, surtout en ce qui concerne leurs distinctions en Dieu. La même voie a suivi aussi Annick Charles-Saget (*Don et transmission chez Proclus et Denys*), tandis qu'une approche comparative et critique de la doctrine proclienne sur le mal et la thèse dionysienne sur le même sujet, fut traité par Lambros Siassos (*Le champ ontologique de l'apparition du mal chez Proclus et chez Denys*).

Mais la question des influences ne se limita seulement sur celles que Denys a reçu; lui aussi, grâce à sa philosophie et sa théologie philosophique, a exercé des influences profondes pendant des siècles. Edouard Jeaneau (*Néant divin et théophanie*) présenta la philosophie d'un des plus fidèles disciples de Denys celle de John Scott Erigène et a démontré comment s'articulent leurs théories sur la théophanie (Denys) et la pyrophanie (Erigène). Ilia Vracea (*Le concept de théologie chez Denys et Léonce de Byzance*) a insisté sur l'influence de Denys sur Léonce qui, voulant attaquer les hérétiques de son temps, a constitué toute une nouvelle argumentation basée sur Platon, Aristote et surtout sur Denys; finalement I. Vracea a abouti à la question si Denys est un théologue et un philosophe chrétien ou par contre il s'agit d'un philosophe traditionnel "qui désirait éterniser la philosophie hellénique". Günther Pöltner (*Denys et Thomas d'Aquin*) a exposé sa recherche sur les influences de Denys chez Thomas d'Aquin et où celui-ci se différencie du philosophe grec. Une communication détaillée et extrêmement approfondie, fut l'étude présentée par Jean Marc Gabaude (*La théologie de Denys et la Théodicée de Leibniz*). Il s'agit d'une remarquable étude comparative entre les deux philosophes, qui a éclairé tous les points communs et les différences radicales entre Denys et Leibniz. Le problème des influences concerne aussi des périodes plus récentes; ainsi par une approche suivant la méthode phénoménologique, Manolis Markakis a traité le thème: *Denys et la conscience hellénique*.

En ce qui concerne l'intérêt porté à la pensée de Denys, Linos Bénakis (*L'état actuel de la recherche sur Denys*) par un exposé extrêmement riche en références, nous a présenté les diverses éditions commentées ou non des œuvres de Denys et nous a fourni des informations riches sur diverses recherches contemporaines concernant sa philosophie et son œuvre. De l'autre côté Marian Wesoly, utilisant la riche bibliographie sur Denys et suivant les divers témoignages et mentions, a tenté de placer le philosophe à des dates plus précises (*Problèmes de datation*). L'exposé très particulier de Richard Witt sur *La fonction de la musique chez les platoniciens contemporains de Denys et les premiers Pères de l'Église* a donné une toute autre perspective aux études dionysiennes.

L'académicien Evaghélos Moutsopoulos a souligné que les sujets traités durant le Congrès ont contribué à l'approfondissement et à l'enrichissement des études sur Denys. De plus on a eu la possibilité de voir en relief l'influence exercée par Denys à l'Occident. Espérant que la publication des Actes ajoutera de nouvelles perspectives à la bibliographie sur Denys, l'académicien a signalé que, comme c'est le cas pour les Congrès Philosophiques, on n'a pas abouti à des conclusions et on n'a pas des propositions et des solutions à poser, et que ce n'était qu'un Congrès de Philosophie sur un Philosophe. Annick Charles-Saget et Edouard Jeaneau, qui ont parlé au nom des congressistes étrangers, ont noté que le Congrès a donné l'occasion pour un dialogue profond et fructueux entre philosophie et théologie.

Le couronnement du Congrès fut la promenade de ses participants au Cap Sounion, et la contemplation devant l'admirable paysage, dans l'azur de la Mer Egée, sous la limpidité éblouissante de la lumière apollinienne. Les travaux ont débuté à Pnyx, solennisés par Les Vêpres et se sont parachevés au Temple de Poséidon pour mieux accentuer la question posée durant le Congrès: Denys fut-il un philosophe chrétien ou un philosophe grec?

Maria KOUTLOUKA

LE VÈME CONGRÈS INTERNATIONAL DE L'ASSOCIATION INTERNATIONALE: *COSMOS ET PHILOSOPHIE*

L'Espace Cosmique et la Philosophie. L'itinéraire du genre humain dans l'Espace Cosmique fut le thème du Vème Congrès de l'Association Internationale *Cosmos et Philosophie* qui se déroula du 22 au 25 octobre 1993 à Delphes. Pour la réalisation de ce Congrès ont collaboré: le Département de Philosophie de l'Université d'Athènes, le Centre Européen Culturel de Delphes, la Société Hellénique de l'Astronautique, la Société Bulgare de l'Astronautique, le Centre des Recherches d'Astronomie et des Mathématiques Appliqués de l'Académie d'Athènes et le Centre de Recherches sur la Philosophie de l'Académie d'Athènes. Les travaux eurent lieu aux salles imposantes du Centre Européen Culturel de Delphes. Plus de soixante scientifiques, parmi lesquels grecs, français, italiens, bulgares, russes, anglais, canadiens, brésiliens, hollandais et tchèques ont été réunis pour présenter plus de cinquante cinq communications qui s'égrenèrent en ces trois jours en sept sections. Les différents sujets présentés par des érudits, académiciens, chercheurs, spécialistes, philosophes, sociologues, mathématiciens et astronomes abordèrent le sujet: l'espace cosmique et la pensée philosophique.

L'ouverture des travaux du Congrès fut suivie d'une cérémonie officielle commémorative consacrée à l'académicien professeur Kyril B. Serafimov, membre de l'Académie des Sciences de Sofia, président de la Société Astronomique Bulgare et vice-président de l'Association Internationale *Cosmos et Philosophie*, décédé récemment. L'académicien professeur Evaghélos Moutsopoulos, président de l'Association Internationale *Cosmos et Philosophie* a présenté la personnalité et l'œuvre de K. Serafimov, tandis que T. Kardashev, de l'Académie des Sciences de Sofia, a mis en valeur l'homme et l'ami K. Serafimov. L'Association a voulu saluer la mémoire de son membre éminent par un texte d'honneur, rédigé en langue byzantine et en écriture kyrillique, offert à son épouse, officiellement invitée pour participer au Congrès.

A la conférence inaugurale l'académicien E. Moutsopoulos (*Catégories spatiales. Expansion de l'homme, implosion de l'esprit*), en donnant toutes les extensions de l'expansion de l'homme et en même temps le fait que l'esprit fléchit devant cette expansion, a annoncé et auguré l'analyse et l'ampleur de la problématique déployée par les congressistes. Suivant leur thématique les communications étaient réparties en sept sections: 1) méthodologie des sciences cosmiques, 2) espace cosmique, environnement et genre humain, 3) physique et astronomie, espace et temps, 4) histoire de la connaissance philosophique, 5) art, éthique, esthétique et droit dans l'espace cosmique, 6) cosmologie, théologie, philosophie et espace cosmique, 7) philosophie de la nature. Les communications présentées durant le Congrès ont contribué à l'approfondissement des études sur les relations de l'homme et de sa pensée, avec l'univers et les horizons qui s'ouvrent dans l'infinité de l'espace cosmique.

La pensée de la "Création du Monde" aujourd'hui (A. Doz) est un "jugement qui prend un relief particulier en raison de l'état contemporain de la science... dont l'un des résultats est que étant 'spirituel' ou 'intelligent', l'homme s'explique dans le cadre de l'histoire de l'univers". Dans cet univers il y a une "multiplicité de mondes et parmi eux notre monde et notre civilisation n'est qu'une affaire particulière" (A. Soldatov, *Principe humain et le problème de la multiplicité des mondes*). L'historienne V.

Playanakou-Békiari (*Cosmos vu par rapport à la palingénésie hellénique — La pensée d'Alexandre Mavrocordato, 1754-1819*), par une communication très intéressante et approfondie a montré que Mavrocordato, s'étant servi de l'astronomie et de la philosophie physique, a diffusé, le premier, des idées libérales aux Grecs pour la préparation de leur insurrection de 1821 en collaborant avec le héros national Rigas Féréos. Mavrocordato a aussi influencé Denys Solomos pour la conception des idées fondamentales de l'hymne national Grec.

Une série de communications porta sur le fait que ce qui prédomine à nos jours n'est qu'un effort de nous éloigner des problèmes écologiques qui concernent notre univers (M. Gogoshev, *Écologie Globale et pensée écologique globale*). De toute façon il nous faut un "dialogue vertical" pour étudier "les paramètres transcendants de la crise écologique" (M. Lapka). Un autre moyen qui peut diminuer les maux de la crise écologique est le besoin d'une "police d'environnement" ayant les critères d'une orientation tout à fait différente à celle des divers mouvements écologiques; basée sur une philosophie autonome elle peut s'occuper des problèmes écologiques et aider la vie humaine à acquérir une qualité et une entité universelle (A. Emmanuel, *La police d'environnement est la pratique unique pour le passage du sens de la justice et de l'éthique à la dimension de l'espace cosmique*).

Il nous faut encore un long chemin à parcourir afin de connaître l'univers, son histoire du "big-bang" (P.M. Papaélías, *Matière, anti-matière dans l'Univers*), le grand nombre des mondes inclus et qui sont en évolution (V.N. Dubrovski, *Plusieurs mondes, d'espace-temps et la création de grand nombre de mondes en évolution*); il reste encore énormément d'efforts scientifiques pour connaître et prendre contact avec la vie extra-terrestre et l'intelligence aux autres mondes (C. Poulakos, *Recherches pour l'intelligence extraterrestre*). Sans oublier le rôle du hasard (S.V. Clube, *Le hasard de la civilisation de l'espace*), il faut se rendre compte que la physique moderne sur l'espace exerce une influence à la raison humaine en ce qui concerne la probabilité d'une communication avec des civilisations extra-terrestres (B. Petropoulos, *Problèmes philosophiques relatifs au progrès de l'astronautique*).

Se basant sur la géométrie euclidienne ou non-euclidienne (R. Campa, *La conception de l'espace dans la géométrie non-euclidienne*), il faut voir et observer de plus près possible l'univers (P.G. Niarchos, *L'univers invisible*); et si l'homme veut voyager et ne plus s'installer, dans l'avenir, aux mondes extra-terrestres, pour les comprendre et les étudier, il lui faut un langage philosophique et scientifique parfait et tel n'est que la langue grecque ancienne (M. Rélos, *Grec Ancien: le langage dans les sociétés spatiales du futur*). Mais cela ne suffit pas, on doit se libérer du géocentrisme et pénétrer dans la connaissance du cosmos à travers une civilisation réellement universelle (T. Kardashev, *Sur la conquête spatiale de la culture*). Evidemment il faut se rendre compte que cette culture se déploie dans l'infinité du temps et de l'espace, puisque "l'histoire de l'univers est un courant du mouvement à l'infini qui ne revient jamais à ses sources"; exactement, comme "au processus de l'histoire humaine qui n'obéit à aucune loi périodico-cyclique, il se poursuit dans un changement perpétuel" (M.E. Koutlouka, *Le cycle dans l'histoire de l'univers et dans l'histoire humaine*). Mais, afin d'aborder de tels problèmes il nous faut des analyses scientifiques et les données de la technologie (M. Kalaidjieva, *Espace et temps comme constituantes de l'analyse cause-résultat à travers la méthodologie de la science*) en corrélation avec la raison humaine. La pensée humaine, grâce à la raison, est un mécanisme beaucoup plus complexe et synthétique que la pensée factice des ordinateurs; résultat d'un long processus de l'intelligence dans l'histoire culturelle, elle est créatrice, tandis que l'intelligence de commande, offerte par la technologie moderne, est tout à fait mécanique et aride (N. Artémiadis, *Le non-verbalisme de la pensée. La critique contre une solide intelligence artificielle*). Bien que certains, en s'occupant avec leurs "video-games", veulent utiliser les possibilités de leurs ordinateurs pour transcrire la géométrie du cercle et de la sphère en ligne directe ou polyèdre (E. Ossel, *Jouer avec la géométrie* et R. Renout, *Hyper Mandala. La transposition du cercle et de ses divisions modulo 1, 2, 3, 4, 5 ... sur quatre surfaces sphériques*), les tentatives de quadrature du cercle restent toujours des simples tentatives sans résultats depuis les temps d'Hippias d'Elide.

L'introduction de la technologie moderne dans la vie humaine non seulement exerce une influence profonde à nos sociétés et peut, dans l'avenir préparer de nouvelles structures sociales, mais, de plus, elle peut nous aider à la colonisation de l'univers et à l'organisation des sociétés spatiales (V. Tritakis, *Techhnologie spatiale et nouvelles structures sociales*). Mais, une telle colonisation a besoin d'un droit international (J.M. Gabaude, *Droit international de l'espace cosmique*). L'académicien J.M. Gabaude, toujours extrêmement sensible aux questions de la Morale et du Droit, croit "à un universalisme éthico-juridique humaniste" et souligne "qu'il faut situer le droit international de l'espace cosmique dans le cadre du droit international en général pour justifier philosophiquement son fondement"; ainsi "il devient possible de poser les grands principes du droit international de l'espace cosmique et de stipuler les règles pratiques de son mode de fonctionnement optimal". On ne peut pas envisager de conquérir l'espace cosmique sans tenir compte du système des valeurs (N.M. Stretenova, *Philosophie "holistique", cosmologie moderne et valeurs humaines*) et si "l'espace mathématique et physique sont même dans la conscience" (S. Buscatoli) on ne peut pas surpasser les données de la religion, de la philosophie, de la biologie, de la physique, de l'astronomie (I. Liritzis, *L'analogie micro-macro cosmologique*); "le fait que le genre humain suit à son développement spirituel une conception du cosmos micro-macroscopique est remarquable".

La philosophie comme une dimension de l'identité humaine (C. Thomopoulos) nous pose toute une problématique sur les relations de conceptions de l'unité dans la nature, du Logos et de la conscience humaine; l'être doit toujours se rendre compte de son identité. Bien qu'elles sont nombreuses les théories sur les relations âme-matière (M. Markakis, *Âme et matière comme structures de l'unité de l'être*), l'homme a la possibilité de "ne pas se laisser être hanté par l'idée d'une liberté acosmique, phantasme conceptuel qui lui représente comme un authentique accomplissement de soi libre de tout rapport au réel", puisque "l'homme est au monde ... serré par une réalité qui l'opprime. Qu'il le veuille ou non" (D. Lang, *L'idée de liberté acosmique et l'être-là mondain de l'homme*).

Les questions sur l'univers, l'espace et le temps, l'homme et sa place dans le cosmos sont sujets d'une actualité toujours brûlante d'ici de millénaires. M. Tavares de Miranda (*Le temps chez Anaximandre*) a parlé "d'une possibilité fondatrice, d'une justification pour la réalité des étants" et Anaximandre "laisse apparaître le rôle du temps pour la révélation de l'apeiron et des êtres"; il y a des "correspondances entre la nécessité, la justice et le temps ... dans la complexité de l'apeiron". Plus tard Platon "entreprend de décrire l'être du monde" et il considère "la causalité organisatrice d'un dieu personnel", tandis que "le Demiurge est le bras de Dieu"; finalement "sans lever le dualisme entre l'être et le devenir Platon légitime le monde en cosmos" (A. Kélessidou, *Le bras de Dieu qui entre dans le temps. Sur le demiurge du "Timée" platonicien*). De l'autre côté dans le même dialogue Platon présente l'homme comme une "plante" céleste (A. Manos, *L'homme comme "plante" céleste à l'enseignement du "Timée" platonicien*). "L'étude des visions du monde d'Aristote, des Stoïciens et des Epicuriens permet de mettre en lumière leurs considérations respectives sur la condition de l'être humain dans l'univers ... considérations perpétuées au cours des âges au point qu'elles peuvent être décelées à l'occasion de la recherche relative aux aperçus, sur cette même question, formulés à l'époque moderne (V. Cauchy, *L'homme dans l'univers: hasard ou finalité?*). La question morale de la relation de l'homme avec la nature, nous engage à déclarer que "tout, l'homme inclus, est soumis à la nature qui est un principe cosmique, qui gouverne tout et qui est intelligent et intelligible" (H. Kalokérinou, *Les présuppositions cosmologiques de la philosophie morale des Stoïciens*). Le problème *Temps et éternité chez Plotin* (C. Niarchos) fut aussi l'objet d'une analyse méticuleuse et perspicace et les pensées d'Origène sur l'espace et le temps (P. Tzamalikos, *Origène: le premier chrétien aussi pour la conception moderne sur l'espace et le temps*) prouvent qu'elles restent toujours modernes. A la même thématique, d'une approche philosophique et épistémologique du sujet du Congrès, appartient aussi l'exposé de C. Marcondés-César (*Bachelard et son temps. La répercussion philosophique de la relativité*), qui a présenté les idées de Bachelard sur les concepts: science, vérité, méthode, temps, espace, histoire de la science et a

προcedé à une recherche scrupuleuse sur l'épistémologie bachelardienne, afin de souligner non seulement sa relation avec la théorie de la relativité, mais aussi son évolution et son actualité.

L'élément mythologique et les relations entre science et religion fut le sujet traité par une série des congressistes; ainsi le dualisme lumière-ténèbre, qu'on constate par rapport aux dieux dans la pensée hellénique et les extensions de ce dualisme à l'homme, fut le trait général pour C. Palamiotou (*Implication mythologique de l'esprit apollonien et dionysiaque*). B. Palyushev (*Science et religion*) a essayé de décrire une méthode analytique de l'interaction entre systèmes scientifiques et systèmes religieux et A. Vladova-Ulyakhina (*Echapper à Dieu: une recherche pour la signification de la vie*) examinant l'être humain dans le cosmos a touché les problèmes religieux et la crise totale de la société bulgare qui doit affronter un tas de problèmes, inconnus jusqu'alors, sans perdre son énergie spirituelle et son identité; il s'agit plutôt d'une approche sociologique du problème religieux.

Les arts vus dans la perspective de l'univers cosmique ont été aussi l'objet des analyses détaillées. M. Adam (*L'expérience artistique comme passage de l'espace solitaire à la sensibilité cosmique*) a examiné la possibilité d'instaurer "une communion cosmique, une participation universelle" dont le meilleur fondement est l'art, qui exprime l'individualité de l'artiste-créateur qui crée une œuvre, qui est en même temps subjective du point de vue du créateur et objective du point du contemplateur; ainsi des mécanismes de la communication de l'artiste avec le contemplateur de son œuvre se mettent en marche et restituent une communion spirituelle entre deux individus indépendants. N. Hiotinis, (*Architecture et Univers*) a présenté les démarches de l'homme pour concilier temps, espace et histoire à ses réalisations architecturales, fait qu'on constate à l'architecture de la Grèce pendant l'Antiquité. Par un "happening" extrêmement intéressant, dans les jardins fleuris du Centre Européen Culturel de Delphes R. Witt (*La Musique comme exploration de l'espace*) utilisant une série d'instruments musicaux a voulu prouver que la mesure musicale peut nous offrir des sons qui nous introduisent dans l'espace.

A la fin de cette amphictyonie de l'esprit humain, des hommes de divers peuples et champs scientifiques, à la clôture des travaux du Congrès, l'académicien E. Moutsopoulos a souligné ce qu'il a noté à sa conférence inaugurale: que finalement il n'y a qu'une unité qui contient tout, il y a un ensemble; malgré les nombreuses variations scientifiques ou philosophiques la spatialité est commune à tous. Nous avons constaté cette idée de l'unité durant les travaux du Congrès: unité dans l'univers, unité de l'idée de Dieu, unité de l'être humain, unité même dans le cadre scientifique; la mieux qualifiée pour entendre cette unité est la Raison qui doit être à la barre pour ne pas s'en aller à la dérive. Les diverses manifestations, qui ont encadré le Congrès, ont aussi contribué à rendre plus sensible et tangible le message de l'unité entre les hommes.

Maria KOUTLOUKA

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΗΜΕΡΙΔΑ ΤΗΣ ΕΝΩΣΗΣ ΓΕΡΜΑΝΟΕΛΛΗΝΙΚΩΝ ΕΤΑΙΡΕΙΩΝ,
«Η ΕΠΙΔΡΑΣΗ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΣΤΗ ΔΙΑΜΟΡΦΩΣΗ ΚΑΙ ΤΗΝ
ΕΞΕΛΙΞΗ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΚΑΙ ΤΟΥ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ ΣΤΗΝ ΕΥΡΩΠΗ ΚΑΙ ΤΟΝ
ΚΟΣΜΟ», ΑΘΗΝΑ, 20 ΝΟΕΜΒΡΙΟΥ 1993

Μία σημαντική συνάντηση κορυφαίων μελετητών της ελληνικής φιλοσοφίας υπό την αιγίδα του Προέδρου της 'Ακαδημίας 'Αθηνών, 'Ακαδημαϊκού κ. Κωνσταντίνου Δεσποτοπούλου έλαβε χώρα στην 'Αθήνα, τὸ Σάββατο 20 Νοεμβρίου 1993 στην αίθουσα τελετών της 'Ακαδημίας 'Αθηνών, κατὰ τὴν ἐτήσια 'Επιστημονικὴ 'Ημερίδα τῆς 'Ενώσεως Γερμανοελληνικῶν 'Εταιρειῶν, ποὺ πραγματοποιήθηκε αὐτὴ τὴ φορὰ στὴν 'Αθήνα καὶ ὅχι ὅπως κάθε χρόνο στὴν 'Ομοσπονδιακὴ Δημοκρατία τῆς Γερμανίας. Τὸ θέμα τῆς 'Ημερίδας ἦταν ἡ ἐπίδραση τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς φιλοσοφίας στὴ διαμόρφωση καὶ τὴν ἐξέλιξη τῆς φιλοσοφίας καὶ τοῦ πολιτισμοῦ στὴν Εὐρώπη καὶ τὸν κόσμο. Τὶς

ἐπιμέρους εισηγήσεις, τὰ κύρια σημεῖα τῶν ὁποίων παρουσιάζονται ἐδῶ, ἀνέλαβαν διαπρεπεῖς καθηγητὲς φιλοσοφίας ἑλληνικῶν καὶ γερμανικῶν πανεπιστημίων.

Ὁ Πρόεδρος τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν καὶ προεδρεύων τῆς Ἡμερίδας κ. Κωνσταντίνος Δεσποτόπουλος ἀνοίξε τις ἐργασίες τῆς μὲ μιά ἐμπνευσμένη εἰσαγωγή στὸ γενικὸ θέμα *Οἱ ἐπιδράσεις τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας στὴ φιλοσοφία τῆς Εὐρώπης*. Προσδιορίζοντας καταρχὴν τὴν ὕψις τῆς φιλοσοφίας ὡς πνευματικὸ ἔμερο καὶ ὡς ἠθικὴ σκέπη, ὡς πνευματικὴ πρόβαση αὐτοδύναμη καὶ αὐτο-ὑπόλογη, μὲ στόχο ἀέκραιον καὶ ἀπόλυτον, ὁ κ. Δεσποτόπουλος ἀναφέρθηκε στὴν ἱστορία καὶ ἱστορικότητα τῆς φιλοσοφίας καὶ στὴν ἀναγκαιότητα ἀνίχνευσης τῶν ἀλληλεπιδράσεων ἀνάμεσα στοὺς φιλοσόφους. Στὴν ὁρολογία τῶν εὐρωπαϊῶν φιλοσόφων, ἀπὸ τὸ Μεσαίωνα ἤδη, ἀλλὰ καὶ στοὺς νεώτερους χρόνους, διαφαίνεται ἐξάρτηση ἀπὸ τὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία, ἐνῶ ὑπάρχουν πολλὲς ρητὲς διαβεβαιώσεις εὐρωπαϊῶν προσωπικοτήτων τοῦ πνεύματος, ὅπως τῶν J. Chevalier, H. Bergson καὶ Leopardi, γιὰ τὴν ἑλληνικὴ ἀφετηρία ἢ καὶ βάση τῆς εὐρωπαϊκῆς φιλοσοφίας. Στὴ γερμανικὴ φιλοσοφία, ἡ ὁποία κατέχει κορυφαία θέση στὴν ἱστορία τῆς Εὐρωπαϊκῆς φιλοσοφίας τῶν Νεωτέρων Χρόνων, καὶ ἤδη στὸ γενάρχη τῆς Leibniz, διαπιστώνονται ἐπιρροὲς ἀπὸ τὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ φιλοσοφία, ἐνῶ τόσο οἱ ἐκπρόσωποι τῆς τῆς κλασσικῆς περιόδου Kant, Fichte, Schelling, Hegel, ὅσο καὶ οἱ νεώτεροι Husserl, Scheler, Lask, Jaspers, Heidegger, ἀλλὰ καὶ ὁ Nietzsche, δὲν ὑπῆρξαν ἀμοιροὶ τῶν ἐπιδράσεων τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας. Ὁ πρέσβης τῆς Ὁμοσπονδιακῆς Δημοκρατίας τῆς Γερμανίας στὴν Ἑλλάδα κ. Leopold Bill von Bredow τόνισε στὴ συνέχεια τὴ σημασία τῆς Ἡμερίδας καὶ ἐξήρε τὴν πολιτισμικὴ ἱστορία τῆς Ἑλλάδας καθὼς καὶ τὸ ρόλο τῆς στὴν Εὐρωπαϊκὴ Κοινότητα. Ὁ πρέσβης τῆς Ἑλλάδας στὴν Ὁμοσπονδιακὴ Δημοκρατία τῆς Γερμανίας Δρ. κ. Ἰωάννης Μπουρλογιάννης-Τσαγκαρίδης τόνισε τὴ σημασία τῆς Ἡμερίδας καὶ ἐπισήμανε τὸ γεγονὸς ὅτι οἱ ἀρχεὶς στὶς ὁποῖες στηρίζεται ἡ Ἐνωμένη Εὐρώπη, ὅπως ἡ κριτικὴ σκέψη, ὁ διάλογος καὶ ἡ ἰδέα τῆς δημοκρατίας — ἀρχεὶς ποὺ μαζὶ μὲ τὸ ρωμαϊκὸ δίκαιο σηματοδότησαν τὴν εὐρωπαϊκὴ κοινότητα μέχρι τὶς μέρες μας — ἔχουν τὶς ρίζες τους στὴν ἀρχαία Ἑλλάδα. Ἀκολούθησαν οἱ εισηγήσεις μὲ χρονολογικὴ σειρά μὲ βάση τὴν ἱστορικὴ εξέλιξη τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς φιλοσοφίας.

Ἡ *ἐπικαιρότητα τῶν Προσωκρατικῶν σήμερα* ἦταν τὸ θέμα τῆς εἰσηγήσεως τοῦ Καθηγητῆ κ. Harro Heuser τοῦ Πανεπιστημίου Καρλσρούης. Κύρια θέση τοῦ εισηγητῆ ἦταν ὅτι σήμερα, περισσότερο ἀπὸ κάθε προηγούμενη ἐποχὴ, ζοῦμε σὲ μιὰ νέα «προσωκρατικὴ ἐποχὴ». Οἱ προσωκρατικοὶ φιλόσοφοι τῆς φύσης δημιουργήσαν ἀπὸ τὸν 6ο καὶ τὸν 5ο αἰ. π.Χ. τὴ μεγάλη ἐποχὴ τῶν ζυμώσεων τῆς Δύσεως, ἐπιφέροντας μιὰ μεταλλαγὴ τῆς σκέψης, μιὰ ριζικὴ ἀλλαγὴ, τὴν ὁποία ὁ εισηγητὴς ὀνόμασε *Ἀρχαία Ἑλληνικὴ Ἐπανάσταση* καὶ τῆς ὁποίας διέκρινε τέσσερις σημαντικοὺς παράγοντες. Αὐτοὶ εἶναι: 1) Ἡ «ἀποδαιμονοποίηση τῆς φύσης» καὶ ἡ σύλληψή τῆς ὡς *κόσμος*. 2) Ἡ πίστη στὴ δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου πνεύματος νὰ κατανοήσῃ καὶ νὰ ἀποκαλύψῃ τὴν τάξιν τοῦ κόσμου, πίστη ποὺ γνωρίζει τὸ μεγαλύτερον θρίαμβό τῆς στὴ νεώτερη μαθηματικὴ φυσικὴ. 3) Ἡ ἐπιδίωξις τῆς γνώσεως γιὰ τὴ γνῶσιν, χωρὶς νὰ λαμβάνονται ὑπόψιν οἱ πρακτικὲς ὀφέλειες. 4) Ἡ ἐπιδίωξις τῆς θεμελίωσης τῆς γνώσεως, πράγμα ποὺ γίνεται φανερό στὰ ἀρχαία ἑλληνικὰ μαθηματικά, ποὺ ἀρχίζουν μὲ τὸν πρῶτον φυσικόν, τὸν Θαλῆ. Τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν ἀρχήν, γιὰ τὴν ὀρθὴ πρωταρχικὴ ὕλη τοῦ κόσμου, ἐτίθετο ταυτόχρονα μὲ τὸ ἐρώτημα, πῶς ἀπὸ τὴν πρωταρχικὴ ὁμοιογένεια καὶ συμμετρία προέκυψαν ἡ ἀνομοιογένεια καὶ ἡ ἀσυμμετρία τοῦ κόσμου. Μὲ τὴν εἰσαγωγὴ τῶν τεσσάρων *ῥιζωμάτων* καὶ τῶν δύο δυνάμεων, τῆς *Φιλότῃτος* καὶ τοῦ *Νείκου*, διασφάλισε ὁ Ἐμπεδοκλῆς καὶ τὴν ἀναγκαίαν ἀνομοιογένεια καὶ διέσωσε τὴν ὁμοιογένεια καὶ συμμετρία, ἐνῶ ταυτόχρονα τόνισθη ἡ σημασία τῆς μαθηματικῆς ἀναλογίας (*λόγου*) — πρωταρχικῆς μορφῆς τοῦ χημικοῦ τύπου τῆς νεώτερης ἐποχῆς — κατὰ τὸν σχηματισμὸ ἐνὸς πράγματος. Ἡ ἀτομικὴ θεωρία τοῦ Λεύκιππου καὶ τοῦ Δημοκρίτου ἦταν μιὰ δευτέρη ἀπάντησις στὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν ἀρχήν. Τὰ σήμερινὰ «ἄτομα» δὲν εἶναι βέβαια «ἄτμητα», ἀλλὰ ἡ σύγχρονη θεωρία τῶν στοιχειωδῶν τμημάτων δὲν εἶναι τελεσιδικία. Ὅσον ἀφορᾷ στὴν θεωρίαν τῶν στοιχειωδῶν δυνάμεων, ἡ σύγχρονη φυσικὴ ἐπιστῆμη βρίσκεται ἀκόμη στὴν ἀναζήτησις τῆς «τελικῆς θεωρίας» σύμφωνα μὲ τὸ νόημα τοῦ Weinberg, ποὺ θὰ περιλαμβάνει καὶ τὶς τέσσερις στοιχειώδεις δυνάμεις, καὶ ἐνὸς «τύπου τοῦ κόσμου» σύμφωνα μὲ τὸ νόημα τοῦ

Heisenberg. 'Ο 'Ηρακλείτειος κόσμος της κίνησης ξαναπαρουσιάζεται σήμερα στη θεωρία ότι ο κόσμος αποτελείται από «συμβάντα» και συνεπώς είναι τετραδιάστατος. Οί προσωκρατικές θεωρίες της εξέλιξης σηματοδοτούν τις νεώτερες αντιλήψεις για το θέμα αυτό. Οί προσωκρατικοί, με τις νέες κατηγορίες σκέψης που θέσπισαν, με σημαντικότερη πιθανώς την μαθηματικοποίηση της φύσης, άνοιξαν νέους ορίζοντες στη νεώτερη φυσική.

'Ο Πλάτων και η Γερμανική φιλοσοφία ήταν το θέμα της εισήγησης του Προέδρου της 'Ακαδημίας 'Αθηνών κ. Κωνσταντίνου Δεσποτοπούλου. 'Αφετηρία της εισήγησης ήταν η σύντομη μνεία της παρουσίας του πλατωνισμού στην ευρωπαϊκή φιλοσοφία και η ολιγόλογη έκθεση των διαφορών τρόπων άναδοχής του από αυτήν. 'Ο κ. Δεσποτόπουλος επισήμανε τον ά-συστηματικό χαρακτήρα της πλατωνικής φιλοσοφίας, που είχε ως συνέπεια και τον διαφορισμένο τρόπο της άναδοχής της από τη μεταγενέστερή της φιλοσοφία. 'Η παρουσία του πλατωνισμού στη γερμανική φιλοσοφία άνιχνεύεται ήδη στις άρχες του 16ου αϊ., στην κοσμολογία του J. Reuchlin, όπου συναντώνται, άνάμεσα στα άλλα, στοιχεία του πλατωνισμού της Φλωρεντίας, και ιδιαίτερα του M. Ficino. Στο έλάχιστα πλατωνικό κλίμα της Εύρώπης του 17ου αϊ. και ενώ άρχίζει να έμφανίζεται ο πλατωνισμός του Cambridge με τον R. Gudworth και τον H. More, ο Leibniz, έχοντας βαθύτατη οικειότητα με το έργο του Πλάτωνος, έγκωμιάζει έπαινελημένα την πλατωνική ήθική και μεταφυσική, ταυτίζοντας τις «μονάδες» της δικής του φιλοσοφίας με τα «όντως όντα» ή τις ιδέες του Πλάτωνος. 'Η άναζωογόνηση του πλατωνισμού γίνεται πάλι στο δεύτερο ήμισυ του 18ου αϊ. με την έμφάνιση έργων σχετικών με τη φιλοσοφία του Πλάτωνος από τους Mendelssohn, Eberhard και Engel, με πιο σημαντικό άνάμεσά τους το *System der platonischen Philosophie* έργο του Tennemann, εκδομένο τα έτη 1792 έως 1795. Τήν ίδια έποχή προβάλλεται ο Πλάτων ως φιλόσοφος με τάσεις έσωτερισμού είτε ως πρόδρομος του χριστιανισμού. Στους πλατωνιστές της περιόδου αυτής, που χαρακτηρίζεται από την τάση προς έπιστροφή στον παραδοσιακό άνθρωπισμό, άνήκουν οί Hamann, Kleuker, Jakobi και Schlosser —άνάμεσά τους και ο όλλανδός Hemsterhuis— ενώ ο κόμης Stolberg χαρακτηρίζει τον Πλάτωνα ως προδρομικό χριστιανικό φιλόσοφο και ο J. Brucker εκφράζει όξύτατη αντίθεση προς τη φιλοσοφία του Πλάτωνος. 'Ο Kant έξήρε τις μαθηματικές συλλήψεις και το ήθικό ιδεώδες του Πλάτωνος, με θαυμασμό αλλά και κριτική διάθεση προς αυτόν. Τήν τελευταία δεκαετία του 18ου αϊ., με έπίκεντρο την 'Ιένα, και τις πρώτες δεκαετίες του 19ου αϊ. άναθεμαίνεται σημαντικά το ένδιαφέρον για τον Πλάτωνα. 'Ακόμη και ο ρητά αντιπлатωνικός Fichte δέν είναι άμοιρος πλατωνισμού, ενώ έγγύτεροι προς τον Πλάτωνα είναι οί Hölderlin και Fr. Schlegel, με τους Schleiermacher —ή μετάφρασή του των πλατωνικών διαλόγων χαρακτηρίστηκε κλασσική— και Schelling πολλαπλά έπηρεασμένους από αυτόν. 'Αναμφίβολη παραμένει η κρίσιμη επίδραση του Πλάτωνος στον Hegel και η συμβολή των πλατωνικών διαλόγων Παρμενίδης, Σοφιστής ή και Φίληβος στη διαμόρφωση της διαλεκτικής του. Δεδομένος είναι ο πλατωνισμός του Nietzsche, ενώ οί μεγάλοι φιλόσοφοι του 20ού αϊ. στη Γερμανία και στην άλλη Εύρώπη δέν είναι ξένοι προς τη φιλοσοφία του Πλάτωνος, την κατ' έξοχήν *philosophia perennis*.

'Ο Πλάτων και η νεώτερη αισθητική. 'Η διαμάχη για την άλήθεια της άρχαίας έλληνικής τέχνης ήταν το θέμα της εισήγησης της Καθηγήτριας κ. Γεωργίας 'Αποστολοπούλου του Πανεπιστημίου 'Ιωαννίνων. 'Η Πλατωνική θεώρηση της τέχνης και ο τρόπος άποδοχής της από την μετά τον 18ο αϊ. θεμελιωμένη Αισθητική άποτελούν τα πλαίσια της άνακοίνωσης της κ. 'Αποστολοπούλου. 'Ο Πλάτων θεώρησε ότι η τέχνη από όντολογική σκοπία βρίσκεται πολύ μακριά από την άλήθεια, θεμελιώνοντας έτσι την προτεραιότητα της φιλοσοφίας έναντι της τέχνης και θέτοντας ταυτόχρονα για πρώτη φορά το έρώτημα για τη σχέση της τέχνης προς την ύψιστη άλήθεια. Για τον Πλάτωνα η ουσία του καλού έχει την πηγή της στο άγαθό, ενώ στη νεώτερη αισθητική παρατηρείται αυτόνόμηση του καλού. Τόν 18ο αϊ., άνακαλύπτοντας τον Πλάτωνα, ο Winckelmann γίνεται ένθερμος υποστηρικτής του κλασσικισμού, ενώ ο Hölderlin θα επιδιώξει να υπερβεί τον κλασσικισμό. 'Εντολή του Winkelmann προς τους νεότερους ήταν να μιμηθούν τα έργα της άρχαίας έλληνικής τέχνης, τα όποια χαρακτηρίζονται κατ' αυτόν από την *εύγενή άπλότητα και το ήρεμο μεγαλείο*. 'Ο Nietzsche,

άντιθετα, θα προβάλλει το διονυσιακό στοιχείο και θα αντικαταστήσει την αλήθεια από τη φαντασίωση, εξακολουθώντας ωστόσο να πιστεύει ότι το μέτρο του πολιτισμού βρίσκεται στην αρχαία Ελλάδα. Ο Hegel, υποστηρίζοντας τα δικαιώματα της νεωτερικότητας, άπαντά στο πρότυπο του Winckelmann και ταυτόχρονα στο έρώτημα για τη σχέση της αλήθειας προς την ιστορικότητα με τη θέση ότι η πραγματική και έλλογη σύνδεση αλήθειας και ιστορικότητας προκύπτει από το απόλυτο πνεύμα, το οποίο έχει την πλήρη αλήθειά του στη φιλοσοφία και όχι στην τέχνη, στην έννοια και όχι στη μορφή. Οι Heidegger και Adorno θα αναζητήσουν μια νέα θεώρηση της αρχαίας ελληνικής τέχνης πέραν του πλατωνισμού και του κλασικισμού, θεώρηση που συνδέεται με την κριτική της μεταφυσικής. Οι απόψεις τους είναι μετανεωτερικές, με την έννοια ότι κινούνται στη διάσταση που βρίσκεται πέραν και της σημερινής εποχής. Σήμερα η Αισθητική παραιτείται από την αλήθεια της τέχνης και, παρόλο που η επιστήμη έχει πλέον υπερβεί τη φιλοσοφία, το πρόβλημα αλήθειας και φαντασίωσης παραμένει άλυτο σε αναφορά προς την αρχαία ελληνική τέχνη.

Ο *Αριστοτέλης στην ιστορία του πνεύματος της δυτικής Ευρώπης*. Κύρια σημεία και επιδράσεις ήταν το θέμα της εισήγησης του Καθηγητή κ. Λίνου Μπενάκη, Αντιπροέδρου του Ιονίου Πανεπιστημίου. Τονίζοντας τη διαρκή επικαιρότητα της αριστοτελικής φιλοσοφίας και την επίδρασή της και στη σύγχρονη σκέψη, επέλεξε ο κ. Μπενάκης δύο αντιπροσωπευτικές περιπτώσεις από την ιστορία του Αριστοτελισμού που δείχνουν το ενδιαφέρον των μεταγενέστερων εποχών για τη φιλοσοφία του Αριστοτέλη. Ως πρώτη αναφέρεται η ιστορία των ερμηνευτικών-σχολιαστικών έργων στον Αριστοτέλη από τον Αλέξανδρο Αφροδισιέα και τον Πορφύριο και τους σπουδαίους νεοπλατωνικούς σχολιαστές της σχολής της Αλεξανδρείας ως τους Άραβες σχολιαστές, τους πολλούς και σπουδαίους Βυζαντινούς, την μακρά σειρά των Λατίνων του Δυτικού Μεσαίωνα και τους έμμελες σχολιαστές της Τουρκοκρατίας. Ο κ. Μπενάκης αναφέρθηκε κατόπιν διεξοδικά στο έμμελο ενδιαφέρον της σύγχρονης έρευνας για το έργο των σχολιαστών του Αριστοτέλη, που αποδεικνύεται από τις κριτικές εκδόσεις του μεγάλου αυτού corpus, που συνεχίζονται αδιάλειπτα ως τις μέρες μας. Ως δεύτερη περίπτωση αναφέρεται η έντυπωσιακή ένασχόληση της πρώιμης Αναγέννησης με την πολιτική φιλοσοφία του Αριστοτέλη, με παράδειγμα την συγγραφή σε ελληνική γλώσσα (περ. 1436) της *Φλωρεντίνων Πολιτείας* από τον L. Bruni με πρότυπο τα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη. Στις αρχές του 17ου αιώνα ο C. Cremonini στρέφεται στη μελέτη του αθηναικού Αριστοτέλη. Ο Νεοαριστοτελισμός αυτός της Πάδοβας μεταφέρθηκε στην τουρκοκρατούμενη Ελλάδα από τον Θ. Κορυδαλέα, ο οποίος στη συνέχεια διαμόρφωσε την κυρίαρχη κατεύθυνση στη διδασκαλία της φιλοσοφίας στις Ανώτερες Σχολές όλου του ελληνόφωνου κόσμου της Τουρκοκρατίας. Ο «Κορυδαλισμός», εκτός από την ενθάρρυνση για τη μελέτη του έργου του Αριστοτέλη, προσδιόρισε και τον ιδεολογικό προσανατολισμό της Παιδείας στους κρίσιμους αιώνες της δουλείας και καλλιέργησε το ενδιαφέρον για τις αλήθειες της αριστοτελικής και της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας, ανεξάρτητα από την πίστη στο χριστιανικό δόγμα και την πάντα ισχυρή πατερική παράδοση.

Οι *Επιδράσεις της ελληνικής στοάς στην ευρωπαϊκή φιλοσοφία* ήταν το θέμα της εισήγησης του Καθηγητή κ. Βασιλείου Κύρκου του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων. Έντοπιζοντας τα θεμελιώδη χαρακτηριστικά της στωικής φιλοσοφίας, που ανιχνεύονται στην ευρωπαϊκή φιλοσοφική παράδοση και συνιστούν χαρακτηριστικά της ευρωπαϊκής σκέψης, ο κ. Κύρκος τα συνόψισε στις αντίληψεις των Στωικών: α) περί του θεού, β) περί της ελευθερίας της βουλήσεως, γ) περί της φύσεως και της ευδαιμονίας, δ) περί του λόγου και ε) περί συστήματος και ειδικά περί του γνωστικού συστήματος. Η συνάρτηση της έννοιας/ουσίας του θεού με το λόγο και δευτερευόντως με τη φύση θα αποτελέσουν την αναβαθμίδα προς την πνευματοποιημένη έκδοχή του θείου. Η θέωση του κόσμου με την αποδοχή της *συμπάθειας* συμπληρώνεται από τη στωική έννοια της *πρόνοιας*. Η σύνδεση του θεού με το λόγο, αφού επέδρασε βαθύτατα στη διαμόρφωση του χριστιανικού δόγματος του θεού-λόγου, ανιχνεύεται στην ευρωπαϊκή διάνοηση στη μοναδολογία του Leibniz, στη θεολογία του Kant και στον αφοριστικό λόγο του Nietzsche για την καταδίκη του θεού. Η αντίληψη αυτή οδήγησε στη *Spekulation des Gottes*, στη θεωρητική έκδοχή του θεού στη φιλοσοφία του Hegel. Το πρόβλημα της

ἐλευθερίας τῆς βουλήσεως κατέχει κεντρικὴ θέση στὴν Ἠθικὴ τῶν Στωικῶν καὶ συναρτᾶται μὲ τὴν ἔννοια τῆς *πρόνοιας* καὶ τῆς *εἰμαρμένης*. Ἡ ἐλευθερία τῆς βουλήσεως τίθεται ὡς προϋπόθεση τοῦ ἠθικῶς ἐνεργεῖν καὶ ἀποτελεῖ θεμελιώδες χαρακτηριστικὸ τοῦ ἀνθρώπου. Καινοτομία στὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία τῆς ἑλληνιστικῆς ἐποχῆς ἀποτελέσαν οἱ ἀντιλήψεις τῶν Στωικῶν γιὰ τὴ φύση καὶ τὴ συνάρτηση τῆς φύσης μὲ τὴν εὐδαιμονία τοῦ ἀνθρώπου. Οἱ ἀντιλήψεις γιὰ τὴν ἠθικὴ στάση τοῦ ἀνθρώπου ἀπέναντι στὶς ἀντίθετες περιστάσεις, ὁ «στωικὸς» τρόπος τοῦ βίου, ἄσκησαν, μέσω τῆς χριστιανικῆς διδασκαλίας τῆς ἐγκαρτέρησης, τεράστια ἐπίδραση ἀπὸ τὴν Ἀναγέννηση καὶ ἐξῆς στὴν εὐρωπαϊκὴ ἠθικὴ φιλοσοφία, μὲ ἀποδέκτες κυρίως τοὺς Spinoza, τὸν ἐπίσκοπο Butler καὶ τὸν Kant. Ἡ στωικὴ φιλοσοφία τῆς γλώσσας ἔχει πολλαπλὲς ἐπιδράσεις στὴ νεώτερη εὐρωπαϊκὴ φιλοσοφία —τὸ σημεῖον λ.χ. παραπέμπει εὐθέως στὴ στωικὴ κληρονομιά— μὲ ἐμφανέστερες κυρίως στὴν ἀγγλοσαξωνικὴ ἀναλυτικὴ φιλοσοφία. Ὁ λόγος ἐπιτρέπει στὸν ἄνθρωπο, ὡς μέρος τοῦ κόσμου, νὰ συμμετέχει στὰ δρώμενα τοῦ κόσμου. Ἀνθρώπος, κόσμος καὶ λόγος ἀποτελοῦν στοιχεῖα τῆς ἔννοιας τοῦ συστήματος κατὰ τὴν ἀντίληψη τῶν Στωικῶν, ἀντίληψη ποὺ ἀντανακλᾷ τὴν ἐρμηνεία τῆς γλώσσας ὡς γνωστικοῦ γεγονότος (*σημαῖνον - σημαίνον*).

Ἡ *ὀσκειτικισμὸς τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων - Νέες ἀπόψεις καὶ προοπτικὲς* ἦταν τὸ θέμα τῆς εἰσηγήσεως τῆς Καθηγήτριας κ. Τερέζας Πεντζοπούλου-Βαλαλά τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης. Ἐπισημαίνοντας ὡς τρία οὐσιώδη γνωρίσματα τοῦ ἀρχαίου σκεπτικισμοῦ α) τὴν ἀκαταληψία τῶν πραγμάτων, β) τὴν ἰσοδυναμία τῶν ἐπιχειρημάτων καὶ γ) τὴν ἐποχὴ, προχωρεῖ ἡ κ. Πεντζοπούλου-Βαλαλά στὴ διατύπωση τῆς θέσης ὅτι οἱ Ἕλληνες σκεπτικοὶ φιλόσοφοι εἶναι οἱ σημαντικότεροι πρόδρομοι τῆς νεώτερης φιλοσοφίας, καθὼς προαναγγέλουν τὸν σχετικισμό, τὸν φαινομενολισμό, τὸν νατουραλισμό, τὸν θετικισμό καὶ τὸν ἐμπειρισμό. Προαναγγέλουν τὸν Descartes (τὸ cogito φωτίζεται ἀπὸ τὴν σκεπτικὴ ἀμφιβολία), τὸν Kant (οἱ σκεπτικὲς ἀρχὲς τῆς ἰσοσθένειας καὶ τοῦ φαινομένου ὡς κριτηρίου τῆς ἀλήθειας παραπέμπουν ἀντίστοιχα στὶς καντιανὲς ἀντινομίες τοῦ ὄρθου λόγου καὶ στὴν ὀριοθέτηση τῆς βεβαίας γνώσεως), τὸν Husserl (στὶς ἔννοιες τῆς Lebenswelt καὶ τῆς προκατηγορικῆς ἐμπειρίας ἀναγνωρίζονται ἀντίστοιχα οἱ σκεπτικὲς ἔννοιες τῆς *βιωτικῆς τήρησης* καὶ τῆς *φυσικῆς στάσης* ἀπέναντι στὰ φαινόμενα) καὶ τὸν Hegel. Ὡς ἡ Σκέψη τίθεται κάτω ἀπὸ τὴν κατηγορία τοῦ σχετικοῦ, τοῦ «πρὸς τί». Ἡ κ. Βαλαλά ἔθεσε στὴ συνέχεια τὰ ἐρωτήματα: Εἶναι πράγματι γνωσιοθεωρητικὸς ὁ χαρακτήρας τῆς ἀρχαίας Σκέψης; Ποιὸ εἶναι τὸ θεμέλιό τοῦ ἀπορεῖν τῶν σκεπτικῶν, ποῖα εἶναι δηλαδὴ ἡ προϋπόθεση τῆς ἐποχῆς; Ἡ ἀπάντησις σ' αὐτὰ εἶναι ὅτι ἡ ἐποχὴ στηρίζεται στὴν ἔννοια τῆς ὑπαρξεως: ὁ φαινομενικὸς κόσμος, ὡς ὑπάρχων κόσμος, ἔχει ἀληθινὴ ὑπαρξὴ καὶ ἡ ἀπορία τοῦ σκεπτικοῦ εἶναι δευτερογενὲς δεδομένο. Ὁ σκεπτικὸς νατουραλισμὸς συνδυάζεται μὲ τὴν κριτικὴ τοῦ λόγου, μὲ τὴ διατύπωση συλλογισμῶν καὶ μὲ τὸ σεβασμὸ τῶν λογικῶν ἀρχῶν. Ἀρνούμενη τὴν υἱοθέτηση μιᾶς ἐμπειρικῆς ἐρμηνείας τῆς Σκέψης, θέτει ἡ εἰσηγήτρια τὸ ἐρώτημα, μήπως ὑπάρχει ἐδῶ ἕνας κρυπτοορθολογισμὸς, ποὺ παρουσιάζεται ὡς ἔκφρασις μιᾶς κριτικῆς σκεπτικῆς συνείδησης. Οἱ Σκεπτικοὶ ἐμφανίζονται ἔτσι ὡς θεμελιωτὲς ἐνὸς λόγου γιὰ τὴν ὑπαρξὴ καὶ ὡς ἔκφραστες μιᾶς αὐστηρῆς ἐπιχειρηματολογίας. Ἡ οὐσία τοῦ σκεπτικισμοῦ φωτίζεται κατὰ τὴν εἰσηγήτρια ὡς αὐτοσυνειδησία τοῦ λόγου καὶ ὡς κατάφασις τὴν ὑπαρξὴ.

Ἡ *ἑλληνικὰ μοτίβα σὸν γερμανικὸ ἰδεαλισμὸ: Hegel καὶ Hölderlin* ἦταν ἡ εἰσηγήσις τοῦ Καθηγητῆ κ. Τάσου Μπουγᾶ τοῦ Πανεπιστημίου Κρήτης. Μὲ μιὰ εἰσαγωγὴ στὴν ἱστορικὴ παρουσία καὶ τοὺς κύριους ἐκπροσώπους τοῦ γερμανικοῦ ἰδεαλισμοῦ (Fichte, Schelling, Hegel, ἀλλὰ καὶ Hölderlin) στὴ φιλοσοφικὴ σκηνὴ τῆς ἐποχῆς του, ὁ κ. Μπουγᾶς ἐντόπισε τὴν εἰσηγησὴ του στὴν παρουσία ἑλληνικῶν μοτίβων στὸ ἔργο τοῦ Hegel καὶ τοῦ Hölderlin κατὰ τὰ χρόνια τῆς συνεργασίας καὶ τοῦ ἀμοιβαίου ἐπηρεασμοῦ τους. Ὁ Hölderlin, ἀλτὴρ τῆς «ἑλληνικότητος», ἐπιχειρεῖ νὰ τὴν ἐρμηνεύσει μέσω τῆς τέχνης μὲ τὴν αἰσθητικὴν κατηγορίαν τοῦ ὁραίου. Οἰκοδομεῖ ἔτσι μιὰν «αἰσθητικὴ ὄντολογία», σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία τὸ ὄρατο ἀποτελεῖ τὸν κατ' ἐξοχὴν τρόπο ἔκφρασις καὶ ἀποκάλυψις τοῦ Εἶναι, ποὺ κατανεμεῖται ὡς τὸ ἀνώλεθρο Ἐνα μὲ τὴ σημασία ἀφενὸς μὲν τῆς ἀρχῆς (πρωταρχικῆς ἐνότητος, ἀπὸ τὴν ὁποία ἐξέπεσαν τὰ ὄντα) καὶ ἀφετέρου τοῦ τέλους («ἐσχατολογικῆς» συμφιλίωσης τῶν διασπασμένων ὄντων καὶ ἀποκατάστασης τῆς ἀρχέγονης ἐνότητος). Ὁ Hölderlin θεωρεῖ τὴν

ἀναβίωση τοῦ ἀρχαιοελληνικοῦ ιδεώδους τῆς ὁμορφιάς ὡς ἀντίδοτο στήν πνευματικὴ ἔνδεια τοῦ καιροῦ του καὶ πλάθει τὶς μορφές τοῦ Ὑπερίωνα, τῆς Διοτίμας καὶ τοῦ Ἐμπεδοκλῆ ὡς ἐνσαρκώσεις τῆς ἀπολεσθείσας «ἐλληνικότητας». Ὁ Hegel, ὑπὸ τὴν ἐπίδραση τοῦ Hölderlin, γράφει τὸ ποίημα *Ἐλευσίς* καὶ τό, βραχύτατο ἀποσπασματικὸ ἔργο, ἀποκαλούμενο *Ἀρχαιότερο συστηματικὸ πρόγραμμα τοῦ γερμανικοῦ ἰδεαλισμοῦ*. Τὸ ποίημα εἶναι μιὰ ρομαντικῆς καὶ πανθεϊστικῆς ὕφης ἐπίκληση στὴ θεὰ Δήμητρα. Ἡ ἀλήθεια ποὺ λησμονήθηκε εἶναι κατ' αὐτὸ ἡ σύζευξη μὲ τὸ Πᾶν, μὲ ἀποτέλεσμα τὴ φυγὴ τῶν θεῶν ἀπὸ τὴν Ὀλύμπια μακαριότητά τους, μῆνυμα ποὺ συνιστᾷ τὴν «ἐλληνικὴ οὐτοπία» τοῦ Hegel. Τὸ θεωρητικὸ κείμενο ἀποπειρᾶται τὴ θεμελίωση μιᾶς ἠθικῆς καὶ μιᾶς αἰσθητικῆς τοῦ ὡραίου· σ' αὐτὸ προβάλλεται ὁ κύριος ρόλος τῆς ποίησης γιὰ τὴ σύλληψη τῆς οὐσίας τοῦ κόσμου καὶ τὸ αἶτημα μιᾶς αἰσθησιακῆς *θρησκείας* ὡς ἔσχατου ἔργου τῆς ἀνθρωπότητας. Πυρῆνας τοῦ κειμένου εἶναι ἡ *μυθολογία τοῦ λόγου*, κατὰ τὴν ὁποία ἀπαιτεῖται ἡ ταυτόχρονη *μυθοποίηση τοῦ λόγου* καὶ *ἐκλογίκευση τοῦ μύθου* γιὰ τὴν ἀποκατάσταση τῆς ἀπολεσθείσας ὁλότητας τοῦ ἀνθρώπου, αἶτημα ποὺ ἀνταποκρίνεται πλήρως στὸ ἐλληνικὸ ἰδεῶδες.

Μὲ τὴν εἰσήγηση τοῦ κ. Μπουγᾶ ἔκλεισε τὸ πρόγραμμα τῆς Ἐπιστημονικῆς Ἡμερίδας. Ἀνάμεσα στὶς εἰσηγήσεις παρεμβλήθηκαν γόνιμες συζητήσεις μεταξὺ τῶν συνέδρων. Ὁ Πρόεδρος τῆς Ἀκαδημίας κ. Δεσποτόπουλος ἔκλεισε τὶς ἐργασίες τῆς Ἡμερίδας μὲ ἕναν περιεκτικὸ ἀπολογισμό τῆς ἐπιστημονικῆς συγκομιδῆς, ἐνῶ ἡ Καθηγήτρια κ. Ἀποστολοπούλου ἐπιχείρησε μὲ ἐπιτυχία τὴν συγκεφαλαίωση τῶν ἀνακοινώσεων καὶ τὴν ἐξαγωγή συμπερασμάτων. Ἦταν πράγματι μιὰ ἐπιτυχὴς καὶ καρποφόρα συνάντηση, ἡ διοργάνωση τῆς ὁποίας ἐγινε χάρις στίς ἄοκνες προσπάθειες τοῦ Προέδρου τῆς Ἐνωσης Γερμανοελληνικῶν Ἐταιρειῶν Δρ. κ. Hans Eschelbacher καὶ τῆς Ἀντιπροέδρου τῆς Ἐνωσης Καθηγήτριας κ. Isidora Rosenthal-Kamarinea τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ Bochum. Ἡ Ἀκαδημία Ἀθηνῶν ἔθεσε ὑπὸ τὴν αἰγίδα της τὴ συνάντησιν αὐτή, ἀποδεικνύοντας ἔμπρακτα τὴν υποστήριξή της σὲ τέτοιες δραστηριότητες ποὺ προάγουν τὴν ἐπιστημονικὴ συνεργασία καὶ μάλιστα σὲ ἕναν χώρο ὅπως αὐτὸς τῆς ἔρευνας τῆς ἐλληνικῆς φιλοσοφίας.

Ἰωάννης ΚΑΛΟΓΕΡΑΚΟΣ

ΒΙΒΛΙΑ ΚΑΙ ΑΝΑΤΥΠΙΑ ΑΠΟΣΤΑΛΕΝΤΑ
ΠΡΟΣ ΤΟ ΚΕΝΤΡΟ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Βιβλία

- Preus A. and Anton J.P., editors, *Aristotle's Ontology*, New York 1992, 352 σελ.
- Sharples R.W., editor, *Modern Thinkers and Ancient Thinkers*, London 1993, 200 σελ.
- Κελεσιδου Α., *Φιλοσοφικά Δρώμενα*, 'Αθήνα 1992, 100 σελ.
- Κελεσιδου Α., *12 Μελετήματα Προσωκρατικής Φιλοσοφίας*, 'Αθήνα 1992, 167 σελ.
- Κεσσίδης Θ.Χ., *Ιστορικά - Φιλοσοφικά - Κριτικά* (έκδ. οδεβ), 'Αθήνα 1987, 214 σελ.
- Καραγιάννης Γ.Σ., *Ο μαρασμός του Μαρξισμού*, Λάρισα 1992, 114 σελ.
- Bargeliotes L.C., Chronis N., editors, *Skepsis III*, 'Αθήνα - 'Ολυμπία 1992, 173 σελ.
- Ευαγγέλου Ι., *Θέσεις και αντιθέσεις* (έκδ. Σαββάλας), 'Αθήνα 1993, 240 σελ.
- Roggerone G.A., *Nuovi studi su Rousseau*, Manduria-Bari-Roma 1991, 180 σελ.
- Roggerone G.A., *Per la Democrazia*, Manduria 1992, 135 σελ.
- Greish J., *Οί μεταφορές της ανάγνωσης*, Μετάφρ. Έλενας Θεοδωροπούλου, έκδ. Καρδαμίτσα, 'Αθήνα 1993, 128 σελ.
- Davolio Maria-Cristina - Guiler Nair-Tereza, *El camino de la Filosofía (I) Los Griegos*, Buenos Aires, ed. Biblos, 1991, 112 σελ.
- Bourdieu P. - Carbonnier J. - Treves R. - Λαμπίρη-Δημάκη Ι. - Παπαχρίστου Θ., *Κοινωνία, δίκαιο, ηθική*, 'Αθήνα-Κομητηνή, έκδ. Σάκκουλας, 1993, 130 σελ.
- Καζάζης Νεοκλής, *Η Γαλλική Έπανάσταση*, Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια 'Αργυροπούλου Ρωξάνης, 'Αθήνα, έκδ. Τροχαλία, 1993, 220 σελ.
- Buela Alberto, *Filosofía Alternativa*, Buenos Aires, edit. Cultura et Labor, 1992, 32 σελ.
- Buela Alberto, *Epitome de Antropología*, Buenos Aires, edit. Cultura et Labor, 1992, 140 σελ.
- Schiavo Adolfo, *Charites*, "Il segno della distinzione", Napoli, Bibliopolis, 1993, 252 σελ.
- Wittgenstein Ludwig, *Einführung*, Wien - N. York, hrsg. von M. Nedo, 1993, 150 σελ.
- Λαμπρέλλη Δ.Ν., *Η συνειδητοποίηση του Έλληνισμού ως «Νιτσεϊσμού». Τα περιοδικά Τέχνη και Διόνυσος* (έκδ. Νέας Πορείας), 'Αθήνα 1993, 78 σελ.

- Νικολαΐδου-Κυριανίδου Β., *Ὁ πολιτικός κατά τὸν Γεώργιο Γεμιστό-Πλήθωνα*, Ἀθήνα 1992, 61 σελ.
- Φωτόπουλου Ι.Σ., *Τὸ σύμπαν ὡς ἀπόλυτο ὄν*, Ἀθήνα 1993, 630 σελ.
- Laplanche J., *Σημειώσεις γιὰ τὸν Marcuse καὶ τὴν ψυχανάλυση* (ἐλλήν. μετάφρ. Α. Χριστοδουλίδη-Μαζαράκη, ἐκδ. Ἐξάντας), Ἀθήνα 1993.
- Χριστοδουλίδη Μαζαράκη Α., *Ἡ φιλοσοφικὴ ἰδιοτυπία τοῦ Herbert Marcuse*, (ἐκδ. Ἐξάντας) Ἀθήνα 1993, 201 σελ.
- Batlan Ion, *Dialectica si antidialectica. Le primi Filosofi greci*, Βουκουρέστι 1987, 164 σελ.
- Batlan Ion, *Introdúcere in Istoria si Filosofia Culturi*, Βουκουρέστι 1993, 180 σελ.
- Λόσεφ Α.Θ., *Ἀρχαῖος πολιτισμὸς καὶ σύγχρονη Ἐπιστήμη*, (Ρωσσικά) Μόσχα 1985, 344 σελ.
- Πρακτικά Ἀριστοτελικῆς Φιλοσοφίας (Ρωσσικά), Μαριανούπολη 1991, 190 σελ.
- Κουμάκης Γ.Χ., *Σύγχρονα Προβλήματα καὶ Παιδεία*, Ἀθήνα 1993, 280 σελ.
- Brancacci A., *Rhetorike Philosophousa*, Napoli 1985, 350 σελ.
- Ἀνάτυπα
- Μαρκάκης Μ., «Ἡ ἔννοια τοῦ Διθυράμβου στὸν Ἀγγελο Σικελιανό», *Παρνασσὸς ΛΔ'*, Ἀθήνα 1992, σσ. 193-9
- Κυρτσούδης Γ., *Διάρχο, Ἀργὸς Ἀρκ* (Ἀποσπάσματα), Ἀθήνα 1992, 16 σελ.
- Draganescu Mihai, *The philosophical Tension and the cosmic Feeling*, Ἀκαδημία Ρουμανίας, 32 σελ.
- Tordesillas A., «Bibliographia di Mario Untersteiner», *Cisalpinò* 1989, σσ. 153-181.
- Rossetti L., «Le miracle grec», *Actes du II^e colloque sur la pensée antique organisé par le C.R.H.I.*, Publ. de la Faculté des Lettres No 6, N.S., Nice 1992, σσ. 69-79.
- Migaud J.F., «J.G. Fichte et la subversion de la resistance spirituelle», *Bulletin de la société Française d'histoire des idées et d'histoire religieuse*, Academie Française, Paris 1992, σσ. 31-49.
- Θεοδωροπούλου Ε., «Ὁ φιλοσοφικὸς τρόπος, ἡ ἢ φιλοσοφικὴ τροπὴ τῆς Αἰσχύλειας Τραγῳδίας», *Παρνασσὸς ΛΔ'*, Ἀθήνα 1992, σσ. 242-259.
- Migaud J.F., «La radicalisation du jugement et sa laisation nationaliste», *Actes de la douzième rencontre d'Histoire Religieuse*, Fontevraud 1988, σσ. 133-151.
- Rossetti Livio, *L'educazione Giuridica*, «Modelli di legislatore e scienza della legislazione», Perugia, ediz. scientifiche Italiane, 1987, 56 σελ.

Actes du Colloque *Platonisme et néoplatonisme - Antiquité et temps modernes*, Athènes 1991, σσ. 120-127.

Σπέντζα Σ.Π., «Μελέτες πρὸς τιμὴν τοῦ καθηγητοῦ Ἀθανασίου Κανελλοπούλου», *Παγκόσμια κείμενα πού συγγράφησαν καὶ προστατεύουν τὸ φορολογούμενο μέχρι καὶ τὰ ἑλληνικὰ συνταγματικὰ κείμενα*, Τόμ. Β', Πειραιᾶς 1992, σσ. 1414-1436.

Frère J., «Les Fondateurs Grecs de la rhétorique», σσ. 171-179.

Draganescu M., «An information -based Physics: comparative views», *Travaux du Comité Roumain d'Histoire et de Philosophie des Sciences*, XVII, Ρουμανικὴ Ἀκαδημία σσ. 9-19.

Rosseti L., «Where Philosophy and Literature merge in the Platonic Dialogues», *Argumentation* 6, Netherlands 1993, σσ. 433-443.

Κεσσίδη Θ.Χ., «Α' Παγκόσμιο συνέδριο γιὰ τὴ Δημοκρατία», *Βοπρόγι Φιλοσόφει*, Νο 1, Μόσχα 1985, σσ. 143-147.

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

AC	L'Antiquité Classique. Louvain-la-Neuve.
AGPh	Archiv für Geschichte der Philosophie. Berlin.
AJPh	American Journal of Philology. Baltimore.
AΦΘΕ	Ἀρχεῖον Φιλοσοφίας καὶ Θεωρίας τῶν Ἐπιστημῶν.
BICS	Bulletin of the Institute of Classical Studies. London.
ByzZ	Byzantinische Zeitschrift. München.
CAG	Commentaria in Aristotelem Graeca.
CPh	Classical Philology. Chicago.
CQ	Classical Quarterly. Oxford University Press.
CR	Classical Review. Oxford University Press.
DK	H. Diels - W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker.
ΕΕΦΣΠΑ	Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρίδα Φιλοσοφικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν.
ΕΕΦΣΠΘ	Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρίδα Φιλοσοφικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης.
EPh	Études philosophiques. Paris.
ΕΦΕ	Ἑλληνικὴ Φιλοσοφικὴ Ἐπιθεώρηση.
Glotta	Glotta: Zeitschrift für griechische und lateinische Sprache. Göttingen.
HSPH	Harvard Studies in Classical Philology. Cambridge, Mass.
JPh	Journal of Philosophy. New York.
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.
ΠΑΑ	Πρακτικὰ Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν.

PG	Patrologia Graeca.
PhilosQ	The Philosophical Quarterly. University of St. Andrews.
PhR	Philosophical Review. New York.
QUCC	Quaderni Urbinati di Cultura classica. Roma.
RE	Real-Encyclopädie.
REByz	Revue des Études byzantines. Paris.
REG	Revue des Études Grecques. Paris.
RPhilos	Revue Philosophique de la France et de l'étranger. Paris.
SVF	H. von Arnim, Stoicorum Veterum Fragmenta.
TAPhA	Transactions and Proceedings of the American Philological Association. Decatur, Ga.
ZPhF	Zeitschrift für Philosophische Forschung. Meisenheim.

ΕΛΛΗΝΙΚΕΣ ΠΕΡΙΛΗΨΕΙΣ ΤΩΝ ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΩΝ ΑΡΘΡΩΝ

- J.-L. Vieillard - Baron, Ἡ ἔννοια τοῦ κοσμικοῦ χώρου καὶ οἱ ἀπαρχὲς τοῦ σύμπαντος
- J. G. Gromoff - O. D. Kuvakina, Νοοσφαιρική συναρχία: ἀπὸ τὴν Ἀρχαία Ἑλληνικὴ Δημοκρατία στὴν Ἀριστοκρατία τοῦ πνεύματος
- S. D. Kidd - J. W. Kidd, Οἱ δυναμικὲς ὁψεις τῆς ἐμπνεύσεως
- Γ. Βλάχος, Ὁ θάνατος ὡς ἀρχὴ ἠθικῆς τῆς πράξεως στὸν Ὅμηρο
- A. Κελεσίδου, Ἡ ζωὴ καὶ ὁ θάνατος στὴν Πλατωνικὴ καὶ Πλωτινικὴ φιλοσοφία
- M. Mauri, Ἀκρασία
- J. Tilley, Ἀρετὴ καὶ ἐπιλογὴ στὰ Ἡθικὰ τοῦ Ἀριστοτέλη
- R. Budelli, Ἀνασκευὴ τῆς φιλοσοφίας ἀπὸ ἓνα Ἀραβὰ συγγραφέα τοῦ Μεσαίωνος
- K. Δούκα-Καμπίτογλου, Ὁ «νέος τρόπος τῶν ἰδεῶν»: Πλάτων, Locke καὶ οἱ ρομαντικοὶ τοὺς ἀναγνώστες
- E. Μουτσόπουλος, Ἡ ἰδέα τῆς μορφικῆς τελικότητος στὴν αἰσθητικὴ τοῦ Giovanni Gentile
- Ph. Fluri, Νέα ρεύματα στὴ ρωσσικὴ φιλοσοφία
- A. Κελεσίδου, Τὸ Πλωτινικὸ δόγμα τῆς ἀφθαρσίας τοῦ κόσμου
- A. Κελεσίδου, Περὶ τοῦ Τελείου καὶ τοῦ Ἐνός
- M. Πρωτοπαπᾶ, Ἡ ρητορικὴ γλῶσσα τῶν Στωικῶν μέσα ἀπὸ τὸ ἔργο τοῦ Montaigne
- P. Ἀργυροπούλου, Ἐννοιες καὶ σύμβολα τοῦ εὐρωπαϊκοῦ 18ου αἰῶνα: Ἡ περίπτωση τῆς Ἑλλάδας
- E. A. Wyller, Σωκράτης καὶ Χριστὸς στὸ ἔργο τοῦ S. Kierkegaard. Μία ἐνολογικὴ ὁλικὴ προσέγγιση

SUMMARIES OF THE GREEK ARTICLES IN FOREIGN LANGUAGES

- Μ. Σταθοπούλου - Χριστοφέλλη, From Logos to Style
- Π. Τζαμαλίκος, The religious claim of technology
- Μ. Μαρκάκης, Epistemology of the Value - Judgements
- Α. Ν. Ζοῦμπος, Ein Kommentar zum Heraklit
- Ε. Θεοδωροπούλου - Καλογήρου, Platon et Eschyle: la relativité intérieure en tant que recherche de l'origine. La Mimesis
- Ε. Μαργγλιανού, Le juste politique est-il selon Platon supérieur aux Lois?
- Γ. Μερίκας, La méditation philosophique et la logocratie médicale chez Hippocrate
- Α. Αρβαντινίου - Μπουρλογιάννη, Seeds in Epicurus Ontology
- Χ. Τερέζης, The idea of time in work "Elements of Theology" of Neoplatonic Proclus
- Ρ. Αργυροπούλου, Agathon dans la pensée de C. M. Coumas
- Α. Χριστοδουλίδη - Μαζαράκη, La critique de l'ontologie et la théorie sociale de Hegel dans l'œuvre de Herbert Marcuse
- Κ. Δεσποτόπουλος, Platon und die deutsche Philosophie
- Θ. Χ. Κεσσίδης, Le problème du "Miracle Grec"

ΣΥΝΕΡΓΑΤΕΣ ΤΟΥ ΤΟΜΟΥ 23-24

- Ἀραβαντινοῦ-Μπουρλογιάννη Ἄννα, Φιλόλογος (Θεμιστοκλέους 19, 17510, Π. Φάληρο).
- Ἀργυροπούλου Ρωξάνη (Δ. Σισίνη 31, 11528, Ἀθήνα).
- Βλάχος Γεώργιος, Ὁμότιμος Καθηγητὴς Π.Α.Σ.Π.Ε. Ἀκαδημαϊκός (Ἀργολίδος 68, 11523, Ἀθήνα).
- Boudelli Rosana (Via. Guadagnolo 5, 00139, Roma).
- Δεσποτόπουλος Κωνσταντῖνος, Ὁμότιμος Καθηγητὴς Π.Α.Σ.Π.Ε. Ἀκαδημαϊκός (Πρατίνου 99, 11634, Ἀθήνα).
- Δούκα-Καμπίτογλου Αἰκατερίνη, Ἐπίκουρη καθηγήτρια Φιλ. Σχολῆς Ἀριστ. Πανεπ. Θεσ/νίκης - τμήμα Ἀ/Π. Φιλολογίας (Ἀριστοτέλειο Παν. Θεσ/νίκης, 54006, Θεσσαλονίκη).
- Ζοῦμπος Ἀναστάσιος Ν. (Ἀσημ. Φωτῆλα 97, 26224, Πάτρα).
- Θεοδωροπούλου-Καλογήρου Ἐλένη, φιλόλογος, διδάσκουσα στὸ Πανεπιστήμιο Αἰγαίου (Πίνδου 21, 85100, Ρόδος).
- Fluri Philippe, Internationales Institut für Sozial -und Politik Wissenschaften (1783, Penser/Fribourg).
- Gromow Ivan G. - Kuvakina Olga.
- Ἰβάνοβιτς Βίκτωρ.
- Καλογεράκος Ἰωάννης, Διδάκτωρ Φιλοσοφίας, καθ. ἀπεσπ. στὸ Κ.Ε.Ε.Φ. τῆς Ἀκαδ. Ἀθηνῶν (Κύθνου 11, 11255, Ἀθήνα).
- Κελεσίδου Ἄννα, Δρ. Φιλοσοφίας, Διευθύντρια Κ.Ε.Ε.Φ. τῆς Ἀκαδ. Ἀθηνῶν -Καθηγήτρια Φιλοσοφίας Τμήματος Κοινωνικῆς Ἑργασίας Τ.Ε.Ι. Ἀθηνῶν (Πίνδου 42, 11255, Ἀθήνα).
- Kessidis Theocharis, Professor of Philosophy, Institute of Philosophy, Academy of Sciences of Russia (Volohonka 14, Moscow).
- Kidd Sunnie D. - Kidd James W. (1300 La Playa 1 San Francisco, CA 94122, U.S.A.).
- Κουκῆς Ἀναστάσιος, Διδάκτωρ Φιλοσοφίας, καθ. ἀπεσπ. Κ.Ε.Ε.Φ τῆς Ἀκαδ. Ἀθηνῶν (Ἡπείρου 70, 18121, Ἀθήνα).
- Μαραγγιανοῦ Εὐαγγελία, Λέκτωρ Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν (Ἀλκιβιάδου 103, 10446, Ἀθήνα).
- Μαρκάκης Μανώλης (Σπανοβαγγέλη 5, 15771 Ἄνω Ἰλίσια, Ἀθήνα).
- Mauri Margarita.
- Μερίκας Γρηγόριος (Βασιλέως Ἡρακλείου 6, 10682, Ἀθήνα).
- Μουτσόπουλος Εὐάγγελος, Καθηγητὴς Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, Ἀκαδημαϊκός (Ύψηλάντου 40, 11521, Ἀθήνα).
- Πεντζοπούλου-Βαλαλά Τερέζα, Ἀριστοτέλειο Παν. Θεσ/νίκης, Τομέας Φιλοσοφίας (55535, Πυλέα-Θεσ/νίκη).
- Πετρόπουλος Βασίλειος, Ἑρευνητὴς (Κύπρου 77 11254, Ἀθήνα).

- Πρωτοπαπᾶ Μαρία, Καθ. άπεσπ. στο Κ.Ε.Ε.Φ της ᾿Ακαδ. ᾿Αθηνών (᾿Ηροδότου 29, 15122, Μαρούσι).
- Σπέντζας Σταῦρος, Καθηγ. Πολ. και Οίκ. ᾿Επιστημῶν Στρατ. Σχολῆς Εὐελπίδων (Βασιλίσσης Σοφίας 121, 11521, ᾿Αθήνα).
- Σταθοπούλου-Χριστοφέλλη Μαρία (Πίνδου 33, 15237, Φιλοθέη).
- Τερέζης Χρήστος (Θεμιστοκλέους 60, 26222, Πάτρα).
- Τζαμαλίκος Παναγιώτης (᾿Ολυμπιάδος 45, 54 633, Θεσ/νίκη).
- Tilley John, Dept of Philosophy, Indiana University (425 University blrd Indianapolis, IN 46202, USA.).
- Vieillard-Baron Jean-Louis, Professeur de Philosophie, Université Fr. Rabelais Département de Philosophie (3 rue des Tanneurs, Tours, France).
- Χριστοδουλίδη-Μαζαράκη ᾿Αγγελική, Λέκτωρ Π.Α.Σ.Π.Ε. (᾿Αλκυονίδων 135-137, 16673, Βούλα).
- Wyller Egil A.

ΓΡΑΦΙΚΕΣ ΤΕΧΝΕΣ
ΕΥΑΓ. ΜΠΟΥΛΟΥΚΟΣ - ΑΝΤ. ΛΟΓΟΘΕΤΗΣ Ο.Ε.
Μίλωνος 26 Ἀθήνα - Τηλ. 93.45.204 - FAX.: 93.17.188
Διορθώσεις: Ὀλγα Δημητρίλια

