ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΕΠΕΤΗΡΙΣ ΤΟΥ ΚΕΝΤΡΟΥ ΕΡΕΥΝΗΣ
ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ



25-26 ΑΘΗΝΑΙ 1995-96

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. Κ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΣ
Καθ. Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ, Ὑπεύθυνος ἔκδοσης τῆς *Φιλοσοφίας*
Καθ. Γ. ΜΗΤΣΟΠΟΥΛΟΣ, Ἐπόπτης τοῦ Κ.Ε.Ε.Φ.
Μητροπολίτης Περγάμου ΙΩΑΝΝΗΣ (ΖΗΖΙΟΥΛΑΣ)
Καθ. Γ. ΜΕΡΙΚΑΣ
Καθ. Γ. ΒΛΑΧΟΣ

ΔΙΕΥΘΥΝΤΡΙΑ: Δρ Α. ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ

ΕΡΕΥΝΗΤΡΙΑ: Δρ Α. ΑΡΑΒΑΝΤΙΝΟΥ-ΜΠΟΥΡΛΟΓΙΑΝΝΗ

EDITORIAL BOARD
Prof. G. MICHAELIDIS-NOUAROS, President
Prof. C. DESPOTOPOULOS
Prof. E. MOUTSOPOULOS, Editor of *Philosophia*
Prof. G. MITSOPOULOS, Supervisor of the R.C.G.P.
Metropolitan of Pergamos IOANNIS (ZIZIOULAS)
Prof. G. MERICAS
Prof. G. VLACHOS

DIRECTOR: Dr A. KELESSIDOU

RESEARCHER: 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 Ἐπετηρίδος δημοσιεύονται μὲ τὴν προσωπικὴ εὐθύνη τῶν συγγραφέων ὡς πρὸς τὸ περιεχόμενο καὶ τὴ γλωσσικὴ μορφή.

Φ Ι Λ Ο Σ Ο Φ Ι Α

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΕΠΕΤΗΡΙΣ ΤΟΥ ΚΕΝΤΡΟΥ ΕΡΕΥΝΗΣ
ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ



25-26 ΑΘΗΝΑΙ **1995-96**

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ ΤΟΥ ΤΟΜΟΥ 25-26 (1995-96)

ΣΥΣΤΗΜΑΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Βασίλειος Βιτσαξῆς, Ποίηση καὶ Μυστικισμός. 9

Μαριανός Καράσης, Τὸ γνωσιολογικὸ πρόβλημα τῆς σχέσεως ἀτομικοῦ καὶ γενικοῦ στὸν ὑπαγωγικὸ δικανικὸ συλλογισμό. 58

Maryse Lescout, De la fécondité du concept de «kairos» dans une réflexion sur la dynamique et l'éthique de l'enseignement. 71

ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

† Γεώργιος Μερίκας, Ἱπποκρατικὲς ὑποθῆκες περὶ διαίτης. 83

Ἀναστάσιος Ν. Ζοῦμπος, Σχόλια εἰς Ἀναξίμανδρον, Ἡράκλειτον καὶ Αὐγουστῖνον. 90

Ἰωάννης Γ. Καλογεράκος, *Πῦρ* καὶ *θεός*: Φυσικὴ καὶ θεολογία στὴ σκέψη τοῦ Ἡράκλειτου. 96

Ἀναστάσιος Κουκῆς, Ὁ λόγος ὡς ὁμιλία καὶ ὡς γλῶσσα κατὰ τὸν Δημόκριτο καὶ τὸν Γοργία. 118

Evanghélos Moutsopoulos, La conception de la violence chez Platon. 137

Κωνσταντῖνος Ι. Δεσποτόπουλος, Περὶ ψυχῆς στὸ ἔργο τοῦ Πλάτωνος *Πολιτεία*. 152

Hélène Ioannidi, Contribution à l'étude de la doctrine du *thymos*. 166

Α. Ἀρβανιτάκης, Ἡ τέχνη ὡς μίμηση. 184

Christos Evangeliou, Even friends cannot have all things in common: Aristotle's critique of Plato's *Republic*. 200

R. Lefebvre, Un statut ontologique pour la différence chez Aristote. 213

Constantine Antonopoulos, Leibniz, Hume and Aristotle on what is possible. 224

Μαρία Πρωτοπαπᾶ, Τὸ ποίημα, εἶδος ρητορικοῦ λόγου κατὰ τοὺς Στωικούς. 245

Ἄννα Ἀραβαντινοῦ, Ὁ «Δεύτερος Θεός» στὸ φιλοσοφικὸ σύστημα τοῦ Ὠριγένη. 255

Ioannis Koliopoulos, Colour vision perception in Greek philosophy. 267

Yvonne Bongert, Introduction à la philosophie pénale française du XVIII[e] siècle. 273

Evanghélos Moutsopoulos, La kairicité de l'action chez Maurice Blondel. 293

ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΕΙΣ

Κωνσταντῖνος Ι. Δεσποτόπουλος, Διακονία τῆς φιλοσοφίας τοῦ δικαίου. 301
Anna Kélessidou, Le bras de dieu qui entre dans le temps. 312
Anna Kélessidou, Raison et sentiment chez Platon. 319
Jean-Marc Gabaude, Axio-mensuration de l'art. 323
Jean-Marc Gabaude, Implications jumélées des sentiments esthétique et religieux. 330
Emmanuel Microyannakis, How to live: the choice of Atlanta. 333
Archie J. Bahm, World Philosophy. 338

ΠΑΡΟΥΣΙΑΣΗ ΚΑΙ ΚΡΙΤΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΥ

Ἄννα Κελεσίδου, Γ. Βλάχου, Ἡ δημοκρατικὴ κοινωνία καὶ ὁ πολίτης. Στὸ κατώφλι τοῦ 21ου αἰῶνα. 342
Νῖκος Μακρῆς, Α. Κελεσίδου, Μελετήματα Προσωκρατικῆς Ἠθικῆς. 349
Évangélie Maraguianou, L. Brisson, Orphée, Poèmes magiques et cosmologiques. 351
Évangélie Maraguianou, J. Frère, Temps, désir et vouloir en Grèce ancienne. 352
Évangélie Maraguianou, L. Brisson, Platon, *Parménide*. 353
Ἄννα Κελεσίδου, L. Négrier-Dormont, S. Tzitzis, La criminologie de l'Acte et la Philosophie pénale. De l'ontologie criminelle des anciens à la victimologie appliquée des modernes. 354
Evanghélos Moutsopoulos, L. Garsia Alonso, E. Moutsopoulos, G. Seel, et al. L'art, la science et la métaphysique. 356
A. Koukis, R. Joly, Glane de philosophie antique. 358
A. Koukis, E. Moutsopoulos, Parcours de Proclus. 359
Α. Κουκῆς, Α. Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, Νεοελληνική Φιλοσοφία. 362
Ἄννα Κελεσίδου, E. Moutsopoulos, Poïésis et Techné. 365
Γκόλφω Μαγγίνη, Martin Heidegger, Les concepts fondamentaux de la Métaphysique: monde, finitude, solitude. 376
Ἄννα Κελεσίδου, L. Ayache, Hippocrate. 386
Ἀνδρέας Μάνος, Κ. Μιχαηλίδη, Ἡ ποίηση - ἡ γλῶσσα. 391
Μαρία Πρωτοπαπᾶ, Γ. Κουμάκη, Σύγχρονα προβλήματα καὶ Παιδεία. 393
Ἄννα Ἀραβαντινοῦ, Virtue, Love and form. Essays in Memory of Gregory Vlastos. 394
Ἰωάννης Γ. Καλογεράκος, Δημητρίου Μούκανου, Τὰ καθ' αὑτῷ αἴτια τῶν φύσει ὄντων. 399

Ἰωάννης Γ. Καλογεράκος, L. Hagemann / R. Glei (Hg.), Ἓν καὶ Πλῆθος. Einheit und Vielheit. 403
Μαρία Πρωτοπαπᾶ, Marcello Gigante, Νόμος Βασιλεύς. 409
Μαρία Πρωτοπαπᾶ, Études sur la Politique d'Aristote. 414

ΕΙΔΗΣΕΙΣ 416

25ο Συνέδριο Γαλλοφώνων Φιλοσοφικῶν Ἑταιρειῶν — Ὁ Friedrich Nietzsche καὶ ἡ Ἑλλάδα — Διεθνὲς Συμπόσιο «Καιρὸς καὶ Λόγος κατὰ τὴν ἀρχαιότητα» — L'animal dans l'antiquité — 6ο Διεθνὲς Συνέδριο «Κοσμοχῶρος καὶ φιλοσοφία» — Ἀκαδημία Δελφικῶν Μελετῶν — Συζήτηση γιὰ τὸν Παρμενίδη — Δελφοὶ 6-8 Ἀπριλίου 1995 — Ὁμιλία γιὰ τὴ φιλοσοφικὴ θεώρηση τῆς γλώσσας — Ἡμερίδα Δήμου Ἀθηναίων: Αἱ ἀρχαῖαι ἡμῶν πρόγονοι — 5ο Διεθνὲς Συμπόσιο Φιλοσοφίας — Συνέδριο τῆς Διεθνοῦς Ἑταιρείας Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας — Κέντρο Κλασσικῶν Μελετῶν — 15ο Διεπιστημονικὸ Συμπόσιο — Ἡμερίδα: Ἀχαιοὶ Πολιτικοὶ — 5ο Διεθνὲς Συνέδριο C.I.E.R.G.A. — Ἡμερίδα Γαλλικοῦ Ἰνστιτούτου — Τελετὴ στὸ Πάντειο Πανεπιστήμιο — Ἀνάμνησις Ἁλώσεως — Συνέδριο τοῦ Συνδέσμου Ἐπιστημονικοῦ προβληματισμοῦ γιὰ τὴν Παιδεία — Παιδεία, ὑποχρέωση ἐνημέρωσης ἀσθενοῦς — Α΄ Διεθνὲς Συνέδριο Ἀριστοτελικῆς Φιλοσοφίας — Καιρός, κόσμος καὶ φιλοσοφία — IV Πλατωνικὸ Συμπόσιο τῆς Διεθνοῦς Πλατωνικῆς Ἑταιρείας.

ΝΕΚΡΟΛΟΓΙΑ 432
ΒΙΒΛΙΑ ΚΑΙ ΑΝΑΤΥΠΑ ΑΠΟΣΤΑΛΕΝΤΑ ΣΤΟ Κ.Ε.Ε.Φ. 435
ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ 440
ΕΛΛΗΝΙΚΕΣ ΠΕΡΙΛΗΨΕΙΣ ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΩΝ ΑΡΘΡΩΝ 442
ΟΙ ΣΥΝΕΡΓΑΤΕΣ ΤΟΥ ΤΟΜΟΥ 25-26 (1995-96) 443

ΠΟΙΗΣΗ ΚΑΙ ΜΥΣΤΙΚΙΣΜΟΣ*[1]

ΟΙ ΕΣΩΤΕΡΙΚΟΙ ΟΡΙΖΟΝΤΕΣ

Τὸν ἄνθρωπο περικλείουν κάθε εἴδους «ὁρίζοντες», πίσω ἀπὸ τοὺς ὁποίους κατηφορίζει ἡ «ἄλλη», ἡ «κρυμμένη, πλαγιά», τὴν ὁποία προσπαθεῖ νὰ ἰδεῖ, νὰ τὴν μαντέψει ἢ νὰ τὴν ὁραματιστεῖ· ὁρίζοντες γνωστικοί, ἐξωτερικοὶ ἢ ἐσωτερικοί, ποὺ πεισματικὰ τοῦ κρύβουν τὴ θέαση. Ὅσο τοὺς πλησιάζει, μὲ ἁπλωμένα τὰ χέρια τοῦ νοῦ ἢ τὰ φτερὰ τῆς ψυχῆς[2], τόσο ἐκεῖνοι ὑποχωροῦν πίσω ἀπὸ τὰ εἴδωλα τοῦ ἑαυτοῦ τους, κρύβοντας τὸ μυστικὸ ποὺ ὑπόσχονται καὶ ποὺ ποτὲ δὲ φανερώνουν, ἢ τουλάχιστον ποὺ ποτὲ δὲ φανερώνουν ὁλόκληρο[3].

---

* Ἀπόσπασμα ἀπὸ τὸ ὑπὸ ἔκδοση βιβλίο τοῦ Β. Βιτσαξῆ, *Ἀναφορὰ στὴν ποίηση*.

1. Ὁ ὅρος «μυστικισμὸς» δὲν ἔχει ἀπόλυτα σαφὲς περιεχόμενο, ὄχι μόνο γιατὶ διάφορες σημασίες δόθηκαν σὲ αὐτὸν κατὰ περιόδους (πβ. F. Heiler, *Die Bedeutung der Mystik fur die Weltreligionen*, München, 1919), ἀλλὰ καὶ γιατὶ ἁπλώνεται μέσα σὲ ψυχικοὺς χώρους ποὺ δύσκολα ὁριοθετοῦνται. Θὰ μποροῦσε ὡστόσο νὰ δώσει κανεὶς ἕναν ὁρισμό, ποὺ θὰ εἶχε βέβαια τὶς ἀτέλειες ποὺ ἔχουν ὅλοι οἱ ὁρισμοί, ἀλλὰ ποὺ θὰ ἐπέτρεπε μιὰ προσέγγιση προσανατολισμοῦ στὸ ψυχικό-θρησκευτικὸ αὐτὸ φαινόμενο. Ἔτσι εἶναι δυνατὸ νὰ λεχτεῖ ὅτι, «μυστικισμὸς» εἶναι μιὰ ψυχικὴ τάση, ἀλλὰ καὶ κατάσταση, ἄμεσης ἐμπειρίας τῆς μεταφυσικῆς Ἀλήθειας, δηλαδὴ τοῦ Ἀπόλυτου (τοῦ Θεοῦ ἢ τῆς «θειότητας») καὶ μιὰ βιωματικὴ πραγμάτωση ἕνωσης μὲ Αὐτή. Ὁ N. Λουβαρις (1) δίνει τὸν ἀκόλουθο ὁρισμό: «Μυστικισμός...εἶναι... ἄρσις τῆς διαφορᾶς ποὺ ὑφίσταται μεταξὺ ὑποκειμένου καὶ ἀντικειμένου. Μεταξὺ Ἐγὼ καὶ μὴ Ἐγώ. Ἐν τῇ σφαίρᾳ τῆς θρησκείας, ἕνωσις τῆς ψυχῆς μὲ τὴν θείαν οὐσίαν τοῦ παντός, ἢ συγχώνευσις αὐτῆς πρὸς τὸ θεῖον μέχρι πλήρους ἐκμηδενίσεως αὐτῆς.» Εἶναι προφανὲς ὅτι ὅταν ὁ N. Λούβαρις κάνει λόγο γιὰ «ἕνωση τῆς ψυχῆς μὲ τὴ θεία οὐσία» ἀναφέρεται στὴ «θεϊστική», δυϊστικὴ πρόσβαση, ποὺ χαρακτηρίζει κυρίως τὶς μονοθεϊστικὲς θρησκεῖες, σὲ ἀντίθεση μὲ τὴ «συγχώνευση πρὸς τὸ θεῖον» ποὺ προσιδιάζει στὸν μυστικισμὸ τῶν πανθεϊστικῶν δοξασιῶν. Γιὰ τὶς δύο αὐτὲς προσσβάσεις, τῆς μυστικῆς δηλαδὴ ἕνωσης μὲ ἕνα ἀπρόσωπο «θεῖο» ἢ μὲ κάποιο προσωπικὸ θεὸ πβ. τὸ κεφ. «ἡ περὶ Θεοῦ παράστασις τοῦ Μυστικισμοῦ» τοῦ Δ. Δακουρα. (2) Στὸν δυϊστικὸ (στὸν μονοθεϊστικὸ δηλαδὴ χῶρο) τοῦ μυστικισμοῦ ἔχουμε «ἕνωση» μὲ τὸν Θεό, ἐνῶ στὸν μονιστικὸ (στὸν πανθεϊστικὸ δηλαδὴ χῶρο) ἔχουμε «θέωση-ταύτιση» τοῦ μυστικοῦ.

2. Γιὰ αὐτὰ τὰ «φτερὰ τῆς ψυχῆς», φτερὰ ποὺ ἁπλώνει ὁ καλλιτέχνης καὶ φυσικὰ ὁ ποιητής, γράφει παραστατικότατα ὁ P. Trahard (3): «δὲν τοῦ ἀξίζει νὰ λέγεται ποιητὴς ἐκεῖνος ποὺ περπατώντας ἀνάμεσα στὶς κορφὲς τοῦ φωτὸς καὶ στὰ ρουμάνια τῆς σκιᾶς, δὲν ἔχει συνείδηση, ὅπως τὸ εἶπε ὁ Loti (*Journal intime*, ἐκδ. Gallimard Levy, Παρίσι, 1929, τόμ. 1, σ. 260) πὼς εἶναι, ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριὰ ὅλων τῶν πραγμάτων».

3. Ὅσο ζεῖ ὁ ἄνθρωπος, ὅσο καὶ ἂν προχωράει πρὸς τὸ «Ὄν» ἢ «Αὐτὸ ποὺ Εἶναι»,

Ἡ ἀσίγαστη αὐτὴ λαχτάρα γιὰ τοὺς κρυμμένους χώρους πέρα ἀπὸ τοὺς ὁρίζοντες, γι' αὐτὴ τὴν ἄλλη διάσταση, εἶναι μαζὶ μοίρα σκληρὴ καὶ μοναδικὸ προνόμιο τοῦ ἀνθρώπου,[4] γιατὶ κανένα ἄλλο ὂν δὲ γεννιέται καὶ δὲ νοιώθει μέσα του, σὲ ὅλη του τὴ ζωή, τὴ θεϊκὴ αὐτὴ δίψα νὰ τὸν βασανίζει ἀλλὰ καὶ νὰ τὸν ἐμπνέει.

Γιὰ τοὺς ἀλλεπάλληλους αὐτοὺς ὁρίζοντες, γι' αὐτὰ τὰ «συνεχόμενα κλουβιὰ» μέσα στὰ ὁποῖα φτεροκοπάει αἰχμάλωτη καὶ φτεροματώνεται ἡ ἀνθρώπινη ψυχή, χάραξα κάποτε λίγους στίχους.

ΚΛΟΥΒΙΑ

Οἱ λόγοι τέλειωσαν καὶ οἱ μουσικές.

Στὸ παραθύρι, δίπλα στὸ καμπαναριό,
Ὡς ἦτανε παλιὰ συνήθεια,
Ἄνοιξαν τὰ κλουβιὰ μὲ μιᾶς
Καὶ σὰν τρελὰ φτερούγισαν τὰ περιστέρια.

Ἕνας μὲ ρώτησε:
Γιατί τὰ κλεῖσαν τὰ πουλιὰ στὸν οὐρανό
Ἔσκυψα τὸ κεφάλι κι ἔφυγα ... (5)

Ὅσο ἀπέραντοι καὶ ὅσο ἀξεπέραστοι εἶναι οἱ φυσικοὶ ἐξωτερικοὶ ὁρίζοντες ἄλλο τόσο εἶναι καὶ ἐκεῖνοι στὸν ἐσωτερικὸ χῶρο, σὲ ἐκεῖνον τῆς συνείδησης, ὁρίζοντες πρὸς τοὺς ὁποίους τείνουν τρεῖς μορφὲς[5] τῆς τελευταίας, ποὺ ὁ Χρ. Μαλεβίτσης π.χ. (7) ὀνομάζει «μυστική», «προφητική» (θρησκευτική) καὶ «αἰσθητική» (ποιητική)[6].

βαθύτερα μὲ τὴ μυστικὴ ἔκσταση, ριχότερα ἔστω μὲ τὴν τέχνη καὶ λιγότερο ἀκόμα μὲ τὸ νοῦ, θὰ εἶναι πάντα καταδικασμένος νὰ «γιγνώσκει ἐκ μέρους» καὶ νὰ βλέπει «δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι», ὅπως ἔλεγε ὁ Ἰσαπόστολος *πρὸς Κορινθίους* Α΄, ιγ, 12, καὶ νὰ περνάει ἀπὸ ἕνα σὲ ἄλλο, μεγαλύτερο ἴσως, «κλουβί», πάντα αἰχμάλωτος, πάντα φυλακισμένος, μιᾶς ἀδυσώπητης μοίρας.

4. «Αὐτὸ τὸ ἔνστικτο γιὰ τὸ Ἀπόλυτο, ποὺ βρίσκεται σὲ λανθάνουσα κατάσταση στὸν ἄνθρωπο», ὅπως τὸ χαρακτηρίζει ἡ E. UNDERHILL. (4)

5. Γιὰ τρεῖς μορφὲς «ἐποπτείας» μίλησε ὁ R. BASTIDE, ἀλλὰ καὶ ἄλλοι στοχαστές: Τὴν αἰσθητική, τὴν ἔκσταση, καὶ τὴν προφητεία. (6)

6. Ἡ «φιλοσοφικὴ» καὶ ἡ «γνωστικὴ» συνείδηση, γιὰ τὶς ὁποῖες κάνει παράλληλο λόγο ὁ ἴδιος στοχαστής, ὄχι μόνο ἀνήκουν, πιστεύω, σὲ ἄλλη διάσταση, ἂν ἐξισώσουμε τὸ «γνωστικὴ» μὲ τὸ «ἐπιστημονικὴ» (*ἔνθ' ἀν.*, σ. 67), ἀλλὰ καὶ γιατὶ κινδυνεύουν νὰ προκαλέσουν σύγχυση

Πρόκειται γιά τρεῖς μορφὲς τοῦ συνειδησιακοῦ δυναμικοῦ, ἐσώστροφες[7] στόν προσανατολισμὸ ἢ στὴ φορά τους, ἐξωνοητικὲς[8] στὴν οὐσία τους, ἀνώτερα συγκινησιακὲς[9] στὴ φύση τους καὶ ἑνωτικὲς[10] στὴ λειτουργία τους.

Ὅλες τοῦτες οἱ κοινὲς ἰδιότητες, γιὰ τὶς ὁποῖες θὰ γίνει εἰδικότερος λόγος στὴ συνέχεια, φανερώνουν τὴ στενὴ συγγένεια ποὺ τὶς συνδέει[11] καὶ

ὁρολογίας, ἐπειδὴ γνωστικοὶ εἶναι ὅλοι οἱ τύποι τῶν συνειδησιακῶν ὁριζόντων τούς ὁποίους ἀπαριθμεῖ καὶ ἀξιολογεῖ ὀντολογικὰ ἢ ἱεραρχεῖ κάτω ἀπὸ τὸ φῶς τῆς ἀπόστασης ποὺ τίς χωρίζει ἀπὸ αὐτὸ ποὺ «ἄρχει» καὶ ἀπὸ αὐτὸ ποὺ «ὑπάρχει». Ἰδιαίτερα σὲ ὅ,τι ἀφορᾶ στὸν μυστικὸ συνειδησιακὸ ὁρίζοντα καὶ στὸ ἐρώτημα ἂν ἡ μυστικὴ «ὅραση» εἶναι ἐμπειρία ἢ γνώση πβ. J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème mystique*, Paris, F. Alcan, 1931, πρόλ. σ. XVI καὶ ὁλόκληρο τὸ κεφάλαιο «L'État Théopathique», σσ. 616 ὡς 686.

7. «Nach innen geht der geheimnisvolle Weg», ὅπως γράφει ὁ NOVALIS. Ἐδῶ ἡ συνείδηση ἀναζητάει, ὄχι στὴν ἐξωτερικὴ ἀναλυτικὴ γνώση ἀλλὰ στὰ βάθη τοῦ ἴδιου ἀνεξερεύνητου ἑαυτοῦ της τὸ φῶς τοῦ «ἄλλου ἥλιου», ἐκείνου ποὺ πρέπει ὁ ἄνθρωπος νὰ κλείσει τὰ μάτια γιὰ νὰ τὸν ἰδεῖ, «innerliches Hören wie innerliches Sehen» κατὰ τὸν NOVALIS (8), ὁ ὁποῖος ἐπεξηγεῖ σὲ ἄλλο ἔργο του (*Blutenstaub*): «Es ist kein Sehen, Hören, Fühlen, es ist aus allen drein zusammengesetzt, mehr als alles Dreies, eine Empfindung unmittelbarer Gewissheit» («δὲν εἶναι ὅραση οὔτε ἀκοὴ οὔτε ἁφή, ἀλλὰ καὶ τὰ τρία μαζί, περισσότερο ἀπὸ τὰ τρία μαζί, ἕνα αἴσθημα ἄμεσης βεβαιότητας»).(9)Γράφει σχετικὰ ὁ σχεδὸν σύγχρονός του Ἄγγλος μυστικὸς ποιητὴς W. BLAKE: «I question not my corporeal eye, any more than I would question a window concerning a sight. I look through it but not with it», καὶ ἀκόμα: «We are led to believe a lie when we see through the eyes». (10) «Ὁ ποιητὴς καὶ ὁ μυστικὸς διακρίνονται ἀπὸ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους», γράφει ὁ H. BRÉMOND (11), «ἀπὸ τὴν κινητικότητα ποὺ παίρνει τόσο στὸν ἕνα καὶ στὸν ἄλλο τὸ βάθος τῆς ψυχῆς».

8. Μοῦ δόθηκε ἤδη ἡ εὐκαιρία νὰ σημειώσω πὼς αὐτὲς ἀνήκουν στὸν «ἐξωλογικὸ κόσμο τῆς ἄμεσης γνώσης». Τὸν Θεό, Τὸν «νοιώθει» ἐξωνοητικά, δὲν τὸν «καταλαβαίνει» ὁ μυστικός, γιατί, ὅπως λέει ὁ ἱερὸς ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟΣ: «si comprehendis non est Deus!». Γράφει σχετικὰ ἕνας Γάλλος μυστικὸς ποιητὴς καὶ φιλόσοφος: « ...ἡ ποιητικὴ ἐμπειρία καὶ ἡ μυστικὴ ἐμπειρία ἀνήκουν, λόγω τοῦ ψυχολογικοῦ μηχανισμοῦ τους, στὴν ἴδια γνωστικὴ τάξη· τάξη πραγματική, ὄχι ἄμεσα νοησιαρχική, (ἀλλὰ) διαισθητική...» (12)

9. «Poetic intuition is knowledge through emotion», θὰ εἰπεῖ ὁ J. MARITAIN καὶ θὰ προσθέσει: «...παραγνωρίστηκε ..ἡ γνωστικὴ ἀξία τῆς ποιητικῆς ἄμεσης γνώσης (poetic intuition) καὶ ἡ θεμελιακὴ διάκριση ἀνάμεσα στὴ ἁπλὴ ἀνεπεξέργαστη συγκίνηση καὶ στὴν ἐποπτικὴ (ἀνώτερη) πνευματοποιημένη συγκίνηση, ποὺ χαρακτηρίζει τὴν ποιητικὴ γνώση. (13)

10. «Δὲν κουραστήκαμε σὲ τοῦτο τὸ ἔργο νὰ ἀντιπαραθέσουμε στὴν ἀφηρημένη γνώση ποὺ χωρίζει, τὴν ποιητικὴ γνώση ποὺ ἑνοποιεῖ», γράφει ὁ J. ONIMUS. (14) «Τέτοια ἄλλωστε εἶναι καὶ ἡ μυστικὴ γνώση».

11. Γιὰ στενὴ συγγένεια ἀνάμεσα στὴν ποίηση, τὴ μυστικὴ ἑνόραση, τὴ θρησκευτικὴ ἀνάταση καὶ τὴν προφητεία, κάνει λόγο καὶ ὁ NOVALIS. Γράφει: «Der Sinn für Poesie hat viel mit dem Sinn für Mystizism gemein ... und hat nahe Verwandschaft mit dem Sinn für Weissagung und dem religiösen, dem Sehersinn überhaupt.» (15) Ἀνάλογα εἶναι ὅσα σχετικὰ γράφει ὁ Κ. ΔΗΜΑΡΑΣ (16): «...οἱ ὁμοιότητες αὐτὲς μᾶς δίνουν τὸ δικαίωμα ...νὰ θεωρήσουμε τὴν ποίηση στενὰ συνδεδεμένη πρὸς τὸ θρησκευτικὸ φαινόμενο, νὰ τὴ θεωρήσουμε κι αὐτὴν σὰν μιὰ παραλλαγμένη λειτουργία τῆς θρησκευτικῆς βιώσεως».

τοὺς παράλληλους ἐσωτερικοὺς δρόμους ποὺ ἀκολουθοῦν. Τοῦτο ἄλλωστε εἶναι φυσικό, μιὰ καὶ ἡ ἀνθρώπινη συνείδηση εἶναι ἐνιαία καὶ ἐνιαῖος ἑπομένως εἶναι καὶ ὁ «ὑδροφόρος ὁρίζοντας» (17) τῶν τριῶν[12] αὐτῶν πηγῶν τῆς ἐσωτερικῆς γνώσης.

Δὲν εἶναι ἄλλωστε τυχαῖο πὼς μὲ τὸν ἴδιο ὅρο «vates» (18) χαρακτηρίζονταν στὴν ἀρχαία Ρώμη τόσο οἱ ἱεροὶ[13] μάντεις καὶ οἱ προφῆτες ὅσο καὶ οἱ ποιητὲς[14] καὶ οἱ δάσκαλοι ἀκόμα, carmen λέγονταν ὁ θεϊκὸς χρησμὸς καὶ τὸ ποίημα (21).

Χαρακτηριστικὰ ὁ Πλάτων μίλησε γιὰ τέσσερις ἐσωτερικὲς τάσεις ἢ καλύτερα γιὰ τέσσερις μορφὲς τῆς «μανίας» ποὺ ἐμφυσοῦν οἱ θεοὶ στὶς ψυχὲς τῶν ἀνθρώπων : τὴν προφητικὴ ἤ «μαντικὴ» τοῦ Ἀπόλλωνα, τὴν «τελεστικὴ» τοῦ Διονύσου — ποὺ θὰ μπορούσαμε νὰ ὀνομάσουμε σήμερα μυστική[15]—, τὴν ποιητικὴ τῶν Μουσῶν, καὶ τὴν «ἐρωτική» τῆς Ἀφροδίτης[16]. Ἂς δοῦμε ὅμως ἀπὸ κάπως πιὸ κοντὰ τὰ κοινά τους χαρακτηριστικά.

Τὶς εἴπαμε ἐσώστροφες, γιατὶ μυστικισμὸς[17] καὶ ποιητικὸς λόγος ζητοῦν νὰ φτάσουν στὸ στόχο τους ὄχι μὲ ἐξωτερικὰ βήματα, ἢ ἐρεθιζόμε-

---

12. Σὲ ὅσα ἀκολουθοῦν θὰ γίνει κυρίως λόγος γιὰ τὴ μυστικὴ καὶ γιὰ τὴν ποιητικὴ τάση τῆς συνείδησης. Ἡ προφητικὴ (θρησκευτική) θὰ παραμείνει κάπως στὴ σκιά, ὄχι γιατὶ ἔχει μικρότερη σημασία ἢ ἀνήκει σὲ ἄλλη διάσταση, τὸ ἀντίθετο συμβαίνει, ἀλλὰ γιατὶ ἔχει κοινὰ χαρακτηριστικά, ἄλλοτε μὲ τὴ μυστικὴ καὶ ἄλλοτε μὲ τὴν ποιητικὴ τάση, μὲ δική της βέβαια ταυτότητα ἀλλὰ χωρὶς ἀποκλειστικὰ δική της εἰδοποιὸ διαφορά.

13. «Dichter und Priester waren im Anfang eins....Der echte Dichter ist aber immer Priester, sowie der echte Priester ist immer Dichter geblieben», γράφει ὁ NOVALIS (19).

14. Ἀρχικὰ ἡ ποιητικὴ συγκίνηση συγχεόταν μὲ τὴ θρησκευτική· «ἔνθεον γὰρ ἡ ποίησις» θὰ εἰπεῖ καὶ ὁ Ἀριστοτέλης στὴ *Ρητορική* του. Ἀκόμα ἡ «μαντεία» ἴσως ἔχει κοινὴ ἐτυμολογικὴ ρίζα μὲ τὴ «μανία» ὅπως τὸ ἔλεγε ὁ πλατωνικὸς Σωκράτης (20):«Οὐ γὰρ ἂν τῇ καλλίστῃ τέχνῃ ᾗ τὸ μέλλον κρίνεται, αὐτὸ τοῦτο τοὔνομα ἐμπλέκοντες μανικὴν ἐκάλεσαν. Ἀλλ' ὡς καλοῦ ὄντος, ὅταν θείᾳ μοίρᾳ γίγνηται οὕτω νομίσαντες ἔθεντο, οἱ δὲ νῦν, ἀπειροκάλως τὸ ταῦ ἐπεμβάλλοντες, μαντικὴν ἐκάλεσαν» (*Φαῖδρος* 244 c). Τρέλα καὶ «θεία μανία» ἦταν περίπου ταυτόσημα. Ὁ Δημόκριτος, ὅπως μᾶς πληροφορεῖ ὁ Κικέρων, δὲν δεχότανε πὼς εἶναι δυνατὸ νὰ εἶναι κανεὶς μεγάλος ποιητής, χωρὶς νὰ εἶναι τρελός: «..negat enim sine furore Democritus quemquam poetam magnum esse posse..» (Diels *VS* 68 B 17, 18).

15. «ritual or mystic» μεταφράζει τὴν «τελεστικὴ» ὁ G. GROTE (22) καὶ «mystic» ὁ M. SCREECH. (23)

16. «Τῆς δὲ θείας τεττάρων θεῶν τέτταρα μέρη διελόμενοι, μαντικὴν μὲν ἐπίπνοιαν Ἀπόλλωνος θέντες, Διονύσου δὲ τελεστικήν, Μουσῶν δ' αὖ ποιητικήν, τετάρτην δὲ Ἀφροδίτης καὶ Ἔρωτος, ἐρωτικὴν μανίαν...» (*Φαῖδρος* 265 c).

17. Μεγάλη, ὅπως σημειώσαμε, ἐπικρατεῖ σύγχυση γύρω ἀπὸ τὸ περιεχόμενο τοῦ ὅρου «μυστικισμὸς» καὶ τοῦ σχετικοῦ κατηγορήματος «μυστικός». Καὶ τὰ δύο συγγενεύουν μὲ τὰ ρήματα «μύειν» καὶ «μυεῖν». Τὸ «μύειν» σημαίνει ἀποστασιοποίηση ἀπὸ ἐξωτερικὰ ἐρεθίσματα, καὶ τὸ «μυεῖν» ἀναφέρεται σὲ πράξη ἀποκάλυψης καὶ κοινωνίας κάποιου ἀπόρρητου.

νοι ἀπὸ ἐξωτερικὰ αἴτια[18], ἀλλὰ μὲ τὴ διερεύνηση καὶ τὴν ἀξιοποίηση «ἐσωτερικῶν» διεργασιῶν, ὅπως εἶναι ἡ μνήμη, ἡ φαντασία, ἡ προσευχὴ καὶ ἡ βύθιση. Γράφει γιὰ τὸν ποιητὴ ὁ J. Maritain: «..ἡ ποιητικὴ ἐμπειρία φέρνει τὸν ποιητὴ πίσω στὸν κρυφὸ χῶρο, στὴ μιὰ καὶ μόνη ρίζα τῶν δυνάμεων τῆς ψυχῆς, ὅπου ἔχει συγκεντρωθεῖ ὁλόκληρη ἡ ὑποκειμενικότητα σέ κατάσταση προσμονῆς καί «δυνάμει» δημιουργίας. Σὲ αὐτὸ τὸ χῶρο μπαίνει ὁ ποιητὴς χωρὶς τὴν προσπάθεια μιᾶς θεληματικῆς (αὐτο)συγκέντρωσης ἀλλὰ μὲ τὴ μνήμη, ἀποφεύγοντας ὅλα τὰ μηνύματα τῶν αἰσθήσεων καὶ ἀπολαμβάνοντας ἕνα ἡσυχασμό, ποὺ μοιάζει μὲ κατάσταση χάριτος —ἕνα δῶρο ἀρχέτυπο— ποὺ ὅμως πρέπει νὰ τὸ ἀποδεχτεῖ καὶ ποὺ μπορεῖ νὰ καλλιεργήσει, πρῶτα ἀπομακρύνοντας ὅλα τὰ ἐμπόδια καὶ σωπαίνοντας ὅλες τὶς ἔννοιες (concepts)». Ὁ Th. Carlyle μίλησε, στὸ προκείμενο, γιὰ «ἤρεμα μυστηριακὰ βάθη» (27) καὶ ὁ F. Hölderlin, ὅπως ἀναφέρει ὁ M. Heidegger (28)

Ἀπὸ τὸ συνδυασμὸ αὐτῶν τῶν δύο μπορεῖ νὰ εἰπεῖ κανεὶς πὼς ὁ μυστικισμὸς εἶναι ἀναχωρητικὴ ἀπέναντι στὰ ἐγκόσμια στάση (ἀσκητικὴ ὁδὸς κάθαρσης, via purgativa) καὶ ψυχικὴ ἀνάταση πρὸς κάποια κρυφὴ Ἀλήθεια. Δὲν θὰ πρέπει ὡστόσο νὰ παραγνωρίσουμε καὶ μιὰ ἄλλη μορφὴ τοῦ μυστικισμοῦ, τὴν «ὀργιαστικὴ», ἐκείνη δηλαδὴ ποὺ συνίσταται στὴν περιέλευση τοῦ ἀνθρώπου, μὲ διάφορες τρόπους, σὲ κατάσταση «μανίας» ἢ φρενίτιδος. Οἱ καταστάσεις αὐτὲς πιστεύεται πὼς συμβάλλουν στὴν ἀπαγκίστρωση ἀπὸ τὴ βέβηλη πραγματικότητα καὶ στὴν προσέγγιση τοῦ «ἱεροῦ». Τέτοιος μυστικισμὸς ἀπαντᾶ ὄχι μόνο στὴν ἀρχαία Ἑλλάδα, μὲ τὶς γνωστὲς διονυσιακὲς τελετές, ἀλλὰ καὶ μὲ τὴ γνωστὴ ὀργιαστικῆς φύσης λατρεία τῆς Ἀρτέμιδος τῆς Ἐφέσου, καὶ ἀκόμα στὸν παλαιὸ Ἰουδαϊκὸ χῶρο, ποὺ ἦταν ἀρχικὰ σεξουαλικὰ ὀργιαστικός, γύρω ἀπὸ τὸ «χρυσὸ βόδι» (τὸν «χωνευτὸν μόσχον» τῆς Ἐξόδου ΛΒ 4 ἢ τὶς χρυσὲς δαμάλεις τῶν *Βασιλειῶν* Γ, ιγ 24), τὸ «ὀρειχάλκινο φίδι» κλπ. καὶ κατόπι πιὸ πνευματοποιημένος μὲ τελετὲς ποὺ περιλάμβαναν χορούς, τυμπανοκρουσίες, μουσικὲς κ.λ.π. (*Βασιλειῶν* Α, ι, 5 *Βασιλειῶν* Β, στ 14 ἑπ.). (24) Ὁ μυστικισμὸς εἶναι πάντα «ἑνωτικὸς» μὲ τὴν ἔννοια τῆς κατάργησης τῆς διάκρισης ὑποκείμενου καὶ ἀντικείμενου (ἡ γνωστὴ unio mystica) καὶ ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτὴ μπορεῖ νὰ διακριθεῖ σὲ «μονιστικὸ» μὲ πανθεϊστικὸ περιεχόμενο, καὶ δυϊστικὸ μὲ θεϊστικὴ πρόσβαση (ἕνωση μὲ τὸ Θεὸ) (πβ. σ. 9 σημ. 1). Ἡ τελευταία διακρίνεται σὲ δύο κύριες «τάσεις» (πβ. K. Goldammer, «*Wege aufwärts und Wege abwärts*», ed. Eine heilige Kirche 22\1 Heft: *Oestliche und westliche Mystik*, 1940) ποὺ θὰ μπορούσαμε νὰ χαρακτηρίσουμε, τὴ μία «ἀνοδικὴ» καὶ τὴν ἄλλη «καθοδική», ἀλλὰ ποὺ στὸ βαθύτερό τους περιεχόμενο εἶναι ταυτόσημες, ὅπως ἀκριβῶς ἡ «ἄνω ὁδὸς» τοῦ Ἡράκλειτου (Β 60). Στὴν πρώτη, νεοπλατωνικῆς στὸν χριστιανικὸ χῶρο, προέλευσης κυριαρχεῖ ἡ «ἀνάταση», ἡ «ekstatische Mystik», ὅπως τὴν ἀποκαλεῖ ὁ A.M. Haas, (25) σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν «enstatische Mystik», δομινικανῆς καταγωγῆς ποὺ τὴν χαρακτηρίζει ἡ «βύθιση», ἡ «mouvement de descente en soi», ὅπως χαρακτηριστικὰ γράφει σχετικὰ ὁ L. Gardet, *Études de philosophie et de mystique comparée*, Paris, 1972, σ. 207.

18. «Δὲν ὑπάρχει Μούσα, ἔξω ἀπὸ τὴν ψυχή», προσάπτει στὸν Πλάτωνα ὁ J. Maritain (26). «Ὑπάρχει ποιητικὴ ἐμπειρία καὶ ποιητικὴ ἐποπτεία μέσα ἀπὸ τὴν ψυχὴ ποὺ φτάνει στὸν ποιητὴ περνώντας ἀπὸ πάνω ἀπὸ τὴν ἐννοιοκρατικὴ λογικὴ (from above the conceptual reason)».

πίστευε πὼς «ὁ ἄνθρωπος-ποιητὴς συγκεντρώνεται ἢ ἀποσύρεται στὰ τρίσβαθα τῆς ἀνθρώπινης πραγματικότητας» (29).

Δὲν εἶναι ἀνάγκη, νομίζω, νὰ ἐπιμείνω ἐδῶ στὸ γεγονός, ὅτι τόσο ἡ μυστικὴ βύθιση[19] ὅσο καὶ ἡ ποιητικὴ πτήση ἀκολουθοῦν τὸ ἐσωτερικὸ ἐκεῖνο μονοπάτι, ποὺ ὁδηγεῖ ἄμεσα σὲ αὐτὴ τὴν ἀνώτερη γνώση. Ποιὸ ὅμως εἶναι αὐτὸ τὸ ἐσωτερικὸ μονοπάτι;

---

19. Ἡ σχετικὴ φιλολογία διακρίνει δύο κυρίως στάδια τῆς «βύθισης», τῆς ψυχικῆς, δηλαδή, ἐκείνης κατάστασης στὴν ὁποία περιέρχονται οἱ μυστικιστές: τὸ ὅραμα, καὶ τὴν ἔκσταση (alienatio mentis). Ἡ τελευταία δὲν διαφέρει ἀπὸ τὸ πρῶτο παρὰ μόνο ὡς πρὸς τὴν ἔνταση τῶν ἀποτελεσμάτων της. Αὐτὴ ἡ διαφορά, ὡστόσο, κατὰ τὴν Θηρεσία τῆς Ἄβιλα, εἶναι σημαντική, γιατὶ ἡ ἔκσταση ὄχι μόνο διαρκεῖ περισσότερο ἀλλὰ καὶ γίνεται πιὸ εὔκολα ἀντιληπτὴ ἐξωτερικά. Ἕνα τρίτο στάδιο εἶναι ἐκεῖνο τῆς «ἐξωσωματικῆς ἁρπαγῆς» (raptio extra corporem): «...ἁρπαγέντα ...ἕως τρίτου οὐρανοῦ» (Παυλος, *πρὸς Κορινθ.* II, ιβ, 5), «....Πνεῦμα Κυρίου ἥρπασεν Φίλιππον....Φίλιππος δὲ εὑρέθη εἰς Ἄζωτον...» (*Πράξεις τῶν Ἀποστόλων*, ἡ 39, 40)· τὸ στάδιο αὐτὸ εἶναι σπανιότατο: «ἑαυτὸν δὲ ἁρπαγέντα ἐν τῷ ἀέρι καὶ τοῦ σώματος ὅλως ἐπιλαθόμενον», γράφει π.χ. ὁ Νικήτας Στηθάτος, ἀναφερόμενος σὲ σχετικὴ ἐμπειρία τοῦ Συμεὼν τοῦ Νέου Θεολόγου, ὅπως μνημονεύεται ἀπὸ τὸν Δ. Σταθοπουλο. (30) Ἡ (ἁγία) Θηρεσια τῆς Ἄβιλα (Teresa de Lepada y Ahumada) μιὰ ἀπὸ τὶς πιὸ διάσημες μυστικὲς ὑπάρξεις ποὺ πέρασαν ἀπὸ τὴ γῆ, γράφει στὸ βιβλίο της *Ἡ Ζωή μου*, πὼς τὰ ὁράματά της δὲν συγχέονται μὲ τὴν ἔκσταση στὴν ὁποία ἔπεφτε· ἔκσταση κατὰ τὴ διάρκεια τῆς ὁποίας τίποτα δὲν ἔβλεπε, τίποτα δὲν ἄκουγε, τίποτα δὲν ἔνοιωθε παρὰ μιὰ ἀπέραντη μακαριότητα. Τὰ ὁράματά της ἦταν, ὡστόσο, συνδεδεμένα χρονικὰ μὲ τὴν ἔκσταση. Πρόβαλλαν εἴτε πρὶν εἴτε μετά. «Les hautes visions», γράφει ὁ J. Baruzi (31), ἀναφερόμενος στὸ βιβλίο της, «produisent en elle le plus souvent l'exstase et inversement». Πρίν, ὡστόσο, ἀπὸ τὰ καθεαυτὰ μυστικὰ στάδια ἢ «κοιλάδες» (ὅπως τὰ ἀποκαλοῦν ἐκεῖνοι ποὺ βάδισαν στὰ σκοτεινὰ αὐτὰ μονοπάτια τῆς συνείδησης (πβ. π.χ. τὸ μυστικὸ ποίημα τοῦ Ἰρανοῦ «Σούφι» Attar: «Ἡ συνομιλία τῶν πουλιῶν», ὅπου ὁ τσαλαπετεινὸς κάνει λόγο γιὰ τὸ ταξίδι του πρὸς τὸ «κρυφὸ Παλάτι τοῦ Βασιλιᾶ» μέσα ἀπὸ τὶς ἑπτὰ κοιλάδες), γίνεται αἰσθητὴ ἡ ἀνάγκη τῆς «κάθαρσης». Ὅταν, δηλαδή, ὁ ἄνθρωπος ἀναγνωρίζει τὸ μεταφυσικὸ κενὸ μέσα στὸ ὁποῖο ζεῖ καὶ συνειδητοποιεῖ τὸ χωρισμό του ἀπὸ τὴν Ἀλήθεια. Προηγεῖται ἔτσι ἡ κοιλάδα ἢ τὸ μονοπάτι τῆς κάθαρσης (via purgativa). Ἀκολουθεῖ ἡ «κοιλάδα» ἢ ὁ δρόμος τοῦ «φωτισμοῦ» (via illuminativa), στὰ δύο ἐπίπεδά της, ἐκεῖνο τοῦ ὁράματος καὶ ἐκεῖνο τῆς ἔκστασης, ποὺ ἀποκαλεῖται καὶ «ἑνωτικὸ» (via unitiva). Ἄλλοι μιλοῦν γιὰ «ἑπτὰ κοιλάδες»: ἐκεῖνες τῆς κάθαρσης, τῆς ἀγάπης, τοῦ φωτισμοῦ, τῆς ἀποκοπῆς, τῆς ἑνότητας, τοῦ θάμβους, καὶ τέλος τοῦ ἀφανισμοῦ (32). Ὁ καββαλιστικὸς ἀριθμὸς ἑπτὰ μᾶς μεταφέρει ἐδῶ στὶς πανάρχαιες μυστικὲς δοξασίες, τὶς πυθαγόρειες καὶ τὶς ἄλλες ποὺ φτάνουν ὡς τὰ νεώτερα χρόνια, γιὰ τὶς κρυφὲς δυνάμεις τῶν ἀριθμῶν. Ἂς θυμηθοῦμε πρόχειρα, πὼς οἱ θεολόγοι τῆς θρησκείας τοῦ Μίθρα μιλοῦσαν γιὰ τὶς ἑπτὰ θύρες μπροστὰ ἀπὸ τὶς ὁποῖες ἡ ψυχὴ περνάει διαδοχικὰ ξεγυμνώματα ὥς ποὺ νὰ φτάσει στὴν Ἀλήθεια. Ἑπτά, ἀκόμα, εἶναι οἱ σφραγίδες, ἑπτὰ οἱ ἄγγελοι καὶ ἑπτὰ οἱ σάλπιγγες, ἑπτὰ καὶ τὰ χρυσὰ λυχνάρια καὶ ἑπτὰ οἱ φιάλες τῆς ὀργῆς τοῦ Θεοῦ, στὴν *Ἀποκάλυψη* τοῦ Ἰωάννου (33).

Τὸ κατηγόρημα «ἐσωτερικὸ» δέν προσδιορίζει, βέβαια, ἐδῶ κάποιον πραγματικὸ ἢ ὑλικὸ χῶρο. Δὲν εἶναι γεωμετρικὸ ἀλλὰ διαλεκτικό. Ἀντιπαραθέτει σχηματικὰ τὴν ἀναλυτικὴ - λογοκρατικὴ γνώση στὴν ἄμεση ἑνωτικὴ θέαση.

Ἡ πρώτη — δυϊστικὴ στὴν πεμπτουσία της— τοποθετεῖ τὸν ἄνθρωπο παρατηρητὴ ἀπέναντι (ἔξω) ἀπὸ τὸ ἀντικείμενο τοῦ ὁποίου ἐπιζητεῖ τὴ γνώση. Ἀκόμα καὶ ὅταν αὐτὸς λογοκρατικὰ στρέφεται πρός τὴ διερεύνηση τοῦ ἑαυτοῦ του, ἡ δυϊστικὴ σχάση παραμένει ἀκέραιη.

Ἡ ἄμεση θέαση ἀντίθετα καταργεῖ τὴ (δυϊστικὴ) διάκριση ὑποκείμενου - ἀντικείμενου. Ἡ συνείδηση ἐδῶ, ποὺ συνηθίσαμε νὰ ἀποκαλοῦμε «ἐσωτερικὸ φῶς», εἶναι δεξαμενὴ τοῦ «ὅλου» καὶ κοινὸς τόπος τῆς ὕπαρξης ἀπὸ ὅπου ὁ ἄνθρωπος προσπαθεῖ νὰ ἀντλήσει ἄμεσα τὴν «ἄλλη» γνώση (..de his quae sunt supra rationem, ὅπως ἔλεγε ὁ Θωμᾶς ὁ Ἀκινάτης), ἐκείνη γιὰ τὴν ὁποία μίλησαν οἱ μύστες καὶ οἱ ὁραματιστὲς καὶ τὴν ὁποία τραγούδησαν οἱ ἔνθεοι ποιητές.

Ὁ «ἐσωτερικὸς» αὐτὸς χῶρος δὲν πρέπει, λοιπόν, νὰ νοηθεῖ σὲ χωρικὴ ἀντιπαράθεση μὲ τὸν «ἐξωτερικό». Ὁ κόσμος τῆς συνείδησης εἶναι, βέβαια, φτιαγμένος ἀπὸ περασμένα ἐξωτερικὰ ἐρεθίσματα καὶ μνῆμες, ἀπὸ πραγματικότητες καὶ ἐμπειρίες ποὺ ἀποχτήθηκαν σὲ χρόνους ἀπολλώνιας ἐγρήγορσης. Στὶς διονυσιακές, ὡστόσο, ὧρες τῆς δημιουργικῆς μέθης ἢ τῆς μυστικῆς ἔκστασης, αὐτὸς ὁ κόσμος περνάει ἀπό τὴν ἔγχρονη παρουσία κάποιας «ὅρασης» στὴν ἄχρονη διάσταση τῆς ἐνόρασης, ἐκεῖ, δηλαδή, ποὺ σμίγουν οἱ πορεῖες τοῦ ποιητῆ καὶ τοῦ μυστικοῦ[20], στὴν ἀναζήτηση τῆς ἀληθινῆς πραγματικότητας.

«Ὁ μυστικισμός», ὅπως τὸ γράφει ὁ P. Trahard (36), «εἶναι μιὰ ἀνάγκη κοινωνίας ... ποὺ καταργεῖ τὰ σύνορα ἀνάμεσα στὸν ἐξωτερικὸ καὶ τὸν ἐσωτερικὸ κόσμο, φτιάχνει ξανὰ τὸ σύμπαν ὅπως τῆς εἶναι βολετὸ καὶ συλλαμβάνει τὴν κοσμικὴ ἑνότητα μὲ τὴν ψυχική. Ἀλλὰ καὶ ἡ ποίηση ἐκφράζει τὴν ἴδια ἀκριβῶς ἀνάγκη καὶ ἐνεργεῖ μὲ τοὺς ἴδιους πνευματικοὺς τρόπους. Καὶ οἱ δύο ἀποτελοῦν ἄρνηση τῆς καθημερινότητας, καὶ οἱ δύο εἶναι κραυγὲς πρὸς τὸ σύμπαν καὶ συνιστοῦν προσπάθεια ἀνάπλασης τῆς ἀρχικῆς ἑνότητας, δηλαδὴ ἐπιστροφὴ στὴν πρωτόγονη νοοτροπία, μιὰ ζωτικὴ τάση ποὺ θέλει νὰ ἀποτελειώσει τὴ δημιουργία καὶ νὰ ἐλευθερώσει τὸν ἄνθρωπο».

---

20. «Ἡ ποιητικὴ ἐμπειρία εἶναι ἐμπειρία μυστικῆς φύσης ἤ, ἀκριβέστερα, ἀνάλογη μὲ τὴ μυστικὴ ἐμπειρία» γράφει ὁ H. BRÉMOND (34) καὶ ὁ Rev. P. de GRAND MAISON (*Études*, Paris, 1913, σ. 7): «Ἡ ποιητικὴ ἐμπειρία πρέπει νὰ καταταγεῖ στὶς φυσικὲς "βέβηλες" καταστάσεις, ὅπου (ὅμως) μπορεῖ κανεὶς νὰ ἀποκρυπτογραφήσει τὶς μεγάλες γραμμές, νὰ ἀναγνωρίσει τὴν εἰκόνα καὶ ἤδη τὸ πρόπλασμα τῶν μυστικῶν καταστάσεων» (35).

«Ἂς ἀναλύσουμε μὲ πολλὴ προσοχὴ τὴν ποιητικὴ ἐμπειρία», γράφει ὁ H. Brémond (37), «καὶ τότε θὰ συλλάβουμε καλύτερα τὴν εἰκόνα τοῦ μυστικοῦ προοίμιου, γιὰ τὴν ὁποία μιλοῦν οἱ θεολόγοι... Καθισμένοι μπροστὰ στὸ ἄσπρο φύλλο τοῦ χαρτιοῦ νοιώθουμε κάποτε πὼς ἦρθε ἐπιτέλους ἡ ἔμπνευση. Ἡ στιγμὴ ἐκείνη μᾶς μεταβάλλει σὲ μυστικιστές».

«Ἡ ποιητικὴ (ψυχική) κατάσταση», γράφει ὁ ἴδιος (38), «μοῦ φαίνεται πὼς συνίσταται σὲ μιὰ ἀνατέλλουσα ἀντίληψη, σὲ μιὰ τάση νὰ συλληφθεῖ ἕνας κόσμος ἢ ἕνα ὁλοκληρωμένο σύστημα σχέσεων, μέσα στὸ ὁποῖο τὰ ὄντα, τὰ πράγματα, τὰ γεγονότα καὶ οἱ πράξεις, ἂν (καί) μοιάζουν τὸ καθένα στὸ καθένα μὲ ἐκεῖνα ποὺ ἀποτελοῦν τὸν αἰσθητὸ κόσμο, τὸν ἄμεσο κόσμο ἀπὸ τὸν ὁποῖο εἶναι δανεισμένα, βρίσκονται, ὡστόσο, σὲ μιὰ ἀκαθόριστη, ἀλλὰ θαυμαστὰ σωστὴ σχέση μὲ τὸν κόσμο καὶ τοὺς νόμους τῆς γενικῆς εὐαισθησίας μας...».

Γιὰ μιὰ παράλληλη «ἐσωτερικὴ» πορεία ποιητῆ καὶ μυστικοῦ κάνει λόγο καὶ ὁ Ἄγγλος φιλόσοφος M. Sharp (39): «ὁ παραλληλισμὸς αὐτὸς εἶναι προφανὴς καὶ ἀναπόδραστος... ὑπάρχουν χτυπητὲς ὁμοιότητες ἀνάμεσα στὶς ἀστραπὲς τῆς ἔμπνευσης, ἀπὸ τὶς ὁποῖες ἀποκαλύπτεται ἡ ἰδιοφυία, καὶ τῆς θείας παρουσίας ποὺ δίνεται (ἀπὸ θεία συγκατάνευση) στὸν μυστικό».

Τὴ συνειδησιακὴ κατάσταση τοῦ μυστικοῦ καὶ τοῦ ποιητῆ εἴπαμε ἀκόμα ἐξωνοητικὴ ἢ ἄμεση γνώση[21]. Ὅσα προηγήθηκαν γιὰ τὴν «ἐσωτερικότητα» τῆς ποιητικῆς διεργασίας καὶ τῆς μυστικῆς ἔκστασης φωτίζουν κάπως αὐτὴν τὴν κατάφαση. Ἂς προχωρήσουμε, ὡστόσο, σὲ μιὰ πιὸ λεπτομερειακὴ διερεύνηση αὐτῆς τῆς ἐξωνοητικῆς (ἄμεσης) γνώσης, ποὺ γεύεται προνομιακὰ ὁ ἐμπνευσμένος ποιητὴς καὶ ὁ μυστικὸς τὴν ὥρα τῆς ἔκστασης· μιᾶς γνώσης ποὺ ἁπλώνεται σὲ χώρους ἀπαγορευμένους ἢ τουλάχιστον δύσβατους γιὰ τὴ λογοκρατικὴ πρόσβαση[22].

Ἐδῶ θὰ καταφύγω σὲ μιὰ ἀξεπέραστη, νομίζω, παραβολὴ ποὺ δανείζομαι ἀπὸ τὸν Γάλλο μυστικὸ ποιητὴ P. Claudel (41) ποὺ δίκαια θεωρήθηκε

---

21. Γράφει σχετικὰ ὁ H. Brémond (40): «..πρέπει νὰ τολμήσουμε τὴν ἡρωικὴ δρασκελιά, νὰ δεχτοῦμε δηλαδὴ τὴν ἀξία μιᾶς γνώσης ποὺ εἶναι ἄφατη, ποὺ τὰ λόγια δὲ μποροῦν νὰ ἐκφράσουν .. μιὰ γνώση ἀπόλυτα ἰδιαίτερη, τῆς ὁποίας τὸ ἄμεσο ἀντικείμενο δὲν εἶναι ἡ λογοκρατικὴ γνώση ... καὶ τῆς ὁποίας ὁ μηχανισμὸς δὲν ὑπακούει στοὺς κανόνες τῆς τέχνης τοῦ σκέπτεσθαι».

22. Γιὰ τὴν ἐξωνοητικὴ («οὐ σοφία») αὐτὴ γνώση μίλησε καὶ ὁ πλατωνικὸς Σωκράτης στὴν *Ἀπολογία* (22 c), ἀποδίδοντας τὴν ποιητικὴ «στιγμὴ» σὲ «ἐνθουσιασμό», δηλαδὴ σὲ ἔνθεη κατάσταση, ἀνάλογη μὲ ἐκείνη τῶν κάθε εἴδους μάντεων καὶ προφητῶν: «Ἔγνων οὖν αὖ καὶ περὶ τῶν ποιητῶν ἐν ὀλίγῳ τούτῳ, ὅτι οὐ σοφίᾳ ποιοῖεν ἃ ποιοῖεν, ἀλλὰ φύσει τινὶ καὶ ἐνθουσιάζοντες ὥσπερ οἱ θεομάντεις καὶ οἱ χρησμῳδοί..».

«ἡ πιὸ φωτεινὴ περιγραφὴ ποὺ ἔγινε ποτὲ γύρω ἀπὸ τὴν ποιητικὴ διεργασία» (42).

Τὰ πρόσωπα τῆς παραβολῆς αὐτῆς εἶναι ὁ Animus καὶ ἡ Anima[23], ποὺ ὑποδηλώνουν, ὅπως σημειώνει ὁ Claudel, τὸ πρῶτο τὸ «Πνεῦμα» (τὴ λογοκρατικὴ πρόσβαση), τὸ δεύτερο τὴν «Ψυχή» (τὴν ποιητικὴ καὶ μυστικὴ θέαση):

> «Στὴν οἰκογένεια τοῦ Animus καὶ τῆς Anima, τὰ πράγματα
> δὲν πηγαίνουν καλά. Ὁ χρόνος κύλησε καὶ τελειώνει
> ὁ μήνας τοῦ μέλιτος, τότε ποὺ ἡ Anima εἶχε τὸ δικαίωμα
> νὰ μιλάει ὅσο καὶ γιὰ ὅ,τι ἤθελε καὶ ποὺ ὁ Animus
> τὴν ἄκουγε μὲ θαυμασμό. Μήπως ἄλλωστε *δὲν ἦταν* ἡ Anima
> *ποὺ ἔφερε τὴν προίκα ποὺ συντηρεῖ τὴν οἰκογένεια;*
> Ἀλλὰ ὁ Animus δὲν ἄφησε γιὰ πολὺν καιρὸ τὸν ἑαυτό του
> σ' αὐτὴ τὴν κατώτερη θέση καὶ νὰ ποὺ ἀποκάλυψε
> τὴν πραγματική του φύση, *κενόδοξη, φορτική, τυραννική.*
> Ἡ Anima εἶναι *ἀστοιχείωτη καὶ κουτή. Δὲν πῆγε*
> *ποτὲ σχολειό,* ἐνῶ ὁ Animus *ξέρει ἕνα σωρὸ πράγματα*
> *ποὺ διάβασε μέσα στά βιβλία...* Ὅλοι οἱ φίλοι λένε πὼς
> κανεὶς δὲ μιλάει καλύτερα ἀπὸ αὐτόν. Ἡ Anima *δὲν ἔχει*
> *πιὰ δικαίωμα νὰ ἀρθρώσει οὔτε λέξη.... Αὐτὸς ξέρει αὐτὸ*
> *ποὺ θέλει νὰ εἰπεῖ ἐκείνη, πιὸ καλὰ ἀπὸ τὴν ἴδια.*
> Ὁ Animus δὲν εἶναι πιστός, αὐτὸ ὅμως *δὲν τὸν ἐμποδίζει*
> *νὰ εἶναι ζηλιάρης,* γιατὶ κατὰ βάθος ξέρει καλά (ἢ μᾶλλον
> τὸ ξέχασε στὸ τέλος) πὼς ἡ Anima ἔχει ὅλη τὴν περιουσία
> καὶ πὼς αὐτὸς εἶναι ἕνας φτωχοπρόδρομος *ποὺ ζεῖ μὲ ὅ,τι*
> *τοῦ δίνει ἐκείνη.* Δὲν παύει ὡστόσο νὰ τὴν ἐκμεταλλεύεται
> καὶ νὰ τὴ βασανίζει γιὰ νὰ τῆς παίρνει χρήματα... Ἐκείνη
> μένει σιωπηλὴ στὸ σπίτι. Μαγειρεύει κὰι καθαρίζει
> τὰ πάντα ὅπως μπορεῖ. Κατὰ βάθος ὁ Animus εἶναι μικροαστὸς
> μὲ ἀνάλογες συνήθειες, ποὺ τοῦ ἀρέσει δηλαδὴ
> *νὰ τοῦ σερβίρουν πάντα τό ἴδιο φαγητό.* Μὰ νὰ ποὺ συνέβη κάτι
> παράξενο. Μιὰ μέρα ποὺ ὁ Animus γύρισε ξαφνικὰ
> στὸ σπίτι...ἄκουσε πίσω ἀπὸ τὴν κλειστὴ πόρτα τὴν Anima,
> μονάχη καθὼς ἦταν, νὰ τραγουδάει ἕνα ἀλλόκοτο τραγούδι

23. Τὰ δύο αὐτὰ ὀνόματα, ταυτόσημα στὰ λατινικά, διαφέρουν στὸ γένος: ἀρσενικὸ τὸ πρῶτο, θηλυκὸ τὸ δεύτερο. Τοῦτο ἐκμεταλλεύεται ὁ P. Claudel, γιὰ νὰ σημάνει τὴ διαφορὰ μέσα στὴν ταυτότητα.

ποὺ δὲν τό' ξερε, καὶ *ποὺ δὲ διάκρινε οὔτε νότες*
οὔτε λόγια, ἕνα τραγούδι περίεργο καὶ θαυμαστό.
Ἀπὸ τότε προσπάθησε μὲ πλάγιους τρόπους νὰ τὴν κάνει
νὰ τὸ τραγουδήσει ξανά. Μά ἡ Anima καμώνεται
πὼς δὲν καταλαβαίνει. Μόλις τὴν κοιτάξει, αὐτὴ σωπαίνει.
Ἡ ψυχὴ σωπαίνει μόλις τὸ πνεῦμα τὴν κοιτάξει. Ὁ Animus
τότε σκαρφίστηκε μιὰ πονηριά, νὰ τὴν κάνει νὰ πιστέψει
πὼς λείπει ἀπὸ τὸ σπίτι. ...σιγὰ σιγὰ ἡ Anima καθησυχάζει,
κοιτάζει γύρω της, ἀφουγκράζεται, ἀναπνέει, πιστεύει
πὼς εἶναι μόνη *καί ἀθόρυβα πηγαίνει καί ἀνοίγει τήν πόρτα*
στὸ θεϊκὸ ἐραστή της.»

Paul Claudel

Οἱ ὑπογραμμίσεις τοῦ ἴδιου τοῦ Claudel στὸ κείμενό του εἶναι ἀρκετὰ εὔγλωττες ὥστε νὰ περιττεύει κάθε σχολιασμός. Οἱ διαφορὲς ποὺ χωρίζουν τὴν Anima ἀπὸ τὸν Animus φωτίζουν ἀρνητικὰ τὴν ταυτότητα τῆς πρώτης (τί *δὲν* εἶναι). Λίγα εἶναι τὰ στοιχεῖα τῆς «ψυχῆς» ποὺ μνημονεύει θετικὰ ἡ παραβολή. Ἡ Anima «ἔφερε τὴν προίκα της στὸ σπίτι» καὶ ἀκόμα «ξέρει ἕνα παράξενο καὶ θαυμαστὸ τραγούδι δίχως μουσικὴ καὶ δίχως λόγια». Ὅσο γιὰ τὴν προίκα, τὸν πλοῦτο τῆς Anima, κοινὴ εἶναι ἡ παραδοχή, πὼς μόνο ἐκείνη μπορεῖ, ἀπὸ τοὺς κρυφοὺς δρόμους ποὺ γνωρίζει[24], νὰ φτάσει, ὅσο γίνεται πιὸ κοντὰ στοὺς θησαυροὺς τῆς Ἀλήθειας, γιατὶ τὰ μάτια της μποροῦν νὰ ἰδοῦν τὶς «ὀπτασίες» καὶ τὰ αὐτιά της νὰ ἀκούσουν τὰ «ἄρρητα» ἐκεῖνα «ρήματα» γιὰ τὰ ὁποῖα μίλησε ὁ Ἀπόστολος Παῦλος[25] καὶ τὶς μουσικὲς ἐκεῖνες καὶ τὰ λόγια τῆς σιωπῆς, ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ διακρίνει ἡ νηφάλια νόηση.

Στὴν ἐξωνοητικὴ θέαση τῆς ψυχῆς καὶ στὴν ἄμεση γνώση ποὺ αὐτὴ παρέχει, ἔχουν ἀναφερθεῖ ἀναρίθμητοι μύστες καὶ θρησκευτικοὶ ὁδηγοί, φιλόσοφοι καὶ ποιητές, μέσα στὶς χιλιετίες ποὺ κύλησαν. Μακρόσυρτος εἶναι ὁ κατάλογος.

---

24. «Αὐτὴ ἡ ἄμεση θέαση («ἐνατένιση» ἢ «contemplation»)», γράφει ὁ J. Laporte (*Revue de France*, 1η Ἀπριλίου 1925, σ. 619) «εἶναι ὁ μόνος δρόμος ἀπὸ τὸν ὁποῖο ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νὰ ἀποχτήσει πρόσβαση στὸ Ἀπόλυτο» (43). «Ἡ ποίηση εἶναι θεολογία», γράφει ὁ Βοκκάκιος στὰ σχόλιά του στὴ *Θεία Κωμωδία* τοῦ Δάντη, μὲ τὴν ἔννοια ὅτι πρόκειται γιὰ δυὸ παράλληλες μορφὲς ὀντολογικῆς πρόσβασης. «Ἡ ποίηση», γράφει, «θὰ ἔπρεπε σωστότερα νὰ ἀποκαλεῖται ὀντολογία, γιατὶ τείνει κυρίως νὰ φτάσει στὶς ρίζες τοῦ Ὄντος» (44).

25. «Καὶ ἤκουσεν ἄρρητα ρήματα ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπω λαλῆσαι», (*Πρὸς Κορινθίους* Β, ιβ, 5).

Στὸ Ἀνατολικό, κυρίως μονιστικό, θρησκευτικό στοχαστικὸ περιβάλλον, ἀπὸ τὶς *Οὐπανισάδες*[26] καὶ τὸ Βούδα ὣς τὴν Annie Bésant, τὸν Krishnamurti, τὸν Tagore καὶ τὸν Ramakrishna. Στὸν ἀρχαῖο ἑλληνικὸ πολιτισμικὸ χῶρο ὁλόκληρο τὸ ὀρφικὸ ρεῦμα ἀπὸ τὸν Πυθαγόρα καὶ τὸν Πλάτωνα (τοῦ ὁποίου οἱ «Ἰδέες» δὲ βρίσκονταν ὀντολογικὰ μακρυὰ ἀπὸ τοὺς πυθαγόρειους «ἀριθμούς») ὣς τοὺς κληρονόμους τους καὶ τὸν Πλωτῖνο. Στὸ δυϊστικὸ[27] χριστιανικὸ κόσμο, ἀπὸ τὸν Ἰωάννη, τὸν ἰσαπόστολο Παῦλο, καὶ τὸν Διονύσιο τὸν Ἀρεοπαγίτη[28] ὣς τὸν Μάξιμο τὸν Ὁμολογητή, τὸν ἅγιο Γρηγόριο Παλαμᾶ (ἡσυχαστή), τὸν Συμεὼν τὸν Νέο Θεολόγο[29], τὸν Νικήτα Στηθάτο (νηπτικοὺς)[30] καὶ ἀκόμα, ἀπὸ τὸν Alonzo Alvarez (Ἰωάννη τοῦ Σταυροῦ) καὶ τὴ Θηρεσία τῆς Ἄβιλα, ὣς τὸν Οὔγο (τοῦ ἁγίου Βίκτωρος). Στὸ ἐπίσης δυϊστικὸ Ἰσλάμ, ἀπὸ τὰ μυστικὰ Σουφιστικὰ ρεύματα (tasawuf), ἐκεῖνα τῶν Ριφαϊτῶν, τῶν Σαδιτῶν καὶ τῶν Ἰσαβιτῶν, ἀπὸ τὸν Housein Al Hellads (ἢ Housain al Hallag ἢ Αλ Hallaj) ὣς τὸν πολὺ Dschellaledin (ἢ Jalalu'd

---

26. Οἱ *Upanishads* (*Οὐπανισάδες*) εἶναι ἰνδικὰ ἱερὰ στοχαστικὰ κείμενα (πιθανότατα μεταξὺ τοῦ 8ου καὶ τοῦ 2ου π.Χ. αἰῶνος)· ἀποτελοῦν τὴν κατάληξη τῶν Vedas (γιὰ τοῦτο εἶναι γνωστὲς καὶ ὡς Vedanta) καὶ ἰδιαίτερα τῶν Aranyakas ποὺ προηγοῦνται χρονικά.

27. «Δυϊστικὴ» εἶναι ἡ πρόσβαση ὅλων τῶν μονοθεϊστικῶν θρησκειῶν, ὑπὸ τὴν ἔννοια ὅτι δέχονται δύο «ὑπάρχοντα», τὸν Θεὸ καὶ τὸ σύμπαν. Τονίζουν δηλαδὴ τὸ «ὅλως ἄλλο» τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ, σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν πανθεϊσμό, ὅπου τὸ σύμπαν καὶ ἡ «θεότητα» συμπίπτουν.

28. Οἱ γνωστὲς σχετικὲς «Ἀρεοπαγιτικὲς συγγραφὲς» θεωροῦνται γενικότερα ψευδεπίγραφες.

29. «Ἐμπνευσμένο ποιητὴ τοῦ ὀρθόδοξου μυστικισμοῦ», ἀποκαλεῖ τὸν ἅγιο Συμεὼν ἡ Ε. Τοριng (45) καὶ «συνδετικὸ κρίκο ἀνάμεσα στὴ μυστικὴ τάση τῆς πρώτης περιόδου τῆς ἐκκλησίας καὶ τῆς κατοπινῆς ἡσυχαστικῆς ἐποχῆς της». Ὁ Ἅγιος Συμεὼν (ὁ Νέος Θεολόγος) εἶναι ὁ ἕνας ἀπὸ τοὺς μόνους τρεῖς ποὺ ἡ ἐκκλησία τίμησε ἐξαιρετικὰ μὲ τὸν τίτλο «θεολόγος». Οἱ ἄλλοι δύο εἶναι ὁ Ἰωάννης (ὁ Εὐαγγελιστὴς) καὶ ὁ Γρηγόριος (ὁ Ναζιανζηνός).

30. Τὸ ἐπίθετο «νηπτικὸς» ποὺ ἀπαντᾶ στὴν ἐκκλησιαστική μας γραμματεία, προέρχεται ἀπὸ τὸ ρῆμα «νήφω» καὶ ἔχει τὴν ἀντίθετη σημασία ἀπὸ τὸ ρῆμα «μεθῶ». «Νήψις», λοιπὸν εἶναι ἡ κατάσταση σωφροσύνης. Στὴ βυζαντινὴ ὁρολογία παίρνει τὴν ἔννοια τῆς πνευματικῆς ἐπαγρύπνησης, ἐκείνης ποὺ κρατάει ξυπνητὸ τὸν χριστιανό, μακρυὰ ἀπὸ τὸν πειρασμὸ καὶ τὴν ἁμαρτία: «..σὺ δὲ νῆφε ἐν πᾶσι» προτρέπει ὁ Ἰσαπόστολος Παῦλος τὸν Τιμόθεο (Β. *Τιμ.* δ, 5) καὶ τοὺς Κορίνθιους: «ἐκνήψατε δικαίως καὶ μὴ ἁμαρτάνετε» (Α. *Κορ.* ιε, 34). Γιὰ τὴ διάκριση ἀνάμεσα στοὺς χαρακτηρισμοὺς «νηπτικὸς» καὶ «μυστικὸς» γράφει ὁ Π. Πασχος (46): «Στὴν ἐπιφάνεια τῶν ὅρων διακρίνουν μερικοὶ μιὰ θεωρητικότερη κάπως τάση στοὺς Μυστικοὺς καὶ μιὰ πρακτικότερη στοὺς Νηπτικούς. ... Ἡ ἐγρήγορση (ὡστόσο) καὶ ἡ νήψη .... εἶναι ἀπαραίτητη προϋπόθεση γιὰ τὴ μυστικὴ ἕνωση ποὺ ἐπιδιώκει ὁ Μυστικός. Ἔτσι λοιπὸν δὲν μποροῦμε νὰ τὶς θεωρήσουμε διαφορετικὰ εἴδη πνευματικότητος, ἀλλὰ σταθμούς, ἴσως, στὸν ἴδιο δρόμο τοῦ ἀνθρώπου γιὰ τὴν ἕνωση μὲ τὸν Θεό. Πιθανόν, νὰ ἐπεκράτησε ἡ λεπτὴ αὐτὴ διάκριση καὶ γιὰ τὸ λόγο... ὅτι οἱ Μυστικοὶ ἔγραψαν τὶς ἐμπειρίες τους, ὅσοι ἔγραψαν, ἐνῶ οἱ περισσότεροι Νηπτικοὶ ἦταν κατὰ κόσμον ἀγράμματοι ἀπὸ τὴν θύραθεν σοφία τῶν δοκίμων συγγραφέων, καὶ ἐκεῖνο ποὺ τοὺς ἐνδιέφερε ἦταν μονάχα ὁ ἁγιασμός τους καὶ ἡ ἕνωσή τους μὲ τὸ Θεό».

Din) Roumi. Καὶ τέλος, ἀπὸ τὸν J. (Meister) Eckhart (1260 - 1327) καὶ τοὺς μαθητές του, τὸν J. Tauler καὶ τὸν H. Seuse (Suso), καὶ τοὺς E. Svedenborg καὶ J. Boehme ὣς τὸν Reiner Maria Rilke κ.ἄ. Ἀτέλειωτος ἀληθινὰ εἶναι ὁ κατάλογος καὶ μάταιη κάθε προσπάθεια ἀπαρίθμησης αὐτῶν ποὺ ἔζησαν τὴ θέαση τούτη καὶ ποὺ δὲ μπόρεσαν νὰ μᾶς τὴν «εἰποῦν».

Ὁ ποιητὴς καὶ ὁ μυστικός, ἂν προσπαθοῦσαν νὰ ἐξηγήσουν αὐτὲς τὶς στιγμὲς τῆς ὑπερκόσμιας θέασης, θὰ βρίσκονταν στὴν ἴδια θέση μὲ κάποιο φανταστικὸ δελφίνι ποὺ θὰ τοῦ ζητιόταν νὰ λάβει μέρος σὲ μιὰ σπουδαία συζήτηση ναυπηγῶν γύρω ἀπὸ τοὺς μηχανισμοὺς τῆς κίνησης μέσα στὴ θάλασσα.

Ἔγραψα «νὰ μᾶς τὴν εἰποῦν», γιατὶ ἡ ἀναφορὰ στὴν ποιητικὴ ἢ στὴ μυστικὴ θέαση καὶ ἡ προσπάθεια περιγραφῆς της εἶναι φαινόμενο συνηθισμένο ποὺ ἀπαντᾶ — σὲ διαφορετικό, εἶναι ἀλήθεια, βαθμό — σὲ ὅλες τὶς μορφὲς μὲ τὶς ὁποῖες ἐκδηλώνεται τὸ ἐσώστροφο ἐξωνοητικὸ συνειδησιακὸ αὐτὸ δυναμικό.

Τοῦτο γιατὶ ἡ περιγραφὴ τῆς μυστικῆς θέασης διαφέρει ἀπὸ τὴν καθ' ἑαυτὴ ἐσωτερικὴ ἐμπειρία, ὅπως τὴ βιώνει ὁ μυστικός, καὶ ποὺ εἶναι «pura contemplatio divinae essentiae atque immediata». Ἡ τελευταία ἀνήκει στὸν ἄφατο ὑπερβατικὸ καὶ ἄχρονο χῶρο, ἐνῶ ἡ περιγραφή της ἀποτελεῖ προσπάθεια νὰ μεταφερθεῖ, καὶ κατὰ κάποιο τρόπο νὰ ἐνταχθεῖ αὐτὴ στὸν ἔγχρονο λογοκρατικὸ κόσμο καὶ στὰ γήινα ὑπαρξιακὰ σχήματα (πβ. καὶ κατ. σ. 21)[31]. Γιὰ τὴ μεταφορὰ αὐτὴ ἡ μυστικὴ ἐμπειρία πρέπει νὰ καταπέσει σὲ λογοκρατικὴ γνώση, νὰ περιβληθεῖ δηλαδὴ στοιχεῖα ξένα πρὸς τὴ φύση της, ὅπως εἶναι ἡ ἀνθρώπινη γλώσσα, οἱ παραδοσιακὲς καὶ οἱ θρησκευτικὲς πεποιθήσεις, τὸ πολιτιστικὸ ἐπίπεδο κλπ. τοῦ συγκεκριμένου μυστικοῦ ποὺ ζητάει νὰ περιγράψει τὸ βίωμά του. Αὐτὸς εἶναι ἄλλωστε ὁ λόγος γιὰ τὸν ὁποῖο προκύπτουν οἱ διάφορες «μορφὲς» στὶς ὁποῖες διακρίνονται οἱ μυστικὲς ἐμπειρίες. Στὴν πραγματικότητα ὡστόσο, ἡ μυστικὴ ἔκσταση καθ' ἑαυτὴ εἶναι ἐνιαία καὶ πανομοιότυπη πανανθρώπινα, πέρα ἀπὸ ὁποιαδήποτε σύνορα παράδοσης, θρησκείας, πολιτιστικοῦ ἐπιπέδου[32] κ.λ.π.

---

31. Χαρακτηριστικὴ π.χ. εἶναι ἡ περιγραφὴ τῆς μυστικῆς ἐμπειρίας της ἀπὸ τὴν ΘΗΡΕΣΙΑ τῆς Ἄβιλα στὸ βιβλίο της *Vida*, 4,7 (πβ. *Obras de Santa Teresa de Jesùs. Editadas y anotadas por el P. Silverio de S. Teresa*, 9 τόμοι, Burgos, 1907-1910): «..un sentimiento de la presencia de Dios ... que estava dentro de mi, u yo toda engolfada en El» καὶ ἀκόμα «Suspende el alma de suerte que toda parecia estar fuera de si (*μιὰ αἴσθηση τῆς παρουσίας τοῦ Θεοῦ...ποὺ ἦταν μέσα μου καὶ ἐγὼ βυθισμένη σὲ Αὐτόν*». «*Μετεωρισμὸς τῆς ψυχῆς ἔτσι ποὺ νὰ μοιάζει ἔξω ἀπ' τὸν ἑαυτό της*»).

32. Ἀνάλογα εἶναι ὅσα γράφει σχετικὰ ὁ A.M. HAAS: «Es hält an einer Unterscheidung zwischen Erfahrung und Interpretation dieser Erfahrung im Sinne einer Realdistinktion fest; mystische Erfahrung ist ein unmittelbarer, direkter Kontakt mit dem absoluten Prinzip, der danach im Sinne der dem erfahrenden Subject wichtigen Sprache und Glaubensform d.h. der es tragenden

Ὁ Συμεὼν ὁ Νέος Θεολόγος π.χ. περιγράφει (μὲ τὸ ψευδώνυμο[33] «Γεώργιος») τὴ μυστική του ἐμπειρία μὲ τὰ ἀκόλουθα λόγια:

Ὁ Θεὸς ἰλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ .. λαλοῦντος τῷ νῷ μᾶλλον ἢ τῷ στόματι[34] *ἔλλαμψις θεία πλουσίως αἴφνης ἀπέφανεν ἄνωθεν καὶ πάντα τὸν τόπον ἐπλήρωσε. Τούτου δὲ γεγονότος ἠγνόησεν ὁ νεανίας (= Συμεών) καὶ ἐπελάθετο εἰ ἐν οἴκῳ ἢ ὅτι ὑπὸ στέγην ὑπῆρχε. Φῶς γὰρ μόνον ἔβλεπε πάντοθεν καὶ οὐδὲ εἰ ἐπὶ γῆς ἐπάτει ἐγίγνωσκεν. Οὐδὲ φόβος ἦν αὐτῷ τοῦ μὴ πεσεῖν, οὐδὲ τοῦ κόσμου φροντίς, οὐδέ τι τῶν, οἷα τοῖς ἀνθρώποις καὶ σῶμα φοροῦσι προβάλλουσι, τῷ λογισμῷ τότε προσέβαλλον, ἀλλ' ὅλως φωτὶ αὖλῳ συνὼν καὶ δοκεῖν αὐτὸς φῶς γενόμενος καὶ παντὸς τοῦ κόσμου ἐπιλαθόμενος, δακρύων καὶ χαρᾶς ἀνεκφράστου καὶ ἀγαλλιάσεως ἔμπλεως ἐγένετο. Εἶτα εἰς οὐρανὸν ἀνῆλθεν ὁ νοῦς αὐτοῦ καὶ ἄλλο φῶς ἐθεάσατο ὑπὲρ τὸ πλησιάζον τρανότερον* (50)[35].

Τὶς μορφὲς αὐτὲς χαρακτήρισα ἀκόμα «ἀνώτερα συγκινησιακὲς» καὶ τοῦτο γιατί, ἐνῶ ἀναμφίβολα ἀνήκουν ὅλες στὸν θυμικό, συγκινησιακὸ κόσμο τῆς ἀνθρώπινης φύσης, διαφέρουν σημαντικὰ ἀπὸ τὶς κοινὲς ἁπλὲς συγκινήσεις (φόβο, χαρά, λύπη κλπ). Ἡ ποιητικὴ αἰσθητικὴ συγκίνηση, καὶ φυσικὰ καὶ ἡ μυστικὴ βάζουν σὲ κίνηση, θὰ ἔλεγα δονοῦν ὁλόκληρο τὸν ψυχικὸ κόσμο ἔτσι ποὺ νὰ μὴν εἶναι δυνατὸ νὰ τὶς ἐντοπίσει καὶ νὰ τὶς ἐπιγράψει κανεὶς εἰδικά.

Πρόκειται γιὰ μιὰ κατάσταση σύνθετη ἀπὸ πολλά, ἴσως καὶ ὅλα, τὰ συναισθήματα· ὄχι γιὰ κάποιο ἄθροισμά τους, ἀλλὰ γιὰ μιὰ διάφορη, θυμικὴ πάντα, διάθεση, ἀνώτερη καὶ φωτεινή, σὰν τὸ λευκὸ φῶς ποὺ ἀποτελεῖται ἀπὸ ὅλα τὰ χρώματα τῆς ἴριδος χωρὶς νὰ εἶναι κανένα ἀπὸ αὐτά, ἢ ἀπὸ ἄλλη ἄποψη, βαθύτερη καὶ ἀδιάφανη σὰν τὸ σκοτάδι, γιὰ τὸ ὁποῖο μὲ ἐπιμονὴ μᾶς μίλησαν οἱ μυστικοὶ καὶ οἱ ποιητές, ποὺ συνθέτει ἡ διαλεκτικὴ

Tradition interpretiert wird. Interpretative Elemente sind in diesem Konzept blosse "Superstruktur" gegenüber einer transkulturellen homogenen ...transzendentalen Erfahrung» (47).

33. Ὑπάρχουν πολλοὶ μελετητὲς ποὺ θεωροῦν ὅτι ὁ «Γεώργιος» αὐτὸς εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Συμεών. Ἄλλοι, ὡστόσο, καὶ ἴσως ὄχι ἄδικα, πιστεύουν πὼς πρόκειται γιὰ κάποιο τρίτο πρόσωπο, ὅπως ἀκριβῶς τὸ περιγράφει ὁ Συμεών: «... Γεώργιος ὀνομαζόμενος νέος πολλὰ εἰς τὴν ἡλικίαν, ἕως εἴκοσι χρονῶν, ἐκατοικοῦσεν μέσα εἰς τὴν Κωνσταντινούπολιν...» (48).

34. Ὅταν ὁ μυστικιστὴς δηλώνει πὼς οἱ ἐμπειρίες του ἐκεῖνες εἶναι «ἄφατες», θέλει νὰ εἰπεῖ πὼς ἡ τρέχουσα γλώσσα δὲν μπορεῖ νὰ τὶς ἐκφράσει. Ἀπὸ αὐτὴν ἄλλωστε τὴν ἀδυναμία προκύπτει ἡ προσπάθεια δημιουργίας κάποιας ἄλλης, περισσότερο κατάλληλης, γλωσσικῆς μορφῆς καὶ ἀκόμα τὸ φαινόμενο τῆς γλωσσολαλίας (49).

35. Πβ. τὴ θαυμάσια μετάφραση τοῦ χωρίου αὐτοῦ ἀπὸ τὸν Π. Πασχο (51).

ἀρνητικὴ παρουσία (ἀπουσία) ὅλων τῶν χρωμάτων. Κατάσταση «χάρης» τὴν ὀνόμασε ὁ P. Claudel[36] (52) καὶ «ἔκσταση» ὁ μυστικὸς βυζαντινὸς ἐκκλησιαστικὸς ποιητής

..καὶ ὡς ἔκφρων ἐν ἐκστάσει
γεγονὼς οὕτως διῆγον.. (53)

Ὅπως καὶ νὰ τὴν ὀνομάσει κανείς, πρόκειται ἀσφαλῶς γιὰ κάτι διάφορο ἀλλὰ ὁμοούσιο τῶν κοινῶν συγκινήσεων. Ἡ διαφωνία λοιπὸν ποὺ διατύπωσε ὁ Γ. Σεφέρης, ὅτι δηλαδὴ ἡ αἰσθητικὴ (ποιητικὴ) συγκίνηση δὲν διαφέρει ἀπὸ τὶς ἄλλες συγκινήσεις, ὅπως φαίνεται νὰ πιστεύει ὁ P. Valéry, εἶναι ἁπλῶς λεκτική, γιατὶ ἡ συγκίνηση αὐτὴ εἶναι μὲν ἴδια μὲ τὶς κοινὲς συγκινήσεις, σὲ ὅ,τι ἀφορᾶ στὴ φύση της, ἀλλὰ διαφορετικὴ σὲ ἐπίπεδο ἢ «ποιότητα» ἀπὸ τὶς τελευταῖες.

Ἡ συγκινησιακὴ φύση τῆς αἰσθητικῆς στιγμῆς, τῆς καλλιτεχνικῆς δημιουργίας καὶ ἀπόλαυσης, μὲ τὶς ἰδιαιτερότητές της, τὴν πνευματικότητα καὶ γενικότερα τὴν ποιότητά της, δὲν ἀμφισβητεῖται ἀπὸ κανένα. Σὲ ὅ,τι ἀφορᾶ, ὡστόσο, στὴ μυστικὴ συνειδησιακὴ κατάσταση[37], ἡ σχετικὴ φιλολογία ἔχει τὴν τάση νὰ τονίζει ὑπερβολικὰ τὴ μεταφυσική της δίψα, τὴν ὀνειρικὴ ἐξαρπαγὴ ἀπὸ τὴ νηφάλια ἐγρήγορση, καὶ τὴν ἑνωτική της τάση, χωρὶς νὰ διερευνᾶ βαθύτερα τὴν ψυχολογική της φυσιογνωμία. Εἶναι ὅμως ἐκεῖ, στὸ ἴδιο βάθος τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς, ποὺ γεννιοῦνται ὅλες οἱ συνειδησιακὲς καταστάσεις, εἴτε εἶναι ποιητικὰ πετάγματα, εἴτε προφητικὰ ὁράματα, εἴτε μυστικὲς ἀνατάσεις[38].

Ἡ μυστικὴ πορεία, ὡς ἀγναντεύει καὶ λαχταράει τὸ Ἀπόλυτο, ἀκολουθεῖ γιὰ πολὺ διάστημα, μὲ τὸ πύρωμα μιᾶς ἔντονης συγκίνησης, τὸ μονοπάτι τῆς ποίησης ὡς τὴν ὥρα ποὺ οἱ δρόμοι τους, ὅπως θὰ ἰδοῦμε στὴ συνέχεια, χωρίζουν[39], ἢ καλύτερα ὡς τὴν ὥρα ποὺ ἡ ποίηση στέκεται γιὰ νὰ «κοιτάξει

---

36. *Ποιὸς φώναξε; / Ἀκούω μιὰ φωνὴ μέσα στὴ νύχτα τὴ βαθειὰ / Ἀκούω τῶν σκοταδιῶν τὴν ἀδερφή μου τὴν ἀρχαία / Νὰ ἀνηφορίζει πάλι πρὸς ἐμέ../* (P. Claudel: *La Grande Ode*).

37. Τὴ συνειδησιακὴ αὐτὴ κατάσταση χαρακτηρίζει πολὺ εὔστοχα ὁ J. Bastide (54) «διαστροφὴ τοῦ ἐνστίκτου τῆς αὐτοσυντήρησης «ἡ ὁποία, ἀντίθετα ἀπὸ τὴ φύση, τείνει ἐπίμονα στὴν κατάλυση τῆς προσωπικότητας».

38. «Ὅσο διαφορετικὲς καὶ ἂν εἶναι στὴ φύση τους, ἡ ποιητικὴ καὶ ἡ μυστικὴ ἐμπειρία», γράφει ὁ J. Maritain (55), «γεννιῶνται ἡ μιὰ κοντὰ στὴν ἄλλη, κοντὰ στὸ κέντρο τῆς ψυχῆς, στὶς ζωντανὲς πηγὲς τῆς ἐξωνοητικῆς ἢ ὑπὲρ νοητικῆς ζωντάνιας τοῦ πνεύματος. Δὲν εἶναι (ἑπομένως) ἐκπληκτικὸ ὅτι διασταυρώνονται καὶ ἐπικοινωνοῦν μεταξύ τους μὲ ἄπειρους τρόπους».

39. Ἂς μὴ νομιστεῖ ὡστόσο, πὼς οἱ δύο πορεῖες, ἐκείνη τῆς ποίησης καὶ ἐκείνη τοῦ μυστικισμοῦ, μὲ ὅλο ποὺ ἔχουν κοινὰ χαρακτηριστικά, τὴν ἐσώστρεφη φύση καὶ τὴν ἑνωτικὴ τάση,

πίσω», ἀφίνοντας τὸν μυστικὸ νὰ προχωρεῖ μόνος στὰ ἐρέβη πρὸς τὴν ἄφταστη ἐσχατιά του «Εἶναι». Τὴ μοναξιὰ αὐτὴ τῆς μυστικῆς ἐμπειρίας, ἐκεῖ ποὺ ὁ ἄνθρωπος τυλιγμένος μέσα στὸ ὑπερκόσμιο ὅραμα νοιώθει πέρα ἀπὸ τὸ φράχτη τοῦ λόγου[40] τὴν κοντινὴ ἀόρατη παρουσία τοῦ «Ἑνός», μᾶς λέει μὲ τρόπο συγκλονιστικὸ ὁ Συμεὼν ὁ Νέος Θεολόγος[41]:

Ἤμην ὑπὲρ νοῦν καὶ λόγον
ὑπὲρ ἔννοιαν τε πᾶσαν
μόνος μετὰ μόνου, μόνος... (56)

Γιὰ τὴν ἔνταση τῆς μυστικῆς συγκίνησης γράφει ὁ αἰδεσιμότατος De Grand Maison (*Études*, Paris, 1913, σσ. 323, 324): «... ἡ μυστικὴ (πορεία πρὸς τὴ γνώση) ἔχει ἕναν συγκινησιακὸ πλοῦτο καὶ μιὰ δύναμη ἀκτινοβολίας καὶ διείσδυσης, ποὺ δὲν μποροῦν μὲ τίποτα νὰ συγκριθοῦν..» (57).

Γιὰ τὴν παράλληλη συγκινησιακὴ πορεία τοῦ ποιητῆ καὶ τοῦ μυστικοῦ ἔγραψε καὶ ὁ H. Brémond: «..ἡ ποιητικὴ δράση εἶναι ἕνα φυσιολογικὸ καὶ βέβηλο σκαρίφημα τῆς μυστικῆς δράσης, σκαρίφημα ὅμως συγκεχυμένο καὶ ἀδέξιο, γεμάτο κενά... Ὁ ποιητὴς δὲν εἶναι παρὰ ἕνας ἐφήμερος ἢ ἕνας ἀποτυχημένος μυστικός» καὶ ἀκόμα: «... ὁ μυστικὸς εἶναι ἐκεῖνος πού, στὶς πιὸ ὑπέροχες ἀνατάσεις του, μᾶς βοηθάει νὰ εἰσχωρήσουμε στὸ μυστήριο τοῦ ποιητῆ» (58).

συμπίπτουν ἀναγκαστικὰ στὰ ὑποκείμενά τους. Ἂν μεγάλοι ποιητὲς ὑπῆρξαν καὶ μυστικοὶ καὶ ἂν ἀνάμεσα στοὺς πιὸ γνωστοὺς μυστικοὺς ὑπῆρξαν καὶ καταξιωμένοι ποιητές, δὲ σημαίνει πὼς κάθε μυστικὸς εἶναι καὶ ποιητὴς καὶ τὸ ἀντίστροφο.

40. Γιὰ τὸ χῶρο «πέρα ἀπὸ τὸ φράχτη τοῦ λόγου», γιὰ τὸν κόσμο τῆς σιωπῆς, ἔγραψε ὁ Ἱσπανὸς μυστικὸς θεολόγος M. del Molinos (*Guia Espiritual* I, I, κεφ. 17): «Ὑπάρχουν τρεῖς τρόποι σιωπῆς.. Ὁ πρῶτος εἶναι ἐκεῖνος τῶν λέξεων (μὲ αὐτὸν φτάνει κανεὶς στὴν ἀρετή), ὁ δεύτερος εἶναι τῶν ἐπιθυμιῶν (μὲ αὐτὸν φτάνει κανεὶς στὴ γαλήνη) ὁ τρίτος εἶναι τῶν στοχασμῶν (μὲ αὐτὸν φτάνει κανεὶς στὴν ἐσωτερικὴ [αὐτο]συγκέντρωση). Μὴ μιλώντας, μὴ ἐπιθυμώντας, μὴ σκεπτόμενος (ὁ ἄνθρωπος) φτάνει στὴν ἀληθινὴ καὶ τέλεια μυστικὴ σιωπή, μὲ τὴν ὁποία μιλάει ὁ Θεὸς στὴν ψυχή, ἐπικοινωνεῖ μὲ αὐτὴ καὶ διδάσκει στὰ τρίσβαθά της τὴν πιὸ ὑψηλή, τὴν πιὸ τέλεια σοφία».

41. Οἱ στίχοι ποὺ μνημονεύονται στὸ κείμενο ὑποτίθεται πὼς ὑπαγορεύονται ἀπὸ τὸν Κύριο στὸ μυστικὸ βυζαντινὸ ποιητή «..γράφε, εἶπεν, ἅπερ λέγω..» (XXXV, 30) καὶ ἀφοροῦν στὴν ἄκτιστη τρισυπόστατη οὐσία Του. Δὲν παύουν ὡστόσο νὰ ἀποτελοῦν ἔκφραση τῆς ἑνωτικῆς ψυχῆς, τῆς πλασμένης «κατ' εἰκόνα» τὴν ὥρα τοῦ μυστικοῦ βιώματος ποὺ ἀτενίζει τὸ «καθ' ὁμοίωσιν». Χαρακτηριστικὰ ἀνακράζει ὁ ἴδιος σὲ ἄλλον ὕμνο (XXIX στιχ. 200 ὡς 207): *«Ὦ θαῦμα...!/οὕτως ὁ λαμφθεὶς τῷ θείῳ/Πνεύματι ψυχὴν εὐθέως/τοῦ φωτὸς ἐν μετουσίᾳ/γίνεται καὶ φῶς θεᾶται/φῶς Θεοῦ, Θεόν τε πάντως/ὃς καὶ δείκνυσι τὰ πάντα...».*

Φαινόμενα τοῦ δυναμικοῦ τῆς συνείδησης, τῆς «ἀκούραστης αὐτῆς ὑφάντρας ἑνότητας», ὅπως πολὺ εὔστοχα τὴν ἀποκαλεῖ ὁ Χρ. Μαλεβίτσης (59), ἡ ποίηση καὶ ὁ μυστικισμός, ἔχουν ἕνα ἀκόμα κοινὸ γνώρισμα, τὴν «ἑνωτικὴ τάση», σὲ διάφορο, ὡστόσο, βαθμὸ καὶ ἐπίπεδο.

Σὲ ὅ,τι ἀφορᾶ στὸ μυστικισμό, ἡ ἑνωτικὴ πορεία καὶ ἡ κατάληξή της εἶναι βέβαια τὸ πιὸ ἔντονο, τὸ πιὸ χαρακτηριστικὸ γνώρισμά του. Ἡ ἄρση τῆς ἀντίθεσης ἀνάμεσα στὸ «ἐγὼ» καὶ στὸ «μὴ ἐγώ», ἀνάμεσα στὸ ὑποκείμενο καὶ τὸ ἀντικείμενο καὶ ἡ βίωση αὐτῆς τῆς τελικῆς ταύτισης παραμένει, στοὺς αἰῶνες ποὺ κύλησαν στὴν Ἀνατολὴ καὶ στὴ Δύση, ὁ στόχος κάθε μυστικῆς ἐμπειρίας, εἴτε αὐτὴ συνδέεται ἄμεσα μὲ κάποια θρησκευτικὴ ἀνάταση εἴτε, σπανιότερα, βρίσκεται πέρα καὶ ἔξω ἀπὸ αὐτή.

Χαρακτηριστικὸ παράδειγμα τῆς τελευταίας ἀποτελεῖ ἡ πολὺ γνωστὴ ἀποστροφὴ ποὺ ἀπαντᾶ σὲ ἕνα ἀπὸ τὰ θεμελιακὰ φιλοσοφικὰ κείμενα τῆς ἀρχαίας Ἰνδίας, τὴν Chandogya Upanishad (vi, ix, 4):

« tat tvam asi»

Σύμφωνα μὲ μιὰ πανάρχαιη παράδοση, ὕστερα ἀπὸ μακρόχρονη διδαχὴ καὶ κατάλληλη, σχεδὸν βασανιστική, ψυχικὴ (καὶ σωματικὴ) προπαρασκευή, θὰ φτάσει ἡ ποθητὴ ὥρα ὅπου ὁ δάσκαλος θὰ ἀποκαλύψει στὸ μαθητὴ τὸ μεγάλο, τὸ μόνο, «τὸ μυστικὸ ὅλων τῶν μυστικῶν», καὶ θὰ προφέρει τὶς τρεῖς ἀπειρομεγέθεις λέξεις:

«αὐτὸ εἶσαι ἐσύ»

Ὁ μυημένος τότε θὰ προσπαθήσει νὰ φτάσει, μέσα ἀπὸ τὴ βύθιση τῆς αὐτοσυγκέντρωσης, στὴ θέαση καὶ στὴ συνειδητοποίηση τῆς ταυτότητας τῆς ἔσχατης πηγῆς τῆς ἐξωτερικῆς καὶ τῆς ἐσωτερικῆς πραγματικότητας, τοῦ Brahman καὶ τοῦ Atman (60), στὴν ἔκσταση, ποὺ τὰ ἀρχαῖα κείμενα ἀποκαλοῦν samhadi ἢ turiya, δηλαδὴ στὴ βίωση τῆς ἐξαφάνισης κάθε διάκρισης, ποὺ εἶναι μαζὶ καὶ πόνος καὶ μακαριότητα, ἐκμηδένιση καὶ λύτρωση, nirvrtti καὶ turya, moksha καὶ apavarga (61)..!

Ὅ,τι εἶναι ἐδῶ, τὸ ἴδιο εἶναι ἐκεῖ
Ὅ,τι εἶναι ἐκεῖ, τὸ ἴδιο εἶναι ἐδῶ.
Ἀπὸ θάνατο σὲ θάνατο βαδίζει ὅποιος
Βλέπει τὸ πολλαπλό, σὰ νὰ ὑπῆρχε.

(Katha Upanished II, i, 10)[42]

Στὸν ἑλληνικὸ καὶ γενικότερα στὸ δυτικὸ κόσμο τὸ μυστικὸ ἑνωτικὸ ρεῦμα ξεκινᾶ πρωτόγονα ἀπὸ τὴν ὀργιαστικὴ θρακικὴ λατρεία τοῦ Διόνυσου καὶ ἐξαπλώνεται μὲ τὸ ὀρφικὸ πυθαγόρειο θρησκευτικό-στοχαστικὸ ποτάμι καὶ τὰ «μυστήρια» σὲ ὁλόκληρη τὴν κλασσικὴ καὶ μετακλασσικὴ Ἑλλάδα γιὰ νὰ μεταλαμπαδευτεῖ στὸ χριστιανικὸ χῶρο καὶ νὰ συμβαδίσει ὡς τὶς μέρες μας μὲ τὸ παράλληλο καὶ ἀνάλογο ἰουδαϊκὸ καὶ ἰσλαμικὸ κίνημα.

Δὲ νομίζω πὼς εἶναι ἀνάγκη ἐδῶ νὰ γίνει περισσότερος λόγος γιὰ τὶς μεγάλες μυστικὲς μορφὲς στὸ δυτικὸ ἀλλὰ καὶ στὸ βυζαντινὸ χῶρο, μὲ ἐξαίρεση ἴσως κάποιες σύντομες ἐνδεικτικὲς ἀναφορὲς στὸν τελευταῖο, ἐπειδὴ βρίσκεται πιὸ κοντὰ στὸ δικό μας ἱστορικὸ περιβάλλον καὶ στὴν Ὀρθοδοξία μας[43] καὶ ἀκόμα σὲ ἐκεῖνον τοῦ Ἰσλάμ, ποὺ μᾶς εἶναι λιγότερο γνωστός, μὲ ὅλο ποὺ οἱ δρόμοι τῆς ἱστορίας μας διασταυρώθηκαν πολλὲς φορές.

Ἀπὸ τὴ «Μυστικὴ (προσ)ευχή του «ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Συμεὼν[44] τοῦ Νέου Θεολόγου» (949-1022) δανείζομαι τὴν ἀκόλουθη ἐπίκληση, τοῦ μεγάλου αὐτοῦ βυζαντινοῦ μυστικοῦ, ποὺ ἐκφράζει τὴν ἀγωνία καὶ τή δίψα τῆς ἕνωσης μὲ τὴ θεία Οὐσία:

Ἐλθὲ τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν,
ἐλθὲ ἡ αἰώνιος ζωὴ
ἐλθὲ τὸ ἀποκεκρυμμένον μυστήριον...
ἐλθὲ τὸ ἀνεκφώνητον πρᾶγμα...
ἐλθὲ τὸ ἀνέσπερον φῶς

---

42. Ἡ Katha Upanishad (8ος αἰώνας π.Χ., κατὰ προσέγγιση) ἀνήκει στὸ φιλοσοφικοθρησκευτικὸ ρεῦμα τῆς λεγόμενης «μαύρης Βέδας», Yajur Veda, καὶ θεωρεῖται ἴσως ἡ πιὸ φιλοσοφικὴ ἀπὸ ὅλες τὶς *Upanishads* (57).

43. Πολύτιμη πηγὴ γιὰ τὴ μελέτη τῶν μυστικῶν Πατέρων τῆς ἐκκλησίας μας ἀποτελοῦν τὰ κείμενα τῆς *«Φιλοκαλίας τῶν ἱερῶν Νηπτικῶν...»*, μιᾶς συλλογῆς ποὺ πρῶτος ἐφιλοπόνησε ὁ ἐπίσκοπος Κορίνθου Μακάριος Νοταρᾶς. Τὸ corpus αὐτὸ ποὺ ἐπεξεργάστηκε καὶ συμπλήρωσε ὁ ἅγιος Νικόδημος ὁ Ἁγιορείτης, ἐκδόθηκε ἀπὸ τὸν τελευταῖο στὴ Βενετία, τὸ 1782. «Χρηστομάθεια τοῦ μυστικισμοῦ» ἀποκαλεῖ τὴ συλλογὴ αὐτὴ ὁ Ν. ΛΟΥΒΑΡΙΣ (*Ἐγκ. Λεξ. Ἥλιου*, λέξη «Μυστικισμός»), συλλογὴ ποὺ ἐπανεκδόθηκε καὶ μεταφράστηκε σὲ πολλὲς εὐρωπαϊκὲς γλῶσσες, καὶ σχετικὰ πρόσφατα ἀκόμα στὰ νέα ἑλληνικὰ ἀπὸ τὶς ἐκδόσεις «Ἀστέρος» (1957-1963). Πλούσια βιβλιογραφία γύρω ἀπὸ τὴ «Φιλοκαλία», ἀλλὰ καὶ γιὰ τὸν μυστικισμὸ τῆς ὀρθόδοξης ἐκκλησίας μας παραθέτει ὁ Π. ΠΑΣΧΟΣ στὸ ἀξιόλογο πόνημά του *Κλῖμαξ ἡ Μυστική* (σσ. 52 ὡς 56 σημ. 1 ὡς 4).

44. Τὸ κείμενο ἔχει παρθεῖ ἀπὸ τὸν Πρόλογο τῆς ἔκδοσης: *«Θείων Ὕμνων. (οἱ) Ἔρωτες τοῦ Ἁγίου καὶ Μεγάλου Πατρὸς ἡμῶν Συμεὼν τοῦ Νέου Θεολόγου, Ἡγουμένου καὶ Πρεσβυτέρου γεγονότος Μονῆς τοῦ Ἁγίου Μάμαντος τοῦ Ξηροκέρου»*, τὴν ὁποία πραγματοποίησε ὁ μαθητὴς καὶ βιογράφος του Νικήτας Στηθάτος, ὕστερα ἀπὸ ὄνειρο ποὺ εἶδε ὁ τελευταῖος, δεκατρία χρόνια μετὰ τὸ θάνατο τοῦ δασκάλου του.

ἐλθὲ τῶν νεκρῶν ἡ ἀνάστασις
ἐλθὲ ὁ ἀόρατος ... καὶ ἀψηλάφητος
ἐλθὲ ὃν ἐπόθησε καὶ ποθεῖ
ἡ ταλαίπωρός μου ψυχὴ
ἐλθὲ μόνος πρὸς μόνον[45]
ὅτι μόνος εἰμί... (64)

Χαρακτηριστικὸ εἶναι καὶ ἐδῶ τὸ αἴσθημα τῆς μοναξιᾶς στὴ μυστικὴ πορεία, γιὰ τὸ ὁποῖο ἔγινε ἤδη λόγος. Ἀκολουθεῖ ἡ ἑνωτικὴ μακάρια ἐμπειρία:

Εὐχαριστῶ σοι ὅτι ἓν πνεῦμα ἐγένου μετ' ἐμοῦ...,
νῦν οὖν ἐνσκήνωσον, δέσποτα, ἀδιαστάτως,
ἀχωρίστως μέχρι τέλους ἐν ἐμοί (65).

Καὶ ἀκόμα:

.. θεὸς καγὼ γίνομαι
τῇ ἑνώσει τῇ ἀφράστῳ (66).

Μέσα στὴ «μέθη» τῆς ἔκστασης καὶ μπροστὰ στὴν «καταυγάζουσα ἐσωτερικὴ λάμψη» τῆς ἑνωτικῆς ἐμπειρίας, ἡ ἀνθρώπινη, ἡ «θύραθεν» σοφία μοιάζει τοπίο βυθισμένο σὲ πυκνὴ ὁμίχλη. Ὁ Νικήτας Στηθάτος, «μονάζων πρεσβύτερος τῆς μονῆς τοῦ Στουδίου» γράφει σχετικά, ἀναφερόμενος σὲ ἕναν ἄλλο μεγάλο βυζαντινὸ μυστικό, τὸν Διονύσιο (τὸν Ἀρεοπαγίτη):

Εἰς γὰρ ἄκρον ὁ θεῖος οὗτος ἐκκαθαρθεὶς τὴν ψυχήν,
ὡς ἤδη τὰ πρὸς αὐτοῦ γεγραμμένα σάλπιγγος ἠχούσης
μεγαλοφωνότερον ἐκβοᾷ, ἠξίωται καὶ μεγάλων ἀποκαλύψεων
καὶ θεωριῶν ἀπορρήτων καὶ μυστικῆς ὁμιλίας καὶ ρημάτων
θείων ἄνωθεν αὐτῷ ξένως ἐνοχληθέντων καὶ συλλήβδην εἰπεῖν
χάριτος ἀποστολικῆς, ὅλος πυρποληθεὶς ὑπὸ τοῦ θείου πυρός.
Διὸ καὶ τῆς θύραθεν ἐπιστήμης τῶν λόγων πάντῃ ἄγευστος ὢν
ὑπὲρ πάντα ῥήτορα καὶ σοφὸν τῇ εὑροίᾳ τῶν λόγων καὶ τῇ τῶν

---

45. «Μόνος», στὴ μυστικὴ ὁρολογία σημαίνει «κοινωνία», παρατηρεῖ πολὺ εὔστοχα ὁ Δ. ΣΤΑΘΟΠΟΥΛΟΣ, *«οὐκ ἔστιν μόνος ὁ Θεὸς ἑνωθείς, κἂν μονάζει»*. Ἡ "μόνωση" εἶναι ἡ παραδοξότητα τῆς "ἑνώσεως"» (63).

ὀνομάτων δαψιλείᾳ τε καὶ πυκνότητι εἰς ὕψος ἐμεγαλύνθη σοφίας, ὡς τὰ θείω τῷ ὄντι σοφὸς καὶ θεολόγος δογματικότατος, καὶ οὐ θαῦμα· ἡ γὰρ τοῦ Θεοῦ σοφία διήκει... καὶ χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαρότητα. (67)

Ἀπὸ τὸν ἰσλαμικὸ μυστικισμὸ καὶ τὴν ἑνωτικὴ ταύτιση τοῦ ἐγὼ μὲ τὸ μή-ἐγώ, μεταφέρω ἐδῶ ἕνα χαρακτηριστικὸ κείμενο παρμένο ἀπὸ τὰ περσικά :

..Χτυπᾶ στὴν πόρτα τοῦ πολυαγαπημένου. Ἀπὸ μέσα μιὰ φωνὴ τοῦ ἀποκρίνεται. Ποιὸς εἶναι; Ἐγώ, ἀπάντησε. Ἡ φωνὴ εἶπε, τότε, στὸ σπίτι τοῦτο δὲν ὑπάρχει θέση γιὰ σένα καὶ γιὰ μένα κι ἔμεινε ἡ πόρτα σφαλιχτή. Τότε ὁ ἐραστὴς[46] ἀποτραβήχτηκε στὴν ἔρημο. Νήστεψε καὶ προσευχήθηκε μέσα στὴ μοναξιά. Σὰν πέρασε ἕνας χρόνος γύρισε. Χτυπᾶ ξανὰ στὴν πόρτα. Πάλι ρώτησε ἡ φωνή. Ποιὸς εἶναι; Ἀπάντησε, εἶσαι ἐσύ, κι ἡ πόρτα ἄνοιξε...(70)

Ἀνάλογο εἶναι ἕνα ἄλλο κείμενο παρμένο ἀπὸ τὸ Bajazet (Βαγιαζίτ) Bastami:

Πήγαινα ἀπὸ ἕναν θεὸ στὸν ἄλλο
Ὅσπου ἄκουσα μιὰ φωνὴ

---

46. Οἱ ὅροι «ἐραστής», «ἔρωτας», «νύμφη», «νυμφίος», «γάμος», ἀλλὰ καὶ «μνηστεία» «συμβίωση» ἀκόμα καὶ «γονιμοποίηση», ἀπαντοῦν πολὺ συχνὰ στὸ μυστικὸ λεξιλόγιο γιὰ νὰ σημάνουν τὴν ἑνωτικὴ κατάσταση καὶ σχέση τοῦ μυστικοῦ μὲ τὸν Θεό του. Φυσικὰ πρόκειται πάντα γιὰ δυϊστικὴ (θεϊστική, δυαρχική) πρόσβαση (πβ. σ. 9 σημ. 1 καὶ σ. 13 σημ. 17), δηλαδὴ γιὰ τὸν λεγόμενο «προσωπικὸ μυστικισμὸ» ποὺ βιώνει τὸν Θεὸ σὰν πρόσωπο. Ὁ βαθὺς σύγχρονος μελετητὴς τοῦ μυστικισμοῦ A.M. Haas ἀναφέρει σχετικά: «Μιὰ μορφὴ μυστικῆς ἐμπειρίας εἶναι ὁ "γαμικὸς μυστικισμὸς" (nuptiale Mystik)..., ὅπου Θεὸς καὶ ἄνθρωπος συναντῶνται προσωπικὰ σὰν νυμφίος καὶ νύμφη. Αὐτὸς ὁ ἐρωτικὸς μυστικισμὸς μὲ τὴ μορφὴ "ἅγιου γάμου" εἶναι ἰδιαίτερα πολύτιμος, γιατὶ φέρνει στὸ φῶς (κάνει ὁρατὸ) τὸ προσωπικὸ στοιχεῖο τῆς συνάντησης Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου. (68) Γράφει ἀκόμα ὁ Ε. Ν. Πλατης, στὸ ἰδιαίτερα ἐνδιαφέρον γιὰ τὸ σημεῖο αὐτό, σχετικὸ δοκίμιό του (69): «Πολλὲς εἶναι οἱ εἰδικότερες μορφὲς ποὺ μπορεῖ νὰ πάρει μιὰ τέτοια σχέση. Μπορεῖ νὰ γίνει σχέση δέους (δούλου πρὸς κύριο), σχέση υἱκὴ (γιοῦ ἢ κόρης, πρὸς πατέρα ἢ μητέρα) ...μπορεῖ νὰ γίνει καὶ σχέση ἐρωτική»· (σ. 17): «...ὁ ἐρωτισμὸς εἶναι ἕνα οὐσιαστικὸ χαρακτηριστικό, ὄχι ὅλων ἀλλὰ πάντως πάρα πολλῶν, θὰ λέγαμε τῶν περισσοτέρων, μυστικῶν πραγματώσεων.» Ἀνάμεσα στὰ πολλὰ σχετικά, μυστικῆς ὑφῆς, κείμενα, περιορίζομαι ἐδῶ νὰ ἀναφέρω ἕνα μόνο, σὰν παράδειγμα, ἀπόσπασμα ἀπὸ τὸ *«Περὶ θείων ὀνομάτων»* τοῦ Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου (Migne, *Patrologia Greca* 3, 712 A): «.. ἐκστατικὸς ὁ θεῖος ἔρως οὐκ ἐὼν ἑαυτῶν εἶναι τοὺς ἐραστὰς ἀλλὰ τῶν ἐρωμένων».

Μέσα ἀπὸ τὸν ἑαυτό μου
Ποὺ μοὔλεγε «Ἐσὺ εἶσαι Ἐγώ». (71)

Πολὺ παραστατικὸ εἶναι καὶ τὸ πιὸ κάτω ἀπόσπασμα ἀπὸ ἕνα σχετικὸ ἀραβικὸ κείμενο, ποὺ δανείζομαι ἀπὸ τὸ βιβλίο τοῦ P. Maréchal (*La Psychologie du Mysticisme*, Paris, 1904 σελ. 226):

...ἤμουν μιὰ μικρὴ σταγόνα χαμένη μέσα στὸν ὠκεανὸ τοῦ μυστηρίου
καὶ τώρα δὲ βρίσκω πιὰ αὐτὴ τὴ σταγόνα...(72)

Τέλος, στὴ συνείδηση τῆς ταύτισης αὐτῆς μὲ τὸν Θεό, ἀναφέρεται καὶ ὁ ἀκόλουθος λόγος ἑνὸς ἄλλου κορυφαίου ἄραβα μυστικοῦ, τοῦ Husain al Hallag, ὅπως τὸν μνημονεύει ὁ Ν. Λούβαρις (*Ἐγκ. Λεξ. Ἡλίου*, στὴ λέξη «Μυστικισμός»), ἀλλὰ καὶ ὁ Ε. Ν. Πλατῆς (73):

«Εἶμαι Αὐτὸς ποὺ ἀγαπῶ, κι Αὐτὸς ποὺ ἀγαπῶ εἶναι ἐγώ...ὅταν μέ βλέπεις, βλέπεις Αὐτόν, κι ὅταν βλέπεις Αὐτόν, βλέπεις ἐμᾶς».

Ἑνωτική, σὲ ἄλλο ἐπίπεδο καὶ ὡς ἕνα σημεῖο, ὅπως θὰ δοῦμε στὴ συνέχεια, εἶναι καὶ ἡ ἐσωτερικὴ πορεία τοῦ ποιητῆ. Ἡ γνωστὴ φράση τοῦ A. Rimbaud "Je est un autre"[47] ἴσως μπορεῖ νὰ μᾶς δώσει ἐδῶ τὸ κλειδὶ αὐτῆς τῆς ἰδιότυπης ποιητικῆς ἑνωτικῆς ἐμπειρίας.

Στὸ σημεῖο αὐτὸ θὰ πρέπει νὰ παρατηρήσουμε πὼς ἡ πρόσβαση τοῦ κοινοῦ ἀνθρώπου σὲ κάθε «σχέση» του μὲ τὸν περίγυρό του χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴ συνάρτηση τῆς μονάδας «ἐγὼ» μὲ μιὰ περιρρέουσα πολλότητα. Ὄχι μόνο ἡ πνευματική μας καλλιέργεια καὶ παιδεία —λογοκρατικὴ καὶ συνεπῶς ἀναλυτικὴ καθὼς εἶναι— ἀλλὰ καὶ αὐτὴ ἡ ἐμπειρία τῆς καθημερι-

---

47. Ἀναφερόμενος στὴ μεστὴ ἀπὸ νόημα ἀποστροφὴ αὐτὴ τοῦ A. Rimbaud, παρατηρεῖ σχετικὰ ὁ J. Maritain (74): «Ἂν ἐξετάσετε τὴ φράση αὐτὴ ἀπὸ τὴν ἄποψη τῆς Γνώσης, ἢ σὲ σχέση μὲ τὸ σύνολο τῆς γνώσης, ἰδιαίτερα σὰν ἀντικειμενοποίηση τῶν πραγμάτων μέσα ἀπὸ ἔννοιες καὶ σὰν φτάσιμο (ἔτσι) στὴν τέλεια ὑπόσταση τῆς λογοκρατικῆς ἐπιστήμης, θὰ ἔχετε τὸν θεμελιακὸ νόμο τῆς γνώσης. Τοῦτο γιατὶ κατὰ τὴν πραγμάτωση τῆς γνώσης συμβαίνει ταύτιση πνευματικὴ μὲ (κάτι) ἄλλο. Ἐνῶ, δηλαδή, διατηρεῖται ἡ ἰδιαίτερη ταυτότητα τοῦ γνώστη, συγχρόνως αὐτός, ἠθελημένα ἢ ἄθελά του, γίνεται τὸ ἄλλο, κατὰ τὸ μέτρο ποὺ (ἐκεῖνο) εἶναι ἄλλο, *aliud in quando aliud*. Μόνο ποὺ τὸ πράγμα συλλαμβάνεται νοητικά, μὲ ἕνα θαυμαστὸ τρόπο καθάριο καὶ ἀπαλλαγμένο ἀπὸ κάθε ἐμπλοκὴ τῆς ὑποκειμενικότητας. Ἂν τὴν ἴδια φράση "Ἐγὼ εἶναι ἄλλος" τὴν ἐξετάσετε ἀπὸ τὴν ἄποψη τῆς ποίησης ἢ τῆς ποιητικῆς γνώσης, θὰ ἔχετε τὸν θεμελιακὸ νόμο τῆς ποιητικῆς γνώσης, ἡ ὁποία, κατὰ τὸ μέτρο ποὺ ἀποτελεῖ γνώση, εἶναι καὶ ἠθελημένη ἢ ἀθέλητη ταύτιση. Μόνο ποὺ ἐδῶ αὐτὴ ἡ ταύτιση πραγματοποιεῖται μέσα ἀπὸ τὴ διαδικασία τῆς ποιητικῆς ἐποπτείας (τῆς "ἄμεσης εὐθυγνωσίας", poetic intuition) διὰ μέσου τῆς συγκίνησης, καὶ ἔτσι τὸ πράγμα συλλαμβάνεται μὲ τὴν ὑποκειμενικότητα καὶ διὰ μέσου αὐτῆς μὲ τρόπο ποὺ νὰ τὴν ἀποκαλύπτει».

νότητας κινεῖται μέσα σὲ περιβάλλον πολύμορφο, καμωμένο ἀπὸ μιὰ ἀφάνταστη ποικιλία ἀπὸ ἀντικείμενα, ἀπὸ τοπία κάθε λογῆς, γεγονότα, ἀλλὰ καὶ νοήματα καὶ ἰδέες κλπ. ποὺ ὑπάρχουν καὶ ἐλίσσονται μέσα στὴ χρονικότητα, δηλαδὴ μέσα σὲ μιὰ ἀκατάπαυστη διαδοχή.

Ἡ ποιητικὴ ἐμπειρία ἀποτελεῖ μιὰ ἄλλου εἴδους «σχέση» ποὺ τείνει νὰ καταργήσει τόσο αὐτὴ τὴν πολλαπλότητα ὅσο καὶ τὴ χρονική της διάσταση. Τὴ γνήσια ποιητικὴ συνείδηση πλημμυρίζει μιὰ «ἄμεση γνώση» πού, αὐτή, ἑνώνει ἀντὶ νὰ διαιρεῖ καὶ ποὺ ἀπαγκιστρώνει αὐτὴ τὴ σχέση ἀπὸ τὴ σκλαβιὰ τῆς ἱστορικότητας καὶ τῆς χρονικότητας. Τὶς ὧρες τοῦ ποιητικοῦ πυρετοῦ, τῆς ἔμπνευσης καὶ τῆς δημιουργίας ὁ ἐσωτερικὸς κόσμος τοῦ καλλιτέχνη μετουσιώνεται ἀπὸ τὴν *«εἰσβολή»* ὅλων τῶν πραγμάτων ποὺ τὸν περιτριγυρίζουν, ὡς νοιώθει νὰ τὸν κατακλύζουν οἱ μυστηριακὲς δυνάμεις ποὺ κατοικοῦν τὸ σύμπαν καὶ νὰ τὸν κατακτᾶ ἐκείνη ἡ «παγκόσμια ψυχὴ» κατὰ τὸν Πλάτωνα, ἡ anima mundi τοῦ Κικέρωνα.

Γράφει χαρακτηριστικὰ ὁ J. Maritain (75): «.. ἀλλὰ ἡ ποιητικὴ γνώση προϋποθέτει ἕνα εἶδος εἰσβολῆς πραγμάτων μέσα στὴν ὑποσυνείδητη νύχτα τοῦ πνεύματος, κοντὰ στὸ κέντρο τῆς ψυχῆς, διὰ μέσου τῆς συγκίνησης καὶ τῆς συγκινησιακῆς ἕνωσης, ἀπὸ τὶς ὁποῖες γεννιέται ἡ ποιητικὴ ἐποπτεία, καὶ γνωρίζει τὰ πράγματα ὡς *ἕνα - ἠθελημένα ἕνα, ἀλλὰ ἕνα* - μὲ τὸν Ἑαυτό, σὰν ἀντηχήσεις μέσα στὴν ὑποκειμενικότητα». Γιὰ τὴν «ποιητικὴ γνώση» ὁ J. Maritain (76) χρησιμοποιεῖ ἕναν χαρακτηρισμὸ πολὺ ἐκφραστικὸ ἀλλὰ δύσκολα μεταφράσιμο: «La connaissance poétique est une *connaissance par connaturalité affective* de type opératif ou tendant à s'exprimer dans une œuvre» (ἡ ποιητικὴ γνώση εἶναι γνώση μέσω συγκινησιακῆς συμφυσιώσεως ἐνεργητικοῦ τύπου, ἢ μὲ τάση νὰ ἐκφραστεῖ μέσα σὲ ἔργο).

Ἡ ἑνωτικὴ φύση τῆς ποιητικῆς ἐμπειρίας ἐκφράζεται, μέσα ἀπὸ τὶς μεταφορὲς τῶν εἰκόνων καὶ τὴ συμβολικὴ θέαση[48] τῆς πραγματικότητας καὶ τῆς φύσης, ὅπως ἀθέλητα τὴν περιέγραψε ὁ J. J. Rousseau στὶς *Ὀνειροπολήσεις ἑνὸς μοναχικοῦ περιπατητῆ*, κυρίως μὲ τὴν ταύτιση τοῦ ἐσωτερικοῦ μὲ τὸν ἀντικειμενικὸ κόσμο.

Μέσα ἀπὸ τὶς εἰκόνες, τὶς μεταφορὲς καὶ τὰ σύμβολα[49], ὁ ποιητὴς —σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν ἄμεση πρόσβαση τοῦ μυστικοῦ— πραγματοποιεῖ τὴ δική

---

48. Ἂς μὴ ξεχνοῦμε πὼς ἀρχικὰ «σύμβολο», σήμαινε ἕνα σημεῖο ποὺ σχηματίζεται ἀπὸ δύο κομμάτια ἑνὸς σπασμένου ἀντικείμενου ποὺ πλησιάζουμε (προσπαθοῦμε νὰ ἑνώσουμε) τὸ ἕνα μὲ τὸ ἄλλο.

49. Τὰ σύμβολα, τὶς μεταφορὲς κλπ. χρησιμοποιεῖ ἡ ποιητικὴ συνείδηση (ἀλλὰ καὶ ἡ προφητική, ὅταν ἐκφράζεται) γιὰ νὰ «γοητεύσει» (νὰ μουδιάσει) τὸ λογικὸ καὶ νὰ περάσει τὸ ἄφατο μήνυμα. Γράφει γιὰ τὸν σύγχρονο ποιητὴ ὁ A. Beguin (77) κάτι ποὺ ἄλλωστε ἔχει καθο-

του, ἔμμεση ὡστόσο, ἕνωση μὲ τὸ «ὑπάρχον», ποὺ εἶναι μόνο κτίσμα, ἀντίλαλος καὶ καθρέφτισμα, τοῦ ἔσχατου «Εἶναι»[50].

Τούτη ἡ «ἕνωση» εἶναι βέβαια διαφορετικὴ ἀπὸ ἐκείνη τοῦ μυστικοῦ. Ὁ τελευταῖος τὴν ἐπιδιώκει μὲ τὸν «Κτίστη» ἢ μὲ τὸ «Ὄν», ἐνῶ ὁ ποιητὴς ἑνώνεται μὲ τὸ «κτίσμα». Μιμητὲς τοῦ Θεοῦ εἶναι καὶ οἱ δύο. Ἔχουν ὡστόσο ρόλο ξεχωριστό. Οἱ ποιητὲς εἶναι μιμητὲς τοῦ Θεοῦ *Δημιουργοῦ*, ὅπως τὸ εἶπε ἡ R. Maritain. (79) Δημιουργοῦν καὶ χαρίζουν στὸν συνάνθρωπό τους τοὺς θησαυροὺς τῆς Τέχνης. Οἱ μυστικοὶ προσπάθησαν, μὲ κάποια εἰκόνα, μὲ κάποια παρομοίωση, μὲ κάποιο σύμβολο, νὰ βροῦνε στὸν ἄνθρωπο δρόμο γιὰ τὸν *ζωοδότη καὶ σωτήρα Θεὸ* «κατὰ μίμηση τοῦ Ἰησοῦ»[51]. «Ἡ γνώση πρὸς τὴν ὁποία τείνει ὁ μυστικός», σημειώνει ὁ A. Beguin (80), «δὲν εἶναι ἁπλὰ ἐπιθυμητὴ ἀπὸ μιὰ συνείδηση ποὺ ἔχει τὴν περιέργεια νὰ ἀντικρύσει τὸ ἄφθαρτο. Ἂν θέλει νὰ γνωρίσει, ἂν εἶναι ἀναγκασμένη νὰ τὸ θελήσει, εἶναι γιατὶ γιὰ τὴ συνείδηση αὐτὴ γνώση καὶ σωτηρία, ἕνωση μὲ τὸν κτίστη καὶ πλήρωση τῆς δημιουργημένης ὕπαρξης συγχέονται. Ἡ ἐπαφὴ τοῦ πνεύματος μὲ τὰ πράγματα, τὰ πράγματα αὐτὰ τοῦ γήινου κόσμου, εἶναι πολὺ διάφορη ἀνάμεσα στὸν μυστικὸ καὶ στὸν ποιητή. Ἀσφαλῶς ὁ μυστικὸς ἔχει γενικὰ μιὰ ἀντίληψη-σύλληψη τοῦ συγκεκριμένου ἰδιαίτερα ἔντονη ποὺ ὅμως, θὰ μποροῦσε νὰ εἰπεῖ κανείς, δὲν κοντοστέκεται γιὰ νὰ νοιώσει τὴ γεύση της. Βρίσκει (πώς) ὅλα τὰ πράγματα (εἶναι) «ἐν Θεῷ» καὶ τὰ χρησιμοποιεῖ γιὰ νὰ τὰ ξεπεράσει. Ἀντίθετα ὁ ποιητὴς διατηρεῖ γι' αὐτὰ μιὰ ἔντονη ὄρεξη. Γι' αὐτὸν τὰ πράγματα ἔχουν μιὰ ὕπαρξη ποὺ δὲν εἶναι μόνο ἀντιπροσωπευτική. Σημαίνουν βέβαια περισσότερα ἀπὸ τὸν ἑαυτό τους, καὶ γιὰ τὸν ποιητὴ εἶναι προικισμένα μὲ πολλαπλὴ ἀξία. Ἀλλ' ἡ πολλαπλότητα αὐτὴ δὲν ἀποκλείει τὴν ἁπλὴ καὶ ὁμορφή τους ὑπόσταση σὰν ἀληθινὰ

λικὴ ἰσχύ, ὅτι δηλαδή: «γνωρίζει ἀπόλυτα πὼς εἶναι ἡ μοίρα του νὰ ἀντιλαμβάνεται τὸν κόσμο μὲ τὴ συμβολική του ὄψη, δηλαδὴ νὰ προστρέχει σὲ ἐκεῖνες τὶς δυνατότητές του ποὺ συλλαμβάνουν τὴν πραγματικότητα μέσα ἀπὸ εἰκόνες καὶ ποὺ ἀνήκουν στὰ στρώματα ἐκεῖνα τοῦ ὄντος ποὺ "δὲν ἐπιβλέπονται"». "Poetica scientia est de his quae propter defectum veritatis non possunt a ratione capi; unde oportet quod quasi quibusdam similitudinibus ratio seducatur", θὰ γράψει ἐπιγραμματικὰ ὁ ΘΩΜΑΣ Ὁ ΑΚΙΝΑΤΗΣ (*Sent. entiarum Proleg.*, q. I, a 5 ad 3).

50. «Ἐνῶ γιὰ τὸν μυστικό», παρατηρεῖ σχετικὰ ὁ P. EMMANUEL (78), «ἡ ποιητικὴ ἔκφραση εἶναι κατώτερη ἀπὸ τὴν ἐμπειρία τῆς ὁποίας εἶναι τὸ καθρέφτισμα, γιὰ τὸν ποιητὴ στέκει ψηλότερα ἀπὸ τὸ "ὄν", γιατὶ ἀποτελεῖ τὸ ὕψιστο σημεῖο ποὺ φτάνει ἕνας πόθος ποὺ ἀντιλέγει στὴν πραγματικότητα».

51. Φυσικὰ ὅσα γράφει ἡ R. MARITAIN ἀναφέρονται στὸν Χριστιανικὸ μυστικισμὸ μὲ τὴ δυϊστική του πρόσβαση (Θεὸς σωτήρας καὶ ζωοδότης), δὲν παύουν ὅμως νὰ ἔχουν ἐφαρμογὴ mutatis mutandis σὲ ὅλες τὶς μυστικὲς προσβάσεις ποὺ ἀφοροῦν στὴ θέαση τοῦ ἀνθρώπινου δρόμου πρὸς τὴ θεότητα ἢ τὴ θειότητα.

πράγματα ἀπὸ τὰ ὁποῖα ἀντλεῖ ὁ τελευταῖος χαρὰ καὶ εὐχαρίστηση. Τοῦτο γιατὶ ἡ ὀμορφιά, ἡ ὀμορφιὰ τοῦ κόσμου, ὑπάρχει γι' αὐτόν... Μέσα στὸ τραγούδι του ὁ ποιητὴς μᾶς δίνει τὴ γῆ καὶ τὴ μεγαλοπρέπειά της. Μᾶς δίνει τὴ θάλασσα καὶ τὸ ποτάμι καὶ τὰ δέντρα, μιὰ καὶ χωρὶς αὐτὸν δὲ θὰ εἴχαμε τίποτα ἀπὸ αὐτὰ καὶ δὲν θὰ ξέραμε πὼς κάθε πράγμα εἶναι, ὅπως τὸ εἶπε ὁ Claudel, μιὰ "συλλαβὴ" ἀπὸ ἕνα συνολικὸ κείμενο».

«Καὶ στὶς δύο περιπτώσεις (τῆς ποιητικῆς, δηλαδή, καὶ τῆς μυστικῆς ἐμπειρίας)», παρατηρεῖ ὁ H. Brémond (81), ὑπάρχει κάποιο «φτάσιμο», κάποια «ἀπόχτηση» τοῦ Ἀληθινοῦ· χωρὶς κάτι τέτοιο (ἄλλωστε) δὲ θὰ ὑπῆρχε οὔτε ποίηση οὔτε μυστικισμός. Τὸ φτάσιμο ὅμως αὐτό, καὶ ἡ ἀπόχτηση εἶναι πιὸ ἐπιφανειακὴ στὸν ποιητή, σὲ σχέση μὲ ἐκείνη τοῦ μυστικοῦ, εἶναι δηλαδὴ λιγότερο ἑνωτική».

Τὴ θέση τοῦ Ἀπόλυτου ἢ τοῦ Θεοῦ στὴ μυστικὴ συνείδηση, παίρνει (στὴν ποιητικὴ ἐμπειρία) ὁ ἐξωτερικὸς περίγυρος, ὁλόκληρη ἡ πολύμορφη φύση, τῆς ὁποίας οἱ συνιστῶσες ἐπικοινωνοῦν καὶ σμίγουν κρυφὰ μὲ τὴ συνείδηση καὶ τὰ ἑνωτικὰ της σκιρτήματα[52].

Τὰ πράγματα, τὰ τοπία, τὰ φαινόμενα, ἡ ζωντανὴ πραγματικότητα ποὺ περιβάλλει τὸν ποιητή, χάνει τὶς ὧρες ἐκεῖνες τὴν ψυχρὴ ἀντικειμενική της ὑπόσταση καὶ γίνεται σιωπηρὴ ἀντιλαλιὰ τῆς δικῆς του ψυχικῆς ζωῆς. Ἡ πρόσβασή του, ἀντίθετη τῆς ἀναλυτικῆς καὶ διαιρετικῆς τοῦ στοχαστῆ, εἶναι μιὰ καθολικὴ ἐπαφή, βαθιὰ καὶ ἄμεση, μὲ ἕνα περιβάλλον ποὺ ὅλα μέσα σ' αὐτὸ δονοῦνται ἀπὸ ἕναν κρυφὸ κοινὸ παλμὸ ποὺ τὰ συνδέει τόσο μεταξύ τους ὅσο καὶ μὲ τὸν πυρωμένο ψυχισμὸ τοῦ ποιητῆ.

«Ἡ ἀντίθεση ἀνάμεσα σ' ἕνα ἐγὼ καὶ σ' ἕνα μή-ἐγώ, σημειώνει χαρακτηριστικὰ ὁ A. Beguin (83), σβήνει (τὴν ὥρα τῆς ποιητικῆς «πράξης») καὶ πέρα ἀπὸ κάθε διάκριση ἀνάμεσα σ' ἕνα ὑποκείμενο καὶ σὲ ἕναν ἐξωτερικὸ κόσμο, μπαίνει ὁ ποιητὴς σὲ ἕνα χῶρο καθαρὰ συνειδησιακό, ταυτόσημο ἀναγκαστικὰ μὲ τὸ ἀντικείμενό του, ἀφοῦ τὸ τελευταῖο τοῦτο εἶναι τὸ Ἀπόλυτο».

«Poi chi pinge figura, se non puó esse lei non la puó porre» (αὐτὸς ποὺ ζωγραφίζει μιὰ εἰκόνα, ἂν δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι αὐτή, δὲν μπορεῖ νὰ τῆς δώσει μορφή), ἔγραψε ὁ Δάντης στὸ «Συμπόσιό» του (IV, ἄσμα 52-53) (84), ὑπογραμμίζοντας τὸ φαινόμενο τῆς ἑνωτικῆς ταύτισης πού (πρέπει νά) χαρακτηρίζει τὴν καλλιτεχνικὴ δημιουργία: «Onde nullo dipintore potrebbe

---

52. Ἡ ποιητικὴ ἐμπειρία κατὰ τὸν J. MARITAIN (82) εἶναι ἀπὸ τὴν ἀρχὴ προσανατολισμένη στὴν ἔκφραση καὶ ὁλοκληρώνεται μὲ τὴν ἐκφορὰ τῆς λέξης ἢ μὲ τὴ δημιουργία ἔργου, ἐνῶ ἡ μυστικὴ ἐμπειρία τείνει πρὸς τὴ σιωπὴ καὶ τελειώνει μὲ τὴν ἐσωτερικὴ ἀπόλαυση τοῦ ἀπόλυτου.

porre alcuna figura, se intenzionalmente non si facesse prima tale, quale la figura essere dee» (*ἔνθ' ἀν.*, IV. X, ἄσμα 11-13).

Στὸ ζωγράφο, στὸ μουσικὸ καὶ στὸν ποιητὴ ἡ ὁλοκληρωτικὴ ταύτιση μὲ τὸ ἐξωτερικὸ ἀντικείμενο πραγματοποιεῖται σιγά-σιγά, ὅπως τὴν περιγράφει ὁ Ch. Baudelaire: «...Στὴν ἀρχὴ δένετε τὸ δέντρο μὲ τὰ πάθη σας, τὶς ἐπιθυμιές σας, ἢ τὶς μελαγχολίες σας, τὰ βογγητά του καὶ τὰ πήγαινε - ἔλα του (στὸν ἀγέρα) γίνονται καὶ δικά σας, καὶ χωρὶς νὰ τὸ νοιώσετε γρήγορα εἶστε τὸ δέντρο». (85) «Δημιουργία» — θὰ εἰπεῖ ἐπιγραμματικὰ ὁ H. Brémond (86)—, «εἶναι ἡ τάση πρὸς τὸ ἕνα», καὶ ὁ Χρ. Μαλεβίτσης (87) μίλησε γιὰ τὰ «μυστικὰ ποὺ διαρρέουν ὑπόγεια ὅλες τὶς δημιουργικὲς ἐκδηλώσεις τοῦ ἀνθρώπου καὶ τὶς καθιστοῦν γόνιμες» καὶ ἀκόμα γιὰ «τὴ μυστικὴ συνείδηση ποὺ εἶναι ἡ πηγὴ τῶν δημουργικῶν φανερώσεων τοῦ πνεύματος».

Στὶς σελίδες ποὺ προηγήθηκαν ἔγινε κάποιος, περιστασιακὸς ὡστόσο, λόγος γιὰ τὴν ποιητικὴ ἑνωτικὴ τάση καὶ ταύτιση, μὲ τὴν εὐκαιρία κάποιας ἀναφορᾶς σὲ ἄλλα θέματα. Ὁ στοχαστικὸς προβληματισμὸς γύρω ἀπὸ τὴ φύση τῆς αἰσθητικῆς, καὶ εἰδικότερα τῆς ποιητικῆς ἐμπειρίας, ὁδήγησε στὴ διατύπωση μιᾶς θεωρίας, ἐκείνης τῆς «ἐνσυναίσθησης ἢ ἐμβίωσης» (Einfühlung)[53], ποὺ κινεῖται στὰ κράσπεδα τῆς ἑνωτικῆς κατάφασης τοῦ φαινόμενου. Βέβαια πρόκειται μόνο γιὰ μία ἀπὸ τὶς πολλὲς προσεγγίσεις ποὺ ἐπιχειρήθηκαν στὸ πρόβλημα, δὲν παύει ὅμως νὰ ἀποτελεῖ αὐτὴ ἕναν σημαντικὸ ἄξονα γύρω ἀπὸ τὸν ὁποῖο στρέφεται, ἀκόμα καὶ σήμερα, ἡ σχετικὴ ἀναζήτηση. Ἀδιάφορα ὅμως ἀπὸ αὐτό, γεγονὸς παραμένει ὅτι ἡ θεωρία τῆς «ἐνσυναίσθησης» ἔστρεψε τὴν προσοχὴ τῆς ἔρευνας πρὸς τὴν ἀναγνώριση μιᾶς ψυχικῆς στάσης ἀνθρωπομορφισμοῦ, θὰ τὴν ἔλεγα, πού, ἂν δὲν ἐξηγεῖ, ὁπωσδήποτε χαρακτηρίζει τὴν αἰσθητική (ποιητική) διάθεση. Τὴ θεωρία αὐτὴ συνοψίζει ὁ Ε. Παπανοῦτσος μὲ τὰ ἀκόλουθα λόγια:

«Ἐνσυναισθάνομαι, κατὰ τοὺς ὀπαδοὺς αὐτῆς τῆς θεωρίας, σημαίνει βυθίζομαι μέσα στὰ ἐξωτερικὰ ἀντικείμενα, προβάλλομαι, διαχέομαι μέσα σ' αὐτά· ἑρμηνεύω τὸ ἐγὼ τῶν ἄλλων κατὰ τὸ δικό μου ἐγώ, ζῶ τὶς κινήσεις, τὶς χειρονομίες, τὰ συναισθήματα καὶ τὶς σκέψεις τους, ζωντανεύω, ἐμψυχώνω, προσωποποιῶ τὰ ἀντικείμενα ποὺ δὲν ἔχουν προσωπικότητα, ἀπὸ τὰ πιὸ ἁπλὰ μορφολογικὰ στοιχεῖα, ἕως τὶς ὑπέρτερες ἐκδηλώσεις τῆς Φύσης καὶ τῆς Τέχνης». (88) Ἀκόμα, ἀναφερόμενος σὲ ἕναν ἀπὸ τοὺς «πατέρες τῆς ἐνσυναίσθησης», τὸν J. Volkelt (*System der Aesthetik*, Μόναχο, 1914[3], τόμ. 1, σσ. 244-252), χαρακτηρίζει τὴν ἐνσυναίσθηση σὰν μιὰ «ἰδιότυπη ἑνότητα ἐποπτείας καὶ συναισθήματος... ὅπου δὲν πρόκειται γιὰ παράθεση καὶ σύν-

---

53. (Ἡ σημείωση αὐτή, στὸ βιβλίο, παραπέμπει σὲ προηγούμενα κεφάλαια).

δεση (ὅπως στὸ φυσικὸ μίγμα) ἀλλὰ γιὰ σύντηξη καὶ ἀλληλοσύνδεση ἐποπτείας καὶ συναισθήματος (καθὼς συμβαίνει στὴ χημικὴ ἕνωση)».

Βρισκόμαστε δηλαδὴ ἐδῶ στὸν γνώριμό μας αἰσθητικὸ χῶρο τῆς «παιδικῆς σύγχυσης» ἀνάμεσα στὴν ἀντικειμενικὴ καὶ στὴ μυθοπλασμένη πραγματικότητα, ἢ τῆς ἀνιμιστικῆς πρωτόγονης θέασης τοῦ φυσικοῦ περίγυρου ποὺ εἶναι γεμάτος μὲ πνεύματα, ἀντιλαλιὲς τῶν φόβων καὶ τῶν ἐλπίδων μας. Πρόκειται δηλαδὴ γιὰ μιὰ πανθεϊστικὴ διαίσθηση τοῦ ἀνθρώπου, ὅπως ἔλεγε ὁ H. Delacroix (89), ποὺ τείνει πρὸς τὴν ταυτότητα τοῦ ἐγὼ μὲ τὴ φύση καὶ τὸ «εἶναι». Ὁ «χῶρος» αὐτὸς ἄλλωστε εἶναι κατ' ἐξοχὴν ποιητικός. Τὸ παιδὶ καὶ ὁ πρωτόγονος «ζοῦν ποιητικά», δηλαδὴ μέσα σὲ μιὰ σύγχυση τοῦ μύθου καὶ τῆς πραγματικότητας, τοῦ ἐσωτερικοῦ καὶ τοῦ ἐξωτερικοῦ κόσμου. «Ἡ πρωτόγονη σκέψη εἶναι ποιητική», ὅπως θὰ εἰπεῖ ἕνας σύγχρονος Γάλλος στοχαστής (90), καὶ θὰ προσθέσει: «...δὲν εἶναι ἀνεξήγητο πὼς οἱ ποιητὲς νοσταλγοῦν καὶ ὀνειρεύονται τὴν ἄδολη παιδική τους ζωή, τὴν παιδικὴ ζωὴ τῆς ἀνθρωπότητας, γιατὶ κάποιο ἔνστικτο κρυφὸ τοὺς λέει πὼς θὰ συναντήσουνε ἐκεῖ κάτι ἀπὸ τὶς χαμένες πατρίδες».

«Ὁ ὅρος "ἐνσυναίσθηση", γράφει ὁ Κ. Κωβαῖος (91), ὀνομάζει ἕνα ὑποθετικὸ ψυχικὸ μηχανισμὸ ποὺ ἐξηγεῖ κατὰ κάποιο τρόπο τὸ φαινόμενο τῆς διαπίστωσης ψυχῆς σὲ ἄψυχα πράγματα.... Ἡ τέχνη ἀρχίζει ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ ἡ αὐταπάτη γίνεται συνείδηση καὶ παρ' ὅλα αὐτὰ παραμένει»· καὶ ὁ Γ. Μποζώνης (92), ἀναφερόμενος στὸν ἴδιο ὅρο, παρατηρεῖ: «Ἡ ψυχὴ προβάλλει τὶς ἐπιθυμίες, τὰ συναισθήματα, τὶς ἀνάγκες της καὶ μορφοποιεῖ τὴ φύση. Ὁ ἄνθρωπος τείνει πρὸς τὸν κόσμο καὶ προσπαθεῖ νὰ ταυτισθεῖ μαζί του».

«Ἡ ποίηση», θὰ εἰπεῖ ἕνας σύγχρονος Γάλλος φιλόσοφος, «προαισθάνεται αὐτὸ ποὺ ἀνακαλύπτουν οἱ μυστικοί, ἕνα ἑνωτικὸ ὅραμα τοῦ κόσμου, μιὰ συμπαντικὴ συναυλία ὅπου ὅλα τὰ πράγματα βρίσκονται σὲ μουσικὸ μεταξύ τους διάλογο καὶ ἐπικοινωνοῦν μέσα ἀπὸ μυστηριώδη δρομολόγια» (93).

Μιλώντας στὴ Στοκχόλμη, κατὰ τὴν τελετὴ τῆς ἀπονομῆς καὶ ἀποδοχῆς τοῦ βραβείου Nobel, ἔλεγε ὁ Saint John Perse (94): «..μὲ τὴν ὁλοκληρωτική του προσχώρηση σὲ αὐτὸ ποὺ "εἶναι", ὁ ποιητὴς γίνεται γιὰ μᾶς σύνδεσμος μὲ τὴ μονιμότητα καὶ μὲ τὴν ἑνότητα τοῦ Ὄντος».

«Ἡ ἀποκατάσταση... τῆς χαμένης ἑνότητας», γράφει ὁ Β. Ἀθανασόπουλος (95), ἀναφερόμενος στὸ ἔργο τοῦ Δ. Παπαδίτσα, εἶναι «τὸ ἰδανικὸ τοῦ πραγματικοῦ ποιητῆ, ὁ ὁποῖος ἀποτελεῖ μιὰν "ἀσκητικὴ καὶ ἡρωικὴ μορφὴ τῆς ἐποχῆς" ποὺ νοσταλγεῖ τὴν χαμένη ἑνότητα καὶ ὁραματίζεται τὴν καινούρια ποὺ θὰ δέσει ὅλους τοὺς ἁρμούς, ὅλους τοὺς βηματισμοὺς

τῆς σκέψης καὶ τῆς ψυχῆς, ὥστε μέσα σ' αὐτὴ τὴν ἑνότητα ὁ νοῦς νὰ δημιουργήσει τὸ νέο του σύμπαν καὶ παράλληλα νὰ τὸ ἑρμηνεύσει».

Τὴν ἑνωτικὴ αὐτὴ ἐμπειρία δὲν ἔχουν διαπιστώσει μόνο οἱ θεωρητικοί. Οἱ ἴδιοι οἱ ποιητές, ὅταν προσπάθησαν νὰ ἐξηγήσουν αὐτὸ ποὺ ζοῦν τὶς σπάνιες ἐκεῖνες ὧρες τοῦ δημιουργικοῦ τους πυρετοῦ, ὁμολόγησαν ὅτι τὸ κύριο χαρακτηριστικό του εἶναι ἡ ἐξαφάνιση κάθε «φράχτη», μέσα στὸ χῶρο, τὸν ψυχικὸ καὶ τὸν ἐξωτερικό, τὸ μέσα, τὸ ἔξω, τὸ ἐδῶ καὶ τὸ ἐκεῖ, καὶ μέσα στὸ χρόνο, τὸ πρίν, τὸ τώρα καὶ τὸ μετά. Μίλησαν γιὰ μιὰ ψυχικὴ κατάσταση ποὺ μπορεῖ νὰ χαρακτηριστεῖ, νομίζω, γεύση τῆς κοινωνίας καὶ τῆς κρυφῆς ἑνότητας τῆς χωρικῆς καὶ χρονικῆς φαινόμενης πολυδιάστασης καὶ πολυμορφίας:

....ἤχοι ποὺ γίναν χρώματα
ὀσμὲς ποὺ γίναν φόβοι
τόποι ποὺ γίναν πρόσωπα
στιγμὲς ποὺ γίναν γεύσεις[54].

Γιὰ αὐτοὺς τοῦ «φράχτες» ποὺ ὁριοθετοῦν, ποὺ κομματιάζουν τὴν ἑνότητα καὶ ποὺ μάταια ἡ ψυχὴ πασκίζει νὰ ὑπερβεῖ, ἔγραψα:

ΦΡΑΧΤΕΣ

Φράχτες οἱ θάλασσες
Φράχτες καὶ τὰ βουνά.
Ἀκόμα καὶ τὰ σύννεφα
Κι ὁ οὐρανός,
Φράχτης ἀπέραντος κι' αὐτός.
Φράχτες τὰ μάτια ποὺ θωροῦν
Μὰ δὲ βολεῖ νὰ ἰδοῦν
Τὸ φῶς τὸ ἀβράδιαστο
Περ' ἀπ' τὸ φῶς τοῦ ἥλιου.
Φράχτες τ' αὐτιὰ ποὺ ἀκοῦν
Μὰ δὲ γροικοῦν
Τῆς ἄφθογγης σιωπῆς τὸ λόγο.

54. «Ὅλα Μαζὶ κι Ἀνάκατα» ἀπὸ τὴν ποιητικὴ συλλογή μου *Παντοτεινὰ καὶ Πρόσκαιρα, ἔνθ' ἀν.*

Φράχτες τὰ δάχτυλα ποὺ ψηλαφοῦν
Μὰ δὲ βολεῖ ν' ἀγγίξουν
Τὸ Σχῆμα τὸ ἄχτιστο
Πίσω ἀπ' τὴ πλάνη τῆς ἀφῆς.

Φράχτες ὅλες οἱ κούνιες τῆς ζωῆς
Τὸ χτές, τὸ αὔριο, τὸ ἐδῶ, τὸ ἐκεῖ,
Ὅλα ἕνα γύρω φράχτες.

...Κι ὅλο φτεροκοπάει
Κι ὅλο φτεροματώνεται
Στ' ἀγκαθοσύρματα ἡ ψυχὴ
Ὡς τὸν στερνὸ κυπαρισσένιο φράχτη[55].

Ὁ H. Brémond γράφει χαρακτηριστικά: «.. ὅλα ποὺ εἶναι ἕνα, ἢ μάλλον ποὺ γίνονται ἕνα μόλις τ' ἀδράξει ἡ ποίηση, ὅπως γίνονται ὅλα τριανταφυλλιὰ τὴν ὥρα τῆς αὐγῆς...» (96)

Ὁ P. Valéry γράφει: «..τὴν ἀναγνωρίζω (τὴν ποιητικὴ συγκίνηση) ἀπὸ τὸ ὅτι, ὅλα ὅσα μποροῦν νὰ ὑπάρχουν στὸν κανονικὸ κόσμο, ἐξωτερικὸ ἢ ἐσωτερικό, τὰ ὄντα, τὰ γεγονότα, τὰ αἰσθήματα, οἱ πράξεις, μὲ ὅλο ποὺ παραμένουν, σὲ ὅ,τι ἀφορᾶ στὴν ἐμφάνισή τους, αὐτὸ ποὺ κανονικὰ εἶναι, συνδέονται ξαφνικὰ μὲ μιὰ σχέση ἀκαθόριστη ἀλλὰ θαυμαστὰ σωστὴ μὲ τοὺς ρυθμοὺς (τρόπους) τῆς γενικῆς μας εὐαισθησίας. Δηλαδὴ αὐτὰ τὰ πράγματα καὶ τὰ ὄντα, ἢ μᾶλλον οἱ ἰδέες ποὺ ἀντιπροσωπεύουν, μεταβάλλουν, κατὰ κάποιο τρόπο, ἀξία. Καλεῖ τὸ ἕνα τὸ ἄλλο καὶ συνταιριάζονται μεταξύ τους μὲ ἕναν τρόπο ποὺ εἶναι τελείως διαφορετικὸς ἀπὸ τὸν κανονικό. Βρίσκουν *μουσικότητες*, καθὼς ἀντιλαλοῦν τὸ ἕνα ἀπὸ τὸ ἄλλο καὶ κοινωνοῦν ἁρμονικά....» (97)

Γι' αὐτὴν ἀκριβῶς τὴ μυστικὴ ἀντιλαλιὰ τῶν πραγμάτων μεταξύ τους, μιλοῦν οἱ πιὸ κάτω στίχοι ποὺ χάραξα κάποτε γιὰ νὰ ἐκφράσω —πόσο φτωχὰ ὅμως— τὴ δίψα γιὰ αὐτὴ τὴν κρυφὴ συμφωνία:

---

55. Πρωτοδημοσιεύθηκε στὸ «Μακεδονικὸ Ἡμερολόγιο τοῦ 1987» καὶ στὴ *Νέα Ἑστία*. Δημοσιεύτηκε ἀκόμα μεταφρασμένο στὰ ἱσπανικά, στὴ *La Prensa* τῆς Ἀργεντινῆς τὴν 21 Σεπτ. 1980.

ΚΑΙΝΟΥΡΙΟ ΦΩΣ

Ὦ! πόσο θἄθελα,
Τῆς καθημερινότητας
Νὰ σπάσω τὴ ρουτίνα
Νὰ πάρω τὸ κατόπι
Στὶς ἀμμοθάλασσες
Τὶς ροδοσιὲς τοῦ ἀνέμου.
Νὰ σκαρφαλώσω
Στὸν οὐρανὸ ψηλὰ
Σὲ δρόμους ποὺ δὲν πάτησε ποτὲ
Ἀνθρώπου πόδι.
Ἀπ' τοὺς βουρκότοπους μακρυὰ
Καὶ τὶς λασποπαγίδες

Στὴ χώρα τῶν διάφανων σκιῶν
Ἐκεῖ ποὺ ὅλα μὲ ὅλα κοινωνοῦν
Κι ἀντιλαλοῦν τὸ ἕνα τ' ἄλλο.
Νὰ σκίσω,
Τὸ κουτὸ κι ἀδιάφανο τοῦ λογικοῦ σκοτάδι
Τὸ ΦΩΣ νὰ ἰδῶ ξανὰ
Στὴν ἀγκαλιὰ τοῦ ὀνείρου[56].

Κλασσικὸ ἔχει μείνει γιὰ τὸ προκείμενο τὸ σονέττο τοῦ μεγάλου Γάλλου συμβολιστῆ Ch. Baudelaire «Ἀντιστοιχίες»[57], ποὺ πρωτοδημοσιεύτηκε στὴ συλλογή του *Τὰ Ἄνθη τοῦ Κακοῦ* καὶ ποὺ παραθέτω σὲ δική μου ἀπόδοση:

ΑΝΤΙΣΤΟΙΧΙΕΣ[58]

Ἡ φύση εἶναι ναός, ὅπου κολῶνες ζωντανὲς
Προφέρουνε καμιὰ φορὰ λόγια συγκεχυμένα,

---

56. Δική μου ἀπόδοση ἀποσπάσματος ἀπὸ τὸ ποίημα Lumière Nouvelle, παρμένο ἀπὸ τὴ συλλογή μου *Reflets*, ποὺ βράβευσε τὸ 1968 ἡ Ἀκαδημία τῆς Γαλλίας: «Oh! je voudrais briser cette routine triste /suivre dans le désert les ornières du vent/ escalader le ciel, marcher sur d'autres pistes/ vièrges, loin de la fange et des sables mouvants/...me trouver au pays des ombres translucides/ où tout se communique et tout s'entrerépond/ vaincre l'opacité de la raison stupide/ pour retrouver le JOUR dans un rêve profond...»

57. Πβ. τὸ πολὺ ἐνδιαφέρον βιβλίο τοῦ M. J. POMMIER, *La mystique de Baudelaire*, ἔκδ. Faculté de Lettres de Strasbourg, 1964 (98).

58. Δημοσιεύτηκε στὸ περιοδικὸ *Νέα Ἑστία*, τ. 135, ἀρ. 1604 τῆς 1.5.1994 σ. 586.

Ὁ ἄνθρωπος περνᾶ ἀπὸ σύμβολα[59] γύρω του ἀραδιασμένα
Ποὺ τὸν θωροῦν μὲ γνώριμες ματιές.

Σὰν μακρυνὲς ἀντιλαλιὲς ποὺ σμίγουνε καὶ σβιοῦνται
Σὲ μιὰν ἐρεβικὴ[60] ἑνότητα βαθιά,

---

59. «Κατὰ κανόνα ὁ μυστικός» σημειώνει ἡ E. UNDERHILL (99), «δὲν μπορεῖ χωρὶς σύμβολα καὶ εἰκόνες, ὅσο καὶ ἂν αὐτὰ εἶναι ἀπρόσφορα γιὰ τὸ ὅραμά του». Πράγματι, ὅλοι σχεδὸν οἱ μυστικοὶ μίλησαν γιὰ τὴ σημασία καὶ τὸ ρόλο τοῦ συμβόλου ποὺ ἀποτελεῖ γιὰ αὐτοὺς τὸ κύριο «μέσο πρόσβασης» στὴν κρυφὴ ἀλήθεια τοῦ σύμπαντος. Γράφει ὁ Γερμανὸς μυστικὸς ποιητὴς NOVALIS: «Aller Sinn ist repräsentativ symbolish». (100) (Ὅλα τὰ μηνύματα τῶν αἰσθήσεων ἔχουν συμβολικὴ ἀξία) καὶ σχολιάζει ὁ J. ROSS: «ἡ μαρτυρία τῶν αἰσθήσεών μας δὲν ἔχει ἀπόλυτη ἀξία, τοῦτο ὅμως δὲν εἶναι λόγος νὰ τὰ περιφρονοῦμε ἢ νὰ τὰ ἀγνοοῦμε, γιατὶ διατηροῦν πάντα τὴν ἀξία τοῦ συμβόλου καὶ μέσα ἀπὸ τὰ σύμβολα ἴσως εἶναι δυνατὸ νὰ φτάσουμε στὴν ἀλήθεια, καὶ τοῦτο μὲ τὶς διανοητικὲς δυνατότητές μας. (101) «Κατὰ κανόνα, ὁ μυστικός», γράφει ἡ E. UNDERHILL (102), «δὲν μπορεῖ νὰ ἐκφραστεῖ χωρὶς εἰκόνες καὶ σύμβολα, ὅσο ἀκατάλληλα καὶ ἂν εἶναι αὐτὰ γιὰ τὸ ἄφατο ὅραμά του, ἐπιχειρώντας ἔτσι μὲ πλάγιο τρόπο, μὲ κάποιους ὑπαινιγμοὺς ἢ παραλληλισμοὺς νὰ ξυπνήσει ἀπὸ τὸ λήθαργο τὴν "ἄμεση εὐθυγνωσία" (intuition) τοῦ ἀναγνώστη καὶ νὰ τοῦ μεταδώσει, ὅπως τὸ κάνει ἡ ποιητικὴ γλώσσα, κάτι ποὺ βρίσκεται πίσω ἀπὸ τὴν ἐπιφανειακή του σημασία.»

60. Τὸ «ἔρεβος» δὲ σημαίνει στὴ «γλώσσα» τῶν μυστικῶν συμβόλων σκοτάδι βαθύ, ἀλλὰ τὴν κατάσταση τοὺ «ἐσωτερικοῦ φωτισμοῦ» (πβ. καὶ ἀνωτ. σ. 22, σημ. 36). Γράφει χαρακτηριστικὰ ὁ Γερμανὸς μυστικὸς ποιητὴς BOEHME (*sex puncta thesophica*) (103): «Die Lichtwelt ist in der Finstern, auch die finstere Welt in der Lichtwelt» (Ὁ κόσμος τοῦ φωτὸς εἶναι στὰ ἐρέβη, καὶ ὁ κόσμος τοῦ ἐρέβους στὸν κόσμο τοῦ φωτός). Ἀνάλογη ἐξήγηση δίνει καὶ ὁ NOVALIS. Γράφει: «Τὸ ἔρεβος εἶναι δίσημη *ἀσθένεια* (στὰ ἑλληνικὰ στὸ κείμενο). Εἴτε προέρχεται ἀπὸ τὸ θάμπος, τὸ ὑπερβολικὸ φῶς, εἴτε ἀπὸ ἔλλειψη ἀρκετοῦ φωτός». (104). «La nuit qui est suprême clarté», θὰ χαρακτηρίσει τὸ μυστικὸ ἔρεβος καὶ ὁ A. BEGUIN. (105) Τέλος «σκοτεινοτάτη ἀκτίνα» ἀποκαλεῖ στὰ μυστικά του κείμενα τὸν Θεὸ ὁ (ψευδο) ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ὁ Ἀρεοπαγίτης. Ἀκόμα γράφει σχετικὰ ὁ Ν. ΛΟΥΒΑΡΙΣ (106): «Κατανοοῦμεν τὴν ποικίλην χρῆσιν τῶν ὅρων "σκότος" καὶ "σκοτεινότης". Δι' αὐτῶν θέλει νὰ ἐκφράσει (ὁ μυστικὸς) τὴν ἀποχώρησιν ἐκείνην εἰς τὴν ἐρημίαν, τὴν ἀποκοπὴν τῆς ψυχῆς ἀπὸ τὸν κόσμον τῶν αἰσθήσεων ... τὸν βυθισμὸν εἰς τὰ βάθη τοῦ ἐνδομύχου κόσμου». Μήπως ὅμως ἀκόμα τὸ *ἔρεβος* δὲν εἶναι παρὰ ἕνας ἄπειρος «χῶρος δίχως σύνορα», μιὰ καὶ τὸ «φῶς» εἶναι συστατικὸ τῆς ὁριοθεσίας, καὶ ἡ ἀπουσία του, ἐξαφανίζει κάθε ὁρατὸ σύνορο; «Σ' ἀγαπῶ πιὸ πολὺ ἀπὸ τὴ φλόγα, ποὺ βάζει ὅρια στὸν κόσμο», θὰ εἰπεῖ ὁ ποιητὴς (107). Τέλος, ἂς σημειωθεῖ ἀκόμα πὼς στὴν ἐκκλησιαστική μας γραμματολογία ἀπαντᾶ ἕνας ὅρος πού, ἐνῶ σημασιολογικὰ συνδέεται μὲ τὸ σκοτάδι, παραπέμπει μεταφορικὰ στὸ φῶς ποὺ εἶναι ὁ Θεός. Τὰ ἱερά μας κείμενα κάνουν λόγο γιὰ τὸν «γνόφο» (ἢ δνόφο, ζόφο) ποὺ περιβάλλει τὸν Κύριο, στὴν ὑπερβατικὴ πρόσβαση τῆς οὐσίας Του: «..τὸν Θεὸν ἐν γνόφῳ ἰδεῖν..», γράφει ὁ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Νύσσης (Βίος Μωυσέως, Β. MIGNE, *Patrologia Greca* 44, 337) καὶ ὁ (ψευδο) ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ὁ Ἀρεοπαγίτης μιλάει περὶ «ὑπερφώτου γνόφου» (*Μυστ. Θεολογία* 1, 1, MIGNE, *Patrologia Greca* 3, 997 Β). Ὁ ὅρος «γνόφος» ἀπαντᾶ, γιὰ πρώτη φορὰ στὴν *Παλαιὰ Διαθήκη* «..καὶ γνόφος ὑπὸ τοὺς πόδας Αὐτοῦ» (*Ψαλμ.* 17, 10) καὶ σχολιάζει σχετικὰ ὁ Λούθηρος: «in quibus videri non potuit sed tantum audiri (108)».

Ὡσὰν τὴ νύχτα ἀπέραντη κι ὡσὰν τὴν ξαστεριά,
Τὰ χρώματα, οἱ μυρουδιὲς κι οἱ ἦχοι ἀντιμιλιοῦνται.

Ὑπάρχουν φρέσκες μυρουδιὲς σὰν τῶν παιδιῶν τὴ σάρκα
Σὰν φλάουτου φωνὴ γλυκές, πράσινες σὰν τοὺς κάμπους
Ἄλλες φτηνὲς κι ἄλλες πληθωρικὲς ποὺ ἀντιλαλοῦν θριάμβους

Ποὔχουν τὴν ἁπλωσιὰ τῶν ἄπειρων πραγμάτων
Καὶ ψάλλουν, σὰν τὸ μόσχο, τὸ λιβανωτό, τὶς ἀγριομέντες
Τοῦ νοῦ καὶ τῶν αἰσθήσεων, βαθιὲς κρυφοκουβέντες[61].

«Γιὰ τοῦτο τὸ λόγο», γράφει ὁ P. Emmanuel (109), «ὁ ποιητὴς ἀρκεῖται σὲ μιὰ λέξη. Ἀπὸ τὴ λέξη αὐτή, καὶ μέσα ἀπὸ τὴν πνευματικὴ ἄρδευση τῆς πραγματικότητας, ξεχύνεται ἕνα ὁλόκληρο δίκτυο ἀπὸ ἀντιστοιχίες ἀπὸ τὶς ὁποῖες διαπιστώνεται ἡ ἑνότητα τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν (γύρω) κόσμο».

«Τὸ ἄμουσο πνεῦμα, γράφει ὁ J. Onimus (110), εἶναι πνιγμένο μέσα στὸ πολλαπλό, κολλάει μέσα στὴ λάσπη του καὶ ἀσφυκτιᾶ.» Ὁ ἴδιος θὰ εἰπεῖ ἀκόμα: «....τὰ πράγματα (οἱ ποιητικὲς στιγμές) εἶναι ψευδαίσθηση (illusion), ἀλλὰ ἀποτελοῦν καὶ ἀναφορά (allusion)..., ψευδαίσθηση ἡ ὁποία, μόλις ἀναγνωριστεῖ καὶ ξεπεραστεῖ ἀπὸ τὴν ἀναφορὰ ποὺ θὰ διακρίνει κανείς, παραπέμπει στὸ τεράστιο».

Ὅπως τὸ ἔλεγε ποιητικὰ ὁ P. Claudel: (111)

...ἀκόμα καὶ γιὰ ἕνα ἁπλὸ πέταγμα τῆς πεταλούδας
εἶναι ἀπαραίτητος ὁλόκληρος ὁ οὐρανός.

Μέσα στὸ κάθε τι εἶναι κλεισμένη ἡ ὁλότητα[62] (τὸ «ἀτέλεστο» κατὰ τὴ βυζαντινή μας ἔκφραση), «ὅλα εἶναι ἐμποτισμένα μὲ ἀπεραντοσύνη, κι ἂς εἶναι κάποιο ἀσήμαντο κοχύλι, ποὺ μαζεύτηκε σὲ κάποια ἀκρογιαλιά, τόσο ἀπέραντο στὴ σμικρότητά του, ὅσο ὁ ὠκεανὸς ἀπὸ ὅπου ἦρθε...» (112) «Το

---

61. La nature est un temple où de vivants piliers/Laissent parfois sortir de confuses paroles/L'homme y passe à travers des forêts de symboles/Qui l'obsèrvent avec des regards familiers//Comme de longs échos qui de loin se confondent/Dans une ténébreuse et profonde unité/Vaste comme la nuit et comme la clarté/Les parfums, les couleurs et les sons se répondent//Il est des parfums frais comme des chairs d'enfants/Doux comme les hautbois, verts comme les prairies/Et d'autres corrompus, riches et triomphants//Ayant l'expansion des choses infinies/Comme l'ambre, le musc, le benjoin et l'encens/Qui chantent les transports de l'esprit et des sens.

62. Τὸν χουσερλιανὸ «ὁρίζοντα». Αὐτὸ ποὺ διακρίνεται καὶ ποτὲ δὲν καταχτιέται ἢ τὸ σχεδὸν ταυτόσημο «Umgebend» (αὐτὸ ποὺ περιβάλλει) κατὰ τὸν K. Jaspers.

see the world in a grain of sand», ὅπως θὰ εἰπεῖ ὁ William Blake[63], ἡ διαισθητικὴ σύλληψη τῆς ὁλότητας κατὰ τὸν Γ. Μποζώνη, ποὺ μπορεῖ νὰ ἐκφράζεται σ' ἕνα ἀγριολούλουδο (113).

Τὸ φευγαλέο ὅραμα μιᾶς τέτοιας στιγμῆς ζήτησα νὰ κλείσω μέσα σὲ λίγους στίχους μου, ἐδῶ καὶ πολλὰ χρόνια:

ΚΑΘΡΕΦΤΙΣΜΑΤΑ

Σὰν ἄστρο πού 'πεσε στὴ γῆ
Τρεμουλιαστὴ νεροσταλιὰ
Πάνω σὲ ρόδου πέταλο
Ἀσημολάμπει,
Κι ὁλόκληρο τὸν οὐρανὸ
Στὸν κρυσταλλένιο κόμπο της
Κλείνει κι ἀντιφεγγίζει

Κι ὡς ὁ οὐρανὸς ἀπέραντος
χωρεῖ μέσα στὴ στάλα,
Προβάλλει ἐκείνη ὁλόφωτη
Σὰν ἀγκαλιὰ τοῦ Ἀπείρου! (114)

Ἂν ὅμως πολλὰ εἶναι τὰ κοινὰ γνωρίσματα τῶν τριῶν μορφῶν τοῦ δυναμικοῦ τῆς συνείδησης, γιὰ τὰ ὁποῖα ἔγινε ἤδη κάποιος λόγος, τῆς μυστικῆς, τῆς θρησκευτικῆς (προφητικῆς) καὶ τῆς ποιητικῆς, οἱ διαφορὲς ποὺ τὶς χωρίζουν εἶναι ἀρκετὰ εὐδιάκριτες καὶ χαρακτηριστικὲς γιὰ τὴν κάθε μία ἀπὸ αὐτές. Ὑπάρχουν μάλιστα καὶ ἐκεῖνοι ποὺ διακηρύσσουν πὼς ὁποιαδήποτε προσπάθεια προσέγγισης ἢ παραλληλισμοῦ μεταξύ τους θὰ ἦταν ἀδιανόητη[64].

Ὅσα προηγήθηκαν, ὡστόσο, νομίζω πὼς κάνουν φανερὸ ὅτι τέτοιες ἀκραῖες θέσεις δὲν ἀνταποκρίνονται στὰ πράγματα.

---

63. Γιὰ τὴ μυστικὴ ποίηση τοῦ W. Blake, ποὺ ἐπηρέασαν βαθύτατα οἱ μεγάλοι μυστικοὶ (ὁ «προφήτης τοῦ βορρᾶ» Σουηδὸς E. Swendenborg, καὶ ὁ Γερμανὸς θεόσοφος J. Boehme, πβ. J. Roos (στὴ βιβλιογραφία τοῦ παρόντος) σσ. 25 ὡς 183 καὶ πλούσια βιβλιογραφία στὴ σελ. 453.

64. «Il y a des gens», γράφει ὁ H. Brémond (115), «à qui l'idée même de ce rapprochement paraît scandaleuse» καὶ ἀκόμα: «Hétérogénéité donc et sans confusion possible ... barrière scandaleuse, infranchissable entre les deux expériences..» (*ἔνθ' ἀν.*, σ. 217).

Δὲν ἔλειψαν ὅμως καὶ ἐκεῖνοι πού, ἀντίθετα, εἶδαν τὴν ποίηση καὶ τὸν μυστικισμὸ σὰν σταθμοὺς σὲ μιὰ ταυτόσημη προοδευτικὴ πορεία. Γράφει π.χ. ὁ Rev. P. de Grand Maison (116): «ἡ ποιητικὴ δραστηριότητα εἶναι ἕνα φυσικὸ καὶ βέβηλο προανάκρουσμα (ἐπὶ λέξει «προσχέδιο», ébauche) τῆς μυστικῆς, ἕνα προσχέδιο, ὡστόσο, συγκεχυμένο καὶ ἀδέξιο, γεμάτο κενά... ὁ ποιητὴς θὰ μποροῦσε νὰ χαρακτηριστεῖ "μυστικὸς ὑπὸ ἐκκόλαψη" ἢ καὶ "ἀποτυχημένος μυστικός"»[65].

Φυσικὰ καὶ οἱ τέτοιες θέσεις, ἂν θεωρηθοῦν πὼς δὲν ἀναγνωρίζουν τὴν αὐτοτέλεια τῆς κάθε μιᾶς ἀπὸ τὶς συνειδησιακὲς αὐτὲς καταστάσεις ἀλλὰ τὶς βλέπουν νὰ ἀποτελοῦν ἁπλὰ ἐξελικτικὰ στάδια ἀπὸ ἕνα κατώτερο σὲ ἕνα ἀνώτερο συνειδησιακὸ ἐπίπεδο, βρίσκονται μακρυὰ ἀπὸ τὴν ἀλήθεια. Εὔστοχα παρατηρεῖ σχετικὰ ὁ A.M. Haas: «δὲν θὰ πρέπει, ὅταν συγκρίνουμε τὰ δύο τοῦτα (ποίηση καὶ μυστικισμό) νὰ ὑποτάσσουμε ἱεραρχικὰ τὴν πρώτη στὸν δεύτερο» (118) καὶ προσθέτει: «... ἡ ὀντολογικὴ ὑφὴ τῶν δύο αὐτῶν «τρόπων γνώσης» (Erfahrungsweisen) (πβ. καὶ ἀνωτ. σ. 11, σημ. 8) εἶναι ἀσφαλῶς διαφορετική».

Εἶναι βέβαια ἀναμφίβολο πὼς ὅλες οἱ μορφὲς τῆς συνείδησης, γιὰ τὶς ὁποῖες κάναμε λόγο, ἔχουν κοινὸ παρονομαστὴ τὸν ἀνθρώπινο «ἐσωτερικὸ κόσμο» (πβ. ἀν., σ. 22, σημ. 38) καὶ ἀκόμα ὁρισμένα κοινὰ χαρακτηριστικά· τοῦτο ὅμως δὲ σημαίνει πὼς δὲν διαφέρουν καὶ σὲ πολλά: «...Il y a entre les deux aussi un abîme de différences», γράφει, μὲ κάποια ἴσως ὑπερβολή, ὁ H. Brémond. (119)

Ἔτσι, ἐνῶ ἡ μυστικὴ ἐμπειρία τείνει πρὸς τὴν (ὑπερβατικὴ) γνώση καὶ μένει μέσα στὰ ὅρια τῆς θέασης τοῦ Ἀπόλυτου (ἔκσταση), ἡ ποίηση κινεῖται μέσα στὰ πλαίσια τῆς πράξης καὶ τῆς ἀναζήτησης- ἀπόλαυσης τοῦ ὡραίου (120), ἐκείνου τοῦ ὡραίου ποὺ εἶναι ἡ Ἀλήθεια τῆς Τέχνης. «Αὐτὸ ποὺ ξεχωρίζει, ἀνάμεσα σὲ ἄλλα, τὸν ποιητὴ ἀπὸ τὸν μυστικό», γράφει ὁ M. Raymond (121), «εἶναι πὼς ὁ ποιητὴς εἶναι αὐτὸς *ποὺ δημιουργεῖ, ποὺ φτιάχνει* ἕνα ἀντικείμενο τοῦ ὁποίου ὑλικὸ εἶναι ἡ γλώσσα, καὶ πὼς αὐτὴ ἡ πρόθεση *νὰ φτιάξει* εἶναι ἡ θεμελιακὴ Ἀρχὴ ποὺ προσανατολίζει καὶ ἑνοποιεῖ τὶς δυνάμεις του» (ἡ ὑπογράμμιση δική μου).

---

65. «Ἐδῶ χωράει διαμαρτυρία στὸ ὄνομα τῆς ποίησης», γράφει ἡ R. MARITAIN (107). «Ἡ ποίηση δὲν εἶναι "κάτι" ἀποτυχημένο. Μιὰ τέτοια ἄποψη θὰ τὴν ἀδικοῦσε ἢ θὰ τὴν τιμοῦσε περισσότερο ἀπὸ ὅ,τι τῆς ἀνήκει. (Ἡ ποίηση) δὲν εἶναι μυστικισμός. Ἔχει μιὰ δική της ἰδιαιτερότητα, εἶναι ἕνα ὄν ποὺ ἔχει τὴ δική του φύση. Ἔχει τὶς καταβολές της καὶ τοὺς ὀντολογικούς της νόμους ... Ἡ ποίηση ποὺ ἀγγίζει τὰ πράγματα καὶ τὶς ἐγκόσμιες πραγματικότητες καὶ ὄχι τὸν Θεὸ τὸν ἴδιο πηγάζει ἀπὸ μιὰ ἕνωση ἄλλης τάξης περισσότερο ἢ λιγότερο ἔντονης, μὲ ἕνα Θεὸ δημιουργὸ καὶ ὀργανωτὴ τῆς φύσης».

Αὐτὸ ἀκόμα ποὺ θὰ μποροῦσε νὰ λεχθεῖ στὸ προκείμενο, καὶ ποὺ ἀποτελεῖ, νομίζω, γνώρισμα ἀλλὰ καὶ μιὰ ἄλλη διαχωριστικὴ γραμμὴ εἶναι πὼς ἡ μυστικὴ ἐμπειρία, σὲ ὅλες της τὶς μορφές, ἐντάσσεται *κατ' ἀρχὴν* στὸν γενικότερο χῶρο τῆς «ἱερῆς» συνείδησης, ἐνῶ ἡ ποίηση, ἀντίθετα, ἀνήκει κατ' ἀρχὴν στὶς «θύραθεν» ἢ «βέβηλες» ἐκδηλώσεις τοῦ ἀνθρώπινου συνειδησιακοῦ δυναμικοῦ.

Τέλος, θὰ μποροῦσε νὰ σημειώσει κανείς, χωρὶς ὅμως τοῦτο νὰ σημαίνει ποιοτικὴ ἀξιολόγηση ἀνάμεσα στὶς δύο αὐτὲς ἐμπειρίες, πὼς ἡ «θέαση», σὲ κάθε μία ἀπὸ αὐτὲς διαφέρει τόσο σὲ ἔνταση ὅσο καὶ σὲ βάθος. «Χλωμὸ καντήλι», χαρακτηρίζει π.χ. τὴν ποιητικὴ ἐμπειρία ὁ H. Brémond (122), σὲ σύγκριση μὲ τὸ θάμπος τοῦ ἥλιου τοῦ μυστικοῦ ὁράματος[66] «ποὺ δίνεται μόνο σὲ λίγους ἐκλεκτούς»[67].

Ἡ μυστικὴ θέαση, εἶναι φανερό, συμπορεύεται ὡς ἕνα σημεῖο καὶ σὲ ἕνα ὁρισμένο ἐπίπεδο, μὲ τὴν ποιητικὴ ἐμπειρία. Τὸ ἐπίπεδο αὐτὸ εἶναι μόνο κατώφλι. Πέρα ἀπὸ αὐτὸ ἐκτείνεται ἀπέραντος ὁ νύχτιος χῶρος τῆς ὑπερβατικῆς γνώσης, ἐκεῖ ποὺ «σωπαίνει τὸ φῶς», ἕνας χῶρος πρὸς τὸν ὁποῖο ἡ ποίηση μόνο μιὰ δειλὴ καὶ φευγαλέα ματιὰ μπορεῖ νὰ ρίξει καθὼς βιάζεται νὰ γυρίσει πίσω καὶ νὰ «μιλήσει». «...Πρέπει νὰ τὸ ἀναγνωρίσουμε», γράφει ὁ A. Beguin (124), «πὼς καὶ ἡ πιὸ θαυματουργὴ ποίηση δὲν πλησιάζει παρὰ ἀπὸ πολὺ μεγάλη ἀπόσταση τοὺς χώρους τῆς μυστικῆς βεβαιότητας, καὶ πὼς ἀκόμα ἔχει μιὰ ἄλλη λειτουργία, πὼς εἶναι δηλαδὴ ἡ φύση της διαφορετικὴ καὶ πὼς ἔχει ἄλλο στόχο.»

Χαρακτηριστικὸ εἶναι στὸ προκείμενο τὸ γεγονός, πὼς ὁ ποιητὴς ἔχει πάντα τὸ αἴσθημα μιᾶς ἀνικανοποίητης προσπάθειας, «... ce grand échec qui se perpétue», γιὰ τὸ ὁποῖο μίλησε ὁ L. Aragon (125), αἴσθημα ποὺ δὲν ἀπαντᾶ στὸν μυστικό, γιατὶ αὐτὸς ζεῖ καὶ νοιώθει τὴν πλήρωση τῆς ποθητῆς ἕνωσης[68].

---

66. «La connaissance poétique ..est au minimum de connaissance, mais au maximum de virtualité germinative», γράφει ὁ J. Maritain. (123)

67. «Il n'est pas question», γράφει, «d'égaler la pâle veilleuse du poète au soleil des contemplatifs. Une expérience profane qui est en somme assez commune, à une expérience sunratu-relle qui n'est accordée que par la grâce de Dieu».

68. Παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ διαπίστωση αὐτὴ δὲν ἀπέχει πολὺ ἀπὸ τὴν ἀλήθεια, θὰ πρέπει νὰ σημειωθεῖ μιὰ ἐπιφύλαξη ποὺ μοιραζόμαστε μὲ τὸν A. Beguin, ὅταν παρατηρεῖ (114): «Ἡ μυστικὴ ἐμπειρία ἔχει τοῦτο τὸ κοινὸ μὲ τὴν ποιητική, ὅτι δηλαδὴ μετέχει καὶ αὐτὴ σὲ ἐκείνη τὴ μεγάλη ἀποτυχία ποὺ διαιωνίζεται», κατὰ τὸν L. Aragon, γιατὶ καὶ αὐτὴ δὲν μπορεῖ νὰ ἰσχυριστεῖ πὼς εἶναι μιὰ ἀποτυχία τοῦ ἀνθρώπου. Βέβαια οἱ δύο «ἀποτυχίες» δὲν εἶναι οὔτε ὅμοιες οὔτε «ἰσότιμες». Ὁ ποιητὴς ἀποβλέπει στὸ νὰ *εἰπεῖ*, μὲ μέσα ποὺ ἀνήκουν στὸ χῶρο τοῦ «αἰσθητοῦ», μιὰ ἔκσταση ἄφατη καὶ μιὰ ἀποκάλυψη ὑπεραισθητὴ καὶ ὁ μυστικὸς προσπαθεῖ νὰ *βιώσει* ἀπάνω στὴ γῆ, μὲ δυνάμεις ἀνθρώπινες, μιὰ ζωὴ θεία.

«Ἂν ἡ ποίηση ἱκανοποιοῦσε ἀπόλυτα τοὺς πνευματικούς μας πόθους», γράφει ἡ R. Maritain (127), δὲ θὰ ὑπῆρχε αὐτὴ ἡ "ἀποτυχία ποὺ διαιωνίζεται", δὲ θὰ ὑπῆρχε ἀκόμα, ἂν δὲ ζητούσαμε ἀπὸ τὴν ποιητικὴ ἐμπειρία νὰ φτάσει ὡς τὸ τέρμα ἑνὸς δρόμου στὸν ὁποῖο, ἐν πάσῃ περιπτώσει, δὲν μπορεῖ νὰ φτάσει μόνη· .... ἡ σιωπὴ τοῦ ποιητῆ εἶναι σιωπὴ τοῦ ἡττημένου ποὺ ἀποδέχεται τὴν ἥττα του, (ἐνῶ) ἡ σιωπὴ τῶν μυστικῶν εἶναι, ὅπως τὸ σημειώνει ὁ A. Beguin (*Poésie et Mystique*), καθρέφτισμα τῆς εἰρήνης καὶ τῆς ἐσωτερικῆς γαλήνης ἐκείνου ποὺ ἔφτασε στὸ τέρμα τῆς περιπέτειάς του».

«Συνάντηση καὶ ἴλιγγο τοῦ κενοῦ», ὀνομάζει ἕνας Γάλλος φιλόσοφος (128) τὴν ποιητικὴ ἐμπειρία, ἐνῶ χαρακτηρίζει θαρραλέα δρασκελιά, νίκη καὶ χαρὰ τὴ μυστικὴ θέαση, γιατὶ αὐτὴ πῆγε ὣς τὸ τέλος καὶ «εἶδε». Γιὰ τὴ συνάντηση αὐτὴ χάραξε ὁ Ch. Baudelaire τοὺς ἀκόλουθους στίχους:

Τούτη ἡ ζωή, φαντάζομαι, θὰ μ' ἔλουζε ὁλάκερο
Κάθε νεροσταλιά, λαμπρὸ θά 'φτιαχνε ἥλιο
Καὶ τὸ ὄνομά τους ἴδιο γιὰ κάθε τι
Θἄταν συνάντηση τέλος ὁλοκληρωτική...[69]

Ἀπὸ τὴ συγγένειά της μὲ τὸν μυστικισμὸ ἡ ποίηση κληρονόμησε δυὸ τάσεις, ἐκείνη τῆς σιωπῆς καὶ ἐκείνη τῆς ὑπέρβασης· δυὸ τάσεις ποὺ τῆς γίνονται συνεχῶς καὶ πιὸ πολύτιμες (129).

Ἡ βασικὴ μεταξύ τους διαφορά, ὡστόσο, ἀπὸ τὴν ὁποία προκύπτουν καὶ πολλὲς ἄλλες, εἶναι πὼς ἡ μυστικὴ ἐμπειρία εἶναι ἀπόλυτα καὶ καθαρὰ ὑποκειμενικὴ καὶ ἀπὸ τὴ φύση της ἀμετάδοτη[70] , ἐνῶ ἡ ποιητική, ὑποκειμενικὴ καὶ αὐτὴ ὡς ἕνα σημεῖο[71], εἶναι ὄχι μόνο μεταδοτὴ ἀλλὰ καὶ ὑπάρχει, θὰ ἔλεγα, χάρη σ' αὐτὴν τὴν κοινωνία.

---

69. Alors la vie, j'imagine, me baignerait tout entier // Chaque goute d'eau y faisant un soleil// Dont le nom, le même pour toutes choses// Serait: Rencontre enfin totale. Ἀπόδοση δική μου ἀπὸ τὴ συλλογὴ *Fusées*, XVI (Pléiade, II, σελ. 632).

70. Γράφει σχετικὰ ὁ Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ: «Εἰς τὸν τομέα τῆς μυστικῆς ἐνατενίσεως τοῦ ἀπολύτου, τὸ τελευταῖο τοῦτο καθίσταται ὄχι μόνον ἀνέκφραστον ἀλλὰ καὶ ἀδιανόητον μόλις νοηθεῖ ὡς τοιοῦτο, πράγμα ποὺ συνεπάγεται τὴν ὑπὸ τῆς σχετικῆς νοήσεως ἑνὸς σχετικοῦ ὄντος σύλληψίν του, ὅπερ ἀντιφατικόν» (130).

71. Ὁ ποιητὴς δὲ φτάνει ποτὲ στὸ σημεῖο νὰ χωρίσει ἀπόλυτα τὴν ἄμεση (ὑποκειμενική) ἀπὸ τὴν (ἀντικειμενική) λογοκρατικὴ γνώση. «Οἱ ποιητές», παρατηρεῖ πολὺ εὔστοχα ὁ H. BRÉMOND, «δὲν ἀποκόπηκαν ποτὲ ἀπὸ τοὺς δύο τρόπους γνώσης, ἀπὸ τὸν Animus καὶ ἀπὸ τὴν Anima . Δὲν μποροῦν νὰ στερηθοῦν οὔτε ἀπὸ τὸ ἕνα οὔτε ἀπὸ τὸ ἄλλο. Ποῦ ἀκούστηκε ποτέ, νὰ βρίσκεται ἡ φλόγα σὲ πόλεμο μὲ τὸ τζάκι ἢ τὸ λουλούδι μὲ τὶς ρίζες του;» (131) Ὅτι ἡ ποιητικὴ δὲν εἶναι καθαρὰ ὑποκειμενικὴ ὅπως ἡ μυστικὴ ἐμπειρία, δέχεται καὶ ὁ Κ. ΤΣΑΤΣΟΣ: «Ἂν ἡ ποίηση, γενικὰ ἡ αἰσθητικὴ συγκίνηση μποροῦσε νὰ εἶναι καθαρὰ ὑποκειμενικὴ καθὼς (εἶναι) ἡ μυστικὴ συγκίνηση, κανένας δὲ θὰ μποροῦσε νὰ τῆς ἀφαιρέσει τὸ δικαίωμα νὰ εἶναι ὑποκειμενική, ἀμετάδοτη μὲ κάθε τρόπο» (132).

Ἐπιγραμματικὰ διατυπώνει τὴ διαφορὰ αὐτὴ ὁ M. Roland de Reneville *(L'expérience poétique)* (133), ὅταν ἀποφαίνεται: «...ἐνῶ ὁ ποιητὴς κατευθύνεται πρὸς τὸ λόγο ὁ μυστικὸς τείνει πρὸς τὴ σιωπή... ὁ ποιητὴς ταυτίζεται μὲ τὶς δυνάμεις τοῦ φαινόμενου (ἐκδηλωμένου) σύμπαντος (l'univers manifeste), ἐνῶ ὁ μυστικὸς τὶς διασχίζει καὶ τείνει νὰ συναντήσει, πίσω ἀπὸ αὐτές, τὴν ἀμετακίνητη καὶ ἄπειρη δύναμη τοῦ Ἀπόλυτου».

Ὁ μυστικός, τὶς πιὸ πολλὲς φορὲς ἀσκητικὸς στὴ στάση του ἀπέναντι στὰ ἐγκόσμια, βυθίζεται μέσα στὸν ἑαυτό του καὶ ἀνατείνει πρὸς τὴν ἔκσταση μέσα στὴν ἀπομόνωση καὶ στὴ σιωπή[72]. Ἡ προσπάθειά του εἶναι αὐτόχρημα ἡρωικὴ[73] καὶ φυσικὰ τὸν διαφοροποιεῖ καὶ σὲ αὐτὸ ἀπὸ τὸν ποιητή (135). Ἔχει συνείδηση πὼς τὸ Ἀπόλυτο δὲν ἔχει θέση μέσα στὸν φαινόμενο φθαρτὸ κόσμο καὶ πὼς πρέπει νὰ τὸ ἀναζητήσει πέρα ἀπὸ αὐτόν. «Μοῦ ἀρέσει», ἔλεγε ὁ Julius Benda, «τὸ αἰώνιο νὰ εἶναι στὴ θέση του, καὶ τὸ αἰώνιο δὲν εἶναι στὴ θέση του ἀνάμεσα στοὺς ἀνθρώπους» (136).

Ἡ σιωπή, ὄχι μόνο τῶν λόγων ἀλλὰ καὶ ἡ σιγὴ ὁλόκληρου τοῦ λογοκρατικοῦ δυναμικοῦ[74], καὶ πέρα ἀπὸ αὐτό, ἐκείνη τῶν αἰσθήσεων καὶ τῶν αἰσθημάτων (πβ. ἀν. σ. 14, καὶ σημ. 19) εἶναι ὁ δρόμος καὶ ὁ στόχος τοῦ (ἀναχωρητικοῦ) μυστικοῦ καὶ ἡ μοίρα του. Ὁ τελευταῖος θὰ βαδίσει μέσα στὴν ἐσωτερικὴ γαλήνη τῆς σιωπῆς, θὰ ἀφουγκραστεῖ τὴν ὑπερβατικὴ ἐκείνη σιωπηλὴ «λαλιὰ» τοῦ Ἀπόλυτου, καὶ θὰ κλειστεῖ κατόπι μέσα στὴν ἀπομόνωση, μὴ μπορώντας, νὰ κοινολογήσει τὴν ἐμπειρία του ἐκείνη. Γράφει ὁ μεγάλος μυστικὸς Γερμανὸς ποιητὴς Reiner Maria Rilke:

Φωνές, φωνές. Ἄκουσε καρδιά μου ὅπως μόνο
ἅγιοι ἀκούγανε.
Ὄχι πὼς θὰ βαστοῦσα τοῦ Θεοῦ τὴ φωνὴ
Μὰ ἄκουσε αὐτό, ποὺ φυσᾶ, τὴν ἀκατάπαυστη εἴδηση
ποὺ γίνεται ἀπὸ σιωπή (138).

---

72. Πόσο φιλοσοφημένος εἶναι καὶ αὐτὸς ὁ λόγος τοῦ I. Ευαγγελου (134): «ὁ ἄνθρωπος γεμίζει μὲ τὴ σιωπὴ καὶ ἀδειάζει μὲ τὸ λόγο!».

73. Ὁ R. Bastide τὴ χαρακτήρισε, «διαστροφὴ τοῦ ἔνστικτου τῆς αὐτοσυντήρησης ποὺ ὁδηγεῖ στὴν αὐτοκατάλυση τῆς προσωπικότητας».

74. «Τὸ Ἀπόλυτο», γράφει ὁ T. S. Eliot (137), «καταχτιέται, κατὰ τὸν Bergson, ἀναπλέοντας τὸ ρεῦμα τοῦ στοχασμοῦ καὶ ἀπαλλάσσοντας τὸ λογοκρατικὸ δυναμικὸ ἀπὸ κάθε διάκριση καὶ κάθε ἀνάλυση, μὲ μιὰ βουτιὰ στὸν ὠκεανὸ της ἄμεσης ἐμπειρίας».

Γιὰ τὸν «κόσμο τῆς σιωπῆς»[75], γιὰ τὸ χρόνο ποὺ «σμίγει μὲ τὴν ἀκίνητη αἰωνιότητα», γιὰ τὰ ἐγκόσμια αἰσθήματα καὶ πάθη ποὺ ἀφανίζονται τὴν ὥρα τῆς ἄφατης ἐκείνης ἐμπειρίας, μιλάει ἡ Nelly Candegabe, μιὰ σύγχρονη ποιήτρια ἀπὸ τὴν Ἀργεντινή[76]:

Δικός μας εἶναι
Ὁ ἀέρας τῆς σιωπῆς
Κι οἱ χῶροι οἱ ἀνοιχτοὶ
Ὅπου δὲ φτάνουν οἱ κραυγὲς
Κι οὔτε ἀναδεύουν τὰ κορμιά.
Δικός μας εἶναι
Ὁ χρόνος ὁ ἀσάλευτος
Σ' ἕναν ὁρίζοντα ποὺ δὲ γνωρίζει ὄχτες
Σὰ μιὰν ἀπέραντη ἀγκαλιά.
Τὰ ἄλλα
Ὅ,τι ἀγαπᾶμε, ἀποζητοῦμε καὶ ποθοῦμε
Τά 'χομε κι ὅλας χάσει.

(Ἀπὸ τὴν ἀνθολόγηση καὶ δική μου μετάφραση τῆς ποίησής της, μὲ τίτλο *Πορεία ἀπὸ τὸ Μηδὲν στὸ Ἀπόλυτο*, Ἀθήνα, Πύρινος Κόσμος, 1980, σ. 45).

Ὁ μυστικὸς ὄχι μόνο ἔχει συνείδηση τῆς ἀδυναμίας τῆς ἀνθρώπινης λαλιᾶς νὰ μεταδώσει τὰ «ἄφατα», —ἀδυναμίας ποὺ ἔντονα ἔνοιωσε καὶ ὁ μεγάλος ἀρχαῖος μυστικός, ὁ Πλάτων: «πρὸς γὰρ τούτοις ταῦτα οὐχ ἧττον ἐπιχειρεῖ... διὰ τὸ τῶν λόγων ἀσθενὲς» (*Ἑβδόμη Ἐπιστολὴ* 343)—, ἀλλὰ καὶ τῆς «ἐκφόρτισης» ἢ τοῦ «ἀποχρωματισμοῦ» ποὺ μοιραία θὰ ὑποστεῖ ἡ ἐσωτερική του ἐμπειρία σὲ μιὰ τυχὸν προσπάθεια νὰ ἀνακοινωθεῖ καὶ νὰ γίνει ἔτσι μεταδοτὴ λογοκρατικὴ γνώση.

---

75. Ἀνάμεσα στὴν πλούσια παγκόσμια φιλοσοφία γύρω ἀπὸ τὴ «σιωπὴ» καὶ τὸ ρόλο της ἰδιαίτερα στὶς θρησκευτικὲς καὶ μυστικὲς ἀνατάσεις ζωηρὸ ἐνδιαφέρον ἐμφανίζει τὸ βιβλίο τοῦ G. MENSCHING, *Das heilige Schweigen. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung.* Giesen, 1954[2].

76. «Δὲν διστάζω», γράφει ὁ BERNARDO CANAL FEIJOO, Πρόεδρος τῆς Ἀκαδημίας Γραμμάτων τῆς Ἀργεντινῆς, «νὰ χαρακτηρίσω μυστικιστικὴ τὴν ποίηση τῆς Nelly Candegabe. Τολμῶ νὰ τὴν εἰπῶ βαθιὰ ἐντυπωσιακὴ καὶ νὰ τὴν τοποθετήσω στὸ πιὸ ψηλὸ σκαλοπάτι τῆς Τέχνης τοῦ λόγου.» Ἡ ἐφημερίδα *La Prensa* (1979) ἔγραψε: «..σπάνιο μυστικὸ βίωμα, παρουσιασμένο σὲ εἰκόνες καὶ στίχους μὲ ἔντονη ὑποβλητικότητα καὶ χωρὶς ψεγάδι», καὶ ἡ ἐφημερίδα El Litoral: «ἡ ποίηση τῆς N.C. φτάνει σὲ στιγμὲς τέτοιας ἔντασης μυστικισμοῦ ποὺ ξεπερνάει τὶς δυνατότητες τῆς κριτικῆς γιὰ νὰ ἀπαιτήσει ἀπὸ ὅλους μας νὰ βυθιστοῦμε σὲ μιὰ στοχαστικὴ σιωπή». (139) (Πβ. καὶ σχετικὸ ἄρθρο μου στὴ *Νέα Ἑστία* τῆς 1.3.92 σ. 297 ἑπ.).

«Αὐτὸ ποὺ μεταφέρεται ἀπὸ πρόσωπο σὲ πρόσωπο», γράφει σχετικὰ ὁ Χρ. Μαλεβίτσης, «εἶναι ἡ γνώση, ὄχι ἡ ἐμπειρία. Ἡ ἐμπειρία μεταφερόμενη σὲ ἄλλον καταψύχεται καὶ ἐκπίπτει σὲ γνώση. Πράγμα ποὺ σημαίνει πὼς ἡ "γνώση" εἶναι ἔκπτωτη μορφὴ τοῦ προσωπικοῦ φωτισμοῦ.» (140)

Λογοπαίζοντας μὲ τοὺς σχετικοὺς γερμανικοὺς ὅρους γράφει ὁ A.M. Haas: «Das "Gebrauchen", d.h. die Lust der Vereinigung, ist gleichzeitig "Gebrechen", d.h. Verlust dieser Erfahrung.» (141)

Γιὰ «ἔκπτωση» ἀπὸ τὰ ψηλώματα τῆς μυστικῆς ποιητικῆς ἐνόρασης πρὸς τὴν «ὑλικὴ» ὑπόσταση τοῦ ποιητικοῦ ἔργου (τοῦ ποιήματος), γιὰ τὴν «ἐπιστροφὴ» τοῦ ποιητῆ ἀπὸ τὴ μυστική του θέαση στὴν κοινωνία του μὲ τὸν συνάνθρωπο, χρησιμοποιεῖ μιὰ πολὺ παραστατικὴ εἰκόνα ὁ Κ.Θ. Δημαρᾶς (142): «Γραφικά, θὰ μπορούσαμε νὰ παραστήσουμε αὐτὴν τὴν ἔννοια μὲ ἕναν κώδωνα τοῦ ὁποίου ἡ πλευρὰ ποὺ ἀνεβαίνει θὰ ἐξέφραζε τὴν ἄνοδο τῆς ψυχῆς ἀπὸ τὸν κόσμο τὸν ὑλικὸ πρὸς τὴν μυστικὴ ζωή· στὸ ἐπάνω μέρος μιὰ μεγάλη ἀκτίνα θὰ περιελάμβανε τὸ τέλος τῆς ἀνόδου καθὼς καὶ τοὺς τόπους ὅπου γεννιέται ἡ ἔμπνευση· ἡ πλευρὰ ποὺ κατεβαίνει θὰ ἐξέφραζε τὴν πτώση τοῦ ποιήματος μέσα στὸν κόσμο τὸν ὑλικό ... .ὁ ποιητὴς κατεβαίνοντας θὰ διδάξει τοὺς ἀνθρώπους κάτι ἀπὸ τά μυστικὰ ποὺ ἔμαθε ἐκεῖ ἐπάνω ...Τὸ τέλος αὐτὸ ἀποτελεῖ σταθερὸ κανόνα μέσα στὴν ἱστορία τοῦ ποιητικοῦ ἔργου, ἀποτελεῖ μάλιστα προϋπόθεση τῆς ὑπάρξεώς της.»

Χαρακτηριστικὰ εἶναι τὰ ἀκόλουθα ἀπὸ τὸν «πρῶτο Ὕμνο» τοῦ ἁγίου Συμεών, τοῦ Νέου Θεολόγου:

> Τί τὸ φρικτὸν μυστήριον, ὃ ἐν ἐμοὶ τελεῖται
> Λόγος ἐκφράζειν οὐδαμῶς ἰσχύει οὐδὲ γράφειν
> ἡ χείρ μου ἡ ταλαίπωρος εἰς ἔπαινον καὶ δόξαν
> τοῦ ὄντος ὑπὲρ ἔπαινον, τοῦ ὄντος ὑπὲρ λόγον.
> Εἰ γὰρ τὰ νῦν τελούμενα ἐν ἐμοὶ τῷ ἀσώτῳ
> ἄρρητα, ἀνεκλάλητα πέλουσι .... (143)

Τέτοιες στιγμὲς ἔντονης συνείδησης τῆς ἀδυναμίας τῆς ἀνθρώπινης λαλιᾶς νὰ ἐκφράσει τὶς ἐμπειρίες τῆς μυστικῆς κατάστασης γεύονται ὅλοι οἱ μυστικοὶ καὶ πολλὲς εἶναι οἱ σχετικὲς μαρτυρίες[77]. Διαλέγω στὴν τύχη τὰ

---

77. Γιὰ τὶς περιπτώσεις αὐτὲς ὁ Μέγας Ἀντώνιος εἶχε γράψει χαρακτηριστικά: «βέλτιον μὴ ὁμιλεῖν» (*Φιλοκαλία* τ. Α, σ. 16, πδ). «Γενικά», γράφει ὁ Π. ΠΑΣΧΟΣ σχετικά (144), «στὴν πατερικὴ θεολογία βλέπουμε μιὰ διακριτικὴ σιωπὴ νὰ βασιλεύει σὲ αὐτὰ τὰ θέματα..».

λόγια τῆς μεγάλης μυστικῆς Angela de Fulginio[78], ἡ ὁποία, καθὼς ὑπαγόρευε στὸν ἀδερφό της Arnaud τὴν ὥρα τῆς μυστικῆς της θέασης, σταματοῦσε κάθε τόσο καὶ ἔλεγε: «Βλασφημῶ, ἀδερφέ, βλασφημῶ, ἡ φτωχή μας ἀνθρώπινη λαλιά δὲν εἶναι κατάλληλη παρὰ μόνο ὅταν πρόκειται γιὰ ἀντικείμενα καὶ γιὰ ἰδέες, πέρα ἀπὸ αὐτὰ δὲ μπορεῖ ἄλλο.» Καὶ ὅταν διάβαζε τὰ ἴδια της τὰ λόγια ἔμενε ἄναυδη: «Εἶναι πολὺ περίεργο», ἔλεγε, «μὰ τί εἶναι αὐτὰ ποὺ ἔγραψες; Δὲν ἀναγνωρίζω τίποτα...» (145)

«Πῶς εἶναι δυνατό», λέει ὁ Suso (146), ὁ μεγάλος Γερμανὸς μυστικὸς τοῦ Μεσαίωνα, «νὰ δώσω μορφὴ (ἔκφραση) σὲ κάτι ποὺ δὲν ἔχει; Καμιὰ παρομοίωση δὲν μπορεῖ νὰ φανεῖ σὲ τοῦτο χρήσιμη.»

Στὴν ἀδυναμία αὐτή, ἄλλωστε, φαίνεται ὅτι ὀφείλεται καὶ τὸ γνωστὸ φαινόμενο τῆς «γλωσσολαλίας», ὄχι βέβαια μὲ τὸ περιεχόμενο ποὺ τοῦ ἀποδίδει ἡ θρησκευτικὴ πίστη (ἐπιφοίτηση τοῦ Ἁγίου Πνεύματος κλπ., ποὺ θὰ ἔπρεπε νὰ ὀνομάζεται «ξενογλωσσία»), ἀλλὰ ὅπως ἀπαντᾶ καὶ στὴν ἀρχαία Ἑλλάδα (π.χ. Μαντεῖο τῶν Δελφῶν) σὰν ἐκφορά, σὲ κατάσταση ἔκστασης, ἄναρθρων φθόγγων καὶ ἀκατανόητων λέξεων ποὺ χαρακτηρίζονται γενικότερα: «voces mysticae».

Ὁ ποιητής, ἀντίθετα, ὄχι μόνο θέλει, ἀλλὰ καὶ πρέπει νὰ μιλήσει. Ἡ ποιητικὴ ἐμπειρία ποὺ δὲν μετουσιώθηκε σὲ στίχο, τὸ ὅραμα ποὺ δὲν ἔγινε τραγούδι, ἡ ψυχικὴ δόνηση ποὺ δὲ σαρκώθηκε στὸ λόγο, πῆγαν χαμένα καὶ σὲ τίποτα δὲν ὠφέλησαν[79].

Ἡ ποίηση, καὶ ἡ Τέχνη γενικότερα, ὅπως εἶπε καὶ ὁ Πλάτων (*Σοφιστὴς* 266 c) εἶναι «ὄνειρο ποὺ ἀπευθύνεται σὲ ξυπνητούς» («ὄναρ ἀνθρώπινον ἐγρηγορόσιν»). Δὲν εἶναι παθητικὴ ὀνειρικὴ κατάσταση ἀλλὰ δυναμικὴ ποὺ ἀποβλέπει στὴν ἐπαφὴ μὲ τὸν ἀνθρώπινο περίγυρο καὶ στὴ μετάδοσή της.

Ὁ ποιητής, ὅπως γράφει καὶ ὁ M. Raymond (148), «δὲν μπορεῖ νὰ ἀποκολληθεῖ ἀπὸ τὰ πράγματα. Δὲν πρέπει, ἄλλωστε, ἂν πρέπει νὰ μείνει ποιητής.. Μόνη ἡ γεύση τῆς σάρκας καὶ μιὰ ἡδονικὴ προσκόλληση στὰ μηνύματά της θὰ τοῦ ἐπιτρέψουν νὰ σπείρει τὴ φαντασία του καὶ νὰ ἑτοιμάσει μέσα στὴ σιωπὴ τὴ συγκομιδὴ τῶν εἰκόνων ποὺ θὰ πυργώσουν τὸ ἔργο του. Ἀντίθετα ὁ ἀληθινὸς μυστικὸς προσπαθεῖ νὰ πεθάνει γιὰ κάθε αἰσθητό, νὰ πεθάνει ἐντός του καὶ νὰ προκαλέσει, μέσα σὲ ἕνα ἐσωτερικὸ καὶ κλειστὸ βασίλειο, φωτισμούς». «Θὰ μποροῦσε νὰ εἰπεῖ κανεὶς μὲ μιὰ λέξη», γράφει ὁ H. Brémond (149), «πὼς χαρακτηριστικὴ ἰδιότητα τῆς ποιητικῆς ἐμπειρίας

78. Πβ. *Beatae Angelae de Fulginio: Visionum et Instrunctionum Liber*. Εἰς Bibliotheca mystica et ascetica, Τόμοι 5, Κολωνία, 1849.

79. «Aussi longtemps que cette expérience (poétique) ne s'achève pas en un poème», γράφει ὁ H. Brémond, «elle est manquée» (47).

εἶναι ὅτι εἶναι μεταδόσιμη» καὶ προσθέτει: «Ἡ ποίηση ἔχει αὐτὴ τὴν ἰδιαιτερότητα, κατὰ πρῶτο λόγο, ὅτι θέλει νὰ ἐπικοινωνήσει, καὶ κατὰ δεύτερο, ὅτι πράγματι ἐπικοινωνεῖ μέσα ἀπὸ τὴν οἰονεὶ μαγεία τῶν λέξεων» (*ἔνθ' ἀν.*, σ. 198).

Ἀδιάφορο εἶναι, βέβαια, ἂν αὐτὸ ποὺ θὰ εἰπεῖ ὁ ποιητὴς θὰ τὸ νοιώσουν οἱ συνάνθρωποί του. Τὸ σημαντικὸ εἶναι πὼς πρέπει νὰ εἶναι τέτοιο, ποὺ νὰ μποροῦν νὰ τὸ νοιώσουν. Τοῦτος εἶναι ὁ κανόνας τοῦ μεταδοτοῦ τῆς ποίησης σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν ἀμετάδοτη μυστικὴ ἐμπειρία. Γράφει ὁ Κ. Τσάτσος: «Ποιητή, πρέπει ὅ,τι γράφεις νὰ εἶναι μεταδοτό... δὲν ἔχει καμμιὰ σημασία, ἂν δὲν σὲ καταλαβαίνουν, καὶ μάλιστα ἂν αἰσθητικὰ δὲν σὲ καταλαβαίνουν οἱ ἄνθρωποι. Ἀρκεῖ νὰ πρέπει νὰ σὲ καταλάβουν. Καὶ ὅσο τὸ ἔργο σου μετέχει στὴ μία κοινὴ ἀντικειμενικὴ ἀρχὴ τοῦ ὡραίου, πρέπει νὰ σὲ καταλάβουν» (150).

«Ὁ ποιητής, ὅσο περισσότερο εἶναι ποιητής», γράφει ὁ H. Brémond, «τόσο περισσότερο βασανίζεται ἀπὸ τὴν ἀνάγκη νὰ κοινολογήσει τὴν ἐμπειρία του (Le poète ne peut pas ne pas parler)· ὁ μυστικὸς ἀντίθετα, ὅσο περισσότερο εἶναι μυστικὸς τόσο λιγότερο αἰσθάνεται τὴν ἀνάγκη ἐπικοινωνίας» (151). Ἀνάλογα εἶναι ὅσα θὰ εἰπεῖ ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτὴ καὶ ὁ Γ. Σεφέρης γιὰ τὸν μυστικὸ καὶ τὸν ποιητή: «Ἕνας τέτοιος ἄνθρωπος», γράφει γιὰ τὸν μυστικό (152), «ἐπικοινωνεῖ μὲ τὸ Θεὸ καὶ δὲ σκοτίζεται πάρα πολὺ γιὰ τὴν ἐπικοινωνία του μὲ τοὺς ἀνθρώπους· γιατὶ ἡ ἐμπειρία του εἶναι ἀμετάδοτη[80]. Ἀλλὰ ὁ ποιητής, ὅσο καὶ ἂν ἡ ποιητική του λειτουργία ἔχει ἀναλογίες καὶ συγγένειες μὲ τὴν ἔκσταση τοῦ μυστικοῦ, διαφέρει βασικὰ ἀπὸ αὐτὸν κατὰ τοῦτο: ὅτι δὲν εἶναι ποιητής, ἂν δὲ νοιώθει τὴν ἀνάγκη καὶ ἂν δὲν ἐπιτυχαίνει νὰ μεταδώσει τὴν ποιητικὴ κατάσταση στοὺς ἄλλους....».

Ἔτσι, ὁ ποιητὴς στέκει κάπου ἀνάμεσα στὸν μυστικὸ καὶ στὸν κοινὸ ἄνθρωπο. «Αἰσθανόμαστε εὐτυχεῖς», γράφει ὁ P. Maréchal (154), «νὰ συναντοῦμε ἀνάμεσα στοὺς μυστικοὺς καὶ στὸν ἑαυτό μας κάποιους "ἐνδιάμεσους", ποὺ μᾶς εἶναι πιὸ εὔκολα προσιτοί, τοὺς ποιητές».

Δὲ θὰ διαφωνήσω βέβαια μὲ τοῦτα, θὰ προσθέσω, ὡστόσο, πὼς σὲ ἕνα ἀνώτερο ἐπίπεδο στέκει στὸ μεταξὺ καὶ μιὰ ἄλλη κατηγορία, ἐκείνη τῶν «προφητῶν». Οἱ τελευταῖοι μοιράζονται τὶς ἰδιότητες καὶ τὶς ἐμπειρίες τῶν μυστικῶν, μὲ τὴ διαφορὰ ὅμως ὅτι αὐτοί, ὅπως καὶ οἱ ποιητές, δὲν σιωποῦν, ἀλλὰ ἀνακοινώνουν ἢ καταφέρνουν νὰ μεταδώσουν στὸν ἄνθρωπο μὲ διάφορους ἔμμεσους τρόπους, μὲ σύμβολα, εἰκόνες, παραβολὲς καὶ ὅ,τι ἄλλο, τὶς ἀλήθειες ποὺ γεύτηκαν τὶς ὧρες, ἢ καλύτερα τὶς στιγμὲς τῆς μυστικῆς

80. «Οἱ μυστικοί», θὰ εἰπεῖ ὁ H. Brémond (153), «δὲν προτίθενται κἂν νὰ μᾶς ἀνακοινώσουν τὶς ἐμπειρίες τους. Ξέρουν πὼς δὲν ὑπάρχει ἀνθρώπινος τρόπος γιὰ νὰ γίνει κάτι τέτοιο».

ἐκστατικῆς θεάσης. «Οἱ μυστικοί», παρατηρεῖ καὶ ὁ Χρ. Μαλεβίτσης, «δὲν ἐνδιαφέρονται γιὰ τὴν ἀνακοίνωση τῆς ἐμπειρίας τους[81], ἐπειδὴ ἀφ' ἑνὸς εἶναι ἄρρητη καὶ ἀφ' ἑτέρου δὲν τὸ θεωροῦν ἀπαραίτητο. Ἡ ἀνακοίνωση εἶναι ἔργο τῆς προφητικῆς συνειδήσεως.» (156) «Ὁ μυστικισμὸς ὡς ὑπόθεσις τῶν μεμονωμένων καὶ ἐρήμων ἀτόμων», γράφει ὁ Δ. Δακουρᾶς (157), «δὲν ἐπιζητεῖ νὰ κερδίσει τοὺς πολλούς, καθ' ὅσον δὲν ἔχει τάσεις διακηρύξεως εἰς ὁδοὺς καὶ ἀγορᾶς ὡς ἡ προφητικὴ θρησκεία.» Γιὰ τὴν τελευταία αὐτὴ συνείδηση σημειώσαμε ἤδη (σ. 12, σημ. 12) τοὺς λόγους γιὰ τοὺς ὁποίους δὲ θὰ ἀσχοληθοῦμε ἰδιαίτερα, καὶ ἀκόμα γιατὶ ξεφεύγει ἀπὸ τὰ πλαίσια ποὺ χαράξαμε στὸ παρὸν μελέτημα. Ἐδῶ θὰ περιοριστοῦμε σὲ ἐλάχιστες ἐπισημάνσεις ποὺ συμπληρώνουν τὴν εἰκόνα ὅσων ἐκθέσαμε στὸ προκείμενο.

Ἂν ἡ μυστικὴ κινεῖται κάτω ἀπὸ ἕνα γενικότερα «ἱερὸ» ὁρίζοντα, ἡ προφητικὴ συνείδηση ἐκδηλώνεται μέσα σὲ ἕνα εἰδικότερα «θρησκευτικὸ» κλίμα, καὶ ἡ ἑνωτικὴ δυναμική της, δυϊστικὴ χωρὶς ἐξαίρεση, τείνει κατὰ κανόνα πρὸς τὸν «Θεὸ» καὶ ὄχι, ὅπως συμβαίνει μὲ τὴ μυστικὴ γενικότερα, ποὺ εἶναι δυνατὸ νὰ κατευθύνεται καὶ πρὸς κάποιο ἀκαθόριστο Ἔσχατο ἢ Ἀπόλυτο[82], πρὸς αὐτὸ δηλαδὴ ποὺ ἡ γερμανικὴ μυστικὴ ὁρολογία (πβ. *Meister Eckharts mystische Schriften* τοῦ G. Landauer, Μόναχο, 1903) ἀποκαλεῖ Gottheit (θεϊκότητα), σὲ ἀντίθεση μὲ τὸ Gott (Θεός, θεότητα) (159).

Δύο λοιπὸν στοιχεῖα ξεχωρίζουν τὴν προφητικὴ συνείδηση ἀπὸ τὴν μυστική. Ἡ πάντοτε δυϊστικὴ ἑνωτική της τάση καὶ ὁ εἰδικὸς στόχος τῆς δυναμικῆς της.

---

81. Δὲν νομίζω πὼς ἀκριβολογεῖ ἐδῶ ὁ Χρ. Μαλεβίτσης, οὔτε ἄλλωστε ὁ Γ. Σεφέρης: «ἕνας τέτοιος ἄνθρωπος ... δὲ σκοτίζεται πάρα πολὺ γιὰ τὴν ἐπικοινωνία του μὲ τοὺς ἀνθρώπους», γιατὶ ἀντίθετα οἱ μυστικοί μας ἔχουν ἀφήσει ποταμοὺς κειμένων ποὺ ἀναφέρονται στὶς μυστικές τους ἐμπειρίες. Διάφορη εἶναι βέβαια ἡ διαπίστωση πὼς δὲν κατάφεραν ποτὲ νὰ μᾶς μεταδώσουν τὸ ἀληθινὸ περιεχόμενο αὐτῆς τῆς «ἑνωτικῆς συνάντησης» καὶ πὼς τελικὰ τείνουν πρὸς τὴ σιωπή, στὴν ὁποία φτάνουν, ὡστόσο, ἀφοῦ μάταια ἔχουν ἐπιχειρήσει νὰ «μιλήσουν». «Il leur arrive de bavarder», γράφει γιὰ τοὺς μυστικοὺς καὶ ὁ P. TRAHARD (155), «et leurs livres sont de bien gros livres. Admettons toutefois qu'ils visent sincèrement, à travers un flux de paroles, au silence extatique.»

82. Ἐδῶ θὰ πρέπει νὰ ἀποφευχθεῖ μιὰ σύγχυση ἀνάμεσα στὸν θρησκευτικὸ μυστικισμὸ στὰ πλαίσια τῶν μονοθεϊστικῶν θρησκειῶν (ὅπου στόχος τῆς ἕνωσης εἶναι ὁ Θεός) καὶ τῶν μονιστικῶν προσβάσεων (ὅπου στόχος τῆς ἕνωσης εἶναι ἡ «θειότητα»). Γράφει σχετικὰ ὁ Δ. ΔΑΚΟΥΡΑΣ (158): «Τὸ παράδοξον τοῦ χαρακτῆρος τοῦ μυστικισμοῦ τονίζεται δεόντως ἐκ μέρους τῆς συγχρόνου ἐπιστημονικῆς ἐρεύνης, ἰδίᾳ διὰ τῆς διαπιστώσεως ὅτι "ἡ ἐκ μέρους ὁρισμένων μυστικῶν προτιμωμένη κατάργησις τῆς προσωπικῆς περὶ Θεοῦ εἰκόνος πρὸς χάριν μιᾶς ἀπροσώπου πρωταρχικῆς ὑπάρξεως, ὅπως ἐν Ἰνδίαις, ἔχει τὸν ἀντίποδά της εἰς τὰς μορφὰς τοῦ μυστικισμοῦ ἑνὸς ἀπολύτως προσωπικοῦ Θεοῦ".» Ἀλλὰ καὶ στὶς μονοθεϊστικὲς ἀκόμα προσβάσεις, π.χ. στὸν Χριστιανισμό, ὑπάρχουν διαφορὲς σὲ ὅ,τι ἀφορᾶ στὸν τρόπο ἀντίληψης τοῦ Θεοῦ («νηπτική», «ἡσυχαστική» «γαμήλια», καὶ ἡ περισσότερο ἀποστασιοποιημένη ἀφηρημένη»), οἱ ὁποῖες ὅμως δὲν εἶναι ἀνάγκη νὰ μᾶς ἀπασχολήσουν ἐδῶ.

Ἀπὸ τὴν ποιητική, ἡ ὁποία, ἀπὸ τὸν καιρὸ τουλάχιστον ποὺ χώρισε τοὺς δρόμους της ἀπὸ τὶς ἱερὲς καταβολές της, ἀνήκει στὸν «βέβηλο» συνειδησιακὸ ὁρίζοντα, διακρίνει τὴν προφητικὴ συνείδηση ἡ πάντα θρησκευτικὴ ἀνάταση τῆς τελευταίας, ἐνῶ τὴν πλησιάζει ἡ «κοινωνική» της διάθεση ἢ ροπή, μὲ τὴν ἔννοια ὅτι δὲν παραμένει κλεισμένη μέσα στὴν ἔκσταση καὶ στὴ θέαση τοῦ �ράματος ἀλλὰ «ἐπιστρέφει» γιὰ νὰ μιλήσει στὸν συνάνθρωπο, γιὰ νὰ μεταφέρει τὸ μήνυμα τῆς ἀποκάλυψης τοῦ λόγου τῆς Ἀλήθειας, ὅπως «ἐπιστρέφει» καὶ ἡ ποίηση, γιὰ νὰ φέρει τὸ μήνυμα τῆς Ἀλήθειας τοῦ ὡραίου.

Αὐτὲς ὅμως οἱ διαφορὲς καὶ οἱ διακρίσεις ἀνάμεσα στὶς τρεῖς μορφὲς τῆς συνείδησης στὶς ὁποῖες ἀναφερθήκαμε, τῆς μυστικῆς, τῆς προφητικῆς καὶ τῆς ποιητικῆς, ἔχουν βέβαια σχολαστικό- σχηματικὸ χαρακτήρα καὶ δὲν ἀπαντοῦν πάντα ὁριοθετημένες ξεκάθαρα στὴ ζωντανὴ πραγματικότητα. Μπορεῖ ὡστόσο νὰ εἰπεῖ κανεὶς πὼς ὅλοι οἱ προφῆτες —μὲ τὸ δικό τους τρόπο— πίνουν ἀπὸ τὸ κρυφὸ ποτήρι τοῦ μυστικισμοῦ. Δὲ συμβαίνει ὅμως καὶ τὸ ἀντίθετο. Δὲν εἶναι ὅλοι οἱ μυστικοὶ ποιητές. Οὔτε καὶ προφῆτες.

Προφῆτες —μυστικοί— ποιητές, ὅπως ὁ Βασιλιὰς Δαβὶδ καὶ τόσοι ἄλλοι, μυστικοὶ καὶ μαζὶ προφῆτες, ὅπως ὁ Ἰωάννης τῆς Ἀποκάλυψης ἢ ὁ ἰσαπόστολος Παῦλος ἀλλὰ καὶ ὁ Ramakrishna καὶ ἀκόμα, μυστικοὶ ποιητές, ὅπως ὁ Blake ἢ ὁ Novalis (Friedrich von Hardenberg), ὁ Tagore ἢ ὁ Claudel, δὲν εἶναι φαινόμενα μοναδικά. Οἱ ἐσωτερικοὶ ὁρίζοντες τοῦ ἀνθρώπου δὲν εἶναι διαιρετοὶ σὲ μοῖρες καὶ σὲ τόξα, καὶ τῆς ψυχῆς οἱ οὐρανοὶ δὲν ἔχουν θέση γιὰ ἀστρολάβους....

Ἐκεῖ μέσα, στὰ βάθη τοῦ ἀνείπωτου Ἑαυτοῦ, ὁ ἄνθρωπος θὰ ψάχνει αἰώνια νὰ φτάσει ἀπὸ τὰ κρύφια μονοπάτια τῆς ψυχῆς του, στὴ θέαση τοῦ «ὅλου», ποὺ τοῦ κρύβουν πεισματικὰ ἡ μέθεξή του στὸ πέρας καὶ τὰ στεγανὰ τῆς ἐξωτερικῆς του ὅρασης. Θὰ ψάχνει χωρὶς σταματημὸ τὸ «δάσος», τὸ Ὅλο πίσω ἀπὸ τὰ μέρη, τὸ Ἕνα ποὺ πυργώνουν τὰ πολλά, γιὰ τὸ ὁποῖο τοῦ μίλησαν χωρὶς μιλιά, μὲ τὴν ὁμορφιά τους, κάποια σκόρπια δέντρα ποὺ διάκρινε, ποὺ τὸν ξεκούρασαν πρόσκαιρα μὲ τὴ λιγοστὴ σκιά τους, καὶ ποὺ τὸν προβλημάτισαν μὲ τὴν ἀδικαίωτη μοναξιά τους.

Ἡ ποίηση θὰ τοῦ ἀνοίξει μάτια γιὰ τὰ πολύχρωμα λουλούδια καὶ ρουθούνια γιὰ τὶς μεθυστικὲς μυρωδιὲς τοῦ ἀπαγορευμένου δάσους. Ἡ πίστη θὰ τὸν ἀναπαύσει στὴν ἀπέραντη γαλήνη τῆς σκιᾶς του. Καὶ ὁ μυστικὸς δρόμος θὰ τὸν φέρει ἀντικρυστὰ στὸ μακρυνὸ ὅραμά του. ..Σὲ ἕνα θάμπος ἀχνὸ μὰ συγκλονιστικὸ τῆς Ἕνωσης ἢ τῆς συμπαντικῆς ἑνότητας.

Β. ΒΙΤΣΑΞΗΣ
(Ἀθήνα)

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΠΑΡΑΠΟΜΠΕΣ

1. ΛΟΥΒΑΡΙΣ Ν., *Ρίλκε ὁ ἀποδημητής, ὁ μύστης ὁ ἐπόπτης*, Ἀθήνα, Ἀετός, 1942 σ. 86.

2. ΔΑΚΟΥΡΑΣ Δ., *Θρησκεύματα καὶ πνευματικὴ ἐμπειρία*, Ἀθήνα, 1988 (ἀνατ. ἀπὸ τὴν *Ἐπιστ. Ἐπετηρ. τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπ. Ἀθηνῶν*, τομ. ΚΗ, σσ. 25 ἑπ.

3. TRAHARD P., *Le mystère poétique* (Bibliothèque de la Revue des Cours et Conférences), Paris, Boivin et Cie, 1940, σ. 44.

4. UNDERHILL E., *Mysticism*, N. Y., Meridian Books, 1956[12], σ. 13.

5. ΒΙΤΣΑΞΗΣ Β., *Παντοτεινὰ καὶ Πρόσκαιρα*, Ἀθήνα, Βιβλ. Ἑστίας, 1977, σ. 51.

6. BASTIDE R., *Les problèmes de la vie mystique*, Paris, Armand Colin, 1931 σ. 12.

7. ΜΑΛΕΒΙΤΣΗΣ Χρ., *Ἡ ἐσωτερικὴ διάσταση*, Ἀθήνα, Δωδώνη, 1970 καὶ 1975, σσ. 66-68 καὶ *Φιλοσοφία καὶ θρησκεία*, Ἀθήνα, ἐκδ. Ἱδρ. Γουλανδρῆ-Χόρν, 1985, σσ. 97 ἑπ.

8. NOVALIS (Friedrich von Hardenberg), *Fragmente*, τ. II, σ. 216 καὶ τ. IV σ. 374 (πβ. Roos J., *Aspects littéraires du mysticisme philosophique au début du romantisme*, Strasbourg, Heitz, 1951, σ. 262).

9. NOVALIS, *Blutenstaub*, εἰς περιοδ. *Atheneum*, ed. A. Schlegel-E. Schlegel, τ. 2 Braunschweig, σ. 18 (πβ. J. ROOS, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 263).

10. Ὅπως μνημονεύει ὁ J. ROOS, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 38 καὶ 79.

11. BRÉMOND H., *Prière et poésie*, Paris, B. Grasset, 1926, σ. 167.

12. BRÉMOND H., *ἔνθ' ἀν.*, σ. 207.

13. MARITAIN J., *Creative intuition in art and poetry*, N.Y., Meridian Books, 1960 (ἔκδ. 9η) σσ. 210 καὶ 331, σημ. 6.

14. ONIMUS J., *La connaissance poétique*, Paris, Desclée de Brouwer, (ἄνευ ἡμερομ.), σ. 240.

15. NOVALIS, *Fragmente*, τ. 3, σ. 349 (J. Roos, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 303).

16. ΔΗΜΑΡΑΣ Κ.Θ., *Δοκίμιο γιὰ τὴν ποίηση*, Ἀθήνα, Νεφέλη, 1991, σ. 58.

17. ΜΑΛΕΒΙΤΣΗΣ Χρ., *Φιλοσοφία καὶ θρησκεία*, Ἀθήνα, Ἵδρυμα Γουλανδρῆ-Χόρν, 1985, σ. 110.

18. Βλ. *Λατινικὸ λεξικὸ* F. GAFFIOT, Paris, Hachette, 1934.

19. NOVALIS, *Blutenstaub*, τ. 2, σ. 26 (J. Roos, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 306).

20. SCREECH M.A., *Erasmus- extasy and folly*, London, Penguin Books, 1980 σ. 140.

21. ONIMUS J., *ἔνθ' ἀν.*, σ. 223.

22. GROTTE G., *Plato ant the other companions of Socrates*, τόμοι 3, London, J. Murray, 1865, τ. 2, σ. 236.

23. SCREECH M.A., *ἔνθ' ἀν.*, σ. 140.

24. BASTIDE R., *ἔνθ' ἀν.*, σ. 34.

25. HAAS A.M., *Typologie der Mystik* (ἀνάτυπο ἀπὸ τὸ Transzendenz τῶν Ludger Honnefelde¦ Werner Schüssler (Hrsg), *Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik*, München, Wien, Zürich, F. Schöning, σ. 289).

26. MARITAIN J., *ἔνθ' ἀν.*, σ. 179.

27. CARLYLE Th., *Essays*, Boston, *Brown and Taggard*, 1860 τ. 3 σ. 9.

28. HEIDEGGER M., *Hörderlin und das Wesen der Dichtung*, Pfullingen, 1936, σ. 37.

29. MARITAIN J., *ἔνθ' ἀν.*, σ. 178.

30. ΣΤΑΘΟΠΟΥΛΟΣ Δ., Συμεὼν ὁ Νέος Θεολόγος, εἰς περιοδ. *Ἐποπτεία*, τ. 15, σ. 444.

31. BARUZI J., *Saint Jean de la Croix et problèmes de l'expérience mystique*, Paris, F. Alcan, 1931, σ. 623.

32. UNDERHILL E., *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 131, 132, ὅπου καὶ ἀναφορὰ στὸ ποίημα τοῦ Attar «Διάλογος πουλιῶν». Πβ., ΧΡ. ΜΑΛΕΒΙΤΣΗ, *Φιλοσοφία καὶ θρησκεία*, σ. 106, ὅπως μεταφέρει τὴν ἀπα-

ρίθμηση τῶν «κοιλάδων» ἀπὸ τὸν F.C. HOPPOLD, *Mystisism*, 33. ΒΙΤΣΑΞΗΣ Β., *Πορεία ἀπὸ τὸ μηδὲν στὸ Ἀπόλυτο* (Πρόλογος, μετάφρ. τῆς ποίησης τῆς μυστικῆς Ἀργεντινῆς ποιήτριας N. CANDEGABE, Ἀθήνα, ἔκδ. Πύρινος Κόσμος, 1980, σ. 4, βλ. καὶ σ. 57).

33. ΒΙΤΣΑΞΗΣ Β., *Πορεία ἀπὸ τὸ μηδὲν στὸ Ἀπόλυτο, αὐτόθι.*

34. BRÉMOND H., *ἔνθ' ἀν.*, σ. 83.

35. Ὅπως μνημονεύει ὁ H. BRÉMOND, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 84.

36. TRAHARD P., *ἔνθ' ἀν.*, σ. 97.

37. BRÉMOND H., *ἔνθ' ἀν.*, σ. 34.

38. BRÉMOND H., *ἔνθ' ἀν.*, σ. 15.

39. SHARP M., *Mysticism, its true nature and value,* London, 1910, σ. 37.

40. BRÉMOND H., *ἔνθ' ἀν.*, σ. X καὶ σ. 1.

41. CLAUDEL P., *Positions et propositions (Réflexions et propositions),* Paris, Gallimard, 1928[5], τ. 1, σ. 55 ἑπ. καὶ *Réflexions sur la poésie,* Paris, Gallimard, 1969 σσ. 55 ἑπ. Πρωτοδημοσιεύθηκε στὴ *Nouv. Rev. Fr.,* Ὀκτ.-Νοέμβρ. 1925. Ὁ Claudel ἐξήγησε καὶ σχολίασε περιοριστικὰ τὸ περιεχόμενο τῆς παραβολῆς του αὐτῆς σὲ μία ἐπιστολή του πρὸς τὸν αἰδ. R.P. Tonquedec ποὺ εἶδε τὸ φῶς τῆς δημοσιότητας στὸ *Études*, Paris 20.10.1926.

42. BRÉMOND H., *ἔνθ' ἀν.*, σ. 112.

43. Ὅπως μεταφέρει τὸ ἀπόσπασμα ὁ J. BARUZI, *ἔνθ' ἀν.*, BRÉMOND H., *ἔνθ' ἀν.*, σ. XV σημ.2.

44. Ὅπως μεταφέρει τὸ ἀπόσπασμα ὁ J. MARITAIN, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 2 σημ. 1 ἀπὸ τὰ σχόλια τοῦ Βοκκακίου.

45. TOPPING E., Βιβλιοκρισία τοῦ J. Koder, *Symeon le nouveau Théologien,* δημοσιεύτηκε στὴν *Greek Theol. Rev.*, ed. Holy Cross School of Theology, Hell. College, Brooklin Mass. No 2, Vol. XVII, Φθινόπωρο 1972, σσ. 288-289.

46. ΠΑΣΧΟΣ Π.Β., *Ἡ μυστικὴ κλῖμαξ*, Ἀθήνα, Ἀκρίτας, 1964 σ. 28.

47. HAAS A.M., *Mystik der Theologie* (ἀνάτυπο ἀπὸ τὴν *Zeitschrift für Katholische Theologie*, ed. Theologische Fakultät. Innsbruck 1994, Band 116, Heft 1., σ. 32).

48. Μετάφρ. ΠΑΣΧΟΥ Π.Β., *ἔνθ' ἀν.*, σ. 48.

49. BASTIDE R., *ἔνθ' ἀν.*, σ. 20.

50. Τὸ κείμενο ἔχει παρθεῖ ἀπὸ τὸν Δ. ΣΤΑΘΟΠΟΥΛΟ, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 444.

51. ΠΑΣΧΟΣ Π.Β. *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 92, 93.

52. Πβ. DUFRENNE M., *Le Poétique*, Paris, P.U.F., 1963, σ. 121.

53. ΣΥΜΕΩΝ ὁ Νέος Θεολόγος, εἰς J. KODER, *Hymnes, Syméon le nouveau théologien,* τόμοι 3, Paris, éd. du Cerf, 1971, *Ὕμνος* XVII, τ. 3, σ. 38, στίχ. 371.

54. BASTIDE R., *ἔνθ' ἀν.*, σ. 9.

55. MARITAIN J., *ἔνθ' ἀν.*, σ. 173.

56. ΣΥΜΕΩΝ ὁ Νέος Θεολόγος, *Ὕμνος* 35, τ. 2, σ. 442. στίχ. 3.

57. Ὅπως ἀναφέρει ὁ H. BRÉMOND, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 46.

58. BRÉMOND H., *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 207, 208.

59. ΜΑΛΕΒΙΤΣΗΣ Χρ., *Ἡ Ἐσωτερικὴ διάσταση*, σ. 75.

60. ΒΙΤΣΑΞΗΣ Β., *Ὁ Στοχασμὸς καὶ ἡ πίστη*, Ἀθήνα, Βιβλ. Ἑστία, 1991, τ. 2, σ. 56, σημ. 183.

61. ΒΙΤΣΑΞΗΣ Β., *ἔνθ' ἀν.*, τ. 1, σ. 80 καὶ τ. 2. σ. 441.

62. RADHAKRISHMAN S., and MOORE C., *A Sourcebook in Indian Philosophy*, ed. Princ. Univ. Press, 1973, σ. 42.

63. ΣΤΑΘΟΠΟΥΛΟΣ Δ., *ἔνθ' ἀν.*, σ. 446.

64. Συμεων ὁ Νέος Θεολόγος, (Νικήτα πρόλογος), τ. 1, σ. 150, στίχ. 1-20.

65. Συμεων ὁ Νέος Θεολόγος (Νικήτα πρόλογος), τ. 1, σ. 152, στίχ. 24-39.

66. Συμεων ὁ Νέος Θεολόγος, (*ἔνθ' ἀν.* παρ. 53), *Ὕμνος* XXX τ. 2 σ. 372. στίχ. 471, 472.

67. Συμεων ὁ Νέος Θεολόγος, (Νικήτα πρόλογος), τ. 1 σ. 111. στίχ., 109-118.

68. Haas A.M. *Got leiden, Got lieben.* (Zur Volkssprachlichen Mystik im Mittelalter). ed. Insel. Frankfurt am Main, 1989. σ. 43.

69. Πλατης E.N., *Τὸ ἐρωτικὸ στοιχεῖο στὸ Μυστικισμό*, Ἀθήνα, 1964. σ. 22.

70. Ὅπως τὸ περιέλαβε (σὲ γαλλικὴ μετάφραση ἀπὸ τὸν Fitzgerald) ὁ H. Brémond, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 152.

71. Ὅπως τὸν μνημονεύει ὁ Leeuw (von der) G., *Phenomenologie der Religion*, Tübingen, 1956 (ἐκδ. 2η) σ. 373. Ἀλλὰ καὶ ὁ Δ. Δακουρᾶς, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 35, σὲ ἄλλη ὅμως ἀπόδοση.

72. Ὅπως τὴν μεταφέρει ὁ H. Brémond, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 151.

73. Πλατης E.N. *ἔνθ' ἀν.*, σ. 21.

74. Maritain J., *ἔνθ' ἀν.*, σ. 170.

75. Maritain J., *ἔνθ' ἀν.*, σ. 170.

76. Maritain R., *Situation de la poésie,* (de la connaissance poétique) (Courrier des îles 12), Paris, Desclée de Brower, 1938, σ. 125 (τὸ βιβλίο περιλαμβάνει καὶ κεφάλαια τοῦ συζύγου της, J. Maritain, καὶ φέρεται στὴ βιβλιογραφία ὡς J. καὶ R. Maritain).

77. Beguin A., *Création et destinée* (Choix de textes par P. Grotzer), Paris, Seuil, 1973, σ. 135.

78. Emmanuel P., *Le goût de l'un*, Paris, Seuil, 1963, σ. 48.

79. Maritain R., ὅπως ἀναφέρει ὁ A. Beguin, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 142.

80. Beguin A., *ἔνθ' ἀν.*, σ. 135.

81.Brémond H., *La poésie pure*, Paris, B. Grasset, 1926, σ. 210.

82. Maritain J., *ἔνθ' ἀν.*, σ. 173.

83. Beguin A., *ἔνθ' ἀν.*, σ. 134.

84. Ὅπως μνημονεύει ὁ J. Maritain, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 324, σημ.. 1.

85. Ὅπως μνημονεύει ὁ P. Trahard, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 28.

86. Brémond H., *La poésie pure,* σ. 172.

87. Μαλεβιτσης Χρ., *Φιλοσοφία καὶ θρησκεία* , σσ. 105 καὶ 108.

88. Παπανουτσος Ε.Π., *Αἰσθητική*, Ἀθήνα, Ἴκαρος, 1976, σ. 206.

89. Delacroix H., *Psychologie de l'art*, ὅπως μνημονεύει ὁ Γ. Μποζωνης, *Αἰσθητικοὶ προβληματισμοί*, Ἀθήνα, 1983, σ. 82.

90. Onimus J., *ἔνθ' ἀν.*, σ. 42.

91. Κωβαιος Κ., *Ἡ γραμματικὴ τοῦ αἰσθητικοῦ λόγου*, Ἀθήνα, 1984, σσ. 79, 80.

92. Μποζωνης Γ., *ἔνθ' ἀν.*, σ. 80.

93. Onimus J., *ἔνθ' ἀν.*, σ. 242.

94. Saint John Perse, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1972, ὅπως μνημονεύει ὁ Onimus J., *ἔνθ' ἀν.*, σ. 242.

95. Αθανασοπουλος Β., *Τὸ χέρι γράφει ὅ,τι προφταίνει. Ἡ πίστη στὸν ὑπερρεαλισμό. Ποιητικὴ τοῦ Δ.Π. Παπαδίτσα*, εἰς Σαμιακὴ Ἐπιθεώρηση, τ. ΙΑ, τεύχ. 42, Μάρτιος 1994, σ. 186.

96. Brémond H., *La poésie pure*, σ. 51.

97. Valéry P., *Propos sur la poésie,* Paris, Maison du livre français, 1930, πβ. καὶ M. Dufrenne, *Le poétique*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 79.

98. Raymond M., *De Beaudelaire au Surréalisme*, Nouvelle revue et remaniée, Paris, Libr. J. Corti, 1966, σ. 22.

99. Underhill E., *ἔνθ' ἀν.*, σ. 79.

100. Novalis, *Fragmente*, *ἔνθ' ἀν.*, τ. 2, σ. 340, πβ. J. Roos, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 255.

101. Roos J., *ἔνθ' ἀν.*, σ. 255.

102. Underhill E., *ἔνθ' ἀν.*, σ. 79.

103. Boehme J., *Sämtliche Werke*, ed. von K. W. Schiebler, Leipzig Verl. A. Barth 1831-1846 (7 τόμ.), τ. 5, σ. 15, Roos, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 251.

104. Novalis, *Fragmente*, τ. 2, σ. 401· πβ. J. Roos, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 251.

105. Beguin A., *ἔνθ' ἀν.*, σ. 211.

106. Λουβαρις Ν. *ἔνθ' ἀν.*, σ. 102.

107. Rilke R.M., ὅπως μεταφράζει ὁ Ν. Λούβαρις, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 102.

108. Haas A.M., *ἔνθ' ἀν.*, σ. 277 καὶ σ. 472, σημ. 117.

109. Emmanuel P. *ἔνθ' ἀν.*, σ. 26.

110. Onimus J., *ἔνθ' ἀν.*, σ. 235.

111. Claudel P., *Réflexions sur la poésie*, σσ. 172, 173.

112. Onimus J., *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 225, 226.

113. Μποζωνης Γ., *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 81 καὶ 107.

114. Βιτσαξης Β., *Παντοτεινὰ καὶ Πρόσκαιρα*, σ. 16.

115. Brémond H., *Prière et poésie*, σ. 88.

116. Ὅπως μνημονεύει ὁ H. Brémond, *Prière et Poésie*, σσ. 208.

117. Maritain R., *Prière et poésie*, σσ. 37, 38.

118. Haas A.M., *ἔνθ' ἀν.*, σ. 40.

119. Brémond H., *Prière et Poésie*, σ. 87.

120. Maritain R., *Situation de la poésie*, σ. 17.

121. Raymond M., *ἔνθ' ἀν.*, σ. 355.

122. Brémond H., *Prière et Poésie*, σ. 147.

123. Ὅπως μνημονεύει ἡ R. Maritain, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 69.

124. Maritain R., *ἔνθ' ἀν.*, σ. 70.

125. Ὅπως μνημονεύει ἡ R. *Maritain, Situation de la poésie*, σ. 70.

126. Ὅπως μνημονεύει ἡ R. *Maritain*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 65.

127. Ὅπως μνημονεύει ἡ R. *Maritain*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 67.

128. Onimus J., *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 237, 238.

129. Trahard P., *ἔνθ' ἀν.*, σ. 104.

130. Μουτσοπουλος Ε., *Φιλοσοφικοὶ προβληματισμοί*, τόμ. 3 (1ος τόμ. Ἀθήνα, ἔκδ. Τζουνάκου, 1971, 2ος τόμ. 1978, 3ος τόμ., Ἀθήνα, 1984), τ. 3, σ. 145.

131. Brémond H., *Prière et Poésie ἔνθ' ἀν.*, σ. 155.

132. Σεφερης - Τσατσος, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 138.

133. Reneville (de) R., *L'expérience poétique*, Paris, 1935, σ. 129. Τὴ σκέψη αὐτὴ μνημονεύει καὶ ἡ R. Maritain, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 68 καὶ ὁ P. Trahard, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 103, σημ. 1.

134. Ευαγγελου Ι., *Ψηφίδες*, Σιδέρης, 1970², σ. 42, ψηφ. 201.

135. Brémond H., *Prière et Poésie*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 88.

136. Ὅπως ἀναφέρει ὁ Σεφέρης, Σεφερης-Τσατσος, *Ἕνας διάλογος γιὰ τὴν ποίηση*, Ἀθήνα, Ἑρμῆς, 1988, σ. 82.

137. Elliot T.S., *Deux attitudes mystiques, Dante et Donne* (εἰς Le roseau d'or 14, No 3 de *Chroniques*, σσ. 149-171) Paris, Libr. Plon, 1927), σ. 154.

138. Λουβαρις Ν., *ἔνθ' ἀν.*, σ. 109.

139. Candegabe N., *ἔνθ' ἀν.*, ἀναφορὲς στὸ ἔργο της σ. 1.

140. Μαλεβιτσης Χρ., *Φιλοσοφία καὶ θρησκεία*, σ. 98.

141. Haas A.M. *ἔνθ' ἀν.*, σ. 295.
142. Δημαρας Κ.Θ., *ἔνθ' ἀν.*, σ.47.
143. Συμεων ὁ Νέος Θεολόγος *ἔνθ' ἀν.*, Ὕμνος 1, στίχ. 1-7.
144. Πασχος Π.Β., *ἔνθ' ἀν.*, σ.25.
145. Ὅπως ἀναφέρει ὁ R. Bastide, *ἔνθ' ἀν.*, σ.69.
146. Ὅπως ἀναφέρει ὁ J. Baruzi, *ἔνθ' ἀν.*, σ.335.
147. Brémond H., *La poésie pure ἔνθ' ἀν.*, σ. 77.
148. Raymond M., *ἔνθ' ἀν.*, σ.48.
149. Brémond H., *Prière et Poésie ἔνθ' ἀν.*, σ. 168.
150. Σεφερης-Τσατσος, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 147.
151. Bremond H., *Prière et Poésie ἔνθ' ἀν.*, σ. 209.
152. Σεφερης-Τσατσος, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 81.
153. Brémond H., *Prière et Poésie ἔνθ' ἀν.*, σ. 170.
154. Marechal P., *Études sur la psychologie des mystiques*, Paris, 1924, σ. 128, ὅπως μνημονεύεται ἀπὸ τὸν Brémond H., *Prière et Poésie*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 91.
155. Trahard P., *ἔνθ' ἀν.*, σ. 103.
156. Μαλεβιτσης Χρ., *Φιλοσοφία καὶ θρησκεία*, σ. 107.
157. Δακουρας Δ., *ἔνθ' ἀν.*, σ. 23.
158. Δακουρας Δ., *ἔνθ' ἀν.*, σ. 9.
159. Πβ. Χρ. Μαλεβιτση, *Φιλοσοφία καὶ θρησκεία*, σ. 66.

POÉSIE ET MYSTICISME

Résumé

L'être humain est entouré de toute sorte d'horizons derrière lesquels se trouve la «pente cachée», qu'il s'efforce d'entrevoir où de deviner; horizons extérieurs et intérieurs qui limitent sa connaissance et lui bloquent la vue. Plus il s'approche d'eux, plus ceux-ci reculent derrière leur propres idoles, cachant le secret qu'ils promettent, ne le dévoilant jamais, ou jamais tout entier.

Autant vastes et infranchissables sont les horizons extérieurs qui l'encerclent autant le sont ceux existant à l'intérieur de sa conscience, vers lesquels tendent deux formes de cette dernière, que d'habitude, on qualifie de «mystiques» et d'«esthétiques» (poétiques).

En l'occurrence il s' agit de deux formes de la dynamique de la conscience, qui sont (toutes les deux) d'orientation *introspective*, de nature *extra-rationelle*, et de fonction *unitive*. Ces qualités, qu'elles possèdent en commun, témoignent de la parenté étroite qui les rapproche et des voies intérieures parallèles qu'elles suivent. Cela est, par ailleurs, normal, puisque la conscience humaine est unitaire et, par conséquent, est également unitaire la base de ces deux sources de connaissance immédiate dont il est question. Il n'est pas donc fortuit que les

Romains employaient le terme *vates* pour qualifier aussi bien les voyants sacrés que les poètes et que le mot *carmen* désignait tant les oracles que les poèmes.

La tendance mystique ainsi que la tendance poétique sont qualifiées d'introspectives, parce que toutes les deux cherchent à atteindre leur but, non pas par des actes extérieurs, mais bien par des procédés intérieurs, tels que l'imagination, la mémoire, la prière, la contemplation et l'envoutement.

Il est à noter que l'adjectif «intérieur» ne désigne point ici un espace réel ou matériel. Il n'est pas de nature géométrique mais bien d'ordre dialectique. Il oppose d'une façon schématique la connaissance analytique et discursive à la vision immédiate (l'intuition) et unitive.

La première —dualiste dans son essence première— place l'homme en observateur vis à vis (hors) de l'objet qu'il cherche à connaître. Par contre la vision immédiate supprime la distinctiion (dualiste) entre le sujet et l'objet.

La conscience, que l'on qualifie souvent de «lumière intérieure», constitue un réservoir de la «totalité», d'où l'être humain s'efforce de puiser, pas accès immédiat (sans passer par l'intermédiaire du rationnel), «l'autre» connaissance «*de his quae sunt supra rationem*», selon Saint Thomas d'Aquin; une connaissance toute particullière dont l'objet n'est pas celui de la connaissance rationnelle mais, comme le disait un penseur contemporain, un savoir dont le mécanisme n'obéit pas aux règles de l'art de penser. *La raison n'est pas la seule lumière de l'homme.*

Ce procédé extra- (ou supra-) rationnel caractérise le mystique aussi bien que le poétique. L'expérience mystique, tout comme l'expérience poétique n'appartiennent pas au même ordre de «connaissance réelle non immédiatement conceptuelle, unitive» (abbé H. Brémond). Les deux voies en question sont, comme il a été remarqué, de par leur fonction, *unitives*. Le mystique cherche le contact et l'union de son âme avec la Vérité Suprême, soit dans un cadre moniste (union avec «l'étant») ou dans un cadre dualiste (union avec son Dieu). Une tendance unitive parallèle se manifeste chez le poète.

Il est à noter à ce propos que, tandis que toute relation de l'homme commun avec son entourage est imprégnée du rapport entre l'unité «je» et la pluralité environnante, l'expérience poétique constitue une autre sorte de relation qui tend à supprimer cette pluralité ainsi que sa dimension temporelle.

La vraie conscience poétique, est inondée par cette «connaissance immédiate» qui, au lieu de diviser ou de discerner, unit et libère cette relation de la servitude de l'historicité et de la temporalité. À l'heure de l'inspiration et de la création poétique le monde intérieur du poète subit une mutation (une véritable transsubstantiation) par l'invasion des choses qui l'entourent. Il se sent, submergé par les puissances mystérieuses qui peuplent l'univers, et conquis par cette «âme universelle», dont Platon a parlé. C'est pourquoi, écrit P. Emmanuel, le poète se suffit

d'un mot. De ce mot, par une irrigation spirituelle, découlent un réseau de correspondances où l'unité de l'homme et du monde est une fois de plus attestée.

Bien que les deux expériences (mystique et poétique) ont plusieurs caractéristiques en commun, elles sont loin d'être identiques. Il a été remarqué que la première se tient dans la ligne du *savoir* (suprême) et de la contemplation de la Vérité tandis que la poésie se tient dans la ligne du *faire* et de la délectation de la beauté. Par ailleurs, selon les mystiques: «il n' est pas question d'égaler la pâle veilleuse du poète au soleil des contemplatifs, une expérience profane, et, en somme, assez commune, à une expérience toute surnaturelle».

Sans doute, ces deux expériences diffèrent du point de vue de leur objectif final ainsi que de «l'état d'âme» d'où elles découlent, l'une provenant d'une élévation intérieure qui touche au sacré, l'autre d'un rêve profond qui, néanmoins, se maintient en deçà des limites du naturel. Le mystique aspire à une connaissance transcendantale ou, dans le cadre dualiste, à une union avec son *Créateur*, tandis que le poète se sent uni avec le *créé*. Cela, pourtant, ne signifie point que la seconde est inférieure à la première ou que cette dernière appartient à un ordre supérieur, comme plusieurs mystiques l'ont maintenu.

La différence fondamentale entre les deux expériences, d'où découlent plusieurs autres, consiste au fait que l'expérience mystique est entièrement et purement personelle et non communicable, tandis que celle du poète, bien que personnelle, jusqu'à un certain point, est de nature non seulement communicable mais encore, peut on dire, elle existe grâce à cette communicabilité.

Le mystique s'enfonce en lui même et aspire à l'extase dans l'isolation et le silence. Cet effort le différencie du poète. Le premier est conscient que l'Absolu n'a pas de place dans le monde apparent et corruptible et que, par conséquent, il doit le chercher au delà de ce dernier. Par contre le poète non seulement *veut* mais *doit* parler. L'expérience poétique qui n'a pas été transsubstantiée en vers, la vision qui n'est pas devenue chant, la vibration de l'âme qui n'a pas été incarnée dans le Verbe, n'ont servi en rien.

«Le poète ne peut pas ne pas parler», écrit un penseur contemporain, et un autre: «Le poète, plus il est poète plus le tourmente le besoin de communiquer son expérience. Le mystique, plus il est mystique moins il éprouve le besoin de communiquer.»

Entre les deux expériences, celle du mystique et celle du poète, on a classé une troisième intermédiaire que l'on a qualifié de «prophétique». Cette dernière partage, avec l'expérience mystique et l'expérience poétique, plusieurs caractéristiques. Elle appartient à un état d'âme religieux et sa dynamique unitive, toujours dualiste, tend vers Dieu et non, comme c'est le cas, parfois, avec l'expérience mystique, vers un «Absolu» quelque peu indéfinissable. Avec l'expérience poéti-

que elle a en commun la tendance «sociale» dans le sens qu'elle ne demeure pas enfermée dans l'extase mais elle «retourne» pour parler à l'homme et pour lui apporter le message de la révélation du Verbe de la Vérité, tout comme fait le poète pour lui apporter le message de la Vérité du beau.

Il est évident que toutes ces différences et toutes ces similitudes entre les trois formes de la dynamique intérieure de l'âme n'ont qu'un caractère schématique et qu'elles ne se présentent pas toujours en réalité dans un état pur. L'on peut néanmoins maintenir que les mystiques et les prophètes, aussi bien que les poètes à leur manière boivent du même calice secret du mysticisme. Mais le contraire n'est pas le cas.

Tous les mystiques ne sont pas poètes, ni prophètes.

V. VITSAXIS

ΤΟ ΓΝΩΣΙΟΛΟΓΙΚΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ ΣΧΕΣΕΩΣ ΑΤΟΜΙΚΟΥ ΚΑΙ ΓΕΝΙΚΟΥ ΣΤΟΝ ΥΠΑΓΩΓΙΚΟ ΔΙΚΑΝΙΚΟ ΣΥΛΛΟΓΙΣΜΟ

Εἰσαγωγικά

Ὁ ὑπαγωγικὸς συλλογισμὸς γενικὰ καὶ ὁ δικανικὸς ὑπαγωγικὸς συλλογισμὸς εἰδικότερα ἔχει διπλῆ βάση: λογικὴ καὶ γνωσιολογική[1]. Οἱ δύο αὐτὲς βάσεις δὲν βρίσκονται στὸ ἴδιο ἐπίπεδο, ἀλλὰ ἡ πρώτη στηρίζεται μᾶλλον στὴν δεύτερη[2]. Ἡ Λογικὴ ἀποτελεῖ τὴν βάση καὶ ἡ Γνωσιολογία τὸ ὑπόβαθρο τοῦ συλλογισμοῦ. Τὸ λογικὸ πρόβλημα[3] ἐκβάλλει στὸ γνωσιολογικό. Αἰχμὲς τοῦ γνωσιολογικοῦ προβλήματος εἶναι ἀφ' ἑνὸς ἡ σχέση ἀτομικοῦ καὶ γενικοῦ καὶ ἀφ' ἑτέρου τὸ ζήτημα τῆς ἀλήθειας καὶ τῆς ὀρθότητας στὸν συλλογισμό.

Τὸ γνωσιολογικὸ πρόβλημα τῆς σχέσεως ἀτομικοῦ καὶ γενικοῦ, ποὺ ἐδῶ μόνο ἐνδιαφέρει[4], τίθεται ἀμφίπλευρα: πῶς εἶναι δυνατὴ ἡ ὑπαγωγὴ τοῦ ἀτομικοῦ στὸ γενικό, καὶ πῶς εἶναι δυνατὴ ἡ συναγωγὴ τοῦ ἀτομικοῦ ἀπὸ τὸ γενικό; Μὲ ἄλλα λόγια: πῶς εἶναι δυνατὴ ἡ μετάβαση ἀπὸ τὸ ἀτομικὸ στὸ γενικὸ καὶ ἀπὸ τὸ γενικὸ στὸ ἀτομικό;

I. Τὸ ἀτομικὸ ὡς εἰδικό

Κατ' ἀρχήν, πιθανὴ ἐμφανίζεται ἡ μετάβαση μόνο ἀπὸ τὸ ἀτομικό[5] στὸ γενικὸ καὶ ὄχι ἀπὸ τὸ γενικὸ στὸ ἀτομικό. «Ἀπὸ τῆς γενικῆς ἀξίας ἀναχω-

---

1. Πβ. Γ. Μητσοπουλου, «Αἱ ἀόριστοι ἔννοιαι ἐν τῇ ἀναιρετικῇ διαδικασίᾳ», εἰς *Μελέται γενικῆς θεωρίας δικαίου καὶ ἀστικοῦ δικονομικοῦ δικαίου*, 1983, σσ. 3, 35.

2. Πρόκειται γιὰ τὸ (ἀμφισβητούμενο) πρόβλημα τῆς σχέσεως Λογικῆς καὶ Γνωσιολογίας. (Ὑπαινισσόμαστε ἐδῶ ὑπόταξη τῆς Λογικῆς στὴν Γνωσιολογία· πβ. π.χ. W. Schuppe, *Erkenntnistheoretische Logik*, 1878).

3. Βλ. Μ. Καραση, «Τὸ λογικὸ πρόβλημα στὸν ὑπαγωγικὸ δικανικὸ συλλογισμό», *Αἰσυμνήτης* 5 (1994) 79-169· Του Αυτου, «Ἔννοια καὶ χαρακτήρας τοῦ ὑπαγωγικοῦ συλλογισμοῦ ὡς τρόπου ἐφαρμογῆς τοῦ δικαίου», *Χαριστήρια Ἰ. Δεληγιάννη Β΄*, 1991, σσ. 91-132 (=*ἙλλΔνη* 32, 1991, 449-468).

4. Γιὰ τὸ πρόβλημα τῆς ἀλήθειας καὶ τῆς ὀρθότητας στὸν συλλογισμὸ πβ. π.χ. K. Engisch, *Wahrheit und Richtigkeit im juristischen Denken*, 1963 (καὶ εἰς *Beiträge zur Rechtstheorie*, 1984, σ. 286 ἑπ.).

5. Γιὰ τὰ χαρακτηριστικὰ γνωρίσματα τοῦ ἀτομικοῦ (τὸν ὀντολογικὸ θεμελιώδη νόμο τῆς

ροῦντες δὲν δυνάμεθα νὰ φθάσωμεν εἰς τὰς εἰδικὰς διαφοράς, διότι τούτων αἱ δυνατότητες εἶναι ἄπειροι. Θὰ προϋπέθετεν ἡ εὕρεσις τῶν διαφορῶν ὄχι κρίσιν ἀλλὰ φαντασίαν. Τὸ ἀτομικὸν εἶναι δημιουργία ὄχι τῆς σκέψεως ἀλλὰ τῆς ζωῆς. Ἐκ τοῦ ἀτομικοῦ ὅμως φθάνομεν εἰς τὸ γενικὸν καὶ τοῦτο διότι εἰς τὸ ἀτομικὸν ὑπάρχει ἤδη τὸ γενικόν, ἀρκεῖ νὰ ἀναλύσῃ τις τὰ ὑπάρχοντα ἀτομικὰ στοιχεῖα. Ἐνῷ διὰ τὴν ἀνακάλυψιν τοῦ ἀτομικοῦ ἐκ τοῦ γενικοῦ θὰ ἔπρεπε νὰ προστεθοῦν μὴ ὑπάρχοντα ἀτομικὰ στοιχεῖα»[6]. Σύμφωνα μὲ αὐτά, ἀδύνατη εἶναι ἡ μία πλευρὰ τῆς σχέσεως: ἡ μετάβαση ὄχι ἀπὸ τὸ ἀτομικὸ στὸ γενικό, ἀλλὰ ἀπὸ τὸ γενικὸ στὸ ἀτομικό. Ἀδύνατη εἶναι ὅμως ἡ μετάβαση ἀπὸ τὸ γενικὸ ὄχι στὸ ἀτομικὸ γενικῶς ἀλλὰ μόνο στὸ ἀπολύτως ἀτομικό· διότι μόνον αὐτὸ χάρη στὸν ἄλογο χαρακτήρα του (individuum est ineffabile) δὲν μπορεῖ νὰ γνωσθεῖ ἐπιστημονικὰ ἀλλὰ μόνο νὰ κατανοηθεῖ ἐνορατικά[7]. Μεταξὺ πραγματικότητας καὶ ἐπιστήμης ὑπάρχει χάος ἀνεπικάλυπτο. Ἡ πραγματικότητα εἶναι αὐτὴ καθ' ἑαυτὴ ἄλογη. Ἡ ἐπιστήμη εἶναι λόγος. Ὅσο ὅμως ἀναγκαῖος στὸν νοῦ εἶναι ὁ διχασμὸς τοῦ λόγου καὶ τῆς πραγματικότητας, τόσο ἀναγκαία εἶναι καὶ ἡ προσέγγισή τους : ἡ πραγματικότητα πρέπει νὰ γνωσθεῖ. Ἀλλὰ ἡ πραγματικότητα μπορεῖ νὰ γνωσθεῖ μόνον, ἂν μετασχηματιζόμενη ἀποβάλει τὴν ἀπόλυτη ἀτομικότητα, διότι ὁ λόγος δὲν μπορεῖ νὰ εἰσδύσει στὸ ἀπολύτως ἀτομικὸ τῆς πραγματικότητας, στὸ ἄπειρο τῆς ἀπόλυτης ἀτομικότητας[8]. Εἰδικὰ στὸ δίκαιο ἡ ἐξατομίκευση εἶναι σχετική. Ἡ ἑτερόνομη φύση του[9] ἐπιβάλλει τὸν περιορισμὸ τῆς ἐξατομικεύσεως σὲ σημεῖο τὸ ὁποῖο π.χ. ἡ ἠθικὴ δὲν λαμβάνει ὑπ' ὄψη. Τὸ δίκαιο δὲν φθάνει ἕως τὶς ἀτομικὲς διαφορὲς ἀλλὰ ἕως τὶς διαφορὲς ποὺ εἶναι κοινὲς σὲ ὁλότητες περιπτώσεων[10]· ἡ ρύθμιση τῆς κοινωνικῆς πραγματικότητας, δηλ. τῆς κοινωνικῆς πράξεως, ἀπὸ τὸ δίκαιο δὲν γίνεται μὲ ἀτομικὸ κανόνα, ποὺ τίθεται γιὰ κάθε κοινωνικὴ πράξη καὶ

ἀτομικότητας καὶ τὴν ἀρχὴ τῆς ἀτομικότητας, principium individualitatis) βλ. O. KRUSE, *Die begriffliche und methodische Erfassung der Individualität im Recht,* 1964, σ. 1 ἑπ.· K. ENGISCH, *Die Idee der Konkretisierung in Recht und Rechtswissenschaft unserer Zeit*[2] (1968), σ. 10 ἑπ. (μὲ πλούσια βιβλιογραφία)· H. HENKEL, *Recht und Individualität,* 1958, σ. 1· HAERING, *Über Individualität in Natur und Geisteswelt,* 1926.

6. Κ. ΤΣΑΤΣΟΥ, *Τὸ πρόβλημα τῆς ἑρμηνείας τοῦ δικαίου*[2] (1978), σσ. 72, 73.

7. Βλ. Κ. ΤΣΑΤΣΟΥ, «Ἡ Νομικὴ ὡς τεχνικὴ καὶ ὡς ἐπιστήμη», εἰς *Μελέται φιλοσοφίας τοῦ δικαίου,* 1960, σσ. 201, 234-235· KRUSE *ἔνθ' ἀν.* (σημ. 5), σ. 14. Πβ. τὴν περὶ «κοινωνικοῦ» καὶ «ἀπολύτως ἀτομικοῦ» θεωρία τοῦ Π. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ (σὲ διάφορες μελέτες του), τῆς ὁποίας περίληψη δίδει ὁ Δ. ΚΑΠΕΤΑΝΑΚΗΣ, «Ἀπὸ τὸν ἀγῶνα τοῦ ψυχικῶς μόνου», *ΑΦΘΕ* Ε' (1934), σσ. 171, 186 ἑπ.

8. Κ. ΤΣΑΤΣΟΥ, *ἔνθ' ἀν.*

9. Βλ. Κ. ΤΣΑΤΣΟΥ, *Τὸ πρόβλημα τῆς ἑρμηνείας, ἔνθ' ἀν.* (σημ. 6), § 9.

10. Κ. ΤΣΑΤΣΟΥ, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 39.

ἰσχύει γι' αὐτὴ καὶ μόνο, ἀλλὰ γίνεται μὲ γενικὸ κανόνα, ποὺ ἀφορᾶ σὲ κατηγορίες κοινωνικῶν πράξεων καὶ προβλέπει γι' αὐτὸ τὶς γενικὲς προϋποθέσεις τῆς ἰσχύος του. Τὸ δίκαιο δὲν ἐνδιαφέρεται γιὰ τὴν ἀπόλυτη ἀλλὰ γιὰ τὴν σχετικὴ ἀτομικότητα[11]. Εἶναι δὲ σχετικὴ ἀτομικότητα ἡ νομικὰ σημαντικὴ μοναδικότητα τῆς κοινωνικῆς πράξεως[12]· δηλαδὴ σχετικὰ ἀτομικὴ εἶναι ἡ κοινωνικὴ ἐκείνη πράξη ποὺ μπορεῖ αὐτὴ καθ' ἑαυτὴ νὰ ὑπάγεται σὲ κάποιον κανόνα δικαίου. Σχετικὴ ἀτομικότητα εἶναι ἡ εἰδικότητα τῆς κοινωνικῆς πράξεως. Αὐτὴ ἡ σχετικὴ ἀτομικότητα, ἡ εἰδικότητα, δὲν εἶναι πλέον γιὰ τὴν λογικὴ λειτουργία τοῦ νοῦ ἀσύλληπτη. Ἔτσι ὅμως τώρα τὸ γνωσιολογικὸ πρόβλημα πρέπει νὰ ἀναδιατυπωθεῖ: πῶς εἶναι δυνατὴ ἡ ὑπαγωγὴ τοῦ σχετικῶς ἀτομικοῦ, δηλαδὴ τοῦ εἰδικοῦ, στὸ γενικό, καὶ πῶς ἡ συναγωγὴ τοῦ εἰδικοῦ ἀπὸ τὸ γενικό; Μὲ ἄλλα λόγια: πῶς εἶναι δυνατὴ ἡ μετάβαση ἀπὸ τὸ εἰδικὸ στὸ γενικὸ καὶ ἀπὸ τὸ γενικὸ στὸ εἰδικό;

II. Ἡ μετάβαση ἀπὸ τὸ εἰδικὸ στὸ γενικό

Εἶναι, πρῶτα, δυνατὴ ἡ ὑπαγωγὴ τοῦ εἰδικοῦ στὸ γενικό, ἢ - μὲ ἄλλα λόγια - ἡ μετάβαση ἀπὸ τὸ εἰδικὸ στὸ γενικό; Τὸ ἐρώτημα αὐτὸ εἶναι ταυτόσημο μὲ τὸ ἐρώτημα πῶς συντελεῖται ἡ ὑπαγωγή. Τὸ πῶς συντελεῖται ἡ ὑπαγωγὴ δὲν μπορεῖ νὰ ὁρισθεῖ[13]. Αὐτὸ εἶναι σύμφωνα μὲ τὴν καντιανὴ ἀντίληψη ζήτημα τῆς «δύναμης τῆς κρίσεως» ("Urteilskraft"), ποὺ εἶναι ἡ ἱκανότητα τοῦ κρίνειν «ἂν κάτι ὑπάγεται σὲ ἕνα δεδομένο κανόνα (casus dotae legis = περίπτωση δεδομένου κανόνα) ἢ δὲν ὑπάγεται»[14], ἢ - μὲ ἄλλα λόγια - «ἡ ἱκανότητα τοῦ σκέπτεσθαι ἂν τὸ μερικὸ ἐμπεριέχεται στὸ γενικό»[15]. Περαιτέρω ἀνάλυση τῆς λειτουργίας αὐτῆς δὲν εἶναι λογικῶς δυνατή· δὲν ὑπάρχουν κανόνες ποὺ θὰ μᾶς ὁδηγήσουν, κατὰ ποιὸ τρόπο, μεταξὺ πολλῶν γενικῶν στοιχείων, ἐννοιῶν ἢ κρίσεων, θὰ βροῦμε ἀκριβῶς ἐκεῖνο, τὸ

---

11. Γιὰ τὴν σχετικὴ ἀτομικότητα στὸ δίκαιο βλ. H. HENKEL, *ἔνθ' ἀν.* (σημ. 5)· ENGISCH, *ἔνθ' ἀν.* (σημ. 5), σσ. 75 ἑπ., 85 ἑπ., 128 ἑπ., 178 ἑπ.· KRUSE, *ἔνθ' ἀν.* (σημ. 5), σ. 22 ἑπ.· ἀλλιῶς LARENZ, «Wegweiser zu richterlicher Rechtsschöpfung» εἰς *FS für Nikisch,* 1958, σσ. 275 ἑπ., 294.

12. HENKEL, *ἔνθ' ἀν.* (σημ. 5), σ. 4· KRUSE, *ἔνθ' ἀν.* (σημ. 5), σ. 25.

13. Κ. ΤΣΑΤΣΟΥ, «Φιλοσοφία καὶ ἐπιστήμη τοῦ δικαίου», εἰς *Μελέται, ἔνθ' ἀν.* (σημ. 7), σσ. 47, 70.

14. KANT (Μετάφρ. Α. ΓΙΑΝΝΑΡΑ), *Κριτικὴ τοῦ καθαροῦ λόγου* A2, σ. 152.

15. KANT, *Kritik der Urteilskraft, Einl.* IV ἀρχή· βλ. καὶ SCHOPENHAUER, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde,* §§ 28 καὶ 31 τέλος. Βλ. Ι. Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, «Διάνοια, δύναμη τῆς κρίσης καὶ νοῦς στὸν KANT», *ΑΦΘΕ* I (1939) 1-24. V. GERHARDT / FR. KAULBACH, Kant[2] (1989), σσ. 128 ἑπ. (μὲ τὴν βιβλιογραφία στὶς σσ. 174-175)· ἐπίσης, A. BÄUMLER, *Kants Kritik der Urteilskraft,* 1923.

ὁποῖο ἀνήκει στὸ ὑπακτέο εἰδικὸ στοιχεῖο[16]. Ὁ νοῦς δοκιμάζει τὶς διάφορες δυνατὲς σχέσεις, βαδίζει ψηλαφητὶ ἢ καὶ μὲ μία ἱκανότητα, ποὺ δὲν μπορεῖ περαιτέρω θεωρητικῶς νὰ ἀναλυθεῖ, ἀνευρίσκει τὴν ὀρθὴ λογικῶς σχέση[17]. Τὸ μόνο ποὺ μπορεῖ νὰ λεχθεῖ εἶναι ὅτι ἡ δύναμη τῆς κρίσεως ἀναπτύσσεται μέσα στὶς μορφὲς τῆς τυπικῆς Λογικῆς[18]. Ἀλλὰ ἡ ἐφαρμογὴ τῶν κανόνων αὐτῶν ἐδῶ δὲν ὁδηγεῖ πουθενά. Γι' αὐτὸ ὁ Kant θεωροῦσε ὅτι ἡ δύναμη τῆς κρίσεως εἶναι «ἕνα ἰδιαίτερο χάρισμα, ποὺ δὲν μαθαίνεται παρὰ μόνο χρειάζεται ἐξάσκηση», εἶναι «τὸ εἰδικὸ γνώρισμα τῆς λεγόμενης φυσικῆς εὐφυΐας, ποὺ τὴν ἔλλειψή της δὲν μπορεῖ νὰ ἀναπληρώσει κανένα σχολεῖο»[19]· «ἡ ἔλλειψη τῆς δύναμης τῆς κρίσεως εἶναι κυρίως αὐτὸ ποὺ λέμε βλακεία καὶ μία τέτοια ἀτέλεια δὲν θεραπεύεται καθόλου»[20]. Τὸ χάσμα αὐτὸ εἶναι ἡ διαφορὰ μεταξὺ ἐποπτείας καὶ ἔννοιας. Καὶ αὐτὸ εἶναι λογικὰ ἀγεφύρωτο, διότι ὁ Kant ὁρίζει τὴν ἔννοια ὡς γενικὴ ἔννοια (=κανόνα), ἡ ὁποία αὐτὴ καθ' ἑαυτὴ δὲν μπορεῖ ποτὲ νὰ συμπέσει ἄμεσα μὲ τὴν ἐποπτεία, δηλαδὴ τὴν ἀντίληψη τοῦ εἰδικοῦ[21].

Ἀλλὰ ὁ Kant διακρίνει μεταξὺ «καθοριστικῆς» ("bestimmend") καὶ διασκεπτικῆς ("reflektierend") δύναμης τῆς κρίσεως[22]. Ὅταν τὸ γενικὸ εἶναι δεδομένο, τότε ἡ δύναμη τῆς κρίσεως, ἡ ὁποία ὑπάγει σὲ αὐτὸ τὸ εἰδικό, εἶναι «καθοριστική». Ὅταν μόνο τὸ εἰδικὸ εἶναι δεδομένο καὶ ἀναζητεῖται τὸ γενικὸ στὸ ὁποῖο θὰ ὑπαχθεῖ, τότε ἡ δύναμη τῆς κρίσεως εἶναι ἁπλῶς «διασκεπτική». Ἡ πρώτη λειτουργία τῆς δύναμης τῆς κρίσεως ἀναπτύσσεται στὴν «Κριτικὴ τοῦ καθαροῦ λόγου», ἡ δεύτερη στὴν «Κριτικὴ τῆς δύναμης τῆς κρίσεως». Ἡ πρώτη λειτουργία εἶναι θεωρητικὴ καὶ δὲν ὑπόκειται σὲ κανένα «κριτικὸ ἔλεγχο»· ἡ δεύτερη θέτει τὸ πρόβλημα τοῦ κριτικοῦ ἐλέγχου τῆς (καθοριστικῆς) δύναμης τῆς κρίσεως. Στὴν πρώτη περίπτωση ὑπάγουμε ἕνα φαινόμενο τῆς φύσεως στὶς κατηγορίες τῆς διάνοιας ἢ ἕνα εἶδος σὲ ἕνα γένος. Ἡ κριτικὴ δύναμη εἶναι στὴν περίπτωση αὐτὴ ἀναλυτικὴ καὶ ἐμπειρική: ἀναλυτική, διότι ἡ κρίση συνδέει τὴν παράσταση τοῦ ἀντικειμένου μὲ ἕνα κατηγόρημα ποὺ εἶναι μέσα στὴν ἴδια τὴν παράσταση καὶ γι' αὐτὸ καθορίζει τὸ ἀντικείμενο τῆς παράστασης μέσῳ γενικῶν ἐννοιῶν σύμ-

16. Kant, *ἔνθ' ἀν.* (σημ. 14).

17. Κ. Τσατσου, *Τὸ πρόβλημα τῆς ἑρμηνείας, ἔνθ' ἀν.* (σημ. 6), σ. 93.

18. Κ. Τσατσου, *Πολιτικὴ*[3] (1975), σ. 52.

19. Kant, *ἔνθ' ἀν.* (σημ. 14), σσ. 152, 153.

20. Kant, *ἔνθ' ἀν.* (σημ. 14), σ. 153.

21. Γιὰ τὸν λόγο ἀκριβῶς αὐτὸν τὸ πρόβλημα τῆς σχέσεως γενικοῦ καὶ εἰδικοῦ δὲν εἶναι λογικὸ ἀλλὰ γνωσιολογικό· πβ. Dreier, «Irrationalismus in der Rechtswissenschaft», *RTh Bh* 8 (1985), σσ. 179, 189.

22. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Einl. IV.

φωνα μὲ τοὺς κανόνες τῆς τυπικῆς Λογικῆς[23], καὶ ἐμπειρική, διότι τὸ ἀντικείμενο καὶ ἡ παράστασή του εἶναι πράγματι ἐμπειρικά. Ἀλλὰ κατὰ τὴν χρήση αὐτή (τὴν θεωρητική) τῆς δύναμης τῆς κρίσεως δὲν τίθεται τὸ ἐρώτημα πῶς ἡ κριτικὴ δύναμη ἀναζητεῖ καὶ βρίσκει τὸ γενικὸ ὅπου θὰ ἐντάξει τὸ εἰδικό, πῶς ἐμπειρικοὶ φυσικοὶ νόμοι εἶναι δυνατοί. Στὴν «Κριτικὴ τοῦ καθαροῦ λόγου» τὸν Kant ἀπασχόλησαν οἱ βασικὲς προϋποθέσεις τῆς ἐμπειρίας, τὶς ὁποῖες εἶδε στὶς κατηγορίες. Ὁ Kant πίστευε ὅτι μπορεῖ νὰ ἐξηγήσει τὴν δυνατότητα τῆς ἐμπειρίας μὲ μία ὑπαγωγὴ τοῦ αἰσθητοῦ ἀντικειμένου ὑπὸ τὶς προεμπειρικὲς (a priori) ἀρχὲς τῆς διάνοιας. Ἡ ἴδια ἡ δυνατότητα τῆς ὑπαγωγῆς ἔμεινε ἐν τούτοις ἀδιευκρίνιστη[24]. Τὸ κενὸ αὐτὸ προσπάθησε νὰ καλύψει ἐν συνεχείᾳ στὴν «Κριτικὴ τῆς δύναμης τῆς κρίσεως», παρουσιάζοντας τὴν ἄλλη λειτουργία τῆς κριτικῆς δυνάμεως, τὴν «διασκεπτική» δύναμη τῆς κρίσεως. Πρόκειται ἐδῶ γιὰ τὴν ἱκανότητα τοῦ λόγου νὰ ἀναζητεῖ καὶ νὰ βρίσκει τοὺς φυσικοὺς νόμους. Γιὰ τὸν σκοπὸ αὐτὸ χρειάζεται μία ὑπερβατικὴ ἀρχή, ποὺ εἶναι ἀκριβῶς ἡ προϋπόθεση μιᾶς τέτοιας δυνατότητας. Ἡ ἀρχὴ αὐτὴ εἶναι ἡ ἀρχὴ τοῦ σκοποῦ, δηλαδὴ ἡ ἱκανότητα τοῦ νοῦ νὰ θέτει σὲ συστηματικὴ τάξη καὶ ἑνότητα τὴν ἀπειρία τῶν φυσικῶν φαινομένων θεωρώντας ὅλο τὸν κόσμο ὡς ἐὰν (als ob) ἦταν ἔργο ἑνὸς κοινοῦ σκοποῦ. Ὁ σκοπὸς αὐτὸς δὲν ὑπάρχει στὰ πράγματα οὔτε πέρα ἀπὸ τὰ πράγματα ὡς μεταφυσικὸς σκοπός, ἀλλὰ εἶναι ἁπλῶς μία μορφὴ τῆς σκέψεως, ἀναγκαία γιὰ τὴν σύλληψη τοῦ κόσμου[25]. Ἡ κριτικὴ αὐτὴ δύναμη εἶναι συνθετικὴ καὶ προεμπειρική: συνθετική, διότι τὰ κατηγορήματα δὲν περιέχονται ἀναλυτικὰ στὸ ὑποκείμενο ἀλλὰ ἐκφράζουν τὴν ἀξία τοῦ ἀντικειμένου σὲ σχέση μὲ ἕναν σκοπὸ (ἀποτελοῦν ἐκτιμήσεις γιὰ τὴν σκοπιμότητα καὶ περιέχουν σὲ ὅλες τὶς περιπτώσεις ὑπόταξη τοῦ ἀντικειμένου στὸν σκοπό)· καὶ προεμπειρική, διότι ὁ σκοπὸς δὲν εἶναι ἐμπειρικὸ ἀντικείμενο[26].

---

23. Τὸ ζήτημα εἶναι μόνο νὰ βρεθεῖ ἡ κατάλληλη ἐλάσσων προκειμένη γιὰ τὴν μείζονα προκειμένη καὶ ἡ κατάλληλη μείζων προκειμένη γιὰ τὴν ἐλάσσονα προκειμένη, ὥστε νὰ συναχθεῖ τὸ σωστὸ συμπέρασμα· WINDELBAND / HEIMSOETH, *Ἐγχειρίδιο ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας* (μετάφρ. Ν. Μ. ΣΚΟΥΤΕΡΟΠΟΥΛΟΥ), ΜΙΕΤ, Γ' 1985, σ. 51.

24. Πβ. Κ. LARENZ, *Hegels Zurechnungslehre und der Begriff der objektiven Zurechnung 1927/1970*, σ. 22.

25. Κ. ΤΣΑΤΣΟΥ, «Ἡ κοινωνικὴ φιλοσοφία τοῦ Kant», *ΑΦΘΕ* Ε' (1934), σσ. 388 ἑπ., 435-436.

26. Ἐξ ἄλλου, στὴν περίπτωση αὐτὴ ἡ κρίση δὲν ἔχει τὴν ἀξία τῆς ἀντικειμενικῆς γνώσεως, ὅπως ἡ λογικὴ γνώση, ἀλλὰ γίνεται μὲ τὴν ἀξίωση τῆς γενικότητας καὶ τῆς ἀναγκαιότητας· τόσο ἡ γενικότητα ὅσο καὶ ἡ ἀναγκαιότητα ὑποδηλώνουν ἕνα στοιχεῖο προεμπειρικὸ (a priori), δηλ. κάτι ποὺ ποτὲ δὲν ἔχουν οἱ ἐμπειρικὲς κρίσεις· Ι. Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, *Εἰσαγωγὴ στὴ φιλοσοφία Γ'*, 1975, σσ. 479, 480.

Προφανῶς αὐτὴ ἡ κριτικὴ δύναμη[27] ἀποτελεῖ τὴν ἀνώτερη σύνθεση τῆς κριτικῆς φιλοσοφίας: ἡ κατηγορία τοῦ πρακτικοῦ λόγου, ἡ ἀρχὴ τοῦ σκοποῦ ἐφαρμόζεται καὶ στὸ ἀντικείμενο τοῦ θεωρητικοῦ λόγου[28].

Τὰ ἀνωτέρω ὑπαγορεύουν τὴν ἀπάντηση καὶ στὸ ἐδῶ πρόβλημα τῆς ὑπαγωγῆς. Ἡ ὑπαγωγὴ τοῦ εἰδικοῦ στὸ γενικὸ θεμελιώνεται στὴν κατηγορία τοῦ σκοποῦ. Μὲ μόνη τὴν διαφορὰ ὅτι ἐδῶ ὁ σκοπός, ὡς σκοπὸς τοῦ δικαίου, δὲν εἶναι θεωρητικὸς ἀλλὰ πρακτικὸς καὶ δὲν ἔχει μόνο ὑποθετικὸ ἀλλὰ καὶ προστακτικὸ χαρακτῆρα, δὲν εἶναι μόνο γνωσιολογικὴ ἀλλὰ καὶ δεοντολογικὴ ἀρχή. Ἡ ὑπόταξη τοῦ εἰδικοῦ στὸν σκοπὸ τοῦ γενικοῦ εἶναι ἀναγκαῖο αἴτημα τοῦ νομικοῦ λόγου. Αὐτὴ ἐπιτυγχάνεται εἰδικότερα μὲ τὴν βοήθεια τῆς ἀρχῆς τῆς ὁμοιογένειας, ὅπως ἰσχύει στὴν περιοχὴ τοῦ θεωρητικοῦ λόγου. Σύμφωνα μὲ αὐτή[29], ἡ γνώση πρέπει πάντοτε τὶς ἔννοιες ποὺ σχημάτισε νὰ τὶς ἑνώνει ὑπάγοντάς τες σὲ γενικότερες ἔννοιες καὶ αὐτὲς πάλι νὰ τὶς ὑπάγει σὲ ἀκόμα γενικότερες καὶ τελικὰ σὲ μία ἔννοια, ποὺ ἔχει ἔκταση γενικότατη, ἀπόλυτη. Συλλογιστικὰ λοιπὸν βαδίζοντας, ἡ γνώση εἶναι ἀναγκασμένη, ἀπὸ τὴν φύση τοῦ λόγου, νὰ τείνει πρὸς τὴν ἰδέα τῆς ἀπόλυτης συνένωσης τῶν γενῶν, πρὸς τὴν ὁμοιογένεια. Ἡ ἀρχὴ αὐτὴ τῆς ὁμοιογένειας ἰσχύει, ἀλλὰ τώρα μὲ τελολογικὸ περιεχόμενο (καὶ ὄχι ὡς καθαρὴ λογικὴ μορφή) καὶ στὴν περιοχὴ τοῦ δικαίου, καθιστώντας δυνατὴ τὴν ὑπαγωγὴ τοῦ εἰδικοῦ στὸ γενικό, τοῦ ἀτομικοῦ γεγονότος στὸν κανόνα δικαίου. Γιὰ νὰ καθορισθεῖ μία ἔννοια πρέπει νὰ καθορισθεῖ καὶ τὸ γένος της. Γιὰ νὰ καθορισθεῖ μία ἔννοια ἀτομικοῦ γεγονότος, δηλαδὴ μία ἔννοια ἀτομικῆς πράξεως δικαίου, πρέπει νὰ καθορισθεῖ καὶ τὸ γένος της. Γένος της εἶναι μία τυπικὴ κατηγορία ἀτομικῶν γεγονότων, ἀτομικῶν πράξεων δικαίου, ποὺ προβλέπεται στὸ πραγματικὸ ἑνὸς κανόνα δικαίου. Στὴν τυπικὴ αὐτὴ κατηγορία τῶν πράξεων δικαίου πρέπει ἡ συγκεκριμένη ἀτομικὴ πράξη δικαίου νὰ ἐνταχθεῖ, γιὰ νὰ μπορέσει νὰ κατανοηθεῖ. Ἀλλὰ καὶ ἡ κατηγορία αὐτὴ τῶν πράξεων δικαίου, ποὺ ἀνήκει στὸ πραγματικὸ αὐτοῦ τοῦ κανόνα δικαίου, γιὰ νὰ μπορέσει νὰ κατανοηθεῖ, πρέπει καὶ αὐτὴ ἀπὸ μέρους της νὰ ἐνταχθεῖ σὲ μία εὐρύτερη κατηγορία πράξεων δικαίου, ποὺ προβλέπεται ἀπὸ ἕναν γενικότερο κανόνα δικαίου κ.ο.κ. μέχρι τῆς ἀναγωγῆς σὲ μία καθολικὴ ἔννοια πράξεως δικαίου, ποὺ προβλέπεται στὸ πραγματικὸ ἑνὸς

---

27. Ἡ διάκριση τῆς «διασκεπτικῆς» κριτικῆς δυνάμεως σὲ *αἰσθητική* (ὅταν ἡ φύση θεωρεῖται ὑπὸ τὸ πρῖσμα τῆς σκοπιμότητάς της γιὰ τὸ ὑποκείμενο ὡς ὑποκείμενο, δηλ. γιὰ τὰ αἰσθήματά μας) καὶ σὲ *τελολογική* ὑπὸ στενὴ ἔννοια (ὅταν ἡ φύση θεωρεῖται ὡς κάτι αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ σκόπιμο) εἶναι ἐδῶ χωρὶς ἰδιαίτερη σημασία.

28. Windelband / Heimsoeth Γ', *ἔνθ' ἀν.* (σημ. 23).

29. Βλ. Κ. Τσατσου, «Ἡ γνωσιολογία τοῦ Κάντ ὡς εἰσαγωγὴ στὴν ἰδεοκρατία», *ΑΦΘΕ* Ε' (1934), σ. 114.

πρωταρχικοῦ κανόνα δικαίου. Αὐτὸς ὁ λογικὸς νόμος τῶν εἰδῶν προσλαμβάνει ὅμως ἐδῶ τελολογικὸ περιεχόμενο. Ἡ ἀτομικὴ πράξη δικαίου ὡς εἰδικότατο εἶδος εἶναι μέσον ἑνὸς κανόνα δικαίου ὡς γενικότερου εἴδους, αὐτὸς ὁ κανόνας δικαίου εἶναι μέσον ἑνὸς ἀκόμα γενικότερου κανόνα ὡς ἀκόμα γενικότερου εἴδους ἢ λιγότερο εἰδικοῦ γένους κ.ο.κ. μέχρι τοῦ πρωταρχικοῦ κανόνα, ποὺ εἶναι ὁ ὕπατος σκοπός. Ἡ σχέση τῆς ἀτομικῆς πράξεως μὲ τὸν πρωταρχικὸ κανόνα ἐμφανίζεται ἔτσι ὡς σχέση ἑνὸς εἰδικότατου εἴδους πρὸς ἕνα γένος γενικότατο. Τὸ γενικότατο γένος εἶναι πάντοτε σκοπὸς καὶ τὸ εἰδικότατο εἶδος εἶναι πάντοτε μέσον[30].

Ἡ ὑπαγωγὴ τοῦ εἰδικοῦ στὸ γενικό – ὅπως περιγράφηκε παραπάνω – εἶναι ὑπαγωγὴ στὸ πλάτος τῆς ἔννοιας. Ἡ ἀτομικὴ πράξη ἀνήκει στὴν τάξη τῶν πράξεων ποὺ ὑπάγονται στὴν νομικὴ ἔννοια. Μὲ τὴν σημασία αὐτὴ μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι ἡ ἀτομικὴ πράξη «ἐξομοιώνεται»[31] πρὸς τὶς λοιπὲς πράξεις ποὺ ἀνήκουν στὴν ἔννοια καὶ πιὸ συγκεκριμένα πρὸς τὶς πράξεις ἐκεῖνες ποὺ ἡ ὑπαγωγή τους στὴν ἔννοια εἶναι ἤδη βέβαιη[32]· ποιὲς πράξεις ὑπάγονται ἤδη στὴν ἔννοια, εἶναι ζήτημα ἑρμηνείας τῆς ἔννοιας[33] καὶ κατὰ

---

30. Κ. ΤΣΑΤΣΟΥ, *Πολιτικὴ*[2] (1975), σ. 79.

31. Πρόκειται γιὰ τὴν θεωρία τῆς "ἐξομοιώσεως" ("Gleichsetzungstheorie"), ποὺ διατύπωσε ὁ ENGISCH, *Logische Studien zur Gesetzanwendung*, 1963, σσ. 24 ἑπ. (ὅπου καὶ λογικὴ καὶ γνωσιολογικὴ ἀνάλυση τῆς ἔννοιας τῆς "ἐξομοιώσεως". *Εἰσαγωγὴ στὴ νομικὴ σκέψη* (μετάφρ. Δ. ΣΠΙΝΕΛΛΗ), MIET, 1981, σσ. 71 ἑπ.· *Subsumtion und Rechtsfortbildung*, FS der Jurist. Fakultät Heidelberg, 1986, σσ. 6 ἑπ. Ἡ θεωρία τῆς "ἐξομοιώσεως" συνδέεται μὲ τὴν ἰδέα τῆς "συγκεκριμενοποιήσεως" ("Konkretisierung"). Στὴν δυνατότητα τῆς "ἐξομοιώσεως" φθάνουμε μέσῳ τῆς "συγκεκριμενοποιήσεως", δηλαδὴ τῆς ἐξειδικεύσεως. Ἡ ἰδέα τῆς "συγκεκριμενοποιήσεως", ὅπως τὴν ἀνέπτυξε ὁ ENGISCH, *Die Idee der konkretisierung in Recht und Rechtswissenschaft unserer Zeit*[2] *(1968)*, στηρίζεται στὴν φιλοσοφική του πεποίθηση (βλ. ENGISH «Sinn und Tragweite juristischer Systematik», *Beiträge zur Rechtstheorie*, 1984, σσ. 88 ἑπ.· *Die Einheit der Rechtsordnung*, 1935) ὅτι ἕνα αὐστηρὰ ἀξιωματικὸ σύστημα κατὰ τὸ πρότυπο τῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης στὴν νομικὴ ἐπιστήμη δὲν εἶναι δυνατό. Ἕνα τέτοιο σύστημα προϋποθέτει ἕναν κλειστὸ ἀριθμὸ σύμφωνων μεταξύ τους καὶ μὴ περαιτέρω ἀναγώγιμων βασικῶν ἐννοιῶν ἢ "ἀξιωμάτων". Παρὰ ταῦτα ἡ ἔννοια τοῦ συστήματος εἶναι ἐφαρμόσιμη στὸ δίκαιο, γιατὶ ἡ ἔννομη τάξη, προχωρώντας βῆμα πρὸς βῆμα ἀπὸ περιπτώσεως σὲ περίπτωση, ἀναπτύσσεται σύμφωνα μὲ ἐγγενεῖς ἀρχὲς καὶ στὸν βαθμὸ αὐτὸ δημιουργεῖ σύστημα. Ὅ,τι αὐτὸ τὸ σύστημα φέρει μέσα του, ἔρχεται σὲ φῶς, καλλιεργεῖται καὶ ἀναπτύσσεται μὲ τὴν νομικὴ γνώση, καὶ ἡ διαδικασία αὐτὴ χαρακτηρίζεται ὡς "συγκεκριμενοποίηση". Τὴν θεωρία αὐτὴ δέχεται καὶ ἐφαρμόζει καὶ ὁ FRIEDRICH MÜLLER, *Fall-Analysen zur juristischen Methodik*, 1974. Κριτικὲς ἀντιρρήσεις (ὅμως ὄχι ἀποφασιστικῆς σημασίας) ἐκφράζουν οἱ FIKENTSCHER, *Die Methoden des Rechts III*, 1976, σσ. 752 ἑπ.· LEENEN, *Typus und Rechtsfindung*, 1971, σ. 39· JAN SCHAPP, *Hauptprobleme der juristischen Methodenlehre*, 1983, σσ. 73 ἑπ.· BYDLINSKI, *Juristische Methodenlehre und Rechtsbegriff*, 1982, σ. 397, σημ. 7· πβ. OTT, *Die Methode der Rechtsanwendung*, Zürich, 1979.

32. ENGISCH, *Εἰσαγωγή*, *ἔνθ' ἀν.* (σημ. 31), σ. 72.

33. ENGISCH, *Εἰσαγωγή*, *ἔνθ' ἀν.* (σημ. 31). Εἶναι ἀδιάφορο γιὰ τὴν μέθοδο τῆς ὑπαγωγῆς, ἂν ὁ νόμος, προκειμένου νὰ περιγράψει τὶς περιπτώσεις ποὺ θέλει νὰ προβλέψει, χρησιμοποιεῖ

τοῦτο ἡ ἑρμηνεία εἶναι λογικὴ προϋπόθεση τῆς ὑπαγωγῆς[34]. Ἀλλὰ παράλληλα μποροῦμε νὰ ποῦμε καὶ ὅτι ἡ ἀτομικὴ πράξη «ἀντιστοιχεῖ»[35] πρὸς τὶς λοιπὲς πράξεις ποὺ ἀνήκουν στὴν ἔννοια καὶ πιὸ συγκεκριμένα πρὸς τὶς πράξεις ἐκεῖνες ποὺ ἐμφανίζουν κοινὰ ἐννοιολογικὰ γνωρίσματα μὲ τὴν ἀτομικὴ πράξη. Πρόκειται γιὰ τὴν κρίση ὅτι ἡ ἀτομικὴ πράξη πληροῖ τὰ ἐννοιολογικὰ γνωρίσματα τῆς νομικῆς ἔννοιας καὶ ἄρα ἀπὸ τελολογικὴ ἄποψη πραγματοποιεῖ τὸν σκοπό της στὴν συγκεκριμένη περίπτωση. Ἔτσι ἡ «ἐξομοίωση» συνοδεύεται καὶ ἀπὸ τὴν «ἀντιστοιχία», ἡ ὑπαγωγὴ στὸ πλάτος καὶ ἀπὸ τὴν ὑπαγωγὴ στὸ βάθος τῆς ἔννοιας, ἡ ἐκτατικὴ «ἐξομοίωση» καὶ ἀπὸ τὴν ἐντατικὴ «ἀντιστοιχία». Φυσικά, «ἐξομοίωση» καὶ ἀντιστοιχία», πλάτος καὶ βάθος, ἐκτατικὴ καὶ ἐντατικὴ ὑπαγωγὴ νοοῦνται πρὸ πάντων τελολογικά.

ΙΙΙ. Ἡ μετάβαση ἀπὸ τὸ γενικὸ στὸ εἰδικό

Ἐρχόμαστε τώρα στὴν σχέση τοῦ γενικοῦ πρὸς τὸ εἰδικό. Πῶς εἶναι δυνατὴ ἡ συναγωγὴ τοῦ εἰδικοῦ ἀπὸ τὸ γενικό; Πῶς εἶναι δυνατὴ ἡ μετάβαση ἀπὸ τὸ γενικὸ στὸ εἰδικό; Καὶ ἡ σχέση αὐτὴ θεμελιώνεται στὴν κατηγορία τοῦ σκοποῦ· ὁ σκοπὸς εἶναι βέβαια καὶ ἐδῶ ὄχι θεωρητικὸς ἀλλὰ πρακτικός, δὲν ἔχει ἁπλῶς ὑποθετικὸ ἀλλὰ καὶ προστακτικὸ χαρακτῆρα, δὲν εἶναι μόνο γνωσιολογικὴ ἀλλὰ καὶ δεοντολογικὴ ἀρχή. Ἡ συναγωγὴ τοῦ εἰδικοῦ ἀπὸ τὸ γενικό, ἡ μετάβαση ἀπὸ τὸ γενικὸ στὸ εἰδικὸ εἶναι ἐπίσης ἀναγκαῖο αἴτημα τοῦ νομικοῦ λόγου. Αὐτὴ ἡ συναγωγὴ ἢ μετάβαση ἐπιτυγχάνεται ἐδῶ εἰδικότερα μὲ τὴν βοήθεια τῆς ἀρχῆς τῆς εἰδοποιήσεως, ὅπως ἰσχύει στὴν περιοχὴ τοῦ θεωρητικοῦ λόγου. Σύμφωνα μὲ αὐτή[36], ὄχι μόνο τὸ γένος, στὸ ὁποῖο ὑπάγεται ἡ ἔννοια, ἀλλὰ καὶ τὰ εἴδη ποὺ ὑπάγονται σὲ αὐτήν, πρέπει νὰ ἀνεύρει ἡ γνώση, γιὰ νὰ ὁλοκληρωθεῖ. Πρέπει νὰ ἐμβαθύ-

---

τὴν τεχνικὴ τῶν ἐννοιολογικῶν χαρακτηριστικῶν (δηλ. τοῦ ὁρισμοῦ) ἢ τὴν τεχνικὴ τῆς ἀπαριθμήσεως περιπτώσεων ἢ ὁμάδων περιπτώσεων (δηλ. τῆς περιπτωσιολογίας)· διότι καὶ οἱ ὁρισμοὶ ἐπιδιώκουν ἐδῶ μέσῳ ἐξάρσεως τῶν κοινῶν ἐννοιολογικῶν χαρακτηριστικῶν μιᾶς ὁρισμένης ὁμάδας περιπτώσεων νὰ προσδιορίσον αὐτὴν τὴν ὁμάδα· ENGISCH *Logische Studien, ἔνθ' ἀν.* (σημ. 31), σσ. 28-29.

34. Βλ. ENGISCH, *Logische Studien, ἔνθ' ἀν.* (σημ. 31), σσ. 26 ἑπ.· *Εἰσαγωγή, ἔνθ' ἀν.* (σημ. 31), σσ. 72 ἑπ. (καὶ τὴν βιβλιογραφία στὶς σσ. 249-250)· γιὰ τὴν σχέση ἑρμηνείας καὶ ὑπαγωγῆς βλ. ἀκόμα OTT, *Die Methode, ἔνθ' ἀν.* (σημ. 31), σσ. 96-98· ZIPPELIUS, *Einführung in die juristische Methodenlehre,* 1971, σσ. 109 ἑπ.

35. Πβ. τὴν θεωρία τῆς "ἀντιστοιχίας" ("Entsprechungstheorie") τοῦ A. KAUFMANN, ποὺ ὅμως ξεκινᾶ ἀπὸ διαφορετικὴ φιλοσοφικὴ ἀφετηρία (βλ. σημ. 40).

36. Βλ. Κ. ΤΣΑΤΣΟΥ, «Ἡ γνωσιολογία τοῦ Κάντ», *ἔνθ' ἀν.* (σημ. 29), σ. 114.

νει στὴν ἄπειρη ποικιλία τῶν διαφορῶν, ποὺ συνενώνονται μέσα στὴν ἔννοια. Πρέπει νὰ βρεῖ τὴν εἰδοποιὸ διαφορὰ καὶ ἐπ' ἄπειρον νὰ προχωρεῖ ἀπὸ τὰ εἴδη στὰ εἴδη τῶν εἰδῶν. Ἡ ἀρχὴ αὐτὴ τῆς εἰδοποιήσεως ἰσχύει τώρα, ἀλλὰ μὲ τελολογικὸ περιεχόμενο (καὶ ὄχι ὡς καθαρὴ λογικὴ μορφή) καὶ στὴν περιοχὴ τοῦ δικαίου, καθιστώντας δυνατὴ τὴν μετάβαση ἀπὸ τὸ γενικὸ στὸ εἰδικό, ἀπὸ τὸν κανόνα δικαίου στὴν ἀτομικὴ πράξη. Ὅπως — μέσῳ τῆς ἀρχῆς τῆς ὁμοιογένειας — τὴν κάθε πράξη τὴν ἐντάσσουμε κλιμακωτὰ σὲ ὅλο καὶ εὐρύτερους κύκλους κανόνων, ὥσπου νὰ φθάσουμε στὸν γενικότατο κανόνα τῆς πράξεως, ἔτσι τώρα καί — μέσῳ τῆς ἀρχῆς τῆς εἰδοποιήσεως — ἀπὸ τὸν γενικότατο κανόνα συνάγουμε κλιμακωτὰ ὅλο καὶ εἰδικότερους κανόνες ἕως τὸν εἰδικότατο κανόνα, ποὺ ἐνσωματώνεται στὴν ἴδια τὴν ἀτομικὴ πράξη[37]. Τὸ γενικότατο γένος εἶναι δυνατὸ καὶ ἀναγκαῖο νὰ ἀναλύεται, νὰ ὑποδιαιρεῖται σὲ εἰδικότατα γένη καὶ αὐτὰ σὲ ἀκόμα πιὸ εἰδικά, ὥσπου νὰ φθάσουμε στὸ εἰδικότατο εἶδος, ποὺ ἐδῶ εἶναι ἡ συγκεκριμένη πράξη[38]. Ἡ ἁλυσίδα τῶν ἀλλεπάλληλων συναγωγῶν διακόπτεται ἀκριβῶς τὴν στιγμὴ ποὺ θὰ διαπιστωθεῖ ὅτι ἡ συγκεκριμένη πράξη ἀποτελεῖ ἕνα νομικὰ ἀξιόλογο γεγονός.

IV. Ἡ ἀρχὴ τῆς συνάφειας

Τόσο ἡ μετάβαση τοῦ εἰδικοῦ στὸ γενικὸ ὅσο καὶ ἡ μετάβαση τοῦ γενικοῦ στὸ εἰδικὸ θεμελιώνονται στὴν κατηγορία τοῦ σκοποῦ. Ἡ μετάβαση αὐτὴ καθίσταται συλλογικὰ δυνατὴ μὲ τὴν βοήθεια τῆς ἀρχῆς τῆς ὁμοιογένειας ἀφ' ἑνὸς καὶ τῆς εἰδοποιήσεως ἀφ' ἑτέρου. Οἱ ἀρχὲς αὐτές, ποὺ διέ-

---

37. Πβ. Κ. ΤΣΑΤΣΟΥ, «Οἱ ἰδέες τῆς Δικαιοσύνης καὶ τοῦ Δικαίου», *Φιλοσοφία* 2 (1972) σ. 39.

38. Πρόκειται γιὰ τὴν λεγόμενη ἐξειδίκευση τῆς ἰδέας ἢ τοῦ ὕπατου σκοποῦ· βλ. Κ. ΤΣΑΤΣΟΥ, *Τὸ πρόβλημα τῆς ἑρμηνείας, ἔνθ' ἀν.* (σημ. 6), σσ. 62, 67-68, 71-76, 85-86, 89-97· «Ἡ πρωταρχικὴ πηγὴ τοῦ δικαίου», εἰς *Μελέται, ἔνθ' ἀν.* (σημ. 7), σσ. 117 ἑπ.· *Τὸ πρόβλημα τῶν πηγῶν τοῦ δικαίου*, ἔκδ. 1993 (μὲ πρόλογο Γ. ΜΗΤΣΟΠΟΥΛΟΥ) σσ. 96 ἑπ.· *Πολιτική, ἔνθ' ἀν.* (σημ. 30), σσ. 76-112· «Οἱ ἰδέες», *ἔνθ' ἀν.* (σημ. 37), σσ. 39 ἑπ.· *EEN* 35 (1968) 419· Γ. ΜΗΤΣΟΠΟΥΛΟΥ, «Αἱ ἀόριστοι ἔννοιαι ἐν τῇ ἀναιρετικῇ διαδικασίᾳ», εἰς *Μελέται, ἔνθ' ἀν.* (σημ. 1), σσ. 33-36, 42-43. Γιὰ τὸ ὅτι καὶ ἡ ἐξειδίκευση τοῦ ὕπατου σκοποῦ εἶναι ἔργο τῆς "δύναμης τῆς κρίσεως" βλ. Κ. ΤΣΑΤΣΟΥ, *Πολιτική, ἔνθ' ἀν.* (σημ. 30), σσ. 81 ἑπ. Γιὰ τὴν τροπὴ πρὸς τὸ "συγκεκριμένο" ἢ τὴν τάση πρὸς "συγκεκριμενοποίηση" γενικὰ καὶ εἰδικότερα στὸ δίκαιο καὶ στὴν ἐπιστήμη τοῦ δικαίου, βλ. τὴν κλασικὴ μονογραφία του K. ENGISCH, *Die Idee der Konkretisierung in Recht und Rechtswissenschaft*[2] (1968)· καὶ βιβλιοκρισία Κ. Ι. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *EEN* 23 (1956) 415-416· ἐπίσης FR. - J. SÄCKER, «Die Konkretisierung vager Rechtssätze durch Rechtswissenschaft und Praxis», *ARSP* 58/2 (1972), σσ. 215 ἑπ.

πουν ἀναγκαστικὰ τὴν συλλογιστικὴ μορφὴ τῆς γνώσεως, ἰσχύουν καὶ στὴν περιοχὴ τοῦ δικαίου, μὲ τελολογικὸ περιεχόμενο, καθιστώντας δυνατὴ ἡ μὲν πρώτη τὴν μετάβαση ἀπὸ τὸ εἰδικὸ στὸ γενικό, ἡ δὲ δεύτερη τὴν μετάβαση ἀπὸ τὸ γενικὸ στὸ εἰδικό. Ἀπὸ τὴν σύνδεση τῶν δύο αὐτῶν ἀντιθέτων, τῆς ὁμοιογένειας καὶ τῆς εἰδοποιήσεως, προκύπτει στὴν περιοχὴ τοῦ θεωρητικοῦ λόγου μία τρίτη ἀρχὴ τοῦ νοῦ, ἡ συνάφεια ἢ συνέχεια. Σύμφωνα μὲ τὴν ἀρχὴ αὐτή[39], ὁ νοῦς ζητᾶ διαρκῶς περισσότερα εἴδη συνδεδεμένα μὲ διαρκῶς λιγότερα γένη. Μεταξὺ ὅλων τῶν εἰδῶν πρέπει νὰ ὑπάρχουν διάμεσες συνδετικὲς ἔννοιες, ἔτσι ὥστε ἡ γενικότατη νὰ μπορεῖ μέσῳ αὐτῶν νὰ ἀναλυθεῖ στὰ εἰδικότατα εἴδη, καὶ τὰ εἰδικότατα εἴδη μέσῳ αὐτῶν νὰ ἀναχθοῦν στὸ γενικότατο γένος.

Γι' αὐτὸ τὸν σκοπὸ χρειάζεται συνοχὴ μεταξὺ ὅλων τῶν ἐννοιῶν. Μὲ ἄλλα λόγια, ἡ ὁλοκλήρωση τῆς γνώσεως ἀπαιτεῖ τὴν συστηματικὴ τάξη ὅλων τῶν ἐννοιῶν. Γνώση εἶναι σύστημα. Τὸ ὁλοκληρωμένο ὅμως σύστημα, τὸ κλειστὸ σύστημα, δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξει, γιατὶ ἡ ἀνθρώπινη γνώση εἶναι πάντοτε ἀτελής. Τὸ σύστημα εἶναι «δέον», ἰδέα. Ἡ ἀρχὴ αὐτὴ ἰσχύει, μὲ τελολογικὸ περιεχόμενο, καὶ στὸ δίκαιο. Ἡ κατηγορία τοῦ σκοποῦ ἐπιβάλλει νὰ συνδεθεῖ ἡ ἀτομικὴ πράξη μὲ τὸ γενικότατο κανόνα δικαίου, ποὺ εἶναι ὁ ὕπατος σκοπός της. Γιὰ νὰ συνδεθεῖ ἡ ἀτομικὴ πράξη μὲ τὸν γενικότατο κανόνα, πρέπει νὰ σχηματισθεῖ μία κλίμακα ἐνδιάμεσων κανόνων ἢ σκοπῶν, ὅπου τὸ κάθε σκαλοπάτι θὰ εἶναι μέσον τοῦ ἑπόμενου καὶ σκοπὸς τοῦ προηγούμενου καὶ μόνο ἡ βάση τῆς κλίμακας, ἡ ἀτομικὴ πράξη, θὰ εἶναι ἁπλῶς μέσον καὶ ἡ κορυφὴ τῆς κλίμακας, ὁ ὕπατος σκοπός, ἁπλῶς σκοπός, αὐτοσκοπός. Μὲ τὴν ἄρρηκτη αὐτὴ ἀλληλουχία μέσων καὶ σκοπῶν οἰκοδομεῖται τὸ τελολογικὸ σύστημα, ποὺ εἶναι κατ' ἀνάγκην ἀνοικτό, ἐφ' ὅσον τείνει στὴν ἀπροσπέλαστη κορυφὴ τοῦ ὕπατου σκοποῦ, ποὺ εἶναι ἡ ἰδέα τοῦ δικαίου[40].

Μαριανὸς Δ. ΚΑΡΑΣΗΣ
(Θεσσαλονίκη)

---

39. Βλ. Κ. ΤΣΑΤΣΟΥ, «Ἡ γνωσιολογία τοῦ Κάντ», *ἔνθ' ἀν.* (σημ. 29), σσ. 114-115.

40. Ἡ κατηγορία τοῦ σκοποῦ, ὡς θεμελιωτικὸς λόγος τῆς σχέσεως εἰδικοῦ καὶ γενικοῦ, εἶναι νοητὴ καὶ ἂν ἀκόμα ἡ σχέση αὐτὴ ἀναχθεῖ πρωταρχικὰ στὴν σχέση "εἶναι" καὶ "δέοντος". Ἡ κατηγορία τοῦ σκοποῦ δὲν εἶναι ὅμως ὁ μόνος νοητὸς θεμελιωτικὸς λόγος τῆς σχέσεως αὐτῆς. Ἄλλοι νοητοὶ τρόποι "γεφυρώσεως" τοῦ χάσματος μεταξὺ "εἶναι" καὶ "δέοντος", μεταξὺ εἰδικοῦ καὶ γενικοῦ, εἶναι κυρίως ἡ ἐγελιανὴ διαλεκτική, (δηλ. ἡ μέθοδος ποὺ συνίσταται στὴν θεώρηση τοῦ ἑλλόγου ὡς πραγματικοῦ καὶ τοῦ πραγματικοῦ ὡς ἑλλόγου καὶ συντελεῖται μὲ μία διαδικασία κατὰ τὴν ὁποία ἡ ἰδέα, ὡς ἐσωτερικὴ ἀναγκαιότητα τοῦ Λόγου, ἐκδιπλώνεται — σὲ θέση, ἀντίθεση καὶ σύνθεση — στὶς διαλεκτικές της στιγμὲς καὶ προσλαμβάνει συγκεκριμένη μορφὴ στὸν χρόνο καὶ στὸν χῶρο, δημιουργώντας ἔτσι τὴν ἱστορικὴ πραγματικότητα στὶς ἄπειρες συγκεκριμένες ἐκφάνσεις της· Κ. ΤΣΑΤΣΟΥ, *Τὸ πρόβλημα τῶν πηγῶν*, *ἔνθ' ἀν.*, σημ. 38, Β' §10· «Φιλοσοφία καὶ ἐπιστήμη τοῦ δικαίου» καὶ «Ἡ πρωταρχικὴ πηγὴ τοῦ δικαίου», εἰς *Μελέται*, *ἔνθ' ἀν.*, σημ. 3, σσ. 58-59 καὶ 117-118 ἀντιστοίχως· Γ. ΜΗΤΣΟΠΟΥΛΟΥ, «Προβλή-

DAS ERKENNTNISTHEORETISCHE PROBLEM DES VERHÄLTNISSES VON INDIVIDUELLEM UND ALLGEMEINEM BEI DER JURISTISCHEN SUBSUMTION

Zusammenfassung

Das erkenntnistheoretische Problem des Verhältnisses von Individuellem und Allgemeinem bei der juristischen Subsumtion stellt sich zweiseitig: Wie ist der Übergang vom Individuellen zum Allgemeinen und - umgekehrt - vom Allgemeinen zum Individuellen möglich?

ματα ἰσχύος τοῦ δικαίου», εἰς *Μελέται, ἔνθ' ἀν.*, σημ. 1, σ. 195), ἡ φιλοσοφία τῆς ταυτότητας τοῦ Schelling (βλ. Μ. ΚΑΡΑΣΗ, «Ὁ δικαικὸς θεσμὸς ὡς μεθοδολογικὸ πρόβλημα», εἰς τιμ. τόμ. Γ. ΜΗΤΣΟΠΟΥΛΟΥ, 1993, σσ. 555, 568-569 σημ. 60), ἡ ὀντολογία τῶν ἀξιῶν (κυρίως στὰ πλαίσια τῆς φαινομενολογίας: ἀναγωγὴ τοῦ δέοντος σὲ ὑπερβατικὲς ἀξίες ποὺ ὑπάρχουν ὄντως), ἡ σύγχρονη ἀναλυτικὴ φιλοσοφία τῆς γλώσσας, ποὺ προσπαθεῖ νὰ λύσει τὸ γνωσιολογικὸ πρόβλημα τοῦ ἄλματος ἀπὸ τὴν γλωσσικὴ περιγραφὴ τοῦ κανόνα στὴν ἐξωγλωσσικὴ πραγματικότητα τοῦ βιοτικοῦ συμβάντος, μὲ ἄλλα λόγια νὰ διερευνήσει πῶς οἱ γλωσσικὲς ἐκφράσεις ἔχουν μία διυποκειμενικῶς κοινὴ βάση συνεννοήσεως (βλ. KOCH / RÜSSMANN, *Juristische Begründungslehre*, 1982, σσ. 65-66· DREIER, «Irrationalismus in der RW», *ἔνθ' ἀν.*, σημ. 21, σ. 189· ΓΙΑΝΝΙΔΗ, *Ἡ αἰτιολόγηση τῶν ἀποφάσεων τῶν ποινικῶν δικαστηρίων - Τὰ θεωρητικὰ θεμέλια*, Α', 1989, σσ. 149 ἑπ.), ἢ ἡ ἑρμηνευτικὴ - ἐδῶ νομικὴ - ὀντολογία, ποὺ θεωρώντας τὸ δίκαιο ὄχι ὡς κατάσταση («εἶναι» ἢ «δέον») ἀλλὰ ὡς ἐνέργημα (θέση σὲ ἀντιστοιχία «εἶναι» καὶ «δέοντος») πρεσβεύει ὅτι ἡ μεθοδικὴ διαδικασία πραγματώσεως τοῦ δικαίου δὲν εἶναι οὔτε καθαρὰ ἐπαγωγικὴ (ἀπὸ τὸ «εἶναι» στὸ «δέον») οὔτε καθαρὰ παραγωγικὴ (ἀπὸ τὸ «δέον» στὸ «εἶναι») ἀλλὰ μία τρίτη εὑρετικὴ μορφή, ἡ "ἀναλογία"· πραγμάτωση τοῦ δικαίου δεν εἶναι συνεπῶς πρώτιστα ὑπαγωγή, ἀλλὰ "ἐξομοίωση", Assimilation, ἀφομοίωση, προσέγγιση: θέση σὲ ἀντιστοιχία τῆς βιοτικῆς περιπτώσεως καὶ τοῦ κανόνα, ἐπαναγνώριση τοῦ κανόνα στὴν περίπτωση καὶ τῆς περιπτώσεως στὸν κανόνα (βλ. A. KAUFMANN, «Analogie und "Natur der Sache" - Zugleich ein Beitrag zur Lehre von Typus", εἰς *Rechtsphilosophie im Wandel*, 1972, σσ. 272-319· «Recht und Gerechtigkeit in schematischer Darstellung», εἰς A. KAUFMANN/W. HASSEMER (Hrsg.), *Einführung in Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart*, 1977, σσ. 289-290). Λιγότερο ἴσως σημαντικὲς εἶναι δύο ἄλλες τάσεις: ἡ πρώτη ἀρνεῖται τὸν δυϊσμὸ "ἀποδεικνύοντας" ὅτι ἡ μία ἔννοια (π.χ. τὸ «δέον») συνάγεται ἀπὸ τὴν ἄλλη (π.χ. τὸ «εἶναι») καὶ συνεπῶς ἀνάγεται στὴν ἄλλη (ἐδῶ ἀνήκουν ἡ μαρξιστικὴ ἐκδοχὴ π.χ. κατὰ PESCHKA, «Die Rechtsnorm in Beziehungssystem von Sein und Sollen», *ARSP* Bh. 6, 1970, σ. 247 ἑπ.· οἱ περισσότερες ἀπόψεις περὶ τῆς "φύσεως τῶν πραγμάτων", πβ. πρὸς τὴν ἀντίθετη κατεύθυνση τὶς εὔστοχες σκέψεις Γ. ΜΗΤΣΟΠΟΥΛΟΥ, «Προβλήματα ἰσχύος τοῦ δικαίου»,εἰς *Μελέται, ἔνθ' ἀν.*, σημ. 1, σσ. 209-210 σημ. 45· ἡ θεωρία τῆς ἀναγνωρίσεως ὡς θεωρία περὶ ἰσχύος τοῦ δικαίου, πβ. τὴν κριτικὴ Κ. ΤΣΑΤΣΟΥ, «Τὸ πρόβλημα τῶν πηγῶν», *ἔνθ' ἀν.*, Β' § 5· *Μελέται, ἔνθ' ἀν.*, σημ. 7, σσ. 109 ἑπ.· Γ. ΜΗΤΣΟΠΟΥΛΟΥ, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 198-199· γιὰ τὸ πρόβλημα ἀπὸ τὴν σκοπιὰ τῆς ἀναλυτικῆς φιλοσοφίας βλ. HOERSTER, «Zum Problem der Ableitung eines Sollens aus einem Sein in der analytischen Moralphilosophie», εἰς *ARSP* 55, 1969, σ. 36)· ἡ δεύτερη τάση θεωρεῖ τὴν σχέση «εἶναι» καὶ «δέοντος» ὡς ἄλυτο ἢ ὡς ἄγονο πρόβλημα ἢ ἀκόμα καὶ ὡς ψευδοπρόβλημα (π.χ. LAUTMANN, *Soziologie vor den Toren der Jurisprudenz*, 1971, σσ. 26 ἑπ.· BONDY, «Das Reich des Sollens», εἰς *ÖZÖR* 27, 1976, σσ. 85 ἑπ.).

I. Als möglich erscheint zunächst nur der Übergang vom Individuellen zum Allgemeinen und nicht vom Allgemeinen zum Individuellen; denn die Individualität, als absolute Individualität gemeint, ist etwas Irrationales, sie entzieht sich der *ratio* und ist nur durch Anschauung erfaßbar, kann nicht begriffen, sondern nur intuitiv verstanden werden. Die *ratio* kann nicht das absolut Individuelle, sondern nur das relativ Individuelle begreifen; relativ Individuelles ist das Typische, das Spezifische, nämlich der Inbegriff der allgemeinen Merkmale, die dem praktischen Verstand als representativ für eine Reihe von Objekten erscheinen, ohne daß sie zugleich allen Vertretern der betreffenden Gattung gemeinsam sein müßten. Im Bereich des Rechts ist die Individualisierung immer nur relativ; sie reicht nicht bis an das Einzigartige, sondern nur bis zu den Differenzen, die für eine Gruppe von Fällen eine Gemeinsamkeit bilden. Das Recht regelt die soziale Wirklichkeit nicht durch individuelle, sondern durch generelle Normen, welche nur Gruppen von sozialen Handlungen betreffen. Juristisch relevant ist also nicht das absolut, sondern das relativ Individuelle, das Typische, das Spezifische. So muß das erkenntnistheoretische Problem bei der juristischen Subsumtion neu, d.h. konkreter, formuliert werden: Wie ist der Übergang vom Spezifischen zum Allgemeinen und - umgekehrt - vom Allgemeinen zum Spezifischen möglich?

II. Ist es zunächst der Übergang vom Spezifischen zum Allgemeinen möglich? Hier handelt es sich um die Möglichkeit der Subsumtion überhaupt. Dies ist - nach kantischer Auffassung - ein Problem der Urteilskraft. Kant unterscheidet zwischen "bestimmender" und "reflektierender" Urteilskraft. Hier hilft nur die zweite Art von Urteilskraft, welche die Möglichkeit der Subsumtion begründet, indem sie deren erkenntnistheoretische Voraussetzung angibt: das Prinzip des Zwecks. Dieses Prinzip gibt auch die Lösung für das Problem der Möglichkeit der juristischen Subsumtion. Der Zweck als Zweck des Rechts hat aber hier nicht nur hypothetischen sondern auch normativen Charakter, ist nicht nur erkenntnistheoretisches sondern auch deontologisches Prinzip. Die juristische Subsumtion, die durch den Zweck des Rechts erkenntnistheoretisch möglich wird, erfolgt nun durch das logische-teleologische Prinzip der Gleichartigkeit, d.h. das Prinzip der Vereinigung der einzelnen Gattungen, der einzelnen Rechtshandlungen, unter eine höchste, absolute Gattung, die Grundnorm. Die Subsumtion geht stufenweise vor und zwar von der konkreten Handlung, die als rechtsrelevant erscheint, durch eine immer allgemeiner werdende Normenpyramide zur allgemeinsten Grundnorm und dadurch zur Rechtsidee. So bildet sich ein teleologisch strukturierter Stufenbau, dergestalt daß der jeweils speziellere Sinn als Mittel zur Verwicklichung des jeweils allgemeinen Sinnes ist und das Ganze (die Grundnorm) Mittel zur Verwicklichung der Rechtsidee.

III. Wie ist es nun der Übergang vom Allgemeinen zum Spezifischen möglich? Auch dieser Übergang wird bei der juristischen Subsumtion durch das deontologische Prinzip des Zwecks möglich und erfolgt hier durch das logische-teleologische Prinzip der Spezifizierung, d.h. der Konkretisierung. Die Konkretisierung geht auch stufenweise vor, aber -im umgekehrten Verhältnis zur Subsumtion- vom ganz allgemeinen Begriff, also von der Grundnorm bzw. der Rechtsidee, bis zur konkreten Handlung, die als rechtsrelevant erscheint. So bildet sich ein teleologisch strukturierter Stufenbau, dessen oberste Stufe (Grundnorm bzw. Rechtsidee) durch immer konkreter werdende Rechtsbegriffe zu der konkreten Rechtshandlung führt.

IV. Sowohl der Übergang vom Spezifischen zum Allgemeinen als auch der Übergang vom Allgemeinen zum Spezifischen werden mit der Kategorie des Zwecks begründet. Dieser Übergang wird syllogistisch möglich mit der Hilfe des Prinzips der Gleichartigkeit einerseits und des Prinzips der Spezifizierung andererseits. Diese Prinzipien, die die syllogistische Form der Erkenntnis überhaupt bestimmen, gelten auch im Bereich des Rechts, wobei sie aber einen teleologischen Inhalt annehmen. Aus der Verbindung dieser entgegengesetzten Prinzipien ergibt sich für den Bereich der theoretischen Vernunft ein drittes Prinzip, die Kontinuität. Dieses Prinzip gilt gleichermaßen mit teleologischem Inhalt auch im Bereich des Rechts und begründet die unzerreißbare Einheit der Subsumtionskette, d.h. des teleologischen Recthssystems.

Marianos D. KARASSIS

DE LA FÉCONDITÉ DU CONCEPT DE «KAIROS» DANS UNE RÉFLEXION SUR LA DYNAMIQUE ET L'ÉTHIQUE DE L'ENSEIGNEMENT

Notre contribution* se situe dans le cadre plus général d'une réflexion dont l'objet est de penser les conditions d'une authentique actualisation du projet d'enseigner. Ce projet est essentiellement d'ordre éthique, puisque enseigner c'est permettre à autrui d'accéder à la culture comme éclairante et potentiellement libératrice. En outre, le projet d'enseigner s'affronte à une redoutable responsabilité, celle d'échouer ou de ne réussir que dans une trop faible mesure par rapport à l'enjeu. Ainsi, cette réflexion ne se veut pas «pédagogique» et reconnait comme essentielle son inspiration philosophique. Elle est orientée par une exigence et par un mode de questionnement et de réflexion qui viennent directement de la culture philosophique. Cependant, il importe de définir en quoi consiste une réflexion philosophique sur l'enseignement. Elle ne devrait pas se réduire à un examen, fût-il utile, fût-il éclairant, de la manière dont les grands penseurs de l'histoire de la philosophie ont abordé et traité le problème de l'enseignement. La pensée philosophique, le travail philosophique ne sont pas l'histoire de la philosophie même s'ils doivent s'en nourrir. La pensée philosophique consiste à poser des *problèmes* là où l'opinion n'en perçoit point, à opposer des *arguments* là où l'opinion voit des évidences et à construire des *concepts.* Ces derniers ne sont pas, d'ailleurs, des idées définitives, mais plutôt des jalons dans une approche du cœur vivant des significations.

Parmi les conditions recherchées, celles qui retiennent particulièrement l'attention obligent donc à penser l'acte d'enseigner en rupture avec les représentations courantes et, en particulier, avec celles qui font force de loi dans la mouvance des idées pédagogiques. Mais il ne s'agit pas pour autant de s'adonner à quelque plaisir de la contestation. S'il faut en quelque sorte faire œuvre subversive, c'est parce que la nature de l'acte d'enseignement et ses enjeux exigent d'être inlassablement repensés, parce que le «savoir» sur la manière d'enseigner, celui qui est produit par l'histoire et décanté au fil des expériences, n'a que trop tendance à se réifier en formules usées. Il s'agit donc de perturber la pente de dog-

---

* Maryse LESCOUT, *La dynamique et l'éthique de l'enseignement,* Thèse, Toulouse, 1995.

matisme de la pensée pédagogique par le surgissement du soupçon et de l'inquiétude philosophiques dont l'essence, selon V. Jankélévitch, est l'exigence de remise en question.

Cette contribution est ainsi inaugurée par une référence à saint Augustin[1]. Il a remarquablement posé le *problème* qui consiste à enseigner véritablement autrui. Car il ne suffit pas d'avoir le projet d'enseigner alors même que l'on occupe une fonction sociale d'enseignant. L'enseignement devient un acte authentique, c'est-à-dire un engagement qui se traduit par des effets réels sur autrui, quand le projet d'enseigner, *extérieur* à l'élève bien qu'il le concerne, projet qui conduit à lui apporter quelque chose du *dehors,* parvient à impulser un processus *intérieur* chez cet élève. Comment le «dehors» peut-il devenir un «dedans»? Comment un *objet* extérieur peut-il devenir une *dynamique* intérieure? Augustin affronte le problème en tant que tel et montre que le savoir ne peut être directement transmis de l'extérieur, mais seulement *révélé* ou *dévoilé.* L'*événement* par lequel et dans lequel l'élève est enseigné par le maître n'est pas alors pure ingestion d'une nourriture extérieure mais *reconnaissance*. La dynamique enseignante est ainsi un parcours commun, parcours en boucle au terme duquel ce qui est venu du dehors est réapproprié dans un mouvement qui le révèle comme reconnu du dedans. Mais pour que ce qui vient du dehors soit reconnu comme advenant aussi au-dedans, il est nécessaire que l'enseignant *inaugure* effectivement le processus. En effet, si du point de vue de la logique du *comprendre* et de l'*apprendre,* l'essentiel intervient au bout du parcours et n'est assuré que par l'activité intérieure de l'élève, du point de vue de la logique de l'*enseigner,* l'essentiel intervient dès le départ. Oublier que la logique de l'enseigner n'est pas exactement symétrique de la logique de l'aprendre conduit à compromettre l'achèvement d'un processus dont on n'a pas suffisamment assuré le déclenchement. Il *faut* donc que cela vienne du dehors pour pouvoir aussi advenir du dedans. Il faut un déclencheur, un catalyseur du dévoilement et de la révélation. Ce déclencheur est garanti dans une logique de transmission culturelle, à condition que celle-ci ne reste pas refermée sur elle-même mais s'ouvre, selon l'expression d'E. Levinas, à la «responsabilité-pour-l'autre». Car il ne suffit pas que le savoir soit au dehors pour être directement assimilé au dedans. Pour qu'advienne l'«illumination» de l'apprendre, il faut que l'enseignant ait résolu le problème du savoir transmettre en produisant de l'appropriation.

Il nous semble que le discours pédagogique s'inscrit dans une pente de dérive qui consiste à *esquiver* la difficulté, soit parce qu'il se focalise sur l'activité

1. AUGUSTIN, *De Magistro,* Paris, Klinncksieck, 1988.

purement transmissive de l'enseignant et alors le problème n'est même pas posé, soit parce qu'il se centre au contraire et par réaction sur l'activité de l'élève, sur ses constructions intérieures, en supposant de fait le problème déjà résolu. Nous voulons au contraire insister sur la complexité de ce problème à résoudre, problème de *passsage* et de *transformation.* Il est alors inadéquat de ne considérer que le savoir de l'enseignant (pôle extérieur) ou de ne s'intéresser qu'à l'activité supposée de l'élève (pôle extérieur). En effet, l'idée de passage est en rupture, aussi bien avec la prétention d'un enseignement qui se croirait efficient par la vertu d'une transmission directe de l'expert qu'avec l'illusion selon laquelle l'«apprenant» pourrait construire du savoir de manière totalement autonome. Or, ce n'est sans doute pas par hasard si nous avons trouvé, dans la philosophie grecque, un concept fécond susceptible d'éclairer cette réflexion. La puissance de l'inspiration grecque n'est pas tarie et la réflexion que nous proposent les philosophes grecs a l'incontestable avantage de n'être pas contaminée par la prédominante du technicisme, lequel sévit particulièrement dans le monde de la pédagogie sous le couvert de la logique «didactique». Celle-ci tend à opposer des options techniques présentées comme concurrentes et exclusives les unes des autres au lieu de penser l'articulation dialectique des diverses accentuations de la dynamique enseignante en lui restaurant sa portée philosophique et éthique. Nous montrerons d'abord brièvement que l'introduction du concept de *kairos* découle d'une reformulation de l'acte d'enseignement comme «médiation modulée». Un détour par la pensée grecque nous conduira alors à définir quelques perspectives pour l'importation féconde de ce cencept dans le champ de l'enseignement.

L'enseignement comme médiation modulée. L'histoire de la pédagogie a produit bien des concepts pour traduire l'action enseignante. Selon les options, le champ des significations va du maître «camarade» qui se situe comme un «pair» à l'«animateur» d'un groupe de vie qui a pour tâche de réguler des échanges portant en eux-mêmes leur potentialité éducative. Lorsque la nécessité de la médiation enseignante est reconnue, on parle d'«accompagnement». Mais très souvent l'accent est mis, plus ou moins exclusivement, sur l'un des aspects de la médiation enseignante au détriment d'autres. Selon une logique analogue, d'ailleurs, on parle aujourd'hui des «pédagogies de la médiation» comme s'il pouvait exister un enseignement sans médiation. Or, la spécificité de la médiation enseignante nous paraît être son caractère polyforme et sa nécessaire modulation: tantôt simple accompagnement – littéralement, «accompagner» c'est être ou cheminer à côté de l'autre –, tantôt aide plus marquée, étayage ou soutien, tantôt coopération ou action conjointe, tantôt réserve respectueuse de l'activité de l'autre. Le contenu conceptul que nous cherchons à construire doit donc embrasser la totalité des

signifiants disponibles, potentiellement susceptibles de traduire, à un moment donné, un aspect particulier de la médiation enseignante qui se module nécessairement. De manière encore plus fonctionnelle, ce contenu conceptuel doit traduire la *logique* même de la modulation, la *dynamique* même de la transformation, la *limite* du passage.

En effet, l'enseignant a la responsabilité d'ouvrir pour des personnes singulières des chemins à la fois diversifiés et différenciés. Il a la responsabilité de les aider à expliciter et travailler des significations. Pendant tout le temps requis pour ce travail, il doit montrer le chemin, guider, accompagner, soutenir, réparer ou laisser autrui trouver son rythme propre, ses propres modalités de déplacement et ses propres passages. Mais le choix de la modulation appropriée n'est jamais postulable a priori, il doit être déduit de l'analyse fine de la situation concrète d'enseignement. Par conséquent, il n'est pas légitime de bâtir une théorie de l'accompagnement enseignant qui conviendrait à toutes les situations (selon les options idéologiques, il serait «fort» ou «faible»). Le problème n'est pas d'accompagner ou de laisser découvrir. Le problème n'est pas d'opposer les théories de la médiation à celles de l'«autoconstruction». Le problème est de déduire la modulation nécessaire de la médiation en fonction de la variation des problèmes à résoudre dans le réel, et ce, au moment opportun.

La compétence à enseigner apparaît ainsi d'un tout autre ordre qu'une technique. Elle pourrait s'apparenter à un *art* supposant une sensibilité aux modulations nécessaires dans une dialectique des situations: la solution du problème qui consiste à enseigner autrui passe par une dynamique d'allées et venues qui aboutit à une détermination plus affinée du problème lui-même en fonction des solutions qui sont au fur et à mesure dégagées comme possibles. L'efficience de l'enseignement mais aussi sa tension vers la construction de la personne humaine – c'est -à-dire sa portée philosophique et éthique – s'articulent ainsi, non à l'idéale permanence de moyens techniques prétendant ou non à une dignité «scientifique», non à la logique confortable du modèle, mais à une sensibilité subtile au «moment opportun» ainsi qu'à une aptitude à l'évaluer justement, selon une juste mesure, dans la mobilité et la variabilité des situations réelles. C'est précisément en ce point crucial de la réflexion que nous reconnaissons la portée et la fécondité du concept[2] de *kairos*.

---

2. L'étude qui va suivre a été possible grâce à la lecture de l'ouvrage de E. MOUTSOPOULOS, *Kairos. La Mise et l'Enjeu,* Paris, Vrin, 1991.

Le *kairos* dans la pensée grecque. Le *kairos*, concept original, a une portée à la fois ontologique, épistémologique et axiologique, ces différents aspects étant liés. Nous avons retenu comme particulièrement éclairantes les formulations suivantes de E. Moutsopoulos: (i) Le concept traduit une attitude profondément enracinée dans la *réalité* humaine[3]. Il convient pour l'étude d'une réalité multidimensionnelle, sans cesse en *mouvement,* sans cesse en *mutation* mais aussi sans cesse en train d'être *altérée*[4]. Par conséquent, il convient pour l'étude de phénomènes où règne une essentielle *discontinuité à l'intérieur de la continuité.*

(ii) Plus précisément, le concept tente de saisir la dynamique du *passage:* passage d'une insuffisance (le «pas-encore») à un excès (qui fait perdre le possible, donc qui se sanctionne par un «jamais-plus»); passage du nouveau au vétuste, au déjà vieux. Il s'agit ainsi de rechercher un équilibre de notions toujours exposées à leur propre débordement. En même temps, il s'agit de se défier de la nouveauté qui, insidieusement, se transforme en références solidifiées, en habitudes; car plus le nouveau demeure, «plus il s'impose et plus il vieillit; plus il s'altère et plus il se corrompt»[5].

(iii) L'attitude *kairique*, orientée par une double exigence épistémologique et axiologique, est donc celle qui anime la recherche de conditions très précisément *mesurées,* dans une mesure en permanence menacée par la démesure. Conditions instables, fluides, dont le mode d'être est le passager, le nuancé, le fugitif, le précaire; et pourtant, conditions cruciales. Le *kairos* est un passage à la fois *unique, décisif, privilégié* et *critique.* En effet, il permet de penser des possibilités où le moindre décalage, la moindre nuance acquièrent une importance cruciale; il est le point critique en deçà duquel rien n'est encore et au delà duquel tout est déjà perdu[6].

Le kairos *et la dynamique de l'enseignement.* Ce concept nous a paru particulièrement fécond pour penser une dynamique qui, comme nous l'avons souligné dès le départ, est celle d'une médiation modulée destinée à permettre un passage; pour penser aussi la structure dialectique du problème qui consiste à enseigner authentiquement: problème dont la résolution est éclairée par des significations décantées, des régularités, des constantes, de la «répétibilité»[7] mais

---

3. E. MOUTSOPOULOS, *ibid.,* p. 31.

4. *Ibid.,* p. 24.

5. *Ibid.,* pp. 25-26.

6. *Ibid.,* p. 22.

7. J. - M. GABAUDE, Evanghélos Moutsopoulos, philosophe du kairos, *Du Vrai, Du Beau, Du Bien. Études philosophiques présentées au Professeur E. Moutsopoulos,* Paris, Vrin, 1990, p. 15.

qui doit également accepter un certain écartèlement par l'imprévu, le risque, le défi, l'«irrépétibilité»[8]. Dans le cadre de cet article cependant, nous ne pouvons qu'ouvrir des pistes: Le *kairos* met l'accent sur la nécessité de penser l'acte d'enseignement par rapport aux problèmes rencontrés dans le *réel.* Aujourd'hui moins que jamais il n'y a là un truisme. En effet, si tous les spécialistes de l'enseignement usent de la référence au «réel», nous souhaitons opérer une rupture avec ce qu'il est possible de repérer derière cette réference, à savoir la prédominance de la *logique et de l'idéologie du discours.* Ainsi, grande est la tentation de s'écarter de l'étude effective, attentive et mesurée des conditions réelles pour se complaire dans la séduction du dit (par exemple, des formules à la mode), pour suivre la pente d'une logique théorique qui n'est pas forcément et ne reste pas forcément, si elle l'était au départ, adéquate et opportune pour penser l'acte d'enseigner dans son authenticité. En somme, il s'agit de critiquer un discours sur le «réel» qui oublie la réalité. D'autre part, la question du réel n'est pas transparente. Il convient donc de préciser le statut épistémologique que nous donnons à ce concept. Très souvent, lorsqu'on parle du «réel» en éducation, on en parle en fait à partir de positions de principe, de choix idéologiques, d'orientations institutionnelles qui amènent à interpréter quelque chose qu'on croit être le réel et qui n'est alors qu'une conception du réel. Pourtant, il est indéniable qu'existe une réalité dans laquelle doit s'inscrire l'action éducative, bon gré mal gré. Cette réalité, même si elle est trop complexe pour être complètement circonscrite, même si elle échappe à toutte visée assimilatrice, même si elle est cadrée, donc déformée, par tout projet, *est* néanmoins et se manifeste comme *résistance,* laquelle maintient sa pression. Or, esquiver la résistance dérangeante du réel conduit tout droit à la dérive dogmatique et à l'emprise idéologique. Selon l'excellente définition de R. Drai[9], «l'idéologie est cette forme de pensée qui *masque le réel* pour préserver un idéal devenu, par cette *occultation,* fallacieux et destructeur». La résistance du réel dans sa complexité est donc un *obstacle* pour toute visée porteuse d'un projet idéologique. Mais cet obstacle devient épreuve salutaire pour un enseignement qui accepte l'humble régulation de ses ambitions et de ses moyens à partir de la résistance du réel. En ce sens, les idéologies de l'enseignement quelles qu'elles soient et quelle que soit la force de leur foi militante sont toutes devenues ou deviennent toutes nuisibles parce qu'elles obturent la possibilité et la nécessité de l'épreuve par le réel. Cette épreuve est au contraire de nature à renvoyer à toute option idéologique la question de sa légitimité, sur le sol réel de l'enseignement. Cette exigence est à la fois éthique et épistémologique. Le *kairos* en restaure le

8. *Ibid.*

9. R. Drai, *La traversée du désert,* Paris, Fayard, 1988, p. 12.

tranchant, puisqu'il induit une attitude réaliste, ouverte sur le réel, qui «l'intentionne, se l'approprie et le constitue en fin de sa *praxis*»[10]. Ce qui n'empêche pas de concevoir, par ailleurs, l'acte éducatif comme transgressant l'opacité du réel et sa résistance: la dynamique de l'enseignement et sans doute aussi son éthique engagent à parier sur la possibilité d'agir avec des projets à visée transformatrice. Ainsi, la *kairicité* est une appréhension *restructurante* du réel, même si cette restructuration intentionnelle ne doit pas se dégrader en occultation. Équilibre fragile, entre un «pas-assez» qui serait la prise en compte passive du réel, sans intentionnalité dynamisante, et un «trop» qui serait l' éloignement excessif des configurations réelles du problème à résoudre, par débordement de la logique intentionnelle.

Ainsi peut-on conclure ce premier développement: dans l'histoire, pour réagir contre un excès d'empirisme, il a fallu accentuer le pôle de la pensée et de la théorisation dans leur portée générale. C'est alors que la pédagogie s'est inscrite au rang des «sciences humaines». Toutefois, des références à prétention «scientifique» perdent leur fonctionnalité quand elles se transforment insidieusement en dogmes et allégations verbeuses. Il nous semble qu'aujourd'hui, sans oublier les leçons de la critique d'un empirisme aveugle, il s'agit de restaurer une perméabilité de la pensée et de l'action enseignante à la résistance du réel. Non pour en faire un obstacle infranchissable, alibi pour un engagement paresseux, mais pour dynamiser une action réaliste à la lumière d'une reformulation des problèmes. C'est de la résistance du réel que proviennent de nouvelles questions, c'est en ce point que la théorie peut et doit être subvertie. En effet, une construction conceptuelle n'a de valeur et de portée que dans un contexte historique où elle permet une avancée à la fois critique et constructive. En même temps, toute pensée a la responsabilité d'anticiper ses propres dérives. Il faut par conséquent travailler conceptuellement pour ouvrir à nouveau les questions quand la mobilité de la *logique de la limite* a été figée par l'instalation de «vérités». Contre cette pente de dogmatisation, le *kairos* engage à être sensible à la subtilité de la mesure opportune dans le réel.

L'attitude *kairique* invite à penser cette réalité dans son essentielle *discontinuité* et *fugacité*. Il s'agit alors de se défier des modèles trop bien cimentés, trop bien refermés sur eux-mêmes comme s'il était possible de produire des réponses permanentes et invariablement sûres. L'attitude kairique engage à l'humble relativisation de la portée des découvertes et des avancées dans le champ de la recher-

10. J. - M. GABAUDE, *op. cit.*, p. 19.

che, puisque toute nouveauté est destinée à s'altérer et se corrompre. Pour autant, le modèle structurel *kairique* n'est pas du tout étranger à une exigence de rigueur. Cependant, il articule dialectiquement exigence de rigueur d'une part, perméabilité à la plasticité d'un réel discontinu et changeant d'autre part. Selon la même logique, il nous semble que l'attitude *kairique* invite à évaluer justement le réel dans sa *singularité* et la *spécificité de ses accentuations diverses.* Elle consiste ainsi en une appréciation de moments et de degrés *uniques,* non interchangeables. Dans le domaine de l'enseignement, cela renvoie à la question de la singularité de chaque itinéraire d'élève, dans une population toujours hétérogène, donc au problème d'un enseignement réellement modulé en fonction des variables.

Or, aujourd'hui, on n'a jamais autant discouru sur l'hétérogénéité des groupes d'élèves, sur la variabilité des solutions efficaces selon les individus, selon les moments pour chaque individu. Jamais le problème n'a sans doute été autant *théorisé.* Logiquement, comme le dit la théorie, cette réalité hétérogène et mouvante devrait induire un enseignement de la variation, et même, pourrait-on dire, un enseignement de la subtilité de la variation au moment opportun, un enseignement sensible aux nuances et aux franges. Un enseignement *kairique*. Et pourtant, en dépit de la force injonctive des discours, peut-être d'ailleurs *à cause d'elle,* il serait bien hasardeux d'affirmer que cette réalité – là est effectivement prise en compte dans les pratiques enseignantes, lesquelles sont encore lourdement tributaires d'une tradition d'homogénéisation – «la même chose pour tous». Par ailleurs, le discours sur la diversification et la différenciation de l'enseignement, ce discours lui-même, reste largement minoritaire par rapport à un discours sur la «scientificité» induisant au contraire la prévalence de modèles forts, de solutions présentées comme stables, de préférences constantes pour certaines accentuations de la pratique enseignante au détriment d'autres. Ce qui semblerait indiquer que la théorisation pédagogique, même si son *contenu* semble voisin de l'idée de *kairicité*, n'a pas un effet sur les pratiques effectives dans le sens de cette *kairicité*. Peut-être parce que, dans la sphère des discours et des débats, elle apparait comme une *option* parmi d'autres, prise au piège de la *concurrence idéologique.* C'est pourquoi il semble important de subvertir la logique pédagogique par un questionnement et une remise en question philosophiques, dégagés de l'engluement stérile dans la rivalité des modèles efficaces parce qu'ils sont, par essence, *désintéressés.* L'attitude *kairique* dans le domaine de l'enseignement profondément philosophique et éthique, est donc encore intempestive même si elle trouve sa plus lointaine inspiration dans la culture grecque. En même temps, elle se distancie de toutes les modes puisqu'elle pense la propre pente d'usure de la nouveauté.

L'attitude *kairique* est en rupture logique, épistémologique et éthique avec la *technocratie.* Cette dernière met au premier plan le «savoir comment faire». Vouloir redonner à l'enseignement sa dimension *kairique* ne conduit cependant pas à affirmer que des références méthodologiques soient inutiles ou nuisibles; que la construction d'habilités professionnelles soit un objectif inopportun; ni même qu'une culture pédagogique soit négligeable. Toutefois, ni l'étendue de la palette des références méthodologiques et techniques de l'enseignant ni la richesse de sa culture pédagogique ne sont *suffisantes* pour l'aider à déterminer le moment *crucial* de son action et les coordonnées mesurées de cette action quand il s'agit de favoriser le passage du «dehors» au «dedans», pour l'autre. Or l'autre, pour l'enseignant, c'est la multiplicité discontinue des autres auxquels il s'adresse. La modulation enseignante ne peut alors être opérée de manière technique. Elle implique toujours un dépassement, un débordement, une subversion de la simplicité technique, permettant d'entrer réellement dans la logique de la complexité. C'est peut-être d'ailleurs ce qui explique aussi l'échec relatif des théories de l'enseignement différencié: elles finissent par entrer en contradiction avec leurs prémisses philosophiques et éthiques pour proposer des dispositifs de mise en œuvre, lesquels sont bien des dispositifs technologiques parfois hautement sophistiqués dont le destin est de se figer en solutions standardisées et stéréotypées. Mais le passage du «dehors» au «dedans» n'est jamais acquis à l'avance, jamais garanti pour l'avenir, jamais standardisé ni standardisable. L'acte d'enseignement même aidé par certaines techniques, ne peut donc être qu'une tension vers un idéal, instaurant et réistaurant la nécessité de revivre l'approche de ces conditions idéales dans un réel qui les expose à la corruption. L'attitude *kairique* est la recherche de l'événement en tant que rencontre unique et conjonction provisoire. En revanche, la passion d'enseigner et l'engagement responsable qu'elle engendre sont peut-être animés et illuminés par cette quête de l'événement[11].

L'attitude *kairique* est l'attitude d'un *sujet responsable.* Dans le champ que nous explorons, il paraît alors essentiel de souligner qu'il revient à l'enseignant lui-même d'évaluer les limites de son action, de mesurer la marge tenue qui définit l'espace d'existence d'un «possible», entre le «pas-encore» et le «déjà-plus». A l'enseignant lui-même et non aux théoriciens et faiseurs de discours qui prétendent parler à sa place. Le *kairos* signifie une *intentionnalité* ou plutôt une *inten-*

11. Il apparaît que les ressources du grec peuvent être mises en correspondance avec celles de l'hébreu. L'hébreu dispose, en effet, d'un terme, *kairos*, pour désigner l'endroit où les fils de la chaîne de la trame se croisent (P. DRAI, *op. cit.*, p. 170). Or, ce terme signifie aussi l'*événement.* Rapprochement étonnant.

tionnalisation, c'est-à-dire un mouvement, une approche qui ne doivent ni ne peuvent être séparés de l'intentionnalité initiale du sujet. Comme le précise J.-M. Gabaude[12], cette intentionnalité doit être comprise comme «tendance de la conscience non pas simplement vers un *objet,* mais plutôt vers un *objectif* d'activité, qu'elle s'attribue ou qu'elle crée librement. C'est pourquoi nous désignons comme *intentionnalisation* une telle approche et une telle affirmation actives et actuelles de la conscience, un tel dessein, un tel *conatus,* une telle fruition». Dans un enseignement *kairique*, l'enseignant pense et vit son activité de bout en bout, du projet à la fin, de la perception fine des effets à la restructuration de son acte. C'est alors tout le problème d'une société qui fonctionne selon une séparation des logiques qui se trouve posé: il faut en effet déplorer une coupure entre des enseignants occupant une fonction sociale nettement dévalorisée, confrontés au réel mais dans cette épreuve souvent réduits à l'empirisme tâtonnant, dans lequel les cantonne leur formation insuffisante et surtout inadéquate, d'une part, et d'autre part des chercheurs en «Sciences de l'Éducation» qui, même dans les conditions optimales où ils travaillent avec des enseignants et expérimentent dans des classes, n'ont pas, n'ont plus, ne peuvent avoir cette expérience cruciale du *passage:* passage projeté, passage opéré, passage réussi, passage manqué, autant de péripéties de l'aventure enseignante qui en font le prix, le poids et le risque. Autant de facettes de sa dimension *kairique.* Dans notre société éclatée en intérêts rivaux, l'enseignant est souvent dépossédé des références qui lui permettraient de développer l'intentionnalisation mesurée de sa *praxis.* Il est souvent réduit à n'être qu'un exécutant, mettant en œuvre les hypothèses de chercheurs, mais au profit de cette recherche. Alors que, dans la *kairicité*, la dynamique du sujet est pleinement dépositaire d'une finalisation, d'une orientation axiologique et des effets en retour qu'entraîne la confrontation au réel.

L'attitude *kairique*, comme l'a bien montré E. Moutsopoulos, est celle qui préside à une *mise* et dans toute mise il y a un *enjeu.* L'enjeu n'est pas ici un enjeu idéologique (faire triompher des idées), ni un enjeu politique (se procurer du pouvoir par une position sociale), c'est un enjeu axiologique. Donc personne, à la place de celui qui assume quotidiennement la responsablitité d'enseigner, ne peut en vivre la *kairicité*. Inversement, si la *kairicité* est l'essence même de la *praxis* enseignante, personne ne peut en dévolopper l'intentionnalisation à la place de celui qui doit assumer quotidiennement la responsablité d'enseigner. Il faudrait former les enseignants en ce sens, non plus en recourant à des «donneurs de

12. J.-M. GABAUDE, *op. cit.*, p. 17.

leçons de pédagogie», non plus en recourant à des modèles à imiter mais en faisant en sorte que le cheminement de l'apprenti soit dialectiquement articulé à l'axe fondamental d'une pratique réelle en étant accompagné de manière adéquate et opportune. En faisant en sorte aussi que le véritable enjeu de l'enseignement soit bien situé et que les séductions de la technique toute-puissante comme celles du savoir contemplé pour lui-même soient défaites au profit d'un affrontement courageux au *kairos* enseignant. Alors les enseignants pourraient devenir des *créateurs.* En effet, «caractère essentiel de l'activité kairique, la créativité apparaît, en même temps, comme son expression la plus authentique. On entendra par créativité, en l'occurrence, le taux de disponibilité de la conscience à l'instauration de valeurs, formelles autant que réelles, désirables et réalisables par l'existence sur les plans de considération de l'individuel, du collectif et de l'absolu. (...) En fait, chaque conscience recrée, à sa manière kairique, les valeurs qu'elle prétend saisir et dont elle désire la fruition»[13]. Parmi ces valeurs, il est possible d'inclure des productions pédagogiques, conceptuelles et méthodologiques, qui ne seraient plus des modèles dogmatiques, fermés, agressifs à l'égard de l'autre; des richesses de la culture, *ouvertes* à la modulation.

C'est justement parce que le champ de la pédagogie est aujourd'hui envahi et pris en otage par des productions théoriques de plus en plus savantes et par une inventivité technologique foisonnante; parce que la recherche aime à se parer du label de scientificité compris comme gage de certitude dans la ligne d'un progrès imaginé comme linéaire et continu; parce que l'on pense avoir découvert des réponses qui font apparaître les cheminements antérieurs comme des errements ou des habitudes surannées, et pour opposer à cette illusion scientiste et technocratique un retour aux configurations réelles du problème qui consiste à enseigner à autrui, que nous avons choisi de *sortir* de la logique pédagogique. Il arrive un moment où des habitudes de pensée, des rituels de fonctionnements, des partis pris idéologiques, viennent gripper une dynamique alors que les références intitales avaient pour fonction de l'éclairer; il arrive où une logique de fonctionnement n'est plus apte à sécréter des significations destinées à la vivifier car elle projette trop de zones d'ombre sur le réel, l'oubliant, l'occultant ou l'opacifiant. C'est alors qu'il faut restaurer la circulation vivante et libre de la pensée, grâce à une *reconversion* conceptuelle. Nous pensons que cette reconversion peut être opérée de deux manières: d'une part en faisant l'effort intellectuel de puiser à la source d'une authentique production d'idées nouvelles, dans la culture en train de se construire (par exemple, dans les sciences, dans la philosophie); d'autre part, en retrouvant les messages inscrits dans une antique sagesse. «S'engager dans la voie

13. E. MOUTSOPOULOS, *op. cit.*, p. 111.

de la kairicité, c'est se reconnaître le droit d'agir à la fois librement et utilement, avec passion, mais aussi avec modération, en esprit clairvoyant et généreux, sans superbe ni pusillanimité, en artiste créateur, en démiurge d'un univers de valeurs, de formes et de réalités, ainsi que de voies d'accès à celles-ci. Attitude principale de l'homme contemporain (sinon partie intégrante de sa présence), la *kairicité* accentue son dynamisme fondamental et lui découvre des champs d'activité nouveaux pour sa conciliation avec l'univers, humain autant que cosmique. Passionné de son avenir comme de son passé, l'homme *kairique* est en mesure de les réunir dans un présent vécu élargi, cadre de référence, qui reflète le tout»[14].

Maryse LESCOUT
(Toulouse)

Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ ΚΑΙΡΟΥ ΣΤΟΝ ΣΤΟΧΑΣΜΟ ΕΠΙ ΤΗΣ ΔΥΝΑΜΙΚΗΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΗΘΙΚΗΣ ΤΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ

Περίληψη

Μὲ τὴν ἀνάλυση τῆς ἔννοιας τοῦ καιροῦ, δημιούργημα τοῦ ἀρχαίου ἑλληνικοῦ στοχασμοῦ, θὰ διατυπώσουμε ἰδέες, ποὺ εἶναι σὲ θέση νὰ γονιμοποιήσουν τὸν στοχασμὸ γύρω ἀπὸ τὴ δυναμικὴ τῆς διδασκαλίας ὡς γεγονότος. Αὐτὸ τὸ γεγονός, αὐθεντικὸ σῆμα τῆς «μάθησης», ἐκδηλώνεται στὸν μαθητὴ ὡς ἐσωτερικὴ ἀναγνώριση, ἀποκάλυψη. Ἡ ἔννοια τοῦ *καιροῦ*, σύμφωνα πρὸς τὴ σχετικὴ θεωρία τοῦ Ε. Μουτσόπουλου, ἐπιτρέπει νὰ ἀντιληφθεῖ κανεὶς αὐτὴ τὴ δυναμική, στὴν πλέον ὀξεία ἰδιαιτερότητά της: ὡς *πέρασμα* ἀπὸ τὰ ἔξω πρὸς τὰ μέσα – ὡς ρύθμιση αὐτοῦ τοῦ περάσματος στὴν κατάλληλη στιγμή – ὡς ἀνησυχία κατὰ τὸ ἀποφασιστικό, κρίσιμο βῆμα, πρὶν ἀπὸ τὸ ὁποῖο τίποτε ἀκόμη δὲν ὑπάρχει καὶ πέρα ἀπὸ τὸ ὁποῖο ὅλα ἤδη ἔχουν χαθεῖ, μέσα στὴν οὐσιαστικὴ ἀσυνέχεια, ὅπου ἡ ἀλλοίωση πάντα ἀπειλεῖ νὰ διαβρώσει κάθε τι τὸ νέο ποὺ πρόκειται νὰ συμβεῖ. Προτείνεται λοιπὸν ἡ *καιριστικὴ* στάση ὡς γενναιόδωρη καὶ συγχρόνως δημιουργικὴ ρήξη γιὰ τὴ ἀντιμετώπιση τῶν παρεκτροπῶν καὶ σκοπέλων ποὺ ἀπειλοῦν τὴ διδακτικὴ πρακτική, ὄχι μόνο ἀπὸ διάβρωση, ἀλλὰ ἀπὸ ἀπώλεια τῆς οὐσίας της. Ἕνα εἶδος παρεκτροπῆς εἶναι ἡ γοητεία ποὺ ἀσκεῖται ἀπὸ τὴ λαμπρότητα τῶν λόγων ποὺ ἀναφέρονται στὴ διδασκαλία, λόγων ποὺ «ἐγκωμιάζουν» τὴν ἀλήθεια μὲ ταυτόχρονη παρεκτροπὴ ἀπὸ τὸ ἀληθές. Ὁ τεχνοκρατισμός, ποὺ ζεῖ στὴν πλάνη τοῦ ἀντικατοπτρισμοῦ τῆς παντοδυναμίας του, ἀποφεύγει νὰ ἀπαντήσει στὸ κρίσιμο ἐρώτημα τῆς ὑπεύθυνης ἀποτίμησης τῆς κριτικῆς στιγμῆς τῆς διδακτικῆς ἀλληλεπίδρασης, στὸν χῶρο καὶ χρόνο τῆς σχέσης πρὸς τοὺς ἄλλους.

Μετάφραση: Μαρία ΠΡΩΤΟΠΑΠΑ

14. *Ibid.*, p. 114.

ΙΠΠΟΚΡΑΤΙΚΕΣ ΥΠΟΘΗΚΕΣ ΠΕΡΙ ΔΙΑΙΤΗΣ

Εἶναι γνωστόν, ὅτι οἱ μεγάλες φιλοσοφικὲς ἰδέες βηματοδοτοῦν καὶ φωτίζουν διαφόρους ἐπιμέρους τομεῖς τῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς κοινωνικῆς ζωῆς. Ὁ Ἱπποκράτης κατέθεσε ἀδιασάλευτες ἀρχὲς γιὰ πλεῖστες ὅσες παραμέτρους τῆς Ἰατρικῆς, θεωρητικὲς καὶ πρακτικές. Στὸ ἀνὰ χεῖρας κείμενο γίνεται ἁδρὴ ἀναφορὰ σ' ἐκεῖνες τὶς θεμελιώδεις συμβολὲς τοῦ Ἱπποκράτη ποὺ ἀφοροῦν στὴν δίαιτα, ἔπειτα ἀπὸ ὑπόμνηση τῶν γι' αὐτὴν προϊπποκρατικῶν ἀντιλήψεων, καὶ ἐν ἐπιλόγῳ σχολιάζονται οἱ συμβολές του.

Στὸ πρῶτο μέρος θὰ γίνει σύντομη ἀναφορὰ στὶς ἀντιλήψεις πρὸ τοῦ Ἱπποκράτη σχετικῶς πρὸς τὴν δίαιτα. Στὸ δεύτερο θὰ ἐκτεθοῦν ἀφ' ἑνὸς οἱ γενικώτερες φιλοσοφικὲς ἰατρικὲς ἀντιλήψεις τοῦ Ἱπποκράτη ποὺ βηματοδοτοῦν τὶς διαιτητικὲς καὶ ἀφ' ἑτέρου οἱ περὶ διαίτης εἰδικότερα. Στὸ τρίτο θὰ ἐκτεθοῦν ἐν συντομίᾳ οἱ συμπερασματικὲς ἀπόψεις.

Μὲ βάση τὰ ἑλληνικὰ βιβλιογραφικὰ δεδομένα, καὶ εἰδικῶς τὰ τοῦ Πλάτωνος, ἡ πρωταρχὴ τῆς διαιτητικῆς τοποθετεῖται στοὺς χρόνους τοῦ θεανθρώπου Ἀσκληπιοῦ, ἤτοι ἀμέσως πρὸ τοῦ Τρωικοῦ πολέμου (1194-1184 π.Χ.), γύρω στὸ τέλος τοῦ δέκατου τρίτου π.Χ. αἰῶνος: "Οὐκοῦν ταῦτα γιγνώσκοντα φῶμεν καὶ Ἀσκληπιὸν τοὺς μὲν φύσει τε καὶ διαίτῃ ὑγιεινῶς ἔχοντας τούτοις μὲν καὶ ταύτῃ τῇ ἕξει καταδεῖξαι ἰατρικήν, φαρμάκοις τε καὶ τομαῖς τὰ νοσήματα ἐκβάλλοντα αὐτῶν τὴν εἰωθυῖαν προστάττειν δίαιταν"[1].

Κατὰ τοὺς μετέπειτα χρόνους τοῦ Ὁμήρου, τοῦ Ὀρφέως καὶ τοῦ Ἡσιόδου, μέχρι τῶν Ἰώνων σοφῶν καὶ φιλοσόφων τοῦ 6ου αἰῶνος, δὲν ἐσημειώθη κάποια πρόοδος στὶς πραγματεῖες περὶ διαίτης, οὔτε καὶ στὴν περιώνυμη σχολὴν τῆς Κνίδου κατὰ τὸν 6ον π.Χ. αἰῶνα – μὲ ἐξαίρεση τὸν Πυθαγόρα, στὸ πλαίσιο τῶν ἰδεῶν του περὶ λιτῆς ἐν γένει διαβιώσεως ὅπου συμπεριελαμβάνετο καὶ ἡ διατροφὴ καὶ εἰδικώτερα ἡ προτίμησή του στὴν χορτοφαγία. Αὐτὰ διαπιστοῦνται καὶ ἀπὸ τὸν Εὐστάθιον, ὁ ὁποῖος, σχολιάζων τὸν Ὅμηρον[2], ἀποδίδει τὴν περὶ διαίτης πατρότητα στὸν Ἱπποκράτη, ἐνῶ ὁ Πραξαγόρας καὶ ὁ Ἡρόδικος ἐνδιαφέρθηκαν ὀλίγον ἀργότερα γι' αὐτήν: "Φασὶ γὰρ τὸ χειρουργικὸν καὶ φαρμακευτικὸν μόνον εὑρῆσθαι τοῖς

1. *Πολιτεία*, 407 c - d.
2. *Ἰλιάς*, 829, 40.

παλαιοῖς, τοῦδε διαιτητικοῦ Ἱπποκράτην μὲν κατάρξαι, Ἡρόδικον δὲ συντελέσαι καὶ Πραξαγόραν καὶ Χρύσιππον".

Ἀλλὰ καὶ μετὰ τὸν Ἱπποκράτη στὸν ἑλληνικὸν χῶρον πολλοὶ ἀσχοληθέντες μὲ τὰ διαιτητικὰ προβλήματα ἐλάχιστα ἀπέστησαν τῶν ἱπποκρατικῶν δοξασιῶν, μὲ ἐξαίρεση τὸν Γαληνόν. Οἱ μεταϊπποκρατικοὶ αὐτοὶ Ἕλληνες συγγραφεῖς ποὺ ἀσχολήθηκαν μὲ τὴ δίαιτα εἶναι : Εὐρυφῶν, Φιλιστίων, Ἀρίστων, Φερεκύδης, Ἡρόδικος Συληβριανός, Διοκλῆς, Γαληνός, Πραξαγόρας, Φιλότιμος, Δίφιλος, Ἡρόφιλος, Ροῦφος Ἐφέσιος, Ἡρακλείδης, Ξενοκράτης, Χρύσιππος.

Ἀπὸ τὸν Ἱπποκράτη καὶ τοὺς διαδόχους του, στὴν περιώνυμη Ἰατρικὴν Σχολὴν τῆς Κῶ, συνεγράφησαν περὶ τὶς 60 ἰατρικὲς συγγραφές, ἀφορῶσες στὸ σύνολο τῶν ἀξιόλογων ἰατρικῶν προβλημάτων τῆς ἐποχῆς αὐτῆς, χωρὶς νὰ εἶναι γνωστὸ πόσες συνεγράφησαν ἀπὸ τὴν γραφίδα τοῦ ἰδίου τοῦ ἰατροῦ-φιλοσόφου. Εἶναι ὡστόσο βέβαιον ὅτι ὅλων τούτων τὰ στοιχεῖα δὲν ἀπέκλιναν ἀπὸ τὶς προσωπικές του ἀντιλήψεις. Ἀπὸ τὸ σύνολο τῶν ἀνωτέρω συγγραφῶν ἐπέλεξα ἐκεῖνες, ποὺ ὡς γενικώτερες ἢ εἰδικὲς ἐνδιαφέρουν τὶς ἱπποκρατικὲς περὶ διαίτης ἀντιλήψεις, ἤτοι τὰ ἔργα: *Περὶ ἀρχαίης ἰητρικῆς, Περὶ χυμῶν, Περὶ ὑγρῶν χρήσιος, Περὶ φύσιος ἀνθρώπου, Περὶ ἀέρων, ὑδάτων, τόπων, Ἀφορισμοί, Περὶ διαίτης, Περὶ διαίτης ὀξέων.*

Ὑπάρχει καὶ μία ἀνεξάντλητη μεταϊπποκρατικὴ περὶ τῶν διαιτητικῶν παραδοχῶν τοῦ Ἱπποκράτη βιβλιογραφία μετὰ σχολίων, ποὺ γίνεται δεκτὸν ὅτι δὲν προσφέρει σημαντικὲς πληροφορίες. Μὲ βάση λοιπὸν τὰ ὡς ἄνω βιβλιογραφικὰ δεδομένα θὰ γίνει ἀρχικὰ ἐκτενὴς λόγος περὶ τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ τοῦ Ἱπποκράτη γιὰ θέματα σχετικὰ μὲ τὴν ὑγείαν καὶ θὰ ἀκολουθήσει περιγραφὴ τῶν εἰδικῶν περὶ διαίτης καὶ ὑγείας ἀπόψεών του. Ὁ φιλοσοφικὸς στοχασμὸς καὶ κατ' ἐπέκταση ἡ δημιουργία καθενὸς ἐπιστήμονος, σ' ὁποιοδήποτε πεδίον καὶ ἂν διακονεῖ, καθορίζεται πέραν ἀπὸ τὸ γενετικό του ὑπόστρωμα κι ἀπὸ τὴν γνώση του γιὰ τὰ ἱστορικὰ καὶ σύγχρονα περὶ τοῦ θέματός του δεδομένα καὶ τὸ πνεῦμα τῆς ἐποχῆς του. Διότι αὐτὰ τὰ στοιχεῖα καθορίζουν ἐπαγωγικῶς καὶ παραγωγικῶς τὴν ὁποιανδήποτε πνευματικὴν καὶ πρακτικὴν δημιουργίαν.

Ἂς προσπελάσουμε τὸν ἱπποκρατικὸ στοχασμὸ ὑπὸ τὸ πρῖσμα αὐτῶν τῶν παραδοχῶν, μὲ βάση τὰ ἱστορικὰ καὶ γνωσιολογικὰ δεδομένα περὶ ἰατρικῆς ἐν γένει καὶ διαίτης κατὰ τοὺς χρόνους του. Ἀποτελεῖ ἀναμφισβήτητη παραδοχὴν ὅλων τῶν ἐπαϊόντων ὅτι ἡ φιλοσοφικὴ συγκρότηση τοῦ Ἱπποκράτη ὑπῆρξε γέννημα τοῦ ἐν γένει φιλοσοφικοῦ πνεύματος τῶν σοφῶν τοῦ Αἰγαίου, καταρτισθέντος εἰς διαδοχικὰς χρονικὰς φάσεις, ὡς κάτωθι: κατὰ τὴν μεταμυκηναϊκὴν χρονικὴν φάση, ἀπὸ τὸ 1000 μέχρι τὸ 600

π.Χ., σύμφωνα μὲ πληροφορίες ἐκ τῶν ὁμηρικῶν δημιουργημάτων τοῦ Ὀρφέως, δεσπόζοντος τοῦ μύθου περὶ ὑπερφυσικῶν δυνάμεων, πρωτοπροεβλήθησαν οἱ πρῶτες λογικοκρατικὲς περὶ τῆς φύσεως ἀντιλήψεις (μεταξὺ τῶν ὁποίων ἀπὸ τὸν Ἐπιμενίδην καὶ Φερεκύδην) καὶ φυσιολογικές, βηματοδοτικὲς γιὰ τὴν λογικοκρατούμενην Ἰατρικὴν ἔκτοτε.

Ἀκολούθησε μετ' οὐ πολὺ ἡ ἀφύπνιση τοῦ λόγου, κατὰ τὸν Ἀκαδημαϊκὸν Ε. Μουτσόπουλον, ἀπὸ τὸν Πυθαγόρα καὶ τὴν Σχολήν του, χωρὶς ὅμως ἀξιοσημείωτες ἐπιπτώσεις στὴν Ἰατρική. Κι ἦλθε γρήγορα ὁ ἕκτος π.Χ. αἰὼν τῶν Ἰώνων σοφῶν καὶ φιλοσόφων (Θαλῆς, Ἀναξαγόρας, Λεύκιππος, Δημόκριτος), κατὰ τὸν ὁποῖον ἐμπεδώθηκε ὁ λόγος γιὰ τὰ περὶ φύσεως, ἡ λογικοκρατία, βραδυρρύθμως ἐπὶ πολλοὺς αἰῶνες, μέχρι τὸ 1800 μ.Χ., λόγῳ πενιχρῆς ὑποστηρίξεως ἀπὸ τὶς θετικὲς ἐπιστῆμες. Ταχύρρυθμα ἐξελίχθηκε κατὰ τοὺς δύο πρόσφατους αἰῶνες καὶ καλπαστικὰ ἀπὸ τεσσαρακονταετίας. Γεννήματα αὐτοῦ τοῦ λογικοκρατικῶς στοχάζεσθαι ὑπῆρξαν ὁ ἀνθρωπιστικός, κλασσικὸς στοχασμὸς τῶν σοφῶν καὶ φιλοσόφων τοῦ πέμπτου π.Χ. αἰῶνος καὶ συγχρόνως περίπου ὁ ἰατρικὸς στοχασμὸς τοῦ Ἱπποκράτη, ποὺ καταφαίνεται στὶς ἀκολουθοῦσες παραδοχές του, ποὺ δὲν εἶναι ἄσχετες μὲ τὶς περὶ διαίτης ἰδέες του.

Ι. Ἀπαραίτητη εἶναι ἡ γνώση τῆς φύσεως τοῦ ἀνθρώπου, τοῦ ὀργανισμοῦ του, γιατὶ χωρὶς τὴν κατανόηση (τῆς φύσεως) δὲν νοεῖται ἰατρικὸ ἔργο: «Λέγω δὲ τὴν ἱστορίην ταύτην εἰδέναι ἄνθρωπος τί ἐστι, καὶ δι' οἵας αἰτίας γίνεται καὶ τ' ἄλλα ἀκριβέως, ἐπεί τοι γέ μοι δοκέει ἀναγκαῖον εἶναι παντὶ Ἰητρῷ περὶ φύσιος εἰδέναι καὶ πάνυ σπουδάσαι»[3]. Καὶ ἀλλοῦ συνιστᾶ: «Πρῶτον μὲν παντὸς φύσιν ἀνθρώπου γνῶναι καὶ διαγνῶναι»[4]. Καὶ αὐτὸ ὀφείλεται στὸ γεγονὸς ὅτι ἡ φύση τοῦ ἀνθρώπου διαφέρει ἀπὸ ἄτομο εἰς ἄτομον: «πρῶτον μὲν αἱ φύσιες τῶν ἀνθρώπων διάφοροι ἐοῦσαι...»[5].

ΙΙ. Ἡ ὑγεία σχετίζεται μὲ τὴν ἰσορροπίαν τῶν χυμῶν τοῦ ὀργανισμοῦ καὶ ἡ νόσος μὲ τὴν ἀνισορροπίαν τους, τὴν δυσκρασίαν. Οἱ χυμοί, καθ' Ἱπποκράτην ἀλλὰ καὶ κατὰ προγενεστέρους του (Ἀλκμαίων, Ἐμπεδοκλῆς, Φιλόλαος, Ἰνδοί) εἶναι τέσσερις: τὸ αἷμα, τὸ φλέγμα, ἡ μέλαινα καὶ ἡ κίτρινη χολή. Ἡ διαταραχή τους ταυτίζεται μὲ τὴ νόσο καὶ δὲν μένει ἀνεπηρέαστη ἡ ἰσορροπία τους ἀπὸ τὴν διατροφήν. «Τὸ δὲ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου ἔχει ἐν ἑωυτῷ αἷμα καὶ φλέγμα καὶ χολὴν ξανθήν τε καὶ μέλαιναν, καὶ ταῦτ' ἐστὶν αὐτέῳ ἡ φύσις τοῦ σώματος, καὶ διὰ ταῦτα ἀλγέει καὶ ὑγιαίνει. Ὑγιαίνει μὲν οὖν μάλιστα, ὁκόταν μετρίως ἔχῃ ταῦτα τῆς πρὸς ἄλληλα κρήσιος

3. *Περὶ ἀρχαίης ἰητρικῆς*, 20, 14.
4. *Περὶ διαίτης*, Α 2, 3.
5. *Περὶ διαίτης*, Γ 67, 5.

καὶ δυνάμιος καὶ τοῦ πλήθεος, καὶ μάλιστα μεμιγμένα ᾗ· ἀλγέει δὲ ὁκόταν τι τουτέων ἔλασσον ἢ πλέον ᾗ ἢ χωρισθῇ ἐν τῷ σώματι καὶ μὴ κεκρημένον ᾗ τοῖσι ξύμπασιν»[6]. Πρόκειται, ὡς γίνεται ἀντιληπτό, κατ' οὐσίαν περὶ τῆς θεωρίας τοῦ ἐσωτερικοῦ περιβάλλοντος, ποὺ ἐμπέδωσε ὁ Cl. Bernard κατὰ τὸν 18ον αἰῶνα μ.Χ., γιὰ νὰ παραμείνῃ ἐσαεὶ ἀπαράλλακτη.

Κατὰ τοὺς Ἰνδοὺς καὶ τὸν Ἐμπεδοκλῆ οἱ χυμοὶ εἶναι τέσσερις, διατελοῦντες ἐν συνεχῇ ἐναλλαγῇ.

ΙΙΙ. Στὸ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου, ὅπως καὶ ὅλων τῶν ἐμβίων ὄντων, ὑπάρχουν τέσσερα βασικὰ «στοιχεῖα - δυνάμεις». Τὸ θερμόν, τὸ ψυχρόν, τὸ πῦρ καὶ τὸ ὕδωρ. Ἐξ αὐτῶν τὸ πῦρ ἀποτελεῖ τὴν κινητήρια δύναμή του καὶ τὸ ὕδωρ τὴν θρεπτικήν: «Τὸ μὲν γὰρ πῦρ δύναται διὰ παντὸς κινεῖσαι, τὸ δ' ὕδωρ πάντα διὰ παντὸς θρέψαι»[7]. Εἶναι ἀναντίρρητα εὔλογον ὅτι τὸ πῦρ καὶ τὸ νερὸ ἐξασφαλίζονται μὲ τὴν διατροφή.

ΙV. Πρὸ τοῦ Ἱπποκράτη ὡς νοσογόνοι παράγοντες ἀνεγνωρίζοντο οἱ δαιμονικοί, οἱ μαγικοί, οἱ θεϊκοί. Καὶ αὐτὸς στεντορείως διεκήρυξε ὅτι πρέπει ν' ἀναζητηθοῦν στὸ περιβάλλον, προφητεύοντας μὲ ἀσύλληπτη ἐνάργειαν τὶς σήμερα παραδεκτὲς ἀνεπιφυλάκτως ἀντιλήψεις περὶ περιβαλλοντικῶν παραγόντων καὶ εἰδικὰ περὶ διατροφῆς: «Ἰητρικὴν ὅστις βούλεται ὀρθῶς ζητέειν, τάδε χρὴ ποιέειν· πρῶτον μὲν ἐνθυμέεσθαι τὰς ὥρας τοῦ ἔτεος... ἔπειτα δὲ καὶ τὰ ἐν ἑκάστῃ χώρῃ ἐπιχώρια ἐόντα. Δεῖ δὲ καὶ τῶν ὑδάτων ἐνθυμέεσθαι τὰς δυνάμιας... καὶ τὴν γῆν... καὶ τὴν δίαιταν τῶν ἀνθρώπων»[8].

V. Οἱ ἀρχαῖοι Ἕλληνες, ὅπως ὑπὸ τοῦ Γαληνοῦ ἀναφέρεται, εἶχαν εὐρεῖαν περὶ διαίτης ἀντίληψη, ταυτίζοντάς την μὲ τὸν γενικώτερον τρόπον διαβιώσεως: «Λέγω δὲ δίαιταν οὐ τὴν ἐν τοῖς ἐσθιομένοις μόνον, ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς ἄλλοις, οἷον ἀργίαις, γυμνασίοις, λουτροῖς, ἀφροδισίοις, ὕπνον...»[9]. Ὁ Ἱπποκράτης συνετάσσετο βασικῶς μ' αὐτὴν τὴν παραδοχήν, κατ' ἐξοχὴν ὅμως ἐνετόπισε τὸ ἐνδιαφέρον του στὴν δίαιταν, ὅπως καταδείχνεται ἀπὸ τὶς ἑξῆς καθ' ἕκαστα διαιτητικές του ἀντιλήψεις:

– Ὅτι ἡ δίαιτα πρέπει νὰ προσαρμόζεται στὴν φύση ἑκάστου ἀνθρώπου.

– Ὅτι ἕκαστον ὄργανον τοῦ σώματος λαμβάνει τὰ συμφέροντα εἰς αὐτὸ διατροφικὰ στοιχεῖα: «Φημὶ δὲ δεῖν τὸν μέλλοντα ὀρθῶς ξυγγράφειν, περὶ διαίτης ἀνθρωπίνης πρῶτον μὲν παντὸς φύσιν ἀνθρώπου γνῶναι καὶ

---

6. *Περὶ φύσιος ἀνθρώπου*, 4, 1-7.
7. *Περὶ διαίτης*, Α 3, 24.
8. *Περὶ ἀέρων, ὑδάτων, τόπων*, 1, 1-17.
9. ΓΑΛΗΝΟΣ XVI 425.

διαγνῶναι»[10]. Σήμερα θὰ ὀνομάζαμε αὐτὴν τὴν ἀντίληψίν του ἐξατομίκευση τῆς διαίτης. Πρόκειται περὶ διαπιστώσεως ὀρθῆς, ὑπὸ τὸ φῶς τῶν σημερινῶν φυσιολογικῶν ἀντιλήψεων περὶ ἀνταλλαγῆς τῆς ὕλης στὰ καθέκαστα ὄργανα.

– Ὅτι ἡ δίαιτα τῶν ἀσθενῶν εἶναι διάφορος ἐκείνης τῶν ὑγιῶν: «Νῦν δὲ αὐτὴ ἡ ἀνάγκη ἰητρικὴν ἐποίησε ζητηθῆναί τε καὶ εὑρεθῆναι ἀνθρώποισιν· ὅτι κάμνουσι ταὐτὰ προσφερομένοισιν, ἅπερ οἱ ὑγιαίνοντες, οὐ ξυνέφερεν»[11].

– Ὅτι ἡ θρεπτικὴ ἀξία τῶν διαφόρων τροφίμων ποικίλλει: «Χυλοὶ ποικίλλοι... δυνάμεσι... βλάπτει καὶ ὠφελέει»[12]. Τὴ σχετικὴ ἐξήγηση παρέχει στὸ *Περὶ διαίτης*: «Σίτων δὲ καὶ ποτῶν δύναμιν ἑκάστων καὶ τὴν κατὰ φύσιν καὶ τὴν διὰ τέχνης ὧδε χρὴ γινώσκειν»[13]. «Οὐ γὰρ τὴν αὐτὴν δύναμιν ἔχουσιν οὔτε τὰ γλυκέα ἀλλήλοισιν, οὔτε τὰ λιπαρά, οὔτε τῶν ἄλλων τοιούτων οὐδέν»[14]. Πρόκειται πλέον, σήμερα, περὶ στοιχειώδους γνώσεως.

– Ὅτι ἡ δίαιτα πρέπει νὰ προσαρμόζεται κατὰ τὴν ἡλικίαν τοῦ πάσχοντος, λαμβανομένων ὑπ' ὄψιν τῶν διαιτητικῶν του ἕξεων: «Γέροντες εὐφορώτερα νηστείην φέρουσι, δεύτερα οἱ καθεστηκότες, ἥκιστα, μειράκια, πάντων δὲ μάλιστα, παιδία»[15].

– Ὅτι οἱ ἐποχὲς τοῦ ἔτους καὶ οἱ κλιματολογικὲς συνθῆκες ἐπηρεάζουν τὰ κατὰ τὴν δίαιτα. «Δοτέον δέ τι καὶ τῇ ὥρῃ, καὶ τῇ χώρῃ καὶ τῷ ἔθει, καὶ τῇ ἡλικίῃ»[16].

– Ὅτι ἡ δίαιτα δὲν πρέπει νὰ εἶναι οὔτε ὑπερσιτιστικὴ οὔτε ὑποσιτιστική: «Οὐ πλησμονή, οὐ λιμός, οὐδ' ἄλλο οὐδὲν ἀγαθόν, ὅ,τι ἂν μᾶλλον τῆς φύσιος ᾖ»[17].

– Ὅτι ὁ καθορισμὸς τῆς διαίτης πρέπει νὰ προσαρμόζεται στὸν ἀσθενῆ: «Ὅταν δὲ ἐπὶ νοσέοντα ἀφίκῃ, ἐπανερωτᾶν χρὴ ἃ πάσχει, καὶ ἐξ ὅτου, καὶ ποστιαῖος, καὶ τὴν κοιλίην εἰ διαχωρέει, καὶ τὴν δίαιταν, ἣν διαιτᾶται»[18]. Εἶναι προφανῶς εὐεξήγητο ὅτι ὁ Ἱπποκράτης κατεχόμενος ὑπὸ τῶν ὑπομνησθεισῶν γενικῶν ἰδεῶν περὶ διαίτης ἐτοποθέτησε τὴν διαιτητικὴν στὴν ὁμάδα τῶν κορυφαίων γιὰ τὴν ὑγεία παραγόντων: «Διαι-

---

10. *Περὶ διαίτης*, A 2, 3.
11. *Περὶ ἀρχαίης ἰητρικῆς*, 3, 6.
12. *Περὶ τροφῆς*, 13, 1.
13. *Περὶ διαίτης*, B 39, 2.
14. *Περὶ διαίτης*, B 39, 7.
15. *Ἀφορισμοί*, A 13, 1.
16. *Ἀφορισμοί*, A 17, 2.
17. *Ἀφορισμοί*, B 4, 2.
18. *Περὶ παθῶν* 37, 2.

τήμασί τε χρήσομαι ἐπ' ὠφελείῃ καμνόντων κατὰ δύναμιν καὶ κρίσιν ἐμήν»[19].

Συνοψίζοντες καὶ σχολιάζοντες, θὰ ἐλέγαμε τὰ ἑξῆς: Ὁ Ἱπποκράτης πέραν τῶν γενικῶν του περὶ διαίτης παραδοχῶν, προέβη μὲ βάση τὴν ἐμπειρίαν, προφανῶς ὄχι πλουσίαν κατὰ τοὺς χρόνους του, καὶ σὲ γενικὲς παραδοχὲς γιὰ τὴν ἐπίδραση τῶν καθ' ἕκαστα τροφῶν, ζωικῶν καὶ μή, ἐπὶ τῆς ὑγείας καὶ τῆς νόσου. Περὶ τῶν δευτέρων, τῶν εἰδικῶν του παραδοχῶν περὶ διαιτητικῶν λήψεων, δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ ἔχει κανεὶς οὔτε καὶ σήμερα τεκμηριωμένες παραδοχές, μολονότι συγκλίνουν πρὸς αὐτές, προφανῶς λόγω τῆς χαρισματικῆς του παρατηρητικότητος. Ὅμως οἱ γενικές του ἀρχὲς περὶ ἐξατομικευμένης φύσεως τοῦ ἀνθρώπου, περὶ εὐκρασίας χυμῶν τοῦ ὀργανισμοῦ ἢ ἄλλως περὶ ὁμοιοστασίας του, περὶ κινητηρίου καὶ θρεπτικῆς ἀξίας τοῦ νεροῦ καὶ τοῦ πυρός, περὶ νοσογόνων ἰδιοτήτων τοῦ περιβάλλοντος καὶ περὶ τῶν ποικίλλων ἰδιοτήτων τῆς διαίτης καὶ προσαρμογῆς της πρὸς τὸν ἀσθενῆ, εἶναι ρεαλιστικὲς καὶ ἀσάλευτες.

Οἱ διαιτητικὲς ἀντιλήψεις τοῦ Ἱπποκράτη ταυτοποιοῦν τὸν μεγαλοφυῆ φιλοσοφικὸ στοχασμό του, τὴν ἀπαράμιλλη εἰς εὐαισθησίαν καὶ ἀκρίβειαν ἐμπειρίαν του καὶ τὸ μεστὸ φιλοσοφικὸν καὶ λογικοκρατικὸν του πνεῦμα.

Γεώργιος ΜΕΡΙΚΑΣ
(Μέλος τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν)

19. *Ὅρκος*, στ. 12-13.

HIPPOCRATIC VIEWS ON DIET

Summary

Hippocrates thanks to his experimental way of examining things and drawing conclusions verified by reality achieved, for the first time in the history of human kind to formulate a complete theory about diet, according to the criteria of his era. On the other hand, his views on the individuality of man as for the equilibrium of the humours within the human body, the properties of the environment and on the effect of the diet upon the sick are realistic and of indisputable value.

In conclusion, Hippocrates' views and mainly those on diet, as well as his incomparable sensitivity combined with the utmost exactness prove the greatness of his philosophical thought.

Anna ARAVANTINOU

ΣΧΟΛΙΑ ΕΙΣ ΑΝΑΞΙΜΑΝΔΡΟΝ, ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΝ ΚΑΙ ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟΝ

I. Εἰς Ἀναξίμανδρον

Ἐν τῇ μελέτῃ ταύτῃ θὰ ἤθελον νὰ παρατηρήσω τινά, ὅσον ἀφορᾷ εἰς τὰς σκέψεις τοῦ Nietzsche διὰ τὸν ὅρον «*ἄπειρον*» τοῦ Ἀναξιμάνδρου. Ὁ Nietzsche ἐν τῷ ἔργῳ αὐτοῦ *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, σ. 22 (ἔκδ. Kröners Taschenausgabe, τόμος 42ος, Λειψία 1925) ἀναφέρεται εἰς τὰς «Περὶ ποιοτήτων» ἐννοίας μεταξὺ Θαλοῦ καὶ Ἀναξιμάνδρου.

Ὁ Ἀναξίμανδρος κατὰ τὸν Nietzsche ἀποφεύγει νὰ προσδώσῃ ποιότητά τινα εἰς τὴν κοσμογόνον αὐτοῦ Ἀρχήν, ἐκ φόβου μήπως αὕτη ἤθελεν ἀλλοιωθῇ καὶ ἑπομένως ἀπολέσῃ τὸν χαρακτηρισμὸν αὐτῆς ὡς «*ἀγεννήτου*», «*ἀφθάρτου*», «*ἀθανάτου*» καὶ «*ἀνωλέθρου*», ὑπαινίσσεται ἀκόμη τὸν Θαλῆν, ὅστις ὥρισε ποιοτικῶς τὴν Ἀρχὴν αὐτὸς ὀνομάσας ταύτην «*ὕδωρ*» καὶ ἡ ὁποία διὰ τῆς ἐπιδράσεως διαφόρων ἐξωτερικῶν παραγόντων π.χ. διὰ τοῦ ψύχους ἤθελε γίνῃ αὕτη πάγος, ἤτοι γῆ, ἢ διὰ τῆς θερμότητος μεταβληθῇ εἰς ἀτμὸν καὶ νέφος καὶ γενικῶς ἀλλοιωθῇ. Δὲν δυνάμεθα νὰ γνωρίσωμεν ἐπακριβῶς πῶς, διατὶ ὁ Ἀναξίμανδρος ἀπέφυγε νὰ «κατηγορήσῃ» τὸ «*ἀρχέγονον*» αὐτοῦ ὄν, ἴσως ὅμως νὰ ἐκινήθη ἀπὸ σκέψεις, ὡς εἶναι αἱ τοῦ Ἰωάννου τοῦ Scotus· λέγει δηλαδὴ ὁ τελευταῖος (ἐν *Divisione natura* 2, 1 Migne, τόμος 122), ὅτι δὲν δύναταί τις νὰ «*κατηγορήσῃ*» τὸ θεῖον ἀπονέμων εἰς αὐτὸ διάφορα κατηγορήματα, διότι τοῦτο εἶναι ἐπέκεινα παντὸς τοιούτου καὶ γενικῶς εἶναι τοῦτο ἄνευ διορισμοῦ καὶ ὑπέρτερον πάσης μορφῆς· ἀλλὰ τὸ ἄνευ μορφῆς καὶ διορισμοῦ ἀποβαίνει συγχρόνως καὶ ἀπρόσιτον εἰς τὴν ἡμετέραν διάνοιαν καὶ τὸ μόνον κατηγόρημα εἰς ὃ ἤθελέ τις νὰ προσφύγῃ εἶναι ἡ ἔννοια τοῦ «*μηδενός*» (πβ. *αὐτόθι* 3, 19). Ἐνταῦθα δύναται κάλλιστα νὰ συγκριθῇ ἡ ἔννοια τοῦ «μηδενὸς» τοῦ Ἰωάννου Scotus μετὰ τῆς ἐννοίας «*ἄπειρον*» τοῦ Ἀναξιμάνδρου. Ἡ ἀλλαγὴ τοῦ ὅρου τοῦ Ἀναξιμάνδρου ἀπὸ τὸ «Das Unendliche» εἰς τὸ «Das Unbestimmte», ὡς θέλει ὁ Nietzsche, δὲν νομίζω ὅτι παρέχει διαφοράν τινα· διότι ὁ Ἀναξίμανδρος διὰ τοῦ «*Ἀπείρου*» ἐξέφρασε πάλιν τὴν ἔννοιαν τοῦ «*ἀορίστου*», τοῦ «*ἀπροσδιορίστου*» τοῦ Nietzsche. «*Λέγει* (= Ἀναξίμανδρος) *δ' αὐτὴν μήτε ὕδωρ, μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχεῖον, ἀλλ' ἑτέραν τινα φύσιν ἄπειρον...*» (Σιμπλ. *Φυσ.* 24, 13) . Ὁ Nietzsche κακίζει ἐνταῦθα τὸν Θαλῆ, ἐπειδὴ

τρόπον τινὰ οὗτος «*κατηγορεῖ*» τὸ θεῖον, ὁρίζων καὶ προσνέμων ποιότητά τινα καὶ ἥτις, ὡς γνωστόν, γίνεται ἡ αἰτία μεταβολῆς τοῦ «*ἀρχεγόνου ὄντος*», ἐνῷ ἀντιθέτως ὁ Ἀναξίμανδρος ἀπέφυγε «δῆθεν» τὰ σφάλματα τοῦ Θαλοῦ καὶ δὲν «*κατηγορεῖ*» τὴν κοσμογόνον αὐτοῦ ἀρχήν· ἑπομένως ἐτήρησε ταύτην ἀνέπαφον πάσης μεταβολῆς. Ἀνεξαρτήτως τῶν σκέψεων τοῦ Nietzsche ὡς πρὸς τοὺς δύο φιλοσόφους τῆς Ἰωνικῆς Σχολῆς, τὰ περὶ Θαλοῦ ἔχουν οὕτω: ὁ Θαλῆς, ὅταν «*κατηγορῇ*» τὴν κοσμογόνον αὐτοῦ Ἀρχὴν καὶ προσδιορίζῃ ταύτην διὰ τοῦ «*ὕδατος*», τοῦ ὁποίου ἡ μεταβολὴ θὰ ἐξαρτηθῇ ἔκ τινων ἐξωτερικῶν παραγόντων, τουτέστι ψύχους ἢ θερμότητος, ἔχει ὑπ' ὄψιν «*κίνησιν*», ἥτις ὑπάρχει ἐντὸς τῆς ὕλης καὶ οὐχὶ ἐκτὸς αὐτῆς. Τὸ θεῖον κινεῖ ἑαυτό, ἤτοι ἡ ψυχὴ κινεῖ τὴν ὕλην (Hylozoismus), διότι πράγματι «*διήκειν δὲ καὶ διὰ τοῦ στοιχειώδους ὑγροῦ δύναμιν θείαν κινητικήν*» (Diels, *Dox. Gr.* 301). Ἐν ὀλίγαις λέξεσιν ἐνταῦθα δὲν ὑπάρχει «*ἀντίφασις*» ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τοῦ Θαλοῦ, ὡς θέλει νὰ δείξῃ ὁ Nietzsche, διότι ὁ Θαλῆς ἁπλῶς θεωρεῖ τὴν ἀλλοίωσιν τῆς κοσμογόνου αὐτοῦ ἀρχῆς ὡς κίνησιν, ἥτις ὑπάρχει ἐντὸς αὐτῆς καὶ οὐχὶ ὡς ἐπακολούθημα «*ποιότητός τινος*»· ἡ «*ποιότης τῆς ὕλης*» δὲν ὑφίσταται «*κίνησιν*», ἤτοι μεταβολήν, διότι ἐπιδροῦν ἄλλοι τινὲς παράγοντες, ἀλλ' ἁπλῶς, διότι αὕτη κινεῖται ἀφ' ἑαυτῆς καὶ τοιουτοτρόπως καθίσταται ἓν «*ἔνυλον εἶδος*».

II. Εἰς Ἡράκλειτον

Ἐν τῷ 84ῳ ἀποσπάσματι τοῦ Ἡρακλείτου, τὸ ὁποῖον διασῴζει ὁ Πλωτῖνος (*Ἐννε.* IV 8, 1) ἀναγράφονται τὰ ἑξῆς: «*μεταβάλλον ἀναπαύεται καὶ κάματός ἐστι τοῖς αὐτοῖς μοχθεῖν καὶ ἄρχεσθαι*[1]». Καθ' ἡμᾶς τὸ ἀνωτέρω ἀπόσπασμα ἀνήκει εἰς τὰ περὶ ἐσχατολογίας διδάγματα τοῦ Ἡρακλείτου, ὑπάρχουν δὲ ἐπ' αὐτοῦ δύο εἰκασίαι τοῦ φιλοσόφου.

1. Ἡ ἔκφρασις «*μεταβάλλον ἀναπαύεται*» ἀνάγεται εἰς τὴν ἀνθρωπίνην ψυχήν, πράγματι ἡ μεταβολὴ ὡς «*κίνησις*» εἶναι ἓν εἶδος ἀναπαύσεως διὰ τὴν ψυχήν· ἡ «*ἀνάπαυσις*» εἶναι ὁ σκοπὸς ἢ τὸ «*τέλος*» τῆς ψυχῆς· ἡ «*ἀνάπαυσις*» δὲν εἶναι στάσις, ἀλλὰ κίνησις· ἑπομένως ἡ ἔννοια ταύτης περιέχει καὶ ἡδονὴν καὶ κίνησιν, διότι τὸ πρῶτον εἶναι ἀπότοκον τοῦ δευτέρου· ἡ ἀνωτέρω ἔκφρασις «*μεταβάλλον ἀναπαύεται*» εἶναι ἡ κεντρικὴ ἰδέα τοῦ παρόντος ἀποσπάσματος.

---

1. DK 22 B 84 a καὶ 84 b. Πβ. καὶ τὰ ὅμοια πρὸς τὸ ἀνωτέρω ἀπόσπασμα χωρία: Στοβ. *Ἐκλ.* I, 906 καὶ 894. ΑΙΝΕΙΟΥ ΓΑΖΑΙΟΥ, *Θεόφ.* 9η ἔκδ. Barth. Ἱπποκρ. *Π. διαίτης* 1, 15, Φίλωνος *π. Χερουβ.* 26, 195.

Τὸ ὑπόλοιπον τμῆμα αὐτοῦ, τουτέστι «*καὶ κάματός ἐστι αὐτοῖς μοχθεῖν καὶ ἄρχεσθαι*», δέον νὰ θεωρηθῇ ὡς συμπληρωματικὴ καὶ ἐπεξηγηματικὴ τοῦ ἀνωτέρω ἑρμηνεία.

Ὁ Ἡράκλειτος θεωρεῖ, ὡς γνωστόν, τὴν ψυχὴν τοῦ ἀνθρώπου, ὡς μοῖραν τοῦ θείου πυρός, ἥτις ἔχει ἐγκλωβισθῇ ἐντὸς τοῦ σώματος, ὁ δὲ θάνατος τούτου θὰ εἶναι ἡ λύτρωσις τῆς ψυχῆς[2], ἥτις ἐλευθέρα θέλει ἑνωθῇ πρὸς τὴν τοῦ παντὸς ψυχήν: «*τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν ἀναχωρεῖν πρὸς τὸ ὁμογενές*» (= Ἀέτ. IV 7, 2 Diels, *Dox. Gr.* 392). Ἡ ψυχὴ ταλαιπωρεῖται (= *κάματός ἐστι*), ἐφ' ὅσον ὁ ἄνθρωπος ζῇ καὶ δὲν δύναται ἐπίσης νὰ ὑπηρετῇ συνεχῶς (= *μοχθεῖν*) τοὺς ἰδίους κυρίους καὶ νὰ εἶναι διαρκῶς ὑποτεταγμένη εἰς αὐτούς (= *ἀνθρώπινον σῶμα*)· ἑπομένως ἡ ἔννοια τοῦ «καμάτου» ἐπιζητεῖ τὴν ἀντίθεσιν τούτου, ἤτοι τὴν ἀνάπαυσιν, ὁ «*κάματος*» ἐνταῦθα ἐκφράζει μονιμότητα καὶ ἀκινησίαν καὶ διὰ τοῦτο εἶναι ὄντως κάματος, ἡ ἔννοια τῆς μεταβολῆς (= *μεταβάλλον*) ἀντικαθιστᾷ τοῦτον διὰ τῆς ἐννοίας «*ἀνάπαυσις*». Ἡ φυγὴ λοιπὸν τῆς ψυχῆς ἐπιτυγχάνει τὴν ἀνάπαυσιν αὐτῆς (πβ. Πλωτ. *Ἐνν.* 8, 5 ... *οὐδ' Ἡρακλείτου ἀνάπαυλα ἐν τῇ φυγῇ*) καὶ οὕτω ὁ Ἡράκλειτος ἐπιζητεῖ νὰ ὑπαγάγῃ τὰ περὶ ψυχῆς διδάγματα αὐτοῦ εἰς τὴν περὶ ῥοῆς θεωρίαν. Ἐνταῦθα εἶναι δυνατόν, ὡς συνάγεται ἐκ τοῦ πνεύματος τοῦ Ἡρακλείτου, νὰ ἰσχύσουν τὰ περὶ «*ἀνακυκλήσεως*» αὐτοῦ δόγματα, κατὰ τὰ ὁποῖα πάντα γίνονται, φθείρονται καὶ ἀναδημιουργοῦνται συνεχῶς, ἤτοι ὁ Ἐφέσιος φιλόσοφος πιστεύει εἰς περιοδικὴν καὶ αἰωνίαν ἐπάνοδον τῶν αὐτῶν πραγμάτων (= *παλιγγενεσίαν*).

2. Διὰ τῆς ἐκφράσεως τοῦ Ἡρακλείτου «τοῖς αὐτοῖς», ἤτοι τὴν «δουλείαν» τῆς ψυχῆς εἰς τοὺς ἰδίους κυρίους (= ἀνθρώπινον σῶμα), προσπαθεῖ ὁ Ἐφέσιος νὰ προσδώσῃ ἔμφασίν τινα εἰς τὰς σχέσεις τῶν ἐννοιῶν «ἄνθρωπος» καὶ «ψυχή»· ἐν ὀλίγοις, ἡ λέξις «κάματος» ἀναφέρεται εἰς τὴν ψυχήν, διότι αὕτη εὑρίσκεται ἐντὸς τοῦ ἀνθρωπίνου σώματος, ὡσαύτως καὶ ἡ λέξις «μόχθος» ἀφορᾷ εἰς τὴν ψυχήν, ἐπειδὴ πάντοτε ὑπηρετεῖ τὸν ἴδιον ἄνθρωπον («τοῖς αὐτοῖς»). Ἐκ τῶν ἀνωτέρω συνάγεται τὸ συμπέρασμα ὅτι ἡ ἐναλλαγὴ τῶν σωμάτων εἶναι προσφιλὴς πόθος τῆς ψυχῆς, ἀφ' οὗ τοὐλάχιστον αὕτη δὲν δύναται νὰ ἀποφύγῃ τὸν ἐγκλωβισμὸν αὐτῆς εἰς τὸ ἀνθρώπινον σῶμα. Πάντα ταῦτα ἀναμιμνήσκουν εἰς ἡμᾶς τὸ περὶ «μετενσωματώσεως» ἢ «μετεμψυχώσεως» δόγμα, καθ' ὃ ἡ ψυχὴ τοῦ ἀποθνήσκοντος ἀνθρώπου ἐνσωματοῦται εἰς νέα σώματα κτλ. Τὸ ἀνωτέρω δόγμα, ἔχον μὲν τὴν καταγωγὴν ἀπὸ τῶν Ὀρφικῶν, Ἰνδῶν καὶ Αἰγυπτίων, ἐπέδρασε δὲ ἐπὶ τὸν

2. Πβ. A.N. Zoumpos, «Interprétation philosophique du vingt-sixième fragment d'Héraclite», *REG* 59-60 (1496-47) 6. 1.7.

Πυθαγόραν, Ἐμπεδοκλέα, Πλάτωνα, Νεοπυθαγορείους, Φίλωνα καὶ Πλωτῖνον.

Ἆρα τοῦτο διετυπώθη κατὰ τοὺς χρόνους τοῦ Ἐφεσίου φιλοσόφου.

III. Εἰς Ἡράκλειτον

Ἔν τινι ἀποσπάσματι τοῦ Ἡρακλείτου ἀναγράφονται τὰ κάτωθι: *«ἀλλὰ τῶν μὲν θείων τὰ πολλά, καθ' Ἡράκλειτον, ἀπιστίῃ διαφυγγάνει μὴ γιγνώσκεσθαι*[3]*»*. Ἐν τῷ μνημονευθέντι ἀποσπάσματι εἰσάγεται ἓν νέον ὑπὸ τοῦ Ἡρακλείτου στοιχεῖον πρὸς ἔρευναν τοῦ ὑπερφυσικοῦ (Transzendent), ἡ πίστις (Fideismus).

Ὁ Ἡράκλειτος ἔχει βεβαίως ἀπόλυτον ἐμπιστοσύνην εἰς τὸν «Λόγον», ὡς μαρτυροῦν τὰ ὑπ' ἀριθμ. 1, 2, 11, 14, 15, 51, 114 ἀποσπάσματα αὐτοῦ, ἐν τούτοις ὁμολογεῖ, ὅτι τὰ ὅρια τῆς ἀνθρωπίνης γνώσεως (ἰδὲ ἀποσπ. 28, 70, 78, 79, 111) δὲν ἐπιτρέπουν τὴν παντελῆ γνῶσιν τῶν πραγμάτων, ὧν ἡ ἀπόκτησις ἀνήκει μόνον τῷ θείῳ[4].

Ὁ Ἡράκλειτος θεωρεῖ ἐν τῷ ἀνωτέρω, ὅτι πολλῶν, ἅτινα συμβαίνουν ἐν τῇ σφαίρᾳ τοῦ θείου (= *τῶν μὲν θείων τὰ πολλὰ*) καὶ τὰ ὁποῖα ἀγνοοῦμεν, ἕνεκα τῆς ἀδυναμίας τῆς ἀνθρωπίνης γνώσεως, θὰ ἠδυνάμεθα νὰ μετέχωμεν μόνον διὰ τῆς πίστεως, ἐν ᾧ ἡ ἡμετέρα *«ἀπιστίη»* ἀπομακρύνει ἡμᾶς αὐτῶν (= *ἀπιστίῃ διαφυγγάνει μὴ γιγνώσκεσθαι*).

Ὁμολογουμένως ὁ Ἡράκλειτος χρησιμοποιεῖ τὰ ὑπὸ τοῦ Kant χαρακτηρισθέντα ἀργότερον ὡς αἰτήματα, ἤτοι ὡρισμένας προτάσεις, ἃς ὁ «θεωρητικὸς Λόγος» δὲν ἠδύνατο νὰ ἐξετάσῃ, ὡς κειμένας πέραν πάσης ἐμπειρίας, καὶ μόνον ἡ ἠθικὴ ἀπῄτει πίστιν εἰς αὐτάς.

Ἐν κατακλεῖδι, κατὰ τὸ ἀνωτέρω ἀπόσπασμα, ἡ ἠθικὴ ὡς πίστις δύναται νὰ ἀντικαταστήσῃ τὸν «ἀνθρώπινον Λόγον», ὅταν οὗτος ἀδυνατῇ νὰ ἐρευνήσῃ τὰ ἐν τῇ περιοχῇ τοῦ «Ἀπολύτου» συμβαίνοντα.

IV. Εἰς Αὐγουστῖνον

Ἔν τινι ἔργῳ τοῦ Αὐγουστίνου, *De libero arbitrio* 3, 5, 13, ἀναγράφονται τὰ κάτωθι, τὰ ὁποῖα καὶ ἐν περιλήψει μνημονεύομεν: εἶναι δυνατόν, λέγει οὗτος, νὰ ὑπάρχῃ ἔννοιά τις ἐν τῷ Σύμπαντι (Universum), τὴν ὁποίαν ὁ Νοῦς τοῦ ἀνθρώπου δὲν κατορθεῖ νὰ συλλάβῃ καὶ ἀντιθέτως, ἐὰν αὕτη περιέχη-

---

3. DK 22 B 86.

4. Πβ. προσέτι καὶ τὰ ἀποσπάσματα 2, 72, 113, 116, ἅτινα ἀφοροῦν εἰς τὰς μεταξὺ «ἀνθρώπου» καὶ «Λόγου» σχέσεις.

ται ἐν τῷ ἀνθρωπίνῳ Νῷ, τότε ἡ ὕπαρξις αὐτῆς δέον νὰ κρίνηται ἀπαραιτήτως· ἐὰν δῆλον ὅτι ἡ ὕπαρξις τῆς ἐννοίας τοῦ Οὐρανοῦ ἔκειτο πέραν τῶν ὁρίων τῆς ἐμπειρίας καὶ ἑπομένως ἦτο ἀδύνατον νὰ ἴδῃ τις ταύτην διὰ τῶν ὀμμάτων αὐτοῦ, τότε ὁ ἀνθρώπινος «Λόγος» θὰ ἠναγκάζετο νὰ πιστεύσῃ εἰς τὴν ὕπαρξιν τῆς ἀνωτέρω ἐννοίας.

Ἐνταῦθα ὁ Αὐγουστῖνος προσπαθεῖ νὰ εἰσαγάγῃ ἐν τῇ φιλοσοφίᾳ αὐτοῦ τὰ λεγόμενα αἰτήματα (Postulate), ὡς θὰ ἔλεγεν ὁ Kant· ἡ ἀνθρωπίνη ψυχή, ὑποστηρίζει ὁ Αὐγουστῖνος, δύναται νὰ κατασκευάσῃ τῇ βοηθείᾳ τοῦ ὀρθοῦ λόγου, ἐννοίας, αἵτινες δὲν ἐμπίπτουν εἰς τὴν σφαῖραν τῆς ἐμπειρίας· ἐὰν π.χ. ὁ Οὐρανὸς ἦτο ἀόρατος καὶ μὴ προσιτὸς εἰς τὰ ὄμματα ἡμῶν, πλὴν ὅμως ἀπαραίτητος διὰ τὴν ἰσορροπίαν τοῦ Σύμπαντος, ὁ ἀνθρώπινος Νοῦς θὰ ἐσχημάτιζε τὴν ἔννοιαν αὐτοῦ καὶ θὰ ἐτοποθέτει ταύτην εἰς τὴν σφαῖραν τῆς πίστεως[5]. Ἐν τέλει ὁ Αὐγουστῖνος περατοῖ τὸν συλλογισμὸν αὐτοῦ διὰ τῆς παραδοχῆς ἑνὸς αἰτήματος, ἀναποδείκτου μέν, ἀφ' οὗ κεῖται ἐκτὸς τῆς σφαίρας τῆς ἐμπειρίας, ἀποδεικτοῦ ὅμως ἐν τῇ σφαίρᾳ τῆς πίστεως, διότι εἶναι ἀναγκαῖον διὰ τὴν κατανόησιν ἄλλων ἐννοιῶν· εἶναι δηλ. δυνατὸν καὶ αὐτὸν νὰ ὑπάρχῃ τι ἐν τῷ σύμπαντι, χωρὶς ὁ ἀνθρώπινος «Λόγος» νὰ δύναται νὰ ἐννοήσῃ τοῦτο· ἐνταῦθα τὸ γενόμενον ἀποδεκτὸν ὑπ' αὐτοῦ ὡς αἴτημα τὸ ἀνήγαγεν εἰς τὴν περιοχὴν ἑνὸς πράγματος καθ' αὑτὸ (Ding an sich)· ἐκεῖ δηλαδή, ἔνθα ὁ ἀνθρώπινος «Λόγος» δὲν δύναται νὰ συλλάβῃ λογικῶς ἔννοιάν τινα, δημιουργεῖ ταύτην ὁ ἄνθρωπος λογικῶς διὰ τῆς ἠθικῆς. Ἐὰν ἡ ὕπαρξις τῆς ἐννοίας τοῦ Οὐρανοῦ δὲν ὑπῆρχεν ἐμπειρικῶς, ἔπρεπε νὰ ὑπάρχῃ αὕτη νοερῶς, διότι τὴν πίστιν εἰς αὐτὴν θὰ ἀπῄτει ἡ Ἠθική· ἔπειτα ἄνευ αὐτῆς δὲν θὰ ἠδύνατο ὁ Αὐγουστῖνος νὰ στηρίξῃ καὶ νὰ προβάλῃ ἐν τῇ διδασκαλίᾳ αὐτοῦ ἄλλας ἐννοίας γενικωτέρου πως ἐνδιαφέροντος.

Ἐκ τῶν ἀνωτέρω σαφὲς καθίσταται, ὅτι ἐν τῷ συστήματι τοῦ Αὐγουστίνου ὑπάρχει θέσις καὶ δι' αἰτήματα, ὡς «πράγματα αὐτὰ καθ' ἑαυτά» κατὰ τὴν καντιανὴν διδασκαλίαν, ἂν καὶ τὸ ὅλον πνεῦμα τοῦ φιλοσόφου ἀποκλείει τὴν ὕπαρξιν τοιούτων θεμάτων. Ἐν τῇ φιλοσοφίᾳ τοῦ Αὐγουστίνου τίθενται πλεῖστα ὅσα θέματα, ἐν οἷς τὸ πρόβλημα τῆς ὑπάρξεως Θεοῦ, ἀθανασίας ψυχῆς, ὡς καὶ τὸ τῆς ἐλευθερίας τῆς βουλήσεως, ἀλλὰ διὰ πάντα ταῦτα καταφεύγει οὗτος εἰς ἀποδείξεις· ὁμολογεῖ βεβαίως, ὅτι ἡ πίστις εἶναι ἀπαραίτητος διὰ τὴν γνῶσιν θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων, ἀλλ' ὁ νοῦς θὰ πρέπῃ νὰ χωρῇ εἰς τὴν εὕρεσιν τῆς ἀληθείας, δηλαδὴ ὁ ὀρθὸς λόγος νὰ τεθῇ ὑπὸ τὴν ὀρθὴν πίστιν.

---

5. Πβ. καὶ ὅσα περὶ πίστεως μνημονεύει ἐν *De praedest. Sanct.* 2, *Confes.* 6, 5, *Enchirid.* 20, *De fide rerum* 1-2, *De util. Gred.* 12.

Ἐν ὀλίγαις λέξεσιν ὁ ἄνθρωπος κατ' Αὐγουστῖνον δύναται διὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου νὰ παρασκευάσῃ ἐννοίας τινάς, αἵτινες δυνατὸν νὰ ὑπάρχουν καὶ πέραν τῶν ὁρίων τοῦ ἐμπειρικοῦ κόσμου, καὶ νὰ δώσῃ οὗτος πίστιν εἰς αὐτάς, ὡς π.χ. προκειμένου περὶ τῆς ἐννοίας τοῦ Οὐρανοῦ, διότι τοιαύτη πίστις θὰ ἦτο ὀρθή, ἀφ' οὗ ἡ ἀποδεκτὴ γενησομένη διὰ τῆς πίστεως ἔννοια θὰ ἐξυπηρέτει ἄλλας ἐννοίας, δι' ἃς ὁ «λόγος» τοῦ ἀνθρώπου, ἐὰν ἐκαλεῖτο νὰ πιστεύσῃ αὐτάς, δὲν θὰ εἶχεν ἀπολύτως οὐδεμίαν ἀντίρρησιν.

Ἔπειτα ὁ Αὐγουστῖνος ὡς θεολόγος δὲν δύναται νὰ ἀποδεχθῇ αἰτήματα, ἤτοι ἀναποδείκτους λόγους ἐν τῇ διδασκαλίᾳ αὐτοῦ, καὶ διὰ τοῦτο χωρεῖ εἰς ἀποδείξεις καὶ ὑποπίπτει πολλάκις εἰς πλείστας ὅσας ἀντιφάσεις· ἔπειτα ἡ παρουσία τοιούτων αἰτημάτων ἐν τῷ συστήματι αὐτοῦ ὑπάρχει καταφανής. Πβ. ἐν *De ord.* 2, 16-18: cujus nulla scientia est in anima nisi scire, quomodo nesciat, ἤτοι ὅτι οὐδεμίαν περὶ Θεοῦ γνῶσιν πραγματικὴν ἔχει ἢ τὴν γνῶσιν, ὅτι οὗτος τὸν Θεὸν δὲν γιγνώσκει. Εἶτα ὁμολογεῖ ὅτι δὲν δυνάμεθα νὰ γνωρίσωμεν τὰς ἀρχικὰς τῶν πραγμάτων αἰτίας· πβ. *De trinit.* 9, 1 - *Epist.* 222. Τέλος λέγει οὗτος, ὅτι ἐὰν πιστεύῃ τις εἴς τι, δὲν σημαίνει ὅτι πρέπει καὶ νὰ τὸ γνωρίζῃ· πβ. *De magistro* 11.

Α. Ν. ΖΟΥΜΠΟΣ
(Ἀντ. Μέλος τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν)

SCHOLIEN ZU ANAXIMANDER, HERAKLIT UND AUGUSTINUS

Zusammenfassung

I. In dieser Studie wird der Begriff «ἄπειρον» des Anaximander und noch die Ansichten Nietzsches über die «κοσμογόνος Ἀρχή» von Thales und Anaximander erwähnt.

II. In Fragment 84 des Herakleitos (Frg. d. Vors.) werden die Begriffe «ἀνάπαυσις», «κάματος», «μόχθος» und endlich der Satz «μεταβάλλον ἀναπαύεται» analysiert.

III. In Fragment 86 des Herakleitos (Frg. d. Vors.) glaubt der Philosoph von Ephesos noch, daß die Theorie des «Fideismus» für Begriffe über dem «Λόγος» steht.

IV. In der Lehre des Augustinus findet man «Postulate» nach der kantischen Theorie, d.h. «Das Ding an sich», welches als Satz der «praktischen Vernunft» angehört.

A.N. ZOUMPOS

ΠΥΡ ΚΑΙ *ΘΕΟΣ*: ΦΥΣΙΚΗ ΚΑΙ ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΣΤΗ ΣΚΕΨΗ ΤΟΥ ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΥ

Χάρις τῷ Καθηγητῇ
Karl Bormann

I. *Λόγος θεολογικός*

Τὸ σύγγραμμα τοῦ Ἡράκλειτου* χωριζόταν κατὰ τὴ δοξογραφικὴ παράδοση σὲ τρεῖς *λόγους, εἷς τε τὸν περὶ τοῦ παντὸς καὶ πολιτικὸν καὶ θεολογικόν*[1]. Ἂν καὶ εἶναι ἀμφίβολο νὰ διαίρεσε ὁ ἴδιος ὁ Ἡράκλειτος τὸ σύγγραμμά του σὲ τρία μέρη[2], καὶ εἶναι σχετικὰ ἰσχνὴ ἡ παρουσία τῶν λέξεων *θεὸς* καὶ *θεῖος* στὰ σωζώμενα ἀποσπάσματα[3], εἶναι βέβαιο ὅτι ἡ ἔννοια τοῦ θείου ἀπασχόλησε ἐπανειλημμένα τὴ σκέψη του. Οἱ θεολογικὲς ἀπόψεις τοῦ Ἡράκλειτου δὲν εἶναι ξεκάθαρες, πρᾶγμα ποὺ ἔδωσε ἀφορμὴ γιὰ διαφορετικὲς ἑρμηνεῖες τῆς θεολογίας του[4]. Οἱ ἀπόψεις του γιὰ τὸ θεὸ ἢ τὸ θεῖον

---

* Οἱ παραπομπὲς γίνονται στὴν ἔκδοση τῶν Diels-Kranz (A: μαρτυρίες, B: ἀποσπάσματα)· ἐντὸς παρενθέσεως μὲ τὴν ἔνδειξη M. δηλώνονται τὰ ἀποσπάσματα στὴν ἔκδοση τοῦ Marcovich, λ.χ. B 30 (=M. 51). Γιὰ τὶς συντομογραφίες τῶν ἔργων ποὺ χρησιμοποιοῦνται συχνότερα βλ. τὴν κύρια βιβλιογραφία· οἱ συντομογραφίες τῶν περιοδικῶν γίνονται κατὰ τὸ *L'année philologique*.

1. Διογ. Λαερτ. IX 5 (DK 22 A1). Πβ. Διογ. Λαερτ. IX 12 (DK 22 A1) *ἐπιγράφουσι δ' αὐτῷ (ἐνν. τῷ συγγράμματι) οἱ μὲν Μούσας, οἱ δὲ Περὶ φύσεως, Διόδοτος δὲ ἀκριβὲς οἰάκισμα πρὸς στάθμην βίου, ἄλλοι Γνώμον' ἠθῶν, τρόπου κόσμον ἕνα τῶν ξυμπάντων.* Πβ. ἐπίσης Διογ. Λαερτ. IX 15 (DK 22 A1) *τῶν δὲ γραμματικῶν Διόδοτος, ὃς οὔ φησι περὶ φύσεως εἶναι τὸ σύγγραμμα ἀλλὰ περὶ πολιτείας, τὰ δὲ περὶ φύσεως ἐν παραδείγματος εἴδει κεῖσθαι.*

2. J. Burnet, *Early Greek philosophy*, London ³1963 (ἀνατύπ. της 4ης ἔκδ. 1930), 132· West, 112· Kirk-Raven-Schofield, 192. Πβ. τὴ συζήτηση γιὰ τὸ σύγγραμμα τοῦ Ἡράκλειτου ὑπὸ M. Marcovich, "Herakleitos", *RE* suppl. X (1965) 256 κ.ἑπ.

3. Βλ. *Λεξικὸν τῆς προσωκρατικῆς φιλοσοφίας*, ἔκδ. Κέντρου Ἐρεύνης τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, τ. 1ος (Α-Θ), Ἀθῆναι 1988, 183 κ.ἑπ.

4. Γιὰ τὴν ἀποτίμηση τῆς θεολογίας τοῦ Ἡράκλειτου βλ. κυρίως Gigon, 135-159· Jaeger, 127-146· Guthrie I 469 κ.ἑπ. · Marcovich, 411-495, καὶ Του Αυτου στὴ *RE* suppl. X (1965) 305-310· Ρουσσος, 130-141. Ἔκθεση τῆς θεολογίας τοῦ Ἡράκλειτου καὶ ἀπὸ Gilbert, 48-84· R. K. Hack, *God in Greek philosophy to the time of Socrates*, Princeton 1931, 69-80· P. Wheelwright, *Heraclitus*, London 1959, 68-82· G. Pfannmüller, *Tod, Jenseits und Unsterblichkeit in der Religion, Literatur und Philosophie der Griechen und Römer*, München/Basel 1953, 168-171· G. François, *Le polythéisme*

συσχετίστηκαν ἢ ταυτίστηκαν μὲ τὴ θεωρία του γιὰ τὸν *λόγον*[5], τὴν ἑνότητα τῶν ἀντιθέτων[6], τὸν (θεῖο) *νόμον*[7], τὸ *σοφόν*[8], τὸ *πῦρ*[9], ἂν ἀναφερθοῦν οἱ

---

et l'emploi au singulier des mots θεός, δαίμων dans la litterature Grecque d'Homère à Platon, Paris 1957, 171-174· G. F. ELSE, "God and Gods in Early Greek Thought", *TAPhA* 8 (1949) 35-36· FRÄNKEL, *Wege*, 237-250· K. FREEMAN, *God, man and state: greek concepts*, Westport, Connecticut ²1970, 24 κ.ἑπ. · D. ROLOFF, *Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zu seligem Leben. Untersuchungen zur Herkunft der Platonischen Angleichung zu Gott,* Berlin 1970, 180-186. Περισσότερα βιβλιογραφικὰ στοιχεῖα γιὰ τὴ θεολογία τοῦ Ἡράκλειτου (ἕως τὸ 1970) περιέχονται στὸ E. N. ROUSSOS, Heraklit-Bibliographie, Darmstadt 1971, 64 κ.ἑπ. Ἀπὸ τὶς νεώτερες μελέτες ξεχωρίζουν οἱ: C. J. CLASSEN, "Schöpfergott oder Weltordner – zu den Gottesvorstellungen der Griechen von Homer bis Platon" στὸ CLASSEN, 4 κ.ἑπ. [ὁλόκληρο τὸ ἄρθρο πρωτοδημοσιεύθηκε στὴν ἀγγλικὴ στὰ *C & M* 23 (1962) 1-22]· E. MONTANARI, "Eraclito e la religiosità tradizionale", στὸν τόμο *Atti del symposium Heracliteum* 1981, a cura di L. ROSSETTI, τ. I, Roma 1983, 381-397· S. D. SULLIVAN, «Τὸ σοφὸν as an aspect of the divine in Heraclitus", στὸν τόμο *Greek poetry and philosophy. Studies in honour of L. WOODBURY,* ed. by D. E. GERBER, California 1984, 285-301· S. IMHOFF, "Héraclite, philosophe et théologien?", *ASSPh* 45 (1986) 152-175· G. VARKONYI, "On the transcendency of Heraclitus' deity and the doctrine of the opposites", *AUB(phil.)* 22-23 (1990) 21-25· ἡ διδ. διατρ. τοῦ D. J. VALIULIS, *The theology of Heraclitus: A presocratic pantheism,* Univ. of Toronto 1980, δὲν μοῦ ἦταν προσιτή. — Ο G. F. ELSE, *TAPhA* 8 (1949) 35 κ.ἑπ., ἀναφερόμενος στὴν ἐξέλιξη τῆς ἔννοιας *θεὸς* καὶ *(ὁ) θεός*, παρατηρεῖ ὅτι τὸν 6ο αἰ. π. Χ. ἡ γενικὴ ἔννοια «τὸ θεῖον» ἀποσπάστηκε ἀπὸ τὴ φράση *ὁ θεός*· θεὸς εἶναι ὁ ἀπροσποίητος καὶ μὴ ἐπιτηδευμένος τρόπος ἀναφορᾶς τοῦ ὁμηρικοῦ ἀνθρώπου —ὄχι τοῦ Ὁμήρου— στὴ γενικὴ θεία δύναμη ποὺ ἐπεμβαίνει στὴν ἀνθρώπινη ζωή. *Τὸ θεῖον* ἀντιπροσωπεύει ἕναν ὑψηλότερο βαθμὸ ἀφαίρεσης· «ἀλλὰ στὴν πρώιμη Ἑλλάδα, τὸ νὰ μιλάει κανεὶς γιὰ "θεὸ" χωρὶς διάκριση εἶναι σὰν νὰ μιλάει ὡς μὴ εἰδήμων. Ἡ ὁδὸς ποὺ ὁδήγησε ἐν τέλει στὴ θεολογία δὲν ἄρχισε μὲ τοὺς εἰδικούς». Γιὰ τὴ θεολογία τῶν προσωκρατικῶν σημαντικὸ εἶναι τὸ ἄρθρο του GIGON, *Theologie.* Γιὰ τὴν ἔννοια τοῦ θείου στὴν πρώιμη ἑλληνικὴ σκέψη θελεμιῶδες εἶναι τὸ ἄρθρο τοῦ H.-G. GADAMER, " Über das Göttliche im frühen Denken der Griechen", ποὺ δημοσιεύθηκε στὸν τόμο *Das Altertum und jedes neue Gute,* Festschrift für WOLFGANG SCHADEWALD zum 15. März 1970, hrsg. von K. GAISER, Stuttgart 1970, 397-414 / ἀνατύπ. στὸν τόμο H.-G. GADAMER, *Kleine Schriften II. Idee und Sprache,* Tübingen 1972, 64-79.

5. Βλ. GUTHRIE I 472· KIRK-RAVEN-SCHOFIELD, 199. Πβ. A. J. FESTUGIÈRE, *Personal religion among the Greeks,* Berkeley/Los Angeles 1954, 34 κ.ἑπ. · CLASSEN, 5. Προϋποτίθεται ὅτι ὑπάρχει "θεωρία τοῦ *λόγου*" στὸν Ἡράκλειτο· ἀντίθετα WEST, 124 κ.ἑπ. καὶ ROBINSON, *passim*.

6. Βλ. JAEGER, *passim*· STOKES, 105 κ.ἑπ. Γιὰ τὸν "θεὸν" ὡς "ἑνότητα τῆς κοσμικῆς τάξης" πβ. KAHN, 276 κ.ἑπ.

7. Πβ. JAEGER, 135: «Ὁ *λόγος*, σύμφωνα μὲ τὸν ὁποῖο γίνονται ὅλα καὶ ὁ ὁποῖος ὅμως εἶναι κρυφὸς στοὺς ἀνθρώπους, εἶναι ὁ θεῖος νόμος». «Μόνο μὲ τὸν Ἡράκλειτο προσδιορίζεται ἐγγύτερα ἡ διανοητικὴ ἐνέργεια τοῦ θεοῦ μέσῳ τῆς ἑνότητας τῶν ἀντιθέτων, ἡ ὁποία εἶναι τὸ περιεχόμενο τοῦ θείου νόμου» (*ἔνθ' ἀν.*, 146). Πβ. ἐπίσης BARNES, 127 κ.ἑπ. · H. BLASS, *Gott und die Gesetze,* Bonn 1958, 26 κ.ἑπ. · K. FREEMAN, *ἔνθ' ἀν.*, 24 κ.ἑπ.

8. BURNET, *ἔνθ' ἀν.*, 167 κ.ἑπ. Πβ. GIGON, 138 κ.ἑπ.· ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Theologie,* 145· WEST, 140 κ.ἑπ.· FRÄNKEL, *Wege,* 443· W. BRÖCKER, *Die Geschichte der Philosophie vor Sokrates,* Frankfurt am Main 1965, 30.

9. MARCOVICH, *passim*· ΡΟΥΣΣΟΣ, *passim*· GUTHRIE I 472. Πβ. KIRK-RAVEN-SCHOFIELD, 209·

κυριώτεροι συσχετισμοὶ ποὺ ἔχουν κατὰ καιροὺς γίνει, ἐνῶ ὁ ἴδιος ἔχει συχνὰ χαρακτηρισθεῖ καὶ πανθεϊστής[10]. Εἶναι γνωστὴ ἡ κριτικὴ ποὺ ἄσκησε ὁ Ἡράκλειτος στὴν παραδοσιακὴ θεολογία, ὅπως αὐτὴ ἐκφραζόταν μέσα ἀπὸ τὶς συμβατικὲς θρησκευτικὲς πρακτικὲς τῆς *πόλεως*,[11] καθὼς καὶ ἡ ρητὴ ἀντιδιαστολὴ ποὺ ἔκανε ἀνάμεσα στὴ θεϊκὴ καὶ ἀνθρώπινη γνώση[12] καί, κατ' ἐπέκταση, ἀνάμεσα στὸ θεῖο καὶ στὸ ἀνθρώπινο. *Θεοὶ* καὶ *ἄνθρωποι, ἀθάνατοι* καὶ *θνητοὶ* παρουσιάζονται ἀλλοῦ ὡς ἰσοδύναμα μέλη ζευγῶν ἀντιθέτων[13], ἐνῶ καὶ συγκεκριμένες θεϊκὲς μορφὲς ἀναφέρονται στὰ σωζώμενα ἀποσπάσματα[14], μὲ τονισμὸ ὅμως τοῦ νέου ρόλου τους, ἰδίως τῆς *Δίκης* καὶ τοῦ *Διός*, στὰ πλαίσια τῆς ἡρακλείτειας φυσικῆς καὶ ὀντολογίας. Στὴν παροῦσα μελέτη ἐπικεντρώνεται τὸ ἐνδιαφέρον στὴ διερεύνηση τῆς σχέσης *πυρὸς* καὶ *θεοῦ* στὴ σκέψη τοῦ Ἡράκλειτου, μὲ ἀναφορά, ὅπου κρίνεται ἀπαραίτητο, καὶ στὶς ἄλλες διαστάσεις τῆς ἡρακλείτειας θεολογίας,

---

MANSFELD I 237. Ο GILBERT, 49 κ.ἑπ., θεωρεῖ τὴ θερμότητα/τὸ *πῦρ* ὡς τὴν οὐσία τοῦ θεοῦ κατὰ Ἡράκλειτο, χωρὶς νὰ ἀποκόπτει τὸν Ἡράκλειτο ἀπὸ τὴν ἀρχαιότερη ἰωνικὴ παράδοση. Πβ. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Die meteorologischen Theorien des griechischen Altertums*, Hildesheim 1967 (1η ἔκδ. Leipzig 1907), 49 κ.ἑπ., 61.

10. E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Erster Teil, Zweite Abteilung, ἐκδ. ἀπὸ τὸν W. NESTLE, Leipzig ⁶1920 / ἀνατύπ. Hildesheim ⁷1963, 846· πβ. CAPELLE, 142.

11. Βλ. B 5 (=M. 86) *καθαίρονται δ' ἄλλῳ αἵματι μιαινόμενοι οἷον εἴ τις εἰς πηλὸν ἐμβὰς πηλῷ ἀπονίζοιτο. μαίνεσθαι δ' ἂν δοκοίη, εἴ τις αὐτὸν ἀνθρώπων ἐπιφράσαιτο οὕτω ποιέοντα. καὶ τοῖς ἀγάλμασι δὲ τουτέοισιν εὔχονται, ὁκοῖον εἴ τις δόμοισι λεσχηνεύοιτο, οὔ τι γινώσκων θεοὺς οὐδ' ἥρωας οἵτινές εἰσι.* B 14b (=M. 87) *τὰ γὰρ νομιζόμενα κατ' ἀνθρώπους μυστήρια ἀνιερωστὶ μυεῦνται.* B 15 (=M. 50) *εἰ μὴ γὰρ Διονύσῳ πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνεον ᾄσμα αἰδοίοισιν, ἀναιδέστατα εἴργαστ' ἄν· ὠυτὸς δὲ Ἀίδης καὶ Διόνυσος, ὅτεῳ μαίνονται καὶ ληναΐζουσιν.* Βλ. ἐπίσης B 68 (=M. 88), B 74 (=M. 89). Γιὰ τὰ ἀποσπάσματα αὐτὰ πβ. MARCOVICH, 250-255, 454-473, ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ στὴ *RE* suppl. X (1965) 292 κ.ἑπ., 308 κ.ἑπ. καὶ D. BABUT, "Héraclite et la religion populaire. (Fragments 14, 69, 68, 15 et 5 Diels-Kranz)", *REA* 77 (1975) 27-62.

12. Βλ. B 78 (=M. 90) *ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει.* B 79 (=M. 92) *ἀνὴρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος ὅκωσπερ παῖς πρὸς ἀνδρός.* B 102 (=M. 91) *τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν ἃ δὲ δίκαια.* Γιὰ τὰ ἀποσπάσματα αὐτὰ πβ. MARCOVICH, 474-489, καὶ ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ στὴ *RE* suppl. X (1965) 309 κ.ἑπ.· ἐπίσης U. HÖLSCHER, "Heraklit über göttliche und menschliche Weisheit", στὸν τόμο *Weisheit*, hrsg. von A. ASSMANN, München 1991, 73-80. Πβ. ἐπίσης B 63 (=M. 92(*b*)), B 70 (=M. 92(*d*)).

13. Βλ. B 62 (=M. 47) *ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες.* Πβ. B 53 (=M. 29) *Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους.*

14. *Διόνυσος* καὶ *Ἀίδης:* B 15 (=M. 50). *Ἀπόλλων:* B 93 (=M. 14). *Σίβυλλα:* B 92 (=M. 75). *Ζεύς:* B 32 (=M. 84). *Δίκη* καὶ *Ἐρινύες:* B 94 (=M. 52)· πβ. B 23 (=M. 45), B 28b (=M. 75).

καθὼς καὶ στὴ διερεύνηση τῆς σχέσης τῆς φυσικῆς μὲ τὴ θεολογία τοῦ Ἐφέσιου φιλοσόφου[15].

II. Ἡ ἰωνικὴ παράδοση

Ὁ συσχετισμὸς τῆς φυσικῆς μὲ τὴ θεολογία στὸν ἀρχαῖο ἑλληνικὸ στοχασμὸ ἔχει προηγούμενο στὴν πρώιμη ἰωνικὴ περὶ φύσεως φιλοσοφία. Κυρίαρχη σ' αὐτὴν εἶναι ἡ ἰδέα μιᾶς (μὲ ὕστερη πιθανῶς, περιπατητικῆς προέλευσης, ὁρολογία) «ἀρχῆς», ἡ ὁποία ἀποτελεῖ τὴν ἀφετηρία-αἰτία τῶν κοσμικῶν διεργασιῶν καὶ ταυτόχρονα τὴν πρωταρχικὴ ὕλη, ἀπὸ τὴν ὁποία συνίσταται ὁ κόσμος. Κύριο γνώρισμα τῆς ἰδέας αὐτῆς εἶναι ἡ ταύτιση αἰτίας καὶ ὕλης, ἡ μὴ διάκριση δηλαδὴ τοῦ κινητικοῦ ἀπὸ τὸ ὑλικὸ αἴτιο, ἀντίληψη, στὴν ὁποία ὁ Ἀριστοτέλης, ἀπὸ τὴ δική του ὀπτικὴ γωνία, ἄσκησε κριτική[16]. Στὶς «ἀρχὲς» τῶν *πρώτων φιλοσοφησάντων*, δηλαδὴ στὸ *ὕδωρ* κατὰ τὸν Θαλῆ, στὸ *ἄπειρον* κατὰ τὸν Ἀναξίμανδρο καὶ στὸν *ἀέρα* κατὰ τὸν Ἀναξιμένη, ἔχουν ἀποδοθεῖ, πέραν ἀπὸ τοὺς ὁποιους ἄλλους, χαρακτηρισμοὶ ὑποδηλωτικοὶ θεϊκῶν ἰδιοτήτων τους[17]. Μὲ τὴν μετάθεση ἰδιοτήτων ἀπὸ τὸν χῶρο τοῦ θείου καὶ τῶν (μυθικῶν-ἀνθρωπόμορφων) θεῶν στὸ πεδίο ἀναζήτησης ἐξήγησης τῆς γένεσης καὶ ὑποστασιοποίησης τοῦ κόσμου, μὲ τὴν ἀπόπειρα δηλαδὴ κατανόησης καὶ ἑρμηνείας τοῦ κόσμου μὲ φυσικοὺς μᾶλλον ὅρους, συντελεῖται στὴν πρώιμη ἰωνικὴ φυσική, μὲ ἀρκετὰ

---

15. Ὅ JAEGER, 136, ἐπισημαίνει ὅτι ἡ θεολογία τοῦ Ἡράκλειτου, χωρὶς νὰ ἀποτελεῖ ἀνεξάρτητο κλάδο της διδασκαλίας του, πρέπει νὰ θεωρηθεῖ μαζὶ μὲ τὴν κοσμολογία του ὡς ἀδιαίρετο σύνολο, ἐνῶ ὁ WEST, 112 κ.ἑπ., τονίζει τὸν θρησκευτικὸ καὶ ἠθικὸ χαρακτῆρα τῆς σκέψης του. Ὁ GIGON, 135, ἀντίθετα, θεωρεῖ ὅτι ἡ θεολογία τοῦ Ἡράκλειτου πλάϊ στὴν κοσμολογία του φαίνεται ἐντελῶς ξένη.

16. Βλ. *Μ.τ.φ.* Α3. 984a21-27 *οὐ γὰρ δὴ τό γε ὑποκείμενον αὐτὸ ποιεῖ μεταβάλλειν ἑαυτὸ... ἀλλ' ἕτερόν τι τῆς μεταβολῆς αἴτιον. τὸ δὲ τοῦτο ζητεῖν ἐστὶ τὸ τὴν ἑτέραν ἀρχὴν ζητεῖν, ὡς ἂν ἡμεῖς φαίημεν, ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως.* Πβ. *Μ.τ.φ.* Α3. 983b6 κ.ἑπ., *Φυσ. ἀκροάσεως* Β, κεφ. 3 καὶ 7. Γιὰ τὸν ὑλοζωισμὸ στὴ πρώιμη μιλήσια σκέψη βλ. GUTHRIE I 62 κ.ἑπ.· γιὰ τὴν αἰτιότητα βλ. H. CHERNISS, *Aristotle's criticism of Presocratic philosophy,* New York ²1971, 218 κ.ἑπ.

17. Γιὰ τὸ *ὕδωρ* ὡς «ἀρχὴν» τοῦ Θαλῆ βλ. ΑΡΙΣΤΟΤ. *Μ.τ.φ.* Α3. 983b21 κ.ἑπ.· γιὰ ἔλεγχο ὅλων τῶν σχετικῶν μαρτυριῶν πβ. C. J. CLASSEN, "Thales", *RE* suppl. X (1965) 937 κ.ἑπ. / ἀνατύπ. στὸ CLASSEN, 34 κ.ἑπ. Τὸ *ἄπειρον* τοῦ Ἀναξιμάνδρου ἔχει χαρακτηρισθεῖ *θεῖον, ἀθάνατον, ἀνώλεθρον (*ΑΡΙΣΤΟΤ. *Φυσ. ἀκροάσεως* Γ4. 203b13 κ.ἑπ.), *ἀίδιον* καὶ *ἀγήρω* (ΙΠΠΟΛ. *Ἔλ.* I 6, 1· ΨΕΥΔΟΠΛΟΥΤ. *Στρωματεῖς* 2)· πβ. C. J. CLASSEN, "Anaximandros", *RE* suppl. XII (1970) 36 κ.ἑπ. / ἀνατύπ. στὸ CLASSEN, 51 κ.ἑπ. Γιὰ τὸν *ἀέρα* τοῦ Ἀναξιμένη ὡς «ἀρχὴν» βλ. ΑΡΙΣΤΟΤ. *Μ.τ.φ.* Α3. 984a5 κ.ἑπ., ΘΕΟΦΡ. κατὰ τὸν ΣΙΜΠΛ. *εἰς Φυσ.* 24, 26, ΙΠΠΟΛ. *Ἔλ.* I 7, 1· πβ. KIRK-RAVEN-SCHOFIELD, 153 κ.ἑπ.· γιὰ τὸν *ἀέρα* τοῦ Ἀναξιμένη ὡς *θεὸν* βλ. ΚΙΚ. *de nat. deorum* I 10, 26· ΑΕΤ. I 7, 13· ΑΥΓ. *de civ. dei* VIII 2· πβ. KIRK-RAVEN-SCHOFIELD, 158 κ.ἑπ.

συγκεχυμένο ἀκόμη τρόπο, ἡ σύνδεση τῆς ἔννοιας μιᾶς ἀτελῶς ἔστω κατανοημένης αἰτιότητας μὲ τὴν περὶ θείου ἀντίληψη, ἐνῶ ἐμπεριέχονται σ' αὐτὴν ταυτόχρονα θεολογία, θεογονία καὶ θεοδικία[18]. Στὶς κοσμογονικὲς καὶ κοσμολογικὲς ἀντιλήψεις τῶν μιλησίων φυσικῶν, ὅπως αὐτὲς μποροῦν νὰ ἀνασυντεθοῦν μὲ βάση κυρίως τὶς δοξογραφικὲς μαρτυρίες, ἡ θεϊκὴ πρωταρχικὴ ὕλη παίζει πρωτεύοντα ρόλο, καθὼς θεωρεῖται ἀφ' ἑνὸς ὅτι μετέχει ἐνεργὰ στὴ διαδικασία γένεσης τοῦ κόσμου καὶ ἀφ' ἑτέρου ὅτι εἶναι κατὰ πᾶσα πιθανότητα τὸ ἴδιο ἐνεργὸς στὸν συντελεσμένο κόσμο, στὸ παρὸν δηλαδὴ κοσμικὸ γίγνεσθαι. Ἡ ἰδέα ἑνὸς δημιουργοῦ θεοῦ, παντοδύναμου, πάνσοφου καὶ αἰώνιου ὄντος, τέτοια ὅπως ἀπαντᾶ λ.χ. στὸν *Τίμαιον* τοῦ Πλάτωνος[19], δὲν φαίνεται νὰ ὑπάρχει στὸν πρώιμο μιλήσιο στοχασμό, ὅπου οἱ φυσικὲς δυνάμεις καὶ ἡ ὕλη παριστάνονται σὲ μεγάλο βαθμὸ ὡς ἀλληλεπιδρῶντα στοιχεῖα μὲ ἀναφορὰ στὸν κόσμο καὶ στὴ φύση καὶ ὄχι στὴν ἰδέα ἑνὸς *δημιουργοῦ* θεοῦ[20].

III. *Πῦρ καὶ κόσμος*

α. *Πῦρ καὶ κοσμικὸ γίγνεσθαι*

Ἡ ἀντίληψη τοῦ Ἡράκλειτου γιὰ τὸν κόσμο δὲν ἐπιτρέπει τὴν ὑπόθεση ὕπαρξης κατ' αὐτὸν μιᾶς κοσμογονίας εἴτε στὴν πρώιμη μιλήσια ἐκδοχή της εἴτε σὲ ὁποια ἄλλη ἐκδοχή[21], ἀφοῦ καὶ τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν ἀρχὴ καὶ γένεση τοῦ κόσμου φαίνεται νὰ λείπει ἀπὸ τὴ συλλογιστική του. Ὁ *κόσμος* συλλαμβάνεται ἀπὸ τὸν Ἡράκλειτο ὡς παντοτινὰ ὑπαρκτός, χωρὶς χρονικὴ ἀφετηρία καὶ χρονικὸ πέρας, ὅπως δείχνει τὸ B 30 (=M. 51) *κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἁπάντων*,[22] *οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ'*

---

18. JAEGER, 48. Γιὰ τὴν «αἰτιότητα» στοὺς Προσωκρατικοὺς βλ. D. Z. ANDRIOPOULOS, *The concept of causality in Presocratic philosophy*, Thessaloniki 1988.

19. 30A.

20. Πβ. CLASSEN, 3 κ.ἑπ.

21. Πβ. H. SCHWABL, "Weltschöpfung", *RE* suppl. IX (1962) 1526 κ.ἑπ.· CLASSEN, 4· KIRK-RAVEN-SCHOFIELD, 205· STOKES, 107· W. RÖD, *Die Philosophie der Antike* 1, München ²1988, 107. Πβ. ὡστόσο τὴ συλλογιστικὴ τοῦ KAHN, 134 κ.ἑπ.

22. Ἡ φράση *τὸν αὐτὸν ἁπάντων* δὲν παραδίδεται στὸν ΣΙΜΠΛΙΚΙΟ (test. M. 51 (*b*⁵)) οὔτε στὸν ΠΛΟΥΤΑΡΧΟ (test. M. 51 (*c*)), ἀλλὰ μόνο στὸν ΚΛΗΜΕΝΤΑ, *Στρωμ.* V 104, 1 (M. 51 (*a*)). Τὴ γνησιότητά της ἀπορρίπτουν οἱ REINHARDT, 170 σημ. 1 —βλ. καὶ ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Vermächtnis*, 53 κ.ἑπ.—, KIRK, 309, KIRK-RAVEN-SCHOFIELD, 474 σημ. 147, ἐνῶ δέχονται οἱ J. KERSCHENSTEINER, *Kosmos. Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern*, München 1962, 99 κ.ἑπ., WIESE, 241 κ.ἑπ., MARCOVICH, 261, 268 κ.ἑπ., KAHN, 44, MANSFELD I 262. Ἡ φράση *κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν*

ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα. Ὁ παρὼν κόσμος, ὁ ἴδιος ποὺ ὑφίσταται καὶ αἰώνια, δὲν ὀφείλει κατὰ τὸν Ἡράκλειτο τὴ δημιουργία καὶ παρουσία του σὲ θεϊκὸ ἢ ἀνθρώπινο παράγοντα, ἀλλὰ εἶναι μιὰ αἰώνια ζωντανὴ φωτιά. Τὸ κοσμικὸ γίγνεσθαι διαρθρώνεται κατὰ τὸ B 31a (=M. 53[a]) *πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστὴρ* μὲ βάση τὶς μετατροπὲς τῆς φωτιᾶς. Κύριο χαρακτηριστικὸ τῆς ὅλης διαδικασίας τῶν *τροπῶν* τοῦ *πυρὸς* εἶναι ἡ ἰδέα τοῦ μέτρου καὶ τῆς ἀναλογίας, μὲ βάση τὴν ὁποία ρυθμίζεται κάθε μεταβολὴ στὸ κοσμικὸ γίγνεσθαι[23]. Ἀπὸ τὸ B 31 προκύπτει ὅτι ἡ φωτιὰ εἶναι «ἡ ἀστείρευτη πηγὴ τῶν φυσικῶν διαδικασιῶν»[24], ἀλλὰ καὶ μέτοχος ἡ ἴδια στὶς διαδικασίες αὐτές. Ἡ μετάπτωση τῆς φωτιᾶς σὲ θάλασσα, τῆς θάλασσας ἐν μέρει σὲ γῆ, ἐν μέρει σὲ *πρηστῆρα* μπορεῖ νὰ συγκριθεῖ μὲ τὴν ἀνταλλαγὴ τοῦ χρυσοῦ μὲ πράγματα καὶ τῶν πραγμάτων μὲ χρυσό, σύγκριση ποὺ ὑποβάλλει τὸ B 90 (=M. 54) *πυρός τε ἀνταμοιβὴ τὰ πάντα καὶ πῦρ ἁπάντων ὅκωσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός*[25]. Πρόκειται γιὰ κοσμολογικὴ διαδικασία, ἡ ὁποία δὲν πρέπει νὰ νοηθεῖ ὡς ἀκολουθία διαδοχικῶν φάσεων ποὺ ἐμπερικλείει τὴν ἔννοια τῆς περιοδικότητας, καθὼς ἡ μετάπτωση τῆς φωτιᾶς στὰ πράγματα καὶ τὸ ἀντίστροφο

ἁπάντων ἔχει μεταφρασθεῖ ποικιλότροπα: (i) "Diese Weltordnung, dieselbige für alle *Wesen*" (DK I 157)· (ii) "This world-order, the same for all (men)" (MARCOVICH, 268)· (iii) "Αὐτὸν τὸν κόσμο [ποὺ εἶναι ἕνας στὴν ὁλότητά του]" (KIRK-RAVEN-SCHOFIELD, 205)· (iv) "Die gegebene schöne Ordnung [Kosmos] aller Dinge" (MANSFELD I 263)· (v) "Le monde, le même parmi tous" (J. BOLLACK & H. WISMANN, *Héraclite ou la séparation*, Paris 1972, 131)· (vi) "The ordering, the same for all" (KAHN, 45, 232)· (vii) "<The ordered?> world, the same for all" (ROBINSON, 25). Ὁ KAHN, 133 κ.ἑπ., τονίζει ὅτι ἀφετηρία γιὰ τὴν κατανόηση τοῦ ὅρου *κόσμος* στὸν Ἡράκλειτο πρέπει νὰ εἶναι ἡ ἀρχικὴ σημασία του ὡς ὅρου ὑποδηλωτικοῦ ἠθικῆς ἢ πολιτικῆς τάξης καὶ ὡς κοσμήματος. Γιὰ ὁλικὴ ἀποτίμηση τῆς ἔννοιας *κόσμος* στὸν Ἡράκλειτο βλ. KERSCHENSTEINER, *ἔνθ' ἀν.*, 97 κ.ἑπ.

23. Πβ. B 31b (=M.53[b]) <*γῆ*> *θάλασσα διαχέεται, καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον, ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῆ*. Γιὰ τὶς δυσκολίες τοῦ κειμένου τοῦ B 31b βλ. MARCOVICH, 282 κ.ἑπ. Τὸ B 31 φαίνεται, κατὰ τὸν MARCOVICH, 289, νὰ περιγράφει «τὶς σταθερές, *κανονικὲς φυσικὲς διαδικασίες* ποὺ συμβαίνουν καθημερινά». Ὁ ἴδιος τονίζει, *αὐτόθι*, τὴ σημασία τῶν *μέτρων* γιὰ τὴ διατήρηση τῶν ἀμετάβλητων ποσοτήτων καθεμιᾶς ἀπὸ τὶς κοσμικὲς μᾶζες. Ὁ ΡΟΥΣΣΟΣ, 29, παρατηρεῖ ὅτι ὁ Ἡράκλειτος μὲ τὴ θέση ποὺ ἐκφράζει στὸ B 31 «φαίνεται νὰ ἔχει συλλάβει τὸ ἀξίωμα ὅτι τὸ ποσὸ τῆς ὕλης παραμένει σταθερὸ καὶ ὅτι ἡ ἰσορροπία τῆς φύσης εἶναι αὐτορυθμιζόμενη».

24. KIRK-RAVEN-SCHOFIELD, 205-6.

25. Ἡ λέξη *χρήματα* ὑποδηλώνει, ὅπως παρατηρεῖ ὁ MARCOVICH, 294, ὅτι οἱ λέξεις *τὰ πάντα* καὶ *ἅπαντα* ἀναφέρονται σὲ *ποικίλα ἀτομικὰ ἀντικείμενα* καὶ φαινόμενα ἀπὸ τὸν κόσμο τῆς ἐμπειρίας μας (π.χ. στὴν «ψυχή», στὴν «ἡμέρα» κλπ.), καὶ ὄχι μόνο στὶς δύο κοσμικὲς μᾶζες (θάλασσα καὶ γῆ). Ὁ VERDENIUS, *Kephalaion*, 2, ἐκφράζει ὅμως τὴν ἄποψη ὅτι ἡ σύγκριση φωτιᾶς μὲ χρυσὸ δὲν συνεπάγεται πλήρη ἀναλογία.

γίνεται σύμφωνα μὲ τὰ *μέτρα*[26] καὶ ταυτόχρονα[27]. Χῶρος ἐπίδρασης τῆς φωτιᾶς, ἐκτὸς ἀπὸ τὸν κοσμικό, εἶναι καὶ ὁ ἀνθρώπινος, ἀφοῦ, ὅπως δείχνει τὸ Β 36 (=Μ. 66) ἡ *ψυχὴ* ἀντικαθιστᾶ τὸ *πῦρ* στὴν πορεία τῶν κοσμικῶν διαδικασιῶν.

β. *Πῦρ ἀείζωον* καὶ ὕλη

Στὸ ἐρώτημα, πῶς συμβιβάζεται ἡ ἰδέα τῆς αἰώνιας ζωντανῆς φωτιᾶς μὲ τὴν ἰδέα τῆς μετάπτωσής της σὲ νερό, οἱ ἀπαντήσεις ποικίλουν καὶ συνδέονται μὲ τὸ κύριο ἐρώτημα τῆς ἡρακλείτειας φυσικῆς, ποιὰ εἶναι δηλαδὴ ἡ ὑφὴ τοῦ *πυρὸς* κατὰ Ἡράκλειτο[28]. Μία ὑπόθεση εἶναι ὅτι ὁ Ἡράκλειτος ἔκανε διάκριση ἀνάμεσα σὲ δύο τύπους φωτιᾶς: (α) Ἡ φωτιὰ στὴν πιὸ καθαρή της μορφή, ὡς ἐξω-κοσμικὸς *αἰθήρ*, εἶναι *πῦρ ἀείζωον*, δηλαδὴ ἀθάνατη καὶ θεία· (β) ὅταν ἐμπλέκεται στὶς κοσμικὲς διαδικασίες (τόσο στὰ συνηθισμένα μετεωρολογικὰ φαινόμενα ὅσο καὶ στὰ πράγματα χωριστά) ὑπακούει κατ' ἀνάγκην στὴν ἀρχὴ τῶν σταθερῶν μέτρων[29], ἐμπλέκεται

---

26. Πβ. Β 30 (=Μ. 51) *πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα*. Ὁ STOKES, 104, ἀκολουθώντας τὸν KIRK, 307 κ.ἑπ., θεωρεῖ ὅτι τὰ *μέτρα* τοῦ Β 30 νοοῦνται ὄχι χρονικά, ἀλλὰ χωρικά. Παρόμοια σημασία, δηλαδὴ χωρικὴ ἔννοια, πρέπει νὰ ἔχει ἡ λέξη *μέτρα* στὸ Β 94 (= Μ. 52) *Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν*, ἀπόσπασμα τὸ ὁποῖο φαίνεται ὅτι ὑποδηλώνει τὴν ἀναγκαιότητα τῶν «μέτρων» γιὰ τὴν κοσμικὴ ἰσορροπία, ὅπως παρατηρεῖ ὁ MARCOVICH, 276· πβ. KIRK, 287 κ.ἑπ.

27. Πβ. REINHARDT, *Vermächtnis*, 56 κ.ἑπ.· WEST, 130· BRÖCKER, *ἔνθ' ἀν.*, 41· RÖD, *ἔνθ' ἀν.*, 108. Στὸ ἐρώτημα ἂν ὁ Ἡράκλειτος δεχόταν τὴν *ἐκπύρωσιν*, δὲν ἔχει δοθεῖ τελεσίδικη ἀπάντηση.

28. Τὸ θέμα αὐτὸ πραγματεύονται κατὰ κύριο λόγο καὶ σὲ μεγάλη ἔκταση τὰ περισσότερα ἔργα ποὺ ἀφοροῦν στὴ φιλοσοφία τοῦ Ἡράκλειτου· ἡ παράθεση ἑπομένως ἐκτενοῦς βιβλιογραφίας πάνω σ' αὐτὸ δὲν ἔχει νόημα. Ἀξίζει ὅμως νὰ ἐπισημανθεῖ ἡ ἐμπεριστατωμένη διαπραγμάτευσή του ἀπὸ τοὺς GUTHRIE I 454 κ.ἑπ., MARCOVICH, 259-304, ΡΟΥΣΣΟ, 93 κ.ἑπ., καθὼς καὶ τοὺς REINHARDT, *Vermächtnis*, καὶ VERDENIUS, *Kephalaion*.

29. Τὴ διάκριση αὐτὴ κάνει ὁ MARCOVICH, 259. Παρόμοια εἶναι ἡ διάκριση τοῦ GUTHRIE I 472 κ.ἑπ., ὁ ὁποῖος ὅμως ἀναφερόμενος στὸν (α) τύπο φωτιᾶς παρατηρεῖ, 471, ὅτι αὐτὸς θὰ εἶναι «ὁ *λόγος-πῦρ* (ἢ *αἰθήρ*), ὁ ὁποῖος περιβάλλει τὸν *κόσμον*, στὴν καθαρότητά του, ἄσβεστος καὶ ἀθέατος, νοῦς καὶ ψυχὴ στὴν ὑψηλότερή τους μορφή». Ὁ ἴδιος, 432, θεωρεῖ ἀκόμη ὅτι «ἡ ὑλικὴ ὄψη τοῦ *λόγου* εἶναι ἡ φωτιὰ» καὶ ὅτι τὴ φωτιὰ «πρέπει νὰ τὴν φανταστοῦμε ὄχι ὡς μία ὁρατὴ φλόγα ἢ λάμψη, ἀλλὰ μᾶλλον ὡς ἕνα εἶδος ἀθέατου ἀτμοῦ». Ὁ VERDENIUS, *Kephalaion*, 6 σημ. 26, ἀντίθετα, ὑποστηρίζει ὅτι ὁ Ἡράκλειτος δὲν ἔκανε τὴ διάκριση ἀνάμεσα σὲ ὁρατὴ φωτιὰ καὶ ἀθέατη φωτιά, ἀλλὰ τὴ διάκριση ἀνάμεσα σὲ ὁρατὴ σὲ ἀθέατη σύνδεση. Ὁ MARCOVICH, *passim*, προβαίνει σὲ ριζικὴ διάκριση τῆς θεωρίας τοῦ Ἡράκλειτου γιὰ τὸν *λόγον* ἀπὸ τὴ θεωρία του γιὰ τὸ *πῦρ*. Ἀντίθετα ὁ STOKES, 105, παρατηρεῖ ὅτι τὸ *πῦρ* εἶναι στενὰ συνδεδεμένο μὲ τὸν *λόγον* στὴ σκέψη τοῦ Ἡράκλειτου καί, καθὼς τὸ πρωταρχικὸ περιεχόμενο τοῦ

δηλαδὴ στὴ διαδικασία τῶν μεταπτώσεων. Αὐτὴ ἡ διάκριση ὡστόσο, ἡ ὁποία παραπέμπει σὲ δυϊστικὴ θεώρηση τοῦ *πυρὸς* κατὰ Ἡράκλειτο, ἂν καὶ εἶναι εὔλογη, δύσκολα φαίνεται νὰ πιστοποιεῖται ἀπὸ τὸ Β 30[30]. Ἡ φωτιὰ ἔχει ἀκόμη θεωρηθεῖ ὡς ἡ «ἀρχετυπικὴ μορφὴ τῆς ὕλης», ὁ «κεντρικὸς κόμβος τῶν κοσμολογικῶν διεργασιῶν», ἀλλὰ καὶ τὸ «κατ' ἐξοχὴν συστατικὸ στοιχεῖο τῶν πραγμάτων»[31]. Χαρακτηριστικὴ εἶναι ἡ θεωρία ἐκείνη ποὺ θέλει τὸ *πῦρ* κατὰ Ἡράκλειτο ἀμετάβλητο «ὑπόστρωμα» κάθε μεταβολῆς, θεωρία ἐνισχυμένη ἀπὸ τὴν ἀριστοτέλεια παρουσίαση τοῦ *πυρὸς* τοῦ Ἡράκλειτου ὑπὸ τὸ ἴδιο πρῖσμα μὲ τὶς «ἀρχὲς» τῶν πρωίμων μιλησίων φυσικῶν φιλοσόφων[32], ἀλλὰ δύσκολα ἀποδείξιμη μὲ βάση τὰ σωζώμενα ἀποσπάσματα[33]. Τὸ *ἀείζωον πῦρ* ἔχει ἀκόμη θεωρηθεῖ ὡς κοσμικὴ πυρά, ἡ ὁποία ὡς ὅλον εἶναι διαρκῶς πύρακτη, παρ' ὅλο ποὺ μέρη της μποροῦν νὰ σβήνουν προσωρινά[34]. Κατὰ ἄλλη ἐκδοχὴ τὸ *πῦρ* κατὰ Ἡράκλειτο εἶναι σύμβολο ζωῆς καὶ θανάτου[35]· αὐτὸ (α) ἀφ' ἑνὸς θεωρεῖται πρωτίστως ὡς

λόγου εἶναι ἡ ἑνότητα τῶν ἀντιθέτων, θὰ περίμενε κανεὶς ὅτι τὸ *πῦρ* συνδέεται μὲ τὴν ἑνότητα τῶν ἀντιθέτων. Ὁ Stokes, *αὐτόθι*, ὑποστηρίζει ὅτι ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο τὸ *πῦρ* παίζει κύριο ρόλο στὴν ἑνότητα τῶν ἀντιθέτων εἶναι ἐκεῖνος τῆς ἀμοιβαίας διαδοχῆς. Καὶ ὁ Robinson, 97, δέχεται ὡς εὐλογοφανῆ τὴν ἐξήγηση ὅτι ὁ *αἰθὴρ* εἶναι τὸ *πῦρ* ἐκεῖνο, γιὰ τὸ ὁποῖο γίνεται λόγος στὸ Β 30.

30. Βλ. τὴν κριτικὴ τοῦ Verdenius, *Kephalaion*, 1 κ.ἑπ.

31. Kirk-Raven-Schofield, 205-6.

32. Βλ. *Μ.τ.φ.* Α3. 984a5 κ.ἑπ. *Ἀναξιμένης δὲ ἀέρα καὶ Διογένης πρότερον ὕδατος καὶ μάλιστ' ἀρχὴν τιθέασι τῶν ἁπλῶν σωμάτων, Ἵππασος δὲ πῦρ ὁ Μεγαποντῖνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος.* Πβ. *π. οὐρανοῦ* Γ1. 298b29 κ.ἑπ. *οἱ δὲ τὰ μὲν ἄλλα γίνεσθαί τέ φασι καῖ ῥεῖν, εἶναι δὲ παγίως οὐθέν, ἓν δέ τι μόνον ὑπομένειν, ἐξ οὗ ταῦτα πάντα μετασχηματίζεσθαι πέφυκεν· ὅπερ ἐοίκασι βούλεσθαι λέγειν ἄλλοι τε πολλοὶ καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος.*

33. Ἡ θεωρία αὐτὴ ἀπορρίφθηκε ἀπὸ τοὺς Cherniss, *ἔνθ' ἀν.*, 380 κ.ἑπ., καὶ Stokes, 102 κ.ἑπ.

34. Ὁ Kirk, 317, σχολιάζοντας τὸ Β 30, παρατηρεῖ: «Ὁ *κόσμος* ταυτίζεται μὲ τὴ φωτιὰ σὰν μιὰ τεράστια πυρά, [ἄλλα] μέρη τῆς ὁποίας εἶναι προσωρινὰ νεκρὰ καὶ [ἄλλα] μέρη δὲν εἶναι ἀκόμη ἀναμμένα. ... Τὸ κύριο σημεῖο εἶναι ὅτι ὁ κόσμος ὡς ὅλον μπορεῖ νὰ ἀποκληθεῖ αἰώνια ζωντανός, γιατὶ ἡ ὀντότητά του παραμένει ἀμετάβλητη, ἐνῶ μέρη του ὑφίστανται τὸν «θάνατο» τῆς μεταβολῆς σὲ νερὸ καὶ γῆ». Παρόμοια Stokes, 104. Πβ. ὡστόσο τὴν κριτικὴ τοῦ Verdenius, *Kephalaion*, 2.

35. Ἄποψη τοῦ Kahn, 138, ὁ ὁποῖος παρατηρεῖ: «Ἡ φωτιὰ ἔχει πολλὲς ἰδιότητες. ... Ἡ ἴδια δὲν εἶναι ἕνα εἶδος ὕλης, καθόλου σῶμα, ἀλλὰ μία διαδικασία μετάβασης ἀπὸ μία κατάσταση σὲ μιὰ ἄλλη, ἕνα σύμβολο ζωῆς καὶ θανάτου συγχρόνως, τὸ καθαυτὸ στοιχεῖο τοῦ παράδοξου». Καὶ ὁ Robinson, 97 κ.ἑπ., θεωρεῖ ὅτι ἡ φωτιὰ χρησιμεύει ὡς καταφανὲς *σύμβολο* κοσμικῆς ἀλλαγῆς καὶ ὅτι μπορεῖ νὰ χαρακτηρισθεῖ συγχρόνως ὡς (1) ὑλικὸ συστατικὸ τοῦ σύμπαντος, (2) πρωταρχικὸ ὑλικὸ συστατικὸ τοῦ σύμπαντος καὶ (3) κατευθυντήρια δύναμη, ἡ ὁποία ὀργανώνει καὶ ἐλέγχει αἰώνια τὶς φυσικὲς ἀλλαγὲς τῶν στοιχείων μεταξύ τους μὲ συνεπῆ καὶ προβλέψιμο τρόπο. Οἱ Robinson, *passim*, καὶ Kahn, *passim*, θεωροῦν ὅτι ὁ Ἡράκλειτος

μία στοιχειακὴ μορφὴ ἀνάμεσα στὶς ἄλλες, ὡς ἐναλλακτικὴ λύση ἀπὸ τὴ γῆ ἢ τὸ νερὸ ἢ τὰ σύννεφα ἢ τὸν ἄνεμο, (β) ἀφ' ἑτέρου ἐμφανίζεται ὡς τὸ σύστημα ὅλων τῶν στοιχειακῶν μορφῶν ποὺ ἀνακύπτουν, ὅταν ἡ φωτιὰ ἀνάβει καὶ σβήνει[36]. Κατὰ μία τελευταία ἐκδοχὴ[37] ὁ Ἡράκλειτος ἐφάρμοσε καὶ στὴ θεωρία του γιὰ τὸ *πῦρ* τὴ διάκριση ἀνάμεσα στὴν ἐπιφανειακὴ (-φανερή) καὶ οὐσιώδη (-κρυφή) ὑφὴ τῶν πραγμάτων[38]: ἡ φωτιὰ ὡς φυσικὸ φαινόμενο μετασχηματίζεται σὲ νερό, ὡς *πῦρ ἀείζωον* ὅμως δὲν ἐκδηλώνεται στὴν ἐπιφάνεια τῶν πραγμάτων, ἢ μᾶλλον ἐκδηλώνεται ἐμμέσως καὶ ἀποκαλύπτεται μόνο σ' ὅσους διαθέτουν τὴν ὀξυδέρκεια νὰ τὴν ἀντιληφθοῦν· ὁ Ἡράκλειτος βέβαια θὰ θεωροῦσε τὸν ἑαυτό του κάτοχο αὐτῆς τῆς ἱκανότητας. Καὶ στὴν ἐκδοχὴ ὅμως αὐτή, ἡ ὁποία ἔχει μᾶλλον μεταφυσικὸ ὑπόβαθρο, δὲν φαίνεται νὰ ἀπουσιάζει ἡ διάκριση ἀνάμεσα στὴν αἰώνια ζωντανὴ φωτιὰ καὶ στὶς ἐμπειρικὲς ἐκφάνσεις της. Οἱ ὑποθέσεις αὐτές, εὔλογη ἡ κάθε μία στὴ συνάφεια ποὺ διατυπώθηκε, δὲν δίνουν τελεσίδικη, ὁλικὰ πιστοποιούμενη ἀπὸ τὰ σωζώμενα ἀποσπάσματα ἀπάντηση στὸ καίριο ἐρώτημα τῆς ἡρακλείτειας φυσικῆς, πῶς δηλαδὴ ἡ ἐμπλοκὴ τοῦ *πυρὸς* στὶς κοσμικὲς διαδικασίες, ποὺ ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα τὴ μετάπτωσή του σὲ *ὕδωρ*, δὲν ἀναιρεῖ τὴν ὑφή του ὡς *πυρὸς ἀειζώου*.

γ. Ἡ δύναμη καὶ ἡ θεϊκὴ ὑπόσταση τοῦ *πυρός*

Τὸ *πῦρ*, πέραν ἢ ἐπιπλέον τῆς ἐμπλοκῆς του στὶς κοσμικὲς διαδικασίες, παριστάνεται νὰ ἐπενεργεῖ κατευθυντήρια στὴν ὑφιστάμενη, ἀλλὰ καὶ αἰώνια πραγματικότητα. Τοῦτο πιστοποιεῖ τὸ Β 64 (=Μ. 79) *τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός*[39], κατὰ τὸ ὁποῖο ὁ *κεραυνός*, τὸ παραδοσιακὸ ὅπλο τοῦ Δία, ἀναγορεύεται σὲ κατευθυντήριο μοχλὸ *τῶν πάντων*, σὲ σύμβολο καθοδήγησης καὶ ἀπονομῆς δικαιοσύνης στοὺς ἀνθρώπους, ἀλλὰ πιθανότατα καὶ σὲ

κινεῖται στὸ θέμα τοῦ *πυρὸς* στὰ ἴδια πλαίσια μὲ τὴν προγενέστερη ἰωνικὴ φυσική.

36. Kahn, 273. Ὁ ἴδιος, *αὐτόθι*, παρατηρεῖ πὼς ἂν δεχθοῦμε ἕνα μοντέλο κοσμογονίας καὶ καθολικῆς ἐκπύρωσης στὸν Ἡράκλειτο, τότε αὐτὸς ὁ δια-στοιχειακὸς ρόλος τῆς φωτιᾶς ἐνσωματώνεται στὸ ἀρχέγονο *πῦρ*, τὸ ὁποῖο προηγεῖται τῆς διαμόρφωσης τοῦ κόσμου καὶ ἐναλλάσσεται μὲ αὐτήν.

37. Ὑποστηρίζεται ἀπὸ τὸν Verdenius, *Kephalaion*, 3.

38. Πβ. Β 123 (=Μ. 8), Β 93 (=Μ. 14)· πβ. ἐπίσης Β 54 (=Μ. 9), Β 51 (=Μ. 27).

39. Ὁ Marcovich, 422, υἱοθετεῖ τὴν πρόταση τοῦ Fränkel (ap. DK I ad fr.) γιὰ ἀλλαγὴ σειρᾶς τῶν Β 64 - Β 66 στὸ κείμενο τοῦ Ἱππολύτου, *Ἔλ.* IX 10 (=Μ.79 (*a*)) ὡς ἑξῆς: Β 66-Β 64-Β 65. Μὲ τὸ *οἰακίζειν* πβ. τὸ σχόλιο τοῦ Ἱππολύτου, *αὐτόθι*, *τουτέστι κατευθύνει* καὶ Β 41 *ἐκυβέρνησε*.

σύμβολο τῆς πιὸ καθαρῆς καὶ αἰθέριας φωτιᾶς[40]. Τὸ Β 64 ὡστόσο δὲν διευκρινίζει τὸν τρόπο ἐπενέργειας τοῦ *κεραυνοῦ* στὰ *πάντα*, ἂν δηλαδὴ ὁ *κεραυνὸς* ἀσκεῖ κατευθυντήρια δύναμη μόνο ἀπὸ ἔξω, ἢ ἂν ὑπονοεῖται καὶ ἐπιρροὴ ἐκ τῶν ἔσω, ὅμοια μὲ αὐτὴ τοῦ *νοῦ* κατὰ Ἀναξαγόρα[41]. Ἡ ἰδέα τῆς δυναμικῆς ἐπενέργειας τοῦ *πυρὸς* στὰ *πάντα* ἐκφράζεται καὶ στὸ Β 66 (=M. 82) *πάντα γὰρ ... τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται*, ἂν αὐτὸ θεωρηθεῖ γνήσιο καὶ ὄχι παράφραση τοῦ Ἱππόλυτου[42]. Παραμένει ὅμως τὸ ἐρώτημα, ἂν ἡ λέξη *πάντα* ἀναφέρεται σὲ ἀνθρωπολογικὸ ἢ κοσμολογικὸ ἐπίπεδο ἢ καὶ στὰ δύο[43]. Τὸ Β 16 (=M. 81) *τὸ μὴ δῦνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι;* πρέπει πιθανότατα νὰ κατανοηθεῖ ὑπὸ τὴν ἴδια προοπτική, τῆς διαρκοῦς δηλαδὴ ἐποπτείας *πάντων* ἀπὸ τὸ *πῦρ*[44]: ὅπως κανεὶς δὲν μπορεῖ νὰ κρυφτεῖ ἀπὸ τὸν *ἥλιον πανόπτην*[45], ἔτσι τίποτα δὲν μπορεῖ νὰ ξεφύγει ἀπὸ τὴν ἐποπτεία ἢ καὶ τὴν *δίκην* τοῦ *πυρός*[46]. Τὸ *πῦρ* παριστάνεται νὰ ἐπενεργεῖ διαρκῶς, ποικιλότροπα καὶ δυναμικά, σὲ κοσμολογικὸ καὶ πιθανότατα σὲ ἀνθρωπο-

---

40. Πβ. ΙΠΠΟΛΥΤΟΣ, *Ἔλ.* IX 10 *κεραυνὸν τὸ πῦρ λέγων τὸ αἰώνιον*. Πβ. MARCOVICH, 424· KIRK-RAVEN-SCHOFIELD, 206· ROBINSON, 126.

41. Βλ. ΑΝΑΞΑΓΟΡΑΣ Β 14 *ὁ δὲ νοῦς, ὃς ἀεί ἐστι, τὸ κάρτα καὶ νῦν ἐστιν ἵνα καὶ τὰ ἄλλα πάντα, ἐν τῷ πολλῷ περιέχοντι καὶ ἐν τοῖς προσκριθεῖσι καὶ ἐν τοῖς ἀποκεκριμένοις*. Πβ. VLASTOS, 426· VERDENIUS, *Kephalaion*, 1. Ὁ MARCOVICH, 423-4, παρατηρεῖ ὅτι ὁ *κεραυνὸς* ὡς σύμβολο τῆς πιὸ καθαρῆς καὶ σοφῆς οὐράνιας φωτιᾶς συνεπάγεται κατευθυντικὴ ἱκανότητα ἔναντι *φυσικῶν πραγμάτων* (μετεωρολογικῶν φαινομένων καὶ κοσμικῶν διαδικασιῶν). Ὅσον ἀφορᾶ στὸ ἐρώτημα, σὲ τὶ συνίσταται ἡ κατευθυντήρια ἱκανότητα τοῦ λογικοῦ *πυρός*, ὁ MARCOVICH, 424, ἀκολουθώντας τὸν KIRK, 356, θεωρεῖ πιθανότερο ὅτι αὐτὴ συνίσταται στὴ διατήρηση τῶν *μέτρων* ἢ στὴν *κανονικότητα* στὶς ποιοτικὲς ἀλλαγὲς τῆς ὕλης.

42. Ἡ γνησιότητά του ἀμφισβητήθηκε ἀπὸ τοὺς REINHARDT, 164 κ.ἑπ., ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Vermächtnis*, 65 κ.ἑπ.· KIRK, 359 κ.ἑπ.· WEST, 144 σημ. 1. Ἀντίθετα, γνήσιο τὸ θεωροῦν οἱ GIGON, 130 κ.ἑπ.· MARCOVICH, 435 κ.ἑπ.· KAHN, 271 κ.ἑπ.· ROBINSON, 127.

43. Ὁ MARCOVICH, 436, συμμερίζεται τὴν ἄποψη τοῦ GIGON, 130 κ.ἑπ., ὅτι ἡ λέξη *πάντα* στὸ Β 66 ἔχει πρακτικὴ-θρησκευτικὴ καὶ ὄχι θεωρητικὴ-κοσμολογικὴ ἔννοια, καὶ ὑποστηρίζει, *αὐτόθι*, ὅτι ἀναφέρεται στοὺς ἀνθρώπους καὶ ὄχι στὴν κοσμικὴ τάξη. Ὁ KAHN, 272, ἀντίθετα, μὲ ἀναφορὰ καὶ στὸ Β 30 *πῦρ ἀείζωον*, στὸ Β 31 *πρηστὴρ* καὶ στὸ Β 120 «*αἴθριος Ζεύς*», θεωρεῖ ὅτι στὸ Β 66 ἡ κοσμικὴ καθοδήγηση ἐπανερμηνεύεται μὲ ὅρους κοσμικῆς δικαιοσύνης (πβ. Β 28[b] (=M. 19) ... *καὶ μέντοι καὶ Δίκη καταλήψεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας*). Πβ. ROBINSON, 127.

44. Προϋποτίθεται κατ' αὐτὴ τὴν εὐρύτατα ἀποδεκτὴ ἑρμηνεία τοῦ Β 61 ὅτι ὁ Ἡράκλειτος μὲ τὴ φράση *τὸ μὴ δῦνόν ποτε* ἐννοεῖ τὸ *πῦρ* (MARCOVICH, 433· πβ. KIRK, 356) ἢ τὸν «θεῖο καὶ ἀθάνατο αἰθέρα» (ROBINSON, 87). Πβ. ΠΛΑΤ. *Κρατύλος* 413 b - c (=test. *b* στὸ M. 81). Πβ. καὶ LSJ στὸ λῆμμα «πανόπτης».

45. Πβ. *Ἰλιὰς* Γ 277 *Ἠέλιός θ', ὃς πάντ' ἐφορᾷς καὶ πάντ' ἐπακούεις· Ὀδύσσεια* λ 109.

46. Πβ. Β 28[b] (=M. 19), Β 66 (=M. 82). Γιὰ τὴ σύνδεση *Διὸς* καὶ *δίκης* βλ. Β 94 (=M. 52) *Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν*. Πβ. ΗΣΙΟΔΟΣ, *Ἔργα καὶ ἡμέραι* 256-7 WEST *ἡ δέ τε παρθένος ἐστὶ Δίκη, Διὸς ἐκγεγαυῖα, / κυδρή τ' αἰδοίη τε θεοῖς οἳ Ὄλυμπον ἔχουσιν·* πβ. καὶ KIRK, 364 κ.ἑπ.

λογικὸ πεδίο. Τὸ Β 11 (=Μ. 80) *πᾶν ... ἑρπετὸν πληγῇ νέμεται* φαίνεται νὰ ὑποδηλώνει ὅτι στὴ δύναμη τοῦ *πυρὸς* ὑποτάσσεται κάθε ὀντότητα στὸν κόσμο, περιλαμβανομένου καὶ τοῦ ἀνθρώπου[47], μὲ τὴν προϋπόθεση ὅτι ἡ λέξη *πληγῇ* δέχεται συμπλήρωμα τὴ λέξη *θεοῦ*[48] καὶ ὅτι μὲ τὴν ἔκφραση *πληγῇ θεοῦ* ὑποδηλώνεται τὸ *πῦρ* (ὁ *κεραυνός*)[49]. Ἡ συνεχὴς παρουσία καὶ κυριαρχία τοῦ *πυρὸς* θεωρεῖται ἑπομένως ἀπὸ τὸν Ἡράκλειτο παντοῦ αἰσθητή. Ἂν καὶ τὸ *πῦρ* δὲν ὁρίζεται πουθενὰ ὡς *θεός*, μπορεῖ, μὲ βάση τὶς ἰδιότητες ποὺ τοῦ προσδίδονται, νὰ θεωρηθεῖ ὅτι ἔχει θεϊκὴ ὑπόσταση[50]. Τὰ παραπάνω ἀποσπάσματα ἀφήνουν ὡστόσο τὴ σχέση *πυρὸς* καὶ κοσμικῆς πραγματικότητας σὲ μεγάλο βαθμὸ ἀδιευκρίνιστη. Πέραν τοῦ γεγονότος ὅτι πιστοποιοῦν τὴ δυναμικὴ παρουσία καὶ ἐπενέργεια τοῦ *πυρὸς* στὸ κοσμικὸ γίγνεσθαι, δὲν φαίνεται νὰ δίνουν ἀπάντηση στὸ θεμελιῶδες ἐρώτημα, ἂν τὸ *πῦρ* ἔχει τὸν χαρακτήρα μιᾶς ἐξωκοσμικῆς δύναμης ἢ ἂν νοεῖται ὡς σύμφυτη μὲ τὸ εἶναι καὶ τὴν τάξη τοῦ κόσμου καὶ τῶν πραγμάτων δύναμη, τῆς ὁποίας ἔκφανση δὲν εἶναι παρὰ ἡ συμπεριφορὰ τῶν πραγμάτων μεταξύ τους καὶ ἡ ὁποία ὑποκαθιστᾶ λ.χ. τὸν φυσικὸ νόμο τῆς αἰτιότητας, δύναμη ἑπομένως παρόμοια μὲ τὶς «ἀρχὲς» τῆς πρώιμης μιλήσιας φυσικῆς. Ἀναπάντητο ἀφήνουν ἀκόμη τὸ ἐρώτημα, ἂν τὸ *πῦρ*, ὡς δύναμη κατευθυντήρια καὶ τῶν ἀνθρώπινων καταστάσεων, προσλαμβάνει χαρακτήρα *δίκης*, κανόνα ρυθμιστικοῦ τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς καὶ ὅρου ἀπονομῆς τῆς δικαιοσύνης.

IV. Ὁ *θεός*

α. *Θεὸς καὶ πῦρ*

Ὁ μοναδικὸς ὁρισμὸς τοῦ *θεοῦ* στὰ σωζώμενα ἀποσπάσματα ἐμφανίζεται στὸ Β 67 (=Μ. 77), στὸ πρῶτο μέρος τοῦ ὁποίου *ὁ θεὸς* ὁρίζεται ὡς μία

---

47. Ὁ Marcovich, 429, μὲ ἀναφορὰ στὴν *Ἰλιάδα* Ρ 446 κ.ἑπ., στὴν *Ὀδύσσεια* σ 130 κ.ἑπ. καὶ ἀλλοῦ, ὑποστηρίζει ὅτι τὸ *ἑρπετὸν* ὑποδηλώνει «*ἀνθρώπινο* ὄν».

48. Ὑπόθεση τῶν DK I 153 σημ. στὸ Β 11, ποὺ ἀπέρριψε ὁ Kirk, 258 κ.ἑπ., ἀλλὰ δέχτηκε ὁ Marcovich, 429. Πβ. Ρουσσος, 134 κ.ἑπ.

49. Τὸ Β 11 ὑπονοεῖ κατὰ τὸν Marcovich, 430, ὁ ὁποῖος συντάσσεται μὲ τὸν Gigon, 146, ὅτι «ὁ *κεραυνὸς* (τὸ *πῦρ*) εἶναι ὁ ὑπέρτατος ὁδηγὸς (ποιμένας) τῆς ἀνθρωπότητας». Γιὰ διαφορετικὴ ἑρμηνεία τοῦ Β 11 βλ. Kahn, 194 κ.ἑπ.· πβ. Robinson, 83.

50. Ὁ West, 144, μὲ ἀναφορὰ στὸ Β 108 (=Μ. 83), ἀμφισβητεῖ τὴν ταύτιση *θεοῦ* καὶ *πυρὸς* κατὰ Ἡράκλειτο. Ὁ Marcovich, *passim*, ἀντίθετα, τὴν ὑποστηρίζει μὲ ἔμφαση. Παρόμοια Ρουσσος, 30*, 130 κ.ἑπ. Ὁ Guthrie I 472 θεωρεῖ ὅτι, ὅταν ὁ Ἡράκλειτος μιλοῦσε γιὰ τὸν «θεὸ» ἢ τὸ «θεῖο», εἶχε στὸ νοῦ του τὸν *λόγον* - τὸ *πῦρ*.

σειρὰ ἀντιθέτων ζευγῶν: *ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός*. Τὰ δύο πρῶτα ζεύγη ἀπὸ αὐτὰ προέρχονται ἀπὸ τὴ σφαῖρα τοῦ γίγνεσθαι τῆς φύσης, τὰ δύο δεύτερα ἀπὸ τὴ σφαῖρα τοῦ κοινωνικοῦ γίγνεσθαι[51]· καὶ τὰ τέσσερα ὡστόσο ζεύγη πρέπει νὰ κατανοηθοῦν ὡς τυπικὰ παραδείγματα κάθε ἄλλου ζεύγους ἀντιθέτων[52]. Τὸ δεύτερο μέρος τοῦ Β 67 *ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ <πῦρ>*[53]*, ὁπόταν συμμιγῇ θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἑκάστου* φαίνεται νὰ ὑπονοεῖ τὴ μετατροπὴ[54] / ἀλλοίωση, καὶ συγκεκριμένα τὴν ποιοτικὴ ἀλλοίωση *τοῦ θεοῦ* ὡς *πυρός*[55], ἀπὸ τὴν ὁποία προκύπτουν οἱ ἀντίστοιχες ὀνομασίες τῶν πραγμάτων. Κατὰ τὴν ἑρμηνεία αὐτὴ τοῦ Β 67 *ὁ θεὸς* εἶναι ἡ ὑποκείμενη οὐσία τῶν πραγμάτων ποὺ ὑπόκειται σὲ ποιοτικὲς ἀλλοιώσεις[56]. Ἡ ἄποψη αὐτὴ θὰ ἀποτελοῦσε

---

51. Ὅπως παρατηρεῖ ὁ KAHN, 278, τὰ δύο πρῶτα ζεύγη προσδιορίζουν τὴν κοσμικὴ τάξη τῆς ἀλλαγῆς καὶ κανονικότητας, ἐντὸς τῆς ὁποίας ἐξελίσσεται ἡ ἀνθρώπινη ζωή, τὰ δύο δεύτερα ἀντιπροσωπεύουν ἀκραῖες ἀνθρώπινες ἐμπειρίες ἀποδιοργάνωσης καὶ ἐπανόρθωσης· καὶ τὰ τέσσερα ζεύγη χαρακτηρίζονται ἀπὸ ἕνα κοινὸ μοντέλο: τὴν ἐναλλαγὴ καὶ ἀλληλεξάρτηση ἑνὸς θετικοῦ καὶ ἀρνητικοῦ ὅρου.

52. MARCOVICH, 415. Πβ. KAHN, 279· ROBINSON, 128.

53. Συμπλήρωμα τοῦ DIELS, DK I 165, ποὺ ἀποδέχτηκαν οἱ KIRK, 184, MARCOVICH, 413, GUTHRIE I 444, KIRK-RAVEN-SCHOFIELD, 198, MANSFELD I 256. Γιὰ ἄλλες προτάσεις συμπληρώματος βλ. KIRK, 184 κ.ἑπ. καὶ MARCOVICH, 413 κ.ἑπ. Ἀπὸ αὐτὲς πιὸ εὔλογη φαίνεται ἡ πρόταση τοῦ FRÄNKEL, *Wege*, 241 κ.ἑπ. —πβ. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Dichtung*, 442— γιὰ συμπλήρωμα μὲ τὴ λέξη *ἔλαιον*· μὲ τὴν προσθήκη τῆς λέξης *ἔλαιον* ἔχουμε, παρατηρεῖ ὁ FRÄNKEL, *Wege*, 242-3, ἕνα μεῖγμα ἀπὸ ἀκαθόριστο-οὐδέτερο μέσο, τὸ ἴδιο σ' ὅλες τὶς περιπτώσεις, μὲ ἰδιαίτερα καὶ εἰδικὰ συστατικά, τὰ ὁποῖα ἀλλάζουν ἀπὸ περίπτωση σὲ περίπτωση. Γιὰ τὴν πρόταση τοῦ FRÄNKEL πβ. τὶς ἐπιφυλάξεις τοῦ KIRK, 191 κ.ἑπ. Ὁ WEST, 134, διστάζει νὰ ἐπιλέξει ἀνάμεσα στὸ *πῦρ* καὶ στὸ *ἔλαιον*, ἐνῶ ὁ ROBINSON, 44, 127 κ.ἑπ., ἂν καὶ δέχεται μὲ ἐπιφύλαξη τὸ *πῦρ*, παρατηρεῖ ὅτι ἐλάχιστη σημασία ἔχει τὸ νὰ δεχθοῦμε τὸ ἕνα ἢ τὸ ἄλλο καὶ ὅτι ἀποφασιστικὸ σημεῖο ἐδῶ εἶναι ὅτι ὁ θεὸς/τὸ σύμπαν εἶναι ἐλεύθερο ἀπὸ περιεχόμενο, ἀναλλοίωτο καὶ ἀμετάβλητο. Ὁ KAHN, 84, 276 κ.ἑπ., ἀπορρίπτει κάθε προσθήκη μετὰ τὴ λέξη *ὅκωσπερ*.

54. Τὸ ῥ. *ἀλλοιοῦσθαι* σημαίνει κατὰ τὸ *Λεξικὸν τῆς προσωκρατικῆς φιλοσοφίας*, τ. 1ος (Α-Θ), Ἀθῆναι 1988, 22, 'μετατρέπομαι'.

55. Τὸ ῥ. *ἀλλοιοῦσθαι* ὑπονοεῖ τὴ διαδικασία τῆς *ποιοτικῆς* ἀλλαγῆς, ὄχι μιὰ ἁπλῆ ἀλλαγὴ θέσης (ὅπως στὴν περίπτωση τοῦ Β 88 (=M. 41) *μεταπίπτειν*), παρατηρεῖ ὁ MARCOVICH, 417. Ὁ KAHN, 279, ἀντίθετα, θεωρεῖ ὅτι τὸ ῥ. *ἀλλοιοῦσθαι* πρέπει νὰ ἀναφέρεται στὴν ἀλλαγὴ κάθε ὅρου στὸν ἀντίθετό του ἢ, γενικότερα, σὲ κάθε ἀλλαγὴ ἀνάμεσα σὲ ἀντίθετα, καὶ σημειώνει ὅτι «αὐτὴ εἶναι ἡ θεία δομὴ τῆς κοσμικῆς διαδικασίας κατὰ τὸν Ἡράκλειτο».

56. MARCOVICH, 417. Ὁ KAHN, 279, ἀντίθετα, ἀποκλείει τὴν ἑρμηνεία τοῦ Β 67, κατὰ τὴν ὁποία *ὁ θεὸς* νοεῖται ὡς ὑποκείμενο (substratum) κάθε ἀλλαγῆς, ἑρμηνεία ποὺ κατὰ τὸν KAHN ἀντιβαίνει στὴν πρώτη πρόταση τοῦ Β 67, κατὰ τὴν ὁποία ὁ θεὸς «δὲν εἶναι φυσικὴ οὐσία οὔτε ὑποκείμενο στοιχεῖο οὔτε κάποιο συγκεκριμένο σῶμα ὅπως ἡ στοιχειακὴ φωτιά». Τὸ νόημα τοῦ Β 67 εἶναι κατὰ τὸν KAHN, 280, ὅτι «ὅπως ὑπάρχει μία φωτιὰ ποὺ μπορεῖ νὰ ἀποκληθεῖ μὲ

ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα πῶς συμβιβάζεται ἡ θεώρηση τοῦ θεοῦ ὡς ὄντος χωριστοῦ ἀπὸ τὰ πράγματα[57] μὲ τὴ θεώρησή του ὡς ὄντος σύμφυτου πρὸς τὸν κόσμο, προϋποθέτει ὅμως τή, συνειδητὴ ἀπὸ τὴν πλευρὰ τοῦ Ἡράκλειτου, δυϊστικὴ θεώρηση τοῦ θεοῦ[58]. Κατὰ ἄλλη ἑρμηνεία τὸ Β 67 ἀναφέρεται στὴ σχέση ποὺ ὑπάρχει ἀνάμεσα στὸ θεὸ καὶ σὲ διάφορα ζεύγη ἀντιθέτων καὶ ἰδιαίτερα στὸ ὅτι κάθε ἀντίθετο μπορεῖ νὰ ἐκφραστεῖ μὲ ὅρους ποὺ ἀναφέρονται στὸ θεό· ὁ θεός, μὴ διαφέροντας οὐσιαστικὰ ἀπὸ τὸν *λόγον*, «εἶναι τὸ κοινὸ στοιχεῖο διαφόρων ἀτμῶν»[59]. Ἡ θεώρηση αὐτὴ τοῦ θεοῦ κατὰ Ἡράκλειτο ἐπιτρέπει τὴ σύνδεση τῆς μεταφυσικῆς του (τῆς θεωρίας του γιὰ τὸν *λόγον*) μὲ τὴ φυσική του (τὴ θεωρία του γιὰ τὸ *πῦρ*), σύνδεση ὅμως ποὺ ἔχει ἀμφισβητηθεῖ[60]. Τὴν παρουσία τοῦ *πυρὸς* στὸν κόσμο, στὰ ἀντικείμενα τῆς ἐμπειρίας, εἶναι πιθανὸ νὰ ὑποδηλώνει τὸ Β 7 (=Μ. 78) *εἰ πάντα τὰ ὄντα*[61] *καπνὸς γένοιτο, ῥῖνες ἂν διαγνοῖεν*, ἂν θεωρηθεῖ πιθανὴ ἡ σύνδεση ὑλικοῦ *καπνοῦ* καὶ ὑλικοῦ *πυρὸς* καὶ τὸ Β 7 συσχετισθεῖ μὲ τὴ θεολογία τοῦ Ἡράκλειτου[62]. Στὴν περίπτωση αὐτὴ μὲ τὸν *καπνὸν* ὑπονοεῖται τὸ ὑλικὸ

πολλὰ ὀνόματα, ἔτσι ὑπάρχει ἕνα θεϊκὸ σύστημα ἑνότητας καὶ ἀντίθεσης, τὸ ὁποῖο ἔχει μόλις προσδιορισθεῖ μὲ τέσσερα ζεύγη ἀντιθέτων».

57. Πβ. Β 64 (=Μ. 79), Β 41 (=Μ. 85), Β 11 (=Μ. 80), Β 16 (=Μ. 81), Β 66 (=Μ. 82).

58. Marcovich, 416 κ.ἑπ. Ὁ Ρουσσος, 131, ὡστόσο, παρατηρεῖ σχολιάζοντας τὸ Β 67 ὅτι ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν Ἡράκλειτο, «ἐκδηλώνεται ὄχι ὑπερβατικά, δηλ. ἔξω ἢ μεταξὺ ἢ πάνω ἀπὸ τὰ πράγματα, ἀλλὰ συμβατικά, δηλ. μέσα στὰ πράγματα».

59. Kirk-Raven-Schofield, 199. Πβ. Kirk, 197· Guthrie I 444. Ὁ Kirk, 166 κ.ἑπ., συνεξετάζει τὰ Β 10 (=Μ. 25) *συλλάψιες ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾷδον διᾷδον· ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα*, Β 102 (=Μ. 91) *τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν ἃ δὲ δίκαια* καὶ Β 67 ὑπὸ τὸ πρῖσμα τῆς θεωρίας τοῦ Ἡράκλειτου γιὰ τὴν ἑνότητα τῶν ἀντιθέτων. Ὁ Kirk, 166, παρατηρεῖ τὰ ἑξῆς: «Τὸ σύνολο τῶν πραγμάτων ... μπορεῖ νὰ εἰδωθεῖ συνθετικὰ ἢ ἀναλυτικά, μὲ ἔμφαση εἴτε στὴν ὑποκείμενη σύνδεση ἀνάμεσα σὲ ἀντίθετα εἴτε στὸν ἐπιφανειακὸ χωρισμὸ τῶν πραγμάτων. Ὁ θεὸς παίρνει τὴ συνθετικὴ ἄποψη, ποὺ εἶναι ἡ πιὸ ἀληθινή. ... Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρά, ὅλα τὰ ζεύγη ἀντιθέτων μποροῦν νὰ ἐξισωθοῦν μὲ τὸν θεό, ποὺ συμβολίζει τὴ σύνδεση ἀνάμεσα σὲ πράγματα καὶ ὄχι τὴν πιὸ ἐπιφανειακὴ διαφορά, ἡ ὁποία εἶναι εἰκονική, ἂν καὶ ὄχι ἐντελῶς μὴ πραγματική».

60. Βλ. Marcovich, 117.

61. Οἱ Kirk, 232 κ.ἑπ., καὶ Marcovich, 418 κ.ἑπ., δὲν δέχονται ὡς γνήσια τὴ φράση *τὰ ὄντα*. Ἀντίθετα DK I 152· πβ. Robinson, 12, 80. Ὁ Mansfeld I 254 προτείνει *τὰ ἐόντα*.

62. Βλ. Marcovich, 420, —πβ. Του Αγτου, *RE* suppl. X (1965) 305 κ.ἑπ.—, ὁ ὁποῖος θεωρεῖ τὴ σύνδεση αὐτὴ ὡς πιθανότερη ἀπὸ τὴ σύνδεση μεταξὺ *καπνοῦ* καὶ ἄυλου *λόγου*. Ὁ Gigon, 57, ἐντάσσει τὸ Β 7 στὴν κοσμολογία τοῦ Ἡράκλειτου καὶ τὸ θεωρεῖ παράδειγμα συνδυασμοῦ λογικῶν καὶ φυσικῶν ἀπαιτήσεων. Ὁ Kirk, 202, 232 κ.ἑπ., συνεξετάζοντας τὰ Β 7, Β 51 (=Μ. 27), Β 54 (=Μ. 9) καὶ Β 123 (=Μ. 8), θεωρεῖ, ἀκολουθώντας τὸν Reinhardt, 18 σημ. 2, ὅτι στὸ Β 7 ἐκφράζεται ἡ ἰδέα ὅτι ἑνότητα καὶ πολλαπλότητα μποροῦν νὰ συνυπάρχουν· ἡ ἑνότητα αὐτὴ κατανοεῖται ἀπὸ τὴν ὀρθὴ ἑρμηνεία τῶν αἰσθήσεων μὲ τὴ λογική. Ὁ ἴδιος, 236,

ὑπόστρωμα ὅλων τῶν πραγμάτων, δηλαδὴ τὸ *πῦρ*[63]. Αὐτὴ ἡ ἑρμηνευτικὴ προσέγγιση τῶν Β 67 καὶ Β 7 κάνει φανερὴ τὴ σύνδεση θεολογίας καὶ φυσικῆς τοῦ Ἡράκλειτου. Ὁ *θεὸς* παρουσιάζεται σύμφυτος πρὸς τὸν κόσμο, ἐνῶ ὅλες οἱ ἐκφάνσεις τοῦ κοσμικοῦ γίγνεσθαι παριστάνονται ὡς συνέπειες ποιοτικῶν ἀλλοιώσεων τῆς ὑποκείμενης οὐσίας, δηλαδὴ τοῦ θεοῦ ὡς *πυρός*. Ἂν καὶ ἡ διερεύνηση τῆς συνάφειας *πυρὸς* καὶ *λόγου* δὲν ἀνήκει στὴν παροῦσα συζήτηση, πρέπει νὰ παρατηρηθεῖ ὅτι ἡ συνάφεια αὐτὴ δὲν αἴρεται ἀπὸ τὴν ἐκτεθεῖσα προβληματική[64]. Τὸ ὅτι τὸ *πῦρ* δὲν θεωρεῖται χωρισμένο ἀπὸ τὴν ὕλη, ἀλλὰ μᾶλλον ἡ κατευθυντήρια μορφὴ τῆς ὕλης,[65] δὲν ἀποκλείει τὸ ὅτι ὁ *λόγος* μὲ τὴν ἔννοια «δομικοῦ σχεδίου», τόσο ἀτομικοῦ ὅσο καὶ γενικοῦ, εἶναι, ὅπως καὶ τὸ *πῦρ*, ταυτόσημος μὲ τὸ θεὸ ἢ τὶς διαφορετικὲς ἐκφάνσεις του[66].

β. *Τὸ σοφόν*: Ὑπερβατικότητα ἢ ἐνδοκοσμικότητα;

Κύριο γνώρισμα τοῦ θεοῦ εἶναι κατὰ τὸν Ἡράκλειτο ἡ σοφία. Τοῦτο προκύπτει ἀπὸ τὸ Β 32 (=Μ. 84) *ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα*, κατὰ τὸ ὁποῖο στὸ *ἕν*, δηλαδὴ στὴ θεία ἀρχή[67],

---

παραλληλίζει τὸ Β 7 μὲ τὸ Β 67. Ὁ MANSFELD I 254 συσχετίζει τὸ Β 7 μὲ τὴ γνωσιοθεωρία τοῦ Ἡράκλειτου. Γιὰ τὴν ὁλικὴ ἀποτίμηση ὅλων τῶν ἑρμηνειῶν τοῦ Β 7 βλ. ROBINSON, 79 κ.ἑπ.

63. MARCOVICH, 419.

64. Ἀντίθετη εἶναι ἡ ἄποψη τοῦ MARCOVICH, *passim*. Ἐκτὸς ἀπὸ τοὺς KIRK, *passim*, KIRK-RAVEN-SCHOFIELD, *passim*, GUTHRIE I *passim*, καὶ ὁ STOKES, 105, ὑποστηρίζει τὴ σύνδεση *λόγου* καὶ *πυρὸς* στὸν Ἡράκλειτο: «Τὸ *πῦρ* εἶναι ἐκεῖνο ποὺ κατευθύνει ὅλα τὰ πράγματα, καὶ αὐτὰ συμβαίνουν σύμφωνα μὲ τὸν *λόγον*». Μὲ ἀφετηρία τὸν ὁρισμὸ τοῦ *λόγου* ὡς *ξυνοῦ* (βλ. Β 2 = Μ. 23) παρατηρεῖ ἀκόμη, 106, ὅτι «ἡ σύνδεση *λόγου* καὶ *πυρὸς* εἶναι σύνδεση καὶ ὄχι ἐξίσωση, ἔτσι ὥστε ἡ πανταχοῦ παρουσία τοῦ *λόγου* δὲν συνεπάγεται τὴν πανταχοῦ παρουσία τοῦ *πυρός*. Σὲ κάθε περίπτωση ἕνα κοινὸ συστατικὸ δὲν εἶναι ἀπαραίτητα τὸ μόνο συστατικό. Ὁ κόσμος στὴν ὁλότητά του, παρὰ μεμονωμένα πράγματα ἐντός του, πρέπει νὰ ἐξισωθοῦν μὲ τὸ *πῦρ*».

65. GLASSEN, 5.

66. Βλ. KIRK-RAVEN-SCHOFIELD, 196, 209. Οἱ ἴδιοι, 196, παρατηροῦν ὅτι «ὁ Ἡράκλειτος εἶναι πολὺ πιθανὸ νὰ ἐννοοῦσε σὲ ἀρκετὲς περιπτώσεις τὸ Λόγο ὡς ὑπαρκτὸ συστατικὸ ὅλων τῶν ὑλικῶν ἀντικειμένων, καὶ ἀπὸ πολλὲς ἀπόψεις ὁ Λόγος νὰ ἔχει τὸ ἴδιο εὖρος ἐφαρμογῆς μὲ τὸ πρωταρχικὸ κοσμικὸ συστατικό, τὴ φωτιά». Ὁ FRÄNKEL, *Dichtung*, 442 σημ. 44, ἀντίθετα, παρατηρεῖ ὅτι δὲν εἶναι γνωστὸ πῶς εἶχε φανταστεῖ ὁ ἴδιος ὁ Ἡράκλειτος τὴν ἀμοιβαία σχέση *θεοῦ*, *λόγου* καὶ *πυρός*.

67. Πβ. Β 114 (=Μ. 23) ... *τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι* ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου ... [ἀραίωση δική μου]. Πβ. καὶ ΞΕΝΟΦΑΝΗΣ Β 23 *εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, / οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίως οὐδὲ νόημα*. Τὴν ἐπίδραση τοῦ Ξενοφάνη στὸ Β 114

ἀποδίδεται μοναδικὴ καὶ ἀπόλυτη σοφία[68], καὶ στὸ ὁποῖο ἐμφανίζεται, γιὰ πρώτη φορὰ σὲ φιλοσοφικὴ συνάφεια, τὸ ὄνομα τοῦ Δία[69]. Τὸ ἓν θέλει νὰ φέρει τὸ ὄνομα τοῦ Δία, ἀφοῦ εἶναι ἡ ὑπέρτατη ἀρχή[70], καὶ δὲν θέλει νὰ φέρει τὸ ὄνομα τοῦ Δία, πιθανῶς ἐξ αἰτίας τῆς ἐπιβάρυνσης τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ μὲ στοιχεῖα τοῦ μύθου καὶ τῆς λατρευτικῆς παράδοσης[71], ἢ ἴσως ἐπειδὴ ἀκριβῶς ἡ οὐσία τοῦ *ἑνὸς* εἶναι τὸ *πῦρ*[72]. Κατὰ τὸ B 41 (=M. 85) *ἓν τὸ σοφόν· ἐπίστασθαι γνώμην, ὅκη κυβερνᾶται πάντα διὰ πάντων*[73] ἡ σοφία[74] συνίσταται κατὰ τὸν Ἡράκλειτο στὴν κατανόηση τοῦ πῶς λειτουργεῖ ὁ κόσμος. Τὴν ἀπόλυτη κατανόηση μπορεῖ νὰ τὴν πετύχει μόνο ὁ θεός, ὁ ὁποῖος «μὲ τὴν ἐποπτική του ἀντίληψη γιὰ τὸν κόσμο, εἶναι "τὸ μόνο ὂν ποὺ

τονίζουν οἱ GIGON, 140· KIRK, 392 κ.ἑπ.· MARCOVICH, 445 κ.ἑπ.· ΡΟΥΣΣΟΣ, 133. Ὁ VLASTOS, 415 κ.ἑπ., ὡστόσο ἐπισημαίνει, ὅτι ἡ προσπάθεια τοῦ GIGON νὰ συνδέσει τὸν Ἡράκλειτο μὲ τὸν Ξενοφάνη ρίχνει κάποιο φῶς στὶς θρησκευτικὲς ἀπόψεις τοῦ Ἡράκλειτου, ὄχι ὅμως καὶ στὶς κοσμολογικὲς καὶ μεταφυσικές του ἀντιλήψεις.

68. KIRK, 394. Πβ. ΞΕΝΟΦΑΝΗΣ B 25 *ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.* Ἡ A. ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ, *Ἡ κάθαρση τῆς θεότητας στὴ φιλοσοφία τοῦ Ξενοφάνη*, Ἀθήνα 1960, 72, παρατηρεῖ ὅτι ὁ Ἡράκλειτος ἀντιμετωπίζει μὲ τὸ ἴδιο πνεῦμα ὅπως καὶ ὁ Ξενοφάνης τὸν Ὅμηρο καὶ ὅτι «ἐλέγχει τὴν ἀνθρωπόμορφη ὁμηρικὴ πολλότητα τῶν θεῶν καὶ ἐξαγνίζει τὸ θεῖο δείχνοντας τὴν ὑπεροχή του καὶ τὴν ἀπαλλαγμένη ἀπὸ ἀνθρώπινες ἰδιότητες φύση του». Γιὰ τὴν «κάθαρση τοῦ θείου» κατὰ τὸν Ξενοφάνη βλ. τώρα A. ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ, *Ἡ φιλοσοφία τοῦ Ξενοφάνη*. Πρόλογος Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΥ, ἔκδ. Κέντρου Ἐρεύνης τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, Ἀθῆναι 1996, 67-83.

69. H. SCHWABL, "Zeus", *RE* suppl. XV (1978) 1322.

70. Διαφορετικὰ DK I 159 σημ. στὸ B 32: «*ἐθέλει*, ἂν νοηθεῖ ὅπως το 21B23 ὡς ἑνότητα». Ὁ H. SCHWABL, *αὐτόθι* (σημ. 69), ἀντίθετα, παρατηρεῖ ὅτι ὁ Ἡράκλειτος μπόρεσε νὰ συνδέσει τὴν *ἀρχήν* του μὲ τὸν ἀνώτατο θεὸ τῆς παραδοσιακῆς θεολογίας, ἐπειδὴ ἡ σύλληψη τῆς ἡρακλείτειας φωτιᾶς ὡς ἐνδοκοσμικοῦ δεδομένου δὲν ἀντιφάσκει οὐσιωδῶς πρὸς τὶς παλαιότερες συνδεδεμένες μὲ τὸν Δία παραστάσεις, στὶς ὁποῖες φυσικὰ προστίθεται κατόπιν ἡ κυρίως θρησκευτικὴ διάσταση, ποὺ θέλει τὴ θεότητα νὰ γνωρίζει, νὰ εἶναι ὁλοκληρωμένη καὶ νὰ καθορίζει τὴν πορεία τῶν πραγμάτων.

71. GIGON, 139· STOKES, 107· MANSFELD I 238. Πβ. DK I 159 σημ. στὸ B 32: «*οὐκ ἐθέλει*, ἐπειδὴ δὲν εἶναι σύμφωνος πρὸς τὸν γνωστὸ Δία». Ὁ ROBINSON, 102, παρατηρεῖ: «Ὡς ἕνα καὶ μόνο πρᾶγμα ... μᾶλλον παρὰ ὡς ἕνα καὶ μόνο πρόσωπο ... εἶναι φυσικὰ ἀπρόθυμο νὰ ἀποκληθεῖ μὲ τὸ ὄνομα τοῦ Δία· κατὰ τοῦτο ἀκολουθεῖ ὁ Ἡράκλειτος τὸν Ξενοφάνη, ἀπορρίπτοντας ἀνθρωπομορφικὲς ἐξηγήσεις τῆς ὕψιστης ἀρχῆς του».

72. MARCOVICH, 446.

73. Κείμενο τοῦ B 41 κατὰ KIRK, 386, KIRK-RAVEN-SCHOFIELD, 208. Διαφορετικὰ MARCOVICH, 447. Νέα διαπραγμάτευση τοῦ B 41 ὑπὸ Δ. Ι. ΠΑΠΑΔΗ, "An emendation and new interpretation of Heraclitus' fr. 41", *Φιλοσοφία* 21-22 (1991-92) 285-293.

74. *Τὸ σοφὸν* ἀναφέρεται ἐδῶ στὴν ἀνθρώπινη σοφία καὶ ὄχι στὴν θεϊκή· βλ. MARCOVICH, 450. Ἡ λέξη *γνώμη* δὲν πρέπει νὰ ὑπονοεῖ τὴ θεία καθοδηγητικὴ ἀρχή, ὅπως ὑποστηρίζει ὁ MARCOVICH, 451 κ.ἑπ., ἀλλὰ τὴν ὀρθοκρισία τοῦ ἀνθρώπου· πβ. GIGON, 144· KIRK, 388 κ.ἑπ.· KIRK-RAVEN-SCHOFIELD, 209. Πβ. B 112 (=M. 23 (*f*)) *σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας*, ἂν καὶ γνησιότητά του εἶναι ἀμφίβολη· βλ. KIRK, 390· MARCOVICH, 96.

εἶναι (τέλεια) σοφό"»[75]. Τὴν ἰδέα τῆς "διαφοροποίησης" τοῦ *σοφοῦ* ἀπὸ ὅλα τὰ ἀντικείμενα τῆς ἐμπειρικῆς πραγματικότητας φαίνεται νὰ ὑποβάλλει τὸ Β 108 (=M. 83) *ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον*[76], ἂν ἡ φράση *κεχωρισμένον ἐστι* δὲν ἔχει τὸ νόημα τοῦ "χωρισμοῦ ἀπὸ τὰ πράγματα", ἀλλὰ τοῦ "διαφορετικοῦ"[77]. Ἂν μὲ τὸ *σοφὸν* τοῦ Β 108 ὑπονοεῖται τὸ σοφὸ ὄν, δηλαδὴ ὁ θεός, τότε αὐτὸς παρουσιάζεται νὰ εἶναι "διαφορετικὸς" ἀπὸ τὴν ἐμπειρικὴ πραγματικότητα, καὶ ἄρα νὰ τὴν ὑπερβαίνει[78]. Ἡ ἑρμηνεία αὐτὴ φαίνεται νὰ παραπέμπει σὲ δυϊστικὴ θεώρηση τοῦ «θείου» ὡς «σοφοῦ» κατὰ Ἡράκλειτο, ἀντίστοιχη πρὸς δυϊστικὴ θεώρηση τοῦ *πυρός*, γιὰ τὴν ὁποία ἔχουν ἐγερθεῖ σημαντικὲς ἐπιφυλάξεις. Ἡ εἰκόνα τοῦ ἀπόλυτου χωρισμοῦ, ἄρα καὶ τῆς ἀπόλυτης ὑπερβατικότητας τοῦ θεοῦ, ἀναιρεῖ τὴν ἀπὸ τὰ ἀποσπάσματα μαρτυρημένη σύμφυση τοῦ «θείου» μὲ τὸ "ὅλον" τοῦ κόσμου, ἐνῶ καὶ παρουσιάζεται ξένη πρὸς τὴν ἰωνικὴ περὶ φύσεως παράδοση, τὴν ὁποία ἔχει ὑπόβαρθρο ἡ ἡρακλείτεια φυσική, ὅσο καὶ ἂν ἐμφανίζεται συχνὰ ὡς ὑπέρβασή της. Ἡ ὑπόθεση ὅτι ὁ Ἡράκλειτος θὰ εὕρισκε λογικὸ

---

75. KIRK-RAVEN-SCHOFIELD, 209.

76. Ὁ ROBINSON, 64, 151 κ.ἑπ., ἀκολουθώντας τοὺς BOLLACK-WISMANN, *ἔνθ' ἀν.*, 305, καὶ KAHN, 40, διαβάζει *ὅ τι σοφόν ἐστι, πάντων κεχωρισμένον* καί, συνδέοντας τὴ λέξη *σοφὸν* τοῦ Β 108 μὲ τὴ φράση τὸ *σοφὸν μοῦνον* τοῦ Β 32 (= M. 84), παρατηρεῖ ὅτι αὐτό, ὅπως ὁ *αἰθὴρ* / ὁ *κεραυνὸς* / ὁ Δίας, εἶναι σαφῶς *κεχωρισμένον* ἀπὸ ὅλα τὰ πράγματα / τὴν ἀνθρωπότητα.

77. Ἄποψη τοῦ MARCOVICH, 441. Ὁ KIRK, 398, ἀντίθετα, ἐξετάζει τέσσερις δυνατότητες ἑρμηνείας τῆς φράσης *σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον*: (i) ἡ σοφία εἶναι χωρισμένη ἀπὸ ὅλους τοὺς ἀνθρώπους· (ii) ἡ σοφία εἶναι χωρισμένη ἀπὸ ὅλα τὰ πράγματα· (iii) τὸ *σοφὸν* εἶναι χωρισμένο ἀπὸ ὅλους τοὺς ἀνθρώπους· (iv) τὸ *σοφὸν* εἶναι χωρισμένο ἀπὸ ὅλα τὰ πράγματα. Ὁ KIRK, 399 κ.ἑπ., προκρίνει τὴν ἑρμηνεία (ii) ἀπὸ τὴν ἑρμηνεία (iv), συνδέοντας τὸ Β 108 μᾶλλον μὲ τὸ Β 41 (= M. 85) παρὰ μὲ τὸ Β 32 (= M. 84), καὶ ἀμφιβάλλει ἂν θὰ μποροῦσε νὰ εἶχε χρησιμοποιηθεῖ ἀπὸ τὸν Ἡράκλειτο ὁ ὅρος *σοφὸν* ἢ τὸ *σοφὸν* ὡς ὄνομα δηλωτικὸ ὕψιστης ὀντότητας, ἐνῶ θεωρεῖ ἀπίθανη μιὰ ἀκραία ὑπερβατικὴ ἑρμηνεία τοῦ Β 108, ὅπως αὐτὴ τοῦ REINHARDT, 205. Ὁ KAHN, 115, τονίζει ὅτι μὲ τὴ λέξη *πάντων* ὁ Ἡράκλειτος ἀφήνει ἀνοιχτὸ τὸ ἐνδεχόμενο ἑρμηνείας της ὡς (α) ἀνθρώπων ἢ (β) πραγμάτων· στὴ (β) περίπτωση θὰ ἔπρεπε κατὰ τὸν KAHN νὰ θεωρηθεῖ τὸ *σοφὸν* ὡς κοσμικὴ ἢ θεϊκὴ ἀρχή, χωριστὴ ἢ ὑπερβατική, ὅπως ὁ *νοῦς* κατὰ Ἀναξαγόρα, ὁ ὁποῖος *μέμεικται οὐδενὶ χρήματι* (DK 59B12). Γιὰ πιθανὴ σύνδεση τοῦ *σοφοῦ* κατὰ Ἡράκλειτο μὲ τὸ *νοῦ* κατὰ Ἀναξαγόρα βλ. WEST, 142· πβ. BRÖCKER, *ἔνθ' ἀν.*, 30. Γιὰ τὸ Β 108 βλ. καὶ G. WOHLFART, "Das Weise: Bemerkungen zur anfänglichen Bedeutung des Begriffs der Philosophie in Anschluß an Heraklits Fragment B 108", *PhJ* 98 (1991) 18-33.

78. Ὅπως παρατηρεῖ ὁ GIGON, 138, «ὁ θεὸς εἶναι τὸ ἐντελῶς ἄλλο κι ἔτσι καὶ τὸ ἐντελῶς ἀποχωρισμένο». Ὁ FRÄNKEL, *Dichtung*, 443, ἐπίσης παρατηρεῖ ὅτι κατὰ τὸν Ἡράκλειτο ὑπάρχει ἕνας καθαρὸς νοῦς («τὸ σοφὸν μοῦνον»), ὁ ὁποῖος ἔχει δική του ὕπαρξη πέραν τῆς φύσης καὶ τοῦ κόσμου. Τὴν ὑπερβατικότητα καὶ ἀπόλυτη σοφία τοῦ θεοῦ κατὰ Ἡράκλειτο τονίζει καὶ ὁ MARCOVICH, 438, 442. Γιὰ τοὺς ὑποστηρικτὲς τῆς ἀντίθετης ἄποψης βλ. MARCOVICH, 442.

καὶ φυσικὸ τὸ ὅτι ἡ θεϊκή του ἀρχὴ ἦταν καὶ σύμφυτη μὲ τὸν κόσμο, δηλαδὴ ἐνδοκοσμικὴ ἀρχή, καὶ χωρισμένη ἀπὸ αὐτόν, δηλαδὴ ἐξωτερική, καὶ θὰ τὴν θεωροῦσε ὡς τὴν σταθερὴ ἢ μέτρο τῆς μεταβολῆς ἐντὸς τοῦ κόσμου, ποὺ ἐμφανίζεται σὲ φυσικὴ μορφὴ ὡς κοσμικὴ φωτιά[79], παρ' ὅλο ποὺ θὰ μποροῦσε νὰ θεωρηθεῖ ἀπάντηση στὸ καίριο αὐτὸ ἐρώτημα τῆς ἡρακλείτειας φυσικῆς, παραμένει σὲ μεγάλο βαθμὸ ἐπαναδιατύπωση τοῦ ἴδιου τοῦ ἐρωτήματος. Συνεπέστερη πρὸς τὴν ἡρακλείτεια φυσικὴ θὰ ἦταν ἴσως ἡ αἰτιολόγηση τοῦ "χωρισμοῦ" τοῦ *σοφοῦ* ἀπὸ *πάντων* μὲ τὸ ἐπιχείρημα ὅτι τὸ *σοφὸν* «δὲν ταυτίζεται μὲ κανένα ἀπὸ τὰ ἐπιμέρους πράγματα τοῦ κόσμου, ἀλλὰ ἀντιστοιχεῖ στὰ "πάντα" ὡς σύνολο»[80].

IV. *Φρόνιμον πῦρ*

Στὶς ἰδιότητες τοῦ *πυρὸς* συγκαταλέγεται καὶ ἡ *φρόνησις*, ἀφοῦ κατὰ τὸν Ἱππόλυτο ὁ Ἡράκλειτος τὸ ὀνομάζει *φρόνιμον πῦρ*[81]. Ἡ φράση αὐτή, ἂν ἡ γνησιότητά της γίνει ἀποδεκτή, ἀποβαίνει συνδετικὸς κρίκος τῶν

---

79. GUTHRIE I 471. Ὁ ἴδιος, *ἔνθ' ἀν.*, 471 κ.ἑπ., προσθέτει, ὅτι ὁ Ἡράκλειτος ἦταν πιθανὸ νὰ ἔδινε ἔμφαση ἀφ' ἑνὸς στὸν χαρακτῆρα τῆς ἀρχῆς του ὡς 'διαπεραστικῆς' ὅλων καὶ ἀφ' ἑτέρου στὴν ὑπερβατικότητά της.

80. ΡΟΥΣΣΟΣ, 136. Κατὰ τὸν ROD, *ἔνθ' ἀν.*, 99, ὁ Ἡράκλειτος τονίζει τὸν χωρισμὸ τοῦ *ἑνὸς σοφοῦ* ἀπὸ τὰ πράγματα γενικά, πρᾶγμα ποὺ πρέπει ἴσως νὰ κατανοηθεῖ ὑπὸ τὴν ἔννοια διαφορᾶς οὐσίας τοῦ *ἑνὸς* ἔναντι τῶν πολλῶν πραγμάτων, ὄχι ὑπὸ τὴν ἔννοια μὴ ἐξάρτησης τῶν τελευταίων ἀπὸ τὸν *λόγον*, ὁ ὁποῖος εἶναι ἡ ἀρχὴ τῶν πολλαπλῶν πραγμάτων.

81. *Ἔλ.* IX 10, 7 (= test. στὸ B 64 = test. στὸ M. 79 (*a*)) *λέγει δὲ* (ἐνν. *Ἡράκλειτος*) *καὶ φρόνιμον τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ καὶ τῆς διοικήσεως τῶν ὅλων αἴτιον*. Ὁ REINHARDT, *Vermächtnis*, 68, ἀπορρίπτει τὴ γνησιότητα τῆς φράσης *καὶ τῆς διοικήσεως τῶν ὅλων αἴτιον* ὡς στωικὴ παράφραση τοῦ B 64. Μὲ ἀναφορὰ καὶ σὲ χωρία ἔργων τοῦ Κλήμεντος, ὅπου ἀπαντᾶ ἡ φράση *φρόνιμον πῦρ* καὶ *πῦρ σωφρονοῦν* σὲ σχέση πρὸς τὴ διδασκαλία τοῦ Ἡράκλειτου, καταλήγει, 69 κ.ἑπ., ὅτι ἡ φράση *πῦρ φρόνιμον* πρέπει νὰ θεωρηθεῖ γνήσια. Πβ. H. DILLER, "Die philosophiegeschichtliche Stellung des Diogenes von Apollonia", *Hermes* 76 (1941) 370 (= H. DILLER, *Kleine Schriften zur antiken Literatur*, hrsg. von H.-J. NEWIGER und H. SEYFFERT, München 1971, 174)· GIGON, *Theologie*, 145 κ.ἑπ. Πβ. καὶ B. GLADIGOW, *Sophia und Kosmos. Untersuchungen zur Frühgeschichte von σοφός und σοφίη*, Hildesheim 1965, 105 κ.ἑπ. Ὁ MANSFELD I 264 παραθέτει τὴν φράση ὡς ἀπόσπασμα τοῦ Ἡράκλειτου. Ὁ KIRK, 351 κ.ἑπ., ἂν καὶ δέχεται ὅτι ἡ ὁρολογία τῆς φράσης εἶναι στωική, θεωρεῖ τὴν ἔννοιά της ἡρακλείτεια. Ὁ WIESE, 272 κ.ἑπ., ἀφοῦ διερευνᾶ ὅλα τὰ σχετικὰ χωρία στὸν Κλήμεντα, θεωρεῖ πιθανότερο νὰ εἶναι ἡ μαρτυρία τοῦ Κλήμεντος ἕνα πολὺ ἐλεύθερο ἑρμηνευτικὸ παράθεμα, χωρὶς ὡστόσο νὰ ἀμφισβητεῖ ὅτι ὁ Ἡράκλειτος μπορεῖ νὰ ἀποκάλεσε τὸ *πῦρ* του *φρόνιμον*. Ὁ KAHN, 274, θεωρεῖ τὴ φράση *πῦρ φρόνιμον* ὄχι ἄμεσο παράθεμα, ἀλλὰ ὀρθὴ ἀναφορὰ τοῦ Ἱππόλυτου. Ὁ WEST, 144, σημ. 3, τὴν ἀπορρίπτει ὡς μαρτυρία.

κοσμολογικῶν, θεολογικῶν και ψυχολογικῶν ἀπόψεων τοῦ Ἡράκλειτου[82]. Στὴν περίπτωση αὐτή, στὴν ἡρακλείτεια εἰκόνα τοῦ θεοῦ περικλείονται τόσο ἀπόλυτη *σοφία* καὶ *φρόνησις*[83] ὅσο καὶ ἀπόλυτη δύναμη, ἔννοιες ἀλληλοσυμπληρωματικὲς τοῦ ρόλου τοῦ *πυρός*[84]. Ἡ θεώρηση αὐτὴ τοῦ *πυρὸς* ἀπὸ τὸν Ἡράκλειτο δὲν ἀντιβαίνει στὴν περὶ *ἀρχῆς* ἀντίληψη τῆς προγενέστερης ἰωνικῆς φυσικῆς, ἀλλὰ ἀποτελεῖ μᾶλλον ἐξέλιξή της. Τὸ *πῦρ* ἐμφανίζεται ὡς συνθετότερη ὀντότητα ἀπ' ὅ,τι τὸ *ὕδωρ*, τὸ *ἄπειρον* ἢ ὁ *ἀὴρ* τῶν Μιλησίων, ἀποστερημένη βέβαια τοῦ κοσμογονικοῦ χαρακτήρα τῆς *ἀρχῆς*, μὲ τονισμὸ ὅμως τοῦ ρόλου της στὸ κοσμολογικὸ καὶ ἀνθρωπολογικὸ —ἡ συζήτηση ὅμως τοῦ ἀνθρωπολογικοῦ χαρακτήρα τῆς *ἀρχῆς* τοῦ Ἡράκλειτου δὲν ἀνήκει στὴν παροῦσα μελέτη— πεδίο, ἐπιβεβαιωτικὴ μάλιστα τῆς ἰδιάζουσας θέσης τοῦ Ἡράκλειτου στὸν προσωκρατικὸ στοχασμό. Ἀποδεσμεύοντας τὸ *πῦρ* ἀπὸ κοσμογενετικὲς διαδικασίες προσδιόρισε ὁ Ἡράκλειτος τὴ δράση του μέσα στὸ παρὸν ἀλλὰ καὶ αἰώνιο κοσμικὸ γίγνεσθαι ὡς "σταθερὰ" καὶ ἐγγυήτρια *ἀρχὴ* τῆς ὕπαρξης καὶ τῆς συνέχειας τοῦ ὄντος. Ὁ *κόσμος* ὡς *ἀείζωον πῦρ* παριστάνεται ἔτσι ὡς δυναμικὴ ὀντότητα ποὺ περικλείει ἐντός του τοὺς κανόνες λειτουργίας του· ἡ εἰκόνα ἑνὸς *δημιουργοῦ θεοῦ* εἶναι ξένη πρὸς τὴν ἡρακλείτεια παράσταση τοῦ *θεοῦ* ὡς *πυρός*[85]. Οἱ μεταβολὲς τῆς ὕλης, ὁ *πόλεμος* καὶ ἡ *εἰρήνη* στὸ κοσμικὸ γίγνεσθαι, δὲν ἀποτελοῦν παρὰ κανόνες τῆς φύσης. Τὸ κοσμικὸ γίγνεσθαι ἔχει τὴ δική του τελολογία, σύμφυτη πρὸς τὴν ἴδια τὴν ὕλη, ποὺ ὑπακούει στὴν καίρια καὶ ρυθμιστικὴ τῆς συμπεριφορᾶς τῆς ὕλης ἀρχὴ τῶν *μέτρων*, τῆς ὁποίας ὁ σημαντικὸς ρόλος στὴ φυσικὴ τοῦ Ἡράκλειτου ἔχει ἐπανειλημμένα τονισθεῖ[86]. Ὁ *θεὸς* ταυτίζεται μὲ τὸν γενικὸ νόμο τῆς συμπεριφορᾶς τοῦ ὄντος, χωρὶς ὡστόσο νὰ τὸν ὑπερβαίνει[87]. Κίνηση καὶ μεταβολή, νοούμενες ὡς ἐκφράσεις μιᾶς αἰτιότητας σύμφυτης μὲ τὸ εἶναι καὶ γίγνεσθαι τῆς ὕλης,

---

82. Βλ. REINHARDT, *Vermächtnis*, 70 κ.ἑπ. Πβ. GLADIGOW, *ἔνθ' ἀν.*, 108.

83. Ὅπως παρατηρεῖ ὁ MANSFELD I 238, ἡ ἔννοια τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν Ἡράκλειτο εἶναι λογικὴ ἔννοια.

84. Ὁ BRÖCKER, *ἔνθ' ἀν.*, 30, ἐπισημαίνοντας ὅτι τὸ *σοφὸν* εἶναι κύριος ὅρος τῆς ἡρακλείτειας φιλοσοφίας, παρατηρεῖ ὅτι «ὁ ὅρος αὐτὸς χαρακτηρίζει αὐτὸ ποὺ εἶναι στὸν Ἡράκλειτο τὸ *θεῖον*, τὸ πρωταρχικὸ στοιχεῖο, τὸ λογικὸ *πῦρ*, τὸ ὁποῖο εἶναι ψυχὴ καὶ νοῦς μαζί. Τὸ *σοφὸν* εἶναι τὸ *θεῖον*, συνεπῶς τὸ ὄνομα φιλόσοφος χαρακτηρίζει βασικὰ τὸν θεολόγο, καὶ τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ θείου ἔχει παραμείνει ἡ φιλοσοφία μέσα σ' ὅλη τὴν ἱστορία της».

85. Βλ. CLASSEN, 5, 25 σημ. 6.

86. Ὁ MARCOVICH, 259, μάλιστα χαρακτήρισε τὴν ἀρχὴ τῶν *μέτρων* ὡς «πιὸ ἐνεργὸ καὶ πιὸ πειστικὴ ἀρχὴ ἀπὸ τὸ ἴδιο τὸ *πῦρ*, ἡ ὁποία ἔχει τὴν ἀναγκαιότητα ὑπέρτατου φυσικοῦ νόμου».

87. ΡΟΥΣΣΟΣ, 132.

καθίστανται ἀναγκαῖες, μὲ τὸ *πῦρ* ὡς αἰώνια, ὑπέρτατη καὶ σοφὴ ἀρχή[88], νὰ ἀποβαίνει αἰτία ἀλλὰ καὶ ἔκφανση τῆς ἐκδήλωσής τους[89]. Στὸν Ἡράκλειτο, ἀντίθετα ἀπ' ὅ,τι στὸν Ξενοφάνη, περὶ φύσεως φιλοσοφία καὶ φιλοσοφικὴ θεολογία συμπορεύονται. Τὸ *πῦρ* ὡς θεὸς παριστάνεται τόσο ὡς συστατικὸ τῶν πραγμάτων στοιχεῖο ὅσο καὶ ὡς ρυθμιστικὴ τῆς συμπεριφορᾶς τους ὀντότητα, οὐσία καὶ σύμβολο μαζὶ τῆς ἀέναης παρουσίας ἀλλὰ καὶ λειτουργίας τοῦ κοσμικοῦ γίγνεσθαι.

ΚΥΡΙΑ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

BARNES: J. BARNES, *The Presocratic Philosophers,* London and New York ²1986 (ἀναθεωρ. ἔκδ. τῆς δίτομης 1ης ἔκδ. 1979).

CAPELLE: W. CAPELLE, *Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte,* Stuttgart 1968 (ἀνατύπ. τῆς 4ης ἔκδ. 1953).

CLASSEN: C. J. CLASSEN, *Ansätze. Beiträge zum Verständnis der frühgriechischen Philosophie,* Würzburg/Amsterdam 1986.

DK: H. DIELS - W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* τ. I (ἀμετάβλ. ἀνατύπ. τῆς 6ης ἔκδ. 1951), Zürich/Hildesheim ¹⁸1989· τ. II (ἀμετάβλ. ἀνατύπ. τῆς 6ης ἔκδ. 1952), Zürich/Hildesheim ¹⁷1989· τ. III (ἀμετάβλ. ἀνατύπ. τῆς 6ης ἔκδ. 1952), Zürich/Hildesheim ⁷1987.

FRÄNKEL, *Dichtung:* H. FRÄNKEL, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums,* München 1976 (ἀνατύπ. τῆς 3ης ἀναθεωρ. ἔκδ. 1962).

FRÄNKEL, *Wege:* H. FRÄNKEL, "Heraklit über Gott und die Erscheinungswelt", στὸ ἔργο ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ: *Wege und Formen frühgriechischen Denkens,* hrsg. von F. TIETZE, München ²1955, 237-250 [πρωτοδημοσιεύθηκε στὴν ἀγγλικὴ στὸ *TAPhA* 69 (1938) 230-244].

GIGON: O. GIGON, *Untersuchungen zu Heraklit,* Leipzig 1935.

GIGON, *Theologie:* O. GIGON, "Die Theologie der Vorsokratiker", στὸν τόμο *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon.* Entretiens sur l'antiquité classique. Tome I, Vandœvres (Genève) 1954, 127-155.

GILBERT: O. GILBERT, *Griechische Religionsphilosophie,* Hildesheim/New York ²1973 (ἀμετάβλ. ἀνατύπ. τῆς 1ης ἔκδ. Leipzig 1911).

GUTHRIE I: W. K. C. GUTHRIE, *A history of Greek philosophy,* τ. I, Cambridge ³1978 (1η ἔκδ. 1962).

JAEGER: W. JAEGER, *Die Theologie der frühen griechischen Denker,* Stuttgart 1953.

KAHN: C. H. KAHN, *The art and thought of Heraclitus. An edition of the fragments with translation and commentary,* Cambridge ²1981.

KIRK: G. S. KIRK, *Heraclitus. The cosmic fragments.* Cambridge²1962 (διορθ. ἀνατύπ. τῆς 1ης ἔκδ. 1954)· μετάφρ. στὴν ἑλλην. (ἕως σελ. 165 τῆς ἀγγλ. ἔκδ.) ὑπὸ Ν. ΓΙΑΝΝΑΔΑΚΗ, Ἀθήνα 1985.

---

88. Ὁ RÖD, *ἔνθ' ἀν.*, 99 κ.ἑπ., παρατηρεῖ ὅτι ὁ *λόγος*, ἐκτὸς ἀπὸ τὰ ἄλλα, εἶναι κατὰ τὸν Ἡράκλειτο «*ἀρχὴ* τῆς συντελεσμένης καὶ συντελούμενης πραγματικότητας (*φύσεως*) καὶ ἀκριβέστερα *πῦρ*, δηλαδὴ διάπυρος καυτὸς *αἰθήρ*. Γι' αὐτὸ μπόρεσε ὁ Ἡράκλειτος νὰ προσδώσει στὸ *πῦρ* προσδιορισμούς, τοὺς ὁποίους ἄλλως χρησιμοποιεῖ γιὰ τὸν *λόγον* ὡς τὸ *ἓν σοφόν*. ... Ἡ μεταβλητότητα τοῦ *πυρὸς* ἀντιστοιχεῖ πρὸς τὴ μεταβλητότητα τοῦ *θεοῦ*».

89. Πβ. HACK, *ἔνθ' ἀν.*, 76 κ.ἑπ.

KIRK-RAVEN-SCHOFIELD: G. S. KIRK-J. E. RAVEN-M. SCHOFIELD, *Οἱ προσωκρατικοὶ φιλόσοφοι*, μετάφρ. τῆς 2ης ἔκδ. Cambridge 1983 ὑπὸ Δ. ΚΟΥΡΤΟΒΙΚ, Ἀθήνα 1988.

MANSFELD I: J. MANSFELD, *Die Vorsokratiker I. Milesier, Pythagoreer, Xenophanes, Heraklit, Parmenides.* Griechisch/Deutsch, Stuttgart ²1988.

MARCOVICH: M. MARCOVICH, *Heraclitus. Greek text with a short commentary. Editio maior,* Merida 1967.

REINHARDT: K. REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie,* Frankfurt a. M. ²1959 (ἀμετάβλ. ἀνατύπ. τῆς 1ης ἔκδ. Bonn 1916).

REINHARDT, *Vermächtnis:* K. REINHARDT, "Heraklits Lehre vom Feuer", *Hermes* 77 (1942) 1-27 / ἀνατύπ. στὸ ἔργο ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ: *Vermächtnis der Antike. Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung,* hrsg. von C. BECKER, Göttingen ²1966 (ἀναθεωρ. ἀνατύπ. τῆς 1ης ἔκδ. 1960), 41-71.

ROBINSON: T. M. ROBINSON, *Heraclitus. Fragments. A text and translation with a short commentary,* Toronto/Buffalo/London 1987.

ΡΟΥΣΣΟΣ: E. N. ΡΟΥΣΣΟΣ, *Ἡράκλειτος. Περὶ φύσεως*, Ἀθήνα ²1992.

STOKES: M. G. STOKES, *One and many in presocratic philosophy,* Washington D. C. 1971.

VERDENIUS, *Kephalaion:* W. J. VERDENIUS, "Heraclitus' conception of fire", στὸν τόμο *Kephalaion. Studies in Greek philosophy and its continuation offered to Professor C. J. DE VOGEL*, ed. by J. MANSFELD and L. M. DE RIJK, Assen 1975, 1-8.

VLASTOS: G. VLASTOS, "On Heraclitus", *AJPh* 76 (1955) 337-368 / συντομ.- ἀναθεωρ. ἀνατύπ. στὸν τόμο D. J. FURLEY - R. E. ALLEN (eds.), *Studies in Presocratic Philosophy.* Vol. I. *The Beginning of Philosophy,* London 1970, 413-429.

WEST: M. L. WEST, *Early Greek philosophy and the Orient,* Oxford 1971.

WIESE: H. WIESE, *Heraklit bei Klemens von Alexandrien,* Diss. (δακτυλογρ.), Kiel 1963.

Ἰωάννης Γ. ΚΑΛΟΓΕΡΑΚΟΣ
(Ἀθῆναι)

«FEUER» UND «GOTT»: PHYSIK UND THEOLOGIE BEI HERAKLIT

Zusammenfassung

Daran, daß sich Heraklit mit dem Göttlichen befaßt hat, ist nicht zu zweifeln. Ausgangspunkt seiner Theologie ist die Unterscheidung zwischen Mensch und Gott bzw. zwischen menschlichem und göttlichem Wissen. Namen des griechischen Pantheons sind oft in den Fragmenten Heraklits anzutreffen, wobei diesen, besonders von *Zeus* und *Dike,* eine neue Rolle im Rahmen der Heraklitischen Physik und Seinslehre zugesprochen wird. Die Volksreligion, wie sie im gewöhnlichen Kult praktiziert wurde, ist von Heraklit attackiert worden. Seine Gottesvorstellung wurde vielfach interpretiert; sie ist hauptsächlich mit seiner Lehre vom *Logos*, von der Einheit der Gegensätze, vom göttlichen *Nomos,* vom *Sophon* und vom *Feuer* verbunden worden. Im vorliegenden Aufsatz wird das Verhältnis zwischen πῦρ und θεός und darüber hinaus das Verhältnis zwischen der Physik und der Theologie Heraklits untersucht.

Ein Zusammenhang zwischen Physik und Theologie läßt sich schon in der altionischen Naturphilosophie feststellen, wo Theologie, Theogonie und Theodizee offenbar zusammentreffen. Dies zeigt sich bei der Vorstellung von einer *Arché,* welche den Sinn des *Ursprungs* als auch des *Urstoffs* hat. Durch ihre *Arché*-Lehre haben Thales, Anaximander und Anaximenes eine Erklärung für das kosmische Geschehen abgeben wollen, wobei sie die *Arché* sowohl auf die Kosmogonie als auch auf die Kosmologie bezogen haben; wahrscheinlich haben sie sich die *Arché* auch als tätig im existierenden Kosmos gedacht. Heraklits *Arché* ist das *Feuer.* Er hat keine Kosmogonie und keine Schöpfungslehre, das *Feuer* spielt aber eine entscheidende Rolle in seiner Kosmologie und Anthropologie. Der *Kosmos* ist Heraklit zufolge "ewig lebendiges Feuer" (B 30); die Umwandlung des Feuers in Meer und Erde erfolgt nach einem bestimmten Verhältnis (B 31), welches dem Austausch des Goldes gegen Waren und der Waren gegen Gold vergleichbar ist (B 90), und der gesamte Prozeß findet nach μέτρα und gleichzeitig statt.

Die Frage, ob die Vorstellung von der Verwandlung des Feuers im Kosmos mit der Vorstellung vom Kosmos als "ewig lebendigem Feuer" im Einklang miteinander stehen oder nicht, ist unterschiedlich beantwortet worden. Man hat das Feuer in seiner reinsten Form als außerkosmischen αἰθήρ als *ewig-lebendig,* d.h. unsterblich und göttlich, bezeichnet; wird dies auf die Weltprozesse bezogen, gehorche es dann dem Prinzip der μέτρα. Darüber hinaus hat man das Feuer als «die archetypische Form der Materie», als «den Grundbestandteil der Dinge» und als «Symbol des Lebens und des Todes» bezeichnet. Man hat es ferner für das unveränderliche *Substrat* jeder Veränderung in der Naturwelt gehalten: das πῦρ ἀείζωον sei ein kosmisches Feuer, welches als Ganzes permanent feurig ist, während seine Teile vorläufig erlischen. Schließlich dachte man, daß sich das Feuer als Naturphänomen in Wasser verwandle, sich aber als πῦρ ἀείζωον nicht an der Oberfläche der Dinge enthülle, sondern es sich nur indirekt denjenigen offenbare, welche imstande sind, es zu verstehen. Das Feuer wird dabei als etwas nicht von der Materie Getrenntes, sondern als die lenkende Form der Materie aufgefaßt.

Dem Feuer wird steuernde und richtungsweisende Macht, darüber hinaus Überblick über das kosmische und menschliche Geschehen zugesprochen (B 64, B 66, B 16, B 11). Die Fragmente machen es nicht deutlich, ob das Feuer als eine im Kosmos immanente oder als eine ihn transzendierende Wesenheit aufzufassen sei, sie legen aber den Schluß nahe, daß es als eine göttliche Substanz aufzufassen ist. Die einzige Definition *des Gottes* kommt in B 67 vor, nach dem Gott in ein jedes Einzelding qualitativ übergeht. Die Allanwesenheit des Gottes in der Welt wird wahrscheinlich auch in B 7 ausgedrückt. Das ἕν, d.h. der Gott, wird als "das allein Weise" bezeichnet (B 32), während es sich als κεχωρισμένον (B 108), d.h. höchst-

wahrscheinlich als *verschieden* (nicht im Sinne des Getrenntseins) von den einzelnen Dingen vorgestellt wird. Heraklit lehrt, daß Weisheit darin bestehe, es zu erkennen, wie alles regiert wird (B 41); die absolute Kenntnis des Seienden könne aber nur Gott erreichen.

Die Vorstellung vom Feuer als vernunftbegabtem Wesen (πῦρ φρόνιμον) (test. zu B 64) und als alles lenkender Kraft erweist sich als Bindeglied zwischen den kosmologischen, theologischen und psychologischen Auffassungen Heraklits. Σοφία und φρόνησις sind im Heraklitischen Gottesbild eingeschlossen und gelten als Hauptkennzeichen des πῦρ. In diesem Sinne erscheint das Feuer komplizierter als die *Archai* der frühen milesischen Naturphilosophen; es mangelt ihm zwar an kosmogonischem Charakter, aber seine Rolle in der Kosmologie und in der Anthropologie wird von Heraklit hervorgehoben. Heraklit hat seinem Kosmosbild eigene Dynamik zugesprochen, indem er jede Bewegung und Veränderung im kosmischen Geschehen als Ausdruck des dem Kosmos immanenten Gesetzes des Werdens dargestellt hat. Ein Demiurgenbild ist hier fehl am Platze. Die Umwandlungen des Feuers stützen sich auf das μέτρα-Prinzip; in der Physik Heraklits scheint letzteres oft energischer als das Feuer selbst zu sein. So erscheint jede Bewegung und Veränderung im Kosmos von sich aus notwendig, wobei sich das Feuer als vernunftbegabtes und alles lenkendes Prinzip als der Erscheinungsgrund jeder Veränderung im Kosmos erweist. So dargestellt, d.h. mit allen Charakteristika des Göttlichen, wird das Feuer zum Verbindungsglied zwischen der Naturphilosophie und der Theologie Heraklits.

Ioannis G. KALOGERAKOS

Ο ΛΟΓΟΣ ΩΣ ΟΜΙΛΙΑ ΚΑΙ ΩΣ ΓΛΩΣΣΑ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΔΗΜΟΚΡΙΤΟ ΚΑΙ ΤΟΝ ΓΟΡΓΙΑ

Στὴν ἐργασία αὐτή, ἐπιχειρῶ τὴν κριτικὴ καὶ ἑρμηνευτικὴ ἐν πολλοῖς ἀντιπαράθεση τῶν ἀπόψεων τοῦ Δημόκριτου καὶ τοῦ σοφιστῆ Γοργία[1] γιὰ τὸν λόγο (*λέγειν*) ὡς διαπλοκὴ σημαινόντων μέσῳ τῶν ὁποίων ἐκφράζονται καὶ ἀκεραιοποιοῦνται ἀντίστοιχα σημαινόμενα καὶ τὴν γλῶσσα ὡς αἰσθητὴ κατὰ κάποιον τρόπο (φωνητικὴ ἢ γραπτὴ) ἀποτύπωσή του[2]. Μιὰ τέτοια

---

1. Στὴν ἀπόδοση τῶν ἀπόψεων τῶν δύο φιλοσόφων (καθὼς καὶ, ἔμμεσα, σ' ἐκείνη ἄλλων Προσωκρατικῶν) ἀκολουθῶ τὴν ἀνάλογη καταγραφὴ καὶ ταξινόμησή τους ἀπὸ τοὺς Diels-Kranz. Πβ. H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*, Hrsg. v. W. Kranz, 2. Bd., Dublin/Zürich, Weidmann 1970[14] (1903). Ὀφείλω, ἐξάλλου, νὰ διευκρινίσω πὼς ὅσες τουλάχιστον ἀπὸ τὶς ἀπόψεις αὐτὲς καταγράφονται στὴν ἐργασία μου ἐκλαμβάνονται —ἐκτὸς ὁρισμένων ἐπιμέρους πιθανῶν ἀμφισβητήσεων— ὡς αὐθεντικὲς (μὲ τὴν ἔννοια ὅτι συνάπτονται μὲ τὸ γενικὸ πνεῦμα τῆς φιλοσοφίας τοῦ Δημόκριτου καὶ τοῦ Γοργία), ἀκόμη κι ὅταν ἀντλοῦνται ἀπὸ πολὺ ἔμμεσες δοξογραφικὲς μαρτυρίες, κατὰ τὸ μέτρο ποὺ οἱ τελευταίες συνυφαίνονται ἢ, ἔστω, δὲν ἀντιφάσκουν μὲ ἀνάλογες μαρτυρίες πολὺ πιὸ ἄμεσες. Μ' αὐτὲς τὶς προϋποθέσεις, ἐννοεῖται, ἐπιπλέον, πὼς, σὲ ὅ,τι ἀφορᾶ ἰδιαίτερα τὶς ἀπόψεις τοῦ Γοργία, υἱοθετῶ, ὅπως καὶ ὁ Diels, τὴν παράδοσή τους ἀπὸ τὸν Σέξτο Ἐμπειρικό, καθότι ἡ παράδοσή τους μέσω τοῦ ψευδο-ἀριστοτελικοῦ κειμένου *De Melisso, Xenophane Gorgia*, μολονότι θεωρεῖται σήμερα ὡς ἡ πλέον ἐμπεριστατωμένη, δὲν παραπέμπει, κατὰ τὴ γνώμη μου, σὲ καμιὰ οὐσιώδη διαφοροποίησή τους. Γιὰ τὶς διιστάμενες θέσεις τῶν μελετητῶν σχετικὰ μὲ τὸ πρόβλημα αὐτὸ βλ. ἀναλ. M. UNTERSTEINER, *Sofisti, testimonianze e frammenti*, trad. de l'italien et présenté par A. Tordesillas, Les Sophistes, Paris, Vrin, 1993[2] (1967), σσ. 147-149. Πβ. πρὸς τοῦτο [ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ], *Περὶ Ξενοφάνους, περὶ Ζήνωνος, περὶ Γοργίου* [*De Melisso Xenophane Gorgia*, 5-6] 979a 12-980b 21, ὅπως παρατίθεται στὸ ἔργο: Ν.Μ. ΣΚΟΥΤΕΡΟΠΟΥΛΟΣ, *Ἡ ἀρχαία Σοφιστική. Τὰ σωζόμενα ἀποσπάσματα*, Ἀθήνα, Γνώση 1991, σσ. 193 ἑπ.

2. Σύμφωνα μὲ τὴ γνωστὴ διάκριση τοῦ F. de Saussure. Πβ. F. de SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, édition critique par R. Engler, t. I, Wiesbaden, O. Harrassowitz 1968, σσ. 24 ἑπ. ἑλλ. μτφ. *Μαθήματα Γενικῆς Γλωσσολογίας*, Ε.Α. Ἀποστολόπουλος, Ἀθήνα, Παπαζήσης 1979, σσ. 39 ἑπ. Ἡ ἐδῶ χρήση της νομιμοποιεῖται, νομίζω, ὄχι μόνον ἀπὸ τὴ γενικὴ πλέον ἀναγνώρισή της ὡς δομικὸ στοιχεῖο κάθε γλωσσικοῦ συστήματος ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τήν, ὑποτυπώδη ἔστω, ὕπαρξή της στὰ ἀποσπάσματα τόσο τοῦ Δημόκριτου (περισσότερο) καὶ τοῦ Γοργία (πολὺ λιγότερο) ὅσο καὶ —σὲ σημαντικὸ βαθμὸ— τοῦ Παρμενίδη καὶ γενικότερα τῶν Ἐλεατῶν πρὸς τὶς γλωσσικὲς ἀπόψεις τῶν ὁποίων, καθὼς διαπιστώνυμε ἀμέσως στὴ συνέχεια, στρέφονται, κάθε μία μὲ τὸ δικό της τρόπο, οἱ ἀνάλογες ἀπόψεις τῶν δύο πρώτων φιλοσόφων. Ἀναλυτικότερα, ὁ Δημόκριτος φαίνεται πὼς γνωρίζει ἤδη τὴ διάκριση τοῦ *λόγου* σὲ ὁμιλία (*λέγειν, μῦθος*) καὶ φωνητικὴ ἢ γραπτὴ ἀποτύπωση (*γλῶσσα*) καὶ μάλιστα ἐνδιαφέρεται ἰδιαίτερα γι' αὐτήν. Χρη-

ἀντιπαράθεση νομιμοποιεῖται καὶ ἐπιβάλλεται σὲ ἰδιαίτερα μεγάλο βαθμὸ ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ἀρθρώνεται —στὸ πλαίσιο τῆς γενικότερης λογικο-ὀντολογικῆς διαμάχης ποὺ ξέσπασε καθ' ὅλον τὸν 5ο π.Χ. αἰώνα μεταξὺ τῶν ὑποστηρικτῶν τῆς θέσης τοῦ Παρμενίδη γιὰ τὴν ταυτότητα *ὄντος, νοεῖν* καὶ *λέγειν* (Β 6. 1: «χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι») καὶ τῶν ἀντιπάλων

σιμοποιεῖ, ἔτσι, τὸν ὅρο *λόγος* γιὰ νὰ δηλώσει τὴν ὁμιλία (Πβ. Β 225: «ἀληθομυθέειν χρεών, οὐ πολυλογέειν», Β 145: «λόγος γὰρ ἔργου σκιή», Β 181: «λόγου πειθοῖ ἧπερ νόμῳ καὶ ἀνάγκῃ», κ.ἄ.) πολὺ πιὸ συχνὰ ἀπ' ὅ,τι γιὰ νὰ τονίσει, μαζὶ μὲ αὐτήν, τὴν ἀνώτατη διανοητικὴ ἀφετηρία της (Β 146: «τὸν λόγον ἐντὸς ἧδη τρεφόμενον καὶ ῥιζούμενον ἐν ἑαυτῷ»). Γιὰ τὴν αἰσθητὴ μορφοποίηση τῆς ὁμιλίας χρησιμοποιεῖ, παράλληλα, τὸν ὅρο *γλῶσσα*, καὶ βέβαια, ὅπου ἀπαιτεῖται, ὅρους ποὺ παραπέμπουν σὲ ἐπιμέρους τμήματα ἢ εἴδη αὐτῆς (*ἔπος, γράμματα, ῥῆμα, λόγος* κλπ.)· καθὼς ἐμφαίνουν μάλιστα πολλοὶ τίτλοι σχετικῶν ἔργων του, ἡ ἐνασχόληση τοῦ φιλοσόφου μὲ ζητήματα γλώσσας, καὶ παρὰ τὸ ὅτι ἡ τελευταία στὴ φυσική της μορφὴ θεωρεῖται ἀκατέργαστο δημιούργημα σὲ σχέση μὲ τὴν ἔντεχνη καλλιέργειά της (*ὀρθοέπεια, ἔπος*), ὑπῆρξε συστηματικὴ (Πβ. Β 20α: *Περὶ Ὁμήρου ἢ ὀρθοεπείης καὶ γλωσσέων*, Β 186: *Περὶ εὐφώνων καὶ δυσφώνων γραμμάτων*, Β 25b: *Περὶ ῥημάτων*, D.-K., II, 68 B, 135, 38-39: «ἐκ τοῦ κατ' ὀλίγον διαρθροῦν τὰς λέξεις» κ.ἄ.). Ἐκεῖνο, ἐντούτοις, ποὺ ἀξίζει νὰ ἐπισημανθεῖ ἰδιαίτερα εἶναι πὼς ἡ διάκριση αὐτὴ χρησιμοποιεῖται ἀπὸ τὸν Δημόκριτο μὲ βάση τὴν θεώρηση ὅτι ὁ *λόγος*, καὶ ὡς *λέγειν* καὶ ὡς *γλῶσσα*, ἀποτελεῖ σύνθεση σημαινόντων ποὺ μεταφέρονται ἀπὸ τὴν *φωνὴν* καὶ τὴν *λέξιν* καὶ παραπέμπουν σὲ ἀντίστοιχα σημαινόμενα (Πβ. D.-K., II, 68 B, 135:38: «τῆς φωνῆς δ' ἀσήμου καὶ συγκεχυμένης οὔσης», B11 f: *Περὶ φωνῶν*). Στὸ σημεῖο αὐτὸ εἶμαι ἀπόλυτα σύμφωνος μὲ τὴν ἀνάλογη θέση τοῦ K. OEHLER, "Demokrit über Zeichen und Bezeichnung aus der Sicht der modernen Semiotik", *Πρακτικὰ τοῦ Α΄ Διεθνοῦς Συνεδρίου γιὰ τὸν Δημόκριτο*, Διεθνὲς Δημοκρίτειο Ἵδρυμα, Ξάνθη 1984, τ. Α΄, σσ. 12 ἑπ. Σύμφωνο μὲ βρίσκει ἀκόμη ἡ θέση τοῦ R. MÜLLER ("Die Stellung Demokrits in der antiken sozial Philosophie", *Πρακτικὰ τοῦ Α΄ Διεθνοῦς Συνεδρίου γιὰ τὸν Δημόκριτο*, Ξάνθη, Διεθνὲς Δημοκρίτειο Ἵδρυμα 1984, τ. Α΄, σ. 432) ὅτι "Es ist nun sehr bemerkenswert, dass die moderne Zeichentheorie uns Mittel an die Hand gibt, die verschiedenen Aspekte des Demokritischen Nomos-Begriffs auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Den Sinnesdaten, den Gesetzen und den Wörtern ist gemeinsam, dass sie "Zeichen" sind". Ὁ Oehler μάλιστα —καὶ ὡς πρὸς τοῦτο ἐπίσης συμφωνῶ— ἰσχυρίζεται ὅτι ἡ ἔννοια τῆς δημοκρίτειας σημειωτικῆς εἶναι τριττὴ (ἐκτὸς ἀπὸ τὴν σύναψη σημαίνοντος καὶ σημαινομένου προϋποθέτει καὶ τὴν ἀναγωγὴ τῶν δύο σὲ μιὰ θεμελιώδη ἀρχὴ) καὶ ὅτι, κατὰ συνέπεια, ὑπερβαίνει τὸν διμερὴ χαρακτήρα τῆς σημειωτικῆς τοῦ Saussure καὶ προλαμβάνει τὸν ἀνάλογο χαρακτήρα τῆς σημειωτικῆς τοῦ Pierce. Πβ. K. OEHLER, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 186. Τὴ λειτουργία τοῦ λόγου ὡς σημείου φαίνεται πὼς γνωρίζουν, ἐπίσης, ὁ Γοργίας, μολονότι οἱ σχετικὲς ῥητὲς ἀναφορές του εἶναι σπάνιες [Πβ. Β 11 (31): «δηλῶν μὲν ὅτι τοῖς τοιούτοις τὸν νοῦν προσέχω, σημεῖον δὲ ποιούμενος ὅτι τῶν αἰσχρῶν καὶ τῶν κακῶν ἔργων ἀπέχομαι»], καθὼς καὶ —μὲ τὴν εὐρύτερη ἔννοια τοῦ *σήματος*— ὁ Παρμενίδης (Β 8.2, Β 8.55, Β 10.2) καὶ ὁ Μέλισσος [Β 8(1): «μέγιστον μὲν οὖν σημεῖον οὗτος ὁ λόγος»]. Πβ. καὶ W. DETEL, "Zeichen bei Parmenides", *Zeitschrift für Semiotik* 4(1982), 221 ἑπ. Ἄλλωστε, φαίνεται πὼς ἡ λειτουργία αὐτὴ ἐντοπίζεται ἤδη γιὰ πρώτη φορὰ καὶ σὲ πολὺ πρώϊμα ἔργα τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς λογοτεχνίας (Πβ. W. OETEL, *ἔνθ' ἀν.*, 221-222) καὶ ἔκτοτε ἁπαντᾶ λίγο-πολὺ στὰ κείμενα τῶν σπουδαιότερων ἀρχαίων Ἑλλήνων φιλοσόφων [Πβ. K. OEHLER, "Die Aktualität der antiken Semiotik", *Zeitschrift für Semiotik* 4 (1982), 215 ἑπ.].

της, κατὰ κύριο λόγο τῶν Σοφιστῶν[3]— ὡς μορφὴ ἐσωτερικῆς, καὶ ταυτόχρονα δραματικῆς, διαφοροποίησης, ὁ στόχος τῆς ὁποίας εἶναι, ἐντούτοις, κοινός: ἡ ἀπόσπαση (περισσότερο βέβαια ἐκ μέρους τοῦ Γοργία καὶ λιγότερο ἐκ μέρους τοῦ Δημόκριτου) τοῦ *λέγειν* καὶ συνάμα τοῦ *νοεῖν* ἀπὸ τὴν παρμενίδεια συνταύτισή του μὲ τὸ *ὄν* καὶ ἡ συνεπόμενη θεμελίωση τῆς αὐτονομίας του.

Ἀπὸ τὴν ἀντιπαράθεση αὐτή, ἀναδεικνύεται κατὰ τὴ γνώμη μου πολὺ πιὸ βαρύνουσα ἡ θεώρηση τοῦ λόγου καὶ τῆς γλώσσας τοῦ Δημόκριτου ἀπ' ὅ,τι ἐκείνη τοῦ Γοργία. Σὲ ἀντίθεση ἴσως πρὸς ὅ,τι εὔλογα θὰ ἀνέμενε κανεὶς μὲ βάση τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Γοργίας ἀντιμάχεται πολὺ πιὸ σφοδρὰ καὶ συστηματικὰ ἀπ' ὅσο ὁ Δημόκριτος τὴ σχετικὴ θέση τοῦ Παρμενίδη. Γιὰ τὸν Δημόκριτο, ὁ λόγος, μολονότι ὡς λεκτικὴ ἐνέργεια καθ' ἑαυτὴν δὲν ἐνέχει ἀντικειμενικὴ ὕπαρξη καί, κατὰ συνέπεια, χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴν ἀναμενόμενη φευγαλέα διάσταση, ἐντούτοις σὲ καμιὰ περίπτωση δὲν μηδενίζεται. Καὶ τοῦτο, διότι ἀποτελεῖ πάντοτε ἀπαύγασμα ἑνὸς σταθεροῦ ὄντος μὲ τὴν ἔννοια τοῦ ἀρχέγονου κοσμολογικοῦ καὶ βιολογικοῦ συνεχοῦς (*ἄτομα*)· πράγμα τὸ ὁποῖο τοῦ παρέχει ἀκατάπαυστα τὴ δυνατότητα ἀφενὸς νὰ μετατρέπει τὴν αἰσθητὴ ἢ νοητικὴ πρόσληψη τοῦ ὄντος σὲ ἀνάλογα σημαινόμενα —τὸ ἴδιο τὸ δημοκρίτειο ὄν, ἄλλωστε, αὐτο-ὑπερβαίνει, τελικά, τὸν πρωταρχικὸ βιολογικὸ/κοσμολογικὸ χαρακτήρα του καὶ ὑπάρχει μόνο μὲ τὴ

---

3. Γιὰ τὴ διαμάχη αὐτὴ πβ. C. CALOGERO, *Studio sull' eleatismo* (1932) γερμανικὴ μετάφραση W. Raible, *Studien über den Eleatismus*, Darmstadt, wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970. M. EMSBACH, *Sophistik als Aufklärung. Untersuchungen zu Wissenschaftsbegriff und Geschichtsauffassung bei Protagoras*, Würzburg, Königshausen/Neumann, 1980, σσ. 31 ἑπ. G. MAZZARA, *Gorgia. Ontologico e Metafisico*, Palermo, Istituto di Storia della Filosofia dell' Università di Palermo, 1982, σσ. 33 κ.ἑ. R. VITALI, *Gorgia. Retorica e Filosofia*, Urbino, Pubbl. dell' Università di Urbino, 1971, passim. D. FURLEY, *Two Studies in the Greek Atomists*, Princeton/New Jersey, Princeton University Press, 1967, σσ. 57 ἑπ. Εἰδικότερα γιὰ τὴ σύμπτωση *ὄντος, νοεῖν* καὶ *λέγειν* κατὰ τὸν Παρμενίδη βλ. ἀναλ.. G. CALOGERO, *ἔνθ' ἀν.* σσ. 2 ἑπ. U. HÖLSCHER, *Anfängliches Fragen. Studien zur Frühen griechischen Philosophie*, Göttingen, Vandenhoeck/Ruprecht, 1968, σσ. 90 ἑπ. P. AUBENQUE, "Syntaxe et sémantique de l' être dans le Poème de Parménide", στὸ ἔργο *Études sur Parménide*. Tome II: Problèmes d'interprétation (Publ. sous la direction de P. Aubenque), Paris, Vrin, 1987, σσ. 102 ἑπ. D. FURLEY, "Notes on Parmenides", στὸ ἔργο *Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos* (Ed. by E.N. Lee, A.P.D. Mourelatos, R.M. Rorty), Assen, The Netherlands, Van Gorcum, 1973, σσ. 9 ἑπ. Ch. KAHN, "The Thesis of Parmenides", Review of Metaphysics 22 (1969), 700 ἑπ. Α. ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ, "*Λέγειν-Εἰδέναι* στοὺς Ξενοφάνη καὶ Παρμενίδη", *Φιλοσοφία* 15-16 (1985-86), 172 ἑπ. Ἀξίζει ἐντούτοις νὰ σημειωθεῖ ὅτι, κατὰ τὸν Παρμενίδη, τὸ προνόμιο τοῦ *λέγειν* (*λόγου*) νὰ συμπίπτει μὲ τὸ *ὄν* (καὶ ἔτσι νὰ καθίσταται αὐθεντικὸ *λέγειν*) δὲν τὸ κατέχει ἡ γλῶσσα ἡ ὁποία φαίνεται νὰ ὑποδηλώνει τὴν κενὴ ὁμιλία, δηλαδὴ τὸ *λέγειν* ποὺ ἀπέτυχε νὰ ἐκφράσει τὸ *ὄν*. Πβ. Β 7.4-5: «νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσαν ἀκουὴν/καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον». Πβ. καὶ P. AUBENQUE, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 119.

μορφὴ αἰσθητοῦ ἢ νοητοῦ σημαινομένου— καὶ ἀφετέρου νὰ συγκρατεῖ ἔτσι τὴ λειτουργία του ὡς σημαίνοντος· κατὰ τέτοιον μάλιστα τρόπο, ὥστε κατορθώνει σταδιακὰ νὰ προσδίδει ὁλοένα καὶ μεγαλύτερη λεκτικὴ ὑφὴ στὸ ὂν καί, ἐν τέλει, νὰ ἐπέχει, σχεδὸν καθ' ὁλοκληρίαν, ὁ ἴδιος θέση ὄντος μέσα σὲ μία πλήρως σημαίνουσα καὶ σημαινόμενη αὐτονομία.

Ἀντίθετα, κατὰ τὸν Γοργία, ὁ λόγος δὲν μπορεῖ ποτὲ νὰ συγκρατήσει οὔτε τήν, αἰσθητὴ ἢ νοητική, σύλληψη τοῦ ὄντος, τὴν ὁποία αὐτὸς φαίνεται νὰ ἐπιτυγχάνει στιγμιαῖα, οὔτε τὴ λειτουργία του ὡς σημαίνοντος, μὲ ἀποτέλεσμα νὰ αὐτο-μηδενίζεται διαρκῶς. Καθόσον συνιστᾶ ἕνα ἀνεξάρτητο καὶ αὐτόχρημα μηδενιζόμενο ἀφ' ἑαυτοῦ φαινόμενο κατὰ τὸ μέτρο ποὺ δὲν χαρακτηρίζεται ἀπὸ ἀντικειμενικὴ ὕπαρξη ἀνάλογη μὲ ἐκείνη ποὺ κατέχει τὸ ὂν καὶ στὴν ἰδεώδη (γενική, λογική) καὶ στὴν ἐξωτερικὴ (αἰσθητὴ) διάστασή του· τὴ στιγμὴ μάλιστα ποὺ ἀκόμη καὶ τὸ ἴδιο τὸ ὄν, ἐξαιτίας τῶν λογικῶν ἀντιφάσεων ποὺ ἐνέχει, μπορεῖ νὰ ἀποδειχθεῖ ἀνύπαρκτο. Ἡ ἀρκετὰ παράδοξη τούτη ἀντίληψη ὀφείλεται ἀναμφίβολα στὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Γοργίας ἐκλαμβάνει τὸ ὄν, ὅπως ἀκριβῶς καὶ ὁ Παρμενίδης, ὄχι μονάχα στὴν κοσμικὴ/ὀντικὴ ἀλλὰ ἐπιπλέον —κυρίως— στὴν ὀντολογικὴ (ὅπως σημασιοδοτεῖται ἀπὸ τὴν λογικὴ) μορφή του· κατὰ τέτοιον ὅμως —ἀντιφατικὸ βέβαια— τρόπο, ὥστε, σὲ ἀντίθεση πρὸς τὴν ἀνάλογη θέση τοῦ Παρμενίδη, ἡ λογική, ἡ ὁποία, ὅπως καὶ ὁ λόγος, ἀποτελεῖ μία αὐτο-μηδενιζόμενη λειτουργία ἀποκομμένη ἀπὸ τὸ ὄν, μπορεῖ καὶ ἀποδεικνύει ὡς ἀνύπαρκτο τὸ ἴδιο τὸ ὄν[3α]. Ἐκεῖνο ποὺ ἀξίζει νὰ τονισθεῖ συνοπτικὰ ἐδῶ εἶναι ὅτι, κατὰ τὸν Γοργία, ὁ λόγος δὲν θὰ μποροῦσε νὰ ἐκφράσει τὸ ὂν καί, συνεπῶς, νὰ ὑπάρχει, ἀκόμη κι ἂν ὑπῆρχε τὸ ὄν, ἀκριβῶς γιατὶ δὲν κατέχει καὶ δὲν μπορεῖ νὰ προσπορισθεῖ μέσῳ μιᾶς σχετικῆς μεταλλαγῆς τὸν (ὑποθετικὰ) ὑπαρκτὸ/ὀντικὸ χαρακτήρα τοῦ ἴδιου τοῦ ὄντος.

3α. Στὴν ἀντίφαση αὐτὴ ἀκριβῶς στηρίζεται καὶ ὁ (Ἀριστοτέλης) στὸ πρῶτο μέρος τοῦ *De Melisso Xenophane Gorgia* γιὰ νὰ θεμελιώσει τὴν ἀντίληψη ὅτι ἡ ἴδια ἡ ἐπιχειρηματολογία τοῦ Γοργία διακρίνεται ἀπὸ ἕναν ἀμφίδρομο χαρακτήρα καί, ὡς ἐκ τούτου, θὰ μποροῦσε, μὲ βάση τὴν ἴδια τὴν ἀντιστροφή της μονάχα, νὰ ὁδηγήσει στὸ ἀντίθετο συμπέρασμα ἀπ' αὐτὸ στὸ ὁποῖο καταλήγει ὁ Γοργίας, δηλ. στὸ ὅτι τὰ πάντα ὑπάρχουν: ἐὰν τὸ μή-ὂν εἶναι ταυτόσημο μὲ τὸ ὄν, τότε μποροῦμε νὰ ὑποστηρίξουμε ὅτι ἀκόμη καὶ τὸ μή-ὂν ὑπάρχει ὅπως καὶ τὸ ὄν, μὲ ἀντίθετο ἀλλὰ συνάμα καὶ ἰσάξιο τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ὁ Γοργίας ὑποστηρίζει ὅτι δὲν ὑπάρχει οὔτε τὸ μή-ὂν οὔτε τὸ ὄν. Διότι ἡ σύμπτωση ὄντος καὶ μή-ὄντος ποὺ ἐκλαμβάνεται ἀπὸ τὸν Γοργία ὡς ἀπόδειξη ἐκμηδένισης τοῦ ὄντος (=ὑπεροχὴ τοῦ μή-ὄντος ἐπὶ τοῦ ὄντος), μπορεῖ κάλλιστα —μέσω μιᾶς κίνησης πρὸς τὴν ἀντίθετη φορὰ— νὰ ἐκληφθεῖ ὡς ἀπόδειξη ὑπαρκτότητας ἀκόμη καὶ τοῦ μή-ὄντος (ὑπερίσχυση τοῦ ὄντος ἐπὶ τοῦ μή-ὄντος). Πβ. [ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ], *ἔνθ' ἀν.* 6(8) [σ. 194]: «Εἰ δὲ ταὐτὸν ἔστι καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ μὴ εἶναι, οὐδ' οὕτως μᾶλλον οὐκ εἴη ἄν τι εἴη. Ὡς γὰρ κἀκεῖνος λέγει, ὅτι εἰ ταὐτὸν τὸ μὴ ὂν καὶ τὸ ὄν, τὸ τε ὂν οὐκ ἔστι καὶ τὸ μὴ ὄν, ὥστε οὐδὲν ἔστιν, ἀντιστρέψαντι ἔστιν ὁμοίως φάναι ὅτι πάντα ἔστιν τὸ τε γὰρ μὴ ὂν ἔστι καὶ τὸ ὄν, ὥστε πάντα ἔστιν».

Κατὰ τὸν Δημόκριτο ὁ *λόγος* καὶ ἡ *γλῶσσα* (*λέξις*) ἔχουν ἀναμφισβήτητη ἀνθρωπολογική, καὶ μάλιστα αὐστηρῶς βιολογικὴ/κοσμολογική, καταγωγή. Καθόσον, ἀποτελοῦν θεμελιώδη συστατικὰ ἑνὸς ὄντος, τοῦ ἀνθρώπου, ποὺ προῆλθε, ὅπως καὶ τὰ ὑπόλοιπα ἔμψυχα ὄντα, ἀπὸ τὴ μείξη τοῦ *γεώδους* (σὲ λιγότερη βέβαια ποσότητα ἀπ' ὅ,τι τὰ ζῶα) μὲ τὸ *ἀερῶδες* (ἀπὸ κοινοῦ μὲ τὰ πτηνὰ) καὶ ἰδιαίτερα (περισσότερο καὶ ἀπὸ τὰ ζῶα καὶ ἀπὸ τὰ πτηνὰ) μὲ τὸ *θερμὸν* στοιχεῖο (D.-K. II, 68 B, 137, 11-23), ὕστερα ἀπὸ τὴ συμπλοκὴ καὶ τὴ διάσπαση τῶν ἀτόμων μέσω τῶν ὁποίων δημιουργήθηκε τὸ Σύμπαν (D.-K. II, 68 B, 136,32 κ.ἑ, 93, 20 κ.ἑ)· γεγονὸς πού, μαζὶ μὲ τὴν ταυτόχρονη ἀνάδυση (*ἐρρύη*) τριῶν *θειοτέρων* στοιχείων (μὲ τὴν ἔννοια ὅτι ὑπερβαίνουν κατὰ πολὺ τὴν ὑλικὴ ἀφετηρία τους καὶ τείνουν πρὸς κάτι ἄϋλο), τοῦ *νοῦ*, τοῦ *λόγου* καὶ της *διανοίας*, ἐξηγεῖ τὴν ὄρθια στάση του (D.-K. II, 68 B, 137, 21-23)[4]. Πιὸ συγκεκριμένα, ὁ *λόγος* καὶ ἡ *γλῶσσα* συνιστοῦν ἀνώτερη ἐξελικτικὴ μορφή, σὲ ὅ,τι ἀφορᾶ τὴν λειτουργία τους ὡς σημαίνοντα (*λέξις*), τῆς *φωνῆς* —ἡ ὁποία, ὡς ἀρχικὴ μήτρα τοῦ σημαίνοντος, παράγεται ἀπὸ τὴ συμπλοκὴ ὁρισμένων *ἀλλοιώσεων* (D.-K. II, 68 A, 94, 1-2) τῶν ἀτόμων μὲ ἄλλες ἀνάλογες *ἀλλοιώσεις*, δηλαδὴ τῶν *θραυσμάτων* τοῦ ἐκπνεομένου ἀέρα (*πνεύματος*) μὲ τὰ ἀντίστοιχα *ὁμοιοσχήματα* θραύσματα στὰ ὁποῖα διασπᾶται ὁ ἔξω ἀέρας κατὰ τὴν ἐκπνοὴ (D.-K. II, 68 B, 113, 10-15)[5] — καί, σὲ ὅ,τι ἀφορᾶ τὴν ἱκανότητα πρόσληψης καὶ ἐνσωμάτωσης τοῦ σημαινομένου, τῶν τριῶν σπερματικῶν στοιχείων, τοῦ *λόγου*, τοῦ *νοῦ* καὶ τῆς *διανοίας* (D.-K. II, 68 B, 137, 23). Ἡ συμβολὴ τῶν τριῶν τούτων στοιχείων εἶναι ἀποφασιστικὴ ὄχι μόνο στὴ διαμόρφωση τοῦ σημαινομένου ἀλλὰ καὶ στὴν ὁλοκληρωμένη ἄρθρωση τοῦ ἴδιου τοῦ σημαίνοντος (φωνῆς) ὡς *λέξεως*. Κατὰ τὴν πλέον *ἀρχέγονη* περίοδο τῆς ἀνθρωπότητας, καθὼς ὁ νοῦς δὲν ἔχει ἀνεύρει ἀκόμη τὴν σημασία τῶν πραγμάτων (σημαινόμενα) τοῦ περιβάλλοντος κόσμου, ἡ *φωνὴ* ἀποτελεῖ βέβαια ἕνα εἶδος ἄναρθρου

---

4. Γιὰ τὴν κοσμολογία τοῦ Δημόκριτου καὶ τὴ σύνδεσή της μὲ τὴν Ἀνθρωπολογία βλ. ἀναλ. Λ. ΚΟΥΛΟΥΜΠΑΡΙΤΣΗΣ, «Φυσικὴ καὶ Ἀνθρωπολογία στὸν Δημόκριτο», *Πρακτικὰ τοῦ Α΄ Διεθνοῦς Συνεδρίου γιὰ τὸν Δημόκριτο*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 79 ἑπ. D. LEKOVIC, "L'originalité et l'importance de la vision du monde de Démocrite", *Πρακτικὰ τοῦ Α΄ Διεθνοῦς Συνεδρίου γιὰ τὸν Δημόκριτο*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 121 ἑπ. S. PANOU, "Physik und Meta-physik bei Demokrit. Erläuterungen zur "Ursachen"-Konzeption", *Πρακτικὰ τοῦ Α΄ Διεθνοῦς Συνεδρίου γιὰ τὸν Δημόκριτο*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 189 ἑπ. Α. ΑΡΑΒΑΝΤΙΝΟΥ-ΜΠΟΥΡΑΟΓΙΑΝΝΗ, «Τὸ κοσμολογικὸ μοντέλο τοῦ Δημόκριτου», *Πρακτικὰ τοῦ Α΄ Διεθνοῦς Συνεδρίου γιὰ τὸν Δημόκριτο*, ἔνθ. ἀνωτ., σσ. 199 ἑπ.

5. Στὴν παραγωγὴ τῆς φωνῆς ἀποφασιστικὴ βέβαια φαίνεται πὼς εἶναι καὶ ἡ συμβολὴ τοῦ εἰσπνεόμενου ἀέρα καί, ἀκριβέστερα, ἡ συμπύκνωση καὶ ἡ βιαιότητα ποὺ τὸν χαρακτηρίζουν καθὼς εἰσπνέεται. Πβ. D.-K., II, 68 A, 116, 13-14: «τὴν γὰρ φωνὴν εἶναι πυκνουμένου τοῦ ἀέρος καὶ μετὰ βίας εἰσιόντος».

ἤχου πού, σὲ καμιὰ περίπτωση, δὲν συνιστᾶ σημαῖνον. Ἡ *φωνὴ* εἶναι *ἄσημος* (D.-K. II, 68 B, 135, 38). Τὴν κρίσιμη ὥθηση γιὰ τὴν μετατροπή της σὲ σημαῖνον θὰ δώσει ἡ ἀνάγκη τῶν ἀνθρώπων γιὰ ἐπικοινωνία στὸ πλαίσιο μιᾶς πρωτόγονης ὁμαδικῆς ζωῆς στὴν ὁποία καταφεύγουν κυρίως ἀπὸ τὸν *φόβον* τῶν *θηρίων* καὶ τὸ *συμφέρον* (D.-K. II, 68 B, 135, 35-38): ὑπὸ τὴν πίεση μιᾶς τέτοιας ἀνάγκης, οἱ ἄνθρωποι φαίνεται πὼς σπεύδουν νὰ συνάψουν μὲ τυχαῖο τρόπο [*ὡς ἔτυχε* (D.-K. II, 68 B, 136, 1)] τὰ ἀντικείμενα [*ὑποκείμενα* (D.-K. II, 68 B, 135, 40)] μὲ ἕνα νόημα [*ἑρμηνεία* (D.-K. II, 68B, 135, 40)] καί, στὴ συνέχεια, νὰ τὰ ἐκφράσουν μὲ ἀνάλογες *λέξεις* καὶ —σὲ ἕνα ἀκόμη πιὸ ἐξελιγμένο ἐπίπεδο στὸ ὁποῖο τὰ νοήματα ὑπεκφεύγουν ἀπὸ τὰ πράγματα καὶ καθίστανται πιὸ σύνθετα ὡς δήλωση ἐσωτερικῶν διαθέσεων καὶ ἀναγκῶν— μὲ τὴν σύνταξή τους. Ἡ μετάβαση ἀπὸ τὴν *φωνὴ* ὡς *ἀσήμου* στὴν ἴδια ὡς σημαῖνον δὲν πραγματοποιεῖται, βέβαια, αὐτόματα. Ἀντίθετα, διαμεσολαβεῖται ἀπὸ μία φάση κατὰ τὴν διάρκεια τῆς ὁποίας ἡ *φωνὴ* παρουσιάζει ἕναν μεικτὸ καί, συνεπῶς, *συγκεχυμένο* χαρακτήρα: οἱ ἄναρθροι ἤχοι διαπλέκονται μὲ ὁρισμένες πρῶτες *λέξεις* οἱ ὁποῖες, ὡς ἔνδειξη ἀσαφοῦς ἀκόμη προσέγγισης τῶν πραγμάτων ἀπὸ τὸν νοῦ, προσπαθοῦν νὰ ἀποδώσουν τὰ τελευταῖα μὲ ἀκατέργαστο τρόπο (D.-K. II, 68 B, 135, 39-40). Μὲ τὴν πάροδο τοῦ χρόνου οἱ *λέξεις* ὑποκαθιστοῦν προοδευτικὰ τὰ ἴδια τὰ πράγματα καὶ μετατρέπονται σὲ *σύμβολα* (D.-K. II, 68 B, 135, 39), τὰ ὁποῖα μὲ τὴ σειρά τους, καθὼς διαπλέκονται ὅλο καὶ περισσότερο, ὁδηγοῦν στὴ δημιουργία ὁλόκληρων *συμβολικῶν συστημάτων* (D.-K. II, 68 B, 135, 41). Ἡ ἀνάπτυξη τῶν συμβολικῶν συστημάτων ἐπισυμβαίνει μάλιστα *καθ' ἅπασαν τὴν οἰκουμένην* (D.-K. II, 68 B, 135, 41) μὲ τυχαῖο τρόπο πάντοτε καὶ σύμφωνα μὲ τὶς ἰδιαιτερότητες κάθε λαοῦ· πρᾶγμα ποὺ ἐξηγεῖ καὶ τοὺς *παντοίους χαρακτῆρας τῶν διαλέκτων* (D.-K. II, 68 B, 136, 2)[6]. Καὶ τὸ σπουδαιότερο: ἐπιτρέπουν τὴν ἐλεύθερη χρήση τῆς γλώσσας σὲ τόσο μεγάλο βαθμό, ὥστε νὰ ἐπιβεβαιώνεται ἔτσι πάντα ὁ συμβατικὸς χαρακτήρας τῆς διαμόρφωσής της. Μ' αὐτὴν τὴν ἔννοια —καὶ ὡς πρὸς αὐτὸ δὲν ἔχουμε, κατόπιν

---

6. Γι' αὐτὸν τὸν τρόπο δημιουργίας τῆς γλώσσας, πβ. ἀναλ. καὶ Κ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, «Στοιχεῖα φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας κατὰ Δημόκριτον», *«Πρακτικὰ τοῦ Α΄ Διεθνοῦς Συνεδρίου γιὰ τὸν Δημόκριτο, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 405 ἑπ. Λ. ΚΟΥΛΟΥΜΠΑΡΙΤΣΗΣ, «Φυσικὴ καὶ Ἀνθρωπολογία στὸν Δημόκριτο», *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 91 ἑπ. Καὶ γενικότερα γιὰ τὶς ἀνθρωπολογικὲς καὶ κοινωνιολογικὲς ἀντιλήψεις τοῦ Δημόκριτου, Κ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 399 ἑπ. Λ. ΚΟΥΛΟΥΜΠΑΡΙΤΣΗΣ, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 99 ἑπ. N. IRIBADJAKOV, "The Philosophical-Historical and Sociological Views of Democritus", *Πρακτικὰ τοῦ Α΄ Διεθνοῦς Συνεδρίου γιὰ τὸν Δημόκριτο, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 415 ἑπ. R. MÜLLER, "Die Stellung Demokrits in der antiken Sozialphilosophie", *Πρακτικὰ τοῦ Α΄ Διεθνοῦς Συνεδρίου γιὰ τὸν Δημόκριτο, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 423 ἑπ.

τούτων, ἰσχυροὺς λόγους νὰ ἀμφισβητοῦμε τὴν σχετικὴ μαρτυρία τοῦ Πρόκλου παρ' ὅτι αὐτὴ διατυπώνεται συχνὰ μὲ ὅρους τῆς μεταγενέστερης δοξογραφικῆς παράδοσης— οἱ ἄνθρωποι μποροῦν νὰ δημιουργοῦν *ὀνόματα* εἴτε *ἐκ τῆς ὁμωνυμίας* ἢ *πολυσήμου* (ἀπόδοση διαφορετικῶν πραγμάτων μὲ τὸ ἴδιο ὄνομα), εἴτε ἐκ τῆς *πολυωνυμίας* ἢ *ἰσορρόπου* (ἀπόδοση τοῦ ἴδιου πράγματος μὲ πολλὰ ὀνόματα), εἴτε *ἐκ τῆς ὀνομάτων μεταθέσεως* ἢ *μετωνύμου* (μετονομασία ἑνὸς προσώπου) ἢ καὶ νὰ μὴν μποροῦν (ἢ νὰ μὴν θέλουν) νὰ ὀνομάσουν κἂν ἕνα πράγμα ἢ μία ἔννοια μὲ τρόπο ἀνάλογο ποὺ ὀνόμασαν κάτι ἄλλο συναφὲς τούτων (*νώνυμον*) [B 26, 12-24][7].

Ὁ τυχαῖος καὶ συμβατικὸς χαρακτήρας διαμόρφωσης τῆς ὁμιλίας δὲν φαίνεται, ἐντούτοις, νὰ ἀναφέρεται, κατὰ τὸν Δημόκριτο σὲ καμιὰ περίπτωση στὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖον νοηματοδοτεῖται κάθε φορὰ τὸ πρᾶγμα ὡς σημαινόμενο, δηλαδὴ στὸ μεταιχμιακὸ ἐπίπεδο μεταξὺ *νοῦ* καὶ *πράγματος*· ἀντίθετα, ὅπως μποροῦμε νὰ συναγάγουμε ἀπὸ μία συνδυαστικὴ καὶ ἑρμηνευτικὴ θεώρηση τῶν σχετικῶν χωρίων τοῦ ἴδιου τοῦ φιλοσόφου, ἀναφέρεται μᾶλλον, πρῶτον, στὸν τρόπο σύναψης τοῦ σημαινόμενου μὲ τὸ πρᾶγμα στὴν πρωταρχικὴ καὶ δυνητική του ὕπαρξη ὑπὸ μορφὴν ἀμορφοποίητων ἀκόμη ἀτομικῶν σωματιδίων (*φύσιν*) καί, δεύτερον, στὸν τρόπο ἀπόδοσης τοῦ σημαινόμενου μέσω τοῦ σημαίνοντος, μὲ ἄλλα λόγια στὸ ὅριο σημαίνοντος καὶ *γλώσσης*. Ὅμως, ὁ τυχαῖος χαρακτήρας (ἢ καὶ ἡ ἀδυναμία ἀκόμη) καὶ τῆς σύλληψης τῶν ἴδιων τῶν ἀτόμων —μολονότι ἡ σύλληψη αὐτὴ θεωρεῖται ὡς κατ' ἐξοχὴν ἀλήθεια— καὶ τῆς σύνδεσης τοῦ σημαινόμενου μὲ τὸ

---

7. Ἡ σταδιακὴ αὐτὴ ὑποκατάσταση τῆς φυσικῆς ἀρχῆς τῆς γλώσσας ἀπὸ τὴ συμβατικὴ μετεξέλιξή της ὁδήγησε πολλοὺς μελετητές, μὲ λανθασμένο, ὅπως θὰ καταδειχτεῖ καὶ στὴ συνέχεια, τρόπο, εἴτε στὴν ἀντιφατικὴ ἐν πολλοῖς διάκριση δύο ἐξελικτικῶν γλωσσικῶν φάσεων [Πβ. R. Philippson, Platons Kratylos und Demokrit, *Philologische Wochenschrift*, 49 (1929), 923-927] εἴτε καὶ στὴν ἀπολυτοποίηση τῆς γλωσσικῆς συμβατικότητας καί, συνεπῶς, σὲ μιὰ σχετικὴ ἀναζήτηση τῆς ἀφετηρίας τοῦ νομιναλισμοῦ (Πβ. G. Martano, "La question de l'ὀρθότης τῶν ὀνομάτων dans la pensée archaïque et la solution de Démocrite: ὀνόματα θέσει", *Πρακτικὰ τοῦ Α΄ Διεθνοῦς Συνεδρίου γιὰ τὸν Δημόκριτο, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 276 ἑπ. Ἀρκετὰ παρακινδυνευμένη φαίνεται, ἐξάλλου, καὶ ἡ ὑπόθεση τοῦ H. Joly, ὅτι ὁ Δημόκριτος προχωρεῖ ἴσως στὴ διάκριση ἀνάμεσα σὲ μιὰ καθημερινὴ «φυσικὴ γλῶσσα» (*"langage naturel"*) ὑπὸ μορφὴν φυσικοῦ/φωνητικοῦ σημείου, ἡ ὁποία ἀποδίδει αὐθαίρετα ἢ συμβατικὰ τὴν ἀλήθεια τῶν ἀτόμων, καὶ σὲ μιὰ μελλοντικὴ-ἐπιστημονικὴ «γλῶσσα τῆς φύσης» (*"langage de la nature"*), ἡ ὁποία ὑπὸ μορφὴν «σημαντικοῦ» σημείου ἐκφράζει στὸ ἀκέραιο τὴν ἀλήθεια αὐτή. Πβ. H. Joly, Sur quelques significations "ontologiques" et "épistémologiques" de l'εἴδωλον démocritéen, *Πρακτικὰ τοῦ Α΄ Διεθνοῦς Συνεδρίου γιὰ τὸν Δημόκριτο, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 263-264. Ἀκόμη ὅμως καὶ μιὰ τέτοια ὑπόθεση δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ στηρίζεται στὴν ἀντίληψη —ἡ ὁποία καὶ προαναγγέλει ὡς ἕνα βαθμὸ τὴν ἄποψη ποὺ ὑποστηρίζω ἐδῶ— ὅτι κατὰ τὸν Δημόκριτο, ὁ ἀτομισμὸς (atomisme) ὑπερβαίνει κατὰ πολὺ τὴν καθ' ἑαυτὴ διάσταση τῶν ἀτόμων (atomique) [H. Joly, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 264].

ἀντίστοιχο σημαῖνον δὲν καταστρατηγοῦν τὴν νοητικὴ πρόσληψη τοῦ πράγματος ὡς μορφοποιημένης πλέον ὀντότητας (σημαινόμενο)· μία πρόσληψη ποὺ συνιστᾶ, παρὰ τὴν συχνὰ ὑποκειμενικὴ διάστασή της, τὴν μόνη αὐθεντικὴ ἀλήθεια, δηλαδὴ τὴν μόνη ποὺ λειτουργεῖ σὲ ἀνθρώπινο ἐπίπεδο[8]. Ἀντίθετα, στὸ ἐπίπεδο αὐτό, ἡ ἀλήθεια τῶν ἀτόμων εἶναι ἀδιάφορη, ἐνῶ ἡ *γλῶσσα*, ὡς σημαῖνον ποὺ ἔχει ἐνσωματώσει ἤδη τὸ σημαινόμενο καὶ ἔχει ἔτσι μορφοποιηθεῖ, μπορεῖ πλέον νὰ ὑποκαθιστᾶ, ἄσχετα ἀπὸ κάθε ἐνδεχόμενη συμβατικότητά της (ποὺ προκύπτει καὶ ἀπὸ τὴν πλευρὰ τοῦ σημαίνοντος καὶ ἀπὸ ἐκείνη τοῦ σημαινόμενου) τὸ ἴδιο τὸ σημαινόμενο ὡς αὐθεντικὴ ἀλήθεια καί, ἔμμεσα, τὴν κατ' ἐξοχὴν ἀλήθεια τῶν ἀτόμων.

Γιὰ τὸν Δημόκριτο κάθε προσπάθεια λεκτικῆς ἀπόδοσης τοῦ πράγματος ὡς *φύσεως*, δηλαδὴ τοῦ πράγματος ποὺ βρίσκεται ἀκόμη σὲ μία δυνάμει μορφοποίηση ἐν εἴδει διασκορπισμένων ἀτομικῶν σωματιδίων («τὰ ἄτομα ... ἐκεῖνοι φύσιν ἐκάλουν» D.-K. II, 68 A, 99, 8-9) εἶναι καὶ ἀδύνατη καὶ ἀ-νόητη. Διότι, —πολὺ περισσότερο— ἀδύνατη καὶ ἀ-νόητη εἶναι καὶ ἡ ἴδια ἡ ὕπαρξη τῶν ἀτόμων ὡς ἀτόμων. Σὲ ἕνα ἐπίπεδο ἀρκετὰ ἀρχέγονης ἀλήθειας, κοσμολογικῆς ἀσφαλῶς ὑφῆς (*ἑτεῇ*), τὰ ἄτομα βέβαια ὑφίστανται (Β 9: «ἑτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν», D.-K. II, 68 A, 97, 13-14: «τῶν πραγμάτων τὴν φύσιν, ὅπερ αὖ πάλιν «ἑτεῇ» καλεῖ»). Ἡ ἀλήθεια αὐτὴ ὅμως εἶναι ἀφενὸς ἀπομακρυσμένη πλέον (Β 6: «γιγνώσκειν ... χρή ... ἄνθρωπον ... ὅτι ἐτεῆς ἀπήλλακται») καὶ ἀφετέρου ἀδιανόητη (Β 9. 2: «ἐόντι ... οὐδὲν ἀτρεκὲς συνίεμεν»). Τοῦτο, ὄχι γιατὶ ὁ ἴδιος ὁ ἄνθρωπος ἀδυνατεῖ νὰ τὴν συλλάβει θεωρητικὰ (κάτι τέτοιο, δὲν εἶναι, ὅπως θὰ δοῦμε, ἐντελῶς ἀδύνατο), ἀλλὰ γιατὶ τὰ ἄτομα, ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν *φύσιν* τους, αὐτο-ὑπερβαίνουν τελικὰ τὸν αἰσθητὸ χαρακτήρα τους —σὲ τέτοιο σημεῖο μάλιστα, ὥστε νὰ μποροῦμε νὰ ἰσχυρισθοῦμε ὅτι *μηδὲν ὑποκεῖσθαι φύσει αἰσθητὸν*— καὶ ὑπάρχουν πραγματικά, σὲ ἕνα ἐπίπεδο ἀνθρώπινης πλέον ἀλήθειας, ὡς *ἰδέαι* ἢ *νοητὰ* (D.-K. II, 68 A, 99, 15-16): ὡς ἀνάλογες ποιότητες ποὺ ἀρχίζουν νὰ συγκροτοῦν τὰ πράγματα καὶ πού, καθὼς «ἐκπέμπονται» ἐν εἴδει ἀπορροῶν, μποροῦν ταυτόχρονα νὰ προσλαμβάνονται ἀρχικὰ ἀπὸ τὶς αἰσθήσεις (Β 7. 2: *ἐπιρυσμίη*) καὶ στὴν συνέχεια, σὲ μία ἀνώτερη ἐξελικτικὴ βαθμίδα, ἀπὸ τὸν νοῦ καὶ ἔτσι νὰ καθίστανται ἔλλογες —κατὰ κάποιον τρόπο— εἰκόνες[9]. Μ'

---

8. Πβ. ὡς πρὸς αὐτὸ καὶ τὴ σύμφωνη γνώμη τοῦ O. Gigon, "Démocrite: Possibilités et impossibilités de la connaissance philosophique", *Πρακτικὰ τοῦ Α΄ Διεθνοῦς Συνεδρίου γιὰ τὸν Δημόκριτο*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 233 ἑπ., καθὼς καὶ τῆς Α. Κελεσιδου-Γαλανου, «Γίγνεσθαι καὶ εἶναι στὰ δημοκρίτεια ἀποσπάσματα», *Πρακτικὰ τοῦ Α΄ Διεθνοῦς Συνεδρίου γιὰ τὸν Δημόκριτο*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 159 ἑπ.

9. Πβ. Η. Joly, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 248 ἑπ.

αὐτὴν τὴν ἔννοια, ἡ ἀρχέγονη ἀλήθεια (*ἐτεή*) ἐμφανίζεται καὶ ὑπάρχει μὲ ἕναν πολυδιάστατο καὶ αὐτόνομο πλέον τρόπο ὡς ἀνθρώπινη ἀλήθεια (Β 10.2: *πολλαχῇ δεδήλωται*). Ἡ τελευταία, κατὰ τὸ μέτρο ποὺ στηρίζεται σὲ μία νοητικὴ πρόσληψη ὄχι τῶν ἴδιων τῶν ἀτόμων ἀλλὰ τῆς ἰδεατότητάς τους καί, πολὺ περισσότερο, σὲ μία αἰσθητηριακὴ πρόσληψη τῶν πραγμάτων, ἐμποτίζεται βέβαια συχνὰ ἀπὸ τὸν ὑποκειμενισμὸ καί, στὶς περισσότερες τῶν περιπτώσεων, φαίνεται νὰ συμπίπτει μὲ τὴν *δόξαν* (Β 7.2). Γιὰ τοῦτο καὶ ὁ *νοῦς*, μέσῳ τοῦ ὁποίου πραγματοποιεῖται ἡ νοητικὴ αὐτὴ πρόσληψη, θεωρεῖται κατώτερος ἀπὸ ἐκείνη τὴν σπάνια καὶ ἐκλεπτυσμένη νοητικὴ δύναμη ποὺ εἶναι ἡ μόνη ἱκανὴ νὰ συλλάβει τὰ ἴδια τὰ ἄτομα (Β 11.9: *νῶσαι λεπτότερον*), καὶ μάλιστα τόσο κατώτερος, ὥστε συμπίπτει τελικὰ ὁ ἴδιος μὲ μία κατώτερη ἀπὸ αὐτὸν δύναμη, τὴν *ψυχήν*[10]. Μ' αὐτὲς τὶς προϋποθέσεις, διαμορφώνονται ἀσφαλῶς —διαμεσολαβημένα βέβαια πάντοτε μὲ διαφορετικὸ τρόπο, ἀπὸ τὴν *δόξαν*— δύο εἴδη ἀλήθειας (*ἰδέαι*): ἡ *γνησίη γνώμη* καὶ ἡ *σκοτίη γνώμη* ποὺ ἀναφέρονται ἀντίστοιχα στὴν ἄμεση (*νῶσαι*) ἡ ἔμμεση (*νοῦς, αἰσθήσεις*) γνώση τῶν ἴδιων τῶν ἀτόμων (Β 11)— κατὰ τέτοιον ὅμως τρόπο, ὥστε, ἐφόσον τὰ ἄτομα ὑφίστανται πραγματικὰ μόνον ἐμμεσοποιημένα, δηλαδὴ ὡς *ἰδέαι* ἢ *νοητά*, ἡ ἀνωτερότητα τῆς *γνησίης γνώμης* σὲ σχέση μὲ τὴν *σκοτίη γνώμη* εἶναι ἁπλῶς ἐπιστημολογικὴ/κοσμολογικὴ καί, συνεπῶς, ἀπὸ ἀνθρωπολογικὴ καὶ ἱστορικὴ ἄποψη, ἐλλιπής· γιὰ τοῦτο καὶ ἡ *γνησίη γνώμη* ἀναφαίνεται ἀναγκαστικὰ ὡς *σκοτίη γνώμη*, ἡ ὁποία ἔτσι ὄχι μόνον δὲν ἀποδεικνύεται ὑποδεέστερη ἀπὸ τὴν *γνησίην γνώμην* ἀλλὰ ἀντίθετα συνιστᾶ μία αὐτόνομη πλέον ἀναπλήρωση αὐτῆς[11]. Μὲ

---

10. Ἡ σύμπτωση δηλαδὴ τοῦ *νοὸς* μὲ τὴν *ψυχὴν* θεμελιώνεται στὴν ἀντίστοιχη σύμπτωση τῆς ἀλήθειας τῶν ἀτόμων καθ' ἑαυτῶν μὲ τὴν ἀλήθεια ποὺ παρέχει ἡ φαινομενολογικὴ πρόσληψή τους (*φαινόμενον*), ἡ ὁποία εἶναι καὶ ἡ μόνη δυνατὴ γιὰ τὰ ἀνθρώπινα μέτρα. Πιὸ συγκεκριμένα, ὁ νοῦς συμπίπτει μὲ τὴν ψυχή, διότι ὁ ἀντικειμενικὸς στόχος πρὸς τὸν ὁποῖον εἶναι προσαρμοσμένος ὡς λειτουργία καὶ ὁ ὁποῖος δὲν εἶναι ἄλλος ἀπὸ τὴν σύλληψη τῶν ἀτόμων καθ' ἑαυτῶν, δὲν μπορεῖ νὰ ἐπιτυγχάνεται παρὰ μόνον ἐμμεσοποιημένα καὶ ἐλλιπῶς: μέσω τῆς φαινομενολογικῆς πρόσπτωσης τῶν ἀτόμων στὴν ψυχή. Πβ. D.-K., II, 68A, 111, 4-11: «ἄντικρυς γὰρ εἶπεν τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ φαινόμενον ταὐτὸν ἔστι... εἰ τοίνυν νοῦς μὲν περὶ τὴν ἀλήθειαν, ψυχὴ δὲ περὶ τὸ φαινόμενον, τὸ ἀληθὲς δὲ ταὐτὸν ἐστὶ τῷ φαινομένῳ... καὶ ὁ νοῦς ἄρα ταὐτὸν τῇ ψυχῇ· ὡς γὰρ ἔχει ὁ νοῦς πρὸς τὴν ἀλήθειαν, οὕτως ἡ ψυχὴ πρὸς τὸ φαινόμενον». Γιὰ τὴν σύμπτωση τοῦ νοὸς μὲ τὴν ψυχήν, σὲ θεωρητικὸ τουλάχιστον ἐπίπεδο, πβ. καὶ L. Couloubaritsis, "Pensée et action chez Démocrite", *Πρακτικὰ τοῦ Α΄ Διεθνοῦς Συνεδρίου γιὰ τὸν Δημόκριτο, ἔνθ' ἀν.*, σ. 330.

11. Μ' αὐτὸν τὸν τρόπο συμβιβάζεται, μποροῦμε νὰ ποῦμε, καὶ ἡ ἄποψη τοῦ Ἀριστοτέλη ὅτι οἱ αἰσθήσεις δηλώνουν κατὰ τὸν Δημόκριτο τὸ ἀληθὲς μὲ τὴν ἀντίθετη σχετικὴ ἄποψη τοῦ Σέξτου Ἐμπειρικοῦ. Πβ. R. Mckim, "Democritus against Scepticism: All sense-impressions are true", *Πρακτικὰ τοῦ Α΄ Διεθνοῦς Συνεδρίου γιὰ τὸν Δημόκριτο, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 281 ἑπ.

ἄλλα λόγια: ἡ διαφορὰ *ἐτεῆς* καὶ *δόξης* φαίνεται πὼς ἐνέχει, τελικά, ἁπλῶς ἕναν «τοπικὸ» χαρακτήρα (δηλώνει ἀνάλογα τὸν βαθμὸ προσέγγισης τῶν ἀτόμων ὡς γενεσιουργῶν αἰτίων τοῦ κόσμου) καί, ὡς ἐκ τούτου, παρουσιάζει θεωρητικὸ ἢ καὶ οὐδέτερο ἐνδιαφέρον. Σὲ ὅ,τι ἀφορᾶ ἰδιαίτερα τὸ πρᾶγμα καὶ τὴν σύλληψή του, ἡ *ἐτεή*, ὡς ἔκφραση τῶν πρωταρχικῶν καὶ διεσπαρμένων ἀκόμη συστατικῶν του, δὲν μπορεῖ νὰ τὸ συλλάβει καὶ ἔτσι νὰ τοῦ προσδώσει μορφή· τοῦτο ἐπιτυγχάνεται σταδιακὰ μόνον ἀπὸ τὴν *δόξαν*, στὸν βαθμὸ ποὺ αὐτὴ καταλαμβάνει ὅλο καὶ περισσότερο τὴν θέση τῆς *ἐτεῆς*. Ἡ *λέξις* ἀναφέρεται, κατὰ συνέπεια, ἀκριβῶς στὸ πρᾶγμα, ὅπως αὐτὸ μορφοποιεῖται κάθε φορὰ ἀπὸ τὴν *δόξαν*. Καθόσον, ὅμως, ἡ τελευταία (ἀκόμη καὶ ὅταν νοθεύεται ἀπὸ ὑποκειμενικά, κυρίως αἰσθητοκρατικά, στοιχεῖα ἐκλαμβάνοντας λ.χ. τὸ γλυκὸ γιὰ πικρὸ ἢ τὸ ἀντίστροφο, πβ. Β 9), ἀποδίδει πάντοτε τὶς ποιότητες τοῦ πράγματος (*τοῖον ἢ τοῖον*, πβ. Β 156.3), ἡ ἐξαγωγὴ τῆς ἑκάστοτε ποιότητας ὡς σημαινόμενου ἀπὸ τὴν *λέξιν* δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι σὲ καμιὰ περίπτωση συμβατική. Μπορεῖ νὰ ἐκληφθεῖ μόνον ὡς τυπικὰ συμβατικὴ κατὰ τὸ μέτρο ποὺ ἀναμφίβολα δὲν ἀναπαράγει τὴν *φύσιν* (*ἄτομα*) τοῦ πράγματος ὡς *ἐτεὴν* (ἡ ὁποία βρίσκεται πλέον *ἐν βυθῷ* Β 117) καθώς, ὡς πολὺ πιὸ ἀμιγῶς συμβατική, καὶ κατὰ τὸ μέτρο ποὺ εἶναι δυνατὸν νὰ ἀποδοθεῖ ἐλεύθερα —καὶ ἀνάλογα μὲ τὶς προσωπικὲς νοητικὲς καὶ αἰσθητὲς προσλαμβάνουσες τοῦ καθενός, καθὼς καὶ τὶς φωνητικὲς ἰδιομορφίες του— μέσῳ οἱουδήποτε σημαίνοντος.

Καὶ τὸ ἴδιο τὸ σημαῖνον (*λέξις*), ὅμως, παρὰ τὸν ἐλεύθερο καὶ διαφορετικὸ ἀπὸ λαὸ σὲ λαὸ χαρακτήρα του, δὲν θὰ μποροῦσε νὰ θεωρηθεῖ ἐντελῶς ἀνεξάρτητο ἀπὸ τὶς ποιότητες (σημαινόμενα) ποὺ κάθε φορὰ ἐκφράζει, καί, συνεπῶς, ἀὐθεντικὰ συμβατικό. Ἀκριβῶς δυνάμει τῆς ἐνσωμάτωσης τοῦ σημαινόμενου, ἐκφράζει καὶ διατηρεῖ ὡς *σύμβολο* —τούτη ἄλλωστε εἶναι καὶ ἡ ἔννοια τοῦ συμβόλου— τουλάχιστον τὸν ἀρχικὸ ἀπόηχο τοῦ πράγματος (*δόξης*) στὸ ὁποῖο ἑκάστοτε ἀντιστοιχεῖ. Μάλιστα, μὲ τὴν ὁλοένα καὶ μεγαλύτερη πρόοδο τοῦ πολιτισμοῦ, ὁ ἀπόηχος τοῦτος φαίνεται πὼς παγιώνεται σὲ τέτοιο βαθμό, ὥστε, ἡ *λέξις*, ὑπερβαίνοντας σημαντικὰ τὴν καθαρὰ ἀναπαραστατικὴ καὶ ἐξωτερικὴ διάσταση τοῦ συμβόλου, ἀποκτᾶ μία συμβολικὴ αὐτονομία σὲ ἐπίπεδο ἀμιγοῦς λίγο-πολὺ σημαίνοντος. Ὅπως διαφαίνεται ἐναργέστερα στὴν χρήση τῆς ὀνοματοθεσίας, ὁ *λόγος* —κι εἶναι γι' αὐτὸ ἴσως πού αὐτὸς τελικά, ὡς λογικὴ καὶ λεκτικὴ δύναμη, χαρακτηρίζεται *τρεφόμενος* καὶ *ριζούμενος ἐν ἑαυτῷ* (Β 146.1-2)— ἀποκτᾶ τὴν ὑφὴ μιᾶς τόσο τέλεια σμιλευμένης συμβολικῆς εἰκόνας (*εἰκὼν ἐν φωνῇ*), ὥστε ὑποστασιοποιεῖται μὲ τὴν μορφὴ ἑνὸς σημαίνοντος ποὺ αὐτοσημαίνεται [*ἀγάλματα φωνήεντα* (Β 142.5-7)]. Κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο, θὰ μπορούσαμε νὰ

ἰσχυρισθοῦμε ὅτι ἡ *λέξις* ὑποκαθιστᾶ, ὡς πλήρης καὶ αὐτόνομη πλέον μετεξέλιξή της, τὴν *δόξαν*, ὅπως ἀκριβῶς ἡ τελευταία ὑποκατέστησε τὴν *ἐτεήν*[12].

Μ' αὐτὲς τὶς προϋποθέσεις, δὲν θὰ ἦταν ἴσως καθόλου παράδοξο νὰ ὑποστηρίξουμε ὅτι ἡ *λέξις* ὑποκαθιστᾶ προοδευτικὰ μὲ ἀνάλογο τρόπο τὴν ἴδια τὴν πραγματικότητα τῶν ἀτόμων. Τὰ ἄτομα ὑπάρχουν πλέον μόνο στὴν λεκτικὴ διάστασή τους, ἡ ὁποία δὲν εἶναι —ὅπως θὰ μποροῦσε νὰ ὑποδηλώνει ἡ σύγκρισή της μὲ τὰ ἴδια τὰ ἄτομα στὴν ἀρχέγονη μορφή τους καὶ μὲ τὴν ὑποκειμενική, αἰσθητηριακὴ ἢ νοητική, πρόσληψή τους— τριτογενής, ἀλλὰ πρωταρχική. Μόνον μὲ μιὰ τέτοια ἑρμηνεία εἶναι δυνατόν, ἄλλωστε, νὰ γίνει κατανοητὴ ἡ ἐναλλακτικὴ δημοκρίτεια ἀπόδοση τῶν ἀτόμων ὡς *ὄντος* καὶ *δενὸς* καὶ τοῦ *κενοῦ* ὡς *μὴ ὄντος* ἢ *μηδενός* (D.-K. II, 68 A, 94,5 97, 18-19 καὶ B 156.8). Πρᾶγμα τὸ ὁποῖο σημαίνει ταυτόχρονα πὼς ἡ ἀντίληψη τοῦ Δημόκριτου ὅτι «μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι» (B 156.8) δὲν ἀποτελεῖ μία ἔμμεση γλωσσικὴ συνέπεια τῆς ὀντολογικῆς διαβεβαίωσης ὅτι «οὐθὲν μᾶλλον τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος εἶναι» (D.-K. II, 67 A, 72, 16) ἀλλὰ μία, αὐτόνομη πλέον, λεκτικὴ ἐκδοχὴ τῆς τελευταίας[13]. Δυνάμει αὐτῆς καί, ἐπιπλέον, χάρη σὲ ἕνα εἶδος σχετικῆς, θὰ λέγαμε, *πολυωνυμίας*, τὰ ἄτομα μποροῦν νὰ ὀνομασθοῦν *δὲν* μὲ τὴν ἴδια εὐκολία ποὺ ὀνομάζονται —μὲ βάση τὴν πρωταρχικὴ μορφή τους—*ἄτομα* καὶ —μὲ βάση τὴν γλῶσσα τῆς παρμε-

---

12. Ἡ ἑρμηνεία αὐτὴ συνάδει μὲ τὴν ἀνάλογη ἑρμηνεία τοῦ K. Oehler (τὴν ὁποία ὅμως ὁ τελευταῖος προβάλλει μὲ σύντομο καὶ ὑπαινικτικὸ πιὸ πολὺ τρόπο). Πβ. OEHLER, "Demokrit über Zeichen...", *ἔνθ' ἀν.*, σ. 185: "Demokrits Bezeichnung der Wörter des *ἀγάλματα φωνήεντα* ist im weitersten Sinne zu nehmen ... Das Zeichen ... hat ganz wesentlich eine Vermittlungsfunktion. Es vermittelt ein sein, das für den Menschen nur im Zeichen existiert."

13. Ἀντίθετα πρὸς τὴ σχετικὴ ἑρμηνεία τοῦ Brancacci, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ὁ λόγος/γλῶσσα συνιστᾶ κατὰ τὸν Δημόκριτο μίμηση μιμήσεως, δηλαδὴ μίμηση τῶν ἀτόμων ὡς εἰδώλων τὰ ὁποῖα, μὲ τὴ σειρά τους, ἀποτελοῦν μίμηση τῶν ἀτόμων καθ' ἑαυτῶν. Μιὰ τέτοια θεώρηση προϋποθέτει ὅτι ὁ λόγος/γλῶσσα ὡς σύνδεση σημαινόντων καὶ σημαινομένων εἶναι κυρίως ἕνα λεκτικὸ *μηδέν* (ψευγαλέα σημαίνοντα/σημαινόμενα) τὸ ὁποῖο, ἐντούτοις, ἀναπαράγει, ἔστω καὶ τριτογενῶς, ἀφενὸς τὸ ἀπώτερο ὀντικὸ ἔρεισμά του (*ὄν*) καί, ὡς ἐκ τούτου, ὑπάρχει σὲ ἀνάλογο βαθμὸ μὲ αὐτό, ἔστω καὶ ὡς θετικὴ λεκτικὴ ἀποτύπωση (*δέν*) καὶ ἀφετέρου τὸ *μὴ ὄν* (*κενόν*) ὡς παραπληρωματικὸ στοιχεῖο τοῦ ὄντος. Μὲ ἄλλα λόγια, σὲ λεκτικὸ ἐπίπεδο, τὸ *μηδὲν* δὲν ὑπάρχει λιγότερο ἀπὸ τὸ *δὲν* ἀκριβῶς γιατί, σὲ ὀντολογικὸ ἐπίπεδο, τὸ *μὴ ὄν* (ποὺ ἀποκαλεῖται ἄλλωστε καὶ *μηδὲν*) δὲν ὑπάρχει λιγότερο ἀπὸ τὸ *ὄν* (ποὺ ἀποκαλεῖται καὶ *δέν*), τὸ ὁποῖο καὶ συμπληρώνει. Τοῦτο σημαίνει ὅτι στὸν Δημόκριτο ἡ σύνδεση τοῦ λόγου/γλώσσας (σημαινόντων/σημαινομένων) μὲ τὰ πράγματα εἶναι, σ' ἕνα πολὺ μακρινὸ βάθος, ἀντικειμενικὴ ἐνῶ ταυτόχρονα ἐπιτρέπει καὶ μιὰ μεγάλη συμβατικότητα. Δὲν ἐξηγεῖ ὅμως σὲ καμιὰ περίπτωση, ὅπως ἤδη τόνισα, τὴν λεκτικὴ ἀπόδοση τοῦ ὄντος (ἀτόμων) καὶ τοῦ *μὴ ὄντος* (*κενοῦ*) ὡς *δὲν* καὶ *μηδέν*. Πβ. σχετικὰ A. BRANCACCI, "Les mots et les choces: La philosophie du langage chez Démokrite", στὸ *Philosophie du langage et grammaire dans l'antiquité*, Bruxelles, E. Ousia, 1986, σσ. 9 ἑπ.

νίδειας ὀντολογίας— *ὄν*· τὸ κενό, ἐπίσης, μπορεῖ νὰ ἀποκληθεῖ *μηδέν* (καὶ μάλιστα μὲ θετικὸ πιὰ τρόπο: ὡς παραπληρωματικὸ στοιχεῖο τοῦ *δενός*) μὲ τὴν ἴδια εὐκολία ποὺ ἀποκαλεῖται —ὡς πρὸς τὴν κοσμολογικὴ διάστασή του— *κενὸν* καὶ —μὲ ὅρους τῆς παρμενίδειας ὀντολογίας, οἱ ὁποῖοι, βέβαια, σὲ ἀντίθεση πρὸς τὴν δημοκρίτεια θεώρηση, ὑποδηλώνουν τὴν ἀνύπαρκτη διάστασή του— *μὴ ὄν* (D.-K. II, 67 A, 72, 13-17)[14].

Ὑποκαθιστώντας, ἔτσι, τὸ ὀντολογικὸ μὲ τὸ γλωσσικὸ ἐπίπεδο, ὁ Δημόκριτος κατορθώνει νὰ δείξει πὼς τελικά, σὲ ἀντίθεση πρὸς τὴν ἀντίληψη τοῦ Παρμενίδη ὅτι τὸ *λέγειν* ὀνομάζει πάντοτε καὶ ἀναγκαῖα ἕνα *ὄν* ποὺ ὡς ὑπαρκτὸ καὶ λογικὸ πλῆρες ἀποκλείει τὸ *μηδὲν* μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἀνυπαρξίας, ὁ λόγος μπορεῖ νὰ ὀνομάζει ἕνα ὄν ποὺ εἶναι πλῆρες (*ναστόν*) καὶ *κενὸν* μὲ τὴν κοσμολογικὴ ἔννοια (D.-K. II, 68 A, 93, 24-25)· κατὰ τέτοιον τρόπο ὅμως, ὥστε, καθὼς τὸ ὂν τοῦτο μετατρέπεται ὅλο καὶ περισσότεο σὲ λόγο, μὲ τὴν θετικὴ (*δέν*) καὶ ἀρνητική του μορφὴ (*μηδέν*), αὐτὸς τὸ ὑποσκελίζει καθιστάμενος ἐντελῶς ἀνεξάρτητος. Ὁ λόγος *εἶναι*, ἐν τέλει, καὶ *δὲν* καὶ *μηδέν*, ἀκριβῶς ἐπειδὴ εἶναι σὲ θέση νὰ αὐτο-αποκαλεῖται *δὲν* καὶ *μηδέν*, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ ἀρχέγονο κοσμολογικὸ ὑποστήριγμά του, τὸ ὁποῖο, στὴν καθ' ἑαυτὴν διάστασή του εἶναι ἄλλωστε ἀ-νόητο καὶ ἀνύπαρκτο. Ἐξυπακούεται, βέβαια, πὼς μὲ μία τέτοια τακτικὴ ὁ Ἀβδηρίτης φιλόσοφος ἐπιτυγχάνει ταυτόχρονα κατὰ τρόπο πολὺ ἀποτελεσματικὸ τὴν ὑπέρβαση τοῦ χάσματος, ποὺ ἀνοίγει ἡ παρμενίδεια ὀντολογία μεταξὺ ἑνὸς ὀντικο-ὀντολογικοῦ *εἶναι* καὶ ἑνὸς *μηδενὸς* μὲ τὴν ἔννοια τῆς πραγματικῆς καὶ λογικῆς ἀνυπαρξίας.

Τὸ χάσμα τοῦτο διανοίγει, νομίζω —ἀντίθετα πρὸς τὸν Δημόκριτο, καὶ ἴσως μάλιστα πολὺ περισσότερο ἀπ' ὅ,τι ὁ ἴδιος ὁ Παρμενίδης— καὶ πάλι ὁ Γοργίας μὲ τὶς ἀπόψεις του γιὰ τὴ σχέση ὄντος καὶ λόγου, στὸν βαθμὸ πού, κατὰ τρόπο ἀντιφατικό, δὲν ἐπιχειρεῖ νὰ τὸ ὑπερβεῖ ἀλλὰ νὰ τὸ ἀναιρέσει μὲ βάση τὴν ἐξαντλητικὴ ἀνάδειξη (καί, συνεπῶς, ἔμμεση ἀποδοχὴ) τῶν λογικῶν ἀντιφάσεων τῆς ἴδιας τῆς ὀντολογίας τοῦ Παρμενίδη[15]. Τὸ γενικὸ στῖγμα τῆς συλλογιστικῆς τοῦ Γοργία[16] ἔγκειται στὴν ἀντίληψη ὅτι τὸ ἴδιο τὸ *εἶναι* ἢ *ὄν* (ἀκόμα καὶ μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἐξωτερικῆς πραγματικότητας) δὲν

---

14. Γιὰ τοῦτο καὶ ὁ Δημόκριτος φαίνεται πὼς δὲν διστάζει νὰ προτείνει ἐπίσης τὴν κλίση ἀκόμα καὶ τῶν ἄκλιτων γραμματικῶν στοιχείων. Πβ. Β 20: «τὰ ὀνόματα τῶν στοιχείων ἄκλιτά εἰσιν... παρὰ Δημοκρίτῳ δὲ κλίνονται· λέγει γὰρ δέλτατος καὶ θήτατος».

15. Διαφωνῶ, πρὸς τοῦτο, μὲ τὴν ἄποψη τοῦ Calogero (ἡ ὁποία συνιστᾶ, ὅπως εἶναι γνωστό, ἐπίταση τῆς ἀνάλογης ἄποψης τοῦ Comperz) ὅτι ἡ συλλογιστικὴ τοῦ Γοργία ἔχει θεμελιωδῶς ἀντι-ἐλεατικὸ χαρακτήρα. Πβ. CALOGERO, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 171 ἑπ.

16. Βλ. γι' αὐτὴν ἀναλ. CALORERO, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 173 ἑπ. VITALI, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 153 ἑπ., H.-J.

εἶναι, διότι τὸ *εἶναι* του θὰ προϋπέθετε ὅτι ἤδη *εἶναι* καὶ τὸ *μὴ εἶναι* (τὸ ὁποῖο ἐπίσης χρησιμοποιοῦμε λεκτικά, ὅπως ἀκριβῶς καὶ τὸ εἶναι)· πρᾶγμα ποὺ εἶναι ἀ-νόητο [(Β 3 (66)]. Πρόκειται, μὲ ἄλλα λόγια, γιὰ μιὰ συλλογιστικὴ —ὁ παιγνιώδης χαρακτήρα τῆς ὁποίας δὲν φαίνεται νὰ καταστρατηγεῖ διόλου τὴ φιλοσοφικὴ σοβαρότητά της[17]— πού, καθὼς ἀποβλέπει — ἐμπλεκόμενη ἔτσι σὲ ἕναν φαῦλο κύκλο— στὴν ἀναίρεση τῆς ὀντικότητας τοῦ ὄντος μὲ βάση τὴν κατάδειξη τοῦ παραλογισμοῦ ποὺ θὰ ἐνεῖχε ἡ ὀντικότητα τοῦ μή-ὄντος, ἐπανεισάγει καὶ ἀποδέχεται ὑποβολιμιαῖα ὡς ὅρο ὕπαρξης τοῦ ὄντος τὴν ὀντικὴ διάστασή του. Εἶναι μ᾽ αὐτὴν τὴν ἔννοια ποὺ τόσο ἡ νόηση (*φρονεῖν*) ὅσο καὶ ἡ ὁμιλία (*λόγος*), τὰ ὁποῖα ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν φύση τους δὲν χαρακτηρίζονται ἀπὸ ἱκανοποιητικὴ τουλάχιστον ἀντικειμενικὴ ὕπαρξη, δὲν θὰ μποροῦσαν ἀντίστοιχα οὔτε νὰ συλλάβουν ἀρχικὰ τὸ ὂν [*νόημα* Β 11 (17)] σὲ ὁποιαδήποτε ἀπὸ τὶς διαστάσεις του οὔτε νὰ τοῦ προσδώσουν στὴν συνέχεια λεκτικὸ χαρακτήρα ὡς σημαινόμενου (ἐνσωμάτωση τοῦ νοήματος στὴν γλώσσα) καὶ —πολὺ περισσότερο— ὡς σημαίνοντος (ἠχητικὴ σήμανση τοῦ νοήματος) ἀποκτώντας ἔτσι καὶ τὰ ἴδια μία, ἔμμεση ἔστω, ὀντικὴ ὑφή, ἀκόμη καὶ στὴν περίπτωση κατὰ τὴν ὁποία τὸ ὂν γινόταν δεκτὸ ὡς ὑπαρκτό. Τὸ *φρονεῖν* καὶ ὁ *λόγος*, ὡς τάσεις μιᾶς ἀνάλογης πρόσληψης τοῦ ὄντος (τὰ *φρονούμενα*, τὰ *λεγόμενα*) καί, κατ᾽ ἐπέκταση, τὰ ἴδια τὰ *φρονούμενα* [Β 3 (78)], καὶ τὰ *λεγόμενα* [Β 11 (17)] θεωροῦνται αὐτόνομες καὶ ἄμεσα αὐτο-μηδενιζόμενες ἐκφάνσεις μιᾶς στοιχειώδους καὶ ἀνεπαρκοῦς πρωταρχικῆς πραγματικότητας (τοῦ σώματος) πού, ὡς ἐκ τούτου, ἀδυνατοῦν, τελικά, νὰ ἐκφράσουν τὸ ὄν· καὶ —πολὺ περισσότερο— νὰ τὸ μεταδώσουν στοὺς ἄλλους· γι᾽ αὐτὸ καὶ ἐκβάλλουν πάντοτε στὸ κενὸ καὶ στὸ ἀ-νόητο [*ἄγνωστόν τε καὶ ἀνεπινόητον* (Β 3 (77)].

Ἡ κατάδειξη τῆς ἐλλιποῦς ὀντικῆς διάστασης καί, ἐν τέλει, τῆς πλήρους ἀνυπαρξίας τοῦ λόγου (καὶ ἔμμεσα τοῦ *νοεῖν*) ἐκ μέρους τοῦ Γοργία,

---

NEWIGER, *Untersuchungen zu Gorgia's Schrift Über das Nichtseiende*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, *1973*, σσ. 14 ἑπ. M. UNTERSTEINER, *ἔνθ᾽ ἀν.*, σσ. 212 ἑπ.., G.B. KERFERD, "Gorgias on Nature or that which is not", *Phronesis* 1 (1955/1956), 3 ἑπ. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *The Sophistic Movement*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, σσ. 96 ἑπ. A. LEVI, *Storia della Sofistica*, Napoli, Morano,1966, σσ. 205 ἑπ.

17. Γιὰ τὴ γνωστὴ καὶ χρόνια διαμάχη τῶν ἐρευνητῶν, ἐὰν τὸ ἔργο τοῦ Γοργία συνιστᾶ ρητορικὸ καὶ πολεμικὸ παίγνιο (Comperz, Calogero κ.ἄ.), ἢ μπορεῖ, τελικά, παρὰ τὸν ρητορικὸ χαρακτήρα του, νὰ γίνει ἀποδεκτὸ ὡς φιλοσοφία (Gigon κ.ἄ.) βλ. ἀναλ. M. UNTERSTEINER, *ἔνθ᾽ ἀν.*, σσ. 232-235, σημ. 2. Ἐνδιαφέρον παρουσιάζει, ἐπίσης, ἡ ἄποψη τοῦ M. UNTERSTEINER, *ἔνθ᾽ ἀν.*, σ. 209, ὅτι πρόκειται γιὰ ἕνα ἔργο ποὺ δὲν εἶναι οὔτε παιγνιῶδες/ρητορικὸ οὔτε φιλοσοφικὸ ἀλλὰ ποὺ ἐκφράζει μὲ διανοητικὸ τρόπο τὸ τραγικὸ στοιχεῖο τὸ ὁποῖο εἶχε ἤδη αἰσθητοποιήσει τὸ ἀρχαῖο ἑλληνικὸ δρᾶμα τῆς ἐποχῆς.

δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ πραγματοποιηθεῖ, ὅπως εἶναι εὔλογο, πλέον, παρὰ μόνον μέσῳ τῆς διαρκοῦς ἀντιπαράθεσης τοῦ λόγου πρὸς ἕνα ὑποθετικὰ ὑπάρχον ὃν ποὺ ἔχει τὴν ἔννοια κυρίως τῆς ἐξωτερικῆς (αἰσθητῆς) πραγματικότητας. Παρουσιάζει ὡς ἐκ τούτου ἕνα ἰδιαίτερα ἀρνητικὸ —σὲ σχέση ἀκόμη καὶ μὲ τὶς ἀντίστοιχες ἀπόψεις τοῦ Δημόκριτου— ἐνδιαφέρον· γιὰ τοῦτο καὶ ἀξίζει νὰ τὴν προσεγγίσουμε ἀναλυτικότερα.

Κατὰ τὸν Γοργία, ἀκόμη κι ἂν ὑπῆρχε ἕνα ὄν, ἔστω καὶ μὲ τὴν μορφὴ τῆς ἀντικειμενικῆς πραγματικότητας, ὁ λόγος δὲν θὰ μποροῦσε σὲ καμιὰ περίπτωση νὰ τὸ ἐκφράσει καὶ νὰ τὸ οἰκειοποιηθεῖ, ὡς ὁλοκληρωμένο λίγο-πολὺ σημαινόμενο/σημαῖνον, οὔτε μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἀναπαράστασης τῆς ἐξωτερικότητάς του [*λόγος τοῦ ἐκτὸς παραστατικός*: Β 3 (85)] οὔτε βέβαια —πολὺ περισσότερο— μὲ ἐκείνη μιᾶς παραπομπῆς [*ἐνδείκνυται*: Β 3 (86)] στὴν ἐνδότερη *φύση* του· ἄλλωστε, ἡ *φύσις* τοῦ ὄντος ὑποκρύπτεται πολὺ καλὰ ἀπὸ τὸ ἴδιο τὸ ὄν [*οὐδὲ διαδηλοῖ*: Β 3 (86)][18]. Ὁ λόγος θὰ μποροῦσε μονάχα νὰ ἐμπεριέξει τὸ ὄν μὲ τὴν μορφὴ ἑνὸς ἐλλιποῦς σημαίνοντος/σημαινομένου μέσῳ τῆς σχετικῆς ὑποδήλωσης [*μηνύεσθαι*: Β 3 (83), (86)] ὁρισμένων ἀπὸ τὶς πλέον ἐξωτερικὲς *ποιότητες* τοῦ τελευταίου: αὐτὲς ποὺ προέρχονται ἀπὸ τὰ ἐμφανέστερα καὶ κατ' ἐξοχὴν ἐξωτερικὰ τμήματα τῆς φύσης του, δηλαδὴ ἀπὸ τὰ *ὁρατὰ* καὶ τὰ ἀκουστὰ [Β 3 (83)], τὰ ὁποῖα ἀναδεικνύονται κάθε φορὰ μέσα ἀπὸ τὴν σύναψη τῶν ἀντικειμένων [*ὑποκειμένων*: Β 3 (84)], καὶ ἰδιαίτερα τῶν *σωμάτων* [Β 3 (86)], μὲ τὶς ἀνάλογες, ὑπαρκτὲς ἐπίσης, αἰσθήσεις [*ὅρασιν, ἀκοὴν* Β 3 (86)], στὰ μέτρα βέβαια πάντοτε τοῦ μέσου ἀνθρώπου [τὰ *κοινῶς αἰσθητά*: Β 3 (83)]. Μάλιστα, ἡ ἱκανότητα ὑποδήλωσης τοῦ ὄντος δὲν ἐνυπάρχει στὸν ἴδιο τὸν λόγο ἀφ' ἑαυτῆς· παρέχεται σ' αὐτὸν κατὰ τρόπο παροδικὸ ἀπὸ αὐτὸ τοῦτο τὸ ὄν, καθὼς μόνο τὸ ὂν ἐπιτρέπει νὰ δηλωθοῦν οἱ ποιότητές του [*τὸ ἐκτὸς λόγου μηνυτικὸν γίνεται*: Β 3 (85)]. Ἀντίθετα, ὁ λόγος, ὡς λόγος —καὶ τοῦτο ἀκριβῶς ἀποδεικνύει τὴν ἀδυναμία του ὄχι μόνον νὰ ἀναπαραστήσει ἀλλὰ ἀκόμη καὶ νὰ ὑποδηλώσει τὸ ὄν— δὲν ἔχει οὔτε μία ὕπαρξη ἀνάλογη μὲ ἐκείνη τῶν *ὁρατῶν σωμάτων* (αἰσθητὲς ποιότητες) οὔτε, κατὰ συνέπεια, ἕνα *ὄργανον* [Β 3 (86)] πρόσληψής του ἀντίστοιχο μὲ τὶς αἰσθήσεις τῆς *ὁράσεως* καὶ τῆς *ἀκοῆς*. Βέβαια, καθὼς συνάγεται ἀπὸ σχετικὸ ὑπαινιγμὸ τοῦ Πλάτωνος, ὁ λόγος φαίνεται νὰ διαθέτει, κατὰ τὸν Γοργία, ἕνα θεμελιῶδες αἰσθητὸ ἔρεισμα, τὴν *φωνήν*, ἡ ὁποία μάλιστα θεωρεῖται, ὅπως καὶ στὸν Ἐμπεδοκλῆ, —κατὰ τρόπο ἰδιαί-

---

18. Ἄλλωστε, ὅπως θὰ φανεῖ ἀμέσως παρακάτω, ἀποδεικνύεται, τελικά, καὶ ἀνύπαρκτη τόσο ὡς πρὸς τὴν ὀντικὴ ὅσο καὶ πρὸς τὴν νοητὴ καὶ λεκτικὴ διάστασή της. Τοῦτο δηλώνει, ἐξάλλου, καὶ ὁ ἴδιος ὁ τίτλος τῆς σχετικῆς πραγματείας τοῦ Γοργία *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως*. Πβ. M. Untersteiner, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 212-213. Vitali, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 170 ἑπ.

τερα αἰσθητοκρατικὸ— ὡς μορφὴ *ἀπορροῆς* σωματιδίων σύμμετρων πρὸς τὴν ἀκοὴ (B 4)[19]. Εἶναι φανερό, ἐντούτοις, πὼς πρόκειται γιὰ ἕνα ἔρεισμα ποὺ ἀναφέρεται στὸν λόγο ὡς πρωταρχικὴ ἱκανότητα ἄρθρωσης τῶν λέξεων (*φωνὴ*) καὶ σὲ καμιὰ περίπτωση ὡς μεθύστερη σημαίνουσα λειτουργία. Ἐπίσης, κάποιο εἶδος αἰσθητοῦ ὑποστηρίγματος παρέχει ἀναμφισβήητα στὸν λόγο (*ὑπόκειται*) ἡ δυνατότητα τοῦ *μηνύειν* τὰ ὄντα [B 3 (86)]. Τοῦτο ὅμως —ἐκτὸς τοῦ ὅτι εἶναι, ὅπως ἤδη τονίστηκε, ἔμμεσο, πρόσκαιρο καὶ ἐλλιπές, καθότι προσφέρεται ἀπὸ τὸ ἴδιο τὸ ὂν στὴν προσπάθεια τοῦ τελευταίου νὰ ἀποτρέψει θὰ ἔλεγε κανεὶς τὴν ὁλικὴ ἐκμηδένιση τῆς σήμανσής του μέσῳ τοῦ λόγου— ἐκπίπτει γρήγορα μαζὶ μὲ τὸ ἴδιο τὸ *μηνύειν*, στὸν βαθμὸ ποὺ ὁ λόγος, διαψεύδοντας τὸ ὂν, ἐπιχειρεῖ, καθὼς ἄλλωστε ἐπιβάλλει ἡ ἴδια ἡ φύση του, νὰ μεταδώσει στοὺς ἄλλους ἐκεῖνο ποὺ κατὰ τὸν ἴδιον δηλώνουν κάθε φορὰ τὰ ὄντα [*μηνύεσθαι ἑτέρῳ/δηλοῦσθαι ἑτέρῳ*: B 3 (83), (85)]. Στὴν περίπτωση αὐτὴ —ποὺ εἶναι καὶ ἡ πλέον καθοριστικὴ γιὰ τὴν ἀπόδειξη ὅτι ὁ λόγος δὲν ὑπάρχει— τὸ *μηνύειν* ποὺ παρεμβαλλόταν μέχρι τώρα ὡς συνδετικὸς κρίκος μεταξὺ λόγου καὶ ὄντος ἐν εἴδει ἐλαχίστου νοήματος μὲ ὑπαρκτὴ ἀφετηρία (στοιχειώδης ἐνσωμάτωση τῶν αἰσθητῶν ποιοτήτων στὸν λόγο) ὄχι μόνον ἀδυνατεῖ νὰ προσλάβει ἕναν ἀνακοινώσιμο χαρακτήρα ἀλλὰ ἐπιπλέον ἀποβάλλει, ἀκριβῶς ἐξαιτίας τῆς προηγούμενης ἀδυναμίας, τὴν ὑποτυπώδη ὑπαρκτὴ ἀφετηρία του καὶ παρουσιάζεται ὡς καθαρὴ λεκτικὴ ὑποκατάσταση καὶ μεταφορὰ αἰσθητῶν ποιοτήτων [*οὐκ ἄρα ὄντα μηνύομεν τοῖς πέλας ἀλλὰ λόγον*: B 3 (84)][20].

Καθότι ὅμως, ἔστω καὶ μ' αὐτὸν τὸν ἔμμεσο τρόπον, δὲν παύει νὰ ἀναφέρεται στὸ αἰσθητό, ὁ λόγος δὲν ἔχει ἀπωλέσει ἀκόμη κάθε ὀντικὸ ἔρεισμα καί, ὡς ἐκ τούτου, δὲν ἔχει μηδενισθεῖ οὔτε βέβαια καταστεῖ ἀ-νόητος. Ὁπωσδήποτε, ἡ ἔμμεση ὀντικότητα ποὺ πλέον ἐνέχει εἶναι ἐλλιπὴς καὶ ἐπισφαλὴς καί, ἄλλωστε, ἀμέσως μετὰ τὴν ἐκφορὰ τοῦ λόγου, ἐκπίπτει. Φαίνεται, ἐντούτοις, πὼς ἀναπληρώνεται αὐτοστιγμεῖ ἀπὸ ἕνα ἄλλο εἶδος ἔμμεσης ἢ ἀρνητικῆς ὀντικότητας ποὺ τοῦ παρέχει κάθε φορὰ ἡ λεκτικὴ ἀπόδοση τῆς πρόσληψης τοῦ ὄντος (*εἶναι*) στὴν γενικότερη καὶ καθημερινή του μορφὴ (κυρίως ἐκείνης τῶν ἀνθρωπίνων προσώπων/σωμάτων καὶ τῶν πρά-

19. Αὐτὸ συνάγεται, βέβαια, ἔμμεσα ἀπὸ τὴν πλατωνικὴ διαπίστωση πὼς ὁ Γοργίας υἱοθετεῖ τὴν ἄποψη τοῦ Ἐμπεδοκλῆ ὅτι τὸ χρῶμα (*χρόα*) εἶναι «ἀπορροὴ χρωμάτων ὄψει σύμμετρος καὶ αἰσθητὸς» (B 4). Καθὼς τὸ χρῶμα ἀντιστοιχεῖ στὴν *ὄψιν*, ἡ φωνὴ πρέπει νὰ ἀντιστοιχεῖ στὴν *ἀκοήν*. Πβ. CALOGERO, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 228, σημ. 59, σσ. 240-41, σημ. 72.

20. Γιὰ τὴν ἁπλοϊκότητα καὶ συνάμα τὴν ἐλλειπτικότητα τῆς θεώρησης αὐτῆς τοῦ Γοργία πβ. καὶ CALOGERO, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 231 ἑπ. L. ROSSETTI, "Lo scambio *Secundum quid/simpliciter nel Peri tou mè ontos*", Estratto da *Gorgia e la Sofistica*, XXXVIII n° 1-2 (1985), σσ. 107 ἑπ., M. UNTERSTEINER, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 141 ἑπ. KERFERD, *The Sophistic Movement*, σσ. 98 ἑπ.

ξεών τους) μέσῳ τοῦ *δοκεῖν* (*δόξης*) ὡς ψευδοῦς ἀναπαράστασής τους [Β 11 (10) κ.έ]. Ἡ πρόσληψη αὐτὴ μάλιστα ἐπιβάλλεται ἀπὸ τὸ ἴδιο τὸ *εἶναι*, καθόσον τοῦτο, ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν φύση του, δὲν μπορεῖ νὰ ἀναφανεῖ παρὰ μονάχα μὲ τὴν διαμεσολάβηση τοῦ *δοκεῖν* (τὸ ἀντίθετο εἶναι ἀσφαλῶς προφανές)[21]. Ἐξάλλου, τὸ *δοκεῖν* (καὶ μέσῳ αὐτοῦ βέβαια ὁ λόγος) ἀναφύεται καὶ ἐκτυλίσεται μέσα σὲ μία λειτουργία πού, μολονότι δὲν εἶναι ἀπὸ τὴν φύση της ὀντικοῦ χαρακτήρα, προϋποθέτει ἕνα ἰσχυρὸ ὀντικὸ ἔρεισμα (τὸ σῶμα), τὴν *ψυχήν*, ἀπὸ τὴν ὁποία καὶ καλεῖται, ὡς ἄλλος *σύμβουλος* [Β 11 (11)], νὰ ἑνωθεῖ μαζί της [*συγγιγνομένη ...τῇ δόξῃ τῆς ψυχῆς ἡ δύναμις*: Β 11 (10)] γιὰ νὰ ὑποκαταστήσει ἢ νὰ ἀναπαραστήσει, ἔστω καὶ παραπλανητικά, τὸ χρονικὸ εἶναι ποὺ συνήθως λείπει ἀπ' αὐτήν: τὴν μνήμη τῶν παρελθόντων (*τῶν παροιχομένων μνήμην*), τὴν διασκεπτικὴ προσέγγιση τῶν παρόντων (*σκέψασθαι τὸ παρὸν*) καὶ τὴν *πρόνοιαν* τῶν μελλόντων *πραγμάτων* [Β 11 (11)][22]. Μ' αὐτὲς τὶς προϋποθέσεις, ὁ λόγος, ἰδιαίτερα μάλιστα ἐὰν αὐτὸς εἶναι *ἔνθεος* [Β 11 (10)] ἀποκτᾶ τὴν ἱκανότητα ὄχι μόνον νὰ ἐκφράζει τὸ *δοκεῖν* κι ἔτσι νὰ εἰσέρχεται καὶ ὁ ἴδιος στὴν *ψυχὴν* ἀλλὰ ἐπιπλέον, χάρη στὴν σχετικὴ αὐθαιρεσία ποὺ συνεπάγεται τὸ *δοκεῖν*, νὰ χειρίζεται προοδευτικὰ μὲ μεγάλη εὐελιξία τὰ διάφορα εἴδη *δόξης* ποὺ ἀναφαίνονται κάθε φορὰ καθὼς ἐπίσης καὶ νὰ ἀναιρεῖ πολλὰ ἀπ' αὐτὰ ἢ καὶ νὰ ἐπινοεῖ καινούρια (πρᾶγμα ποὺ διαφαίνεται ἰδιαίτερα στοὺς λόγους τῶν *μετεωρολόγων*, τῶν *φιλοσόφων* καὶ τῶν πολιτικῶν) [Β 11 (13)]· γεγονὸς ποὺ τὸν ἐμπλουτίζει μὲ μία πειστικότητα (*πειθὼ προσιοῦσα τῷ λόγῳ*) μέσῳ τῆς ὁποίας ἐντυπώνεται πλέον στὴν ψυχὴ (*τὴν ψυχὴν ἐτυπώσατο*) [Β 11 (13)]· κατὰ τέτοιον τρόπο, ὥστε συνεγείρει εἴτε ἕνα μεγάλο φάσμα, θετικῶν ἢ ἀρνητικῶν, συναισθημάτων (λύπη, χαρά, θάρρος, φόβος κ.ἄ.) εἴτε τὴν γητευτικὴ ἀπάτη καί, τελικά, τὴν πλήρη νάρκωση τῆς ψυχῆς (*ἐφαρμάκωσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν*), ὅπως ἀκριβῶς τὰ φάρμακα τροποποιοῦν, τὸ καθένα ἀνάλογα μὲ τὸ εἶδος του, τοὺς χυμοὺς τοῦ σώματος κι ἔτσι ὁδηγοῦν στὴ γιατρειὰ ἢ στὸ θάνατο

---

21. GORGIAS, Β 26: «τὸ μὲν εἶναι ἀφανὲς μὴ τυχὸν τοῦ δοκεῖν, τὸ δὲ δοκεῖν ἀσθενὲς μὴ τυχὸν τοῦ εἶναι». Γιὰ τὴν πρόσκαιρη αὐτὴ διάσωση τοῦ λόγου μέσω τοῦ *δοκεῖν* πβ. καὶ VITALI, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 241 ἑπ.

22. Μολονότι δὲν ἔχουμε καμιὰ σχετικὴ ρητὴ ἀναφορὰ τοῦ Γοργία, φαίνεται πὼς ἀκριβῶς ἡ ὑποκατάσταση αὐτὴ τοῦ αὐθεντικοῦ χρονικοῦ εἶναι, συνιστᾶ τὸν *καιρόν*, γιὰ τὸν ὁποῖο, ὅπως τονίζεται στὴ μία καὶ μοναδικὴ σχετικὴ μαρτυρία ποὺ διασώθηκε, «πρῶτος ἐπεχείρησε .. γράφειν Γοργίας ὁ Λεοντῖνος», μολονότι κι αὐτὸς «οὐδ' ... ἄξιον λόγου ἔγραψεν» (Β 13). Τὸ *δοκεῖν*, ἔτσι, ὑποβοηθᾶ τὸν λόγο νὰ ἀποκτήσει μιὰ ἐν *καιρῷ* χρονοποίηση ὡς ὑποκατάστατο τοῦ χρονικοῦ εἶναι καὶ ἔτσι νὰ ἀποφύγει προσωρινὰ τὴν μηδενοποίηση. Πβ. VITALI, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 142: "L'uomo temporalizza il *λόγος* localizzandolo nella *δόξα* del proprio momento", καὶ πιὸ ἀναλυτικὰ γιὰ τὸν *καιρὸν* στὸν Γοργία, σσ. 171 ἑπ. Γιὰ τὴ σημασία τοῦ *καιροῦ* στὸν Γοργία βλ. ἐπίσης ἀναλ. M. UNTERSTEINER, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 176-177.

[Β 11 (14)][23]. Καὶ στὶς δύο περιπτώσεις ὅμως —καὶ τοῦτο ἔχει σημασία— ἡ ἐπαναλαμβανόμενη διαπλοκὴ τοῦ λόγου ὡς *πειθοῦς* καὶ τῆς *ψυχῆς* ὁδηγεῖ στὴν δημιουργία ἑνὸς *παθήματος* [Β 11 (9)] καί, μέσῳ αὐτοῦ, ἑνὸς *φρονήματος* ἢ *νοήματος* [Β 11 (17)]· τοῦτο σταθεροποιεῖται σταδιακὰ μὲ τὴν μορφὴ μιᾶς *συνήθειας τοῦ νόμου* [Β 11 (16)], ἡ ὁποία καὶ ἀναπληρώνει σημαντικὰ τὴν ἐλλειπτικὴ ἢ καὶ χαμένη ἐν τῷ μεταξὺ στοιχειώδη ὀντικότητα τοῦ *λόγου* καὶ τοῦ *νοεῖν*.

Τὸ *δοκεῖν*, ἐντούτοις, σὲ συνδυασμὸ μὲ τὴν ὁλοσχερὴ πλέον ἀπώλεια κάθε ὀντικότητας, ἀποτελεῖ ἀναμφίβολα ἕνα σαθρὸ θεμέλιο γιὰ τὸ νέο *νόημα*. Γιὰ τοῦτο καὶ τὸ τελευταῖο εὔκολα διαλύεται, ἀμέσως μόλις ἐγγραφοῦν μέσα του, ὄχι ὡς πιστὴ ἀναπαράσταση τῆς ἀνάλογης ἀντικειμενικῆς πραγματικότητας ἀλλὰ ὡς ὑποκειμενικὴ φαινομενολογικὴ πρόσληψη [*ὄψις* Β 11 (15)] αὐτῆς μὲ τὴ μορφὴ *εἰκόνος* [Β 11 (17)] —δηλαδὴ ἐξαιτίας μιᾶς τυχαίας ἰσχυρῆς ἐπίδρασης τοῦ ἴδιου τοῦ *δοκεῖν*—, δύο κατὰ κύριο λόγο συναισθήματα: ὁ *φόβος* [Β 11 (16)] καὶ ὁ *ἔρως* [Β 11 (15)]· γεγονὸς τὸ ὁποῖο, κατὰ τὸ μέτρο ποὺ ὁ φόβος προκύπτει κυρίως ἀπὸ μία ἄστοχη παροντοποίηση τοῦ μέλλοντος, προϋποθέτει βέβαια ταυτόχρονα μιὰ ἐλλιπὴ γνώση καὶ ἐκμετάλλευση τοῦ χρονικοῦ εἶναι ὡς *καιροῦ*[24]. Ὑπὸ τὴν ἐπίδραση μιᾶς τέτοιας μεταβολῆς, τὰ ὁρώμενα (*εἰκόνες τῶν ὁρωμένων πραγμάτων*) ἐγγράφονται πλέον ὡς *δειματοῦντα ἐν τῷ φρονήματι* [Β 11 (17)], κατὰ τρόπον ὥστε τὸ μέχρι τώρα *πάθημα* καὶ *νόημα* τῆς ψυχῆς μετατρέπεται σὲ *ψυχῆς ἀγνόημα*, καὶ *νόσημα* [Β 11 (19)] μὲ μορφὴν ἰδιαίτερα *δυσιάτου μανίας* [Β 11 (17)]. Ὡς ἐκ τούτου, ὀφείλουμε νὰ ὑποθέσουμε πὼς καὶ ὁ λόγος, ὁ ὁποῖος μέχρι τώρα ἀποτελοῦσε μία, ἐλισσόμενη καὶ συχνὰ πλανερὴ ἔστω, λεκτικὴ ἐπένδυση τοῦ ψυχικοῦ νοήματος, ἀναφαίνεται ὡς ἐκφορὰ μιᾶς ἀ-νόητης σύναψης σημαινόντων καὶ σημαινομένων καί, τελικά, ἐκμηδενίζεται[25].

---

23. Γιὰ τὴν ἐπίδραση αὐτὴ ποὺ ἔχει κατὰ τὸν Γοργία ὁ λόγος στὴν ψυχή, βλ. ἀναλ. καὶ M. UNTERSTEINER *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 164 ἑπ. VITALI, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 156 ἑπ. Τὴν ἐπίδραση τούτη καθολικεύει ὁ Α.-Φ. Μουρελάτος, γιὰ νὰ θεμελιώσει τήν, ἀρκετὰ νομίζω ἐπισφαλή, διαπίστωσή του ὅτι ὁ Γοργίας προβάλλει τελικὰ μία (συμπεριφοριακὴ) θεώρηση τοῦ λόγου ὡς λεκτικοῦ ὑποκατάστατου σωματικῶν ἐρεθισμῶν ἢ ἀντιδράσεων. Πβ. Α.-Φ. ΜΟΥΡΕΛΑΤΟΥ, «Ὁ Γοργίας καὶ ἡ λειτουργία τῆς γλώσσας», στὸν τ. *Ἡ ἀρχαία Σοφιστική. Πρακτικὰ τοῦ Α΄ Διεθνοῦς Συμποσίου Φιλοσοφίας γιὰ τὴν Ἀρχαία Σοφιστική* (1982), Ἀθήνα, Καρδαμίτσας, 1984, σσ. 229-230.

24. Πβ. GORGIAS, B 11 (16): «ὥστε πολλάκις κινδύνου τοῦ μέλλοντος <ὡς> ὄντος φεύγουσιν ἐκπλαγέντες».

25. Στὴν ἴδια διαπίστωση, ἀπὸ διαφορετικὴ βέβαια ἀφετηρία, καταλήγει καὶ ὁ M. UNTERSTEINER, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 226: "L'identification du *logos* et de l'experience extérieure finit par éliminer le *logos* en tant que *logos*" καί, σ. 228: "Chez Gorgias, nul scepticisme, nul relativisme, mais du tragique et de l'irrationalisme". Ἀντίθετα, ὁ VITALI, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 195-196, θεωρεῖ ὅτι κατὰ τὸν Γοργία ὁ λόγος διασώζεται τελικὰ ἀπὸ τὴν ἐκμηδένισή του κατὰ τὸ μέτρο ποὺ αἰσθητοποιεῖται καὶ

Συμπερασματικά: Τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ λόγος ὡς γλῶσσα ὄχι μόνον δὲν μπορεῖ κατὰ τὸν Γοργία νὰ ἐκφράσει ἕνα καθ' ὑπόθεσιν ὑπαρκτὸ ὂν καὶ μάλιστα στὴν πλέον ὑπαρκτὴ καὶ ἐναργὴ διάστασή του, ἐκείνη τῆς ἐξωτερικῆς πραγματικότητας, κατὰ τέτοιο σταθερὸ τρόπο, ὥστε νὰ ἀποκτᾶ καὶ ὁ ἴδιος μία ἀνάλογη ὀντικότητα, ἀλλὰ ἐπιπλέον μηδενίζεται ὕστερα ἀπὸ μιὰ πρόσκαιρη «ὀντικὴ» ἀπόδοση τοῦ ὄντος μαζὶ μὲ τὴν μεθύστερη δευτερεύουσα ἐπένδυσή του ὡς χρονικὸ καὶ ψυχικὸ εἶναι, ἀνάγεται, ἐν τέλει, στὸ ὅτι ὁ ἴδιος δὲν κατέχει ἀφ' ἑαυτοῦ μία ὀντικότητα, ἡ ὁποία ἄλλωστε εἶναι ἀνύπαρκτη εἴτε στὴν ἐξωτερικὴ εἴτε —πολὺ περισσότερο— στὴν ἰδεώδη μορφή της. Ἡ ἀντίληψη αὐτή, στὴν ὁποία μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι καὶ συνοψίζεται ἡ θεώρηση τοῦ λόγου ἐκ μέρους τοῦ Γοργία, ἀποτελεῖ τὸ πλέον ἀδύνατο ἴσως σημεῖο τῆς τελευταίας. Καθόσον, ἐξαιτίας της ἡ ὕπαρξη τοῦ λόγου συναρτᾶται —κατὰ τρόπο ποὺ συνιστᾶ ἀναμφίβολα μία ἔμμεση ἐπαναφορὰ τῆς σχετικῆς θέσης τοῦ Παρμενίδη— μὲ τὴν ἔννοια του λογικὰ καὶ ἀντικειμενικὰ ὑπαρκτοῦ, μὲ ἀποτέλεσμα νὰ παραγνωρίζεται ἐμφανῶς —σὲ ἀντίθεση μάλιστα πρὸς ὅ,τι εἶχε ἤδη διαβλέψει ὡς ἕνα μεγάλο βαθμὸ ὁ Δημόκριτος— ἡ ἰδιαιτερότητά της. Μονοντοῦτο, πρόκειται, σίγουρα, γιὰ μία ἀντίληψη ποὺ ἐξελίσεται καὶ μεταπλάθεται σταδιακὰ σὲ μία πρωτότυπη προβληματικὴ γιὰ τὸν λόγο κυρίως ὡς ἐπένδυση τοῦ χρονικοῦ καὶ ψυχικοῦ εἶναι· γεγονὸς τὸ ὁποῖο θὰ μποροῦσε νὰ συστήσει, σὲ συνδυασμὸ μὲ τὶς ἀνάλογες ἀπόψεις τοῦ Δημόκριτου, δυναμικὴ ἀφετηρία γιὰ μία σύγχρονη καὶ ἐνδελεχέστερη προσέγγιση τοῦ γλωσσικοῦ φαινομένου.

Ἀναστάσιος ΚΟΥΚΗΣ
(Ἀθῆναι)

ἔτσι γίνεται *ἔνθεος*. Τοῦτο ὅμως δὲν φαίνεται νὰ εἶναι σωστό, καθότι, ὅπως ἤδη καταδείχθηκε, ἀκόμη καὶ ὁ *ἔνθεος* λόγος δὲν μπορεῖ νὰ ἀποφύγει τὴν ἔκπτωσή του ποὺ ἐπιφέρουν ὁ *φόβος* καὶ ὁ *ἔρως*. Τὴν διάσωση τοῦ λόγου κατὰ τὸν Γοργία ὑπονοεῖ καὶ ὁ Kerferd, καὶ μάλιστα σχεδὸν μὲ τὴν ἔννοια τοῦ ἀκεραίου καὶ ἀνεξαρτήτου ἀπὸ *πράγματα* καὶ *σκέψεις* νοήματος, ὅπως τὸ προβάλλει ὁ Frege. Πβ. G.B. KERFERD, "Meaning and reference. Gorgias and the relation between Language and Reality", *Ἡ ἀρχαία Σοφιστική*, *ἔνθ' ἀν.* σσ. 220-221. Μιὰ τέτοια ἀντίληψη, καθὼς θεμελιώνεται ἀπὸ τὸν Kerferd ἁπλῶς στὴν ἀποδέσμευση τοῦ λόγου ἀπὸ τὰ *πράγματα* καὶ τὶς *σκέψεις* ποὺ ἐπιχειρεῖ ὁ Γοργίας, δὲν φαίνεται, ἐντούτοις, σὲ καμιὰ περίπτωση νὰ στηρίζεται σὲ ἔγκυρα καὶ ἰσχυρὰ τεκμήρια. Οἱ περισσότεροι ἀπὸ τοὺς ὑπόλοιπους ἐρευνητές, παλαιότερους καὶ νεώτερους, ἀποφεύγουν, ὅπως εἶναι γνωστό, τὴ λήψη μιᾶς ἀπὸ τὶς δύο παραπάνω θέσεις, τονίζοντας μὲ χαρακτηριστικὴ λίγο-πολὺ οὐδετερότητα εἴτε τὸν σκεπτικιστικὸ εἴτε τὸν σχετικοκρατικὸ εἴτε τὸν ἀντι-ἐλεατικὸ χαρακτήρα τοῦ ἔργου τοῦ Γοργία. Πρὸς τοῦτο, πβ. M. UNTERSTEINER, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 232-234, σημ. 2.

ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΣ ΚΟΥΚΗΣ

LE DIRE EN TANT QUE PAROLE ET LANGUAGE CHEZ DÉMOCRITE ET CHEZ GORGIAS

Résumé

Dans cet article j'entreprends une critique interprétative des vues de Démocrite et de Gorgias sur le dire (λέγειν) en tant qu'entrelacement de signifiants au moyen desquels s'extériorisent et s'intégralisent des signifiés analogues (ὁμιλία) et en tant qu'impression sensible, parlée ou écrite (γλῶσσα) de ceux-ci. Présisément, je démontre que selon Démocrite –et c'est pourquoi ses conceptions s'avèrent bien plus intéressantes que celles de Gorgias– le dire, quoique, en tant que discours, ne se caractérise pas par une existence objective et se retient dans une dimension fugace, ne s' anéantit pas. Cela, parce qu'il constitue toujours le réfléchissement d'un être solide au sens du continuum primitif cosmologique aussi bien que biologique (ἄτομα); ce qui lui procure la possibilité de transformer la réception, soit sensible soit intelligible, de l'être en signifiés analogues –d'ailleurs, l'être lui-même s'auto-dépasse, enfin, en tant qu'origine antique cosmologique/biologique et existe seulement sous la forme d'un signifié, sensible ou intelligible– et de maintenir sa fonction en tant que signifiant; et même de telle sorte, qu'il réussisse successivement de donner à l'être la forme d'un discours et de tenir lui-même la place de l'être dans une autonomie, autant signifiante que signifiée, entière. En revanche, pour Gorgias, le dire ne peut jamais maintenir ni la réception, sensible ou intelligible, de l'être, sauf instantanément, ni sa fonction comme signifiant; de telle façon, qu'il s'auto-anéantit sans cesse. Cela, parce qu'il se présente comme un phénomène indépendant et, en même temps, s'auto-anéantissant, dans la mesure qu'il ne possède pas une existence objective analogue à celle qui caractérise l'être dans sa dimension soit idéale (logique générale) soit extérieure (sensible). D'autant plus que l'être lui-même, de par ses antinomies inhérentes, peut se prouver enfin inexistant (non-être). Il s'agit d'une idée vraiment paradoxale, qui tient au fait que Gorgias, exactement à l'exemple de Parménide, conçoit l'être comme une entité cosmique (ontique) aussi bien qu'ontologique (qui puise sa signification à la logique), mais de telle manière que, contrairement à Parménide, la logique –s'auto-anéantissante et, en plus, découpée de l'être– peut rendre l'être inexistant. Bref, le dire ne pourrait exprimer l'être et, dès lors, exister, même si l'être existait, précisément parce qu'il ne possède –et ne peut l'acquérir par le biais d'une transmutation relative– l'onticité (conjecturable toujours) de l'être lui-même.

Mais, en dépit de leur différence radicale, ces vues de Démocrite et de Gorgias, constitueraient un ensemble, un point de départ assez dynamique pour une approche de la philosophie de la langue.

Anastase KOUKIS

LA CONCEPTION DE LA VIOLENCE CHEZ PLATON

1. Introduction.

Si l'on définit la violence non seulement comme «une force faible», selon Vladimir Jankélévitch[1], mais aussi, et dans un esprit moins apparemment contradictoire, comme s'opposant à la douceur de la même manière que la force à la faiblesse[2], donc, sur des registres différents, d'un point de vue de la qualité aussi bien que de l'intensité[3], on constate que violence et douceur apparaissent comme des degrés extrapolés, et comme des exaspérations respectives de la force et de la faiblesse, et l'on rejoint par là-même, tout en la dépassant, la contradiction apparente de la définition initialement citée de la violence comme une «force faible». En effet, «la violence s'oppose si peu à la faiblesse que la faiblesse n'a souvent pas d'autre symptôme que la violence; faible et brutale, parce que faible précisément»[4].

L'occasion nous sera donnée de vérifier ce caractère hautement fonctionnel de la violence tout au long des propos qui suivent, et ce à partir d'un certain nombre de points de vue particuliers. Qu'il suffise de préciser que, d'un point de vue général, ce qui est violent semble s'opposer à ce qui est gracieux et élégant[5], à ce qui se déploie dans le sens d'un mouvement prévisible parce qu'assuré; brusque et brutale, la violence manque d'élégance et de grâce prévisible parce qu'elle est en défaut d'assurance et de continuité. C'est en tant que telle qu'elle s'insère dans l'univers platonicien pour entamer une scission flagrante à l'intérieur d'une continuité chancelante scandée par des scissions virtuelles à peine dissimulées, pour en actualiser une, convenant particulièrement à son action propre et pour rendre ainsi évidente une discontinuité fondamentale que la continuité en question recouvrait. D'où le caractère kairique de la violence; d'où aussi la kai-

---

1. Cf. V. JANKÉLÉVITCH, *Le pur et l'impur*, Paris, Flammarion, 1960, p. 169.

2. Cf. *ibid.*

3. Cette double différence est un caractère commun à maintes oppositions. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Maturation et corruption. La notion de kairos, *Kairos. La mise et l'enjeu*, Paris, Vrin, 1991, pp. 20-31, notamment pp. 28-29.

4. Cf. V. JANKÉLÉVITCH, *loc. cit.*

5. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *loc. cit.*

ricité des conditions dans lesquelles elle s'exerce[6]. Toutes ces qualifications acquièrent une acuité extrême dans les divers domaines où la notion de violence fait irruption dans l'œuvre de Platon. Il serait utile et opportun de souligner l'importance de trois domaines principaux: *cosmologique, épistémologique* et *politique.*

2. La violence cosmologique.

Que l'harmonie ontologiquement sous-jacente à l'âme du monde dont la genèse est suivie et la structure décrite dans le récit de la création, établi dans le *Timée*[7], ne soit que quasiment parfaite, cela est compréhensible; elle ne constitue, en fait, qu'une réplique du modèle intelligible éternel d'harmonie que le démiurge ne cesse pourtant de fixer du regard tout au long du processus de la création[8]. Une telle perfection manquée[9] se situe, toujours ontologiquement, au départ d'une précarité de la réalité du monde et d'une fissure dans la continuité de son existence, alternativement dissimulée et révélée. Cette dialectique qui en recouvre une autre, celle de la destruction du monde et du rétablissement de son existence, est particulièrement mise en évidence par le mythe du *Politique*[10]. Aux termes de ce mythe qui plus qu'à la morale se réfère à la philosophie de l'histoire, l'univers, tel une sphère armillaire représentant une masse énorme et comme suspendue à un fil extrêmement fin et long, suit, en raison de son poids et des traits caractéristiques de ce fil, un mouvement rotatif très lent, dont la durée est difficilement calculable, mais qui s'élève *grosso modo* à dix mille ans. À la fin de cette période, et en raison de la torsion exagérée du fil, la rotation de la sphère se trouve annulée. Puis, tendu comme un véritable ressort, le fil se détord, cette fois en sens inverse. Le processus de la rotation décrite ne diffère guère de celui auquel obéit le mouvement d'un pendule, et l'alternance des mouvements contraires n'est pas sans rappeler celle des forces: attractive de *philotès* et répulsive de *neikos,* chez Empédocle[11], mais aussi les phases alternantes du processus «respiratoire» de l'univers cosmique et humain[12], comme celles du processus dialectique du schème

---

6. Cf. *ibid.*

7. Cf. *Timée*, 28 a et suiv.; E. MOUTSOPOULOS, *La musique dans l'œuvre de Platon,* 2e éd., Paris, P.U.F., 1989, p. 354 et la n. 2.

8. Cf. *Timée*, 28 a-b; 29 a; 30 a et suiv.

9. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *La musique...*, pp. 374 et suiv.

10. Cf. *Politique*, 263 c et suiv. Cf. P.-M. SCHUHL, Sur le mythe du «Politique», *Rev. de Métaph. et de Morale,* 1932.

11. Cf. EMPÉDOCLE, fr. 17 (D.- K[is], I, 315, 16 - 316, 13); cf. A. DIÈS, Notice à l'éd. du *Politique,* Paris, Les Belles Lettres, 1950, VII-LXV, notamment pp. XXX-XLI.

12. Cf. K. DUNLAP, Time and Rhythm, *Psychol. Bulletin,* 13, 1916, pp. 206-207; A. FESSARD, Les

hybris-némésis illustré par Anaximandre, Hérodote et les Tragiques[13]. L'image de la sphère en rotation est néanmoins plus conforme à l'idée de l'univers sphérique en mouvement, donc plus apte à représenter le mouvement historique universel.

On tiendra compte, en l'occurrence, de l'égalité des périodes de rotation de la sphère de l'univers: elle permet de qualifier de «cyclique»[14] le modèle du temps historique chez Platon et, à ce titre, de l'envisager comme préfiguration du modèle du temps historique selon les Stoïciens[15], qualifié, lui aussi, de «cyclique». C'est pourtant en raison d'une généralisation excessive qu'on prétend pouvoir qualifier de «cyclique» le temps historique selon «les Grecs» dans leur ensemble, et ce par opposition au modèle dit «rectiligne» du temps historique hébraïque et chrétien. On néglige ainsi le modèle rectiligne «dérivatif» du temps historique chez Hésiode, modèle que l'on retrouve dans la progression des hypostases dans le système plotinien[16]. Il convient, par ailleurs, de préciser le moment kairique de repos qui, dans le processus suggéré par le mythe du *Politique* platonicien, sert à la fois de coupure et de trait d'union à deux rotations consécutives de la shpère de l'univers. De par son importance et ses conséquences, ce moment, si kairique soit-il, loin d'être simple, se décompose en plusieurs phases, aussi significatives les unes que les autres. *D'abord,* en une phase de ralentissement progressif du mouvement rotatif dont la vitesse s'annule en fin de parcours. Un tel ralentissement est attesté à propos du mouvement du son à l'intérieur du corps humain, dans le *Timée*[17]. Or c'est là, bien entendu, que l'analogie s'arrête. En effet, les mouvements respectifs, ainsi que les causes de leur ralentissement, demeurent de nature toute différente dans chacun des cas envisagés. *Ensuite*, en une phase vraiment décisive où tout mouvement cesse, en une phase, pour ainsi dire, d'équilibre instable entre l'inertie de la sphère, due à sa vitesse de rotation initialement acquise et à la force accumulée par la torsion du fil de suspension, qui agit comme un ressort au cours de la phase suivante. *Enfin*, en une phase qui commence dès que cette force s'actualise et se manifeste par un mouvement accéléré de la sphère de l'univers, en sens

---

rythmes nouveaux et les oscillations de la relaxation, *L'Année Psychologique*, 32, 1931, pp. 49-117; E. MOUTSOPOULOS, *Phénoménologie des plaisirs,* Athènes, Éd. de l'Université, (1967) 1981, pp. 5-6.

13. Cf. IDEM, Structure et valeurs de l'historicité humaine dans quelques aspects de la poésie épique, didactique et tragique grecque, *Diotima,* 7, 1979, pp. 142-146; Déviation temporelle ou kairique?, *ibid.,* notamment pp. 129-131.

14. Cf. V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1953, pp. 43 et suiv.

15. Cf. *ibid.,* pp. 15 et suiv.

16. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Modèles historiques et modèles culturels, *Humanitas,* 22, 1981, pp. 19-23, et *Diotima*, 25, 1997, pp. 143-147.

17. Cf. *Timée*, 80 a-b; cf. E. MOUTSOPOULOS, *La musique...*, pp. 39-42.

inverse, mouvement dont la vitesse se stabilise par la suite, jusqu'au moment où elle décroîtra à son tour.

Poussons, dès lors, cette analyse en étudiant de plus près la deuxième phase, kairique et cruciale par excellence, du moment global au cours duquel cette série de changements se manifeste. Il est heureux que l'alternance des sens de la rotation de l'univers se produise moyennant un ralentissement de sa vitesse. Déjà dans ces conditions, l'arrêt de la rotation n'est pas sans produire des effets très graves qui le seraient encore davantage, au point d'affecter la constitution même de la sphère, si l'arrêt était prompt, direct et brutal, sans l'entremise de la phase de ralentissement. Tels qu'ils sont décrits, ces effets, encore qu'atténués, témoignent d'une violence certaine produite, certes, au niveau de l'univers, mais qui, par son caractère affaibli, n'affecte, en somme, que l'élément humain et les traces de son activité, culturelle et autre: «une secousse violente marque d'abord ce passage d'un sens à l'autre, et fait ravage parmi les vivants de toutes les espèces. Puis la marche des âges s'arrête, pour repartir dans un sens contraire à celui qu'elle suivait»[18]. Il s'agit d'un «changement» *(métabolè)* qui est, somme toute, un «demi tour», et se présente comme un «tournant» *(tropè)*, disons plutôt comme un bouleversement[19]: une secousse séismique, littéralement une «catastrophe» qui entraîne jusqu'à la disparition des êtres vivants. Dans ces conditions, on imaginera facilement l'ampleur de la destruction en cause, comparable aux scènes «d'apocalypse» (que révèlent certaines littératures contemporaines qui favorisent le recours à la «science fiction», sous les noms d'«hiver nucléaire» et autres), précédées de scènes authentiquement historiques, telles les catastrophes qui ont marqué la fin de la deuxième guerre mondiale.

Pour Platon, les ruines accumulées des témoignages matériels et culturels de l'existence révolue des sociétés humaines prolongent cette existence. Dans le cas présent, cependant, ce n'est nullement l'activité humaine qui déclenche des catastrophes, manifestations de la violence inhérente à la nature harmonico-rythmique de l'univers, tel le néant dans l'être ou tel un ver dans un fruit[20]; ce n'est pas non plus la dialectique du schème *hybris-némésis* qui y trouve une excellente application. Il est même impensable qu'il s'agisse d'une sanction semblable au châtiment biblique infligé par la transcendance aux habitants impies de Sodome et de Gomorrhe[21]. Il est hors de doute que l'homme a sa part de responsabilité dans certaines catastrophes d'ordre historique; mais une telle responsabilité ne revêt

18. Cf. *Politique,* 270 b-c; E. MOUTSOPOULOS, Déviation temporelle ou kairique?, *loc. cit.*

19. Cf. A. DIÈS, *op. cit.,* p. XXXV.

20. Cf. J.-P. SARTRE, *L'être et le néant,* Paris, Gallimard, 1943, pp. 46-47.

21. Cf. *Genèse*, 18, 1 et suiv.; 19, 1, et suiv.

jamais la forme d'un péché appelant une expiation. La violence cosmologique apparaît, de la sorte, comme une conséquence directe de la perfection incomplète de l'univers. Certes, d'après le *Timée*, en créant l'univers sphérique le démiurge le rendit «le plus parfait de tous, semblable par excellence à soi-même»[22]; toutefois, cette perfection n'est que relative, parce que l'univers qu'elle qualifie n'est que le plus parfait parmi «tous» les autres univers possibles, et non point parfait en soi: il est donc perméable au mal, et peut même l'engendrer. Cette dernière conception sera prolongée et élaborée par le néoplatonisme[23]. Manifestation du mal, la violence est, au niveau de la cosmologie platonicienne, une conséquence inéluctable de la nature même de l'univers. S'il arrive que l'être humain en fasse les frais, cela est indépendant de sa vie sociale et culturelle propre incrustée dans le devenir cosmique et comme soumise à son action.

3. La violence épistémologique.

Il y a deux manières de concevoir la violence épistémologique, tout comme la place qu'elle occupe chez Platon. La première manière est centrée sur l'ascension dialectique de la pensée vers la connaissance du vrai. Il s'agit, en fait, d'une remontée pénible, par étapes, vers la source lumineuse et irradiante de la vérité. L'allégorie dite «de la caverne», par laquelle débute le livre VII de la *République*[24], caverne dont la seule visite de la grotte dite «l'oreille du tyran Denys», à Syracuse, qui a pu inspirer Platon, donne une idée approximative, est plus qu'explicite sur ce point: ayant franchi les diverses étapes de sa lutte contre les idoles que depuis son plus jeune âge il tenait pour des réalités, et arrivé à l'embouchure même de la caverne, le prisonnier libéré souffre de l'éclat de la source de la vérité. L'irruption de la lumière intense dans son système visuel lui cause un mal violent dont il ne se remet que progressivement[25]. Son éblouissement diminue à mesure que sa vue s'habitue à la contemplation de la lumière du vrai. À la violence que l'esclave libéré a lui-même exercé sur sa condition épistémologique première succède la violence sur lui exercée par sa propre découverte. Cette phase dialectique ascendante est suivie, on le sait, d'une phase descendante, marquée, elle, par le désir du héros de rejoindre ses anciens

22. Cf. *Timée*, 33 b.

23. Cf. A. Manos, *L'ontologie de la passion dans l'œuvre de Plotin. Le problème du mal* (en grec), Athènes, 1990 (Publications de la Soc. Hellénique d'Études Philosophiques, Série «Recherches», n° 6), pp. 28 et suiv.

24. Cf. *République*, VII, 514 a et suiv.

25. Cf. *ibid.*, VII, 516 e.

compagnons pour leur révéler la réalité qu'il vient lui-même de découvrir: nouvelle violence qu'il inflige à sa propre condition, comme à la leur, égale en tout à *l'hybris* que fut la série des bienfaits que jadis Prométhée prodigua aux hommes[26]. Tel un héros de tragédie, l'ancien esclave retourne aux profondeurs de la caverne afin de réveiller ses compagnons de leur torpeur «dogmatique», et de les faire profiter de sa propre expérience, en leur permettant d'accéder eux aussi à l'état de connaissance du vrai. À cette nouvelle violence répond la violence de ses compagnons qui ne trouvent d'autre expédient pour demeurer dans leur condition de fausse béatitude que de le mettre à mort: allusion transparent à la condamnation de Socrate par la démocratie athénienne renaissante, mais qui reflète toute sorte de situations humaines auxquelles elle est manifestement applicable. Cette quadruple dialectique de la violence épistémologique qui se répète constamment au niveau historique, ainsi qu'en témoignent les destinées des Giordano Bruno et des Galilée de tous les temps tient sans nul doute du tragique.

La deuxième manière selon laquelle Platon conçoit la violence épistémologique tient, elle, du dramatique[27], sinon du comique: elle a pour effet la distortion que sophistes et artistes font subir à la vérité, souvent en vain; d'où l'incertitude des diverses situations que Platon stigmatise en les ridiculisant[28]. La violence sophistique consiste, au départ, en l'adoption d'une attitude favorable au renversement d'une structure dianoétique, puis à sa restructuration sous un aspect vraisemblable, donc acceptable de prime abord, mais en réalité partiellement ou totalement faux. Cette violation de la rectitude épistémologique admettra, pour Aristote, au moins deux formes distinctes: une forme involontaire, celle du paralogisme[29], produit sous le signe de l'erroné[30]; et une forme qui tient de l'intentionnel, celle du sophisme[31] produit sous le signe du faux et du mensonger, construite *punctum contra punctum* par rapport au correct[32]. Chez Platon, une telle subtilité de distinctions n'est encore qu'implicite et sous-jacente, et toutes les formes pos-

---

26. Cf. ESCHYLE, *Prométhée*, vv. 234-241; PLAT., *Protagoras* 320 d et suiv.

27. Sur les catégories du tragique et du dramatique, cf. E. MOUTSOPOULOS, *Les catégories esthétiques. Introduction à l'axiologie de l'objet esthétique*, 2e éd. illustrée, Athènes, Arsénidès, 1996, pp. 53-63; IDEM, Kairos et histoire, *Actes de l'Académie d'Athènes*, 1984, pp. 532-553.

28. Pour ce qui est des Sophistes, cf. par ex. *Protag.*, 316 d; *Gorgias*, 459 a-e; 463 b; *Théét.*, 154 e; *Soph.*, 244 e; pour ce qui est des artistes, cf. *Rép.*, X, 596 d - e; 597 a et suiv.; 601 d et suiv.; *Soph.*, 234 b - 235 b; 236 e; 241 b.

29. Cf. ARIST., *Topiques*, A 1, 101 a 17; *Réfut. Soph.*, 4, 166 b 20; 5, 168 a 16.

30. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *La pensée et l'erreur*, Athènes, Hermès, 1961, pp. 37-52.

31. Cf. ARIST., *Topiques*, 11, 162 a 16.

32. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Vers un élargissement du concept de vérité: le presque-vrai, *Annales de la Fac. des Lettres et Sc. Humaines d'Aix*, 40, 1966, pp. 189-196.

sibles du viol de la rectitude se réduisent à une seule catégorie, celle du renversement des arguments de manière telle que l'argument le moins fort soit présenté comme le bon, et *vice-versa*[33]. Obsédé par le désir de convaincre, le sophiste est toujours coupable d'avoir péché soit par excès soit par omission. Pour lui, tous les moyens sont bons pour convaincre son interlocuteur, et toujours dans un but intéressé[34] dont les consciences faibles se font les véhicules. Violateur du réel et du vrai, le sophiste défendra sa cause jusqu'au bout, n'y renonçant qu'une fois confondu[35]. C'est le cas typique de la plupart des dialogues de jeunesse de Platon, dits socratiques, dits aussi aporétiques[36], et où Socrate démontre au personnage qu'il harcèle que le principe même de son argumentation est faux parce que viciant visiblement la vérité. Dialogue plus ou moins tardif, le *Théétète* se rattache à ces dialogues. Néanmoins, tout en se terminant, lui aussi, en queue de poisson, il se révèle, pour sa part, une véritable critique de la raison pure avant la lettre, élaborée dès l'antiquité[37], et où le rationalisme classique triomphe des diverses doctrines adverses: sensualismes, relativismes etc.

À la violence sophistique se rattache la violence artistique. Platon qualifie de sophiste tout artiste qui s'attache à reproduire des apparences trompeuses. On sait que le sophiste Gorgias introduisit le premier une esthétique de la déformation artistique intentionnelle, et qui tenait compte du rétablissement de la vraisemblance de l'apparence des œuvres d'art, notamment des sculptures[38]. Placée sur un piédestal surélevé, et vue, par exemple, d'en-bas, une statue est déformée par les lois mêmes de l'optique: on en perçoit les pieds énormes, la tête minuscule. Pour rétablir les proportions sans changer de perspective, il faudra représenter la tête plus grosse, les pieds plus menus que nature. Or une telle théorie fait appel à un sensualisme et à un relativisme esthétiques exubérants. Elle viole, en les faussant, les symétries naturelles[39] qui doivent être respectées dans tous les cas: il est

---

33. Cf. *Apol.*, 23 d.

34. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Sophistique et argumentations de la liberté humaine dans les sociétés contemporaines, *Persuasione e libertà nel mondo contemporaneo,* Palermo, Manfredi, 1979, pp. 11-17.

35. Cf. IDEM, *Conformisme et déformation. Mythes conformistes et structures déformantes,* Paris, Vrin, 1978, pp. 21-33.

36. Cf. V. GOLDSCHMIDT, *Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique,* Paris, P.U.F., 1947, notamment pp. 24 et suiv.

37. Cf. J. THÉODORACOPOULOS, *Le «Théétète» de Platon,* Athènes, Académie d'Athènes, 1980, p. 2.

38. Cf. P. - M. SCHUHL, *Platon et l'art de son temps (arts plastiques),* Paris, P.U.F., (1933) 1952, pp. 25 et suiv.

39. Cf. A. MERCIER, Le viol des symétries comme principe structurel de la création artistique,

souhaitable que cette même statue soit contemplée depuis une distance optimale. Il y a dans cette théorie comme une esquisse de ce qui, dans l'antiquité tardive, deviendra une véritable problématique[40], puis, au cours de la renaissance, une véritable science, celle de la perspective; une esquisse dont les illustrations les plus typiques sont les raffinements architecturaux du Parthénon[41] et les *canons* sculpturaux de Myron et de Polyclète[42].

Cet attachement des artistes à la phénoménalité de la nature est vivement critiqué par Platon, parce que faussant la réalité, donc parce que violant l'essence des formes naturelles, elles-mêmes tributaires de la réalité idéale. Peintres et sculpteurs dans le *Sophiste*[43], poètes et musiciens dans la *République*[44], sont accusés de violer la nature à force de trop vouloir l'imiter dans les détails: à quoi bon reproduire la réfraction d'une rame plongée dans l'eau[45] ou son bruissement dû au mouvement du rameur[46] si ce n'est que pour impressionner les spectateurs ou les auditeurs? Or, pour Platon, l'art n'est pas fait pour altérer les formes, mais bien pour rendre compte des réalités intelligibles par excellence auxquelles celles-ci sont réductibles.

Toute musique et toute peinture «concrètes» telles que pratiquées vers le milieu du IV^{e} siècle avant notre ère sont, par conséquent, à condamner dans la mesure où elles recherchent avec acharnement à reproduire trop fidèlement la phénoménalité naturelle rien que pour épater le grand public. Dans le *Philèbe*, Platon fait valoir les vertus de l'art abstrait qui met en valeur les formes pures[47]. Arts plastiques, musique et poésie ne deviennent alors que pratiques d'illusionnistes et s'abaissent à l'état de synonymes de la sophistique. Quant aux artistes eux-mêmes, ils sont comparables à des sophistes et à des charlatans. Toutefois, Platon est trop sensible aux charmes de l'art pour en enrayer d'un seul coup la valeur vitale: «une vie privée d'art serait invivable», déclare-t-il dans le *Politique*[48]

Diotima, 10, 1982, pp. 72-75; E. MOUTSOPOULOS, Le viol des symétries et le *kairos* comme *métron* de l'art, *Metrum of Art, International Conference on Aesthetics*, Kraków, Jagiellonian Univ., 1991, pp. 134-137.

40. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, pp. 44 et la n. 12; 80 et la n. 48; 224 et la n. 56.

41. Cf. IDEM, Alternative Processes in Artistic Creation, *Proceedings of the 8th Internat. Wittgenstein-Symposium*, Wien, Hölder, 1984, pp. 107-113.

42. Cf. *ibid.*

43. Cf. *supra*, et la n. 28.

44. Cf. *Rép.*, III, 395 b - 398 b.

45. Cf. *Soph.*, 239 d.

46. Cf. *Rép.*, X, 396 a - b; *Lois*, II, 669 c - d.

47. Cf. *Phil.*, 51 a.

48. Cf. *Polit.*, 299 e.

en recourant aux mêmes termes qu'il prête à Socrate dans l' *Apologie*: «une vie privée d'examen de soi serait invivable»[49]. Si «examen de soi» équivaut à «philosophie», il devient clair qu'en substituant à ce dernier terme celui d'art, Platon ne fait qu'avouer sa prédilection pour l'activité artistique en la hissant, finalement, au niveau de l'activité philosophique. Cette réhabilitation n'est cependant que l'effet d'une attitude de confession momentanée de Platon qui aussitôt se raidit à nouveau pour condamner sinon l'art dans sa totalité, du moins l'art tel qu'il était pratiqué par ses contemporains. Déjà en 443 avant notre ère, donc environ un siècle avant que Platon ne tînt ce langage, Damon d'Oa avait protesté contre les changements trop rapides en matière d'art, en prétendant qu'ils risquaient d'entraîner des transformations *trop brusques* dans le gouvernement des états. Imbu de la théorie damonienne dont il cite textuellement des extraits *in extenso*, Platon proteste surtout contre l'accélération de l'évolution de l'art qui, à son époque, pourrait entraîner des effets funestes sur le plan politique[50]. Ce dernier côté de la conception platonicienne de la violence nous porte à considérer dans l'œuvre du philosophe, et en dernier lieu, la violence politique.

4. La violence politique.

Au niveau politique, la violence peut être exercée, selon Platon, dans deux domaines distincts, et qui méritent d'être respectivement qualifiés de domaines relatifs d'une part à la structure et au fonctionnement des états; d'autre part, à l'intervention de facteurs externes à ceux-ci. Dans le premier domaine, la violence se manifeste en raison même de la carence de toute raison dans l'exercice d'un gouvernement autoritaire. On connaît la sympathie de Platon pour les régimes aristocratiques, et l'on sait également que Critias, l'un des trente tyrans qui, à la fin de la guerre du Péloponnèse, renversèrent la démocratie athénienne sous les auspices des Lacédémoniens, était un parent proche du philosophe, ayant été par ailleurs en relations étroites avec le cercle de Socrate[51]. On allègue même que le procès intenté contre ce dernier en 399 le fut précisément pour des raisons politiques. Il y a tout lieu de croire que la démocratie athénienne restaurée, encore mal assise à l'époque, voulut se débarrasser de ses ennemis en punissant celui qu'elle considérait comme leur porte-parole intellectuel. En passant sous silence

49. Cf. *Apol.*, 68 a.

50. Cf. H. RYFFEL, Métabolè Politeiôn. Der Wandel der Staatsverfassungen, *Noctes Romanae* (Bern), 2, 1949, pp. 52 et suiv.

51. Cf. M. MONTUORI, Socrates *iuste* or *iniustissime* Condemned, *The Socratic Problem*, Amsterdam, J.C. Gieben, 1991, chap. C 6. Cf. *ibid.*, plusieurs observations.

la véritable cause de l'accusation, les «dénonciateurs» de Socrate ont simplement, et vaguement, prétexté son influence néfaste sur les jeunes et l'introduction, par lui, de nouvelles divinités: accusations graves en soi, suffisant à le faire condamner et, par ce biais, à intimider ses proches par sa mise à mort[52]. Au dire de Platon, l'accusé aurait lui-même aggravé son cas par son attitude arrogante envers ses juges[53]. Sa loyauté décrite dans le *Criton*[54] et son détachement des choses terrestres énoncé dans le *Phédon*[55] n'enlèvent rien à cette arrogance qui lui valut d'être effectivement condamné, ne serait-ce qu'à une petite majorité. Si les régimes aristocratiques et les états forts, mais non point autoritaires, attirent les sympathies du philosophe dans la *République*[56] et les *Lois*[57]. Ce qui surtout le préoccupe, c'est de définir les conditions dans lesquelles l'avenir de la Cité idéale pourrait être durable. Il prétend que cela n'est possible qu'à condition que les structures de la Cité soient établies une fois pour toutes et ne soient sujettes à aucun changement. On reconnaît, ici encore, l'influence de Damon[58], malgré le passage de Platon depuis le dogmatisme politique de la *République* au pragmatisme nuancé des *Lois*[59]. Un état dont la forme aurait été élaborée par des sages serait capable de durer pendant des millénaires, tel l'état égyptien[60]. Une structure à toute épreuve en assurerait à jamais le fonctionnement optimal. Or la légitimité d'une telle structure qui correspond à celle d'un état fort n'a aux yeux de Platon rien de commun avec la structure, instable par excellence, et donc impliquant un fonctionnement défectueux, d'un état autoritaire sans cesse remodelé au gré des circonstances et selon le bon vouloir des gouvernants. Si le régime précédent est fondé sur une véritable légitimité, celui-ci ne présente qu'une apparente légalité. Les quatre premiers livres de la *République*[61], dont le tout premier porte le titre de *Thrasymaque*, du nom du défenseur du principe de la «raison du plus fort», sont extrême-

---

52. La preuve la plus irréfutable de cette intimidation fut la dispersion des disciples de Socrate. On sait que Platon lui-même se réfugia à Mégare auprès d'Euclide. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Philosophes de l'Égée* (en grec), Athènes, Fondation de l'Égée, 1991, p. 85.

53. Cf. *Apol.*, 34 b et suiv.; 36 e; 38 b.

54. Cf. *Criton*, 45 b et suiv.

55. Cf. *Phédon*, 63 e et suiv.

56. Cf. *Rép.*, III, 398 d et suiv.

57. Cf. *Lois*, IX, 875 d; X, 890 e - 891 a.

58. Cf. *Lachès*, 180 c; *Protag.*, 316 d - e; *Rép.*, III, 400 b et suiv. Cf. *supra*, et la n. 50; cf. déjà F. BUECHELER, Hoi peri Damona, *Rheinisches Museum*, 40, 1885, p. 309.

59. Cf. *Lois*, III, 700 a et suiv.; VII, 799 e - 800 a; 812 d - e; 800 e - 801 b.

60. Cf. *Lois*, II, 656 c - d; cf. E. MOUTSOPOULOS, *La musique...*, pp. 128-129; 203-216.

61. Ils auraient été écrits à la même date; cf. AULU-GELLE, *Noctes atticae*, livre XIV: «duo fere libri».

ment éloquents à ce sujet. Détracteur des thèses relativistes des Sophistes, leur auteur ne saurait accepter la légalité d'actes politiques autoritaires fondés sur un exercice exclusif et abusif du pouvoir[62] et constituant des violations répétées de l'équité politique, telle qu'Aristote la concevra plus tard[63]. Une cité gouvernée de manière autoritaire et dont la vie politique reposerait sur la crainte des citoyens plutôt que sur leur assentiment constitue, par conséquent, un exemple typique de violation du droit et, partant, de violence politique. Une telle violence est, en fait, une *hybris* qui appelle d'elle-même sinon une *némésis*, du moins une *dikè* assurant le retour à une situation stable dans la légitimité.

C'est précisément un rôle de ce genre que sont appelées à jouer les interventions catalytiques qui constituent, ainsi qu'on vient de le voir, un second domaine où la violence politique s'exerce, et qu'on pourrait envisager comme des réactions, internes ou externes, à un gouvernement déséquilibré sous trois rapports ou catégories différents: (a) violence exercée «du dedans» de l'état en cause; (b) violence exercée «du dehors», mais desservant un projet d'amélioration de cet état; (c) enfin, violence exercée «du dehors», mais visant à le détruire. Platon nous offre des exemples précis de chacune de ces catégories de violence politique. L'exemple le plus typique de la première catégorie, à savoir de la violence exercée «du dedans», lui est fourni par la réminiscence de l'exploit des Tyrannicides (Harmodios et Aristogeiton). Inutile de rappeler les événements: l'aîné des Pisistratides, Hippias, ayant instauré la tyrannie à Athènes, Hipparque, le cadet, en jouissait. Profitant du tumulte de la fête des Grandes Panathénées, les Tyrannicides s'introduisirent parmi les gardiens du régime. Ayant manqué leur coup contre Hippias, ils durent attaquer Hipparque qu'ils poignardèrent. L'un d'entre eux fut mis à mort sur le champ. Arrêté, l'autre succomba à la torture. Mais c'en était déjà fini de la tyrannie: peu après, Hippias tombait et la démocratie était rétablie[64]. Qu'Hipparque ait été d'emblée la cible des héros, pour avoir agi avec mépris vis-à-vis de la sœur de l'un d'entre eux (s'agirait-il, ici encore d'une *hybris*, personnelle cette fois, perpétrée en plus de l'*hybris* publique que constituait l'instauration de la tyrannie?), cela ne semble point exclu, et l'auteur présumé du dialogue *Hipparque*, s'appuie sur ce détail pour attribuer à l'événement une dimension particulière, réduisant l'agissement des Tyrannicides aux limites d'une vulgaire affaire amoureuse qu'il prend bien soin de maintenir dans une atmosphère d'ambiguïté.

---

62. Cf. *Rép.*, I, 338 e - 339 a.

63. Cf. ARIST., *Éth. à Nicom.*, E 10, 1137 b 12 - 13; D. KOUTRAS, L'équité dans le cadre de la philosophie pratique d'Aristote, *Les Valeurs. Tradition et création* (en grec), Athènes, 1991 (Publications de la Soc. Hellénique d'Études Philosophiques, Série «Témoignages», n° 1), pp. 145-153.

64. Cf. HÉRODOTE, V, 55-56; 62; VI, 123; VII, 6.

En effet, aux termes de sa propre narration, on a du mal à faire la part des choses[65]. Toutefois, ce côté scabreux de l'histoire ternit l'éclat du geste.

L'exemple le plus typique de la deuxième catégorie, soit de la violence politique exercée «du dehors», est contenu dans le texte autobiographique platonicien connu comme *Septième lettre*[66] et dont l'authenticité ne fait plus guère de doute de nos jours[67]. Platon y explique longuement comment, après avoir vécu assez longtemps à la cour de Denys le jeune, il avait tenté de gagner ce tyran de Syracuse à la cause de la philosophie (ainsi qu'il l'avait d'ailleurs déjà fait, vainement, à l'égard de son père, lors de son premier séjour en Sicile), avant d'être à nouveau déçu, remportant de ce nouvel échec l'amertume de constater que son idéal de voir le pouvoir politique remis entre les mains de philosophes ne se réaliserait pas de sitôt. Rentré à Athènes, il y fut rejoint par tout un groupe de Syracusains qui se disaient être ses adeptes, dont Dion, beau-frère de Denys le jeune, et avec qui il s'était lié d'amitié. Tous ces exilés volontaires le persuadèrent de préparer avec eux, depuis Athènes, un coup d'état qui devait renverser le tyran récalcitrant. L'expédition échoua au départ[68]. S'étant engagé à prendre personnellement une part active en faveur d'une cause qui avait été indiscutablement un acte de violence politique, comparable à tant d'autres connus dans l'antiquité ou qui, de nos jours, se succèdent inlassablement, Platon offrait ainsi à la critique un côté extrêmement vulnérable de sa personnalité. De ce fait, il demeure incompréhensible qu'il se soit associé à une tentative à laquelle on donnerait aujourd'hui le nom vulgaire de *putsch*, sur la vague promesse de Dion, qu'il deviendrait le promoteur d'un remaniement de l'état de Syracuse, inspiré de ses principes philosophiques: naïveté ou ambition? Il est, en tout cas, probable que Dion n'ait pas agi en idéaliste romantique en s'assurant la collaboration du philosophe pour le succès de son entreprise. Platon jouissait, depuis longtemps déjà, d'une renom-

---

65. Cf. *Hipparque,* 229 c - d; THUCID., I, 20; VI, 54, ; 6; 55, 3; 57, 2; ÉLIEN, XI, 8; ARISTOTE, *Polit.,* VIII (V), 1311 a; 1312 b; *Const. d'Ath.,* 18, 4 et suiv.; *Rhét.,* B 24, 1401 b 12; U. VON WILAMOWITZ - MOELLENDORF, *Aristoteles und Athen,* t. 1, pp. 108 et suiv.; t. 2, p., 75, souligne déjà les contradictions d'Aristote au sujet d'Hipparque et d'Harmodios. Dans les *Lois,* IX, 867 c - d, Platon adopte la loi athénienne relative à l'exil du meurtrier; cf. LYSIAS, *Contre Simon,* 38; 42; *Contre Andocide,* 15; DÉMOSTHENE, *Contre Midias*, 43; ANTIPHON, *Sur le meurtre d'Hérode,* 13; cf. J. LUCCIONI, *La pensée politique de Platon,* Paris, P.U.F., 1958, p. 291.

66. Cf. *Lettre VII,* 350 b et suiv.

67. Cf. A.E. TAYLOR, Analysis of Episteme in Plato's Seventh Epistle, *Mind,* 1912, pp. 347-370; IDEM, *Plato, the Man and His Work* (1926), London, Methuen, 1960; nouv. éd. avec Préface de E. Moutsopoulos, Norwalk (Connecticut), The Easton Press, 1991, pp. 7-8; J. SOUILHÉ, Notices particulières, *Platon, Œuvres complètes*, Paris, les Belles Lettres, t. 13, I[ère] Partie, *Lettres,* pp. XL et suiv.

68. Cf. *Lettre VII*, 352 a.

mée certaine, et la seule mention de son nom auprès de la population de Syracuse eût suffi, au cas où la tentative, si hasardeuse fût-elle, aurait réussi, à en assurer la survie. Il est néanmoins douteux que le philosophe se fût prêté de bonne grâce à cette expédition s'il ne comptait pas voir sa théorie triompher: piètre estimation, indigne du grand philosophe, déchu au rang de comparse lors d'un coup d'état[69].

Enfin, l'exemple le plus typique auquel Platon recourt pour illustrer la troisième catégorie d'actions de violence politique, celles qui sont exercées «du dehors», et dont l'objectif est la destruction d'un état, n'est emprunté ni à l'histoire ni à l'expérience personnelle, mais bien à la légende sinon aux ressources de l'imagination. Il s'agit de l'épisode de l'Atlantide dont le *Timée*[70] et le *Critias*[71] se partagent le récit. Bien que les événements soient en partie présentés par Platon comme une réponse à l'*hybris* commise par tout un peuple, le mouvement pendulaire entre *hybris* et *dikè* n'est pas d'ordre exclusivement historique; il comporte plusieurs éléments qui justifieraient son classement dans la catégorie du merveilleux[72]. Le caractère merveilleux des états et des situations dont le philosophe fait les descriptions n'a certes rien d'imaginaire. Les travaux défensifs de la ville d'Atlantide pourraient être la réplique des installations portuaires de Syracuse[73]. En tout état de cause, c'est la supériorité des habitants de l'Atlantide qui leur aurait permis, selon Platon, de triompher de leurs ennemis en donnant, du même coup, à ceux-ci une leçon de prudence: l'agresseur injuste finalement puni est une image à laquelle la génération des guerriers de Marathon et de Salamine, comme les générations ultérieures, s'étaient accoutumées, grâce aux créations d'Hérodote[74] et d'Eschyle[75], entre autres, et auxquelles Platon fait écho tout en transposant les faits sur le plan de la légende.

---

69. Sur l'attitude de Platon vis-à-vis de Dion au cours de la phase de réussite de l'entreprise, cf. J. LUCCIONI, *op. cit.*, 292; cf. *ibid.*, p. 265: «Ce que Platon rejette, c'est le recours à la violence, comme il le dit aux parents et aux amis de Dion dans la *Lettre VII*, 331 d; cf. *Criton*, 51 c. Platon a une profonde aversion pour la guerre civile ... que chacun voudrait voir ne jamais naître dans sa patrie et, ... quand elle est née, voir disparaître le plus vite possible, *Lois*, IX, 628 a - b».

70. Cf. *Timée*, 24 e et suiv.

71. Cf. *Critias*, 112 e - 120 a.

72. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Le merveilleux dans les mythes de Platon, *Kairos*..., pp. 210-217, notamment pp. 215-216.

73. Cf. R. DEVIGNE, *Un continent disparu. L'Atlantide, sixième partie du monde*, Paris, 1924, pp. 37 et suiv.

74. Cf. HÉRODOTE, VII, 90; 141-143; 166; 168; VIII, 11; 40-42; 46; 49; 56-57; 60; 64-65; 70; 74-76; 78; 82; 86; 89-90; 95-97; 121-122; 126; 130; IX, 3-6; 19.

75. Cf. ESCHYLE, *Perses*, vv. 353-432.

5. Conclusion.

Peut-on tirer, au terme de ces analyses, une conclusion valable à propos de l'existence d'une théorie organiquement cohérente de la violence selon Platon? Une telle théorie intégrale et conséquente n'a jamais été élaborée par le philosophe. On peut cependant, et avec toutes les réserves qu'implique une carence quasi totale de données systématiques, essayer, en se fondant sur quelques bribes de considérations, de reconstituer les grandes lignes de ce qu'a pu être non point, certes, une véritable théorie platonicienne de la violence, mais bien un ensemble, malgré tout assez uniforme, de pensées relatives à cette notion. A cet effet, si l'on répertoriait de manière exhaustive les allusions dispersées, mais non disparates, du philosophe sur l'idée de violence, et dont ce qui précède ne donne qu'un faible aperçu et comme une image assez fade, on en reconstituerait éventuellement l'essentiel. Dans ce cadre d'idées, il est hors de doute qu'autant Platon privilégie l'ordre et la rigueur, autant il en abhorre l'ébranlement et la destruction. Que ce soit au niveau de l'univers, de la recherche de la vérité et de la beauté ou encore de la vie politique, Platon se dresse contre toute éventualité de recours à la violence, pour n'admettre que la violation d'un état de stagnation intellectuelle et morale, et pour passer sous silence philosophique sa propre participation à une aventure politique sans lendemain, dont il ne parlera que sous forme de confession autobiographique[76]. Bref, il bannit de son univers philosophique tout acte qui vise à quelque dérangement que ce soit d'une harmonie et d'un rythme bien établis, alors qu'il prétend que l'amélioration de la condition humaine est pour lui un objectif qui, à lui seul, suffit à justifier quelque déviation de l'intentionnalité de la conscience par rapport à ce qui est faussement considéré comme étant la normale. La condamnation de la violence par la pensée platonicienne n'implique donc pas nécessairement la condamnation de tout effort de redresser une situation humaine jugée négativement, et c'est cela même qui ouvre la voie à ce que, malgré tout, on est en droit de désigner précisément du nom de dialectique de la violence à l'intérieur de cette même pensée.

Evanghélos A. MOUTSOPOULOS
(Membre de l'Académie d'Athènes)

76. Cf. *Protag.*, 327 c.

Η ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΒΙΑΣ ΑΝΤΙΛΗΨΗ ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΟΣ

Περίληψη

Ὁ Πλάτων δὲν ἀνέπτυξε ποτὲ ὁλοκληρωμένην καὶ συνεπῆ θεώρηση γιὰ τὴν βία. Ὡστόσο, καὶ μὲ κάθε ἐπιφύλαξη ποὺ ἐπιβάλλει ἡ ἔλλειψη συστηματικῶν δεδομένων, εἶναι δυνατόν, στηριζόμενοι σ' ὡρισμένες νύξεις περὶ τῶν σχετικῶν ἀπόψεων τοῦ φιλοσόφου, νὰ ἐπανασυγκροτήσωμε τὶς γενικὲς γραμμὲς ὄχι βέβαια μιᾶς πλατωνικῆς θεωρίας περὶ βίας, ὁπωσδήποτε ὅμως ἕνα σύνολο, ἀρκετὰ ὁμοιόμορφο μάλιστα, τῶν στοχασμῶν ποὺ συνάπτονται πρὸς τὴν ἀντίληψη αὐτήν. Ἀκόμη καὶ ὑπ' αὐτὲς τὶς συνθῆκες, θὰ μποροῦσε κανεὶς νὰ ἀποκαταστήσει τὸ οὐσιῶδες. Ὁ Πλάτων ἀπεχθάνεται τὴν ταραχὴ καὶ τὴν καταστροφή, καὶ ἐπιτάσσει τὴν τάξη καὶ τὴν αὐστηρότητα. Ἀναφορικὰ πρὸς τὸν κόσμο, τὴν ἀναζήτηση τῆς ἀλήθειας καὶ τοῦ κάλλους καὶ τὸν πολιτικὸ βίο, ὁ Πλάτων ἀντιτίθεται πρὸς κάθε ἐνδεχομένην προσφυγὴ στὴν βία, ἐκτὸς ἐὰν πρόκειται γιὰ ἐκείνην ποὺ θὰ ἐπέφερε τὴν κατάλυση μιᾶς ἑδραιωμένης διανοητικῆς καὶ ἠθικῆς ἀποτελμάτωσης. Ἔτσι, μὲ φιλοσοφικὸν τρόπο ἀποσιωπᾶ καὶ τὴν προσωπικὴ συμμετοχή του σὲ μιὰν ἀτυχῆ πολιτικὴ περιπέτεια στὴν ὁποία δὲν θὰ ἀναφερθῆ παρὰ μόνο ὑπὸ μορφὴν αὐτοβιογραφικῆς ἐξομολόγησης. Μὲ λίγα λόγια, ὁ φιλόσοφος ἀποκηρύσσει ἀπὸ τὸ φιλοσοφικὸ σύμπαν του κάθε ἐνέργειαν ποὺ θὰ ἔτεινε σὲ οἱανδήποτε ἀποδιοργάνωση μιᾶς ἁρμονίας ἢ ἑνὸς ρυθμοῦ ἤδη θεμελιωμένων· ἀντίθετα, κρίνει ὅτι ἡ βελτίωση τῆς ἀνθρώπινης καταστάσεως συνιστᾶ ἀντικειμενικὸν στόχο ποὺ ἀφ' ἑαυτοῦ ἀρκεῖ γιὰ νὰ δικαιώσει οἱανδήποτε ἀπόκλιση τῆς προθετικότητος τῆς συνειδήσεως σὲ σχέση πρὸς ὅ,τι λανθασμένα θεωρεῖται ὡς φυσιολογικό. Ἡ καταδίκη τῆς βίας ἀπὸ τὸν πλατωνικὸν στοχασμὸ δὲν ὑπονοεῖ, συνεπῶς, ἀναγκαστικὰ καὶ τὴν καταδίκη κάθε προσπάθειας γιὰ ἐπανόρθωση μιᾶς ἀρνητικῆς ἀνθρώπινης καταστάσεως.

Μετάφραση: Ἀναστάσιος ΚΟΥΚΗΣ

ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ
ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΟΣ *ΠΟΛΙΤΕΙΑ*

Ἡ λέξη «ψυχολογία», θεσπισμένη μόλις ἀπὸ τὸν δέκατο ἕκτο μ.Χ. αἰώνα καὶ ὕστερα ὡς τεχνικὸς ὅρος, δηλωτικὸς ἀρχικὰ ὁρισμένου κλάδου τῆς φιλοσοφίας[1], ἀπαρτίζεται ἀπὸ δύο ἑλληνικὲς λέξεις, τὶς πιὸ βαρυσήμαντες ἴσως τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς φιλοσοφίας. Συμβαίνει μάλιστα οἱ δύο αὐτὲς λέξεις, «ψυχὴ» καὶ «λόγος», νὰ συνυπάρχουν σὲ περίφημο χωρίο τοῦ Ἡρακλείτου: «ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει» (Β 45). Τὸ χωρίο αὐτὸ ἐξ ἄλλου καὶ προκαθορίζει τὶς δυνατότητες θεωρίας τῆς ψυχῆς ὡς μὴ ἀπεριόριστες, δηλαδὴ προδιαγράφει τὴ μοῖρα τῆς ψυχολογίας ὡς μὴ ἱκανῆς γιὰ θεώρηση τῆς ψυχῆς ἐξαντλητική[2].

Πρόδηλο ἐνδιαφέρον ἔχει ἡ ἐπισκόπηση τῶν σημασιῶν, ὅσες ἐμφανίζει ἡ λέξη «ψυχὴ» ἀπὸ τὰ ἔπη τοῦ Ὁμήρου ἤδη ἕως καὶ τὸ φιλοσοφικὸ σύγγραμμα τοῦ Ἀριστοτέλους *Περὶ ψυχῆς*[3]. Ἀπὸ ἔλλειψη χρόνου ὅμως περιορίζομαι νὰ ἐκθέσω τὴ θεωρία τῆς ψυχῆς, τὴν ἐπιτελεσμένη ἀπὸ τὸν κορυφαῖο τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας, τὸν Πλάτωνα, εἴτε καὶ ὑποσημαινόμενη ἁπλῶς, ἰδιαίτερα σὲ χωρία τοῦ περιεκτικώτερου ἢ καὶ σπουδαιότερου ἔργου του, ἐννοῶ τὴν *Πολιτεία*.

Σὲ ὁρισμένα χωρία τῆς *Πολιτείας* ἡ λέξη «ψυχὴ» χρησιμοποιεῖται κατ' ἀντιδιαστολὴ πρὸς τὴ λέξη «σῶμα». Ὅταν ὁ Πλάτων πραγματεύεται γιὰ τὴν παιδευτικὴ λειτουργία τῆς «γυμναστικῆς», δηλαδὴ τοῦ ἀθλητισμοῦ, φαίνεται νὰ προϋποθέτει ὡς κάτι δεδομένο τὴ διάκριση τῆς ψυχῆς ἀπὸ τὸ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου, ἔστω γιὰ νὰ προσδιορίσει τὴ μεταξύ τους σχέση μὲ τὸν

---

1. Βλ. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, τ. 7, Darmstadt 1989, στὸ λῆμμα Psychologie, στήλη 1599, ὅπου μνεία τῶν ἔργων τοῦ FREIGIUS *Ciceronianus* (1575) καὶ *Quaestiones physicae* (1579), τοῦ GOCLENIUS *Ψυχολογία, hoc est: De hominis perfectione* ... (1590), τοῦ CASMANN *Psychologia anthropologica sive animae humanae doctrina* (1594), καθὼς καὶ τοῦ WOLFF *Psychologia empirica* (1732) καὶ *Psychologia rationalis* (1734).

2. Γιὰ τὰ ὅρια τῆς ἀνθρωπογνωσίας γενικὰ πβ. Karl JASPERS, *Einführung in die Philosophie*, 1958, σ. 62.

3. Erwin ROHDE, *Psyche*, (ἀγγλικὴ ἔκδοση) 1987, σσ. 3-54, 362 κ.ἑπ.· Jackeline de ROMILLY, *Patience mon cœur. Essor de la psychologie dans la litterature grecque classique*, Paris 1984.

τρόπο του καὶ νὰ τονίσει τὸ προβάδισμα τῆς ψυχῆς σὲ ἀξία. Ἰδοὺ ἐκφραστικώτατα δύο χωρία: « «οὐ φαίνεται ..., ὃ ἂν χρηστὸν ᾖ σῶμα, τοῦτο τῇ αὑτοῦ ἀρετῇ ψυχὴν ἀγαθὴν ποιεῖν, ἀλλὰ τοὐναντίον ψυχὴ ἀγαθὴ τῇ αὑτῆς ἀρετῇ σῶμα παρέχειν ὡς οἷόν τε βέλτιστον» (403 d)· «οἱ καθιστάντες μουσικῇ καὶ γυμναστικῇ παιδεύειν οὐχ οὗ ἕνεκά τινες οἴονται καθιστᾶσιν, ἵνα τῇ μὲν τὸ σῶμα θεραπεύοιντο, τῇ δὲ τὴν ψυχήν; ... Κινδυνεύουσιν ... ἀμφότερα τῆς ψυχῆς ἕνεκα τὸ μέγιστον καθιστάναι»[4] (410 b - c).

Ὑπάρχουν ὅμως ἄλλα χωρία τῆς *Πολιτείας*, ὅπου ὁ Πλάτων ἀναλύει τὴν ἀνθρώπινη ψυχικότητα, διακρίνει λειτουργίες εἴτε μέρη τῆς ψυχῆς, ἐξαίρει τὴν ὑπερβατικὴ ἐνέργειά της, γεννητικὴ τῶν γνωσιακῶν ἐπιτεύξεων καὶ τῶν πραξιακῶν ἐπιδόσεων τοῦ ἀνθρώπου, περιγράφει γεγονότα ψυχικά, ἔκγονα τοῦ νεωτερικὰ λεγόμενου ὑποσυνειδήτου.

Ἡ διάκριση τῶν μερῶν τῆς ψυχῆς ἐπιτελεῖται — πρὸς τελεσφόρηση ἐξ ἄλλου τῆς ἔρευνας γιὰ τὴν οὐσία τῆς δικαιοσύνης καθὼς καὶ τῆς σοφίας, τῆς ἀνδρείας καὶ τῆς σωφροσύνης — μὲ ἀφετηρία τὴν ἐνδοσκόπηση τῶν διάφορων ψυχικῶν τάσεων τοῦ ἀνθρώπου, καθοριστικῶν τῆς συμπεριφορᾶς του.

Παράδειγμα πρόσφορο παρέχει «τοῦ διψῶντος ἡ ψυχή». Διαπιστώνεται πρῶτα πὼς συμβαίνει σ' αὐτὴν κάποτε διχασμός: «εἴ ποτέ τι αὐτὴν ἀνθέλκει διψῶσαν, ἕτερον ἄν τι ἐν αὐτῇ εἴη αὐτοῦ τοῦ διψῶντος καὶ ἄγοντος ὥσπερ θηρίον ἐπὶ τὸ πιεῖν» (439 b). Καὶ ἐξηγοῦνται οἱ ἀντίρροπες αὐτὲς ἐνδοψυχικὲς δυνάμεις στὴν προέλευσή τους: «τὸ μὲν κωλῦον τὰ τοιαῦτα ἐγγίγνεται, ὅταν ἐγγένηται, ἐκ λογισμοῦ, τὰ δὲ ἄγοντα καὶ ἕλκοντα διὰ παθημάτων τε καὶ νοσημάτων παραγίγνεται» (439 c - d). Ἔτσι καὶ συνάγεται πὼς ὑπάρχουν ἀντίστοιχα στὴν ψυχὴ δύο στοιχεῖα διαφορετικά: «τὸ μὲν ᾧ λογίζεται λογιστικὸν ... τῆς ψυχῆς, τὸ δὲ ᾧ ἐρᾷ τε καὶ πεινῇ καὶ διψῇ καὶ τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας ἐπτόηται ἀλόγιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν, πληρώσεών τινων καὶ ἡδονῶν ἑταῖρον» (439 d). [Ὁ ὅρος «ἐπιθυμητικόν», ποὺ καὶ στὸ χωρίο αὐτὸ ἐμφανίζεται ἰσοδύναμος σχεδὸν πρὸς τὴν ἔκφραση «ἀλόγιστον», σημαίνει, ὅπως καὶ τονίζεται ἰδιαίτερα στὸ χωρίο 580 d - 581 a, παντοδαπὲς ἀλογικὲς τάσεις τῆς ψυχῆς, πολύτροπες καὶ πολυώνυμες, ἀκόμη καὶ τὸν φόβο, καθιερώθηκε ὅμως ἀπὸ τὸ ὄνομα, ποὺ ἔχουν οἱ κατεξοχὴν πληθωρικὲς ἀπὸ αὐτές, οἱ ἐπιθυμίες]. Ἔπειτα διαπιστώνεται ἀκόμη κάτι ἄλλο, σύνδρομο συχνὰ τοῦ διχασμοῦ τῆς ψυχῆς: «πολλαχοῦ αἰσθανόμεθα, ὅταν βιάζωνταί τινα παρὰ τὸν λογισμὸν ἐπιθυμίαι, λοιδοροῦντά τε αὐτὸν καὶ θυμούμενον τῷ βιαζομένῳ ἐν αὐτῷ, καὶ ὥσπερ δυοῖν στασιαζόντοιν σύμμα-

---

4. Πβ. 411 e - 412 a, 518 d - e, 591 c, ἀλλὰ καὶ 402 d - e. Βλ. Κ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Πολιτικὴ Φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος*, Ἀθῆναι ²1980, σσ. 111-114, P. FRIEDLÄNDER, *Platon* III, Berlin ²1960, σ. 82.

χον τῷ λόγῳ γιγνόμενον τὸν θυμὸν τοῦ τοιούτου» (440 a - b. Πβ. καὶ 441 a - c). Καὶ ἔτσι ἀποκαλύπτεται ἤδη καὶ ἄλλο στοιχεῖο τῆς ψυχῆς, τὸ «θυμοειδές», μὲ εἰδικὴ μάλιστα λειτουργία. Ἡ παρουσίαση τῶν τριῶν μερῶν τῆς ψυχῆς, «λογιστικοῦ», «ἐπιθυμητικοῦ», «θυμοειδοῦς»[5], ὁλοκληρώνεται μὲ τὴν ἀξιωματικὴ ἔκφραση τῆς ἰδιαίτερης ἀποστολῆς τῶν δύο προπάντων ἀπὸ αὐτά: «τῷ μὲν λογιστικῷ ἄρχειν προσήκει, σοφῷ ὄντι καὶ ἔχοντι τὴν ὑπὲρ ἁπάσης τῆς ψυχῆς προμήθειαν, τῷ δὲ θυμοειδεῖ ὑπηκόῳ εἶναι καὶ συμμάχῳ τούτου» (441 e). «Καὶ τούτω δὴ οὕτω τραφέντε καὶ ὡς ἀληθῶς τὰ αὑτῶν μαθόντε καὶ παιδευθέντε προστήσεσθον τοῦ ἐπιθυμητικοῦ — ὃ δὴ πλεῖστον τῆς ψυχῆς ἐν ἑκάστῳ ἐστὶ καὶ χρημάτων φύσει ἀπληστότατον — ὃ τηρήσετον μὴ τῷ πίμπλασθαι τῶν περὶ τὸ σῶμα καλουμένων ἡδονῶν πολὺ καὶ ἰσχυρὸν γενόμενον οὐκ αὖ τὰ αὑτοῦ πράττῃ, ἀλλὰ καταδουλώσασθαι καὶ ἄρχειν ἐπιχειρήσῃ ὧν οὐ προσῆκον αὐτῷ γένει, καὶ σύμπαντα τὸν βίον πάντων ἀνατρέψῃ» (442 a - b).

Ἀξίζει νὰ ἐξαρθεῖ ἡ προβολὴ τοῦ «θυμοειδοῦς», τοῦ ἀγωνιστικοῦ στοιχείου τῆς ψυχῆς, δηλαδὴ τοῦ ριζικοῦ βουλητικοῦ στοιχείου, ἀπὸ τὸν Πλάτωνα μάλιστα, ποὺ ἔχει προβάλει καὶ τὸ ἄλλο δυναμικὸ στοιχεῖο τῆς ψυχῆς, τὸν «ἔρωτα», ὑψώνοντας καὶ αὐτὸν ἐπάνω ἀπὸ τὴν τύρβη τοῦ «ἐπιθυμητικοῦ». Προβλήθηκαν, ἐξ ἄλλου, ἀπὸ τὸν Πλάτωνα, καὶ ὁ ἔρως καὶ τὸ θυμοειδὲς στὴν ἰδιαίτερη λειτουργία τους: ὁ ἔρως, ὅπου ἀβίαστο ἀνάβλυσμα τοῦ συναισθήματος εἴτε αὐθόρμητο ἄνοιγμα τῆς φαντασίας, ὅπως στὴν ποίηση· τὸ θυμοειδές, ὅπου κατανίκηση ἀντιδράσεων εἴτε ὑπερνίκηση ἐμποδίων, ὅπως στὴν πράξη.

Ἡ τριαδικὴ αὐτὴ σύσταση τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου, ἡ προβλημένη στὸ Δ΄ βιβλίο τῆς *Πολιτείας*, ἐπανεκφράζεται ἀπὸ τὸν Πλάτωνα στὸ Θ΄ βιβλίο τοῦ ἴδιου ἔργου (588 b κ.ἑπ.), καὶ μάλιστα ὡς τριαδικὴ σύσταση τοῦ ἀνθρώπου, κατὰ σιωπηρὸ ταυτισμὸ ἀνθρώπου καὶ ψυχῆς.

(Ἂς μὴ λησμονοῦμε, στὸ ἔργο ἤδη *Ἀλκιβιάδης*, 130 c - e, ὑπάρχει ταυτισμός τους ρητός, ὅπως σχεδὸν καὶ στὸ ἔργο *Νόμοι*, 959 a - b).

Στὸ Θ΄ βιβλίο τῆς *Πολιτείας* ἡ ποιητικὴ φαντασία τοῦ Πλάτωνος πλάθει «λόγῳ» «εἰκόνα ... τῆς ψυχῆς» (588 b), ὅπως ἐξαγγέλλεται, ἀλλὰ «εἰκόνα» «τοῦ ἀνθρώπου» (588 d), ὅπως τελικὰ χαρακτηρίζεται. Ἡ σύσταση τοῦ

---

5. Ἡ διάκριση αὐτὴ μερῶν τριῶν τῆς ψυχῆς ὑπηρετεῖ ἀναμφίβολα τὴν ἀρετολογία τοῦ Πλάτωνος, χωρὶς ὅμως νὰ ὑπαγορεύθηκε ἁπλῶς ἀπὸ τὴν ἀνάγκη γιὰ θεμελίωσή της. Καὶ πολὺ μᾶλλον δὲν ὁδηγήθηκε ὁ Πλάτων πρὸς τὴ διάκριση τριῶν μερῶν τῆς ψυχῆς ἀπὸ τὴ διάκριση δῆθεν τριῶν μερῶν τῆς «πόλεως», ὅπως ὑποστηρίζουν οἱ CORNFORD, POHLENZ, SHOREY, ἀντίθετα πρὸς ὅ,τι δέχονται οἱ ROHDE, ADAM, WILAMOWITZ, FRUTIGER. Πβ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *ἐνθ' ἀν.*, σ. 98.

«ἐπιθυμητικοῦ» παρομοιάζεται πρὸς «ἰδέαν θηρίου ποικίλου καὶ πολυκεφάλου, ἡμέρων δὲ θηρίων ἔχοντος κεφαλὰς κύκλῳ καὶ ἀγρίων, καὶ δυνατοῦ μεταβάλλειν καὶ φύειν ἐξ αὑτοῦ πάντα ταῦτα» (588 c). Τὸ «θυμοειδὲς» παρομοιάζεται πρὸς «ἰδέαν λέοντος» (588 d) καὶ τὸ «λογιστικὸν» πρὸς ἰδέαν «ἀνθρώπου». Ἐπισημαίνεται ἡ σὲ μέγεθος ὑπεροχὴ τοῦ «θηρίου ποικίλου καὶ πολυκεφάλου» καὶ ἡ σὲ μέγεθος μειονεξία τοῦ ἀνθρώπου ἀπέναντι καὶ τοῦ «λέοντος», δευτέρου σὲ μέγεθος. Αὐτὴ ἄρα ἐμφανίζεται ἡ ἀπὸ ἄποψη δυναμισμοῦ ἱεραρχία τῶν τριῶν μερῶν τῆς ψυχῆς: τὸ «ἐπιθυμητικὸν» εἶναι πρῶτο, ἐνῶ τὸ «θυμοειδὲς» εἶναι δεύτερο καὶ τὸ «λογιστικὸν» τρίτο.

Ἐξ ἄλλου, ἡ ἐνδοψυχικὴ αὐτὴ διάκριση τριῶν μερῶν κρίνεται ὡς μὴ διαγνώσιμη «τῷ μὴ δυναμένῳ τὰ ἐντὸς ὁρᾶν, ἀλλὰ τὸ ἔξω μόνον ἕλυτρον ὁρῶντι» (588 d - e). Σ' αὐτόν, δηλαδὴ στὸν μὴ προικισμένο μὲ εἰσδυτικότητα ψυχολογική, παρέχεται ἡ ἐντύπωση, ὅτι ἁπλῶς ὑπάρχει κάτι ἑνιαῖο, ἄνθρωπος, καὶ ὄχι τρία στοιχεῖα διάφορα μεταξύ τους («Περίπλασον δὴ αὐτοῖς ἔξωθεν ἑνὸς εἰκόνα, τὴν τοῦ ἀνθρώπου, ὥστε τῷ μὴ δυναμένῳ τὰ ἐντὸς ὁρᾶν ... ἓν ζῷον φαίνεσθαι, ἄνθρωπον», 588 d - e).

Ὡς πρὸς τὶς λειτουργικὲς σχέσεις τῶν τριῶν μερῶν τῆς ψυχῆς προβάλλονται — κατὰ συνάρτηση πάντοτε πρὸς τὴν ἀνάλυση τῶν συνεπειῶν τῆς ἄδικης συμπεριφορᾶς καὶ τῆς δίκαιης συμπεριφορᾶς — δύο ἀντίθετα ἐνδεχόμενα.

Τὸ πρῶτο ἐνδεχόμενο: Τὸ παντοδαπὸν «θηρίον», δηλαδὴ τὸ «ἐπιθυμητικόν», ἀλλὰ καὶ ὁ «λέων», δηλαδὴ τὸ «θυμοειδές», νὰ ὑπερτρέφονται καὶ νὰ ἰσχυροποιοῦνται, καὶ ὁ «ἄνθρωπος», δηλαδὴ τὸ «λογιστικόν», νὰ λιμοκτονεῖ καὶ νὰ ἐξασθενεῖ, μὲ συνέπεια νὰ παρασύρεται ἀπὸ τὰ δύο ἄλλα στὶς ὅποιες τάσεις τους, καὶ νὰ μὴ τὰ ἐξοικειώνει καὶ συμφιλιώνει μεταξύ τους, ἀφειμένα ἔτσι ὥστε νὰ μάχονται μεταξύ τους, ν' ἀλληλοδάκνονται καὶ ν' ἀλληλοτρώγονται («τὸ παντοδαπὸν θηρίον εὐωχοῦντι ποιεῖν ἰσχυρὸν καὶ τὸν λέοντα καὶ τὰ περὶ τὸν λέοντα, τὸν δὲ ἄνθρωπον λιμοκτονεῖν καὶ ποιεῖν ἀσθενῆ, ὥστε ἕλκεσθαι ὅπῃ ἂν ἐκείνων ὁπότερον ἄγῃ, καὶ μηδὲν ἕτερον ἑτέρῳ συνεθίζειν μηδὲ φίλον ποιεῖν, ἀλλ' ἐᾶν αὐτὰ ἐν αὑτοῖς δάκνεσθαί τε καὶ μαχομένα ἐσθίειν ἄλληλα», 588 e - 589 a). Θέμα της ἁδρῆς αὐτῆς περιγραφῆς εἶναι ὁ μὴ ἐγκρατὴς ἄνθρωπος, ὁ ἀκόλαστος, δίχως εἱρμὸ στὴ ζωή του, ἔρμαιο τῶν ἀντίρροπων συχνὰ ἐπιθυμιῶν καὶ παθῶν του ἢ καὶ τῶν ἐκσπάσεων τῆς ὀργῆς του, μὲ τὸν λογισμό του ἀτροφημένο καὶ ὑπηρέτη δουλικὸ τῶν ἀλογικῶν ψυχικῶν δυνάμεων, δίχως καμιὰ εὐχέρεια ἐλέγχου πρὸς ἐναρμονισμό τους.

Τὸ δεύτερο ἐνδεχόμενο: Ὁ «ἐντὸς ἄνθρωπος», δηλαδὴ τὸ «λογιστικόν», νὰ ἐπικρατεῖ ὁλικὰ στὴν ὕπαρξη τοῦ ἀνθρώπου καὶ νὰ ἔχει τὴν ἐπιμέ-

λεια τοῦ «πολυκεφάλου θρέμματος», δηλαδὴ τοῦ «ἐπιθυμητικοῦ», καὶ νὰ τὴν ἀσκεῖ σὰν νὰ εἶναι γεωργὸς μὲ διατροφὴ καὶ τιθάσευση τῶν «ἥμερων», δηλαδὴ μὲ ἱκανοποίηση καὶ πειθάρχηση τῶν φυσιολογικῶν δίχως ἐντάσεις πάθους ἐπιθυμιῶν, καὶ μὲ παρεμπόδιση τῶν «ἀγρίων» νὰ φυτρώσουν, δηλαδὴ μὲ οἱονεὶ ἐκρίζωση τῶν παθῶν. Πρὸς ἐπίτευξη τῆς σωστικῆς αὐτῆς ἐπιμέλειας χρειάζεται νὰ ἔχει τὴ συμμαχία τοῦ «λέοντος», δηλαδὴ τοῦ βουλητικοῦ στοιχείου τῆς ψυχῆς, τοῦ ὀνομαζόμενου «θυμοειδοῦς». Μὲ τὴ βοήθεια καὶ τῆς συμμαχίας αὐτῆς, ὁ «ἐντὸς ἄνθρωπος», τὸ «λογιστικὸν» τοῦ ἀνθρώπου, μεριμνᾶ ὑπὲρ ὅλων πρὸς τὸ κοινὸ συμφέρον καὶ ἁρμονίζει τὰ δύο ἄλλα μέρη τῆς ψυχῆς μεταξύ τους καὶ πρὸς τὸν ἑαυτό του («τοῦ ἀνθρώπου ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος ἔσται ἐγκρατέστατος, καὶ τοῦ πολυκεφάλου θρέμματος ἐπιμελήσεται ὥσπερ γεωργός, τὰ μὲν ἥμερα τρέφων καὶ τιθασεύων, τὰ δὲ ἄγρια ἀποκωλύων φύεσθαι, σύμμαχον ποιησάμενος τὴν τοῦ λέοντος φύσιν, καὶ κοινῇ πάντων κηδόμενος, φίλα ποιησάμενος ἀλλήλοις τε καὶ αὑτῷ», 589 a - b). Τῆς ἁδρῆς ἐπίσης περιγραφῆς αὐτῆς θέμα εἶναι ὁ ἐγκρατὴς[6] ἄνθρωπος, ὁ μὴ ἀκόλαστος, ὁ ἰσορροπημένος στὴν ψυχική του συγκρότηση καὶ ἠθικὰ στερεὸς ἄνθρωπος, μὲ τὸ πνεῦμα του ἐλεύθερο ἀπὸ τὴν πίεση τῶν παθῶν.

Ἔκδηλη ἐξ ἄλλου εἶναι ἡ ἁρμονικὴ ἀντιστοιχία τοῦ χωρίου αὐτοῦ 589 a - b πρὸς τὸ χωρίο 441 e, ἢ καὶ 442 a, ἐπίσης ὅμως καὶ τοῦ χωρίου 588 e - 589 a πρὸς τὸ χωρίο 442 a - b, ἀλλὰ καὶ γενικὰ τοῦ Θ΄ βιβλίου τῆς *Πολιτείας* πρὸς τὸ Δ΄ βιβλίο της ὡς πρὸς τὴν τριαδικὴ σύσταση τῆς ψυχῆς.

Ὅσα ὁ Πλάτων γράφει στὰ βιβλία Δ΄ καὶ Θ΄ τῆς *Πολιτείας* γιὰ τὴν πολυδυναμία τοῦ «ἐπιθυμητικοῦ» τῶν ἀνθρώπων καὶ γιὰ τὸ δέον τῆς ὑποταγῆς του ὑπὸ τὸ «λογιστικόν», ἀξίζει νὰ συμπληρωθοῦν μὲ ὅσα γράφει στὶς δύο πρῶτες σελίδες τοῦ Θ΄ βιβλίου γιὰ κάποιες ἀπὸ τὸ σύνολο τῶν «μὴ ἀναγκαίων ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν». Οἱ σελίδες αὐτές, ἂς σημειωθεῖ, ἐντυπωσίασαν τὸν Freud στὶς δυσμὲς τοῦ βίου του.

Ἰδοὺ τὸ χωρίο 571 b - c: «Τῶν μὴ ἀναγκαίων ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν δοκοῦσί τινές μοι εἶναι παράνομοι, αἳ κινδυνεύουσι μὲν ἐγγίγνεσθαι παντί, κολαζόμεναι δὲ ὑπό τε τῶν νόμων καὶ τῶν βελτιόνων ἐπιθυμιῶν μετὰ λόγου

---

6. Πβ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1168b34-35: «καὶ ἐγκρατὴς δὲ καὶ ἀκρατὴς λέγεται τῷ κρατεῖν τὸν νοῦν ἢ μὴ ὡς τούτου ἑκάστου ὄντος». Ἡ ἔκφραση «νοῦς» στὸ χωρίο αὐτὸ εἶναι ταυτόσημη πρὸς τὴν ἔκφραση «λογιστικόν», ἢ «ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος». Ἐξ ἄλλου, πβ. καὶ Ἀποστόλου ΠΑΥΛΟΥ, *Πρὸς Ρωμαίους* ζ 22-24 : «συνήδομαι γὰρ τῷ νόμῳ τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον, βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσί μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου καὶ αἰχμαλωτίζοντά με ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας». Βλ. Κ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Μελετήματα Φιλοσοφίας* ΙΙ, Ἀθῆναι 1980, σσ. 139, 145.

ἐνίων μὲν ἀνθρώπων ἢ παντάπασιν ἀπαλλάττεσθαι ἢ ὀλίγαι λείπεσθαι καὶ ἀσθενεῖς, τῶν δὲ ἰσχυρότεραι καὶ πλείους».

Στὸ χωρίο αὐτὸ 571 c — προηγούμενο ἀπὸ τὸ χωρίο 588 b κ.ἑπ., ὅπου μὲ ποιητικὴ φαντασία περιγράφεται ὁ ἄνθρωπος στὴν τριπλῆ σύστασή του, ὡς περιεκτικὸς «θηρίου ποικίλου καὶ πολυκεφάλου», «λέοντος» καὶ «ἀνθρώπου» — ἀντικείμενο πραγματείας εἶναι «τινὲς» τῶν «μὴ ἀναγκαίων ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν» καὶ χαρακτηρίζονται «παράνομοι», ἂν καὶ μὲ ὕφος συγκρατημένο («δοκοῦσι μοι εἶναι»), καὶ λέγεται γι' αὐτές, ὅτι ἐνυπάρχουν δυνάμει σὲ κάθε ἄνθρωπο, ἀλλὰ ὑπέχουν τὴν κατασταλτικὴ ἐπενέργεια τῶν νόμων καὶ τῶν ἐπιθυμιῶν καλλίτερης ποιότητας, ἐνισχυμένη καὶ ἀπὸ τὶς ὑπαγορεύσεις τοῦ λόγου, ὥστε νὰ ἐκλείπουν ὁλωσδιόλου σὲ κάποιους ἀνθρώπους εἴτε νὰ ὀλιγοστεύουν καὶ ν' ἀδυνατίζουν ἢ σὲ ἄλλους ἀνθρώπους νὰ παραμένουν ἰσχυρότερες καὶ περισσότερες.

Καὶ ἰδοὺ συγκεκριμένα ποιὲς εἶναι οἱ παράνομες αὐτὲς ἐπιθυμίες καὶ ἡδονές, παρουσιασμένες συναρπαστικὰ στὸ ἑπόμενο χωρίο (571 c - d): «Τὰς περὶ τὸν ὕπνον ... ἐγειρομένας, ὅταν τὸ μὲν ἄλλο τῆς ψυχῆς εὕδῃ, ὅσον λογιστικὸν καὶ ἥμερον καὶ ἄρχον ἐκείνου, τὸ δὲ θηριῶδές τε καὶ ἄγριον, ἢ σίτων ἢ μέθης πλησθέν, σκιρτᾷ τε καὶ ἀπωσάμενον τὸν ὕπνον ζητῇ ἰέναι καὶ ἀποπιμπλάναι τὰ αὑτοῦ ἤθη· οἶσθ' ὅτι πάντα ἐν τῷ τοιούτῳ τολμᾷ ποιεῖν, ὡς ἀπὸ πάσης λελυμένον τε καὶ ἀπηλλαγμένον αἰσχύνης καὶ φρονήσεως. μητρί τε γὰρ ἐπιχειρεῖν μείγνυσθαι, ὡς οἴεται, οὐδὲν ὀκνεῖ, ἄλλῳ τε ὁτῳοῦν ἀνθρώπων καὶ θεῶν καὶ θηρίων, μιαιφονεῖν τε ὁτιοῦν, βρώματός τε ἀπέχεσθαι μηδενός· καὶ ἑνὶ λόγῳ οὔτε ἀνοίας οὐδὲν ἐλλείπει οὔτ' ἀναισχυντίας».

Στὸ χωρίο αὐτὸ περιγράφονται οἱ παράνομες ἐπιθυμίες ὅσες ἐμφανίζονται νὰ «ἐγείρονται» εἰδικὰ στὸν ὕπνο. Τότε συμβαίνει, τὸ «θηριῶδες τε καὶ ἄγριον» μέρος τῆς ψυχῆς, δηλαδὴ τὸ ζωῶδες καὶ ἀτίθασο, νὰ σκιρτάει καὶ νὰ διώχνει τὸν ὕπνο καὶ νὰ ζητάει μὲ ὁρμὴ νὰ ἐκπληρώσει ὅσα εἶναι οἰκεῖα τοῦ χαρακτῆρα του, ἐνῶ τὴν ἴδια ὥρα εἶναι βυθισμένο στὸν ὕπνο τὸ ἄλλο μέρος τῆς ψυχῆς, ὅποιο εἶναι ἥμερο καὶ ἱκανὸ γιὰ λογισμὸ καὶ ταγμένο στὴν διακυβέρνησή του. Ὡς αἰτία γιὰ τὴν ἀπὸ τὸ ἐπιθυμητικὸ ἔξωση τοῦ ὕπνου ἐμφανίζεται ἡ πρὶν ἀπὸ τὸν ὕπνο εὐωχία ἢ μέθη («ἢ σίτων ἢ μέθης πλησθέν»).

Ὑπὸ τὶς περιστάσεις αὐτὲς καὶ προϋποθέσεις, τὸ ζωῶδες στὸν ἄνθρωπο τολμάει νὰ πράξει τὰ πάντα, καθὼς εἶναι ἀποδεσμευμένο καὶ ἀπαλλαγμένο ἀπὸ κάθε συναίσθημα ἐντροπῆς καὶ ἀπὸ κάθε φρόνιμη σκέψη, δηλαδὴ καθὼς τὸ «λογιστικὸν» τῆς ψυχῆς κοιμᾶται καὶ δὲν ἀσκεῖ τὴν ἐλεγκτικὴ ἐξουσία του. Καὶ εἰδικώτερα ὁ ἄνθρωπος στὸν ὕπνο, παρασυρμένος ἀπὸ τὸ διεγερμένο ζωῶδες μέσα του, δὲν διστάζει νὰ ἐπιχειρήσει ἐρωτικὴ ἕνωση μὲ τὴ μητέρα του καὶ μὲ ὁποιονδήποτε ἄλλον ἄνθρωπο ἢ καὶ θεὸ ἢ

καὶ μὲ ὁποιοδήποτε ζῶο, ἀλλὰ καὶ νὰ διαπράξει ὁποιονδήποτε φόνο καὶ νὰ μιανθεῖ ἀπὸ αὐτόν, ἢ καὶ νὰ γευθεῖ ἔδεσμα ὁποιοδήποτε, καὶ γενικὰ ἔχει ἀναισχυντία καὶ ἄνοια στὸ ἔπακρο.

Ἐξ ἄλλου, καθὼς στὸ πολλαπλὰ σημαντικὸ αὐτὸ χωρίο 571 c - d ἡ ψυχολογικὴ ἀνάλυση, ὄχι ἄμοιρη καὶ ἀπὸ ἠθικὲς ἀξιολογήσεις, συνοδεύεται καὶ ἀπὸ ἐξηγήσεις μὲ εἰδικὴ μνεία τῆς προ-ύπνιας συμπεριφορᾶς, στὸ ἑπόμενο χωρίο προβάλλεται ὁρισμένος τύπος συμπεριφορᾶς πρὶν ἀπὸ τὸν ὕπνο, πρόσφορης γιὰ νὰ ἀποτραποῦν οἱ ἐκσπάσεις τῶν παράνομων ἐπιθυμιῶν στὴ διάρκειά του, ἀλλὰ ἐπίσης γιὰ νὰ ἐπιτευχθοῦν ἄριστες ἐπιδόσεις τῆς ψυχῆς.

Ἰδοὺ τὸ πρῶτο θέμα τῆς ψυχικῆς αὐτῆς ὑγιεινῆς: «Ὅταν δέ γε οἶμαι ὑγιεινῶς τις ἔχῃ αὐτὸς αὑτοῦ καὶ σωφρόνως, καὶ εἰς τὸν ὕπνον ἴῃ τὸ λογιστικὸν μὲν ἐγείρας ἑαυτοῦ καὶ ἑστιάσας λόγων καλῶν καὶ σκέψεων, εἰς σύννοιαν αὐτὸς αὑτῷ ἀφικόμενος» (571 d). Δηλαδή, νὰ κυριαρχεῖ ὁ ἄνθρωπος τὸν ἑαυτόν του μὲ τρόπο ὑγιεινὸ καὶ σύμφωνο πρὸς τὶς ὑπαγορεύσεις τῆς σωφροσύνης καί, πρὶν δοθεῖ στὸν ὕπνο κάθε φορά, νὰ ὑπεγείρει καὶ ν' ἀπασχολεῖ τὸ «λογιστικὸν» μὲ διαλογισμοὺς καὶ διανοήματα καλῆς ποιότητας, ὥστε νὰ φθάνει στὴν κατόρθωση τῆς πνευματικῆς του ἔνδον ἁρμονίας — ἄρα καὶ τῆς ψυχικῆς του γαλήνης.

Καὶ ἰδοὺ τὰ δύο ἄλλα θέματα ψυχικῆς ὑγιεινῆς: «τὸ ἐπιθυμητικὸν δὲ μήτε ἐνδείᾳ δοὺς μήτε πλησμονῇ, ὅπως ἂν κοιμηθῇ καὶ μὴ παρέχῃ θόρυβον τῷ βελτίστῳ χαῖρον ἢ λυπούμενον, ἀλλ' ἐᾷ αὐτὸ καθ' αὑτὸ μόνον καθαρὸν σκοπεῖν καὶ ὀρέγεσθαί του αἰσθάνεσθαι ὃ μὴ οἶδεν[7], ἤ τι τῶν γεγονότων ἢ ὄντων ἢ καὶ μελλόντων, ὡσαύτως δὲ καὶ τὸ θυμοειδὲς πραῦνας καὶ μή τισιν εἰς ὀργὰς ἐλθὼν κεκινημένῳ τῷ θυμῷ καθεύδῃ» (571 d - 572 a). Δηλαδή, νὰ ἱκανοποιεῖ ὁ ἄνθρωπος τὸ «ἐπιθυμητικὸν» ἔμμετρα, ὥστε αὐτό, δίχως νὰ παθιάζεται ἀπὸ στέρηση ἢ ἀπὸ ὑπερπλήρωση, νὰ κοιμᾶται καὶ νὰ μὴ διαταράσσει τὸ βέλτιστο μέρος τῆς ψυχῆς, ἀφειμένο μόνο στὴν καθαρή του σύσταση νὰ ἐξετάζει καὶ νὰ προσπαθεῖ νὰ γνωρίσει ἄγνωστο κάτι ἀπὸ τὰ γενόμενα ἢ τὰ παρόντα ἢ τὰ μέλλοντα· ἐπίσης ὅμως νὰ καταπραΰνει τὸ «θυμοειδὲς» καὶ νὰ μὴ δοθεῖ στὸν ὕπνο, ἐξοργισμένος πρὸς κάποιους, μὲ διεγερμένο λοιπὸν τὸν θυμό του.

Αὐτὰ ζητεῖ ὁ Πλάτων καὶ συγκεφαλαιώνει: «ἡσυχάσας μὲν τὼ δύο εἴδη, τὸ τρίτον δὲ κινήσας ἐν ᾧ τὸ φρονεῖν ἐγγίγνεται, οὕτως ἀναπαύηται, οἶσθ' ὅτι τῆς τ' ἀληθείας ἐν τῷ τοιούτῳ μάλιστα ἅπτεται καὶ ἥκιστα παράνο-

---

7. Πβ. ΑΙΣΧΥΛΟΥ, *Ἀγαμέμνων* 179-181: «στάζει δ' ἐν θ' ὕπνῳ πρὸ καρδίας μνησιπήμων πόνος καὶ παρ' ἄκοντας ἦλθε σωφρονεῖν».

μοι τότε αἱ ὄψεις φαντάζονται τῶν ἐνυπνίων» (572 a - b). Δηλαδή, μὲ τὴν ἠρέμηση τοῦ «ἐπιθυμητικοῦ», ἀλλὰ καὶ τοῦ «θυμοειδοῦς», καὶ μὲ τὴν ἐνεργοποίηση τοῦ «λογιστικοῦ», ἕδρας τοῦ «φρονεῖν», πρὶν δοθεῖ ὁ ἄνθρωπος στὸν ὕπνο, ὑπάρχουν οἱ προϋποθέσεις, ὥστε καὶ οἱ ἔκγονες τῶν παράνομων ἐπιθυμιῶν φαντασιώσεις τῶν ὀνείρων νὰ μὴ ἐπισυμβαίνουν ἢ σὲ βαθμὸ ἐλάχιστο, ἀλλὰ καὶ νὰ ἐπισυμβαίνει κατ' ἐξοχὴν τότε σύλληψη ἄμεση τῆς ἀλήθειας.

Καὶ δὲν παραλείπει ὁ Πλάτων νὰ χαρακτηρίσει τὴν ὅλη αὐτὴ ἔκθεση τῆς προτεινόμενης ἀπὸ αὐτὸν ψυχικῆς ὑγιεινῆς ὡς καίρια παρέκβαση («ἐπὶ πλέον ἐξήχθημεν εἰπεῖν» 572 b), ἀπὸ τὴν ἐπιδίωξη τοῦ κύριου στόχου του, νὰ καταδειχθεῖ ὅτι καὶ σὲ φαινόμενους ἀκόμη καὶ θεωρούμενους ὡς ἰσορροπημένους ἀνθρώπους ἐνυπάρχουν κάποιες ἐπιθυμίες φοβερές, ἄγριες καὶ ἄνομες, κάτι ἔκδηλο στὴ διάρκεια τοῦ ὕπνου: «ὃ δὲ βουλόμεθα γνῶναι τόδ' ἐστίν, ὡς ἄρα δεινόν τι καὶ ἄγριον καὶ ἄνομον ἐπιθυμιῶν εἶδος ἑκάστῳ ἔνεστι, καὶ πάνυ δοκοῦσιν ἡμῶν ἐνίοις μετρίοις εἶναι· τοῦτο δὲ ἄρα ἐν τοῖς ὕπνοις γίγνεται ἔνδηλον» (572 b).

Ἡ τριαδικὴ σύσταση τῆς ψυχῆς προβλήθηκε ἀπὸ τὸν Πλάτωνα ὡς ψυχολογικὴ ἀνακάλυψη, καὶ στὸ Δ΄ καὶ στὸ Θ΄ βιβλίο τῆς *Πολιτείας*, μὲ ἀνάλυση τῆς πραξιακῆς λειτουργίας τῆς ψυχῆς, δίχως ἀντίστοιχη ἀναφορὰ στὴ γνωσιακὴ λειτουργία της ἢ καὶ στὴν ποιητικὴ λειτουργία της.

Αὐτὸ δὲν σημαίνει ὅμως ὅτι ἀδιαφορεῖ ὁ Πλάτων γιὰ τὶς δύο ἄλλες αὐτὲς λειτουργίες τῆς ψυχῆς. Καὶ μάλιστα ὄχι μόνο σὲ ἄλλα ἔργα του ἀναλύει αὐτὲς ὁ Πλάτων, ἰδιαίτερα στὸν *Θεαίτητο* καὶ στὸν *Φαῖδρο* καὶ στὸ *Συμπόσιον* καὶ στὸν *Φίληβο*, ἀλλὰ καὶ σὲ ἄλλα χωρία τοῦ ἴδιου ἔργου του *Πολιτεία*.

Τὴ γνωσιακὴ προπάντων λειτουργία τῆς ψυχῆς ἐξαίρουν καὶ ἀναλύουν πολλὰ χωρία τοῦ κύριου αὐτοῦ ἔργου τοῦ Πλάτωνος. Ἤδη ἐπισημάνθηκε, ἄλλωστε, ἡ παρεκβατικὴ ἔστω ἀναφορὰ στὴ γνωσιακὴ λειτουργία, ἐνῶ ἀντικείμενο τῶν ἀναπτύξεων ἦταν ἡ σχετικὴ μὲ τὸν ὕπνο ὑγιεινὴ τῆς ψυχῆς: «τῆς τ' ἀληθείας ἐν τῷ τοιούτῳ μάλιστα ἅπτεται» (572 a) καὶ «ἀλλ' ἐᾷ αὐτὸ καθ' αὑτὸ μόνον καθαρὸν σκοπεῖν καὶ ὀρέγεσθαί του αἰσθάνεσθαι ὃ μὴ οἶδεν» (572 a).

Ἰδοὺ ὅμως τὸ σπουδαιότατο χωρίο 490 a - b: «πρὸς τὸ ὂν πεφυκὼς εἴη ἁμιλλᾶσθαι ὅ γε ὄντως φιλομαθής, καὶ οὐκ ἐπιμένοι ἐπὶ τοῖς δοξαζομένοις εἶναι πολλοῖς ἑκάστοις, ἀλλ' ἴοι καὶ οὐκ ἀμβλύνοιτο οὐδ' ἀπολήγοι τοῦ ἔρωτος, πρὶν αὐτοῦ ὃ ἔστιν ἑκάστου τῆς φύσεως ἅψασθαι ᾧ προσήκει ψυχῆς ἐφάπτεσθαι τοῦ τοιούτου — προσήκει δὲ συγγενεῖ — ᾧ πλησιάσας καὶ μιγεὶς τῷ ὄντι ὄντως, γεννήσας νοῦν καὶ ἀλήθειαν, γνοίη τε καὶ ἀληθῶς ζῴη καὶ τρέφοιτο καὶ οὕτω λήγοι ὠδῖνος, πρὶν δ' οὔ;».

Στὸ χωρίο αὐτὸ ἀναλύεται ἡ πρὸς τὴ γνώση τάση καὶ πρόβαση τοῦ γνήσιου «φιλομαθοῦς», ὑπαγορευμένες σ' αὐτὸν ἀπὸ τὸν ψυχικὸ προικισμό του («πεφυκὼς εἴη ἁμιλλᾶσθαι»). Τονίζεται, ὅτι ὁ τέτοιου προικισμοῦ ἄνθρωπος δὲν ἐξαρκεῖται μὲ τὴν ἐμπειρικὴ γνώση («οὐκ ἐπιμένοι ἐπὶ τοῖς δοξαζομένοις εἶναι πολλοῖς ἑκάστοις»), ἀλλὰ μὲ ἀσίγαστον «ἔρωτα» προβαίνει πρὸς τὴν σύλληψη τῆς οὐσίας τοῦ κάθε πράγματος («ἀλλ' ἴοι καὶ οὐκ ἀμβλύνοιτο οὐδ' ἀπολήγοι τοῦ ἔρωτος, πρὶν αὐτοῦ ὃ ἔστιν ἑκάστου τῆς φύσεως ἅψασθαι»), ἐπιτελέσιμη ἐξ ἄλλου ἀπὸ τὸ μέρος τῆς ψυχῆς, τὸ ἄξιο γι' αὐτὴν («ᾧ προσήκει ψυχῆς ἐφάπτεσθαι τοῦ τοιούτου») ὡς ἔκγονο τῆς ἴδιας ρίζας μὲ τὴν οὐσία τῶν πραγμάτων («προσήκει δὲ συγγενεῖ»). Καὶ ἰδοὺ ἡ περιγραφὴ τῆς γνωσιακῆς λειτουργίας: «ᾧ πλησιάσας καὶ μιγεὶς τῷ ὄντι ὄντως, γεννήσας νοῦν καὶ ἀλήθειαν». Δηλαδὴ τὸ εὐγενικὸ αὐτὸ μέρος τῆς ψυχῆς ὁλοκληρώνει τὴν πρόβασή του πρὸς τὸ ὄντως ὄν, κατορθώνει τὴν ἐρωτικὴ ἕνωση μὲ αὐτὸ καὶ τότε μόνο γεννιέται σύγχρονα τὸ ζεῦγμα «νοῦς καὶ ἀλήθεια», ὁ «νοῦς» σύστοιχος τῆς ψυχῆς, καὶ ἰδιαίτερα τοῦ πιὸ εὐγενικοῦ μέρους της, ἡ «ἀλήθεια» σύστοιχη τοῦ «ὄντως ὄντος», ἀλλὰ καὶ τὰ δύο ὑπαρκτὰ μόνο σὲ μικτὸ πεδίο κατορθωμένης συνάφειας ψυχῆς καὶ ὄντος: οὔτε ἡ «ἀλήθεια» ὑπάρχει καθ' ἑαυτὴν πρὶν γεννηθεῖ ἀπὸ τὴν ἐρωτικὴ ἕνωση ψυχῆς καὶ «ὄντως ὄντος», οὔτε ὁ «νοῦς» ὑπάρχει πρὶν γεννηθεῖ καὶ αὐτὸς ἀπὸ τὴν ἐρωτικὴ ἕνωση τῆς ψυχῆς μὲ τὸ «ὄντως ὄν». Καὶ ἰδοὺ πῶς χαρακτηρίζεται, κάπως ἀξιολογικά, ἡ κατορθωμένη αὐτὴ γνήσια γνώση, καὶ ὄχι ἁπλῶς δοξασία: «γνοίη τε καὶ ἀληθῶς ζῴη καὶ τρέφοιτο καὶ οὕτω λήγοι ὠδῖνος, πρὶν δ' οὔ». Δηλαδή, μὲ τὴ γέννηση της διζυγίας «νοῦς καὶ ἀλήθεια», καὶ μόνο τότε, ἀποκτάει γνώση ὁ «ὄντως φιλομαθής», καὶ μὲ αὐτὴν μόνο ἀπαλλάσσεται ἀπὸ τοὺς πόνους τοῦ πνευματικοῦ τοκετοῦ, καὶ προπάντων ἔχει τότε μὲ αὐτὴν ἀληθινὴ ζωὴ καὶ τροφή.

Ἡ προκείμενη ψυχολογία τῆς ἰδιοφυΐας ἢ καὶ τῆς μεγαλοφυΐας, ἐνταγμένη στὴν ὀντολογία καὶ ἀνθρωπολογία τοῦ Πλάτωνος, στηριγμένη κάπως καὶ στὴν ἀναδεκτὴ ἀπὸ τὸν Πλάτωνα παρμενίδεια διάκριση «ἀληθείας» καὶ «δόξης»[8], ἀλλὰ καὶ στὴν παρμενίδεια ἐπίσης ταύτιση «νοεῖν» καὶ «εἶναι», ἐνέχει καὶ ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον, καθὼς ἐξαίρει τὴ δραστικὴ συμβολὴ τοῦ «ἔρωτος»[9], δηλαδὴ τοῦ βιοδυναμικοῦ στοιχείου τῆς ψυχῆς, γιὰ τὴν ὁλοκλήρωση τῆς γνωσιακῆς λειτουργίας, καὶ προπάντων ἴσως καθὼς προβάλλει μεταφυσικὴ ἐξήγηση τῆς κρίσιμης γιὰ τὴν τελεσφόρηση τῆς γνωσιακῆς λειτουργίας δυνατότητας, νὰ ὑπερβαίνει κάπως ἡ ψυχὴ τὸ ὑποκειμενικὸ ἁπλῶς πεδίο της, ὥστε νὰ προσεγγίσει καὶ νὰ συλλάβει ὅ,τι καθ' ἑαυτὸ ὑπάρχει,

---

8. Βλ. Κ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Φιλοσοφία καὶ Διαλεκτική*, Θεσσαλονίκη 1990, σσ. 6 κ.ἑπ.

9. Πβ. P. FRIEDLÄNDER, *ἐνθ' ἀν.*, σ. 81.

ἔξω ἀπὸ αὐτήν, ὡς περιεκτικὴ στοιχείου «συγγενοῦς» μὲ τὸ ὑπαρκτὸ καθ' ἑαυτό, ἔξω ἀπὸ αὐτήν, «ὄντως ὄν» («ᾧ προσήκει ψυχῆς ἐφάπτεσθαι τοῦ τοιούτου — προσήκει δὲ συγγενεῖ»).

Ἡ μεταφυσικὴ αὐτὴ ἐξήγηση, μὲ τὴν ἐπίκληση τῆς «συγγένειας» μέρους τῆς ψυχῆς πρὸς τὸ «ὄντως ὄν», συμπληρώνεται κάπως μὲ ὅ,τι ἀναγνωρίζεται ὡς λειτουργία τοῦ «ἀγαθοῦ», ὕπατης ἀρχῆς τῆς πλατωνικῆς θεωρίας τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ κόσμου: «Καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος» (509 b). Ἡ «συγγένεια» τοῦ κατ' ἐξοχὴν γνωσιακοῦ μέρους τῆς ψυχῆς πρὸς τὸ «ὄντως ὄν» φαίνεται νὰ εἶναι ἀντίστοιχη πρὸς τὴν κοινὴ αὐτὴ ἀπὸ τὸ «ἀγαθὸν» προέλευση τοῦ «γιγνώσκεσθαι» καὶ τοῦ «εἶναι» ἢ τῆς «οὐσίας».

Ἐξ ἄλλου, ἡ συζυγία «νοῦς καὶ ἀλήθεια» ἐπανεμφανίζεται σὲ χωρίο ἐπίσης τῆς *Πολιτείας*, ὅπου ἀποτολμᾶται ἀναφορὰ πάλι στὸ «ἀγαθόν», κατὰ συνάρτηση πρὸς τὴν «εἰς τὸν νοητὸν τόπον τῆς ψυχῆς ἄνοδον» (517 b). Ἐκεῖ μνημονεύεται «ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα» ὄχι μόνον «ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία» (517 c), ἀλλὰ καὶ ὡς «ἔν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα, ἔν τε νοητῷ αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη» (517 c).

Σὲ χωρίο συγκεφαλαιωτικό, οἱ γνωσιακὲς ἐπιδόσεις τῆς ψυχῆς ὑπέχουν κατάταξη ρητὴ σὲ τέσσερες βαθμίδες: «νόησιν», «διάνοιαν», «πίστιν», «εἰκασίαν». Ἡ κατάταξη αὐτὴ ἐκφράζει τὸν βαθμὸ «σαφηνείας» καὶ ἀντιστοιχεῖ πρὸς τὸν βαθμὸ «ἀληθείας» τῶν ἀντικειμένων τους: «ἐπὶ τοῖς τέτταρσι τμήμασι τέτταρα ταῦτα παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ γιγνόμενα λαβέ, νόησιν μὲν ἐπὶ τῷ ἀνωτάτῳ, διάνοιαν δὲ ἐπὶ τῷ δευτέρῳ, τῷ τρίτῳ δὲ πίστιν ἀπόδος καὶ τῷ τελευταίῳ εἰκασίαν, καὶ τάξον αὐτὰ ἀνὰ λόγον, ὥσπερ ἐφ' οἷς ἔστιν ἀληθείας μετέχει, οὕτω ταῦτα σαφηνείας ἡγησάμενος μετέχειν» (511 d - e).

Παραλλαγὴ τῶν διακρίσεων αὐτῶν, σχετικῶν μὲ τὰ «παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ», συμπληρωματικὴ ἢ καὶ διορθωτική, περιέχει τὸ χωρίο 533 e - 534 a: «τὴν μὲν πρώτην μοῖραν ἐπιστήμην καλεῖν, δευτέραν δὲ διάνοιαν, τρίτην δὲ πίστιν καὶ εἰκασίαν τετάρτην· καὶ συναμφότερα μὲν ταῦτα δόξαν, συναμφότερα δ' ἐκεῖνα νόησιν· καὶ δόξαν μὲν περὶ γένεσιν, νόησιν δὲ περὶ οὐσίαν». Ὥστε ἡ τελικὴ ὀνομασία καὶ διάταξη τῶν «ἐν τῇ ψυχῇ» «παθημάτων», εἶναι: «ἐπιστήμη» καὶ «διάνοια», ὑπὸ τὴν κοινὴ ὀνομασία «νόησις», «πίστις» καὶ «εἰκασία», ὑπὸ τὴν κοινὴ ὀνομασία «δόξα»[10].

---

10. Πβ. K. Bormann, *Platon*, Freiburg /München 1973, σσ. 55 κ.ἑπ.

Ἡ «ἐπιστήμη» ταυτίζεται μὲ τὴ «διαλεκτικήν», τὴν κατ' ἐξοχὴν μέθοδο τῆς φιλοσοφίας (534 e). Ἡ «διάνοια» ἔχει ἀντικείμενο τὰ μαθηματικὰ νοήματα καὶ ὄντα (πβ. 533 d). Ἡ σπουδή τους ἐκκαθαίρει καὶ ἀναζωπυρεῖ «ὄργανόν τι ψυχῆς», χαλασμένο καὶ τυφλωμένο ἀπὸ τὶς ἄλλες ἐνασχολήσεις του, ἐνῶ εἶναι πολυτιμώτατο κατ' ἐξοχήν, ὡς μόνο ἱκανὸ γιὰ νὰ ἐνατενίσει τὴν ἀλήθεια: «ἐν τούτοις τοῖς μαθήμασιν ἑκάστου ὄργανόν τι ψυχῆς ἐκκαθαίρεταί τε καὶ ἀναζωπυρεῖται ἀπολλύμενον καὶ τυφλούμενον ὑπὸ τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων, κρεῖττον ὂν σωθῆναι μυρίων ὀμμάτων· μόνῳ γὰρ αὐτῷ ἀλήθεια ὁρᾶται» (527 d - e).

Σὲ ἄλλο χωρίο ἡ «διαλεκτικὴ»[11] ἐμφανίζεται νὰ ἔλκει μὲ ἠρεμία καὶ νὰ ὁδηγεῖ πρὸς τὸ ἄνω «τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα», «ἐν βορβόρῳ βαρβαρικῷ τινι ... κατορωρυγμένον» καὶ στὴν ἀναγωγικὴν αὐτὴν προσπάθεια νὰ χρησιμοποιεῖ τὰ μαθηματικὰ ὡς σύνεργά της: «ἐν βορβόρῳ βαρβαρικῷ τινι τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα κατορωρυγμένον ἠρέμα ἕλκει καὶ ἀνάγει ἄνω, συνερίθοις καὶ συμπεριαγωγοῖς χρωμένη αἷς διήλθομεν τέχναις» (533 d). Μόλις χρειάζεται νὰ ἐπισημανθεῖ ἡ ἀντιστοιχία τῶν ἐκφράσεων «ὄργανόν τι ψυχῆς ... ἀπολλύμενον καὶ τυφλούμενον ὑπὸ τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων» (527 d - e) καὶ «ἐν βορβόρῳ βαρβαρικῷ τινι τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα κατορωρυγμένον» (533 d).

Μὲ ἰδιαίτερη ἐπιμέλεια περιγράφεται ὁ φυσικὸς προικισμὸς τοῦ ἄξιου νὰ γίνει φιλόσοφος, σὲ δύο καὶ πλέον σελίδες, 485 a - 487 a. Στὶς σελίδες αὐτὲς ὑπάρχει κάτι σὰν ψυχολογία τῆς μεγαλοφυΐας.

Ἡ συγκεφαλαίωση τῶν ψυχικῶν ἰδιοτήτων, ὅσες πρέπει ὁ μέλλων φιλόσοφος νὰ ἔχει ἀπὸ τὴ φύση του («φύσει»), εἶναι «μνήμων, εὐμαθής, μεγαλοπρεπής, εὔχαρις, φίλος τε καὶ συγγενὴς ἀληθείας, δικαιοσύνης, ἀνδρείας, σωφροσύνης» (487 a). Στὸ χωρίο αὐτὸ ἡ πλατωνικὴ ψυχολογία προβάλλει ἀνθρώπινο τύπο μὲ ψυχικὲς προδιαθέσεις ἰδεατῆς ποιότητας καὶ πληρότητας, πολύτιμες ὄχι μόνο γιὰ τὴ γνωσιακὴ λειτουργία του («μνήμων, εὐμαθής, ... συγγενὴς ἀληθείας»), ἀλλὰ καὶ γιὰ τὴν ἠθικὴ συγκρότησή του («μεγαλοπρεπής, φίλος τε ... ἀληθείας, φίλος τε καὶ συγγενὴς ... δικαιοσύνης, ἀνδρείας, σωφροσύνης»), καὶ ἀκόμη γιὰ τὴ θετικὴ σχέση του πρὸς τὴν ἀόριστη ὑπαρξιακὴ ἀξία, τὴν ὀνομαζόμενη μὲ τὴ λέξη *χάρις*, κάτι εὐρύτερο ἀπὸ τὴν αἰσθητικὴ ἁπλῶς ἀκτινοβολία («εὔχαρις»).

Ἡ *Πολιτεία* τοῦ Πλάτωνος περιέχει καὶ ἄλλες ἀναφορὲς στὴν ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου, μάλιστα κατὰ συνάρτηση πρὸς τὴν «παιδείαν καὶ τροφήν», καὶ ἀκόμη πραγματεύεται διεξοδικά, ἔστω οἱονεὶ μυθικά, γιὰ τὴν μετὰ θάνατον ὕπαρξη καὶ τύχη τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου[12].

---

11. Βλ. Κ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Φιλοσοφία καὶ Διαλεκτική*, Θεσσαλονίκη 1990, σσ. 139 κ.ἑπ.

12. Βλ. P. FRIEDLÄNDER, *ἐνθ' ἀν.*, σσ. 118 κ.ἑπ., K. BORMANN, *ἐνθ' ἀν.*, σσ. 137-139, P. SCHUHL, *L'œuvre de Platon*, Paris 1967, σσ. 97-98.

Ἂς μοῦ ἐπιτραπεῖ ὅμως νὰ ἀρκεστῶ ἤδη στὰ λεχθέντα. Καὶ ἂς μοῦ συγχωρηθεῖ ἀκόμη νὰ ἐπαναλάβω, λογοτεχνικῇ ἀδείᾳ, τὴ φράση τοῦ ἴδιου τοῦ Πλάτωνος γιὰ τὶς ἕως κάποια στιγμὴ ἀναπτύξεις του περὶ ψυχῆς: «νῦν δὲ τὰ ἐν τῷ ἀνθρωπίνῳ βίῳ πάθη τε καὶ εἴδη, ὡς ἐγῷμαι, ἐπιεικῶς αὐτῆς διεληλύθαμεν» (612a).

Κωνσταντίνος Ι. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΣ
(Μέλος τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν)

ÉLÉMENTS DE PSYCHOLOGIE DANS LA *RÉPUBLIQUE* DE PLATON

Résumé

Platon dans son œuvre la *République* traite de l'âme à plusieurs reprises.

Dans les passages 439 b - 442 b il analyse le comportement humain en observant le forum interne de l'existence de l'homme; il y discerne des tendances opposées et des forces diverses et il en déduit qu'il y a trois «parties» de l'âme: celle dont découle le désir, voire la crainte etc., et qui mérite d'être appelé ἐπιθυμητικόν, c'est-à-dire propre à faire naître des désirs; celle, dont découle le raisonnement, prohibitif notamment du désir, et qui mérite d'être appelé λογιστικόν, c'est -à-dire doué de capacité de raisonner; et celle dont découle la puissance d'imposer au désir sa prohibition, de le renforcer vers sa satisfaction et qui mérite d'être appelé θυμοειδές. En outre, il ne manque pas d'établir une certaine hiérarchie fonctionnelle entre ces trois «parties» de l'âme; et même, en vue d'assurer la cohésion existentielle de l'homme et son bien-être moral et vital à la fois, il postule la fonction de chef du λογιστικόν, en tant que sage et aspirant au bien commun de tous, et l'alliance avec lui du θυμοειδές, c'est-à-dire la soumission de la volonté à la raison (pratique) pour contrôler efficacement tout désir et toute passion, en sorte que l'existence de l'homme soit ainsi menée au bien.

Dans les passages 588 b - 589 b, le poète dans Platon présente de nouveau cette division tripartite de l'âme, en employant une image: Après avoir identifié tacitement (588 b et sq.) l'homme avec son âme, il imagine un être composé d'un animal à nombreuses têtes d'un lion et d'un homme, l'animal l'emportant sur les autres en vigueur vitale et l'homme étant le moindre entre les trois (588 c - d); et il commande: à qui ne dispose pas de perspicacité psychologique (588 d - e) cet ensemble tripartite apparaît comme étant l'homme dans son unité, alors en réalité il

y a trois êtres unis dans cet être prétendu un, et que seulement le troisième d'entre eux c'est l'homme véritable. Or, il identifie déjà l'homme avec seule la raison dans son âme: et il remarque ensuite: Si le «lion» devient allié de «l'animal à nombreuses têtes», c'est-à-dire si la volonté est soumise aux désirs, alors ces deux parties irrationnelles de l'âme se nourrissent à l'accès et deviennent très fortes, tandis que «l'homme», c'est-à-dire la raison, ne se nourrit guère et s'affaiblit et devient leur serviteur et leur jouet et que l'ensemble tripartite se trouve en plein désordre à cause notamment d'un conflit durable entre les désirs (588 e - 589 a). Mais, si le «lion» devient allié de «l'homme du dedans», c'est-à-dire si la volonté est guidée par la raison (pratique), alors c'est l'harmonie qui s'établit dans l'ensemble tripartite, c'est-à-dire dans l'existence de l'homme, la raison (pratique) accordant une satisfaction mésurée à chacun des désirs normaux.

Cependant, Platon procède aussi à une description des plaisirs et désirs déréglés, laquelle a l'air très moderne. Il dit à leur propos: «Il semble bien qu'ils sont innés dans tous les hommes; mais, réprimés par les lois et les désirs meilleurs, ils peuvent avec l'aide de la raison être entièrement extirpés chez quelques hommes, ou rester amoindris en force et en nombre, tandis que chez les autres ils subsistent plus nombreux et plus forts. Ce sont ceux qui s'éveillent pendant le sommeil, ... quand la partie de l'âme, raisonnable et douce qui doit commander à l'autre est endormie et la partie bestiale et sauvage, gorgée d'aliments ou de boisson se démène et, repoussant le sommeil, cherche ... à satisfaire ses appétits sans pudeur et n'hésite pas à essayer en pensée de violer sa mère ou tout autre, de perpetrer des meurtres, de manger un aliment quelconque» (571 b - d).

Or, après cette constatation psychologique à propos des plaisirs et désirs déréglés, le moraliste dans Platon ne manque pas de proposer une sorte d'hygiène psychique: comment calmer les désirs et adoucir la colère et bien traiter la raison avant de se coucher, afin de s'assurer un sommeil, débarassé de troubles et même fécond éventuellement en activité mentale, apte à saisir la vérité (571 d - 572 b).

Mais l'essentiel, d'après Platon lui-même, est cette découverte psychologique qu'il y a dans chacun de nous une espèce de désirs térribles, sauvages, sans frein, qu'on trouve même dans le petit nombre de gens qui paraissent être complétement réglés, et c'est ce qui se met en évidence pendant le sommeil.

Platon, même dans la *République*, n'est pas seulement moraliste et psychologue du comportement immoral et moral; il est aussi théoricien de la connaissance et psychologie de la fonction cognitive, telle qu'elle s'effectue notamment chez l'homme doué d'aptitudes philosophiques.

Le passage 490 a - b comprend dans sa densité unique, des éléments essentiels de la philosophie de Platon: de sa théorie de la connaissance, en rapport avec son ontologie, de sa doctrine sur l'amour, de sa psychologie. Très importante,

entre autres, est la conception de l'amour comme source de l'élan mental pour la connaissance de l'étant en soi, de même que la conception de l'acte de la connaissance comme une sorte d'acte d'engendrer à la fois l'intelligence et la vérité, résultant de l'union d'une partie exquise de l'âme avec l'étant en soi, cette partie de l'âme ayant une nature de même origine que celle de l'étant en soi.

Et cette congénialité, qui établit une condition métaphysique de la possibilité de la connaissance, par dépassement du subjectivisme inhérent à tout acte de connaissance, trouve, croyons-nous, un fondement ultime dans la doctrine platonicienne, d'après laquelle tant l'être et l'essence que l'acte de les connaître ont la même provenance: le Bien, qui dépasse même l'essence en majesté et en puissance (509 b; cf. 517).

En outre Platon distingue dans la fonction cognitive de l'âme quatre opérations, rangées selon le degré de leur clarté respective, qui par ailleurs correspond au degré de participation de leurs objets à la vérité (511 d - e). Il nomme ces quatre sortes d'opération cognitive: «science» («ἐπιστήμη»), «connaissance discursive» («διάνοια»), «foi» («πίστις»), «conjecture» («εἰκασία»); et il classe les deux premières ayant pour objet «l'essence», à un groupe, nommé «noésis», les deux autres, ayant pour objet la génération, à un groupe nommé «doxa» (533 e - 534 a), d'après la tradition parménidienne. À propos de l'étude de l'astronomie, en se référant à celle aussi des autres disciplines mathématiques, il parle d'un «organe de l'âme», qu'elle purifie et ravive en chacun de nous (527 d); et à propos de la dialectique, il parle de «l'œil de l'âme» qu'elle élève en haut (533 d).

Constantin I. DESPOTOPOULOS

CONTRIBUTION À L' ÉTUDE DE LA DOCTRINE PLATONICIENNE DU *THYMOS*

Pour faire fructifier l'aide apportée par le Dr Pierre Marty en 1979

Première Partie*

Au départ, mon projet de réflexion était une tentative d'autocritique au sujet d'un texte déjà vieux intitulé «La notion de croissance et la conception platonicienne de la fonction paternelle»[1]. Ce titre réunit deux thèmes: d'une part la notion de croissance végétale dont est typique le verbe αὔξειν (ἀέξειν) et d'autre part, chez Platon, la fonction paternelle consistant à éduquer le *thymos* du très jeune enfant en vue de le rendre généreux, c-à-d. capable d'accepter d'être puni justement pour avoir transgressé un interdit juste. Je croyais que la jonction entre ces deux thèmes de réflexion était assurée par mon développement sur le *thymos* homérique (il est habituellement traduit par «cœur», «*Gemüt*») et le *thymos* platonicien. Je constate rétrospectivement que cette jonction n'était pas une articulation. Le passage de l'image de la poussée verticale des plantes à l'image élationnelle du *thymos* chez Homère se faisait par glissement, grâce au fait que la tonalité désidérative du verbe αὔξειν (ἀέξειν) lui permet d'être typique de ce qui caractérise le mouvement du *thymos*, illustré par les références homériques données, p. 214, dans les notes 11 à 16[2]. Le verbe ἀέξειν qui leur est commun m'aveuglait sur la différence entre le *thymos* homérique lui-même et ses qualités (ardeur ou deuil p. ex.). Le hasard qui un jour me rappela le vers V, 94 de l'*Odyssée*, me plongea dans l'embarras. Qu'était-ce donc que ce *thymos* homérique qu'un bon repas raffermissait? Et comment avais-je pu glisser étourdiment de ce *thymos* homérique au *thymos* platonicien? De cette perplexité finit par naître mon besoin d'autocritique. Ce n'est qu'après avoir entrepris de construire mon autocritique

---

* Je tiens à remercier ceux qui m'ont facilité le travail: Luc Brisson, Fanis Kakridis, Anna Kélessidou, Ioannis Kalogerakos, Eléni Papaefthymiou, et le Centre d'édition des auteurs grecs de l'Académie.

1. *Φιλοσοφία* 12, 1982, pp. 211-228.

2. La n. 11 renvoie à Pindare, mais ici Pindare reste, en un certain sens, fidèle à Homère. N. 13, la référence est erronée; il faut y substituer: *Odyssée* XIII, 360. Il est enfin indispensable d'ajouter à ces notes les références suivantes: *Iliade* XVII, 139; XVII, 226; *Od.* XVII, 489.

que je reconnus que la problématique platonicienne du *thymos* exigeait en soi une étude approfondie et persévérante. D'où la réflexion ici exposée, réflexion qui ne peut être réalisée qu'en deux temps.

Sur Homère je n'ai rien d'original à apporter.

«Homère a beaucoup à dire sur les sentiments-émotions *(feelings)*, mais il n'attribue jamais un quelconque sentiment à la *psyché*. Le *thymos* et le *nous*, qui ressentent et perçoivent, ont leur siège dans le diaphragme ou le cœur; ils appartiennent au corps et périssent avec lui»[3].

Il est assez connu qu'Homère ne semble reconnaître à l'homme une âme, *psyché*, qu'à partir de la mort ou lorsque l'homme est évanoui. L'unique relation de l'âme à l'homme vivant c'est qu'elle le quitte. Homère n'a pas de mot pour dire «la personnalité vivante». Le *thymos* apparaît souvent chez Homère comme une voix intérieure indépendante. «Ce *ménos* [force - ardeur que la divinité introduit ou fait croître en l'homme] n'est pas une puissance naturelle primordiale; ni ne constitue un organe continuellement constant de la vie psychique, comme le *thymos* et *le noos*. Il s'agit plutôt [...] d'un état d'esprit.» Certains anthropologues américains nous ont récemment appris à distinguer entre «civilisations de la honte» et «civilisations de la culpabilité». La société décrite par Homère est une civilisation de la honte. Le bien suprême pour l'homme homérique n'est pas de jouir d'une conscience tranquille, c'est de jouir de l'honneur, de l'estime publique. Le moteur éthique c'est l'αἰδώς, la vénération de l'opinion publique. Dans une telle société, tout ce qui expose un homme au mépris des autres hommes est considéré comme insupportable. Le fait de qualifier une conduite de belle (καλόν) où de laide - honteuse (αἰσχρόν) est le propre d'une civilisation de la honte[4].

La conception homérique de la *psyché*, âme du mort, a son pendant antithétique et complémentaire dans la conception homérique du *sōma* = cadavre. Il n'y a pas de mot homérique qui signifie «corps de vivant». Il y a des termes qui signifient «membres articulés», «membres musclés». Le *thymos* est l'organe ou siège (ou la fonction) de réactions, de mise des membres en mouvement, ce qui meut à l'activité. La *psyché* quitte les membres de l'homme. Il est dit dans certains cas que le *thymos* quitte les membres ou les os de l'homme. De même le *thymos* quitte-t-il l'animal au moment de la mort. Ce *thymos* de l'animal ne s'envole pas en Hadès

---

3. John BURNET, «The Socratic doctrine of the Soul», *Proceedings of the British Academy 1915-1916*, p. 246.

4. E.R. DODDS, *Οἱ Ἕλληνες καὶ τὸ Παράλογο (The Greeks and the Irrational)*, trad. Georges Yatromanolakis, Athènes², pp. 27, 33, 34, et n. 109 du c. I, p. 40.

comme la *psyché* de l'homme. Nous n'avons pas suffisamment de témoignages pour pouvoir suivre l'évolution sémantique des termes *psyché* et *soma* entre l'âge homérique et le V^e^ siècle, où ces termes signifient «âme comme tout» et «corps du vivant». La nouvelle conception de l'âme de l'homme vivant (*psyché*) nous apparaît pour la première fois chez Héraclite; elle est antithétique de «sōma», «corps vivant de l'homme». Ces termes nouveaux ont été créés entre l'âge d'Homère et celui d'Héraclite, c-à-d. durant l'âge de la poésie lyrique[5].

Dodds[6] dit qu'alors qu'en Ionie *psyché* prend le sens de «personnalité de l'homme vivant», Anacréon (fr. 4) peut dire à celui qu'il aime: «c'est toi le maître de mon âme», ὁ κύριος τῆς ψυχῆς μου. Il s'agit, je suppose, d'une pâle traduction du petit chef-d'œuvre [...] ὅτι τῆς ἐμῆς ψυχῆς ἡνιοχεύεις[7], «que tu es l'aurige, le conducteur de char de mon âme.» (Dans ce contexte, «cocher» serait choquant. Il ne l'est pas du tout dans le contexte platonicien).

Pour conclure sur le *thymos* des héros homériques je paraphrase ce qu'en dit Bruno Snell dans son analyse d'un passage du chant XVIII de l'*Iliade*: Achille a appris la mort de Patrocle. Dès lors c'est pour lui un fait; il va de soi qu'il combattra et tuera Hector, et donc mourra. Ce n'est ni une décision ni un choix. Pas de pathos tragique (comme chez l'Étéocle et l'Oreste eschyléens). Il dit à sa mère que son *thymos* ne lui commande pas de vivre (vers 90-91). Dans ce cas comme dans d'autres, il est vraiment difficile de s'adapter intérieurement aux *Anschauungen* homériques. Il importe de comprendre que chez Homère il n'y a pas encore unité de l'âme; les différentes «parties de l'âme» sont conçues comme des organes divers qui ne diffèrent pas beaucoup des organes corporels, mains, pieds, etc. L'homme peut parler à son *thymos* comme à sa main, il est mû par son *thymos* comme par quelque chose d'extérieur à son moi. Il n'y a ni conflits, ni tensions, ni solutions produites par un esprit qui soit un[8].

---

5. Bruno SNELL, *Ἡ ἀνακάλυψη τοῦ πνεύματος (Die Entdeckung des Geistes*, 1975[4]), trad. Daniel Iakov, Athènes 1989[3], c. I.

6. *Οἱ Ἕλληνες καὶ τὸ παράλογο*, c. V, p. 124.

7. *The Oxford Book of Greek Verse*, 1938[1], N° 173, «To Cleobulus».

8. «Das Bewusstsein von eigenen Enstscheidungen im frühen Griechentum», *Philologus* 85, 1930, pp. 149-150. - Dès le début du lyrisme, nous constatons chez ARCHILOQUE, fr. 118 (CUF = fr. 128 West) que le *thymos* est psychisé. Il est à la fois le moi et le toi auquel le moi s'adresse; une tension lui est donc intérieure, que les organes corporels ne possèdent pas; il est exigé de lui qu'il fasse effort (je m'inspire de Bruno SNELL, *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit*, «Hypomnemata» 57, Göttingen, 1978, pp. 24-26). Voici une paraphrase de ce fragment. - *Thymos*, mon *thymos* agité par des maux ou des troubles contre lesquels tu es désarmé, relève-toi, défends-toi en opposant ta poitrine à ceux qui te sont hostiles, tiens-toi ferme en dépit des pièges des ennemis; vainqueur, ne te laisse pas aller à des transports de joie publics; vaincu, ne te lamente pas prostré chez toi; réjouis-toi de ce qui t'arrive de réjouissant, et attriste-toi en cas d'adversité, ni l'un ni l'autre excessivement: apprends à reconnaître le rythme [qu'est-ce que le rythme ici?] qui règle puissamment ce qui est humain.

En pensant et formulant sa pensée sur les parties de l'âme, Platon reprend consciemment des conceptions homériques, et élabore le concept de *thymos* à ses fins purement pédagogiques[9].

Il vaut la peine de s'arrêter un moment sur un emploi posthomérique singulier du noble terme homérique *thymos*. Emploi inattendu et parodique de *thymos* en lieu et place du terme πέος, «pénis». Cet emploi nous apparaît pour la première fois dans le fragment 30 (Degani) d'Hipponax, poète qui compose, dans les dernières décennies du VI[e] siècle, des iambes, des invectives personnelles sarcastiques, aussi haineuses que caricaturantes, déclenchant le rire aux dépens de l'agressé - insulté[10]. Cette verve parodique d'Hipponax est désacralisante.

Il n'est pas facile de saisir le mécanisme de l'«imprévu» verbal dans le fr. 30 d'Hipponax: rien que deux vers, et qui ne sont peut-être intelligibles que grâce au contexte de Tzetzès qui les cite et ainsi nous les transmet. On le saisit pleinement chez Aristophane, qui le double d'un jeu scénique[11]: «Xanthias *(à Dionysos accroupi de peur)*, Hé toi, qu'as-tu fait? - J'ai tout lâché... Invoque le dieu. – O ridicule, veux-tu bien te lever vite, avant qu'un étranger ne te voie? – Mais je défaille. Mets-moi sur le c... œur une éponge. – Voilà, prends, applique. Où est-il? *(Dionysos se torche)*. Ah! dieux d'or! c'est là qu'est ton cœur? - C'est que, de peur, il est descendu dans mon bas ventre».

Le jeu verbal *thymos* = «pénis» se retrouve dans deux épigrammes de l'*Anthologie*. Dans l'un (*AP* V, 47), le poète s'adresse d'abord à sa partenaire pour lui dire qu'il a maintes fois désiré la prendre et assouvir d'amour son *thymos*, mais qu'en ce moment où elle est nue et si près de lui, la fatigue le prive d'érection. Puis il apostrophe – homériquement – son *thymos*, le pauvre, et lui ordonne de se réveiller-dresser. Dans l'autre épigramme (*AP* XVI, 242), il est question de la verge rigide de Priape, son *thymos* gonflé par le désir, *phallos* regorgeant - tumé - fié.

Nous pouvons maintenant nous consacrer à Platon, principalement et directement à la **République**[12].

La fonction de l'âme est double: gouverner - délibérer, et vivre. Sa vertu propre est la justice (II, 353 d - e).

---

9. SNELL, Ἡ ἀνακάλυψη τοῦ πνεύματος, c. I, n. 40.

10. Je pille Enzo DEGANI, *Hipponax*, testimonia et fragmenta, B.T.², 1991; «Aristofane e la tradizione dell'invettiva personale in Grecia», *Aristophane*, Fondation Hardt, 1993, pp. 1-49.

11. *Grenouilles*, 479-485, trad. H. van Daele, CUF.

12. Entre guillemets ce qui est emprunté à la traduction d'Émile Chambry, CUF.

Il y a justice chez l'individu et, en plus grand donc mieux déchiffrable, dans l'État. L'État se constitue parce que les hommes ont besoin (χρεία) de s'associer et répartir les tâches nécessaires à la satisfaction de leurs besoins. L'État qui ne satisfait que ces besoins fait vivre aux hommes un régime de pourceaux, proteste Glaucon. Socrate lui fait remarquer que c'est là un État sain, mais il est prêt à accepter de prendre en considération les exigences d'un État de délices, malsain mais assurant aux hommes ce qui est au-delà du nécessaire, ce qui rend les hommes avides de possessions illimitées. Or cet État verra naître le marché et l'argent; pour s'étendre et se défendre, cet État verra naître la guerre et nécessitera un ordre de guerriers professionnels, les gardiens (II, 368 e - 374 d).

Pour avoir de bons gardiens il faut choisir des hommes de nature appropriée. Les jeunes gardiens devront avoir le même naturel que les jeunes chiens de bonne race; même qualités du corps et même qualité de l'âme: le *thymos* grand. Sans *thymos* (humeur colère, fougue), les gardiens ne sauraient être courageux: le *thymos* est chose indomptable, invincible (II, 375 a - b).

Mais si le *thymos* est leur unique qualité naturelle, les gardiens ne pourront qu'être féroces, sauvages entre eux et envers les autres citoyens; s'ils ne joignent pas la douceur au *thymos*, ils s'entretueront. Or où trouver un naturel à la fois de *thymos* grand et de douceur? Ce sont là deux naturels opposés. À la réflexion pourtant on trouve dans divers animaux, surtout dans le chien de garde, le naturel qui joint ces deux qualités opposées. Les chiens de bonne race sont tout-à-fait doux pour ceux dont ils ont l'habitude, ceux qu'ils connaissent, et tout le contraire de doux pour ceux qu'ils ne connaissent pas. Les gardiens doivent joindre au *thymos* un naturel philosophe, comme les chiens. Le chien est animé de colère à la vue d'un inconnu, encore qu'il n'en ait subi aucun mal; il accueille en le flattant celui qu'il connaît, quoique celui-ci ne lui ait fait aucun bien. C'est ce qu'il convient d'appeler un naturel philosophe: distinguer l'ami de l'ennemi parce qu'on connaît le premier et ne connaît pas le second. Comment ne pas aimer apprendre, quand c'est pour avoir appris à le connaître que l'on distingue l'ami de l'ennemi? Aimer apprendre et être philosophe c'est la même chose. Pour être doux envers les siens, ceux qu'il connaît, l'homme doit être philosophe (II, 375 b - 376 c).

L'éducation des gardiens doit se faire dès l'âge tendre; elle est donc éducation de leur *thymos* et nous devons nous y arrêter. Elle se fera par la musique, à laquelle, un peu plus tard, on joindra la gymnastique. La musique comporte des discours: on racontera aux enfants des fables sur les dieux, telles qu'elles les modèlent en hommes honorant les dieux et leurs parents, et faisant le plus grand cas de la *philia* qui les attachera les uns aux autres. Puisqu'ils devront être braves, on les formera à ne pas craindre la mort et à ne pas se représenter que la mort d'un camarade est quelque chose de terrible. La mélodie devra être conforme aux

paroles. Des harmonies existantes on ne retiendra que deux: l'une est celle qui «sait imiter comme il convient les tons et les accents d'un brave engagé dans une action guerrière ou dans quelque autre travail violent, et qui, trahi par le sort, court au devant des blessures et de la mort ou tombe dans quelque autre disgrâce, mais qui, en toutes ces occasions», se défend contre la fortune avec endurance et en se maintenant fermement dans les rangs du combat; c'est l'harmonie violente. L'autre harmonie est la volontaire: celle qui imitera «un homme engagé dans une action pacifique non violente, mais volontaire,» ou qui cherche à persuader ou demande ce qu'il lui faut pour atteindre son but, soit en s'adressant à un dieu par la prière soit en adressant à un homme ses leçons et ses conseils; ou qui, dans le cas inverse où on lui adresse une demande, une leçon, une parole le persuadant de changer d'avis, répond activement à cet appel d'autrui; et qui, ayant ainsi atteint ses fins, «n'en conçoit pas d'orgueil, mais se conduit en toutes ces circonstances avec sagesse et modération» et se contente de ce qui résulte de son action. En déterminant l'éducation par cette musique, voilà, constate Socrate, que nous venons de purifier cet État dont nous disions que les plaisirs raffinés l'avaient amolli. Pour achever de le purifier, il faut déterminer les rythmes qui imitent la vie de l'homme réglé et courageux. De l'eurythmie dépend l'εὐσχημοσύνη = la qualité de l'être «animé» et individuel qui est de belle forme figure - attitude (gestes compris), la forme - figure - attitude (le σχῆμα) étant le résultat d'un travail ou processus de formation; et cette qualité (l'εὐσχημοσύνη) dépend en dernière instance de l'*éthos* de l'âme. Cette qualité et son contraire, l'ἀσχημοσύνη, sont communes à la confection de tout artefact et à la nature des corps et des plantes de toute sorte. Nous devons surveiller les poètes et les autres artistes afin que dans leurs œuvres il y ait l'image - modèle du bon *éthos* et rien qui soit contraire à la nature de l'εὐσχημοσύνη. Nos gardiens grandiront dans un pays sain, non dans un mauvais pâturage, afin que dès l'enfance ils soient disposés à aimer la beauté, à se rendre semblables à elle, en accord avec elle. L'importance de l'éducation par la musique vient de là: rythme et harmonie pénètrent dans l'âme et lui confèrent l'εὐσχημοσύνη ou l'ἀσχημοσύνη; convenablement élevé, le jeune sent avec une vivacité extrême les défauts de confection ou de nature, et les blâme et hait comme αἰσχρά (laids - honteux); il loue ce qui est bien, l'accueille dans son âme et en nourrit son âme; et quand la raison vient, il l'embrasse car il la reconnaît comme parente. Quand nous avons appris à lire, nous sommes appliqués à apprendre à ne pas laisser passer inaperçue de nous la moindre lettre; car les connaître toutes à travers toutes leurs combinaisons pour en reconnaître l'image, relève du même art et de la même étude. Nous ne serons musiciens, et les gardiens que nous éduquerons ne le seront, qu'après avoir appris à connaître et à reconnaître où qu'elles se trouvent, la tempérance, le courage, tout ce qui leur est apparenté, où

que cela se trouve, en grand ou en petit. Il n'y a rien de plus beau à voir que l'homme qui réunit le bel *éthos* de l'âme et un extérieur pariticipant de la même beauté. Le plus beau est le plus aimable. C'est de tels hommes qu'aimera l'homme musicien. D'autre part, entre tempérance et plaisir excessif il y a incompatibilité, et c'est le plaisir d'amour qui est de beaucoup le plaisir le plus vif. L'*éros* doit être musical; le plaisir d'amour n'aura aucune part chez ceux qui aiment et ceux qui sont aimés d'un *éros* droit. L'amant portera et manifestera au jeune qu'il aime l'amour d'un père pour son fils; sinon, son amour ne sera pas estimé musical. Notre discours sur la musique trouve ici son achèvement, touche à son but (II, 376 c - III, 403 c).

De cette longue réflexion platonicienne doit être tiré l'enseignement suivant. Le *thymos* est l'instance active de l'âme. Bien éduqué, il dominera ce qui trouble parce que passive l'âme, c-à-d. ce qui atteint l' âme par le moyen du corps et qu'on appelle les plaisirs. L'activité paisible, non violente mais volontaire, donc finalisée, n'est pas moins action que l'activité guerrière. De même le dialogue, aussi bien chez le répondeur que chez celui qui interroge. Toute action doit être bien rythmée, viser à l'εὐσχημοσύνη, préparer à accueillir la raison. L'apprentissage de la lecture et l'apprentissage de la vertu sont une étude active. L'*éros* musical est actif aussi bien chez l'éromène que chez l'amant, celui-ci ne réduisant pas celui-là au statut d'objet passif.

Le moment venu, il faut joindre la gymnastique à la musique dans l'éducation du gardien. «Ce n'est pas le corps, si bien constitué soit-il, qui par sa vertu rend l'âme bonne; au contraire, c'est l'âme qui, lorsqu'elle est bonne, donne au corps, par la vertu qui lui est propre, toute la perfection dont il est capable». Le régime prescrit aux athlètes fait qu'ils passent leur vie à dormir et qu'ils ont la santé fragile. Les gardiens, ces athlètes guerriers, doivent, comme les chiens, être toujours «en éveil, avoir l'ouie et la vue le plus aiguë possible, et tout en changeant souvent en campagne d'eaux et d'aliments, en s'exposant tour à tour aux soleils brûlants et au froid des hivers, conserver une santé inaltérable.» La meilleure gymnastique sera sœur de la musique, elle sera simple et mesurée (III, 403 c - 405 a). La gymnastique doit viser à développer chez le gardien principalement le *thymos* de l'âme, beaucoup plus que la force physique. On croit communément que la gymnastique forme le corps et que la musique forme l'âme; en fait musique et gymnastique doivent, bien coordonnées, viser à harmoniser dans l'âme ce qui est *thymos* et ce qui est amour de la sagesse; ce n'est qu'en manière d'accessoire que le divin nous a donné musique et gymnastique pour l'âme et pour le corps (III, 410 b-412 a).

Le livre IV établit le parallèle entre la tripartition de l'État et la tripartition de l'âme individuelle.

«[...] l'âme d'un homme qui a soif ne désire pas, en tant qu'il a soif, autre chose que de boire: c'est à cela qu'elle tend, à cela qu'elle se porte. [...]Donc, s'il arrive que quelque chose retienne l'âme qui a soif, c'est qu'il y a en elle un autre principe que celui-là même qui a soif et qui l'entraîne comme une brute vers le boire». On connaît «des gens qui ont soif et qui ne veulent pas boire. [...] il y a dans leur âme un principe qui leur ordonne de boire, et un autre qui les empêche, principe qui diffère du premier et qui l'emporte sur lui. [...] le principe qui fait de telles défenses, quand il se rencontre dans l'âme» vient de la raison, «tandis que les impulsions et les entraînements ont pour cause les affections et les maladies». Et dans le *thymos*, qui est ce par quoi nous nous mettons en colère, reconnaîtrons-nous un troisième principe? Si non, duquel des deux sa nature le rapproche-t-elle? - Peut-être du second dit-il [Glaucon], du concupiscible. Pourtant, «cette anecdote[13], repris-je [Socrate], montre que la colère est parfois en guerre contre le désir et qu'ils diffèrent l'un de l'autre. [...] Mais que la colère s'associant aux passions [ἐπιθυμίαις], quand la raison décide qu'il ne faut pas le faire, lui oppose de la résistance, je ne pense pas que tu puisses dire avoir observé pareille chose ni chez toi, ni chez quelque autre. [...] - il est visible que la colère est le contraire de ce qu'elle paraissait être tout à l'heure. Nous la prenions en effet pour une variété du désir; maintenant nous sommes bien éloignés de le dire; nous dirions plutôt que, quand il s'élève une sédition dans l'âme, elle prend les armes en faveur de la raison» (IV, 439 a - 440 e).

Dans la suite du texte, il est montré que le *thymos* est un troisième principe, bien distinct de la raison[14].

Il est indispensable qu'ainsi éduquées et entraînées, les deux parties de l'âme (raison et *thymos*) dominent et gouvernent la partie appétitive, parce que celle-ci tient la plus grande place dans l'âme et qu'elle est insatiable (IV, 442 a).

Retour à l'État. Pour que l'État construit par la pensée puisse exister en fait, il faut que les gouvernants soient philosophes (V, 473 b - 474 c).

Dans les livres VIII et IX est développée la théorie des quatre États possibles et existants: l'aristocratie, gouvernement des meilleurs, et les quatre États qui s'en éloignent par aggravation de dégénérescence; théorie en même temps des quatre types d'individus qui, déterminés par leur rapport à leur père, correspondent aux quatre États dégénérés.

L'aristocratie est l'État le plus juste, le plus proche de celui construit par la pensée. Mais, comme toute chose née, elle est sujette à la corruption, et ne dure pas indéfiniment. Un premier degré de dégénérescence donne naissance à une

13. V. l'anecdote de Léontios à la p. 216 de mon article de 1982.

14. V. *ibid.*, pp. 218-219.

constitution qu'il faut appeler timocratie, parce que le type d'individu dominant est *philonicos* (ami des victoires) et *philotimos* (ami des honneurs). Ce premier degré de dégénérescence advient lors [ ] qu'est rompue la concorde harmonieuse entre gouvernants, philosophes, et gardiens, les gardiens «n'estimant pas, comme il convient la musique et la subordonnant à la gymnastique», donc se laissant simplement emporter par leur *thymos* agressif, faits pour la guerre plutôt que pour la paix, honorant les ruses et stratagèmes de guerre. Mal gardés, puisqu'ils manquent de ce qui conserve la vertu, la raison, ils se mettent avec l'âge à aimer de plus en plus l'argent (VIII, 544 d - 550 c).

Chacune des trois parties de l'âme a son plaisir propre et aussi son aspiration et son commandement spécifiques. La partie appétitive, est régie par le désir et le plaisir de l'argent, puisque c'est l'argent qui principalement permet de satisfaire tous les désirs. La partie *thymos* est régie par le désir et le plaisir de la victoire, des honneurs, de la réputation. La partie raison est entièrement et constamment tendue vers la connaissance de ce qu'est la vérité, elle s'intéresse bien peu à l'argent et à la gloire. Il y a trois catégories d'hommes: individus philosophes d'une part et de l'autre, amis de la victoire ou amis du gain. L'individu typique de chacune de ces trois catégories apprécie et loue éminemment le plaisir spécifique de son mode spécifique de vie, méprisant les deux autres ordres de plaisir. Lequel des trois est meilleur juge? Le philosophe seul a forcément (ἀνάγκη) l'expérience, dès l'enfance, des deux types de satisfactions autres que le sien propre. L'ami du gain ne pourrait pas, même s'il le voulait, goûter le plaisir de connaître. L'ami des honneurs ne goûte le plaisir de la sagesse qu'à condition que celle-ci procure des honneurs. D'ailleurs seul le philosophe dispose de l'instrument indispensable pour juger: le raisonnement; son mode de vie est donc véritablement le plus agréable. Vient en second lieu la vie qui fait plaisir au guerrier épris d'honneurs: elle est plus proche de la vie philosophique que ne l'est la vie de qui se voue à l'argent. Le plaisir des honneurs est éprouvé par les trois types d'individus, car la multitude honore aussi bien le riche que le courageux et que le sage (IX, 580 d - 583 a).

Il nous faut former par la pensée une image de l'âme, une image composite comme celles des vieilles figures mythiques, Cerbère par exemple. Formons l'image énorme d'un animal monstrueux, à têtes et autres parties multiples, têtes multiples et aussi bien d'animaux paisibles que d'animaux sauvages, un animal capable de toutes les métamorphoses. Puis une image, plus réduite, de lion. Enfin, l'image d'homme, la plus réduite des trois. Réunissons maintenant ces trois images en une et enveloppons cette image unifiée dans une image d'homme, qui, vue de l'extérieur, par qui ne pourrait pas voir ce qu'il y a dedans, apparaisse comme un seul vivant, humain. Prétendre qu'il est utile à cet humain d'être injuste, revient à dire qu'il lui est utile de nourrir et fortifier la bête multiforme et le lion,

et ce qui entoure le lion, d'affamer au contraire et affaiblir l'homme, de sorte qu'il soit entraîné où l'un quelconque des deux autres le tirera, et qu'il les laisse, au lieu de les accoutumer à vivre ensemble en amis, se mordre eux-mêmes et s'entredévorer en se battant. Dire au contraire qu'il est utile d'être juste, c'est dire qu'il faut faire et dire ce qui permettra à l'homme intérieur à l'enveloppe humaine d'avoir le plus de pouvoir possible sur son nourrisson polycéphale, de s'occuper soigneusement de lui, nourrissant et apprivoisant, tel un agriculteur, ce qui en lui est paisible et empêchant de croître ce qui est sauvage, de faire du naturel du lion son allié, et de soigner-protéger le tout en maintenant les parties en bon accord entre elles et avec lui-même. «La distinction légale de l'honnêteté et de la malhonnêteté»[15] se fonde sur ceci: est honnête ce qui soumet la partie bestiale de notre nature à la partie humaine, peut-être devons-nous plutôt dire «à la partie divine»; est infâme ce qui asservit la partie douce à la partie sauvage. Asservir veut dire vendre en esclave pour de l'or. L'intempérance (ἀκολασταίνειν) est de tout temps blâmée parce qu'en s'y abandonnant on lâche la bride à la terrible, à la monstrueuse bête à plusieurs formes, plus qu'il ne faudrait». Le blâme porte sur «l'arrogance et l'humeur irascible» quand ce qui est lion-et-serpent croît «et se développe au détriment de l'harmonie». Le blâme porte sur le luxe et la mollesse parce qu'ils «relâchent et énervent cette même bête, en y faisant naître la lâcheté». La flatterie et la bassesse sont blâmées en tant qu'elles assujetissent cette même partie de l'âme, le *thymos*, à la bête turbulente, «et que celle-ci par son insatiable amour des richesses l'avilit et le change de bonne heure de lion en singe». L'unique raison qui justifie le dédain injurieux où l'on tient l'artisan manuel, c'est que chez lui la partie la meilleure est par nature si faible qu'elle ne peut commander à ses bêtes intérieures et ne peut qu'être à leur service, ne sait que les flatter (IX, 588 b - 590 c).

«Si nous voulons qu'un tel homme soit régi par une autorité semblable à celle qui gouverne l'homme supérieur, n'exigerons-nous pas qu'il se fasse l'esclave de cet homme supérieur chez qui l'élément divin commande? [...] il n'est rien de plus avantageux à chacun que d'être gouverné par un être divin et sage, soit que ce maître habite au-dedans de nous-même, ce qui serait le mieux, soit au moins qu'il nous gouverne du dehors, afin que, soumis au même régime, nous devenions tous semblables et amis dans la mesure du possible. Et la loi ne montre-t-elle pas précisément cette même intention, elle qui prête son concours à tous les membres

---

15. Incapable de faire mieux, j'adopte ici la traduction d'É. Chambry, qui n'est cependant pas satisfaisante: les termes platoniciens, τὰ καλὰ καὶ αἰσχρὰ νόμιμα, dénotent plutôt la Loi non-écrite fixant la distinction entre actions belles et actions infâmes. Sur la Loi non-écrite thématisée dans les *Lois*, v. mon article de 1982, p. 219, et mon texte «Hypothèses sur Platon et sur Nietzsche», *Φιλοσοφία* 17-18 (1987-1988), pp. 313-315.

de l'État? N'est-ce pas aussi notre but dans le gouvernement des enfants, que nous tenons dans notre dépendance jusqu'à ce que nous ayons établi dans leur âme, comme dans l'État, un gouvernement, et qu'ayant cultivé ce qu'il y a de meilleur en eux par ce qu'il y a de meilleur en nous n'ayons mis en eux pour nous remplacer un gardien et un chef semblable à nous, après quoi nous les laissons libres?» (IX, 590 c - 591 a).

Il nous est donc impossible de dire qu'il nous est profitable de commettre une action injuste, licencieuse ou honteuse (ἀδικεῖν, ἢ ἀκολασταίνειν ἢ τι αἰσχρὸν ποιεῖν), action qui nous empirera mais qui nous rapportera de l'argent ou du pouvoir. Également impossible de dire qu'il est profitable à l'homme injuste que son injustice passe inaperçue et ne soit pas punie; chez l'injuste non découvert et impuni, l'âme empire; chez celui qui est découvert et puni, la bête se calme, la douceur est mise en liberté, l'âme entière réalisant son naturel le meilleur, s'élève à un état d'autant supérieur à celui du corps qui acquiert force, beauté, santé que l'âme est supérieure au corps. L'homme sensé tendra la totalité de soi vers ce but: en tout premier lieu il reconnaîtra la valeur des sciences qui peuvent améliorer son âme, et dédaignera le reste. Il «n'attachera pas d'importance à être fort, sain et beau, s'il ne doit pas par là devenir tempérant, et il établira toujours l'harmonie dans son corps en vue de maintenir l'accord dans son âme». Il aura la même visée d'ordre et d'harmonie dans l'acquisition des richesses; il ne se laissera pas impressionner par la foule qui considère les richesses comme le bonheur, il n'accroîtra pas sa richesse à l'infini pour avoir des maux illimités. C'est les yeux fixés sur le gouvernement qui lui est intérieur qu'il acquierra ou dépensera de la fortune. Il goûtera volontiers les honneurs qu'il croira capables d'amélioner son moi; quant aux honneurs susceptibles d'abolir l'ordre de son âme, il les fuira en privé comme en public. Il s'occupera de son État propre. Il ne fera pas de politique dans sa patrie, à moins que le divin n'y soit favorable. Son État propre coïncidera avec l'État que notre dialogue a institué et dont un modèle se trouve dans le ciel pour qui veut le contempler et ordonner à lui sa constitution propre (IX, 591 a - 592 b).

Dans le livre X, le contexte est celui du mythe eschatologique d'Ér; les âmes sont appelées à choisir le type de vie qu'elles veulent vivre durant leur prochaine réincarnation. «L'âme que le sort avait appelée la vingtième à choisir prit la vie d'un lion: c'était celle d'Ajax, fils de Télamon, qui ne voulait plus de l'état d'homme, en ressouvenir du jugement des armes». (X, 620 b; É. Chambry explique en note de bas de page que le principal trait du caractère d'Ajax était le *thymos*, et que le lion est par excellence l'animal qui représente le *thymos*).

De quoi Platon est-il parti pour élaborer sa doctrine du *thymos* et dans quel sens s'est-il dissocié de la tradition?

L'hypothèse étymologique qui semble la mieux fondée rattache θυμός au verbe θύω I, qui signifie «bondir, s'élancer avec fureur» et se dit du vent, des eaux, de guerriers; mais le rapport entre le dérivé et la racine verbale n'est pas senti. *Thymos* signifie «âme, cœur» en tant que principe de la vie (tout en se distinguant de *psyché* dont nous avons vu que chez Homère il désigne l'âme de l'homme mort), «ardeur, courage», siège des sentiments et notamment de la colère. «Désirer» se dit en grec «placer son *thymos* sur» quelque chose: ἐπιθυμέω; d'où ἐπιθυμία : «désir (ardent, passion)».

Nous avons vu Platon établir une distinction tranchée entre l'ἐπιθυμητικόν, partie appétitive de l'âme, et le *thymos*, partie noble bien qu'irrationnelle, qui, alliée docile de la partie «hégémonique» de l'âme, la raison, s'oppose à la convoitise, dompte la partie appétitive. C'est là une distinction aussi voulue que la ligne de démarcation rigoureuse entre la masse de la population occupée à produire des biens et à en assurer l'échange et cette élite naturelle que sont les gardiens de l'État. Un passage du *Cratyle* (419 d - e) prouve que Platon ne nie pas qu'il a conscience que *thymos* est un des éléments du composé *épithymia*. Simplement les mots, les noms n'entravent pas chez lui la conceptualisation. La distinction tranchée entre le *thymos* et l' *épithyméticon* est conceptuellement féconde.

La thématisation platonicienne du *thymos* retient, de la pensée traditionnelle, encore ceci: le *thymos* appartient aussi bien au psychisme des animaux, de certains animaux surtout, qu'au psychisme humain. Platon privilégie le chien. Il n'y a là rien d'arbitraire. Xénophon (*Cynégétique* VII, 5) énumère plus de cinquante noms bons à donner aux chiens que l'on élève, c.-à-d. brefs, noms dont la consonance permet de les rappeler facilement. La valeur sémantique de ces noms n'est pas indifférente, chaque nom évoque une qualité idéale du chien: *Psyché, Thymos, Phylax, Taxis, Noès, Hormé ... Noès* signifie quelque chose comme «Intelligent»; il fait penser au vieux chien d'Ulysse qui voyant arriver devant le palais d'Ithaque, après vingt ans d'absence, son maître méconnaissable sous ses apparences de mendiant, comprend que c'est lui (ἐνόησεν, *Odyssée* XVII, 301), remue la queue et baisse les oreilles, reste couché puisqu'il n'a plus la force d'aller vers lui, et meurt.

Monique Dixsaut[16] est parfaitement convaincante quand elle montre que: «Il n'y a rien de naturellement humain en l'homme. L'anthropologie de Platon a tout d'une zoologie. [...] Car les hommes ne sont hommes qu'en apparence, par leur enveloppe. [...] L'image du Livre IX (588 b - 590 c) révèle ce que cache le

16. *Le naturel philosophe*, Paris, Belles Lettres - Vrin, 1985, pp. 72-83. Monique Dixsaut rend *thymos* par «la partie ardente du naturel» ou «la partie énergique de l'âme» car «cette nature est nature de l'âme».

placage, la figure d'homme: une bête monstrueuse, hétéroclite, couronnée de têtes d'animaux farouches ou apprivoisés, et aussi un lion, enfin un homme intérieur, tout petit. En prenant «la nature du lion pour alliée» ce petit homme peut humaniser l'homme, rendre le dedans semblable au dehors. Mais son autorité est, à proprement parler, moins autorité de l'humain sur le bestial que du divin sur l'animal (589 d). La division tripartite ne fait qu'affiner la scission fondamentale et première. Des deux natures présentes en la nature de l'homme, l'une est animale et l'autre, la *philosophos phusis*, n'est pas spécifiquement humaine. Elle est part éternelle et divine (*Pol.* 309 c). Le paradigme ironique «du chien vraiment philosophe» avait déjà, au Livre II (375 c - 376 c) une double fonction: réduire une prétention, et montrer une impossibilité réalisée. [...] Il n'existe donc aucune supériorité de l'humain sur l'animal, si ce n'est que l'homme peut aller plus loin, dans la férocité comme dans la douceur, que n'importe laquelle des espèces animales. [...] Entre les bêtes fauves, tyrans et incurables, et les hommes divins, les philosophes, il n'y a pas de juste milieu, pas d'hommes, mais seulement des degrés variables et précaires d'humanisation, qui restent en fait, des degrés dans l'animalté. [...] C'est que l'humain n'est jamais un niveau *tenable* et qu'il ne peut y avoir, à partir de lui, que dépassement ou retombée. [...] En un mot, si l'éducation du *thumoeidès* relève entièrement de la première éducation, celle du naturel philosophe implique qu'on la dépasse, elle est même très exactement ce qui exige qu'on ne s'y arrête pas. [...] Est philosophe celui qui a l'expérience et le savoir de ce que peut l'intelligence».

Secondaire certes, la scission à l'intérieur de l'irrationnel de l'âme est néanmoins spécifiquement humaine. Les bêtes ont des désirs comparables aux désirs humains que Platon appelle nécessaires, elles n'ont pas de désirs superflus. Dans les désirs superflus de l'homme, il y en a qui transgressent la loi de la nature humaine; ces désirs transgresseurs sont innés chez tous les hommes, «mais réprimés par les lois et les désirs meilleurs, ils peuvent avec l'aide de la raison être entièrement extirpés chez quelques hommes, ou rester amoindris en nombre et en force, tandis que chez les autres ils subsistent plus nombreux et plus forts». Or ces désirs meilleurs relèvent du *thymos* humain, ce sont des désirs d'honneurs et de noble combativité, de victoire loyale. Les hommes ont ces désirs meilleurs parce qu'ils naissent et vivent dans la société humaine.

Les livres VIII et surtout IX de la *République* contiennent une quasi-théorie des désirs (et plaisirs) qu'il faut considérer comme relevant de l'appétitif. Une analyse de cette quasi-théorie mettrait mieux en valeur la doctrine du *thymos*. Il n'est cependant ni possible ni indispensable de procéder à une telle analyse dans le cadre de notre étude.

Un chien éduqué par l'homme est, comme lui, un animal gouvernable: il obéit fidèlement à son maître. Il lutte jusqu'à la victoire ou la mort, mais si le berger le rappelle pour le calmer, il sait renoncer au combat (IV, 440 d).

Monique Canto a donc raison de rappeler que dans le *Politique* (263 c - d) «l'exemple même de la mauvaise division est celle qui consiste à mettre l'espèce humaine à part de toutes les autres espèces animales».

Revenons à l'en-deça de la *République*, relevons ce que Platon professe sur l'âme dans le **Gorgias**[17].

Au fondement de son raisonnement, Platon pose la distinction entre corps et âme et l'infériorité du corps qui, laissé à lui-même, prendrait le plaisir pour le bien (465 c - d).

Il y a une partie (ou un lieu) de l'âme où résident les désirs, et cette partie de l'âme obéit, de par sa nature, aux impulsions les plus contraires (493 a). Se gouverner soi-même, c.-à-d. être maître de soi, consiste pour l'individu à se dominer, c.-à-d. à commander en soi aux plaisirs et aux désirs (491 d - e). Chez qui ne se maîtrise pas les désirs sont insatiables (493 b).

Nous sommes en plein paroxysme du désaccord entre Calliclès et Socrate. Pour Calliclès, vivre une vie réglée, vivre dans le contrôle de ses désirs et plaisirs, c'est mener la «vie» d'une pierre: l'homme dont les désirs ne sont pas perpétuellement renouvelés et déchaînés ne ressent rien, ne connaît ni plaisir ni déplaisir. Pour Socrate, vivre comme le préconise Calliclès c'est vivre comme un pluvier, oiseau dont on disait qu'il mangeait et déféquait simultanément. Interrogé par Socrate, Calliclès affirme que vivre une vie heureuse signifie avoir faim et soif et boire et manger pour en satisfaire le désir, avoir constamment tous les désirs et jouir constamment de les satisfaire. Même si le désir est celui d'un homme qui a la gale et peut passer sa vie à se gratter copieusement? — Oui. — Même s'il ne s'agit pas de se gratter uniquement la tête? Bref, la vie heureuse est-elle celle des débauchés ayant à profusion tout ce qu'ils désirent? — Calliclès fait remarquer à Socrate qu'il devrait avoir honte d'en venir à mener là leur débat. — Socrate déclare que leur débat a été conduit là par celui des deux qui n'a pas hésité devant la honte de ne pas distinguer entre plaisirs bons et plaisirs mauvais. Il demande à Calliclès s'il maintient toujours que plaisir et bien sont la même chose. Calliclès déclare qu'il le maintient pour ne pas se contredire (494 a - 495 a). Constatons que pour ne pas se

17. J'ai utilisé: le *Gorgias* d'Alfred Croiset, PUF; celui de E. R. DODDS, Oxford 1959, reprint 1971; celui de Monique CANTO, Flammarion (1987) 1993; Claude GAUDIN, «Rhétorique et dialectique à propos de l'opposition *φύσις - νόμος* dans le *Gorgias* de Platon, *REG* t. CII, 1989, N° 487-489, pp. 308-330.

contredire, Calliclès parle en homme dont le corps est laissé à lui- même, dont l'âme ne remplit pas sa fonction.

La discussion prend un nouveau départ et aboutit à ceci: La soif est un manque et tout manque, tout désir est en soi un déplaisir. Boire, satisfaire son désir, est un plaisir. Donc boire ayant soif est éprouver à la fois plaisir et déplaisir. C'est simultanément que se produisent plaisir et déplaisir dans un seul et même lieu, soit du corps soit de l'âme; Socrate laisse Calliclès libre de choisir entre un seul et même lieu du corps et un seul et même lieu de l'âme; ce choix est sans conséquence sur la marche du raisonnement. Calliclès ne choisit pas, il se déclare simplement d'accord avec Socrate (496 c - e). La discussion se poursuit et à travers elle se développe le raisonnement, à la recherche de la bonne réponse à la question: qu'est ce que bien vivre? Mais nous pouvons arrêter là notre lecture pour voir, dans le passage antérieur 482 e - 492 c, quels sont selon Calliclès les désirs *naturels,* qui méritent d'être satisfaits par tous les moyens y compris l'injustice, l'arbitraire et la violence, les désirs qui *doivent* être insatiables.

Les désirs que Calliclès admire et glorifie sont ceux qui sont résumables en un mot: la πλεονεξία, l'aspiration à avoir plus que «le grand nombre», les hommes du commun, être un individu naturellement doué pour prédominer par son pouvoir, ses possessions et sa réputation, être un lion non asservi par les incantations de ceux qui disent qu'il est beau et juste de ne pas avoir plus que les autres, être un homme libre, c.-à-d. un homme pour qui rien n'est plus honteux, plus digne d'un esclave que de subir une unjustice. Être maître de soi, maître de ses désirs, c'est se réduire à l'esclavage. Philosopher quand on est déjà un homme est ridicule et lamentable, comme parler en enfant qui articule mal et joue. Il est convenable de philosopher dans son jeune âge, de même qu'il est convenable et charmant que l'enfant d'un homme libre joue et articule mal; c'est en effet les enfants d'esclaves qui parlent distinctement (sans doute parce qu'on les fait travailler et que le travail entraîne un dressage langagier précoce).

Il est absolument à remarquer que chez Calliclès la convoitise est indissociable de l'ambition d'être un homme en vue; et que si la convoitise est celle de biens matériels, c'est parce que la richesse, qui permet toutes les satisfactions, est enviable et qu'on est heureux d'être envié. Il faut avoir le privilège de favoriser, donner plus à ses amis au détriment de ses ennemis. Les désirs de Calliclès ne sont pas susceptibles d'être divisés en désirs de l'appétitif et désirs du *thymos*: *pléonexia* et prestige sont indissociables, et le prestige n'a rien à voir avec l'honneur auquel aspire le *thymos* dans la *République*.

Postérieurement à la *République*, Platon traite de la tripartition de l'âme dans le *Phèdre*, puis dans le *Timée*.

Dans le **Phèdre** (second discours de Socrate), Platon élabore une doctrine de l'amour *(éros)* et pour ce faire donne une image mythique de l'âme. Toute âme, qu'elle soit celle d'un dieu ou celle d'un mortel, est tripartite: elle est à l'image d'un char conduit par un cocher, char auquel sont attelés deux chevaux. Chez un dieu, les trois parties sont bonnes. Chez l'homme, le second des chevaux est mauvais: il a partie liée avec la concupiscence, la démesure, la révolte; c'est le cheval noir. Racé, élégant, le premier cheval est blanc et a les yeux noirs; «il aime l'honneur en même temps que la sagesse et la pudeur, il est attaché à l'opinion vraie; nul besoin, pour le cocher, de le frapper pour le conduire, l'encouragement, et la parole suffisent»[18].

Incontestablement, cette tripartition de l'âme correspond à celle de la *République*, mais dans le *Phèdre* aucune des trois parties de l'âme ne porte de nom. Le cheval noir aurait bien pu s'appeler «appétitif», mais non «ami de l'argent». Le cheval blanc ne peut être appelé «fougueux» (θυμοειδής) parce qu'un cheval fougueux est le contraire d'un cheval docile. Le cocher est bien l'instance «hégémonique», mais comment l'appeler «raison» étant donné que les bêtes n'ont pas de raison et que les âmes déchues du ciel, qui est leur lieu originel, s'incarnent sur terre en hommes, toutes la première fois, mais beaucoup en bêtes par la suite, car il y en a beaucoup qui vivent mal durant leur première incarnation. Il est remarquable que dans le *Phèdre*, le cocher n'a pas besoin d'exercer de contrainte-châtiment sur le cheval blanc, inaltérablement généreux et docile; il n'use de contrainte, voire de contrainte violente, que dans l'effort qu'il déploie pour «corriger et dresser»[19] le mauvais cheval. Alors que dans la *République*, la fonction – paternelle – de la raison est d'éduquer le *thymos* en lui infligeant au besoin le châtiment qu'il mérite et qu'il doit apprendre à accepter. Le souci éducatif n'est pas absent du *Phèdre*: il est le propre de l'amant authentique – celui qui vit l'*éros* comme un divin délire – vis-à-vis du beau garçon qu'il aime philosophiquement[20].

---

18. 253 d. La traduction est de Luc Brisson, p. 129 de son *Phèdre*, Flammarion, 1989. Et voici le début de sa note 258, qui se trouve à la p. 216. «Ce cheval présente plusieurs traits humains. Il est difficile de rendre compte du sens du terme *aidos* ici traduit par «pudeur», car ce terme fait référence à une atmosphère morale propre aux Grecs anciens. À proprement parler, *aidos* désigne le respect: respect à l' égard d'un dieu ou d'un supérieur, mais aussi à l'égard de soi-même, qui interdit toute conduite avilissante».

19. Ces mots sont empruntés à la Notice de Léon ROBIN, p. LXXXIV de son *Phèdre*, CUF 1944 = CUF 1985, p. CI.

20. Cf. Luc BRISSON, *Phèdre* (Introduction), pp. 48-49: «Par ailleurs, comme à cette époque l'éducation était généralement réservée aux garçons, Platon aurait eu beaucoup plus de difficulté, dans un contexte hétérosexuel, à passer de la séduction sexuelle à la séduction intellectuelle. Enfin, cette «sublimation» du désir sexuel en désir intellectuel permet de mieux comprendre la condamnation de l'homosexualité par Platon».

Dans le **Timée**, chacune des trois parties de l'âme est localisée dans une partie du corps: la raison dans la tête, le *thymos* dans la poitrine, entre le cou et le diaphragme, et l'appétitif entre le diaphagme et le nombril. Le rapport entre âme et corps est analysé. Voici un extrait où est analysé le rapport entre le *thymos* («colère», «emportement», «espèce agresive») et le cœur:

«Et quant au tréssaillement du cœur, lorsqu'un danger menace et que la colère monte, ils [les dieux nés du dieu] ont parce qu'ils savaient que c'est par l'action du feu que se produirait tout ce gonflement chez les gens en colère, ménagé un renfort, en greffant sur le cœur le poumon, qui est avant tout une substance molle et exsangue et qui par ailleurs possède, percées en son intérieur, des cavités comme celles d'une éponge, afin que, recevant aussi bien de l'air que de la boisson, il puisse rafraîchir le cœur quand il s'échauffe, en lui permettant de souffler et de se détendre; et, s'ils ont ouvert les canaux de la trachée qui mènent au poumon, s'ils ont disposé le poumon tout autour du cœur comme un coussin, c'est pour que, quand l'emportement, dans le cœur, serait à son comble, celui-ci, parce qu'il rebondirait contre un objet qui cède et qu'il se trouverait rafraîchi, pourrait, en souffrant moins, se mettre davantage au côté de l'espèce agressive, au service de la raison»[21].

Dans le *Timée* comme ailleurs, pour Luc Brisson le *thymos* c'est l'agressivité. Cependant, dans le texte, encore inédit, de sa communication sur «La notion philosophique de φθόνος chez Platon» (colloque de Cerisy, 1989), L. Brisson précise: «L'espèce agressive, qui se situe au niveau du coeur, a pour fonction de défendre l'être humain contre les dangers venus de l'extérieur et de faire obéir la partie désirante aux ordres que lui envoie la partie rationnelle».

Pour Léon Robin[22], le *thymos* est «ce que nous nommerions la fonction inhibito-motrice».

Pour P. Meyer[23], le *thymos* est «cette force vitale entraîné par laquelle chacun œuvre avec zèle à accomplir sa nature propre, stimulé par laquelle on fuit tout ce qui tend à supprimer ou incommoder cette nature propre et par laquelle, au contraire, on cherche à atteindre tout ce qui pourrait la rendre [cette nature propre] plus parfaite».

Il y a du vrai, du juste dans chacune de ces trois définitions ou interprétations du *thymos*[24]. Mais elles sont très loin d'épuiser le contenu conceptuel du terme *thymos* chez Platon. Je vois une autre composante du concept platonicien,

---

21. 70 c-d (trad. Luc BRISSON, *Timée/Critias*, Flammarion 1992, p. 184).

22. *Phèdre*, Notice, p. CXVIII, CUF 1944 = p. CXXXIX, CUF 1985.

23. *Ὁ θυμὸς apud Arist. Platonumque* (1876), p. 65, extrait cité en latin par Émile Chambry, *Rép.* II, 375 a, note.

24. Il en existe probablement une ou deux autres: je n'ai pas eu le temps d'explorer toute la bibliographie.

composante qui mérite d'être analysée, car elle n'est pas simple. Je tâcherai de m'expliquer dans la seconde partie de cet essai.

Hélène IOANNIDI
(Athènes)

ΣΥΜΒΟΛΗ ΣΤΗ ΜΕΛΕΤΗ ΤΗΣ ΠΛΑΤΩΝΙΚΗΣ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑΣ ΓΙΑ ΤΟΝ *ΘΥΜΟ*

Μέρος Πρῶτο

Περίληψη

Τὸν ἐννοιολογικὸ ὅρο *θυμὸς* τὸν ἀντλεῖ ὁ Πλάτωνας ἀπὸ τὸν Ὅμηρο. Ἡ σκέψη του τὸν δουλεύει μὲ σκοπὸ παιδαγωγικό. Ὥστε ἡ σκέψη του – καὶ ἡ διατύπωση τῆς σκέψης του – πρέπει ν' ἀναλύεται ὡς διδασκαλία.

Τὸ τί σημαίνει *θυμὸς* στὸν Ὅμηρο ἔχει διερευνηθεῖ μὲ πληρότητα, κυρίως ἀπὸ τὸν Bruno Snell καὶ τὸν E.R. Dodds. Συνοψίζω τὰ συμπεράσματά τους, καθὼς καὶ τὶς παρατηρήσεις τοῦ Snell γιὰ τὸν *θυμὸ* στὸν Ἀρχίλοχο.

Προτοῦ φτάσω στὸν Πλάτωνα, στέκομαι στὴν *ἀπροσδόκητη* χρήση τῆς ὁμηρικῆς λέξης *θυμὸς* στὴ θέση τῆς λέξης *πέος*, στὸ ἀπόσπασμα 30 (Degani) τοῦ Ἱππώνακτα. Ἡ χρήση αὐτὴ γίνεται καὶ σὲ δύο ἐπιγράμματα τῆς *Ἀνθολογίας*.

Ἀκολουθεῖ προοδευτικὴ ἔκθεση καὶ μερικὸς σχολιασμὸς τῶν ὅσων περιέχονται στὴν *Πολιτεία* γιὰ τὸν *θυμό*, μεσαῖο μέρος τῆς *ψυχῆς*, ἀλλὰ καὶ γιὰ τὴν τάξη τῶν *φυλάκων*, μ' ἐπιμονὴ στὴν ἀγωγὴ τῶν *φυλάκων*, ἐπειδὴ εἶναι ἀγωγὴ τοῦ *θυμοῦ*. Πῶς προέρχεται ἡ διαστρέβλωση τοῦ *θυμοῦ* τοῦ *τιμοκρατικοῦ* ἀνθρώπου; Πῶς καὶ γιατὶ χαράζει ὁ Πλάτωνας τὴν ἀπόλυτη διαχωριστικὴ γραμμὴ ἀνάμεσα στὸ *ἐπιθυμητικὸ* μέρος τῆς *ψυχῆς* καὶ τὸν *θυμό;* Πῶς εἶναι οἱ *ἐπιθυμίες* καὶ *ἡδονές* τοῦ καθενὸς ἀπὸ τὰ τρία μέρη τῆς *ψυχῆς*; *Θυμὸς* τοῦ ζώου - εἰδικότερα τοῦ σκυλιοῦ - καὶ *θυμὸς* τοῦ ἀνθρώπου.

Ἕνα βῆμα πίσω, δηλαδὴ στὸ πρὶν ἀπὸ τὴν τριχοτόμηση τῆς *ψυχῆς : ψυχὴ* κι *ἐπιθυμίες* στὸν *Γοργία*.

Ἡ τριχοτόμηση τῆς *ψυχῆς* μετὰ τὴν *Πολιτεία*: σύντομα καὶ ἁπλουστευμένα, ἡ τριχοτόμηση στὸν *Φαῖδρο*· ὕστερα, ἕνα κομμάτι ἀπὸ τὸν *Τίμαιο*, γιὰ τὴ σχέση *θυμοῦ* καὶ *καρδιᾶς*.

Τρεῖς ἑρμηνεῖες ἢ ὁρισμοὶ τοῦ *θυμοῦ* κατὰ τρεῖς μελετητὲς τοῦ Πλάτωνα. Ἀνεπάρκειά τους.

Το δεύτερο μέρος τοῦ δοκιμίου μου θα εἶναι ἀφιερωμένο στὴν ἀνάλυση μιᾶς ἄλλης συνιστώσας τοῦ πλατωνικοῦ *θυμοῦ*.

Ἑλένη ΙΩΑΝΝΙΔΗ

Η ΤΕΧΝΗ ΩΣ ΜΙΜΗΣΗ

Στοὺς *Νόμους* τοῦ Πλάτωνος γίνεται ἡ πρώτη προσπάθεια νὰ βρεθοῦν οἱ «ἀρχές», ἡ καταγωγὴ τοῦ χοροῦ, τῆς γυμναστικῆς καὶ τῆς μουσικῆς. Τὰ παιδιά, λέει ὁ Πλάτων, δὲν μποροῦν νὰ μείνουν ποτὲ ἀκίνητα καὶ διαρκῶς χοροπηδοῦν καὶ βγάζουν φωνές. Αὐτὸ βέβαια συμβαίνει καὶ στὰ ἄλλα ζῶα. Στὸν ἄνθρωπο ὅμως κάποιος θεὸς ἔβαλε μέσα του τὸ ρυθμὸ καὶ τὴν ἁρμονία, καὶ κατὰ τοῦτο διαφέρουμε ἀπὸ τὰ ἄλλα ζῶα. Ἡ θεωρία συμπληρώνεται μὲ τὴν ἄποψη ὅτι ἡ *χορεία* (ὄρχηση καὶ ᾠδή, οἱ τέχνες γενικότερα) εἶναι —θέλει νὰ πεῖ ὡς πρὸς τὸ περιεχόμενο— *μιμήματα τρόπων*. «Ἐπειδὴ μιμήματα τρόπων ἐστὶ τὰ περὶ τὰς χορείας, ἐν πράξεσί τε παντοδαπαῖς γιγνόμενα καὶ τύχαις, καὶ ἤθεσι καὶ μιμήσεσι διεξιόντων ἑκάστων[1]...».

Ἂν ἡ φύση μᾶς ἔδωσε τὸ σκίρτημα καὶ τὴν ἀδιάκοπη τάση γιὰ κίνηση κι ἂν οἱ θεοὶ μᾶς ἔκαναν τὸ δῶρο τοῦ ρυθμοῦ καὶ τῆς ἁρμονίας, ὁ ἄνθρωπος δὲν θὰ παραμείνει ἀδρανής, «παίζοντας» εὐχάριστα μὲ τὰ δῶρα αὐτά. Ὁ Πλάτων στὸ σημεῖο αὐτὸ δὲν κάνει ρητὰ τὸν παρακάτω συσχετισμό, ἀλλὰ ὀφείλουμε νὰ τὸν κάνουμε ἐμεῖς: ἡ ἁρμονικὴ κίνηση -—τοῦ σώματος ἢ τῆς ψυχῆς— δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι αὐτοσκοπός. Ἡ κίνηση καὶ ἡ ἁρμονία —καὶ συνεπῶς οἱ τέχνες ποὺ πηγάζουν ἀπ' αὐτές— κατὰ τὴν ἀντίληψη τοῦ Πλάτωνος καὶ ἴσως ὅλων τῶν ἀρχαίων πρέπει νὰ ἔχουν κάποιο περιεχόμενο, ποὺ αὐτοὶ τὸ ἔλεγαν καὶ τὸ ἔβλεπαν ὡς «μίμηση» κάποιου αἰσθητοῦ, ψυχικοῦ ἢ ἠθικοῦ φαινομένου. Ἀλλ' ἡ «μίμηση» ἔχει σημαντικὴ ἐπίδραση στὸ ἦθος ἐκείνου ποὺ μιμεῖται κάτι κι ἐκείνων ποὺ τὸν παρακολουθοῦν. Ἄρα εἶναι ἕνα ὅπλο χρησιμότατο γιὰ τὴν παιδεία, ποὺ ἐπιδιώκει νὰ ἐμπνεύσει συμπάθεια καὶ νὰ στερεώσει τὴν ἀρετή.

Στὴν *Πολιτεία* ὁ Πλάτων διατυπώνει μία καταδίκη τῶν τεχνῶν —ὄχι ὁριστικὴ εὐτυχῶς— ποὺ ἔχει δύο σκέλη. Ἡ τέχνη, καθόσον εἶναι μίμηση τῶν αἰσθητῶν, εἶναι μίμηση ἀπὸ τρίτο χέρι, ἀφοῦ τὰ αἰσθητὰ εἶναι μιμήσεις τῶν ἰδεῶν. Ἀλλ' ἡ τέχνη -—στὴ γνωστὴ τουλάχιστον μορφή της— εἶναι ἐπίσης καταδικαστέα, γιατὶ μιμεῖται συναισθήματα καὶ ἤθη ποὺ ἡ ἰδεώδης πολιτεία προσπαθεῖ νὰ ἐξορίσει. Ἡ μία καταδίκη εἶναι ὀντολογικῆς τάξεως, ἡ ἄλλη ἠθικῆς.

---

1. *Νόμ.* Β 655 d.

Τὴν ἰδέα ὅτι ἡ τέχνη εἶναι μίμηση δὲν τὴν ἐπινόησε ὁ Πλάτων. Ὁ τρόπος ποὺ μιλάει γι' αὐτὴν δείχνει ὅτι δὲν πρόκειται γιὰ κάτι τὸ καινούριο ποὺ εἰσάγει —πολὺ λιγότερο— μία «θεωρία», καὶ ξέρουμε ἀπὸ τὸν Ξενοφώντα πὼς κι ὁ Σωκράτης ἀναφερόταν μὲ τὸν ἴδιο τρόπο στὴ μίμηση. Ὁ Πλάτων δὲν ἔθεσε σὲ ἀμφιβολία τὴν ἀντίληψη αὐτή: τὴν δέχτηκε καὶ τὴν ἐνσωμάτωσε στὶς θεωρίες του.

Ἀλλὰ τί σημαίνει μίμηση καὶ πῶς μπορεῖ νὰ διαμορφώθηκε ἡ ἀντίληψη ὅτι ἡ τέχνη εἶναι μίμηση; Θὰ πρέπει νὰ δεχθοῦμε μαζὶ μὲ τὸν Ἀριστοτέλη ὅτι στοὺς ἀνθρώπους τὸ μιμεῖσθαι εἶναι *σύμφυτον*, ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι ὂν *μιμητικώτατον*[2]. Ὁ Ἀριστοτέλης βέβαια προσθέτει ὅτι ἡ μίμηση μᾶς προξενεῖ εὐχαρίστηση. Γιὰ νὰ ἐνισχύσει τὴν ἄποψη αὐτὴ λέει πὼς ὁρισμένα πράγματα ποὺ μᾶς προκαλοῦν λύπη, ὅταν τὰ βλέπουμε στὴ ζωή (θηρία, ἄθλιες μορφές, νεκροί), στὴν τέχνη μᾶς προξενοῦν εὐχαρίστηση. Εἶναι βέβαιο ὅτι ἡ μίμηση —ἰδιαίτερα ἡ καλλιτεχνική— μᾶς προξενεῖ εὐχαρίστηση, ἀλλὰ μποροῦμε νὰ προσθέσουμε ὅτι ὑπάρχουν καὶ μορφὲς μιμήσεως, ποὺ δὲν ἀποβλέπουν στὴν εὐχαρίστηση, ἀλλὰ στὴν κάλυψη ἄλλων ψυχικῶν ἀναγκῶν. Ὁ ἀρχαϊκὸς τεχνίτης, ποὺ παίρνει ἕνα κούτσουρο, λαξεύει καὶ λέει: «αὐτὸς εἶναι ὁ θεός», πολὺ ἀμφιβάλλω ἂν ἀπέβλεπε στὴ δική του εὐχαρίστηση ἢ στὴν τέρψη τῶν θεατῶν. Ἡ μίμηση ἐδῶ ἀποβλέπει στὴν πρόκληση διαφορετικῶν συναισθημάτων, τοῦ δέους, τοῦ σεβασμοῦ, τῆς ἔκστασης κτλ. Τὸ ἴδιο καὶ ὁ μάγος ποὺ κατασκευάζει ἕνα ὁμοίωμα, γιὰ νὰ τοῦ ἐπιβάλει ἔπειτα ἐκεῖνα ποὺ θέλει νὰ ἐπιβάλει στὸ πρόσωπο ποὺ παριστάνει τὸ ὁμοίωμα. Γι' αὐτὸν τὸ ὁμοίωμα εἶναι ὁ ἴδιος ὁ ἄνθρωπος, καὶ ὄχι ἕνα σύμβολο ἀόριστο καὶ μακρινό, ὅπως τὸ ξόανο εἶναι ὁ ἴδιος ὁ θεὸς σὲ μιὰν ἀπὸ τὶς ὄψεις ποὺ μπορεῖ νὰ πάρει. Θεωρῶ ὅτι σ' αὐτὲς τὶς ρίζες πρέπει ν' ἀναζητήσουμε τὴ διαμόρφωση τῆς ἀντίληψης ὅτι ἡ τέχνη εἶναι μίμηση, ἀντίληψη ποὺ δὲν εἶναι ἀφελὴς ἢ ἀνεπαρκής. Δὲν πρόκειται λοιπὸν γιὰ κάποια «αἰσθητική» ἀντίληψη φιλοπερίεργων θεωρητικῶν, ἀλλὰ γιὰ βαθιὰ ριζωμένη λαικὴ πίστη. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ ἀντίληψη αὐτὴ ἐδέσποσε τόσους αἰῶνες, καὶ μόλις τὸν 18ο αἰώνα οἱ Εὐρωπαῖοι, λησμονώντας ὁριστικὰ τὶς μαγικὲς καὶ θρησκευτικὲς πηγὲς τῆς τέχνης, ἀπομακρύνθηκαν ἀπ' αὐτήν. Αὐτὴ κατὰ τὴν ἄποψή μου εἶναι ἡ καταγωγὴ τῆς ἀντίληψης, ὅτι ἡ τέχνη εἶναι «μίμηση»[3].

Βέβαια στὸν 5ο π.Χ. αἰώνα ἡ ἀντίληψη αὐτὴ θὰ εἶχε ἀπομακρυνθεῖ ἀρκετὰ ἀπ' τὶς ρίζες της, ὥστε ὁ Πλάτων κι ὁ Ἀριστοτέλης, μὲ τὴ ριζικὴ νοη-

---

2. *Ποιητ.* 1, 1448 b 4 ἑπ.

3. Ἀπ' ὅσο ξέρω ἐκτενέστερα μὲ τὴ μίμηση στὸν ἑλλαδικὸ χῶρο ἀσχολήθηκαν ὁ ΣΥΚΟΥΤΡΗΣ (*Εἰσαγωγὴ* στὴν *Ποιητικὴ τοῦ Ἀριστοτέλους*, Ἀθήνα) καὶ ὁ ΑΝΔΡΟΝΙΚΟΣ (*Ὁ Πλάτων καὶ ἡ τέχνη*, Ἀθήνα 1984²).

σιαρχία τους, νὰ τὴν ἀγνοοῦν, μολονότι ἡ τέχνη τοῦ καιροῦ τους παρέμενε σχεδὸν στὸ σύνολό της βαθύτατα θρησκευτική. Ἔτσι βλέπουν στὴ μίμηση μονάχα τὴν «αἰσθητικὴ» διάσταση.

Στὴν ἑλληνικὴ ἀρχαιότητα ἡ θεωρία «ἡ τέχνη γιὰ τὴν τέχνη» εἶναι κάτι τὸ ἀδιανόητο. Ἡ τέχνη εἶναι βέβαια εὐχάριστη, ἀποβλέπει συνεπῶς ἐν μέρει στὴν ἡδονή. Ἡ αἰσθητικὴ ἀπόλαυση δὲν ἀποτέλεσε ποτὲ αὐτοσκοπό: ἡ τέχνη ἔχει πάντα ἕνα συγκεκριμένο περιεχόμενο, ἀπὸ τὸ ὁποῖο ἐξαρτᾶται ἐν μέρει ἡ ἀξία της. Ἐκεῖνο ποὺ ἔκανε ὁ Πλάτων ἦταν νὰ ἐξαρτήσει σὲ μεγαλύτερο ἢ σὲ ὑπέρτατο βαθμὸ τὴν ἀξία τῆς τέχνης ἀπὸ τὸ περιεχόμενό της. Καὶ δὲν εἶναι σωστὸ νὰ λέγεται ἀόριστα ὅτι καταδίκασε τὴν τραγωδία ἢ ἄλλες μορφὲς τέχνης ἢ καὶ τὴν τέχνη γενικά. Κι ὅταν μᾶς φαίνεται ἀπόλυτος, εἶναι γιατί, κοιτάζοντας ἐκεῖνο ποὺ ὑπῆρχε, τὸ ἔβρισκε ἀπατηλό, ἀκατάλληλο γιὰ τὴ γνώση τῶν ὄντων, ἀνάξιο γιὰ ἐλεύθερους, ἐπικίνδυνο ὡς περιεχόμενο. Δὲν ἀποτελεῖ συνεπῶς ἀντίφαση —δῆθεν δραματική— κι ἔνδειξη τῶν συγκρούσεων ποὺ γίνονταν στὴν ψυχή του τὸ γεγονός, ὅτι ἀπὸ τὴ μιὰ καταδίκαζε τὴν τέχνη κι ἀπὸ τὴν ἄλλη ὁ ἴδιος ἦταν καλλιτέχνης κι ἔγραφε ποιητικά. Συμβαίνει ἀκριβῶς τὸ ἀντίθετο: ὅταν ἔκαμνε τέχνη, ὅταν ἔγραφε λ.χ. γιὰ τὸ ἄρμα τῆς ψυχῆς ἢ γιὰ τὸ σπήλαιο ἢ τὶς περιπλανήσεις τῆς ψυχῆς — ἀριστουργήματα τῆς τέχνης τοῦ λόγου—, δὲν ἦταν διχασμένος, ἀλλ' ἀπόλυτα συνεπὴς μὲ τὶς ἀρχές του: Ἔδειχνε ποιὸ περίπου περιεχόμενο πρέπει νὰ ἔχει ἡ μεγάλη τέχνη[4].

Ἀλλ' ἀπὸ ποῦ ἀντλοῦσε ἡ τέχνη τὸ περιεχόμενο αὐτό; Ἡ τραγωδία τὸ ἀντλοῦσε συνήθως ἀπ' τὴν ἱστορία καὶ τὶς παραδόσεις γιὰ θεούς. Ἄλλες τέχνες τοῦ λόγου ἀντλοῦσαν ἀπὸ τὸ παρόν (ἐπίνικοι), ἀπὸ τὴ φύση ἢ τὰ πρόσωπα (εἰκαστικὲς τέχνες). Ἄλλες παρίσταιναν σκηνὲς ποὺ ἀφοροῦσαν τὸ ἦθος, ὅπως ἡ ὄρχηση ποὺ συνοδευόταν ἀπὸ ἆσμα (κινήσεις ἢ σκηνὲς ἀνδρείας κτλ.). Πιὸ σπάνια ἀντλοῦσαν ἀποκλειστικὰ ἀπὸ τὴ φαντασία. Καὶ ὁπωσδήποτε ἡ φαντασία ἔπαιζε ρόλο στὴ διαμόρφωση αὐτοῦ τοῦ ὑλικοῦ σὲ ὅλα τὰ στάδια τῆς ἐπεξεργασίας. Ὡστόσο ἡ φαντασία δὲν εἶχε καὶ μεγάλη σημασία γιὰ τοὺς ἀρχαίους αἰσθητικούς, καὶ μόνο στὰ μεταγενέστερα χρόνια διακήρυξαν τὴν ὑπεροχή της ἀπέναντι στὴ μίμηση[5].

---

4. Ὁ Πλάτων βέβαια στὸν *Φίληβο* θὰ προχωρήσει πέρ' ἀπ' τὸ περιεχόμενο, καὶ θὰ ἀναζητήσει τὶς «καθαρὲς ἡδονές» ποὺ προκαλοῦν ὁρισμένα χρήματα γεωμετρικὰ καὶ χρώματα, ποὺ «ἔχουν τὴν ὁμορφιὰ στὴν οὐσία τους» (*Φίλ.* 51 b - d), προεξαγγέλλοντας ἔτσι ὁρισμένες σύγχρονες ἀντιλήψεις γιὰ τὴν τέχνη (τὸν κυβισμὸ καὶ τὴν ἀφηρημένη τέχνη). Στὴν περίπτωση αὐτὴ δὲν μπορεῖ φυσικὰ νὰ γίνει λόγος γιὰ περιεχόμενο.

5. Πβ. Φιλοστρ., *Β. Ἀπολλ.* 6, 19 *φαντασία ταῦτα εἰργάσατο σοφωτέρα μιμήσεως δημιουργός, μίμησις μὲν γὰρ δημιουργήσει ὃ εἶδεν, φαντασία δὲ καὶ ὃ μὴ εἶδεν. ὑποθήσεται γὰρ αὐτὸ πρὸς τὴν ἀναφορὰν τοῦ ὄντος.*

Όταν κανεὶς ἀντιλαμβάνεται τὴν τέχνη ὡς μίμηση, τὸ ἐνδιαφέρον του στρέφεται κυρίως πρὸς τὸ ἔργο καὶ ὄχι πρὸς τὸν δημιουργό. Πράγματι ἡ ἀρχαία αἰσθητικὴ δὲν ἐνδιαφέρθηκε γιὰ τὴν ψυχὴ καὶ τὴν προσωπικότητα τοῦ δημιουργοῦ, γιὰ τὰ προβλήματά του, τὸ μεγαλεῖο του κτλ. καὶ φυσικὰ δὲν εἶδε, ὅπως ἐμεῖς, τὸ καλλιτέχνημα ὡς ἔκφραση μιᾶς «ὑποκειμενικῆς ψυχικότητας». Δεσπόζουσα θέση εἶχε τὸ καλλιτέχνημα «εἰς βάρος τῆς προσωπικότητας τοῦ καλλιτέχνου»[6]. Ἂς προσπαθήσουμε ὅμως νὰ βάλουμε κάποια «σήματα», γιὰ νὰ προσδιορίσουμε τουλάχιστον τὴν ἔκταση τῆς μίμησης, στὰ χρόνια βέβαια ποὺ εἶχε πιὰ ἀπομακρυνθεῖ ἀπὸ τὴ μαγικὴ καὶ ἔντονα θρησκευτική της σημασία. Μπορεῖ κανεὶς νὰ μιμηθεῖ κάτι μὲ τρόπο δουλικό, μὴ ἀποβλέποντας παρὰ στὴν «ὁμοιότητα». Αὐτὸς μένει στὴν ἐπιφάνεια τῶν πραγμάτων, καὶ μόνη πρόθεσή του εἶναι νὰ προκαλέσει τὸ ἐνδιαφέρον μας, νὰ μᾶς τέρψει, νὰ μᾶς διασκεδάσει, νὰ μᾶς κάνει νὰ γελάσουμε κτλ. ἀπομιμούμενος κάτι ποὺ προκαλεῖ αὐτὲς τὶς ἀντιδράσεις, ὅταν τὸ συναντοῦμε στὴ φύση ἢ τὰ πρόσωπα, χωρὶς νὰ «προσθέσει» κάτι. Ὅσο πιστότερα ἀποδοθεῖ ἡ ἐπιφάνεια, τόσο ἡ μίμηση αὐτῆς τῆς κατηγορίας εἶναι ἐπιτυχημένη. Τὴ μίμηση αὐτὴ στὰ νεοελληνικὰ μποροῦμε νὰ τὴν ὀνομάσουμε «ἀπομίμηση». Στὶς πιὸ ἁπλοϊκὲς μορφές της ἡ μίμηση αὐτὴ φαντάζεται πὼς ἀποδίδει τὸ πράγμα ὅπως «πραγματικὰ εἶναι», ἀφοῦ δὲν βλέπει τίποτε ἄλλο ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ἐπιφάνεια. Ἐδῶ ἡ δεξιότητα κι ἡ τεχνικὴ κατάρτιση παίζουν πρωτεύοντα ρόλο. Στὴ μίμηση αὐτοῦ τοῦ εἴδους ταιριάζει ἡ παρομοίωση τοῦ Πλάτωνα μὲ τὸν καθρέφτη[7].

Ἀλλὰ ὑπάρχουν καλλιτέχνες σοβαρότεροι καὶ πιὸ ὑπεύθυνοι, ποὺ δὲν στέκονται στὴν ἐπιφάνεια τῶν πραγμάτων, ποὺ δὲν βάζουν μπροστὰ στὰ μάτια μας ἕναν καθρέφτη. Ἀναζητοῦν κάτι πιὸ οὐσιαστικό, ἔχουν ἀντιδράσεις ἀπέναντι στὰ πράγματα, τὸν φυσικὸ καὶ τὸν κοινωνικὸ περίγυρο, ἔχουν ἰδέες καὶ ἀνησυχίες. Αὐτοὶ ἐνδιαφέρονται ἐπίσης γιὰ τὴν ὁμοιότητα, ἀλλὰ τώρα ἡ ὁμοιότητα ἔχει ἄλλη, πολὺ εὐρύτερη σημασία. Ὑπάρχουν ὑλικὰ ποὺ χρησιμοποιώντας τα ὁδηγοῦμε τοὺς θεατὲς ἢ τοὺς ἀναγνῶστες νὰ «φέρουν στὸ μυαλό τους» πρόσωπα ἢ καταστάσεις ποὺ προσπαθοῦμε νὰ ὑποβάλουμε. Ἐδῶ τὰ ὑλικὰ καὶ τὰ μέσα ποὺ χρησιμοποιοῦμε εἶναι «συμβάσεις», «σήματα», σύμβολα. Ἐμεῖς βεβαίως στὴν περίπτωση αὐτὴ δὲν θὰ μιλούσαμε καθόλου γιὰ μίμηση, ἀλλὰ οἱ ἀρχαῖοι τὸ ἔκαμναν, ἴσως γιατὶ κι ἐδῶ ἡ ὁμοιότητα, ἡ ἀνακλητικὴ δύναμη τοῦ συμβόλου, εἶναι κάτι ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ ἀγνοηθεῖ. Πράγματι, ἀκόμα κι ἂν μιλήσουμε μὲ τὴ δική μας γλώσσα, πετυχημένο σύμβολο πρέπει νὰ θεωρηθεῖ ἐκεῖνο ποὺ ἀποδίδει, ποὺ φέρνει στὸ νοῦ

6. ΣΥΚΟΥΤΡΗΣ, *ἐνθ' ἀν.*, 54-55.

7. *Κρατ.* 432 b.

μὲ μεγάλη ἀκρίβεια —γιὰ τοὺς ἀρχαίους ἀναπαριστᾶ, «μιμεῖται»— κάποια πραγματικότητα[8]. Ἐδῶ ἡ ἐπιτυχία δὲν κρίνεται ἀπὸ τὴν «ὁμοιότητα», κι οἱ λεπτομέρειες, ποὺ ὑπάρχουν ὡστόσο στὴν πραγματικότητα, δὲν εἶναι βέβαια προσόν, ἀλλὰ βάρος περιττό. Πρέπει κανεὶς νὰ περιορίζεται στὸ οὐσιαστικό, σὲ δύο τρεῖς καίριες πινελιές, σὲ λίγους στίχους. Ὁ Πίνδαρος ἀπὸ μία ὁλόκληρη ἁρματοδρομία, κι ἐνῶ πληρώθηκε γιὰ νὰ τὴν ψάλει, περιγράφει μόνο τὸ τέλος της, σὲ τρεῖς σύντομους στίχους, ποὺ κι αὐτοὶ δὲν «δείχνουν» τὰ πράγματα, ἀλλὰ σχολιάζουν τὸ ἔνδοξο τέλος. Καὶ τὸν Πίνδαρο τὸν γνώριζε πολὺ καλὰ ὁ Πλάτων. Πρόκειται γιὰ μιὰ τέχνη «συνοπτική», «ἀφαιρετική». Αὐτὴ τὴ μίμηση κι αὐτοὺς τοὺς μιμητὲς ἔχει ὑπόψη του, ὅταν στὸν *Κρατύλο* λέει: «ἀλλά ... οὐδὲ τὸ παράπαν δέῃ πάντα ἀποδοῦναι οἷόν ἐστιν ᾧ εἰκάζει, εἰ μέλει εἰκὼν εἶναι»[9]. Αὐτὸ ἔκαμναν οἱ καλοὶ ζωγράφοι τῆς ἐποχῆς τους, οἱ ἄξιοι λυρικοὶ κι οἱ τραγικοὶ ποιητές. Οὐδὲν καινόν.

Πρέπει νὰ διευκρινίσω, ὅτι τὶς παραπάνω διακρίσεις δὲν τὶς ἀντλῶ ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη ἢ τὸν Πλάτωνα. Θεωρῶ πὼς ἐπιβάλλονται αὐτόματα στὸ πνεῦμα ἐκείνου ποὺ δέχεται τὴ θέση ὅτι ἡ τέχνη εἶναι μίμηση, ξέρει ὅμως, ἔστω στοιχειωδῶς, τὴν καλλιτεχνικὴ πραγματικότητα.

Ἀλλὰ ἡ μίμηση αὐτή, ἡ σοβαρὴ καὶ ὑπεύθυνη, μπορεῖ νὰ πάρει μιὰ εἰδικὴ μορφή. Ὁ καλλιτέχνης, ἐπιδιώκοντας πάντα τὸ οὐσιαστικὸ μπορεῖ νὰ διαλέξει τὰ ὑλικά του ἢ νὰ χρησιμοποιήσει λόγια ποὺ ἀποδίδουν μὲ «πιστότητα» πολὺ μεγάλη —κι ὄχι συνοπτικά— τὴν πραγματικότητα, φυσική, ψυχικὴ ἢ ἠθική, ποὺ θέλει νὰ ἐκφράσει. Σὲ σχέση, λ.χ. μὲ τὸν Πίνδαρο, ὁ Ὅμηρος περιγράφει μιὰ ἁρματοδρομία —μαζὶ μὲ τὶς ἀντιδικίες ποὺ ἀκολούθησαν καὶ τὴν ἀπονομὴ τῶν βραβείων— σὲ 400 περίπου στίχους[10], καὶ φυσικὰ δὲν φλυαρεῖ. Πρόκειται γιὰ ἕναν ρεαλισμὸ ποὺ ἐργάζεται μὲ τὴ λεπτομέρεια, ὄχι τὴν τυχαία καὶ ἄχρηστη, ἀλλ' ἐκείνη ποὺ εἶναι ἐπαρκής, ὥστε νὰ κάνει πειστικὰ καὶ ζωντανὰ τὰ πράγματα. Ἀπὸ τὴν ἄποψη τῆς θεωρίας τῆς μίμησης ἀποβλέπει στὸ νὰ μιμηθεῖ, ν' ἀνακαλέσει μὲ περισσότερη πειστικότητα καὶ ζωντάνια τὴν πραγματικότητα. Ἀλλὰ καὶ στὸν ρεαλισμό, ἀπὸ αὐτὸ τὸ πρῖσμα, δὲν ἰσχύει ἡ παρομοίωση μὲ τὸν καθρέφτη. Ἡ μίμηση εἶναι σχετικὴ καὶ κάπου σταματᾶ, ἀφήνοντας τὰ παραπέρα στὴ

---

8. Ἐμεῖς βεβαίως, μὲ τὴν ἰδεοληψία τῶν συμβόλων ποὺ μᾶς διακρίνει καὶ μὲ τὴν τάση μας ν' ἀποκαθιστοῦμε ριζικὲς τομές, θὰ λέγαμε γοητευμένοι ἀπὸ τὴν ἐξαίσια ἀνακάλυψή μας ὅτι τὰ σύμβολα ἔχουν δική τους αὐτοτέλεια, ὅτι ἀποτελοῦν μιὰ γλώσσα εἰδική, ὅτι ἡ τέχνη ποὺ τὰ χρησιμοποιεῖ «πλουτίζει» μὲ νέο νόημα τὴν πραγματικότητα, ὅτι ἡ τέχνη ἔχει ἀπόλυτη αὐτοτέλεια, δικά της μέτρα νὰ κριθεῖ κι ὅτι σ' αὐτὴ τὴν κρίση μικρὸ μονάχα ρόλο παίζει ἡ ἀξία τοῦ περιεχόμενου κτλ.

9. *Κρατ.* 432 b.

10. Ψ 262-650.

φαντασία μας καὶ στὸ μυαλό μας. Κι ἐδῶ πρόκειται γιὰ μίμηση σχετική, ἀφοῦ γιὰ νὰ εἶναι πλήρης, γιὰ νὰ ἔχουμε ἀπόλυτο ρεαλισμό, θὰ ἔπρεπε, σὰν τὸν Δημιουργό, νὰ ξανακάνουμε τὰ πράγματα ἀπὸ τὴν ἀρχὴ μὲ ὅλα τὰ συστατικά τους.

Ἂς δοῦμε τὴν καλλιτεχνικὴ πραγματικότητα τῆς ἐποχῆς τοῦ Πλάτωνα. Ἀσφαλῶς δὲν θὰ ἦταν λίγοι οἱ μέτριοι καλλιτέχνες, οἱ προσκολλημένοι στὴ μίμηση, ἢ μᾶλλον στὴν ἀπομίμηση τῆς πραγματικότητας, κι ἀπὸ τοὺς θεατὲς ἢ ἀναγνῶστες δὲν θὰ ἦταν λίγοι ἐκεῖνοι ποὺ ἔκριναν τὴν ἐπίδοση τοῦ καλλιτέχνη ἀπὸ τὴν ἐπιτυχία του στὴ «μίμηση», ποὺ θεωροῦσαν ἕνα καλλιτέχνημα πετυχημένο, ὅταν τοὺς ἔδειχνε τὰ πράγματα σὰν σὲ καθρέφτη. Νὰ ποῦμε ὅμως πὼς αὐτὴ ἦταν ἡ τρέχουσα ἀντίληψη γιὰ τὴν τέχνη, εἶναι σὰν νὰ φανταζόμαστε τὴν πλειοψηφία τῶν καλλιτεχνῶν ἀδαεῖς σχετικὰ μὲ τὸ τί γινόταν γύρω τους κι ὅτι οἱ θεατὲς ἦταν στὴν πλειοψηφία τους ἀφελεῖς καὶ ἀνυποψίαστοι.

Ἀπὸ τὴν ἄποψη τῆς θεωρίας τῆς μιμήσεως, ὅ,τι καλύτερο παρήγαγε ἡ ἀρχαία Ἑλλάδα πρέπει νὰ ἐνταχθεῖ στὴ δεύτερη καὶ στὴν τρίτη κατηγορία. Ἡ λυρικὴ ποίηση, ἡ τραγωδία καὶ ἡ κωμωδία τὸ ἀποδεικνύουν. Ἐξάλλου κανεὶς ἀπὸ τοὺς μεγάλους γλύπτες ἢ ζωγράφους, οὔτε ὁ Φειδίας, ποὺ ἤξερε ν' ἀποδίδει ὅσο κανένας ἄλλος τὸ μεγαλεῖο τῶν θεῶν καὶ ποὺ τὸν θαύμαζε ὁ Πλάτων[11], οὔτε ὁ Πολύκλειτος ποὺ ἐπίσης ἐκτιμοῦσε[12], οὔτε ὁ Πολύγνωτος, ποὺ διακρίθηκε στὴν ἀπόδοση τοῦ ἤθους καὶ τῆς ἔκφρασης[13], δὲν ἔβαλαν μὲ ἀφέλεια μπροστά μας ἕναν καθρέφτη, κι ἀκόμα πιὸ λίγο οἱ ἀρχαϊκοὶ τεχνίτες —μὲ τὶς βαθυστόχαστες ἁπλότητές τους—, τεχνίτες γιὰ τοὺς ὁποίους ὁ Πλάτων ἔτρεφε ξεχωριστὴ ἐκτίμηση[14]. Καὶ μόνο στοὺς νεότερους τεχνίτες, ὅπως ὁ Ἀπολλόδωρος ὁ Σκιαγράφος[15], ὁ Ζεῦξις κι ὁ Παρράσιος, ποὺ δημιούργησαν σὲ ἐποχὴ ποὺ ὁ Πελοποννησιακὸς πόλεμος εἶχε προκαλέσει κλονισμὸ τῶν παραδοσιακῶν τάσεων, στράφηκαν σὲ νέες ἀναζητήσεις καὶ πῆραν κατεύθυνση ρεαλιστικὴ καὶ νατουραλιστική[16], ποὺ ὁ Πλάτων τὴν ἀποδοκιμάζει.

---

11. Πβ. *Ἱππ. Μ.* 290 a, *Μέν.* 91 d.

12. Πβ. *Πρωτ.* 328 c.

13. Πβ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ *Ποιητ.* VI 1450a 27 *ὁ μὲν γὰρ (ἐνν. Πολύγνωτος) ἀγαθὸς ἠθογράφος.*

14. Πβ. P.-M. SCHUHL, *Platon et l'art de son temps*, 47, Ch. PICARD, *Manuel d'Archeologie Grecque*, I σ. 233, 266.

15. Ὁ ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΣ, *Π. τῆς Ἀθ. δόξης* 2, μᾶς λέει πὼς πρῶτος αὐτὸς *ἐξεῦρε φθορὰν καὶ ἀπόχρωσιν σκιᾶς.*

16. Ὑπενθυμίζω τὰ ἀνέκδοτα τῶν σταφυλιῶν τοῦ Ζεύξιδος ποὺ γέλασαν τὰ πουλιὰ καὶ τοῦ παραπετάσματος τοῦ Παρρασίου ποὺ γέλασε τὸν Ζεῦξι, PLIN. H.N. XXXV 36, 5, Overbeck 1649.

Εἶναι ἀδύνατο νὰ φανταστῶ ὅτι τὰ στοιχειώδη αὐτὰ πράγματα δὲν τὰ παρατηροῦσαν καὶ δὲν τὰ συζητοῦσαν οἱ μεγάλοι καλλιτέχνες τοῦ 5ου π.Χ. αἰώνα —τί ἐπιτέλους συζητοῦσαν;— καὶ θεωρῶ ἄκριτο τὸν Ξενοφώντα ποὺ βάζει τὸν Σωκράτη νὰ δίνει μάθημα σὲ καλλιτέχνες ὅπως ὁ Παρράσιος καὶ ὁ Κλείτων γιὰ τὸ τί μπορεῖ νὰ περιλάβει καὶ ὡς ποῦ ἐκτείνεται ἡ μίμηση[17].

Ἂς δοῦμε ὅμως τὸ χωρίο αὐτό, ποὺ κατὰ τὰ ἄλλα εἶναι ἐνδιαφέρον, ὄχι γιὰ τὸ τί σκεφτόταν ὁ Σωκράτης, ἀλλὰ γιὰ τὶς ἰδέες τοῦ μέσου μορφωμένου Ἀθηναίου. Καὶ πρῶτα ἡ συζήτηση μὲ τὸν Παρράσιο: «Ἆρα ... γραφικὴ ἐστιν εἰκασία τῶν ὁρωμένων; τὰ γοῦν κοῖλα καὶ τὰ ὑψηλὰ καὶ τὰ σκοτεινά ... καὶ τὰ σκληρά ... καὶ τὰ νέα καὶ τὰ παλαιὰ σώματα διὰ τῶν χρωμάτων ἀπεικάζοντες ἐκμιμεῖσθε..». Καὶ συνεχίζει: γιὰ νὰ παραστήσετε τὰ *καλὰ εἴδη*, τὴν ἀπόλυτη ὀμορφιά, παίρνετε στοιχεῖα ἀπὸ πολλοὺς ἀνθρώπους, ἀφοῦ κανεὶς δὲν συγκεντρώνει ὅλη τὴν ὀμορφιά. Καὶ ρωτάει ἂν ἀπομιμοῦνται καὶ τὸ τῆς *ψυχῆς ἦθος*. Καθένας περιμένει τὴν καταφατικὴ ἀπάντηση τοῦ Παρράσιου, ποὺ δὲν μποροῦσε βέβαια νὰ ἀγνοεῖ ὅτι ἡ τέχνη τῶν συγχρόνων του —καὶ προφανῶς κι ὁ ἴδιος— ἀπέδιδε καὶ τὸ ἦθος. Ἀλλὰ ὁ Παρράσιος, ἐντελῶς ἀπροσδόκητα, ἀπαντᾶ ὅτι εἶναι ἀδύνατο νὰ μιμηθεῖ κανεὶς τὸ ἦθος, ἀφοῦ δὲν ἔχει συμμετρία οὔτε χρῶμα, «μηδὲ ὅλως ὁρατόν ἐστιν», γιὰ νὰ παραδεχθεῖ ὅμως στὴ συνέχεια ὅτι καὶ σκυθρωποὺς μπορεῖ νὰ παραστήσει καὶ μεγαλόπρεπους καὶ ἐλευθέριους καὶ ταπεινοὺς καὶ σώφρονες καὶ ὑβριστές, καὶ ὅλα βέβαια αὐτὰ ἐκφράζουν κάποιο ἦθος. Προφανῶς ὁ Παρράσιος δὲν ἤξερε τί σήμαιναν οἱ λέξεις: τῆς *ψυχῆς ἦθος*... Ὁ Κλείτων, εὐτυχῶς, παραδέχεται ὅτι ἀπομιμεῖται τὰ πάθη τῶν ποιούντων τι σωμάτων, παίρνει ὅμως καὶ αὐτὸς τὸ μάθημά του (γιὰ κάτι ποὺ παραδέχτηκε πὼς κάνει!): «Δεῖ ἄρα ... τὸν ἀνδριαντοποιὸν τὰ τῆς ψυχῆς ἔργα τῷ εἴδει προσεικάζειν»[18].

Πολὺ διαφορετικὰ ἀξιολογεῖ τὰ χωρία αὐτὰ ὁ Ἀνδρόνικος. Διανοίγουν, ἰσχυρίζεται, «τὰ σύνορα τῆς μίμησης» καὶ τὴν ἀπελευθερώνουν ἀπὸ «τὰ στενὰ ὅρια τῶν εἰδικῶν»[19]. Ἐμεῖς δὲν μποροῦμε νὰ φανταστοῦμε τόσο στενοκέφαλους τοὺς «εἰδικούς», καὶ μάλιστα τόσο σημαντικές προσωπικότητες. Ἀλλιῶς πῶς θὰ ἔφτιαχναν αὐτὰ ποὺ ἔφτιαξαν; Γιὰ μᾶς εἶναι φανερὸ ὅτι ὁ Ξενοφῶν, γιὰ νὰ τιμήσει τὸν δάσκαλό του, τὸν βάζει νὰ κάνει ἕνα «μάθημα» στοὺς εἰδικούς, διδάσκοντας αὐτὰ ποὺ ἦταν προφανῆ σὲ κάθε καλλιεργημένο Ἀθηναῖο.

---

17. Ὁ ἴδιος ἄλλωστε λιγάκι παρακάτω βάζει τὸν Σωκράτη νὰ συμβουλεύει τάχα μιὰ ἑταίρα πῶς νὰ ψαρεύει μὲ ἐπιτυχία ἐραστές!..

18. *Ἀπομν.* Γ, Χ 1-8.

19. *Ὁ Πλάτων καὶ ἡ τέχνη*, 48-49.

Ὅσα ἤδη ἐξέθεσα προδιαγράφουν καὶ τὴ θέση ποὺ θὰ πάρω στὸ ζήτημα τῆς μίμησης κατὰ τὸν Πλάτωνα. Καὶ πρῶτα πρέπει νὰ τονίσουμε ὅτι τὸ θέμα αὐτὸ ὁ φιλόσοφος —ὅπως καὶ τόσο ἄλλα— τὸ ἀντιμετωπίζει εὐκαιριακά. Ἔτσι στὸν *Κρατύλο* τὸ πρόβλημα μπαίνει μὲ τὴν πρόθεση νὰ ἐξεταστεῖ ὄχι ἡ μίμηση καθαυτήν, ἀλλὰ γιὰ νὰ ἐξευρεθεῖ ἐὰν τὰ ὀνόματα —οἱ λέξεις— εἶναι μιμήσεις τῶν πραγμάτων, κι ἂν ναί, μὲ ποιόν τρόπο πρέπει νὰ ἐννοηθεῖ ἡ μίμηση αὐτή. Ἀναρωτιέται ὁ Πλάτων τί θὰ κάναμε γιὰ νὰ δηλώσουμε στοὺς ἄλλους ἕνα ζῶο, ἂν δὲν εἴχαμε τὴ φωνή. Ἡ ἀπάντηση εἶναι ὅτι θὰ προσπαθούσαμε νὰ παραστήσουμε μὲ τὸ σῶμα μας τὸ ζῶο αὐτό: «καὶ εἰ ἵππον θέοντα ἤ τι ἄλλο τῶν ζῴων ἐβουλόμεθα δηλοῦν, οἶσθ' ὡς ὁμοιότατ' ἂν τὰ ἡμέτερα αὐτῶν σώματα καὶ σχήματα ἐποιοῦμεν ἐκείνοις». Ἡ μίμηση αὐτὴ βεβαίως ἔχει στενὴ ἔννοια. Δὲν ἔχει ἄλλη πρόθεση ἀπὸ τὸ νὰ φέρει στὸ νοῦ τὸ ὂν ποὺ μιμεῖται. Κάτι παρόμοιο ὅμως δὲν συμβαίνει καὶ μὲ τὰ ὀνόματα (λέξεις); «Ὄνομ' ἄρ' ἐστίν, ὡς ἔοικεν, μίμημα φωνῆς ἐκείνου ὃ μιμεῖται, καὶ ὀνομάζει ὁ μιμούμενος τῇ φωνῇ». Ὅμως αὐτὸς ὁ ὁρισμὸς δὲν εὐσταθεῖ, γιατὶ τότε θὰ λέγαμε πὼς «ὀνομάζουν» τὰ ζῶα ἐκεῖνοι ποὺ μιμοῦνται μὲ τὴ φωνὴ τὶς κραυγές τους[20]. Ἀκόμα στὴν περίπτωση τῶν ὀνομάτων δὲν ἔχουμε τὴ μίμηση ποὺ παρατηρεῖται στὴ μουσική, παρόλο ποὺ κι ἐδῶ χρησιμοποιοῦμε τὴ φωνή. Οὔτε λοιπὸν στὴ μουσική, ποὺ χρησιμοποιεῖ τὴ φωνή, οὔτε καὶ στὴ ζωγραφική, ποὺ χρησιμοποιεῖ τὰ σχήματα καὶ τὰ χρώματα, εἶναι δυνατὸ νὰ ποῦμε «ὀνομάζω»[21]. Ποιὰ ὅμως εἶναι ἡ ὀρθότης τῶν ὀνομάτων; Κι ἐδῶ ἰσχύει ὅ,τι καὶ στὴ ζωγραφική: δὲν εἶναι ἀναγκαῖο —κάθε ἄλλο— νὰ ὑπάρχουν ὅλα ἀνεξαιρέτως τὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ μιμουμένου: «τοῦ δὲ ποιοῦ τινος καὶ συμπάσης εἰκόνος μὴ οὐχ αὕτη <ᾖ> ἡ ὀρθότης, ἀλλὰ τὸ ἐναντίον οὐδὲ τὸ παράπαν δέῃ πάντα ἀποδοῦναι οἷόν ἐστιν ᾧ εἰκάζει, εἰ μέλλει εἰκὼν εἶναι». Πράγματι ἡ εἰκόνα δὲν μπορεῖ νὰ ἔχει ὅλα ἀνεξαιρέτως τὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ προτύπου. Καὶ ἡ φύση τῆς ἀνθρώπινης τέχνης τὸ ἀποκλείει καὶ ὀντολογικῶς δὲν εἶναι δυνατό. Ἂν κάποιος θεὸς ἀποφάσιζε νὰ κάνει μιὰ εἰκόνα τοῦ Κρατύλου καὶ νὰ ἀποδώσει σ' αὐτὴν τὰ πάντα, καὶ τὰ χαρακτηριστικὰ καὶ τὴν κίνηση καὶ τὴν ψυχή, δὲν θὰ ἐπρόκειτο πιὰ γιὰ εἰκόνα, γιὰ καλλιτεχνικὴ δημιουργία, ἀλλὰ γιὰ ἕναν δεύτερο Κρατύλο.

Καὶ ὁ Πλάτων ἐπαναλαμβάνει: «Ὁρᾷς οὖν ... ὅτι ἄλλην χρὴ εἰκόνος ὀρθότητα ζητεῖν ... καὶ οὐκ ἀναγκάζειν, ἐάν τι ἀπῇ ἢ προσῇ, μηκέτι αὐτὴν εἰκόνα εἶναι; ἢ οὐκ αἰσθάνῃ ὅσου ἐνδέουσιν αἱ εἰκόνες τὰ αὐτὰ ἔχειν ἐκεί-

---

20. Στὴν παρατήρηση αὐτὴ νομίζω πὼς ὑπάρχει κάποιο λογικὸ σφάλμα. Τὸ κοινὸ βέβαια καὶ στὶς δύο περιπτώσεις εἶναι ἡ φωνή. Ἀλλὰ ἡ χρήση τῆς φωνῆς εἶναι ὁλότελα διαφορετική, καὶ ἔτσι κακῶς συγκρίνονται οἱ δύο περιπτώσεις.

21. *Κρατ.* 423 a - d.

νοις ὧν εἰκόνες εἰσίν;»[22]. Τονίζω τὸ οὐκ αἰσθάνῃ. «Ἄνθρωπε, δὲν βλέπεις πόσο ἀπέχουν οἱ εἰκόνες ἀπὸ τὸ νὰ ἀποδίδουν ὅλα τὰ χαρακτηριστικὰ ἐκείνων ποὺ ἀπεικονίζουν;». Ὁ Πλάτων ἐπικαλεῖται τὴν κοινὴ ἀντίληψη κι αὐτὸ ποὺ ἔμαθε στὰ πρῶτα βήματά του στὴ ζωγραφική, ἂν βέβαια ἀληθεύει ἡ πληροφορία, ὅτι στὰ νιάτα του ἀσχολήθηκε καὶ μὲ τὴ ζωγραφική[23]. Πῶς λοιπὸν μποροῦν νὰ δικαιολογηθοῦν ἐκφράσεις ὅπως: «ἡ μίμηση στὸν *Κρατύλο* ἔχει πλούσια καθορισμένο περιεχόμενο καὶ μᾶς φανερώνει ὅλο τὸ ὡρίμασμα ποὺ ἔγινε στὸν πλατωνικὸ στοχασμό ... τὸ καινούριο νόημα ποὺ θέλει νὰ κλείσει σ' αὐτήν»[24]; Ποιὸ εἶναι τὸ προχώρημα καὶ τὸ καινούριο;

Στὸ Β΄ καὶ Γ΄ βιβλίο τῆς *Πολιτείας* ὁ Πλάτων ἐπιχειρεῖ νὰ καθορίσει τὴ θέση τῆς μουσικῆς στὴν ἰδεώδη πολιτεία[25], μὲ βάση τὴν ποίηση (ἐπική, λυρική, τραγωδία, κωμωδία). Ἐδῶ ξαναπιάνει τὸ πρόβλημα τῆς μίμησης. Ἡ θέση ποὺ ὑποστηρίζει μᾶς φέρνει σὲ ἀμηχανία. Οἱ ποιητές, λέει, χρησιμοποιοῦν δύο εἴδη ἀφηγήσεως, τὴν ἁπλὴ διήγηση[26] καὶ τὴ διήγηση ποὺ γίνεται μὲ μίμηση[27]. Ἁπλὴ διήγηση ἐννοεῖ αὐτὴν ποὺ κάνει ὁ ἴδιος ὁ ποιητής, χωρὶς νὰ βάζει τὰ πρόσωπα νὰ μιλοῦν, μὲ πλάγιο ἀφηγηματικὸ λόγο, ἐνῶ διήγηση μὲ μίμηση, ὅταν χρησιμοποιεῖ τὸν εὐθὺ λόγο καὶ βάζει τὰ ἴδια τὰ πρόσωπα νὰ μιλοῦν, «μιμεῖται» τὰ λόγια τους. Ἄλλοι ποιητὲς χρησιμοποιοῦν μόνο τὸν πρῶτο τρόπο, ἄλλοι, ὅπως στὴν τραγωδία καὶ κωμωδία, μόνο τὸν δεύτερο, κι ἄλλοι, ὅπως ὁ Ὅμηρος, χρησιμοποιοῦν ἕνα μικτὸ τρόπο[28]. Ἂν καὶ δὲν λέγεται ρητά, ὡστόσο τὸ σύνολο τῶν σελίδων ποὺ ἐξετάζουμε, κι ἐφόσον πρόκειται κυρίως γιὰ τὸν ἔλεγχο τῆς τραγωδίας καὶ τῆς κωμωδίας, μᾶς ἐπιτρέπει νὰ σκεφθοῦμε ὅτι τὸ ἴδιο ἰσχύει καὶ γιὰ τὴ δράση. Ἡ δράση, ὅπως τὴν ἐμφανίζει ὁ Ὅμηρος, εἶναι ἁπλῆ διήγηση, ἐνῶ ἡ δράση στὴν τραγωδία καὶ τὴν κωμωδία εἶναι μίμηση, σύμφωνα πάντα μὲ τὶς πλατωνικὲς διακρίσεις. Καὶ τελικὰ ὅλα ἀναφέρονται στὸ ἦθος, ἀφοῦ ὁ λόγος καὶ ἡ δράση ἐκφράζουν τὸ ἦθος τῶν προσώπων: «Τί δ' ὁ τρόπος τῆς λέξεως ... καὶ ὁ λόγος; οὐ τῷ τῆς ψυχῆς ἤθει ἕπεται;»[29].

---

22. *Κρατ.* 431 c-432 d.

23. Πβ. Διογ. Λα. III 5 *Λέγεται δὲ ὅτι καὶ γραφικῆς ἐπεμελήθη ὁ Πλάτων.* Πβ. *Dogm. Plat.* I 2, Ολυμπιοδ. *Vita Platonis* II, Appendix Platonika, σ. 47 *ἐφοίτησε δὲ καὶ γραφεῦσι...* Πβ. Schuhl, *ἔνθ' ἀν.* 82, 7.

24. Ανδρονικος, *ἔνθ' ἀν.* 51.

25. *Πολ.* Β 376 e ἑπ., Γ 394 e - 401 a.

26. *Πολ.* Γ 392 d *ἁπλῇ διηγήσει.*

27. *Πολ.* Γ 393 c *διὰ μιμήσεως τὴν διήγησιν ποιοῦνται.*

28. *Πολ.* Γ 394 d *μιμουμένους .. ἢ τὰ μὲν μιμουμένους, τὰ δὲ μή.*

29. *Πολ.* Γ 400 d.

Ἰσχυρίστηκαν ὅτι μ' αὐτὲς τὶς διακρίσεις ὁ Πλάτων περιορίζει τὴν ἔννοια τῆς μίμησης στὰ πιὸ στενὰ ὅρια καὶ ὅτι χαρακτηρίζει μ' αὐτὴν ὅ,τι ἀπομιμεῖται πιστὰ τὸ πρωτότυπο[30]. Ἡ ἑρμηνεία δὲν μὲ βρίσκει σύμφωνο. Κι ἐδῶ μπορεῖ καὶ πρέπει νὰ κρατηθεῖ ἡ εὐρύτερη ἑρμηνεία τοῦ *Κρατύλου*. Δὲν ἰσχυρίστηκε ὁ Πλάτων ὅτι ἡ διὰ «μιμήσεως» ἀφήγηση ἀποτυπώνει ἐπακριβῶς καὶ ὅλα τὰ λόγια τῶν προσώπων, μὲ τρόπο ἀπόλυτα ρεαλιστικὸ (πιστὴ μίμηση), ἀλλ' ὅτι ὁ ποιητὴς ποὺ τὴν χρησιμοποιεῖ βάζει τὸ ἴδιο τὸ πρόσωπο νὰ μιλάει. Ὁ καλλιτέχνης, ποὺ δὲν γνωρίζει φυσικὰ καθόλου πῶς ἀκριβῶς μίλησαν —κι ἂν μίλησαν καὶ δὲν ἔδρασαν ἁπλῶς— τὰ πρόσωπα ποὺ παριστάνει, θὰ διαλέξει καὶ θὰ παρουσιάσει μόνο τὰ *προσήκοντα* λόγια, «εἰ μέλει τραγωδία εἶναι», γιὰ νὰ χρησιμοποιήσουμε —προσαρμόζοντάς τα— τὰ λόγια τοῦ *Κρατύλου*. Ἄλλωστε στὴν ἴδια τὴν *Πολιτεία* γίνεται δεκτὸ ὅτι ἡ τέχνη —στὴν προκειμένη περίπτωση ἡ ζωγραφική— μπορεῖ νὰ ἀποβλέπει σὲ ἰδεώδη, νὰ παραστήσει ἕναν ὡραιότατο ἄνθρωπο, χωρὶς νὰ ἀντλήσει ἀπὸ τὴν πραγματικότητα καὶ χωρὶς νὰ μπορεῖ ν' ἀποδείξει ὅτι ὑπάρχει. Καὶ ὁ ζωγράφος αὐτὸς χαρακτηρίζεται «ἀγαθός»[31]. Αὐτό, ἂν συνδυαστεῖ μὲ τὶς ἄλλες ἰδέες τοῦ Πλάτωνος, σημαίνει ὄχι μόνο ὅτι τὸ ἔργο τοῦ καλλιτέχνη αὐτοῦ εἶναι θεμιτό, ἀλλὰ ὅτι ἔτσι πρέπει νὰ ἐργάζονται οἱ πραγματικοὶ καλλιτέχνες, ν' ἀποβλέπουν δηλαδὴ πάντα στὸ ἰδεῶδες, νὰ μιμοῦνται τὶς ἴδιες τὶς ἰδέες καὶ ὄχι τὸ αἰσθητό. Ἡ ἄποψη ὅτι ἡ μίμηση ἔχει καὶ στὴν *Πολιτεία* τὴν εὐρεία σημασία ποὺ εἴδαμε στὸν *Κρατύλο* ἐνισχύει ἐπίσης ἡ ἐπισήμανση πὼς στὴ μουσικὴ ὑπάρχει καὶ ἡ εὐρυθμία καὶ ἡ εὐαρμοστία καὶ ἡ εὐσχημοσύνη[32], ποὺ ἀνήκουν βέβαια στὴν περιοχὴ ἐκείνου ποὺ «προσθέτει» ἡ τέχνη καὶ δὲν ἀποτελοῦν μιμήσεις μὲ τὴ στενὴ σημασία τοῦ ὅρου.

Παραδέχομαι ὅμως ὅτι οἱ πλατωνικὲς διακρίσεις δὲν εἶναι οὐσιαστικὲς καὶ ὅτι ἡ ὁρολογία δὲν εἶναι πολὺ ἱκανοποιητική. Πρέπει νὰ παρατηρήσουμε ὅτι ἀνάμεσα στὸν ἕνα καὶ στὸν ἄλλο τρόπο, στὸ νὰ βάλουμε τὰ πρόσωπα νὰ μιλοῦν τὰ ἴδια καὶ στὸ νὰ ἀφηγηθοῦμε ἐμεῖς «μὲ δικά μας» λόγια τὸ τί ὑποτίθεται πὼς εἶπαν, δὲν ὑπάρχει διαφορὰ οὐσίας. Πρόκειται πάντα γιὰ μίμηση. Ἡ διαφορὰ συνίσταται μόνο στὸν τρόπο παρουσίασης τῆς μίμησης. Ἂν εἶναι ἔτσι, δὲν καταλαβαίνει κανεὶς γιατὶ ὁ Πλάτων τονίζει τὴ διαφορὰ αὐτή. Ἐννοεῖ μήπως ὅτι στὸν εὐθὺ λόγο ἡ μίμηση εἶναι πιὸ φανερὴ καὶ συνεπῶς πιὸ ἀπατηλή; Δικαιούμαστε ὅμως γι' αὐτό —πάντοτε ἀπὸ τὴν

---

30. ΑΝΔΡΟΝΙΚΟΣ, *ἔνθ' ἀν.*, 57.

31. *Πολ.* Ε 472 d *Οἶει ἄ ἧττόν τι ἀγαθὸν ζωγράφον εἶναι ὃς ἂν γράψας παράδειγμα οἷον ἂν εἴη ὁ κάλλιστος ἄνθρωπος καὶ πάντα εἰς τὸ γράμμα ἱκανῶς ἀποδοὺς μὴ ἔχῃ ἀποδεῖξαι ὡς καὶ δυνατὸν γενέσθαι τοιοῦτον ἄνδρα;*

32. *Πολ.* Γ 400 d.

ἄποψη τῆς μίμησης— νὰ ξεχωρίσουμε τόσο πολὺ τὴν τραγωδία καὶ τὴν κωμωδία, καὶ τελικὰ νὰ τὶς καταδικάσουμε ἐντονότερα, διότι δῆθεν σ' αὐτὲς ἡ μίμηση εἶναι πιὸ φανερή;

Οἱ κύριες θέσεις ποὺ ἀναπτύσσονται καὶ ὑποστηρίζονται στὸ τέλος τοῦ Β΄ καὶ στὴν ἀρχὴ τοῦ Γ΄ βιβλίου τῆς *Πολιτείας* εἶναι ὅτι ἡ μουσικὴ —ἡ τέχνη γενικά— δὲν πρέπει ν' ἀποβλέπει στὴν ἡδονή, ἀλλὰ στὴν ἠθικὴ βελτίωση, καὶ ἑπομένως τὰ κριτήριά μας γι' αὐτὴν πρέπει νὰ εἶναι μόνον ἠθικά. Ὅτι ἡ τέχνη εἶναι ἡ μίμηση τρόπων καὶ ἠθῶν κι ὅτι ἐκεῖνοι ποὺ μιμοῦνται ἀλλὰ κι ἐκεῖνοι ποὺ τοὺς παρακολουθοῦν ἐπηρεάζονται τελικὰ ἀπὸ τὸ ἦθος ποὺ ἐκφράζει ἡ μίμηση. Συνεπῶς ἡ τέχνη πρέπει νὰ μιμεῖται μόνο τὰ χρηστὰ ἤθη. Οἱ «φύλακες» τῆς πόλης εἶναι «δημιουργοὶ ἐλευθερίας», καὶ δὲν χρειάζονται γενικὰ τὴ μίμηση. Ἂν ὅμως θέλουν νὰ μιμηθοῦν κάτι, πρέπει νὰ μιμοῦνται «τὰ τούτοις προσήκοντα». Ἐδῶ ἐκτὸς ἀπὸ τὴ μίμηση ἀγαθῶν χαρακτήρων, μπορεῖ κανεὶς νὰ ὑποθέσει ὅτι ὑποδηλώνονται πολεμικοὶ χοροὶ καὶ ἄλλες μορφὲς τέχνης ποὺ προβάλλουν καὶ καλλιεργοῦν στὶς ψυχὲς τὴν ἀνδρεία[33]. Τέλος ὑποστηρίζεται πὼς πρέπει νὰ ἐπανέλθουν οἱ παλαιοὶ ἁπλοὶ κι «ἄκρατοι» τρόποι στὴ μουσική, καὶ καταδικάζονται οἱ καινοτομίες, ποὺ ἀποβλέπουν στὴν ἡδονὴ τῶν θεατῶν κι ὄχι στὴν ἠθικὴ βελτίωσή τους[34]. Ἐδῶ δὲν ἀναφέρεται ρητὰ ἡ *χορεία* —ὁ χορὸς δηλ. ποὺ συνοδεύεται ἀπὸ ᾠδή—, ὅμως ἐξυπακούεται, ἐφόσον καὶ ἡ τραγωδία καὶ ἡ κωμωδία ἔχουν τὸν χορὸ καὶ τὴν ᾠδή. Στοὺς *Νόμους* ἄλλωστε, στὴ μουσικὴ συμπεριλαμβάνεται ρητὰ ἡ χορεία. Ἄρα οἱ θέσεις τῆς *Πολιτείας* γιὰ τὴν τέχνη ἀφοροῦν καὶ τὴν ὄρχηση.

Ἀλλὰ στὴν *Πολιτεία*, στὸ Ι΄ βιβλίο, ὁ Πλάτων ξαναγυρνᾶ ἀκόμα μιὰ φορὰ στὴ μίμηση, γιὰ νὰ καταδικάσει τὴν τέχνη —εἰδικότερα τὴν τραγωδία— μὲ κριτήρια ὀντολογικά. Καταλήγει ὅμως καὶ πάλι στὴν ἠθική, γιατὶ ὅποιος γνωρίζει τὶς ἰδέες, γνωρίζει καὶ μεταδίδει καὶ τὴν πραγματικὴ ἀρετή. Ἡ γενικὴ ἰδέα εἶναι ὅτι ὁ καλλιτέχνης, ὅταν «μιμεῖται» ἔχει τὰ μάτια καὶ τὸ νοῦ του στραμμένα μόνο στὸ αἰσθητὸ καὶ ὄχι στὸ ὑψηλὸ ἀλλὰ ἀόρατο πρότυπο, τὶς ἰδέες. Ἐφόσον ὅμως τὸ αἰσθητὸ εἶναι μίμηση τῶν ἰδεῶν, τὸ ἔργο τοῦ καλλιτέχνη καταντάει μίμηση μιμήσεως[35], καὶ ὁ καλλιτέχνης, ὡς δημιουργὸς εἰδώλων, εἶναι «τρίτος ἀπὸ τῆς ἀληθείας»[36]. Ἐξυπακούεται ἡ πίστη ὅτι τὸ αἰσθητό, ὡς ἔργο θεϊκό, εἶναι πολὺ ἀνώτερο κι ἀπὸ τὸ καλύτερο

---

33. Πβ. *Πολ.* Γ 399 e *μὴ ποικίλους αὐτοὺς (ἐνν. τοὺς ῥυθμούς) διώκειν μηδὲ παντοδαπὰς βάσεις, ἀλλὰ βίου ῥυθμοὺς ἰδεῖν κοσμίου τε καὶ ἀνδρείου.*

34. *Πολ.* Γ 394 e - 401 e.

35. *Πολ.* Ι 596 e, 598 b.

36. *Πολ.* Ι 597 e, 599 d.

ἀνθρώπινο δημιούργημα. Κάτω ἀπὸ αὐτὸ τὸ πρῖσμα, μικρὴ μόνο σημασία ἔχει ἂν ἡ μίμηση τοῦ καλλιτέχνη πρέπει νὰ νοηθεῖ μὲ τὴ στενὴ ἢ τὴν εὐρεία σημασία. Γι' αὐτὸ ὁ Πλάτων δὲν νοιάζεται καὶ πολὺ μήπως ἀδικήσει τὴν τέχνη καὶ τοὺς καλλιτέχνες κατηγορώντας τους γιὰ δουλικὴ μίμηση. Ἔτσι ἢ ἀλλιῶς τὸ αἰσθητὸ μιμοῦνται. Ἡ μίμησή τους θὰ εἶχε πραγματικὰ εὐρεία σημασία, ἂν κατὰ τὴ δημιουργία «ἔβλεπαν», εἶχαν γιὰ πρότυπο καὶ μιμοῦνταν τὶς ἰδέες, ὅσο βέβαια αὐτὸ εἶναι δυνατό.

Ὁ Πλάτων ξεκινάει μὲ μιὰ σφοδρὴ ἐπίθεση ἐνάντια στὴ μιμητικὴ τέχνη τῆς τραγωδίας. Ἀποκαλεῖ τοὺς τραγωδοὺς «λώβη τῆς ἀκουόντων διανοίας». Στὴν ἐπίθεση αὐτὴ περιλαμβάνει καὶ τὸν Ὅμηρο, παρόλο ποὺ τὸν σέβεται, ὅπως λέει, ἀπὸ παιδί. Ἀλλὰ τί μιμεῖται ὁ καλλιτέχνης; Τὰ ὄντα, τὰ πράγματα αὐτὰ καθαυτά, τὶς ἰδέες ἢ τὰ φαινόμενα; Ἡ ἀπάντηση εἶναι ἀπροσδόκητα εὔκολη. Μιμεῖται τὰ φαινόμενα. Τὸ ἴδιο ἄραγε συμβαίνει μὲ τὸν Πίνδαρο, τὸν Αἰσχύλο, τὸν Φειδία; Ἐδῶ τὸ κείμενο βεβαίως σιωπᾶ. Ὑποθέτουμε ὅτι μᾶλλον δὲν ἐννοεῖ ὅλους τοὺς καλλιτέχνες ἀδιάκριτα, ἀλλὰ ἐκείνους ἢ ὅσα ἀπὸ τὰ ἔργα τους μιμοῦνται τὰ φαινόμενα. Γιὰ νὰ δείξει τὴν περιφρόνησή του γιὰ ὅσους μιμοῦνται τὰ φαινόμενα, καταφεύγει σὲ μιὰ εἰκόνα, ποὺ ἔδωσε λαβὴ σὲ πλῆθος ἑρμηνεῖες. Πρέπει νὰ ποῦμε πὼς ἡ εἰκόνα αὐτὴ εἶναι πολὺ εὔκολο νὰ παρερμηνευτεῖ, ἂν ἀπομονωθεῖ ἀπὸ τὰ συμφραζόμενα κι ἂν κανεὶς δὲν ἔχει εὐαισθησία στὰ ἀρχαῖα κείμενα καὶ δὲν ἀντιλαμβάνεται τὸ λεπτὸ πνεῦμα ποὺ τὴν διατρέχει. Λέει ὁ Σωκράτης στὸν συνομιλητή του: τὴ δουλειὰ αὐτὴ τῶν μιμητῶν τῶν φαινομένων μπορεῖς εὔκολα κι ἐσὺ νὰ τὴν κάνεις. Πάρε ἕναν καθρέφτη καὶ γύρνα τον σιγὰ-σιγὰ τριγύρω. Γρήγορα θὰ δημιουργήσεις τὸν ἥλιο καὶ τὰ σύννεφα, τὸ ἴδιο γρήγορα τὴ γῆ, τὸν ἑαυτό σου καὶ τὰ ἄλλα ζῶα: «ἢ οὐκ αἰσθάνῃ ὅτι κἂν αὐτὸς οἷός τ' εἴῃς πάντα ταῦτα ποιῆσαι τρόπῳ γέ τινι; ... τάχιστα δὲ πού, εἰ θέλεις λαβὼν κάτοπτρον περιφέρειν πανταχῇ. ταχὺ μὲν ἥλιον ποιήσεις καὶ τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ, ταχὺ δὲ γῆν, ταχὺ δὲ σαυτόν τε καὶ τἆλλα ζῷα καὶ σκεύη καὶ φυτὰ καὶ πάντα ὅσα νυνδὴ ἐλέγετο»[37].

Ἂν πάρουμε κατὰ λέξη ὅσα λέει ὁ Σωκράτης, θὰ πρέπει νὰ πιστέψουμε ὅτι ὁ Πλάτων θεωροῦσε πανεύκολη τὴ δουλειὰ τῶν καλλιτεχνῶν κι ὅτι κατὰ τὴ γνώμη του μποροῦσε νὰ τὴν κάνει ὁποιοσδήποτε. Δὲν εἶχε παρὰ νὰ κάνει τὸ ἔργο του καθρέφτη, νὰ μιμηθεῖ τὶς παραμικρὲς λεπτομέρειες τῶν πραγμάτων, ἰδέα ποὺ τὴν ἀπέκρουσε κατ' ἐπανάληψιν. Τότε τί συμβαίνει; Ἁπλῶς ὁ Πλάτων χαριτολογεῖ. Τὸ ξέρει καλὰ πὼς ἡ εἰκόνα του εἶναι ὑπερβολικὴ καὶ δὲν ἀνταποκρίνεται στὰ πράγματα. Ἡ εὐθυμία του φαίνεται κι ἀπὸ τὴν κωμικὴ σχεδὸν ἐπανάληψη τοῦ «ταχύ» κι ἀπὸ τὸ ὅλο ὕφος τῆς

37. *Πολ.* I 596 d - e.

περιγραφῆς. Δὲν πιστεύει ὅτι ἡ μίμηση ἔχει τόσο ἁπλοϊκὸ χαρακτήρα. Θέλει ὅμως νὰ χτυπήσει τοὺς καλλιτέχνες, γιατί —κατὰ τὴν ἀντίληψή του— ἀρκοῦνται στὴ μίμηση τοῦ αἰσθητοῦ. Ἡ εἰρωνικὴ λοιπὸν διάθεση σὲ συνδυασμὸ μὲ τὴν πολεμικὴ τὸν κάνουν νὰ μιλάει μὲ κάποια ἐλαφρότητα γι' αὐτὸ τὸ θέμα. Θέλει ἀκόμα νὰ τονίσει πὼς τὸ ἔργο τῆς μίμησης τῶν αἰσθητῶν εἶναι ἀπείρως εὐκολότερο σὲ σύγκριση μὲ τὸ ἔργο ἐκείνων ποὺ ἀποβλέπουν στὸ ὄν. Οἱ καλλιτέχνες, ἂν ἤθελαν νὰ θεωροῦνται σοφοὶ σὲ πολλὰ πράγματα, θὰ ἔπρεπε προηγουμένως νὰ τὰ μάθουν. Καὶ οἱ γνωστοὶ καλλιτέχνες μιλοῦν μὲ εὐκολία γιὰ πράγματα ποὺ δὲν γνωρίζουν[38].

Ἂς προσπαθήσουμε νὰ ἐκφέρουμε μερικὲς γενικότερες σκέψεις μὲ βάση τὰ ὅσα ἐκθέσαμε. Ὁ Πλάτων ἀπὸ τὴν ἀρχή, ὅταν μιλάει γιὰ μίμηση, υἱοθετεῖ τὴν εὐρεία σημασία τοῦ ὅρου. Γνωρίζει ὅτι κανένας καλλιτέχνης δὲν βάζει στὸ ἔργο του ὅλα τὰ στοιχεῖα τῆς πραγματικότητας, δὲν μιμεῖται δηλαδὴ δουλικά· ὁ καλλιτέχνης βάζει ἀπὸ τὸν ἑαυτό του τὴν ἁρμονία καὶ τὸν ρυθμό, καὶ προφανῶς κι ἄλλα στοιχεῖα ποὺ δὲν ἀναφέρει. Δὲν ἀγνοεῖ λοιπὸν τὴ σημασία τοῦ δημιουργοῦ. Ὡστόσο τὸ κέντρο βάρους δὲν πέφτει ποτὲ στὸ καλλιτεχνικὸ ἐγώ. Ἐκεῖνο ποὺ τὸν ἐνδιαφέρει εἶναι τ' ἀντικειμενικὰ δεδομένα, ὅ,τι τὸ ἔργο θέλει νὰ ἀπεικονίσει, τὸ περιεχόμενο.

Ἂς σημειώσουμε ἐδῶ πὼς πρῶτος ὁ Πλωτῖνος στρέφει τὸ ἐνδιαφέρον πρὸς τὸ καλλιτεχνικὸ ἐγὼ τοῦ δημιουργοῦ κι ἀπομακρύνεται καὶ ἀντιτίθεται στὴν ἀντίληψη ὅτι ἡ τέχνη εἶναι μίμηση, ἰδέα ποὺ πρυτάνευσε στὰ κλασικὰ ἑλληνικὰ χρόνια. Ὁ καλλιτέχνης δὲν μιμεῖται τὴ Φύση καὶ τὴ ζωή, ἀλλὰ βάζει στὸ ἔργο του αὐτὸ ποὺ ἔχει μέσα του. Τὸ ὡραῖο ἀπορρέει ἀπὸ τὴν ψυχή του, ποὺ κι αὐτὴ εἶναι ἀπορροὴ τοῦ θείου: «Τοῦτο μὲν τοίνυν τὸ εἶδος οὐκ εἶχεν ἡ ὕλη, ἀλλ' ἦν ἐν τῷ ἐννοήσαντι καὶ πρὶν ἐλθεῖν εἰς τὸν λίθον. ἦν δ' ἐν τῷ δημιουργῷ οὐ καθ' ὅσον ὀφθαλμοὶ ἢ χεῖρες ἦσαν αὐτῷ, ἀλλ' ὅτι μετεῖχε τῆς τέχνης. Ἦν ἄρα ἐν τῇ τέχνῃ τὸ κάλλος τοῦτο ἄμεινον πολλῷ· οὐ γὰρ ἐκεῖνο ἦλθεν εἰς τὸν λίθον τὸ ἐν τῇ τέχνῃ ἀλλ' ἐκεῖνο μὲν μένει, ἄλλο δὲ ἀπ' ἐκείνης ἔλαττον ἐκείνου· καὶ οὐδὲ τοῦτο ἔμεινε καθαρὸν ἐν αὐτῷ, οὐδὲ οἷον ἐβούλετο, ἀλλ' ὅσον εἶξεν ὁ λίθος τῇ τέχνῃ»[39]. Πρέπει ὅμως νὰ ξεχωρίσουμε δύο πράγματα. Ἐκεῖνο ποὺ πιστεύει ὁ Πλάτων πὼς κάνουν οἱ καλλιτέχνες τοῦ καιροῦ του (ὑπαρκτὴ τέχνη) κι ἐκεῖνο ποὺ θὰ ἤθελε νὰ κάνουν (ἰδεῶδες τέχνης), ὥστε νὰ ὠφελήσουν τὴν ὀρθὴ πολιτεία. Θαρρῶ ὅτι τοὺς καλλιτέχνες τοὺς βάζει σὲ δύο κατηγορίες. Ἐκείνους ποὺ μιμοῦνται, καὶ ποὺ τὰ ἔργα τους εἶναι μιμήσεις (καλλιτέχνες-μιμητές), κι ἐκείνους ποὺ εἶναι θεόπνευστοι. Αὐτοὺς τοὺς τελευταίους, ποὺ δημιουργοῦν κάτω ἀπὸ ἐνθου-

38. *Πολ.* I 598 e ἑπ.

39. Πλωτ. *Ἐνν.* V, 8, 15-22.

σιασμὸ καὶ θεϊκὴ μανία, αὐτοὺς ποὺ παρουσίασε τόσο παραστατικὰ στὸν *Ἴωνα*, τοὺς «ξέχασε» στὴν *Πολιτεία*. Ἴσως γιατὶ γι' αὐτοὺς δὲν ἰσχύει ἡ θεωρία τῆς μίμησης, ὅπως καὶ ἂν τὴν ἐννοήσουμε. Δύο εἶναι οἱ κύριες μομφὲς ποὺ προσάπτει στοὺς καλλιτέχνες-μιμητές. Ὅτι μὲ τὶς μιμήσεις τους ποὺ ἀποβλέπουν πρώτιστα στὴν τέρψη, δὲν βοηθοῦν νὰ προαχθεῖ ὁ ἠθικὸς βίος, ἐνῶ μιμούμενοι τὰ αἰσθητὰ καὶ μὴ ἀποβλέποντας στὰ πρότυπα, τὶς ἰδέες, ἡ τέχνη τους δὲν ἔχει καμία γνωστικὴ ἀξία, καί, τὸ χειρότερο, παραπλανᾶ. Ἐφόσον ὅμως τὸ αἰσθητὸ εἶναι μίμηση τῶν ἰδεῶν, τὸ ἔργο τοῦ καλλιτέχνη καταντᾶ μίμηση μιμήσεως καὶ ὁ καλλιτέχνης, ὡς δημιουργὸς εἰδώλων, εἶναι «τρίτος ἀπὸ τῆς ἀληθείας». Ἀπὸ τὴν τέχνη λοιπὸν περιμένει ὄχι τόσο τὴ συγκίνηση —ποὺ τὴν γνωρίζει καὶ δὲν τὴν ἀποκλείει—, ἀλλὰ τὴν ἠθικὴ καὶ γνωστικὴ ὠφέλεια. Ὁ Πλάτων φαίνεται νὰ κατηγορεῖ συλλήβδην τοὺς καλλιτέχνες τοῦ καιροῦ του γιὰ αἰσθητικὸ ρεαλισμό. Κατὰ τὴ λειτουργία ποὺ ὀνομάζουμε ρεαλιστική, ὁ καλλιτέχνης βρίσκει στὴ φύση ἢ στὴ ζωὴ τὸ καλλιτεχνικὰ ἀξιόλογο καὶ διαπλάθει μὲ τὰ μέσα τῆς τέχνης του ἕνα ὅσο τὸ δυνατὸν πιστότερο ὁμοίωμα, ἐπιδιώκοντας νὰ μᾶς μεταδώσει τὴ συγκίνηση ποὺ ἔνιωσε ὅταν τὸ ἀντίκρισε πρώτη φορά[40]. Καὶ ὑπῆρχαν ἀσφαλῶς στὴν ἐποχή του καλλιτέχνες ποὺ εἶχαν γιὰ σχολεῖο τους τὴ φύση καὶ τὴ ζωή. Τὸ ἰδεῶδες ποὺ συνόψισε τὸ *Περὶ ὕψους*, «τότε γὰρ ἡ τέχνη τέλειος, ἡνίκ' ἂν φύσις εἶναι δοκεῖ»[41], δὲν ἦταν βέβαια ἄγνωστο στοὺς χρόνους του. Ἀλλὰ κατὰ τὸν Πλάτωνα ὅλοι αὐτοὶ δὲν γνώριζαν τί σημαίνει «φύση» καὶ «αἰσθητό», δὲν ἤξεραν ὅτι εἶναι ἀμυδρὴ ἀνταύγεια μιᾶς ὑπερβατικῆς πραγματικότητας. Ἐὰν τὸ γνώριζαν, δὲν θὰ ἐπέμεναν στὸ αἰσθητό. Μὰ δὲν μποροῦσε νὰ μὴ βλέπει πὼς ἄλλοι καλλιτέχνες καὶ μάλιστα πολὺ μεγάλοι καὶ πασίγνωστοι —ὁ Ὅμηρος σ' ἕνα μεγάλο μέρος τῆς δημιουργίας του, ὁ Πίνδαρος, ὁ Φειδίας, ὁ Πολύκλειτος, καὶ νὰ μὴ λησμονοῦμε τοὺς θεόπνευστους ποιητές του *Ἴωνα*— δὲν ἐνδιαφέρονταν πρωτίστως γιὰ τὸ αἰσθητό, ἀλλὰ τὸ χρησιμοποιοῦσαν γιὰ νὰ ἐξεικονίσουν μιὰ ἰδανικὴ καὶ ὑπερβατικὴ (θεϊκὴ) πραγματικότητα. Γιατὶ λοιπὸν τοὺς ξέχασε ὅλους αὐτούς; Ὁ λόγος εἶναι προφανής. Ναὶ μὲν ἐπιδίωκαν κάτι τὸ ὑπεραισθητό —δὲν θέλει ν' ἀναφέρει κἂν τὸ γεγονός—, ἀλλ' αὐτὸ τὸ ὑπεραισθητὸ τὸ ἔβλεπαν ἀλλιῶς.

Αὐτὰ ὡς πρὸς τὴν καλλιτεχνικὴ πραγματικότητα. Τί προτείνει ὁ Πλάτων, ὥστε νὰ θεραπευθεῖ ἡ κατάσταση; Ἔμμεσα βέβαια συνάγεται τὸ παρακάτω αἴτημα: οἱ καλλιτέχνες, γιὰ νὰ ξεπεράσουν τὸ αἰσθητό, καὶ γιὰ νὰ μὴ χρειάζεται νὰ καταφεύγουν σὲ ἀπάτες ποὺ ξεγελοῦν τὶς αἰσθήσεις, γιὰ νὰ

---

40. Αὐτὸν τὸν ὁρισμὸ ἔδωσε ὁ Charles Batteux (1713-1780), ἕνας ἀπὸ τοὺς θεμελιωτὲς τῆς νεότερης αἰσθητικῆς. Βλ. Παπανουτσος, *Αἰσθητική*, 134-5.

41. <Αγνωστου>, *Περὶ Ὕψους* XXII 1.

μὴν εἶναι ἁπλοὶ «διασκεδαστές» καὶ γιὰ νὰ ἔχει ἡ τέχνη τους πραγματικὰ εὐρεία σημασία, πρέπει νὰ γίνουν κι αὐτοὶ φιλόσοφοι —ὅπως οἱ κυβερνῆτες—, νὰ μάθουν τί σημαίνει αἰσθητό, νὰ προσπαθήσουν νὰ γνωρίσουν τὸν ὑπερουράνιο κόσμο τῶν ἰδεῶν, νὰ πάρουν δηλ. τὸ ὕψιστο μάθημα — ἀγώνας βέβαια ποὺ ἀπαιτεῖ προσπάθειες μιᾶς ὁλόκληρης ζωῆς ἀφιερωμένης στὴ θεωρία καὶ ποὺ εἶναι ἀμφίβολο ἂν θὰ καταλήξει σὲ ἐπιτυχία—, καὶ μόνο τότε νὰ ἐπιχειρήσουν νὰ μιμηθοῦν, ὄχι πιὰ τὸ αἰσθητό, ἀλλὰ τὰ πρότυπα, τὰ «ὄντως ὄντα», τὴ γνήσια πραγματικότητα, ποὺ μόλις πρόλαβαν νὰ δοῦν πρὸς τὸ τέλος τοῦ δραματικοῦ ἐκείνου ταξιδιοῦ στὸν ὑπερουράνιο κόσμο. Ὑποθέτω ὅτι ὁ Hegel πέρασε ἀπὸ παρόμοιες σκέψεις, ὅταν ὑποστηρίζει ὅτι τὸ ὡραῖο «εἶναι ἡ αἰσθητὴ ἐμφάνιση τῆς ἰδέας»[42] καὶ ὅτι «ἡ πραγματικότητα τῆς τέχνης εἶναι τὸ ἰδανικό»[43].

Ὁ ἴδιος ὁ Πλάτων ἔδωσε δείγματα ἐξαιρετικὰ καὶ πρότυπα, γιὰ τὸ τί θὰ ἔπρεπε νὰ εἶναι ἡ καλλιτεχνικὴ δημιουργία. Ὁ λόγος τῆς Διοτίμας στὸ *Συμπόσιο*, τὸ ἅρμα τῆς ψυχῆς στὸν *Φαῖδρο*, ἡ παραβολὴ τῆς σπηλιᾶς στὴν *Πολιτεία*, ὅλοι οἱ μεγάλοι ἐσχατολογικοὶ μύθοι ἀποτελοῦν τὰ δείγματα αὐτά. Ἔτσι δὲν χρειάζεται νὰ λέμε ὅτι ὑπάρχει ἀντίφαση καὶ ψυχικὸς διχασμὸς στὴ στάση τοῦ Πλάτωνος, ποὺ ἀπὸ τὴ μιὰ καταδίκαζε τὴν τέχνη κι ἀπὸ τὴν ἄλλη ἔφτιαχνε καλλιτεχνήματα.

Α. ΑΡΒΑΝΙΤΑΚΗΣ
(Θεσσαλονίκη)

L'ART COMME IMITATION

Résumé

Cet article, tout en partant des conceptions platoniciennes, se veut être une ébauche d'étude de la notion de mimésis dans l'antiquité en général. Nous croyons pouvoir affirmer que certaines idées magico-religieuses ont donné naissance à la conception que l'art est une mimésis. C'est le magicien qui prépare un simulacre, au moyen duquel il veut imposer sa volonté à la personne visée. C'est l'artisan archaïque qui prépare le simulacre d'un dieu, dans l'intention d'exciter en nous des sentiments religieux, tels la terreur sacrée, l'extase etc. Au V^e^ siècle la mimésis

42. *Vorlesungen* I, 141, II, 253.
43. *Ἔνθ' ἀν.* I 192.

devait être assez éloignée de ses racines magiques et religieuses et était devenue plutôt une «théorie esthétique», que Socrate et Platon ont acceptée et incorporée à leur système philosophique. La remarque d'Aristote que la mimésis nous donne du plaisir concerne uniquement l'aspect «esthétique» de la mimésis.

La mimésis esthétique peut être divisée en deux ou trois catégories. Il y a la mimésis servile, qui vise à la ressemblance; on imite seulement la surface. On nous montre les choses comme dans un miroir. Ici la capacité technique et la dextérité jouent le rôle principal. Mais il y a des artistes qui visent au fond des choses et à l'essentiel. Leur réussite ne se détermine pas par la ressemblance. Les matériaux et les autres moyens dont ils se servent sont des conventions, des «signes», des symboles, propres à nous dévoiler des réalités profondes et d'éveiller en nous les sentiments appropriés. On se limite à l'essentiel et à ce qui est hors du temps. C'est l'art de Pindare. Cette mimésis peut prendre une forme spéciale: tout en visant à l'essentiel, elle se sert de détails soigneuseument choisis, pour obtenir une ressemblance avancée. C'est le «réalisme» d'Homère.

Platon connaît bien que la plupart des artistes grecs, anciens et contemporains, ne sont pas des imitateurs serviles. Et cependant il est hostile envers tous ces artistes. La raison en est que, d'après lui, ils imitent des choses qu'ils ne connaissent pas et que leurs œuvres sont fatales pour la santé morale de leurs concitoyens. Il en résulte que si les artistes acquérissaient une formation philosophique, s'ils savaient que le monde sensible n'est qu'un vague reflet de la réalité des idées, s'ils travaillaient, s'ils «imitaient» an ayant les yeux fixés sur ces hauts modèles, leurs œuvres auraient plus de «réalité», leur influence morale serait louable. Dans ce cas, ils seraient bien accueillis et honorés par la cité idéale. Platon lui-même nous a laissé maints exemples de cet art sublime et moral, tel qu'il le concevait.

A. ARVANITAKIS

EVEN FRIENDS CANNOT HAVE ALL THINGS IN COMMON: ARISTOTLE'S CRITIQUE OF PLATO'S REPUBLIC

I

References to the *Dialogues,* and critical comments on Plato's views on various themes of theoretical and practical interest, are to be found in all the major works of Aristotle[1]. It was an important part of his method of inquiry to review his predecessors' doctrines on a given subject in order to determine what had been said well and what was in need of improvement[2]. In this respect, the *Politics* is no exception to Aristotle's rule of methodical research[3]. For in it we find dispersed

---

1. The list of such works would include the *Physics, Metaphysics, Ethics, De Anima, De Caelo, De Generatione et Corruptione,* and the *Politics.* Aristotle's tendency to stress the points on which he differs from Plato can easily mislead one into thinking that the differences between the two philosophers are greater than their similarities; or that Aristotle progressively abandoned his Platonism as W. JAEGER has argued in *Aristotle: The Fundamentals of the History of His Development* (tr. R. Robinson, Oxford: Clarendon Press, 1934, pp. 3-7, and 259-292); compare, C. LORD, *Education and Culture in the Politics of Aristotle* (Ithaca: Cornell University Press, 1982, p. 23-28), which is critical of Jaeger and provides the recent bibliogrtaphy on Aristotle's *Politics.* More judicious than Jaeger's claim I find the view of the ancient historians of Philosophy, such as Porphyry, who maintained that Aristotle and Plato belong to the same school of thought in spite of their occasional differences. On this see my *Aristotle's Categories and Porphyry* (Leiden: E.J. Brill, 1988, p. 5, note 24). H. - G. GADAMER seems to agree with Porphyry; on this see his *The Idea of the Good in Platonic and Aristotelian Philosophy,* P.Ch. Smith, tr. (New Haven: Yale University Press, 1986), p. 4.

2. Knowing that the criticism of his teacher could be easily misunderstood as deriving from a spirit of sophistical contention rather than love of the truth about the ideal state, Aristotle took care to reveal his intention clearly, in 1260 b 27-36, as follows: «Our purpose is to consider what form of political community is best of all for those who are most able to realize their ideal of life. We must therefore examine not only this but other constitutions such as actually exist in well-organized states, and any theoretical forms which are held in esteem; that what is good and useful may brought to light. And let no one suppose that in seeking for something beyond them we are anxious to make a sophistical display at any cost; we only undertake this inquiry because all the constitutions with which we are acquainted are faulty.» (B. Jowett's translation, in *The Basic Works of Aristotle,* R. McKeon, ed., New York: Random House, 1941). As for the truth, in this and other philosophical matters, Aristotle's view was that: «No one is able to attain the truth adequately, while, on the other hand, we do not collectively fail» (*Metaphysics* 993 a 32-33).

3. I have discussed the question of Aristotle's method and its relation to the medical sciences in

comments on Plato's views, especially the communism which, half seriously and half playfully, was advocated by Socrates in the *Republic* as an effective means to the realization of the ideal city-state[4].

It is my purpose at the present to examine Aristotle's criticism of the Platonic perfect polity in order to determine the target at which he aimed, his tactics of attacking it, and his reasons for doing it so vehemently. It will become clear from our discussion that Aristotle, much like Popper and unlike Randall, thought that Plato's proposal of political reform deserved serious consideration[5]. Even in his old age Plato continued to consider the communal program, which he had advanced in the *Republic*, as the best organization of the ideal state. This fact clearly indicates the strength of his conviction on this matter. It also provides a context of reading Aristotle's reservations about the desirability and practicality of the Platonic scheme and his counter proposals for political reform[6].

«Aristotelian Ethics and Medicine», in *Philosophy and the Sciences*, L. Bargeliotes, ed., Athens 1988.

4. References to the *Republic* are to be found in 1261 a 6, 1291 a 11, 1293 b 1, 1316 a 2, 1342 a 32; Aristotle also mentions the *Laws* in 1264 b 27, 1271 b 2, 1274 b 9; and the *Statesman* 1262 b 12.

5. See K. POPPER, *The Open Society and Its Enemies I: The Spell of Plato,* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1971, especially Chs. 6-9 which are devoted to «Plato's Political Programme;» and J. RANDALL, *Plato: The Dramatist of the Life of Reason,* New York: Columbia University Press, 1970, especially pp. 28-29 and 161-171, where we read comments like this: «To the audience for whom the *Republic* was originally written, it must have been a sustained piece of Plato's dramatic irony, a magnificent defence of the Athenian ideal against the Spartan.» If so, one would be forced to say that either Aristotle was not included in that audience or that he spent twenty years in Academy without learning how to appreciate even Platonic and Socratic irony. The sophisticated scepticism of Professor Randall would not have any difficulty choosing between the two alternatives, since he doubts whether there was an Academy and whether Plato taught anybody anything during his long life! In this respect, Randall's presentation of Plato and his relation to Aristotle is as fictitious and misleading as G. VLASTOS' presentation of Socrates and his relation to Plato in his *Socrates: Ironist and moral Philosopher* Ithaca, NY: Cornell University Press, 1992; and my review of the book in *Journal of Neoplatonic Studies* I (1992): 133-141.

6. The *Laws* are devised for the «second best» state where the rule of law will substitute for the rule of the enlightened philosopher. In what follows, I will concentrate on Aristotle's critique of the *Republic* and the communal organization of the life of the guardians as advocated by the Platonic Socrates. I will leave for another occasion his criticism of the *Laws*, as well as his dependence on that work for his version of the perfected city through education, as developed in Books VII and VIII of the *Politics.* Note also that Aristotle, in his criticism of Plato, does not seem puzzled at all by the question of how to read and interpret a Platonic *Dialogue*. The importance which contemporary scholarship attaches to this hermeneutical question, is illustrated by the contributions to *Platonic Writings and Platonic Readings,* Ch. Grisworld, ed., New York: Routledge, 1981.

II

At the beginning of Book Two Aristotle claims that it would be useful to consider both the existing states which are well governed and those theories about the ideal state which are highly esteemed, in order to determine which is the best state either absolutely, under ideal conditions, or relatively to most peoples, times, places, and ordinary conditions[7]. Such a claim provided him with the opportunity to launch a critique of Plato's provocative proposal as regards the guardians of the *Republic;* that is, the abolition of private property; and the abolition of private family life including women, children, and servants who were to be held in common. It would seem that what provoked Aristotle to undertake a thorough critique of the central proposal of the *Republic* was related to the limits of unity considered as a defining characteristic of the state as well as its basic component, the household. He thought that Plato's criterion of excessive unification must be limited by the more important criterion of self-sufficiency which, for his genetic conception of the state, is the measure delimiting what is best for both the city and its citizens[8].

Specifically, according to Aristotle, members of a city-state have three options regarding community and sharing of the goods: They may have in common (1) all things, (2) nothing at all , or (3) only some things but not others[9]. Having nothing in common goes against the essence of state as Aristotle understood it and, therefore, the second option is not really an option, for the citizens must have in common at least the place where they live if there is going to be a city-state at all. So we are left with two alternatives: The citizens of a city may have all things in common or only certain things in common and some other things separately. Which is the better option was the question on which Plato's radicalism and Aristotle's traditionalism diverged. Aristotle considered the former as Plato's position

---

7. In order to show that there is still room for improving upon the proposed ideals, which he would try to fill in Books VII and VIII, understandably, in Book II, Aristotle focuses on the theories about the best state and the presumed best of the existing states, all of which he found faulty in many ways: «We only undertake this inquiry because all the constitutions with which we are acquainted are faulty.» (1260 b 35-36).

8. «When several villages are united in a single complete community, large enough to be nearly or quite self-sufficing, the state comes into existence... For what each thing is when fully developed, we call its nature, whether we are speaking of a man, a horse, or a family. Besides, the final cause and end of a thing is the best, and to be self-sufficing is the end and the best» (1252 b 27-35).

9. In *Republic* 453 a 1-5, Plato raises the same three possibilities regarding the common traits of the male and the female natures: « Πότερον δυνατὴ φύσις ἀνθρωπίνη ἡ θήλεια τῇ τοῦ ἄρρενος γένους κοινωνῆσαι εἰς ἅπαντα τὰ ἔργα ἢ οὐδ' εἰς ἕν, ἢ εἰς τὰ μὲν οἷά τε, εἰς δὲ τὰ οὔ, καὶ τοῦτο δὴ τὸ περὶ τὸν πόλεμον ποτέρων ἐστίν;»

as expressed in the *Republic*[10], and was determined to attack it on behalf of common sense as well as what was a common practice at that time: «But should a well-ordered state have all things, as far as may be, in common, or some only and not others? For the citizens might conceivably have wives and children and property in common, as Socrates proposes in the *Republic* of Plato. Which is better, our present condition, or the proposed new order of society? »[11].

Striped from its dramatic embellishments, its irrelevant digressions, and its rhetorical devices, the *Republic*[12], the ideally perfect πόλις built by Socrates and Glaucon in words, appears to Aristotle to be faulty in its odd *status quo*, that is, as a close-knit community of friends who would put into practice the maxim, «Friends have all things in common»[13]. Accordingly, Aristotle's critique falls into three parts. He criticizes the Platonic Socrates for failing to take into consideration all necessary and sufficient elements of the state so that his utopia would not be incomplete in the sense that it has room only for farmers, weavers, shoemakers,

---

10. This is not true without qualifications. The communal stipulations were intended only for the guardians of the Platonic polity, which is a comparatively small segment of the population.

11. *Politics* 1261 a 2-7. For Plato's proposals for community of property, women, and children, see Books IV and V of the *Republic*, especially 423 a - 462 b. Plato's call for a «new ordering of society» was destined to appeal to all sorts of reformers, revolutionaries, and visionary philosophers of the left and of the right, regardless of whether they agreed or not with the specific Socratic proposals of restructuring of the city-state in search of the perfect political regime in which even philosophers might feel at home. But, unlike the Platonic Socrates, these modern imitators forget that one has to reform himself first from within (τὴν ἐν ἑαυτῷ πολιτείαν, *Republic* 591 e), before he can reasonably claim the right to reform other people, the state, and the society as a whole.

12. It is a characteristic of Aristotle's penetrating mind that he can summarize in less than ten sentences that which took Plato ten books, and has taken other scholars mutliple volumes, to convey: «In the *Republic*, Socrates has definitely settled in all a few questions only; such as the community of women and children, the community of property, and the community of the state. The population is divided into two classes - one of husbandmen, and the other of warriors; from this latter is taken a third class of counselors and rulers of the state. But Socrates has not determined whether the husbandmen and the artisans are to have a share in the government, and whether they, too, are to carry arms and share in military service, or not. He certainly thinks that the women ought to share in the education of the guardians, and to fight by their foreign to the main subject, and with discussions about the education of the guardians» (1264 b 29-41).

13. In *Republic* 424 a 1-2, this is presented as a proverb: Δεῖ ταῦτα κατὰ τὴν παροιμίαν πάντα ὅτι μάλιστα κοινὰ τὰ φίλων ποιεῖσθαι. Although Socrates repeatedly reminded his interlocutors, Adeimandus and Glaucon, of the wisdom of this saying and its importance for the erection of the perfect city, Aristotle seems to doubt its power to transform human natutre so radically as Socrates would like to believe, or he thinks that he can achieve the same good end by other and more humane means, such as virtue and the Aristotelian principle that recommends «common use of privately owned property» (1263 a 30). Hence his criticism of the proposal.

and builders[14]. He also finds fault with the fictionalized scheme of change by which the Platonic Socrates gets from the philosophical aristocracy of the perfect city to the city ruled by heinous tyranny by way of such progressively degenerated forms of government as timocracy, plutocracy, and democracy[15]. Above all, Aristotle objects to Plato's proposal for radical political reform regarding the guardians'communal life. It is this part of his critique which deserves special attention and will concern us in what follows, since it articulates some serious political differences between the two philosophers regarding the means towards the common goal, the best possible life of man in the best organized city[16].

III

In order for the guardians to be able to dedicate their lives to the service and protection of the city from internal disorders and external attacks, the Platonic Socrates proposed that they be freed from the cares and concerns of ordinary domestic living. They were to be carefully selected, thoroughly educated, and their lives completely regulated by philosophical reason from birth to death both individually and collectively. The privilege of being a member of the ruling group in that ideal republic would have to be purchased at the price of sacrificing, at the altar of the common good, the common pleasures of family life and the possession of private property for the common good. More importantly, since the guardians would monopolize the use of weapons and the means of military power, according to Socrates' proposal, they were to keep their hands clean from using gold and silver[17]. They would be the key factor to securing the unity of the city, if and only if

---

14. Evidently this remark refers to the so-called «first ideal city», which was characterized by absence of war and luxurious living, and which seemed to Socrates' shocked friends as being fitting for pigs rather than human beings (*Republic* 369 a - 327 b).

15. *Republic* Books VII and IX.

16. On this goal and on the emphasis which they place on παιδεία and ἀρετή, the two philosophers were in agreement as noted above.

17. Part of their education was aiming at instilling in the guardians the belief that their souls were made of divine metals, so that they should not be tempted by golden and silver coins. The Platonic Socrates correctly insists on this point because it is the heart of the matter. His critics, ancient and modern, seem to miss this important point: «Gold and silver, we will tell them, they have of the divine quality from the gods always in their souls, and they have no need of the metal of men, nor does holiness suffer them to mingle and contaminate that heavenly possession with the acquisition of mortal gold, since many impious deed have been done about the coin of the multitude, while that which dwells within them is unsullied» (*Republic* 416 e - 417 a). If any one wishes to reform the education or the political system of a state in hope of improving them, he/she would do well to heed Socrates' teaching.

they were so trained as to perceive their political function as a higher mission to serve the ends of the state virtuously, and to abstain from the attractions of material goods and bodily pleasures[18]. In other words, they would be a new type of man transformed by proper education and dedicated to the service of the city for the sake of the common good. Their disciplined and ascetic way of life would not be envied by the common folks who would enjoy private property, family life and profit-seeking lawfully[19].

At least that was Socrates'dream as he revealed in the *Republic*. In Aristotle's judgment, behind the Socratic proposal of total communal life for the guardians lies the desire to secure «the greatest possible unity of the whole city» (1261a 15), by shaping it on the model of a well-ordered and enlarged family. However, Aristotle considers questionable both the desirability and the practicality of Plato's proposal, that is, the assumption that the supreme good of the state is to be identified with its perfect unity and the means by which he proposed to achieve it. Given his conception of the nature of the city-state as an aggregation of villages which, in turn, are aggregates of households made up of individuals having specific functions as husbands and wives, parents and children, masters and servants, Aristotle was able to argue that unity naturally decreases as one moves from the concrete individual to family, to village, and finally to the city-state as a whole, while the self-sufficiency increases proportionally.

In this light, Socrates'desire to built a city with «the greatest possible unity» appears to Aristotle as contrary to the nature of the state which would be destroyed by too much unity (1261 b 9). As Aristotle saw it, the largeness of the city-state in conjunction with the fact that its composition includes a variety of distinct elements (i.e. farmers and artisans, traders and merchants, soldiers and rulers, teachers and priests), seems to determine it specifically and to differentiate it from both the tribe and the military alliance the members of which differ only numerically (1261 a 22-24). In addition to this, consideration of the feature of self-sufficiency, which is much greater in the state than in the household or the individual, leads Aristotle to conclude that the Platonic policy of unifying the city-state in excess must be faulty by definition (1261 b 10).

---

18. Socrates' point here is that political power and wealth should not be in the same hands, of there is to be stability in the state. The wisdom of this insight can cure many civil evils even today.

19. We should keep in mind that the Socratic recommendations for community of women, children, meals and houses, are intended only for the guardians of the state who are a minority. The majority would continue to enjoy all the pleasures of private property, private homes, meals, wives, and children. Sacrifice of these goods is a necessary condition for rising in the state hierarchy, while desire of these pleasures would be sufficient reason for demotion of guardians who had not absorbed the Socratic lesson of virtue.

In fairness to Aristotle, we have to admit that he does not say that a state should aim at the exact opposite of Plato's ideal, that is, to as little political unity as possible. Rather, he seems to be concerned with what he thought was Plato's excessive emphasis on unity and order at the expense of freedom and diversity. When he says that Plato's ideal aimed at moulding the whole city-state into one, just like Aristophanes' portrayal of the pathetic lovers in the *Symposium*, the stress falls on the words «one» and «whole»[20]. But this stress would seem to be unfair to Plato who distinguished the producers and craftsmen from the auxiliaries and guardians of the city. His ideal of perfect unity, with its communal meals and other means by which Plato sought to bring it about, referred only to the latter.

Furthermore, Aristotle correctly implies that, in their collective use, the words «all» and «mine» lose the intensity of feeling which is associated with them in their proper and individualistic usage. For, he says, «Just as a little sweet wine, mixed with a great deal of water, produces a tasteless mixture, so family feeling is diluted and tasteless when family names have so little meaning as they have in a constitution of the Platonic order» (1262 b 17-20). He also speaks of «watery friendship» and concludes with the famous aphorism: «It would be better to be a cousin in the ordinary sense than a son after the Platonic fashion» (1262 a 13-14). Comments like these sound reasonable because they express a common sense view of familial feelings and attitudes, but as criticism of Plato's proposal for radical political reform by means of transforming human nature through philosophical education, seem to miss the point[21].

The Platonic Socrates' reply to this criticism would be that to apply to carefully selected and properly trained guardians of the ideal city the feelings, concerns and prejudices of ordinary people is not entirely fair. For they were supposed to be, both by conception and education, a new type of man who would have passed the strict test of rising above the sentimentality of the common folks in order to make it to the top of the hierarchy and to rule in accordance with reason and virtue. What Aristotle says about the feelings of attachment to persons and objects, as being depending on subjective feelings and property relations, may apply very well to the Athenian or the European bourgeois. But, under ideal

---

20. *Symposium* 191 a - 192 b. The hint is Aristotle's, 1262 b 12, and indicates that he had a greater sense of humor than a reading of his logical treatises in the *Organon* might falsely suggest.

21. I think that Aristotle's assumption that even in the Platonic city only the «form», or structure, would be different, while the «material», the human element, would remain the same, is the root of much of his dialectical criticism of Plato. It would seem that Plato, not withstanding his Sicilian adventure, placed a greater trust than Aristotle in the power of παιδεία to shape the soul of man to divine perfection. Although the history of two and a half millennia has proven that Aristotle was right, ideally our hearts side with Plato in hope that some day his dream may come out true.

conditions, it would be inapplicable to men like the guardians of the Platonic polity who, owing to their excellent training, were to turn out ascetic athletes of virtue.

Another difficulty in the proposal of having the wives in common would be the inability to conceal the identity of children in light of the fact that, in Aristotle's view, many females in the animal kingdom, like the notorious Pharsalean mare of the legend, tend to produce offspring extremely similar to their sires. As a matter of fact there are some African tribes where the women are held in common but, «the children born of such unions can still be distinguished by their resemblance to their fathers» (1262 a 20-21)[22]. The same criticism would hold with regard to transference of children from one rank to the other and the potential danger of quarrels among the persons involved[23]. Aristotle's argument incorrectly assumes that the Platonic guardians would feel, think, and behave just like ordinary people of the petty bourgeois type, which cannot be the case if it be granted that education has some power to mould the human soul and his program of education were to have a chance[24].

Aristotle is also concerned about such crimes as assault, homicide, slander, etc., which, he thinks, are more offensive to human sensibilities when they are perpetrated against close relatives and demand special purificatory rites. He argues as follows: «Such offenses must happen more frequently when men are ignorant of their relatives than when they know who they are; and when they do happen, the customary penance can be made if men know their relatives, but none can be made if men are ignorant of them» (1262 a 30-32). This is typical of Aristotle's tactics in criticizing Plato's proposal. He assumes that nothing would have changed in the Platonic Republic and that men will go on living and sinning as usual[25].

---

22. This is an interesting comment indicative of Aristotle's polymathy and concern with Africa which was called Libya by him and the Greeks. He certainly knew much about Carthage and its form of governments which he praised together with the Spartan and the Cretan as the best actual constitutions: «justly famous» (1273 b 27). He also showed great respect for Egypt, its science and its ancient civilization (1286 a 13, 1329 a 40 - b 35); see my «Ancient Hellenic Philosophy and the African Connection», *Skepsis* IV (1994): 14-76.

23. Socrates knew that, unless the guardians of the city were well educated in the necessary virtues which would allow them (a) to drop from their ranks those whose soul had lost the quality of gold, and (b) to raise up from the lower rank those whose soul had shown signs of divine quality, the perfect city would not last.

24. Books VI and VII of the *Politics*, which are dedicated to the education in his version of the best state, indicate that Aristotle himself had hanged great hope from the peg of *paideia*, even if his was not as great as Socrates' trust. On this see also, C. LORD, *Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1982.

25. In this regard, Socrates' arrangements become utterly absurd. But when Adeimandus,

IV

With regard to the abolition of private property, Aristotle has many objections to Plato's proposal of complete communism. He makes a distinction between ownership and use of property, each of which can be either common or private. Thus the following threefold scheme is obtained:

1. Common ownership and common use;
2. Common ownership and private use;
3. Private ownership and common use[26].

Of the three alternatives, Aristotle focuses his discussion on the first and third options. He considers the one, that is, common ownership and common use, as the Platonic view, but he declares that private ownership and common use, as had been practiced in some Greek city - states, is preferable[27]. In view of the strict prescriptions of the *Republic* (416 d - 417 b), it is difficult to see the guardians of the Platonic city as owners of anything else other than their virtue and the will to serve the common good. At any rate, Aristotle argues vigorously against the community of property and in support of the private property, provided that it be «adorned by custom and the enactment of proper laws», so that it would combine the merits of both systems and ensure the common use of the private property: «Property should be in a certain sense common, but, as a general rule, private; for, when every one has a distinct interest, men will not complain of one another, and they will make more progress, because every one will be attending to his own business. And by reason of goodness, and in respect of use, «Friends», as the proverb says, «will have all things in common» (1263 a 25-30)[28].

Republic 420 b, complained that the strict requirements left little happiness to the guardians of the city, Socrates' response was : «We wouldn't be surprised if leading that kind of life made them the happiest of men. Even though our object in founding the city wasn't the exceptional happiness of any one class, but the greatest possible happiness for the whole city.»

26. The fourth alternative «private ownership and private use» is excluded from consideration on the basis that some kind of sharing of the land is a prerequisite for the existence of any state.

27. Aristotle's defense of private property has recently attracted renewed attention, which perhaps, is related to the collapse of the Soviet style socialism, although it has its own disinterested appeal. On this see, R. MAYHEW, «Aristotle on Property», *Review of Metaphysics* XLVI, No. 4 (1993): 803-831; F.D. MILLER, Aristotle on Property Rights», in *Aristotle's Ethics,* J. Anton and A. Preus, ed., Albany, NY: SUNY Press, 1991, pp. 227-247; and T. IRWIN, «Aristotle's Defense of Private Property», in *A Companion to Aristotle's Politics*, D. Keyt and F. Miller, ed., Oxford: B. Blackwell, 1990; and by same author, «Generosity and Property in Aristotle's *Politics*», in *Beneficence, Philanthropy and the Common Good*, E. Paul et al., ed., Oxford: B. Blackwell, 1987, pp. 51-51.

28. Aristotle's love of the golden mean is evident here as it is in his ethics, for which see my «A Paradox in the *Nicomachean Ethics:* The Mean which is an Extreme», *Mind and Nature* IV (1979): 8-17.

Aristotle's first argument in defense of private property is not on pragmatic, as one might have expected, but on ethical grounds. It is not based on efficiency and higher productivity but on the intensity of pleasure which the ownership of private property generates and the opportunity of virtuous activity which it affords. Aristotle clearly states that «to think of a thing as your own makes an inexpressible difference» and that «a great pleasure is to be found in doing a kindness and giving some help to friends, or guests, or comrades» (1263 b 5-7). But Plato's Socrates, even if he agreed with Aristotle's evaluations, could and would have probably retorted that to think of the whole city as your own is certainly a source of much greater pleasure than to think of a piece of dry Greek land and a pair of old mules.

Accordingly, it is curious to claim, as Aristotle does, that the virtuous activity of liberality would be thwarted among people who are not landowners, as if virtue were to be measured quantitatively rather than qualitatively. It is equally absurd to claim, as Aristotle does (1263 b 10-14), that community of women would entail the sacrifice of the virtue of temperance by rendering adultery impossible, as if the Platonic city would not be full of temptations for the guardians. Being athletic, handsome, and stalwart, the guardians would have to guard themselves from the lascivious advances of the producer ladies who would have every reason to attract their attention[29].

There are passages in Aristotle's criticism which clearly acknowledge the seductiveness of Plato's proposal. Consider: «All the writings of Plato are original: they show ingenuity, novelty of view, and a spirit of inquiry. But perfection in everything is perhaps a difficult thing» (1265 a 10-13)[30]. Aristotle also disagrees with Plato's view that the source of all social evils is ἀκοινωνησία (absence of communism); he considers μοχθηρία (wickedness) as a more probable cause (1263 b 15-25). Even if we are inclined to side with Aristotle here, we must not forget that Plato was well aware of the deficiencies of human nature and, for that reason, he placed all his hopes on life-long education in music, gymnastics, mathematics, and philosophy[31].

In this light Aristotle's surprise as expressed in the following passage would have certainly surprised Socrates: «It is therefore surprising that one who intends

---

29. But Aristotle is correct in saying that the Platonic Socrates said too little about the other classes of the *Republic* and their relationship to guardians (1264 a 30-33).

30. Again, «Such legislation may have a specious appearance of benevolence...» (1263 b 15-16). But Aristotle wanted to suggest that, when the question is about ideals, there will always be room for improvement, which is the point of his critique of the Platonic ideal πολιτεία.

31. That is to say, the Socratically ὀρθὴ παιδεία (423 e).

to introduce a system of education, and who believes that his ideal will achieve goodness by means of this system, should none the less think that he is setting it on the right track by such methods as he actually proposes, rather than by the method of social customs, of mental culture, and of legislation» (1263 b 36-40). This line of criticism clearly indicates the contrast between Aristotelian realism and Platonic idealism even at the level of practical politics which perhaps had other and deeper roots[32].

Another telling Aristotelian criticism is that, in spite of his talk of unification, by sharply dividing the rulers from the ruled, Socrates makes two out of one city-state «the guardians being made into something of the nature of an army of occupation, and the farmers, artisans, and others being given the position of ordinary civilians» (1264 a 25-27). This situation and the fact that Plato's farmers control their holdings will make them insubordinate, in Aristotle's view, especially at the time when the quota of their produce would have to be turned over to the guardians for their consumption. To amend such a Platonic shortcoming, Aristotle proposed in his ideal state that farmers and artisans should not be counted among the citizens[33].

Aristotle also charges, rather unfairly, that in Plato's polity the politically correct principle «to rule and being ruled in turn» has been abolished. This is only partly true. For one thing the young guardians are ruled at first, and then they themselves rule, if and only if they were able to pass the strict tests of ethical and intellectual excellence successfully. It is true that farmers and artisans have no share in government. But it is doubtful whether they would wish to rule in a city-state which provides for the rulers neither pay nor pleasure[34].

A last comment of Aristotle's must be mentioned before we close because it is indicative of his political pragmatism. Believing that «almost all good things have been discovered» and pointing at Plato's innovations as historically unguaranteed he states that «We are bound to pay some regard to the long past and the passage of the years, in which these things would not have gone unnoticed if they had been really good» (1264 a 1-3). Perhaps Aristotle was wrong in assuming that,

---

32. This might be the outcome of the metaphysical disagreement of the philosophers regarding the ontological status of the εἴδη, as Aristotle discussed them in the First Book of *Metaphysics*.

34. Their only compensation for the service to the state regarding its external and internal security, is to receive their modest rations of food and drink, not in money but in kind. For: «Their food, in such quantities as are needful for athletes of war sober and brave, they must receive as an agreed stipend from the other citizens as the wages of their guardianship, so measured that there should be neither superfluity at the end of the year nor any lack» (416 e). One may wonder how many of our rulers would wish to rule under the Socratic specifications which were tougher than Spartan.

politically speaking, all good things had already been discovered in the past, especially at the moment when his pupil Alexander was attempting something very new, that is, the fusion of the Greeks and the Persians in a grand cosmopolis which was to overshadow the old city-states[35].

However, Plato would have probably agreed with Aristotle's assertion in which case he would have to argue that his proposal of total communism was not an innovation, for it had been in practice in the very distant past not only among primitive African peoples but also among the Athenians and the Atlantians. I would like to suggest that some passages in the *Timaeus* and the *Critias* would make better sense if they were to be read from this perspective; that is, as Plato's attempt to «prove» that the Ideal State, just as Socrates and Glaucon had dreamed of it in the *Republic*, with its abolition of family life and private property, had its roots in the Attic soil and the sanctity of Athens' distant but glorious past[36].

In conclusion it is evident from the preceding analysis and critical discussion that Aristotle considered as the core of Plato's ideal polity the proposal of communism in its double form, community of women and children and community of property for the guardians who, thus, would be able to provide the means to achieving the perfect unification of the state. Aristotle objected to these innovations and came out as a defender of common sense and common Greek political practice. His arguments were intended to show not only the impracticability of Plato's proposals and their incompatibility with common Greek practices but also their undesirability. He believed that, human nature being what it is, a political reform would have a better chance if it does not aim at realizing heaven on earth but at a political «golden mean» by minimizing the existing evils[37].

It is perhaps indicative of Aristotle's common sense approach to the political problems of his time that he decided to follow the *Laws* in drawing his own ideal state which was designed to fit most people at most times under more or less normal conditions. In so doing Aristotle was to become the champion of constitutionalism. But neither his nor Popper's criticism of the *Republic* has diminished its appeal as an ideal designed to serve as a source of inspiration for aspiring edu-

---

35. As a result of these profound changes a new era was born baring the name Hellenistic as opposed to Hellenic. Aristotle had many talents but political foresight was not one of them.

36. Especially *Timaeus* 20 e - 27 b. One is tempted to speculate that perhaps the critical discussion which the *Republic* received in the Academy, with Aristotle in the role of the protagonist, prompted Plato to moderate his politically radical views in the *Laws* which Aristotle followed prudently when he wrote his vesion of the best polity in Books VII and VIII of the *Politics*.

37. In this respect, Aristotle anticipated much of the criticism, if not the pathos, of K. Popper and his desire for measured and «piecemeal» political reform.

cators and legislators who refuse to be satisfied in playing the role of the expert practitioners of the art of the probable and the practicable[38].

Christos EVANGELIOU
(Towson State University)

ΚΟΙΝΑ ΤΑ ΤΩΝ ΦΙΛΩΝ: ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗ ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΗΣ ΠΛΑΤΩΝΙΚΗΣ *ΠΟΛΙΤΕΙΑΣ*

Περίληψη

Ὡς εἶναι γνωστό, ὁ Ἀριστοτέλης ἔχει ἀσκήσει κριτικὴ κατὰ πολλῶν πλατωνικῶν θεωριῶν συμπεριλαμβανομένης καὶ τῆς θεωρίας περὶ ἀρίστης πολιτείας. Σκοπὸς τῆς παρούσης μελέτης εἶναι νὰ ἐξετάσει τὴν ἀριστοτελικὴ κριτικὴ κατὰ τῆς πολιτικῆς θεωρίας τοῦ Πλάτωνος, ὅπως αὐτὴ ἐκτίθεται στὸ δεύτερο βιβλίο τῶν *Πολιτικῶν*. Συγκεκριμένα θὰ ἐπιχειρήσουμε νὰ καθορίσουμε ἐκεῖνα τὰ σημεῖα τῆς πλατωνικῆς ἰδεατῆς πολιτείας μὲ τὰ ὁποῖα φαίνεται νὰ διαφωνεῖ ὁ Ἀριστοτέλης, καὶ ὁ ἑλληνικὸς πρακτικὸς κοινὸς νοῦς, καὶ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ὁ τολμηρὸς μαθητὴς ἐπεδίωξε νὰ βελτιώσει τὴν θεωρία τοῦ διδασκάλου.

Ἀπὸ τὴν σύντομη κριτικὴ ἀνάλυσή μας θὰ γίνει καταφανὲς ὅτι οἱ συντηρητικὲς ἐπιφυλάξεις τοῦ Ἀριστοτέλους σχετικὰ μὲ τὶς καινὲς πλατωνικὲς προτάσεις περὶ κοινότητος οὐσιῶν, γυναικῶν καὶ παίδων, ἔχουν δικαιωθῆ ἱστορικά, ὅπως κατέδειξε πρόσφατα καὶ ἡ κατάρρευσις τοῦ ρωσσικοῦ κοινωνισμοῦ. Ἐπιπροσθέτως, οἱ προτιμήσεις του ὅσον ἀφορᾶ τὴν ἰδιοκτησία, τὶς μονογαμικὲς σχέσεις, καὶ τὴν μεσότητα καθιστοῦν φανερὸ ὅτι ὁ Σταγιρίτης ἦτο περισσότερο προσγειωμένος ἀπὸ τὸν Πλάτωνα πολιτικά, καὶ περισσότερο προσηλωμένος στὴν κοινὴ πολιτικὴ πρακτικὴ τῶν ἐλευθέρων ἑλληνικῶν πόλεων τοῦ καιροῦ του.

Χρῆστος ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΥ

---

38. A longer version of this paper will be published in *Aristotle's Political Philosophy* to be edited by K. Boudouris.

UN STATUT ONTOLOGIQUE POUR LA DIFFÉRENCE CHEZ ARISTOTE?

Un article récent[1] propose une intéressante classification des points de vue sur le rapport des différences aux catégories dans la philosophie aristotélicienne. On pourrait ainsi distinguer entre six interprétations: (a) homocatégorielle: une différence hérite toujours de la catégorie de ce qu'elle différencie; (b) hétérocatégorielle: une différence rentre toujours dans une catégorie distincte (en principe la qualité) de la catégorie de ce qu'elle différencie; (c) monocatégorielle: toutes les différences rentrent dans une unique catégorie (soit l'essence soit la qualité); (d) pluraliste: une différence peut appartenir à n'importe quelle catégorie, à raison de ce qu'elle est par elle-même, indépendamment de ce qu'elle différencie, à quoi elle peut ou non être catégorialement semblable; (e) zérocatégorielle: les différences ne trouvent nulle part leur place dans la table des catégories; (f) bicatégorielle: une différence participe conjointement de la catégorie de ce qui est différencié et de la catégorie dont elle-même est une espèce.

De ces six interprétations, cinq intègrent la différence au système catégorial, une seule la met à part. L'intention de D. Morrison lui-même est de favoriser cette intégration, en défendant la thèse selon laquelle «la différence est une entité comme toutes les entités», se définissant elle aussi par genre et différence, et possédant des caractéristiques métaphysiques indépendantes de ce qui est différencié[2]. Dans les pages qui suivent, nous voudrions poser la question de savoir s'il y a vraiment place pour la différence au sein de la table des catégories. Au début de *Topiques* I 9, Aristote affirme que les prédicables (accident, genre, propre et

---

1. D. MORRISON, «Le statut catégoriel des différences dans l'*Organon*», traduit par J. Brunschwig, *Revue Philosophique*, 2, 1993, p. 149.

2. *Art. cit.*, p. 173. Cet auteur distingue deux questions, selon que les catégories sont prises comme des genres de l'être ou comme des prédicats (dans le premier cas, la première catégorie est la substance, dans le deuxième cas l'essence. Dans «le blanc est une couleur», «couleur» est métaphysiquement une qualité, mais un prédicat essentiel). 1) À quelle catégorie métaphysique la différence appartient-ele? 2) À quelle catégorie des prédicats? Il opte pour sa part, au plan métaphysique, pour l'interprétation pluraliste (*art. cit.*, pp. 148-150). Sur le plan prédicatif, il paraît balancer entre le point de vue monocatégoriel (p. 173: la différence est une qualité), et l'attribution à Aristote d'une hésitation entre essence et qualité (p. 150).

définition), se rencontrent dans les genres de catégories (τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν ἐν οἷς ὑπάρχουσιν)[3]: qu'en est-il de la différence?

1. *L'ouverture ontologique*

Il importe avant toute chose de s'abstenir de donner de l'ontologie aristotélicienne une image pétrifiante. Même sur la question: que fait exactement la *Métaphysique*, les interprètes ne s'accordent pas[4].

Soient les prédicables. Il faudrait sans doute distinguer, sans en rajouter dans une distinction qu'Aristote n'explicite pas ou ne fait pas, entre une définition ou un genre comme définition ou genre *de quelque chose*, et une définition et un genre *comme tels* («genre» ne relève pas de l'essence de la même façon qu'«animal»). «Essence», «qualité», «quantité», etc, d'une part, «accident», «genre», «propre», «définition» d'autre part, constituent des jeux de concepts de second ordre, dont le second ne se ramène pas au premier. Ainsi, quand il dit: «animal», Aristote réfère à ce qui est un genre; quand il dit: « "animal" est un genre», l'énoncé n'est pas du même ordre que s'il disait que l'animal est grand ou noir; et quand il explique ce que sont un genre ou une définition, il ne s'agit plus du tout d'une référence directe à l'étant en un de ses sens, ni même à un genre d'étant.

Soient maintenant les catégories. Elles ne sont pas seulement des genres de l'être, puisqu'elles sont tout autant des attributs[5]. Mais on ne peut trop dire: *d'un côté*, les genres de l'être, *de l'autre*, les attributs[6], dans la mesure justement où Aristote ne s'élève pas à cette distinction, au sein de ce qu'il envisage comme des «sens» de l'être. De plus, s'agit-il plutôt dans le traité des *Catégories*, des prédicats, ou de la prédication[7]? Si l'on estime qu' il s'agit plutôt de la prédication, on est

---

3. L'intégration des prédicables eux-même au système catégoriel ne va pas sans difficultés. Si tel accident et tel propre, en effet, s'inscrivent bien nécessairement chacun dans une catégorie, il n'en va pas de même pour l'accident comme tel, ou le propre comme tel. C'est la raison pour laquelle Aristote n'utilise pas, pour présenter les prédicables, sa méthode de définition par genre et différences. Ou s'ils étaient des genres d'étants, il faudrait faire du genre un genre parmi les genres. La remarque qu'Aristote n'utilise pas ici sa propre méthode est faite par J. BRUNSCHWIG, «Sur le système des "Prédicables" dans les *Topiques* d'Aristote», *Energeia. Études aristotéliciennes offertes à Mgr Antoine Jannone,* Paris, 1986, p. 152.

4. La diversité des interprétation récentes est évoquée dans R. LEFEBVRE, «L'image onto-théologique de la Métaphysique d'Aristote», *Revue de Philosophie Ancienne,* 2, 1990.

5. Sur l'opposition BONITZ - TRENDELENBURG, cf. P. AUBENQUE, *Concepts et catégories dans la pensée antique,* Paris, 1980, pp. VII-XIII.

6. Comme fait D. MORRISON, *art.cit.,* p. 148.

7. Ainsi J. ANTON, «Some observations on Aristotle's theory of categories», *Diotima,* 3, 1975, pp. 67-81.

moins tenté de rechercher une correspondance simple, terme à terme, entre des entités et des unités conceptuelles on linguistiques. Aristote a beau penser les états de l'âme dans la figure de la similitude ou de l'identité, il ne verse pas nécessairement dans une conception bi-univoque de la correspondance linguistique ou gnoséologique au réel.

On a tellement dialectisé la philosophie d'Aristote, en entendant par là des choses diverses, et parfois même vagues, qu'il devient difficile de se représenter encore clairement ce que signifie «dialectique», et ce qu'il y a de précisément dialectique dans la philosophie d'Aristote. Le réalisme de l'entreprise scientifique se trouve ainsi parfois contesté d'une façon probablement excessive, comme si, fondée sur des opinions reçues, elle n'avait pas d'autre ambition que, armée d'une saisie réflexive de sa base endoxale, rendre compte du monde tel qu'il nous apparaît[8]. S'agissant strictement pourtant de l'ontologie, on a souligné ses incertitudes, les problèmes que pose une saisie des principes, et tout particulièrement des transcatégoriaux, le caractère fuyant de son objet. Pour E. Berti par exemple, elle est *il sapere di non sapere*[9], et les analyses de P. Aubenque sont bien connues. Peut-être l'ontologie n'a-t-elle pas uniquement un objet qui se dérobe, peut-être encore n'est-elle pas un pur et simple face à face de l'esprit et d'un objet, en sorte qu'il conviendrait de suivre W. Leszl lorsqu'il en estime qu'elle «tourne à une sorte de logique» et se définit par des «tâches» plus que par des objets; pour cet interprète, «la tâche de l'ontologie, c'est celle de déterminer une structure intelligible, formelle et générale, au principe d'un système de notions et de règles a priori, dans les termes desquelles la réalité de l'expérience (et la réalité toute entière) sont rendues intelligibles»[10].

---

8. Une tentation de cette nature se fait jour dans M. Nussbaum, «Saving Aristotle's Appearances», M. Schofield, M. Nussbaum éds, *Language and Logos, Studies in Ancient Philosophy,* Cambridge, 1982, repris dans M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness,* ch. 8, Cambridge, 1986, et influencé par G.E.L. Owen, «Τί εἶναι τὰ φαινόμενα», S. Mansion éd., *Aristote et les problèmes de méthode,* Louvain-Paris, 1961. Cf. les critiques de R. Bolton, «Definition and Scientific Method in Aristotle's *Posterior Analytics* and *Generation of Animals*», A. Gotthelf - J. Lennox éds, *Philosophical Issues in Aristotle's Biology,* Cambridge, 1987, pp. 120-130, et «The epistemological Basis of Aristotelian Dialectic», D. Devereux - P. Pellegrin éds, *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote,* Paris, 1990. Je me permets de renvoyer également à R. Lefebvre, «Aristote, l'imagination et le phénomène: l'interprétation de Martha Craven Nussbaum», *Phronesis,* 1, 1992, pp. 41-45.

9. E. Bertl, «La dialettica in Aristotele», *Attualità della problematica Aristotelica,* Padoue, 1970, p. 79.

10. W. Leszl, *Aristotle's Conception of Ontology,* Padoue, 1975, pp. 540, 34 et 328. Dans un esprit parent, L. Couloubaritsis distingue, en dehors d'une problématique ontologique proprement dite, une problématique qu'il qualifie d'«hénologique», dont ressortiraient les prédicables (*Aux origines de la philosophie européenne,* Bruxelles, 1992, p. 393). Sa position fondamentale est que «l'hénologie est au

Laissant de côté la question de savoir comment il convient de lire la *Métaphysique,* on doit encore émettre des réserves sur l'existence chez Aristote d'un esprit classificateur, œuvrant à ne rien laisser échapper aux mailles du filet ontologique. Dans le domaine zoologique déjà, là où la matière est la plus favorable à la classification, l'interprétation récente récuse l'image d'un Stagirite taxonomiste[11], il est donc peu probable qu'Aristote soit en ontologie exagérément classificateur. Du «système» catégorial, il convient de souligner la porosité. D'une part, il n'y a pas d'exclusivité de l'appartenance catégoriale[12]: par exemple, le semblable est un relatif (*Cat.,* 6 b 9), alors qu'Aristote le définit couramment par l'unité dans la qualité (y compris en *Cat.,* 11 a 16). D'autre part, il n'y a pas forcément[13] d'exhaustivité de la table des catégories[14], si l'on en juge par le contraste que produit avec la présentation canonique, le désordre catégorial dont donnent idée les chapitres *Γ 2* et H *2* de la *Métaphysique.* Enfin, la division catégoriale est inopérante, là où sont en jeu des faits transcatégoriaux, que la notion aristotélicienne d'analogie permet partiellement de traiter.

---

cœur même de la métaphysique» (*op. cit.*,p. 484), parce que «s'il est vrai que sans l'ontologie l'hénologie serait un discours vide, il n'en est pas moins vrai aussi, inversement, que sans l'hénologie, l'ontologie serait un discours confus» («L'être et l'un chez Aristote», *Revue de Philosophie Ancienne,* 2, 1983, p. 184), l'hénologie assurant au sein de l'ontologie les fonctions de clarification.

11. D. BALME a fait remarquer le caractère peu rigoureux de l'usage zoologique d'*eidos* et *genos* («Aristotle's Use of Differentiae in Zoology», 1961, repris enrichi sous le titre «Aristotle's Use of Division and Differentiae», A. Gotthelf - J. Lennox éds, *cit.;* «ΓΕΝΟΣ and ΕΙΔΟΣ in Aristotle's Biology», *Classical Quarterly,* N.S., 12, 1962). Ainsi que le note P. PELLEGRIN, «Le couple *genos - eidos* constitue un instrument diérétique qui fonctionne à n'importe quel niveau de généralité» (*La classification des animaux chez Aristote,* Paris, 1982). Il en va de même de l'*ousia* et de l'analogie (cf. respectivement P. PELLEGRIN, «Aristotle: a Zoology without Species», A. Gotthelf éd., *Aristotle on Nature and Living Things,* Pittsburg et Bristol, 1985, p. 105, et «Logical Difference and Biological Difference: the Unity of Aristotle's Thought», A. Gotthelf - J. Lennox éds, *cit.,* p. 328). On ne saurait nier qu'Aristote classe volontiers, ainsi que P. Pellegrin le reconnaît à diverses reprises, mais les travaux de ces deux auteurs font ressortir les limites de la réalisation comme du projet taxonomique. G.E.R. LLOYD a une position plus nuancée, mais il reconnaît qu'il y a «unanimité au moins sur ceci qu'on ne rencontre nulle part une classification compréhensive et systématique des animaux, allant des groupes les plus vastes par leurs principales divisions jusqu'aux espèces dernières, toutes bien identifiées» («Aristotle's Zoology and his Metaphysics», D. Devereux - P. Pellegrin éds, *cit.,* p. 8).

12. D. MORRISON le reconnaît, *art. cit.* p. 154.

13. Contre D. MORRISON, *art. cit.,* p. 151.

14. Cf. P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote,* Paris, 1977[4], pp. 186 et 189, note 2.

2. *Entre genre et espèce*

Après Platon et l'Académie, Aristote continue d'accorder une grande importance à la différence[15], dont l'extension se situe entre celles du genre et de l'espèce[16], sans pouvoir jamais atteindre à l'unversalité qui lui ferait devenir la différence de rien[17], tout en supposant un fond d'identité[18]. En *Top.*, 101 b 18-19, où sont posés trois prédicables, le propre, le genre et l'accident, Aristote écrit que la différence est γενική. Mais elle n'est pas un genre («immortel» n'est pas le genre de Dieu[19]), le genre étant plus apte à indiquer l'essence[20]. Elle ne participe pas non plus du genre, n'étant ni espèce, ni individu[21], et n'est évidemment pas un attribut universel du genre[22]. De son côté, le genre ne participe pas de la différence, puisque de plus grande extension, il se partage justement en contraires[23]; il ne s'affirme pas d'elle, mais seulement de l'espèce et de l'individu[24]. Même l'espèce non plus ne s'affirme du reste pas de la différence, car alors la différence se verrait réduite à l'espèce (dire que le rationnel est homme serait réduire le rationnel à l'homme)[25].

---

15. Elle fournit un des quatre instruments dialectiques (*Top.*, 105 a 24; I. 16), utile aux raisonnements sur le même et l'autre et à la connaissance de l'essence (108 a 38 - b 6). Cf. aussi l'éloge de la vue, *Métaph.*, A 1, 1980 a 27 et *D.S.*, 437 a 2 suiv. Sur la définition par genre et différence, *Top.*, 141 b 22-33. La division cependant ne démontre pas: *II An.*, II. 5, et *I An.*, I. 31. Pour les précautions à prendre dans la division, *II An.*, II. 13, 96 b 25 suiv.; *Métaph.*, Z 12, 1037 b 32 suiv.; *P. A.*, I 2. La différence fonctionne dans la division par termes opposés coordonnés: *Top.*, VI. 6, 143 a 32 - b 2.

16. *Top.*, 122 b 36 - 123 a 10; 128 a 22; 144 a 30.

17. *Top.*, 127 a 34-38; 143 a 28 -33.

18. *Métaph.*, Δ 9, 1018 a 12: *diaphora* se dit de ce qui est autre dans une identité non individuelle, mais spécifique, ou générique, ou même analogique; la différence devrait cependant cesser de fonctionner dans l'au-delà du genre: *Métaph.*, I 4, 1054 a 27. Elle se distingue ainsi de la simple *heterotès* qui a une application indéfinie, dans la mesure où tout est aussi bien autre que le même: *Métaph.*, I 3, 1054 b 23 *ad fin.*. Utilisée dans la définition, la différence ne doit pas être accidentelle (*Top.*, 144 a 23-26; *II An.*, 97 a 12-14; *Métaph.*, Z 12, 1038 a 27-28; *P. A.*, 643 a 27), ou un simple principe d'altération (*Top.*, 145 a 3-13).

19) Parce qu'aucune différence n'exprime l'essence, mais seulement la qualité: *Top.*, 122 b 11-17. Cf. 144 a 8-19.

20. *Top.*, 128 a 23-26.

21. *Top.*, 122 b 20-24. D. MORRISON interprète cette assertion comme signifiant seulement que la différence n'est pas un individu ou une espèce *du genre différencié (art. cit.*, p. 152, note).

22. *Top.*, 144 a 28-30.

23. *Top.*, 123 a 7; *Métaph.*, Z 12, 1037 b 18-20.

24. *Top.*, 144 a 31-36.

25. *Top.*, 144 b 4-9.

En réalité, emportant avec elle, mais non dans sa totalité, le genre[26], la différence différencie. En dépit de tout ce qui distingue notionnellement les différences des genres, il est néanmoins permis de faire état de genres de différences (τὰ γένη τῶν διαφορῶν)[27].

Envisageant maintenant les rapports de la différence et de l'espèce, nous constatons que la différence n'est pas une espèce[28]: elle s'affirme seulement de l'espèce, à laquelle elle est antérieure[29], laquelle espèce nous l'avons vu ne s'affirme pas d'elle. Sa définition appartient cependant à ce qui grâce à elle existe à l'état différencié, espèces ou individus[30], et elle est dite synonymiquement[31]. Qu'il ne faille pas confondre la différence et la première catégorie résulte de ce qu'Aristote affirme des deux l'égalité numérique, en fondant la seconde sur la première. Ainsi, pour *Métaph.*, Z 12, 1038 a 17-18, «on obtiendra autant d'espèces de pieds que de dernières différences, et les espèces d'animaux pourvus de pieds seront en nombre égal aux différences»[32]. *P. A.*, 643 a 7, affirme de même l'égalité numérique des espèces et des différences: ἔσονται δ' αἱ διαφοραὶ ἴσαι τοῖς ἀτόμοις ζῴοις[33].

Certaines formulations, il est vrai, tirent la différence vers l'essence: τὸ δίπουν, τὸ πεζόν, τὸ ὑπόπουν, τὸ σχιζόπουν, τὸ ἄσχιστον, τὸ πτερωτόν, τὸ ἄπτερον, sont ambigus comme noms des différences[34]; dans *Métaph.*, Z 12, *cit.*, on lit que «la dernière différence sera évidemment l'essence même de la chose et sa définition»[35]. En *P. A.*, 643 a 24, ἔστι δ' ἡ διαφορὰ τὸ εἶδος ἐν τῇ ὕλῃ. Mais il s'agit plutôt d'un abus de langage: Aristote indique lui-même l'absurdité de faire des différences des espèces ou des individus[36]. L'idée est surtout que la différence *détermine* l'essence. Selon *Gen. Corr.*, 318 b 15, pour un sujet matériel, plus ses différences, signifient un être déterminé, plus il est substance. Selon *Métaph.*, H 2,

---

26. *Top.*, 144 b 16-30.

27. *Métaph.*, H 2, 1042 b 32. *Cat.*, 1 b 16-24 fait état de différences «spécifiquement autres»: ἕτεραι τῷ εἴδει.

28. *Top.*, 144 a 5-8: ainsi, la raillerie est une espèce de l'insolence, non une différence.

29. *Top.*, 144 a 35; 141 b 25-33.

30. Ainsi, la définition de «pédestre» appartient à l'homme: *Cat.*, 3 a 22-28.

31. *Cat.*, 3 a 33-b 9.

32. Cf. aussi la reconstitution de toutes les espèces zoologiques par une combinatoire a priori exhaustive des différences, en *Polit.*, IV 4 à fin d'application aux régimes politiques.

33. Renforcé en 19-20 par τῷ εἴδει.

34. Employés par exemple en *Cat.*, 3 a 25; *Métaph.*, Z 13, 1038 a 9-15; *P. A.*, 642 b 33.

35. Φανερὸν ὅτι ἡ τελευταία διαφορὰ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος ἔσται καὶ ὁρισμός. Elle est τὸ εἶδος καὶ ἡ οὐσία (a 26).

36. *Top.*, 144 b 2-3.

les différences sont causes de ce que la substance est ce qu'elle est, et ne sont jamais substances, mais seulement analogues aux substances[37]. Lorsque *P. A.*, I. 1 différencie les animaux par le genre de vie, les actes ou le caractère, il est clair que les différences ne se confondent pas avec les espèces différenciées.

3. *La qualité*

C'est le rapport avec la qualité qui est généralement souligné[38]: «aucune différence ne signifie l'essence, mais bien plutôt quelque qualité»[39]. «La différence signifie une qualité du genre»[40]. «De l'avis général, la différence exprime toujours une certaine qualité»[41]. Le premier sens du *poion*, selon *Métaph.*, Δ 14, consacré à la qualité, est d'ailleurs «différence dans l'essence»; «la différence selon l'essence est bien une qualité»[42]. Les développements de la *Physique* consacrés aux incomparables (*asymblèta*) traitent en réalité des problèmes posés par la diversité qualitative, et Aristote y affirme (249 a 4) que n'est comparable que ce qui ne se différencie pas. Nous obtenons une confirmation de ce que la différence est liée à la qualité dans les passages où Aristote traite des doctrines de ses devanciers, ou pose les principes de sa propre physique: les différences entre les atomes, figure, ordre et position, sont qualitatives[43], comme celles qui distinguent les éléments d'Empédocle[44]; pour les physiciens, les contraires sont les différences et les

---

37. 1043 a 2-5: φανερὸν δὴ ἐκ τούτων ὅτι εἴπερ ἡ οὐσία αἰτία τοῦ εἶναι ἕκαστον [ὅτι] ἐν τούτοις [les différences] ζητητέον τί τὸ αἴτιον τοῦ εἶναι τούτων ἕκαστον. Οὐσία μὲν οὖν οὐδὲν τούτων (les différences) οὐδὲ συνδυαζόμενον, ὅμως δὲ τὸ ἀνάλογον ἐν ἑκάστῳ.

38. Dans cet esprit, comme en témoignent les passages qu'il cite à l'appui, de *Top.*, 122 b 17, 128 a 26-29, 144 a 18-22, J. BRUNSCHWIG estime que la relation K (A, B), «A appartient à la même catégorie que B», est fausse de la différence, de sorte que dans une définition de la différence devrait nécessairement figurer K (A, B) (*art. cit.*, p. 154). Mais outre que cette exigence ne prend en compte ni l'ambiguïté de «qualité», ni le fait que ce qui est différencié est parfois une qualité, elle se heurte à cette objection que la différence n'est pas toujours pour Aristote une qualité, ni hétérocatérogorielle, comme dans le cas des relatifs.

39. Par exemple, la différence sera «impair», mais non un nombre: *Top.*, 122 b 16-17 (οὐδεμία γὰρ διαφορὰ σημαίνει τί ἐστιν ἀλλὰ μᾶλλον ποιόν τι....).

40. *Top.*, 128 a 26-29.

41. *Top.*, 144 a 20-22. Ainsi une différenciation apparemment par le lieu ne serait acceptable que s'il était en réalité référé à une qualité: 11 b 31-145 a 1.

42. 1020 a 33-36. Il y a évidemment une ambiguïté du *poion* chez Aristote, selon qu'il est pris *haplôs* (le blanc), ou comme déterminant de l'essence: *Cat.*, 3 b 15-21; *Phys.*, 226 a 26-29.

43. *Métaph.*, A 4, 985 b 13.

44. *Gen. Corr.*, 315 a 8.

formes[45]. Quant aux homéomères aristotéliciens, ils se distinguent entre eux par des «qualités» telles que tension, traction, friabilité, dureté, mollesse, etc.[46].

4. *Pluricatégorialité*

La qualité, cependant, ne bénéficie pas d'une exclusivité. Une fois, Aristote, estime que «les différences des relatifs sont elles-mêmes des relatifs»[47]. Il faut ajouter tout de suite à ce propos, qu'Aristote n'est jamais tenté de penser en général la différence à l'aide de la catégorie du *pros ti,* ni en *Cat.,* 7, ni en *Métaph.,* Δ 15, alors que cependant il sait le faire pour l'*homoiotès* ou l'*isotès*[48]. Si l'on tient à rattacher la différence aux catégories, certains passages incitent à préférer la pluricatégorialité. Selon *Top.,* 146 b 31, on peut attaquer la définition avancée par un adversaire, en montrant qu'il manque une indication de qualité, de quantité, de lieu, etc; «laisser de côté une différence quelle soit, note Aristote avec quelque excès, c'est ne plus indiquer la quiddité». En *Métaph.,* H 2, 1042 b 12 suiv., Aristote ajoute aux différences démocritéennes, la *synthesis*, le lien, le temps, le lieu, ou le *pathos*, en précisant encore que certaines choses doivent être définies par toutes ces différences à la fois, compte tenu de leur hétérogénéité. L'exemple de la quantité est significatif: le début de *Cat.,* 6 fonde l'opposition entre grandeurs et nombres sur la présence ou non d'une «position» (θέσις) des parties les unes vis-à-vis des autres, c'est à dire sur la présence ou non d'un certain type de relativité (cf. 6 b 6). D'un autre côté, *Métaph.,* Δ 14, 1020 b 2-8, divise les nombres par la qualité, pour obtenir le carré, le cube, et même le six pris sans sa spécificité.

---

45. *Phys.,* 187 a 19.

46. *Météores,* 388 a 10; 390 b 7. Cf. *P.A.,* 646 a 17.

47. *Top.,* 154 a 14. Cette singularité peut s'expliquer par l'effort fourni afin de distinguer le relatif de ce qui n'est pas lui, comme lorsqu'Aristote rapporte l'aile à l'ailé et non à l'oiseau (*Cat.,* 6 b 38 suiv.), et tente des opérations analogues pour le gouvernail ou la tête; comme lorsqu'encore il avance une définition plus rigoureuse, grâce à laquelle il retire la relativité *stricto sensu* à *des items* tels que la main (8 a 31). Moyennant cet effort, on peut envisager de sauvegarder la relativité tout au long de la division, en divisant «ailé» en «ainsi *ailé,* en vertu de tel type d'*aile*», etc. Mais même cela ne se fait pas sans mal: selon *Cat.,* 8, 11 a 20 suiv., les divisions de ce relatif qu'est la science ne sont des relatifs qu'en tant que science, et sont pour le reste des qualités. S'il n'est pas absolument nécessaire que le produit d'une division appartienne à la catégorie divisée, que dire de la différence à l'œuvre dans cette division?

48. Ainsi en *Métaph.,* Δ 15, 1021 b 7-8.

5. *Zérocatégorialité*

D'un autre côté, les différences sont irréductibles aux catégories. Le passage le plus net est *Cat.*, 3 a 22-25, pour lequel la différence partage avec l'*ousia* de ne pas être *dans* un sujet, car elle n'en est pas une partie. Si l'on prend pour exhaustive l'opposition entre expressions *en hypokeimenô* et dites *kath'hypokeimenou tinos,* posée par *Catégories*, 2, la différence doit être dissociée des attributs non substantiels, alors que pourtant des qualités ou des relatifs peuvent servir à différencier. La différence a donc du mal à se situer à l'intérieur du champ catégorial, et il n'est pas certain que la distinction entre genres métaphysiques et prédicatifs soit de nature à rendre son insertion plus aisée. On doit penser en outre aux textes qui établissent une corrélation avec négation, privation, altérité ou contrariété. Aristote est parfois hostile à la division par la négation[49], mais il admet tout de même qu'on divise par une négation qui serait une privation (de type «aveugle»), et reconnaît qu'une affirmation peut avoir nécessairement comme opposé une négation[50]. *P. A.*, I, 3, dénonce le risque de diviser par une privation[51], pourtant le même traité admet des privations qu'elles fournissent des différences, si la différenciation des genres (populaires) est opérée par paquets de différences (643 b 25). *Métaph.*, Γ 1004 a 14, distingue la privation de la négation, en disant de la première qu'elle incorpore une différence, car dans le sujet subsiste une nature dont la privation est assertée. Selon *Métaph.*, Γ 1004 a 21, l'*enantiotès* est une différence, tandis que la différence est une *heterotès*[52], toutes ces notions relevant de la science unique, science de l'être en tant qu'être, qui étudie les opposés, l'un et le multiple[53]. Selon 8, consacré à l'altérité spécifique, la différence spécifique est une altérité du genre qui rend le genre lui-même autre (1058 a 7), de sorte que l'animal, par exemple, se trouve différent dans le cheval et dans l'homme, en dépit de la communauté générique qui donne aux deux espèces leur élément d'unité, d'identité. L'altérité, spécifique, la différence, sont des contrariétés[54], comme le confirme l'usage lui-même d'Aristote, lorsqu'il distingue les éléments par des différences ou des contrariétés sensibles[55]. La contrariété, de son côté, est une différence, comme nous l'avons vu affirmé en *Métaph.*, Γ 1004 a 21.

---

49. *Top.*, 143 b 11-32.

50. *Top.*, 143 b 33-144 a 4.

51. «Il n'y a pas de différence de la privation comme telle»: οὐκ ἔστι δὲ διαφορὰ στερήσεως ἡ στέρησις (642 b 22).

52. Cf. aussi Δ 9, 1018 a 12.

53. Sur ces notions, cf. en particulier Δ 10.

54. 1058 a 8 et 16 : ἡ ἄρα διαφορὰ ἐναντίωσίς ἐστιν.

55. *Gen. Corr.*, 329 b 17.

Métaph., I 3, 1054 b 32 répète: ἡ ἐναντίωσις διαφορά τις. Elle est exactement la différence maximale ou parfaite[56]. Le champ dans lequel la différence a vocation à s'insérer est donc plutôt un champ concurrent du champ catégorial.

Conclusion

En sus du différencié, il faudrait pouvoir distinguer entre la différence, le différenciant, le produit de la différenciation. Ce sont des étants qui sont les produits de la différenciation, et l'on aura des espèces appartenant à toutes les catégories: dans l'ensemble, Aristote ne confond pas le produit de la différenciation avec l'ensemble différence - différenciant. Les différenciants eux-mêmes peuvent de leur côté s'organiser en genres et espèces, et jusqu'à un certain point rentrer chacun dans une catégorie, la qualité bénéficiant d'un privilège mais non d'une exclusivité. Néanmoins, en tant que différenciants, et non attributs, les différenciants ne sont pas des genres de l'être. Aristote ne donne pas l'impression d'avoir su distinguer un différenciant d'une différence: l'absence de référence à la relativité en particulier est une lacune. Mais le rattachement de la *diaphora* à l'*heterotès*, et de l'*enantiotès* à la *diaphora*, montre qu'Aristote est peu tenté de faire du différenciant comme tel un attribut, pas même donc un attribut *pros ti*[57]. On doit rejeter l'interprétation homocatégorielle, malgré la division du *pros ti* par le *pros ti:* la qualité divise la substance, et *Métaph.*, H 2 ou *Top.*, 146 b 31 mobilisent toutes sortes de categories. De même pour l'interprétation hétérocatégorielle, puisque le relatif est différence du relatif. De même encore pour l'interprétation monocatégorielle: les différenciants sont des attributs qualitatifs, relatifs, etc. Plus fondamentalement, comme différenciants, ils ne sont pas des attributs. Le pluralisme est jusqu'à un certain point bienvenu, mais il néglige les passages dans lesquels Aristote se montre conscient du fait que la différence ou le différenciant ne se réduisent pas aux attributs par lesquels ils opèrent. On n'adhérera pas exactement à l'interprétation bicatégorielle, puisqu'elle aurait pour une de ses conditions l'homocatégorialité. Pour la seconde condition, nous sommes privés des ressources de la monocatégorialité. Enfin, il faut renouveler les réserves énoncées au paragraphe précédent. Disons que par un côté, l'attribut différenciant rentre dans une catégorie en vertu de laquelle il peut différencier ce qu'il différencie,

---

56. *Métaph.*, I 4, 1055 a 4 et 16.

57. C'est à propos du *pros ti*, justement, qu'un commentateur tel que Simplicius aura l'idée de distinguer entre la caractéristique (χαρακτήρ) et la tension vers autre chose (ἀπόνευσις πρὸς ἕτερον): cf. C. LUNA, «La relation chez Simplicius», I. Hadot éd., *Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie*, Berlin, 1987, pp. 117-118.

sans qu'une régle générale de correspondance entre les catégories d'appartenance des genres différenciés et les catégories d'appartenance de différenciants puisse être posée[58]. Par un autre côte, le différenciant comme tel n'a pas de nature catégoriale. L'interprétation zérocatégorielle est sympathique, car la différence n'est pas dans un sujet et est un cas d'*heterotès*, mais elle néglige le fait que la différenciation se fait par des attributs qui sont, eux, dans un sujet. Elle tient sa part de vérité du degré jusqu'auquel Aristote sait s'arracher à la tentation d'un discours ontologique de type Médor - Médor. De cette capacité témoignent des choses aussi diverses que l'affirmation d'une plurivocité dans le non-être lui-même[59], le poids d'une spéculation «hénologique» ou méthodologique importante jusqu'en *Métaph.*, Γ 2, ou l'identification d'une catégorie de la relation, même si celle-ci n'est justement pas utilisée pour penser la différence.

R. LEFEBVRE
(Rouen)

ΥΠΑΡΧΕΙ ΟΝΤΟΛΟΓΙΚΟ *STATUS* ΓΙΑ ΤΗ ΔΙΑΦΟΡΑ ΣΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ;

Περίληψη

Μετὰ τὴν ἐξέταση τῶν ἀπαντήσεων σχετικὰ μὲ τὸ πρόβλημα τῆς *διαφορᾶς* στὶς ἀριστοτελικὲς κατηγορίες, ὁ *Donald Morrison* ἐκτιμᾶ ὅτι ἡ *διαφορὰ* εἶναι μία κατηγορία ὅπως οἱ ἄλλες. Παρ' ὅλ' αὐτὰ ὅμως, δὲν μποροῦμε νὰ τήν θεωρήσουμε *οὐσία* οὔτε ἐπίσης νὰ δημιουργήσουμε ἕνα κατηγόρημα *ἐν ὑποκειμένῳ*. Ἡ διαφορὰ ἐνσωματώνεται σὲ ἕνα ἀνταγωνιστικὸ πεδίο αὐτοῦ τοῦ κατηγορικοῦ πεδίου, καθόσον ἔχει ὡς μέρος μία διάσταση ἀρνητική, ἀντιθετική, στερητική καὶ ἀλλοιωτική καὶ δὲν εἶναι ἀκριβῶς ὄν.

Μετάφραση: Μαρία ΠΡΩΤΟΠΑΠΑ

58. Une telle correspondance peut d'autant moins être postulée que, si Aristote aborde fréquemment la différence dans une perspective définitionnelle, rien n'interdit de considérer l'éventualité aussi de différences accidentelles, qui tout en différenciant des genres ou des espèces, n'auraient pas partie liée avec l'essence. Aucune exigence catégoriale générale ne peut peser sur cette sorte de différenciation, dont l'éventualité, si elle n'est pas indiquée, n'est exclue ni en Δ 9, ni en I 3 de la *Métaphysique*. On ne pourrait alors non plus intégrer dans une définition universelle de la différence l'expression T (A, B), «A se prédique dans l'essence de B», proposée par J. BRUNSCHWIG, *art. cit.*, p. 154.

59. *Métaph.*, N 2, 1089 a 16-18. Θ 10, 1051 a 34.

LEIBNIZ, HUME AND ARISTOTLE ON WHAT IS POSSIBLE

1. Truth as Containment

Leibniz was the first philosopher to ever state with precision the difference between «truths of reason» and «truths of fact». And the first to undermine it immediately after. A truth of reason, he said, is one the opposite of which is impossible and so it is itself *necessary.* A truth of fact, on the other hand, is one the opposite of which is also possible and so it is itself *contingent*[1].

After having thus sharply separated between truths of reason and truths of fact or between necessary and contingent truths Leibniz exhibits clear signs of dissatisfaction with this (his own) distinction. By a most remarkable change of perspective, he subsequently turns to affirm that *ultimately* there can be no other truths in the world, save ones of reasoning. Which implies that what is true is necessarily true and what is false impossile. On the whole, a view not all that surprising for a rationalist, such as he was, to hold. Let us capture the main thread of this argument step by step: (1) Truth is always either *expressly* or (else) *implicitly identical* [FT, 246]. Truths of any kind are one and all tautological (to be precise, either tautological or reducible to a tautology); but others are *trivially* so and others *not* trivially so. At best, there is but a difference of degree here, not one of kind. (2) All contingent propositions have *reasons* why they are thus rather than otherwise or, what is the same thing, have *a priori* proofs of their truth [DM, 262]. But to furnish an *a priori* proof for a contingent judgement essentially amounts to denying that its opposite is also possible. (3) Even when a proposition is not identical, the subject must always *include* the concept of the predicate in such a way that, if one understands *perfectly* the concept of the subject he will know that the predicate apertains to it also [NACT, 302]. (4) The analysis of infinities kindled this light for me (him), that concepts too are *resoluble to infinity* [NACT, 303]. So if there is a mind powerful enough to complete such resolution, to this

---

1. *Monadology,* propos. 33. For a similar definition see «Contingent and Necessary Truths». For Leibniz's works I will be using the following abbreviations: For *Monadology* M and number of proposition. For «Contingent and Necessary Truths» NACT. For *First Truths* FT. For *Discourse on Metaphysics* DM. Page numbers are from the compact edition *The European Philosophers from Descartes to Nietzsche,* Monroe Beardsley ed., New York, Modern Library, 1960. Italics will be mine unless otherwise stated.

mind all truths would be tautologies. (5) Accordingly, it is for God alone, *comprehending the infinite all at once,* to perceive how the predicate is in the subject and to understand *a priori* the perfect reason for contingency, which in his creatures is furnished *a posteriori* by experience [NACT, 302].

Doctrines (1) to (5) jointly imply that there is no contingency in the world, except when judged from our own human standpoint and its limitations. Because God himself is in the priviledged position of conceiving as necessary this which to us mere mortals appears as merely contingent. Rather than an act of piety, this is essentially a *logical* doctrine. A doctrine on the modality of contingent truth. It has already been appropriately observed that Leibniz understands (authentic) truth as *containment*[2]. [This is more than evident in (3)]. Which of course immediately leads to an inconsistency with the supposition of an *authentic* contingency in the world. Nor is the recourse to a superhuman intellect all that necessary for establishing the point. No doubt a divine intellect *is* required for unpacking in all infinite detail the ramifying reasons due to which it can be *proved* that the complete concept of a subject includes the concepts of its predicates (past, present and future) in *advance* of their (historical) attribution. And unless the existence of such an intellect is granted, the point cannot be established positively. But even if the presence of such an intellect were withdrawn, the doctrine that truth is containment can still be established negatively. Suppose simply that a predicate is not essentially contained in the idea of its subject. *Why* then is it at all ascribed to it? Normally, when we truthfully ascribe a predicate to a certain subject we do so because we judge that the former *belongs* to the latter (in some sense of «belong» or other). For unless it *really* belongs to it, the ascription will not even be true in the first place.

Consider Kant's later treatment of contingent judgements (hardly an advance on Leibniz's own), in his case called «synthetic»: «The latter (the synthetic judgements) add to the concept of the subject a predicate which has not been *in any wise* thought in it»[3]. Kant here manages to define «synthetic» in such a way as comes close to rendering all synthetic judgements false in advance. For how can a predicate be in *no wise* thought within the concept of its subject, just so much as if it were something entirely *foreign* to its total state, and still the judgement express something *true*? For in making the relevant subject-predicate judgement I either affirm that the latter *is* thought in the concept of the former or I *deny* this,

---

2. D. FRIED, Necessity and Contingency in Leibniz, *The Philosophical Review,* 87, 4, 1978, p. 575 ff.

3. Imm. KANT, *Critique of Pure Reason,* Norman Kemp Smith transl., London MacMillan Press, 1973, p. 48.

but then the latter is *not* thought in the former after all, and hence the judgement which says that it is must be false. Or, conversely, if the predicate *is* thought within the concept of the subject, then it *is* contained in it, and then it is impossible to continue claiming that «it is in no wise» thought in it. In defining «synthetic» thus Kant proves that he has learned little of Leibniz's following, revealing, bewilderment: I did not understand how the predicate could be *in* the subject and yet the proposition be *not necessary* [NACT, 303]. It is a most important puzzle, one which Kant and the empiricists should have done well to carefully consider prior to affirming that the synthetic-analytic or, rather, the contingent-necessary distinction reflects an *objective* property of independent reality. Leibniz seems to be facing here the very sort of dilemma described just above; either a judgement is *true*, but then the predicate is *contained* in the subject, but then truth is containment, but then no genuine contingency exists in the world (it cannot then be that the judgement is not necessary), or the predicate is *not* (virtually) contained in the subject, in which case, however, rather than merely contingently true, the judgement actually turns up false: «We must inquire what it is to be an attribute in *reality* of a certain subject. Now it is evident that every *true* predication has some basis in the *nature* of things, and even when a proposition is *not* identical, that is, when the predicate is not expressly contained in the subject, it is still necessary that it be *virtually* contained in it» [DM, 256]. It follows that *there are no purely extrinsic denominations* which have no basis *at all* in the denominated thing itself. For the concept of the denominated subject *necessarily* involves the concept of the predicate [FT, 246; first emphasis is Leibniz's own].

In other words, what is true is *necessarily* true and what is false impossible. The passages above quoted, NACT 303, DM 256 and FT 246, have an additional interest to our case. They conclusively establish that the existence of a Divine Intellect is not really necessary for disputing the existence of contingency. Contingency can be eradicated independently, by a line of reasoning which can stand on its own two feet, once it is realized that all truth is essentially containment. What the Divine Intellect can do thereafter is to merely complement and integrate the argument. If con-tingency is independently undermined, as immediately follows from the conception of truth *properly* so called as one of containment, we no longer require the mediation of a Divine Intellect to support this in addition. We can confidently assert that in all true judgements the predicate *must* be contained in the subject (otherwise they would not *be* true), and be confident of this in advance.

Yet, on the other hand, this is as far as created (human) intellects will go. They can demand truth to be containment but may never fully know, or even come close to knowing, the *basis* of such containment. Why or *how* the predicate is «in

the subject» we may never be able to analyze, visualize or fully grasp. We can only affirm that it is. And here is how the Divine Intellect integrates the argument. For by comprehending the infinite all at once, God is in the priviledged position of also perceiving *how* the predicate is in the subject (on top of knowing that it is) and to understand a *priori* the perfect reason for contingency, which in his creatures is furnished a *posteriori* by experience. That is to say, doctrine (5). We can perhaps *postulate*, and even postulate in the stronger, logical sense, that all authentic truth must be containment. But God could *explain*, why all authentic truth is essentially containment. For He could carry out the requisite resolution of the concept of the subject to such an immensely complex extent [according to doctrine (4) right down to infinity, but one needn't go that far] that it would be obvious to Him by sheer *analysis*, why the predicate was contained in it all along. In short, He would not only know *that* the judgements is necessary. He would also know *why* it is. Which latter is not available to us. Either way, nevertheless, there'd be no objective contingency in the world. Contingency, at best, is a property of *judgements.* Not a property of *reality*. It has been suggested that Leibni'z doctrine of truth as containment is inconsistent with his parallel doctrine of contingency [Fried, *op. cit.,* 575 ff.]. And it may indeed appear so, superficially. But the preceding remark clearly shows their implicit compatibility. Leibniz's entire epistemology can be quite easily construed as if speaking of necessary and contingent judgements; and not about necessary and contingent reality. In actual fact, not only is this latter possibility most emphatically excluded by all the passages I have so far cited (and several others, which I have not). It is ipso facto excluded by the presence of Divinity. Authentic contingency in the world would entail that Leibniz's God can neither make up His mind as to how it will thereby proceed from now on (!) nor, far worse, even *know* how it will thereby proceed from now on. For radical contingency implies radical *unpredictability*, something inconceivable in itself (to a rationalist) and blatantly contradictory besides with Leibniz's omniscient divinity.

2. Scepticism about what is Familiar or Dogmatism about what is Possible?

If truth is containment, and no extrinsic denominations truly exist, and if all true predication has its basis in the nature of things, then whatever predication was true of a thing, was part of its concept (or constitution) all along, and whatever predication was untrue of it, was ruled out in advance, even if we didn't know it at the time. Things could not have been other than they are. This is Leibniz's doctrine of one way possibility[4]. «God, seeing the individual concept (...) sees

4. It has been suggested that this conclusion contradicts Leibniz's thesis of alternative possible

there at the same time the predicates which can be truly uttered regarding him [Alexander]; for instance that he will conquer Darius and Porus, even to the point of knowing *a priori* and not by experience, whether he died a natural death or by poison - facts which we can learn only through history» [M, 257]. To the Divine Intellect truth is implicitly *analytic* [doctrines (1) and (5)], hence *only one* course of events is really open. Whatever we deem as possible (on what standards of possibility will be discussed below), we deem so due to insufficient information. The above passage of Leibniz's, if not indeed all the rest put together, leaves little room for doubt. *Objectively* speaking, there are no conflicting possibilities of *equal* logical status in the world. One of them is predetermined[5], and the other ruled out in advance, even though it always remains true that *we* may not be able to pick out the right alternative beforehand.

Hume, on he other hand, provided an entirely different account of matters on the basis of the very same logical distinction, namely, Leibniz's contrast between necessity and contingency. Understanding contigency in its objective sense, he thought that there is simply no limit to possibility, except that of imagination (a curious committment for an empiricist, who is otherwise notorious for his *lack* of imagination). Anything is possible, if we can only imagine it with clarity, and in satisfaction of the Law of Contradiction (which is roughly the same thing). Actuality sets no limits to possibility; I disagree. Not *anything* is possible. I think that there is a great deal wrong with Hume's account of possibility and a great deal right with Leibniz's essential limitation of it. Someone dies at the age of sixty five but, if

---

worlds, the possibility of which latter must be guaranteed, if God is to be able to really choose the best possible one among them. But I am not convinced that this is so. Could God choose any *other* world, except the best possible one? Obviously not. Much rather, only the Devil would do so. Hence He hardly has any choice on the matter. Besides, even if it were true that God was *once* confronted with several conflicting alternatives to choose from, once he did choose the best possible one, which is the actual world we live in, He must have been forever committed. For in being omniscient He could clearly foresee that the impending evolution of the world of his choice would be *preferable* to all others in advance. But then, to continue speaking of alternative possible worlds, once His final choice was made, would be to directly dispute the correctness of His initial judgement of preference, which, in being fallible, He subsequently set forth in ammending. But God neither makes mistakes nor, had He made one, is He known to confess to this.

5. This, of course, spells out *fatalism*. Leibniz himself is duly worried about this consequence of his doctrines (1) to (5) for he queries: «Does it not seem that in this way the difference between contingent and necessary truths will be *destroyed*, that there will be no place for human liberty and an absolute *fatalism* will rule the world?» [FT, 260]. It most certainly does. And whether or not Leibniz himself might wish to go back on his earlier commitments (1) to (5), the very *relevance* of his foregoing question implies that it would be anything but inappropriate to conceive of his doctrines as if indeed entailing such consequence.

Hume is to be believed, he *could* have died later (or sooner). Someone else *could* have died a natural death, but, he actually died of poisoning [Leibniz's Alexander] and so on.

Now I am not at all sure that this is so; for instance, is it true to suppose that a particular individual could have had a *different* father than the one he actually had? It does not seem so. *What* (or who) a person's father is, determines to an essential degree, what this *person* is. Nor would it do to retort that a father-son relationship is far more intimate than one would expect of ordinary contingency. For intimate it may be, but that would certainly be to no benefit of Hume's overall case in the slightest; for whatever this intimacy may consist of, it is still one erected on *facts*, which would only demonstrate that there may well be genuine *intimacy* between distinct facts, a conclusion hardly consonant with Hume's understanding of them. But let us first see what this understanding is: All the objects of human reason may naturally be divided into two kinds, «Relations of Ideas» and «Matters of Fact». Of the first kind are the sciences of Geometry, Algebra and Arithmetic and, in short, every affirmation which is either intuitively or demonstratively certain. Matters of fact, which are the second, are not ascertained in the same manner, nor is our evidence of their truth, however great, of a like nature with the foregoing»[6]. So far, there is no difference observable between Leibniz's understanding of the relevant distinction and Hume's own. But none is, because Humean contentions about possibility have not entered explicitly. Subsequently they do: «The *contrary* of every matter of fact is possible, because it can *never imply a contradiction* and is conceived by the mind with the same facility and distinctness *as if ever so conformable to reality*. (...) We should in vain therefore attempt to demonstrate its falsefood» [*ibid.*]. «As if ever so conformable to reality». As if it is almost *there*. To integrate this conception with the bold assertion that «whatever *is* may *not be.* No negation of a fact can involve a contradiction. The non-existence of any being, without exception, is as clear and distinct an idea as its existence» [I, 171; Hume's emphasis]. This is a two-way, *fundamental*, possibility. I.e. an objective contingency, according to which the world can accomodate two equal and opposing possibilities, either of which may be as forceful as the other even at a split second prior to actualisation of either, as if the world itself could take a discontinuous leap right to the opposite direction. («The course of nature may change»; [I, 49]).

Of course, much has been said about this argument, mostly favourable but some times also unfavourable, that stands in need of no repetition. I will therefore

---

6. D. HUME, *Inquiry Concerning Human Understanding* (I hereafter), New York, Bobbs-Merrill, 1955 p. 40. An identical passage in p. 49.

focus over Hume's treatment of what is possible, a notion that may prove tricky in a number of respects. Hume claims, to start with, that this is possible, which is free of contradiction. Is this claim true? I think not. A I have already twice emphasized elsewhere[7], freedom from contradiction is a *necessary* not *a sufficient* condition for possibility. That all self-contradictory statements are impossible is certainly obvious. But the *converse* of this is not obvious in the least, and it is by no means certain, or even clear, that all impossible statements are *ipso facto* self-contradictory. But Hume's quoted passages make it absolutely certain that he understands absence of contradiction as a sufficient condition for possibilility. There is, therefore, something definitely wrong with his proposed criterion. Hume is confident that he is gifted with an insight into the possible which is not available to the ordinary man. In fact, it is ordinary man's uncritical faith in *induction* which he is intent on demolishing. Thus, although he disputes nearly everything which the ordinary man assumes as certain, when it comes to what he says is possible, he feels perfectly unconstrained in declaring that anything whatsoever can so be, if only self consistent. To be precise, it is *because* he deems that anything whatsoever can be possible, that he is at all permitted to proceed and shake the ordinary man's faith in what is certain, by proving (allegedly) that its opposite is no less possible and hence that it is itself *un*-certain. That the sun will not rise tomorrow, we cannot preclude [I, 69]. That the entire familiar structure of our experience may at any moment turn chaotic, we certainly cannot exclude[8]. That, in general, whatever *is,* may *not be,* we cannot ever rule out.

All these claims appear on the face of it far more risky and extravagant than anything even rationalists ever dared to affirm. For someone with so little faith in ordinary things, Hume exhibits a disproportional gullibility for the extraordinary! A methodological imbalance which is the trade mark, and the fatal disease, of the sceptic. For a sceptic, by definition (and vocation), is someone who insists on doubting the ordinary. And this can hardly be accomplished without affirming the extraordinary. The charge of gullibility on the part of Hume as concerns the scope and the range of what is possible, is a well warranted one. Hume's own criteria render it so: «if we take in our hands any volume, let us ask; *Does it contain any abstract reasoning concerning quantity of number*? No. *Does it contain any experimental reasoning concerning matter of fact and experience*? No. Commit it then to the flames, for it can contain nothing but sophistry and illusion» [I, 173; Hume's

7. C. ANTONOPOULOS, Leibniz on the Modality of Contingent Truth and the Interpretation of Probability, *Explorations in Knowledge*, vol. 12, No 2, 1995, p. 34, and Arguing From Consistency Alone, *Analysis and Evaluation*, Intern. Center for the Study of Argumentation, Amsterdam 1995, p. 25.

8. See the following description: «Hume gives the impression that our exprerience may at any moment turn chaotic», Jon. BENNETT, *Kant's Analytic*, Cambridge, University Press, 1966, p. 155.

emphasis]. On those standards, only analytical certainty (abstract reasoning concerning number) and matter of fact or experience, are recognized as reliable sources of knowledge. Well, then, let us ask; do Hume's contentions about what is possible contain any abstract reasoning? No. Well, on second thought they do, but in this case *invalid* reasoning, for they confuse between a necessary and a sufficient condition for what may be possible, fallaciously reversing «what is inconsistent is impossible» into «what is consistent is possible». So as concerns abstract reasoning it has to be No. Do they then contain any experimental reasoning or matter of fact and experience? No. In fact, they contain the very *contrary*. They one and all contain *counterfactual* suppositions, and therefore suppositions running contrary to matter of fact and experience, about what may be possible. Commit them then to the flames for they contain nothing but sophistry and illusion.

Hume contends that what *is*, may *not be*! Is this perhaps an instance of *analytical* reasoning? No. For from what is, the sole safe conclusion that analytically follows is, that it *is*. Not that it may *not be*. Is this perhaps an instance of experimental reasoning or matter of fact and experience? No. What is a matter of fact and experience, is what *has* been, and what *is*. Not what *might* have been or *may* not be. What are the grounds, therefore, for Hume's self acquired confidence, that anything is possible, *other* than what has hitherto been recorded? If insight into possibility is grounded on some special kind of knowledge, what is the basis for it? It cannot be analytical certainty, for this latter yields necessity; not possibility. And it cannot be past or present experience, for this last can only establish what has been and what is. While Hume says that what has been, might not have been at all, and that what is, may not be. W*hence*, therefore, does it follow, from what *has* been - as a premise - that it might *not* have been at all - as a conclusion? The last thing which seems to follow from what *has* been, is that it might not have been at all. For however deep I may peer within my own conception of what has been, the idea that it might have been otherwise instead, is not one I can discover in it. Of course, it is one I can *add* (without contradiction, presumably) but this is hardly the same thing. For I can add «broken» to «chain». But this hardly implies that «broken» is contained in «chain».

We have seen Hume condemn his doctrine of possibility by his own words, and so essentially condemn his own empiricism, already once. Let us then complete the picture. This is what he has to say about containment (with emphasis): «There is nothing in any object, considered in itself, which can afford us a reason for drawing a conclusion *beyond* it»[9]. Well, then; is our notion of what «may be»

9. D. HUME, *Treatise of Human Nature* (T hereafter), Oxford, Clarendon Press, 1968, p. 139; all with emphasis in the original.

contained in our notion of «what is»? Or is it an inference *beyond* it? I submit the latter. From which immediately follows that Hume's assessment of possibility, the very instrument of his own scepticism, is inconsistent with the rudiments of his own doctrine, besides being dogmatic in itself. Ironically, Hume, the notorious sceptic about what is truly necessary, is a committed *dogmatist* on what is truly possible. Something which seems to be an inherent, and hence an irredeemable flaw within the very core of all forms of scepticism. For it is part and parcel of a sceptic's armament in his war against what is generally acceptable, to counter-propose what is generally *unacceptable*, by postulating all weird sorts of possibility. This is what the inner pressures and necessities of his preferred epistemology themselves demand and is something which simply cannot be helped; for by *limiting* or cutting down his number of alternative, weird possibilities to a bare minimum or even down to none, the sceptic will end with nothing in his hands to go by for undermining the convictions of ordinary men on what is and what will be.

If I am to doubt, whether the sun will rise tomorrow, I must be told that it is *possible* that it will not. If I am to doubt, whether like causes will always be followed by like effects, it must be patiently explained to me that it is *possible* that they will not. For only then can I begin to doubt. Hence postulating all sorts of weird possibilities is the sceptic's method of arguing. For were he to challenge our well established convictions by postulating alternative possibilities of the kind «I may not come by your house tomorrow» (!), which is definitely not a dogmatic attitude towards what is possible, he'd have no reason whatever for being a sceptic in the first place. The weirder such possibilities are postulated, the better. Hence a sceptic (about all other things), is by nature *a dogmatist about possibility*. Once we realize this, we can also visualize what it takes to confront him. If he is a dogmatist about possibility, and a sceptic about nearly everything else, we must in fact do the converse, and become sceptics about *possibility*, if we wish to become certain about nearly everything else.

3. Contrary to Fact Possibility

The previous line of reasoning suggests the following definition of generic possibility: this is possible, which is first *actual.* For whatever *has* happened, *a fortiori can* happen. Nor is there any room for doubt about this. So this is certainly possible, which is known to have already happened at least once before. Consider the following argument between two people; one of them says: «It can't be done!». The other replies: «Can't it? It *has* been done!». All debate on what is possible ends right there. The first speaker may proceed to doubt whether the thing, whose possibility the two are debating about, *has* actually been done. But that would

concern the truth of the other speaker's assertion. Not the possibility of the thing debated about, once the truth of the relevant assertion is conceded. If the latter speaker's assertion is conceded, the *possibility* is automatically warranted. I *has* been done; therefore it can be done. Or, more generally, it has been known to happen; it can again happen. This, then, is an *empiricist* criterion of possibility, and one which Hume should in principle have no objections towards. In fact, the very same criterion which he would have done well to adopt himself. Such assessment of what is possible directly depends on what has already existed, as a matter of actual fact. This, therefore, is *de facto* (or factual) possibility. And to its category belongs «I will come by your house tomorrow». But that the sun will not rise tomorrow, does not appear to belong to the same category. It is certainly true that the supposition does not contain a contradiction. But even if it be admitted that the criterion is *sufficient* (which it isn't), still few of Hume's consecutive, related claims would seem to follow. For concede the claim that the assertion states something possible. What *sense* of possibility is this? Is it the *same* sense of possible, by which I previously affirmed that I may come by your house tomorrow? Obviously not. I *have* come by your house before. But the sun has not failed to rise *ever* before. This is *non*-factual possibility. It is the product of *imagination.* Not an idea borrowed from the operations of the real world. Hence the difference between these two senses of «possible» is that, essentially, which exists between the real and the imaginary, appropriately extended to include possibility. A great difference by all accounts. Nor is it serious to suppose, on the other hand, that when I affirm that I may come by your house tomorrow, I mean this in this sense that the idea does not contain a contradiction! For this is quite silly. It doesn't, but that's irrelevant to my meaning. Therefore, the two senses of «possible» here encountered differ considerably in meaning and, once this much is realized, that the sun may not rise tomorrow may no longer look *quite* as possible as that I may come by your *house* tomorrow.

Let us peer somewhat deeper into this (obscure) criterion. It is the very same, famous criterion, by means of which Hume undermined the necessity of the causal nexus, by first showing that the cause-effect connection is not analytic and by subsequently (and relatedly) proceeding to deny it without involving himself in contradiction [T, 73, ff.]. Let us epitomize this Humean thesis by the statement «events may (after all) be uncaused». Now here is yet another conception of what is possible. That I may come by your house tomorrow is possible, because grounded on past experience. It *has* happened once, so it can happen again. That the sun may rise tomorrow, on the other hand, if possible at all, then surely not because grounded on past experience. The claimed possibility now names an *unprecedented* occurrence. So it reflects an unprecedented possibility. Is the sense

of «possible» appropriate to «events may be uncaused» the same as either of the former two? Again not.

On Hume's own standards, the cause-effect connection, independently of its objective status in the world beyond us, does at least correspond to their «constant conjunction» [T, 91, with emphasis, and ff.], which the observers' habit (plus their lack of analytic skills, which Hume alone was endowed with, presumably) transforms into a connection of mutual *dependence*. Hume implicitly denies the dependence. But he does not, nor could he ever, deny their constant conjunction as such, for this much at least experience itself fully bears out and confirms. In this situation, he would surely permit us to at least conceive of them in *constant* conjunction ourselves and then enquire, on *his* standards, whether «events may be uncaused» reflects the same kind of possibility as either of the previous two.

If two events, A and B, are invariably observed in constant conjunction (or succession, to be precise), so that the presence of the former will just as invariably be accompanied by the presence of the latter, it should never be the case that they are observed in *separation*, meaning by that, that A may be occasionally posited, but B failing to follow. Of course, it does occasionally happen that an apparent A is not accompanied by a B. But then, just as invariably, closer inspection of the situation reveals that either A was not at all present, but rather something like A, or, else, A was present as such, but *other* factors were present at the same time as well. Whereupon, by repetition of the event (experimentally), on condition that the other factors potentially influencing the incident are removed, a purified A will once again be accompanied by B. This being the case, the following question becomes of interest. Is it *ever* likely (which «likely» is even stronger than merely «possible») that we will observe A without observing B? Hume might wish to emphatically assert this possibility in the logical sense, but he has, on the other hand, made allowences for habit and human *psychology*. And the causal «addiction» of the human psyche[10] may indeed refuse to ever accept and come to terms with the idea that an A can be posited but a B fail to follow, even in the rare occasion that beyond this psychology an occurrence of A was not accompanied by an occurrence of B. Causal addicts would simply assume that yet again A itself did not properly occur, whence it would only be natural that B has failed to follow. Having a near infinite variety of directly or indirectly relatable, and criss-crossing phenomena to choose from, one would surely fit the bill and act the part of the

10. Observe HUME'S following concession, of considerable importance to our case: «Being *determined* by customs to transfer the past into the future in all our inferences, where the past has been entirely regular and uniform we expect the event with the *greatest* assurance and leave *no room* for any contrary supposition» [I, 71]. Force of habit must therefore lead to addiction.

factor (or «hidden variable», as it has been called in the case of quantum mechanics) responsible for the failure of their constant conjunction. And as the foregoing line of reasoning is indefinitely repeatable, no failure of their constant conjunction is ever likely to be even *recorded*.

Now that the sun will not rise tomorrow, is also a possibility that has never before been recorded. But failure of constant conjunction between A and B, as the preceding analysis implies, is not merely unrecorded. It may well be down right *unrecordable*. For if *all* instances of a failure of A to be followed by B can be convincingly explained away, «A and -B» states not merely a possibility which has not been recorded yet. It states a «possibility» which in a certain sense of «can», and for the reasons above mentioned, simply *cannot* be recorded to begin with. So that «events may be uncaused» involves yet another, and very different, sense of possibility. Not just the sense of «so far unrealized, but still quite possible» but, I am tempted to say, the sense of «*unrealizable,* but still quite possible». Which is not just profoundly different from either of the previously encountered two other senses of «possible». But a conception which is weird in itself. And I, for one, am most curious to see now just what can it be possibly *meant* by the assertion that something unrealizable, or just potentially unrealizable, is nevertheless possible. I would think that something unrealizable is *not* possible.

A Humean would no doubt accuse me here of cheating. *Hume's* sense of «possible» is not «unrealizable (but still possible)» as I claim, he would retort, but possible, period. That is to say, possible in the sense that it *is* realizable. But this, so far as I can see, would only mean that, after all, there *can* be an A which is not accompanied by a B, and then Hume's risky concession to causality, in the form of their *constant* conjunction, could have been handsomely avoided at no cost to his case. If constant conjunction were dispensable or dedundant, then Hume would surely discard it, and I can think of no one motivated more strongly than he, towards *willing* to discard it. Hume above all others had every possible reason in the world to dispute *even* constant conjunction, in which case he had but to affirm that there can, in fact that there *will* be A's not accompanied by B's, which, if I'm not mistaken, is the very contrary of what the concession of constant conjunction implies. I therefore find no cheating in the process.

Or one might reply that Hume here pays the price of not being *radical* enough, in having conceded something that he shouldn't, namely, constant conjunction. Still, the psychological argument from habit forming repeated observations and their correlative «causal» addiction is sufficiently self contained to be adopted independently of Hume's unnecessary concessions and leveled against the more radical version of his analysis, without stepping for that reason outside Hume's *initial* terms of formulating the problem. The psychological

reconstruction of causality does not assume, contra Hume that causes *essentially* produce their effects. It merely assumes that the two events appear in regular succession for a number of instances sufficiently high for a causal addiction or establish itself irrevocably (as indeed all addictions do). Were one radical enough to even dispute the latter, one would simply be asserting something empirically *false*, for it is a fact of experience that the instances are indeed sufficiently high.

Then one could simply proceed by pointing out that, once the causal addiction is established, we would all be rendered *blind* to non causal occurrences and have no conception of them. Then the possibility of «events may be uncaused» *would* be an unrealizable possibility, in a very definite sense of «unrealizable». If this be a psychological (rather than an objective) sense of «unrealizable»..., then so be it. Still, that the sun may not rise tomorrow, would express a possibility unrealized but (psychologically) realizable, (we can *think* what it would be like, were the sun not to rise tomorrow, if only to play along with Hume's rules), but that events may be uncaused, would express a possibility (psychologically) *un*-realizable. And, given that what is psychologically unrealizable is next of kin with *inconceivable* (is this term a psychological or is it a logical one?), that events may be uncaused, would then express an *inconceivable possibility.* What sort of possibility this would be, one cannot even begin to fathom. But I doubt whether it would render Hume's views on possibility, moderately or radically stated, any more credible than they presently are.

Hume's «hitherto unrealized» and/or «unrealizable» notions of possibility waver between a ghostly constitution, as concerns the former, and the borders of sheer incoherence, as concerns the latter. The former (unrecorded or hitherto unrealized) possibility is a possibility which simply refuses or accord itself with the *facts.* The sun has risen billions of times so far, but the contrary possibility is still wholly unaffected. Double or triple this figure. The possibility will simply not go away. One can hardly resist the temptation of concluding here, that if such possibility consistently fails to be at all *affected* by the facts, this is simply because it says *nothing* about the facts. It is an *idle* possibility. And as such can claim no more than a ghostly existence. Ghosts, admittedly, are not self contradictory entities. But they are ghosts nonetheless and it is the sign of intellectual underdevelopment and plain superstition to believe in them. I choose to believe in real things.

The latter, unrecordable or unrealizable, possibility fares even worse. This is not merely a contrary to *fact* possibility. It is a contrary to *concepts* possibility. The notion of «possible» with which it operates does not merely challenge our powers of imagination. It challenges our very powers of *conception.* We cannot even begin to visualize or give content to the idea that events may be occurring of themselves. I do not wish to deny that stripped bare of any physically imported content, the

idea may after all balance on the borders of coherence, however precariously it manages to do so. At least not at this point. What I wish to emphasize, and have emphasized, is its claimed logical status in *comparison* with ordinary, fact-dependent possibility. For that alone suffices. Hume claims success for his empiricism, by indiscriminately throwing all distinct senses of «possible» in a single, undifferentiated cauldron. Provoking, no doubt, Austin's just exasperation (as is withnessed by what Austin had to say about Hume's intellectual descendants, the positivists) when he spoke of «the pervasive error of neglecting the *circumstances in which* things are said - of supposing that the words *alone* can be discussed, in quite a general way»[11]. Once one does that, one is well on one's way to affirming that the sense in which it is possible that I may come by your house tomorrow is the *same* with the sense by which it is affirmed that events may be uncaused. And hence that, just as much as the former possibility is less than a *hair's* distance away from coming true, so also is the latter. (As if ever so conformable to reality). But once the specific logical *context*, in which something features as possible, is closely attended to, these various shades of possibility are immediately distinguishable, and even *contrasted* to one another, and then that events may seriously be uncaused, rather than being a hair's distance from actually coming true, suddenly looks like it is an inifinity away; at least on *those* standards.

4. Mutually Exclusive Alternatives

This, so far as weird possibilities are concerned. Which leaves us with *de facto* possibility. And, contrary to what one might initially suppose, the latter is no mean obstacle. *De facto* possibility, as recorded within our past experience, has always proceeded as two-way traffic. It has rained in mid-September in Athens in the past, but then again, on a different occasion it has not. The wind has put out a fire in the past, but then again, on a different occasion it made it all the stronger. Were we to project such past experiences of ours to the immediate or far future, on the motto of de *facto* possibility *both* of the former, incompatible altenatives would appear equally warranted and lay an equal claim on possibility. So the future would turn up open and undecided, even if we were to confine our assessments of possibility to strictly recorded occurrences. And that in itself is sufficient reason for scepticism. So we must integrate the argument with a limitation of even this type of possibility.

---

11. J.L. AUSTIN, *Sense and Sensibilia,* Oxford, University Press, 1964, p. 118.

The first argument which comes to mind regarding an open and undecided future refers us to Aristotle's problem of «future particulars»[12], to be found in chapter 9 of *De Interpretatione*. Aristotle's argumentation divides in two stages; a first stage which begins by *conceding* the assumption that the future is fixed and predetermined, and that of two mutually exclusive alternatives only *one* is ever really possible in advance, and a second stage, where absurd consequences are derived from this assumption, and where, therefore, the assumption is dropped in favour of its contrary, that the future *is* open and undecided. Let us capture the argument from the first stage: «If every affirmation or negation is true or false it is necessary for everything either to be the case or not to be the case. For if one person says that something will be and another denies this same thing, it is clearly *necessary* for one of them to be saying what is true - if every affirmation is true or false; for both will not be the case together under such circumstances (...). So it is necessary for the affirmation or the negation to be true. It follows that nothing either is or is happenning, or will be or will not be, *by chance* or as chance has it (since either he who says or he who denies is saying what is true). For otherwise it might *equally well* happen or not happen, since what is as *chance* has it is no more thus than not thus, nor will it be»[13]. So far, then, the Law of the Excluded Middle (LEM) holds, and when it does, every proposition being thereby rendered either true or false, our only permissible two alternatives (or «values») would antagonize each other, *either* one of them being true at the expense of the other. So the future event spoken of, will either *necessarily* happen or, else, it will necessarily *not* happen. No third alternative is possible. This is how this conclusion is refuted immediately below: «But in things which are not always *actual* there is the *possibility* of being and of not-being; here *both* possibilities are *open*, both being and not being, and consequently, both coming *and* not coming to be. Clearly, therefore, not everything is or happens of necessity: some things happen as chance has it, and of the affirmation and the negation *neither* is true rather than the other. Clearly then, it is not necessary that of every affirmation and opposite negation one should be true and the other false. For what holds for things that are does not hold for things that are not but may *possibly* be or not be» [*op. cit.*, 19a7]. Hence LEM must be withheld for the case of future particulars or mutually exclusive alternatives. Of course Leibniz would have none of that, as is only to be expected: «The complete concept of an individual substance involves all its predicates, past, present or future. For certainly it is *already true now* that a future predicate will be a predicate in the future, and so it is contained in the concept of the thing» [FT, 247; the first

12. The term belongs to J.L. Ackrill; *De Interpretatione*, p. 132.

13. ARISTOTLE, *De Interpretatione*, ch. 9.

statement of the passage italicized in the original]. The conception of truth as containment once again reigns supreme. And on its presence the future is neither open nor undecided. Speaking for myself, the choice is easy. I have been held captive of Aristotle's argument - and of its contemporary version by Lukasiewicz[14] - far too long to let the matter rest without further comment. The spell was suddenly dissolved by the specific needs of a different work of mine[15], which practically dictated a long overdue answer to Aristotle's (and Lukasiewicz's) circular and incoherent argumentation.

The argument in stage 2 is circular; for it entails the rejection of LEM on the grounds that the future *is* open and undecided, whereas, only if LEM is *independently* disproved, will it be true that the future is open and undecided. And, *conversely*, LEM itself can be disproved, only if it is *independently* shown that the future *is* open and undecided. Hence the argument is hopelessly circular. But it is also incoherent. The gist of Aristotle's (and Lukasiewvicz's) argument is the following: Consider a pair of mutually exclusive (or contradictory) alternatives, X and - X, of a future reference. Both of them are equally possible. Now assume that X is true today. Then X will *necessarily* occur, in which case it is not merely possible, but indeed necessary. Which contradicts the initial assumption that it was merely possible. Assume then that -X is true today. But then X will now become *impossible*, which also contradicts the initial assumption, that it was possible. It would follow that we can neither afford to call X true today nor call it false today, because by either ascription we contradict the initial assumption.

I do not think so. The *necessity* of a judgement cannot ever be decided in this way, i.e. by *experimentally* ascribing either value, as if almost out of curiosity to see what follows, or, in effect, just as if we were tossing a coin! If a judgement is necessary *at all,* this cannot possibly depend on whether the coin will land heads or tails. For a necessary judgement is necessary *independently* of how our coin will land. And an impossible judgement impossible again independently of how our coin will land. Nor, for that matter, will my *calling* a judgement necessary (provisionally), *make* the judgement necessary, if it is not one such already. Hence Aristotle's (and Lukasiewicz's) argument operates with an utterly incoherent notion of necessity and, accordingly, of impossibility. Therefore the *second* stage of the argument must be rejected, for there is clearly *no absurdity* involved in supposing the future to be fixed and predetermined. Which leaves us with Aristotle's former, and erroneously rejected, alternative. In which it is conceded that it is

---

14. J. LUKASIEWICZ, *Selected Works,* Amsterdam and London, North Holland, 1970, p. 175.

15. C. ANTONOPOULOS, Neither-Nor Statements and Neither-Nor States, *History and Philosophy of Logic,* 14, 1993.

necessary for either conflicting alternative to be true and hence for its opposite to be impossible. And that therefore nothing will happen by chance or as chance has it. It will not, I might add, because there is clearly no sense contained in the assertion that two mutually exclusive alternatives may both be *equally* possible. With the defense of this point I will conclude my remarks.

Aristotle has spoken of equal but conflicting possibilities. And Leibniz himself has done this more often than not[16]. Indeed, on the face of it there appear to be excellent reasons for speaking in this way about the issue. First and foremost, any good empiricist would have to make room for chance, else he'd have no reasons for complaining about our epistemological status. The very strength of the sceptic's position, if a strength it is, lies in the fact that, when confronted with a pair of mutually exclusive future alternatives, we should be completely unable to reach a decision, as to which should receive *preference* over the other. This, to all intents and purposes, yields exactly the same thing, as what the predicate «equally» itself intends to say (Just as if their respective probabilities were 0.5 each).

Moreover, it must not be forgotten that there is a *number* of criteria involved, which, presumably, both of the competing assertions should be able to equally satisfy: (a) freedom from contradiction, (b) reference to the future, (c) comparable indecision of choice, (d) expression of *de facto* possibility etc. (And there could be others discoverable). I presume that on simultaneously satisfying all these, any two contingent and incompatible assertions well deserve to be called equally possible. All in all, application of the term «equally» would seem well warranted, if it were simply taken to mean that, no matter how *many* things we could list in support of the positive possibility, we could cite *just as many* in support of the negative one. Surely no one, and least of all the sceptic himself, would object to *this* sense of «equally». It would therefore seem to follow that, if one were to speak of an open and undecided future *at all,* this is the sole expressive means available to one for putting the point in words. Possibility is not a *graded* concept (or a magnitude), which can be greater or smaller. Possibility is a *quality*, which either is or isn't. Hence, for sheer lack of any other values permissible for it, save 1 and 0, if either of the two incompatible alternatives is graded with *less* than 1, it will have to be graded by *zero*. And then would turn up not be possible at all. So we either speak of an undecided and open future in terms of *equal* and conflicting possibilities, or we do not speak of it at all. But this will not go to show that, in speaking thus, we necessarily make good sense. For though this be the *only* way to speak about equal but conflicting possibilities, if little or no sense can be attached to such speaking even so, then it would but follow that it is *nonsensical* to

16. E.g. in DM, 262. But he uses similar expressions nearly all of the time.

speak of equal and conflicting alternatives in the first place. And this is exactly what obtains. What indeed are the semantics of «equally»? Or, more specifically, what are the respective semantics of «equally», on the one hand, and «possible», on the other? We usually say of a man that he is equally strong as another if, say, they can lift the same amount of weight from the ground, no more, no less. Or we say of two people that they are just as fast, if they can run the one and two hundred meters at identical times. We say of someone that he is just as intelligent as someone else, if they both can produce the same results in intelligence measurement tests, or of two people that they are equally heavy, if they weigh the same.

In general, what characterizes every single one of the foregoing uses of «equally» is the fact that it presupposes an expected *comparison* between two (homogeneous) sets of measurable quantities, which *comparison* must yield identical values for both quantities compared. Formally, then, to say that «X is equally F with Y» means that item X can furnish *just as much* of F as Y can and conversely. And that, therefore, if the foregoing assertion is true, we should then expect of X *just as much as we should expect of Y.* (And conversely). But if it is this which holds between X and Y, how can it possibly hold for X and -X? I can certainly proceed to *compare* the F - value of X with the F-value of Y and decide whether these two values are equal or not. But this presupposes that *both* the values of the items compared will, or *can* simultaneously *actualize*! Otherwise the job cannot be done. If in speaking of any two things to which the term «equally» can legitimately apply we imply that there should always be an opportunity of *comparing* them, then one is indeed most curious to see how this precondition can be satisfied by a pair of *mutually exclusive* alternatives. When in their case, actualization of either one will leave nothing at all in the place of the other for *making* the comparison. I submit, therefore, that although it makes perfectly good sense to speak of equal but *co-realizable* possibilities, it does not make particularly good sense to speak of equal and *conflicting* possibilities, at least not if meant in the *objective* sense of this opposition. Because objectively we cannot but obtain only one of them at the eternal expense of the other. Leibniz's doctrine of one way possibility would therefore seem vindicated. And though we may not always (or ever) be able to determine with certainty *which* of the two conflicting alternatives is bound to actualize, *that* only one of them will would seem the safest assumption to make. Leibniz's conception of contingency, ultimately rejected by its author, or Aristotle's conception of chance, ulimately adopted by its author (Hume is not particularly easy to classify), are involved in all sorts of weird assumptions, extravagant claims and severe conceptual incoherence, if understood in their *objective* sense. Yet observe how easily all these difficulties would be removed if, with due humility, we said that the two conflicting alternatives simply *seem* to be both possible instead.

And then it would also make perfectly good sense to say of them that they even seem to be *equally* possible. For that indeed they clearly can.

Constantine ANTONOPOULOS
(Athens)

ΛΑΪΜΠΝΙΤΣ, ΧΙΟΥΜ ΚΑΙ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ ΓΙΑ ΤΟ ΤΙ ΕΙΝΑΙ ΔΥΝΑΤΟ

Περίληψη

Ὁ Χιούμ, στηριζόμενος στὴ διαίρεση τοῦ Λάμπνιτς ἀνάμεσα σὲ ἀλήθειες δυνάμει τοῦ λόγου καὶ ἀλήθειες δυνάμει τῶν γεγονότων, διαίρεση γιὰ τὴν ἀντικειμενικότητα τῆς ὁποίας ὁ ἴδιος ὁ Λάμπνιτς εἶχε εὔλογες ἐπιφυλάξεις, διακήρυξε ὅτι κάθε πρόταση ἡ ὁποία δὲν ἀντιφάσκει μὲ τὸν ἑαυτό της εἶναι πλήρως δυνατή. Χρησιμοποιώντας αὐτὸ τὸ κριτήριο, τὸ ὁποῖο, εἰρήσθω ἐν παρόδω, εἶναι συνθήκη ἁπλῶς ἀναγκαία γιὰ τὴ δυνατότητα κάποιου πράγματος καὶ ἄρα ὄχι καὶ συνθήκη ἐπαρκής, ὁ Χιούμ συνεπέρανε ὅτι ὁποιαδήποτε πρόταση δὲν περικλείει ἀντίφαση, ὁσοδήποτε καὶ ἂν φαίνεται κατὰ τὰ ἄλλα ἐξωφρενική - π.χ. «ὁ ἥλιος δὲν θὰ ἀνατείλει αὔριο» - ἐκφράζει μία κανονικὴ δυνατότητα καὶ ἐπ' οὐδενὶ μπορεῖ νὰ προαποκλειστεῖ. Τὴν ἴδια ἰδέα ἐπεξέτεινε καὶ στὴν περίπτωση τῶν αἰτιακῶν κρίσεων (ἐκφερομένων ὡς ὑποθετικῶν λόγων μὲ ὑπόθεση καὶ ἀπόδοση - conditionals -) τὴν ὑποθετικὴ πρόταση τῶν ὁποίων μπορεῖ κανεὶς νὰ δεχθεῖ, ἐνῶ τὴν ἀπόδοση ὄχι, χωρὶς ὡστόσο νὰ ἀρθρώσει κάτι τὸ ἀντιφατικό, δεδομένης τῆς λογικῆς τους διαφορᾶς. Συνεπῶς καὶ τῶν αἰτιακῶν κρίσεων τὸ ἀντίθετο θὰ εἶναι ἐπίσης δυνατό, καὶ ἄρα οἱ ἴδιες δὲν θὰ εἶναι ἀναγκαῖες.

Σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν Χιοὺμ παρατηρῶ ὅτι ὑπάρχουν **περισσότερες** τῆς μιᾶς ἔννοιες τοῦ δυνατοῦ σ' αὐτὴ τὴν ὑπόθεση, ἄρρηκτα συνδεδεμένες μὲ τὸ συνολικὸ πλαίσιο ἐκφορᾶς (context), οἱ ὁποῖες σχεδὸν τίποτα τὸ κοινὸ δὲν ἔχουν μεταξύ τους, καὶ τὶς ὁποῖες ὁ Χιούμ συγχέει. Οἱ προτάσεις

(α) Θὰ ἔρθω ἀπὸ τὸ σπίτι σου αὔριο

(β) Ὁ ἥλιος δὲν θὰ ἀνατείλει αὔριο

(γ) Τὰ φαινόμενα δὲν ἔχουν αἰτίες

στοιχειοθετοῦν διαμετρικὰ ἀντίθετες ἔννοιες τοῦ δυνατοῦ, ἢ (α) ἐκφράζοντας μία ἐκ τῶν πραγμάτων δυνατότητα μὲ τετριμμένο ἱστορικὸ προηγούμενο, ἢ (β) μία δυνατότητα χωρὶς ἱστορικὸ προηγούμενο, ἢ (γ) μία (τυπική) δυνατότητα ὄχι ἁπλᾶ χωρὶς ἱστορικὸ προηγούμενο ἀλλὰ χωρὶς κἂν **ἐποπτειακὴ** ἀντιστοίχιση μὲ τὴν ἐμπειρία. Πρόκειται συνεπῶς γιὰ τρεῖς ἐντελῶς διαφορετικὲς ἔννοιες δυνατότητας ἐπὶ τοῦ προκειμένου καὶ ἐπ' οὐδενὶ λόγω μπορεῖ πλέον κανεὶς νὰ βεβαιώσει μὲ τὴν **ἴδια** ἔννοια, ὅτι εἶναι ἄλλο τόσο δυνατὸ νὰ ἔρθω ἀπὸ τὸ σπίτι σου αὔριο, ὅσο εἶναι δυνατὸ νὰ μὴν ἀνατείλει ὁ ἥλιος αὔριο ἢ ὅσο εἶναι δυνατὸ τὰ φαινόμενα νὰ μὴν ἔχουν αἰτίες! Ἐνῶ ἡ στρατηγικὴ τοῦ σκεπτικισμοῦ τοῦ Χιοὺμ ἐπιχειρεῖ νὰ μᾶς αἰφνιδιάσει ὑπαινισσόμενη ὅτι οὐσιαστικὰ οἱ δύο δεύτερες ἔννοιες «δυνατότητας» σὲ τίποτα δὲν διαφέρουν ἀπὸ τὴν πρώτη καὶ ἄρα βρίσκονται τόσο κοντὰ στὴν πραγματοποίηση ὅσο καὶ αὐτή.

Μὲ ἀνάλογο πνεῦμα εἶχε μιλήσει καὶ ὁ Ἀριστοτέλης σχετικὰ μὲ τὴ δυνατότητα τῶν προτάσεων μελλοντικῆς ἀναφορᾶς. Μὲ τὸ σκεπτικὸ ὅτι αὐτὲς μποροῦν ἄλλο τόσο νὰ ἐπαληθευθοῦν ὅσο καὶ νὰ διαψευσθοῦν, διατεινόταν ὅτι αὐτὲς δὲν μποροῦν νὰ πάρουν ὁρισμένη τιμὴ ἀλήθειας κατὰ τὴν στιγμὴ τῆς ἐκφορᾶς τους, γιατὶ αὐτὸ θὰ τὶς καθιστοῦσε ἀναγκαῖες, ἂν ἁπλᾶ ἀληθεῖς, ἢ ἀδύνατες, ἂν ἁπλᾶ ψευδεῖς, ἐνῶ θὰ ἔπρεπε νὰ εἶναι οἱ ἴδιες ἁπλᾶ δυνατές. Ἔτσι ἀνέστειλε τὴν ἰσχὺ τοῦ Νόμου τοῦ Ἀποκλεισμοῦ τοῦ Τρίτου γιὰ προτάσεις μὲ μελλοντικὴ ἀναφορὰ καταλήγοντας καὶ ἐκεῖνος στὸ συμπέρασμα ὅτι ὁποιασδήποτε τέτοιας πρότασης τὸ ἀντίθετο εἶναι ἐπίσης δυνατό.

Συμμαχώντας μὲ τὸν Λάμπνιτς καταλήγω στὸ ἀντίθετο συμπέρασμα, δηλαδὴ ὅτι ἀπὸ δύο ἀντίθετα ἐνδεχόμενα μόνον τὸ *ἕνα* εἶναι πραγματικὰ δυνατό. Φανερά, ὁ ἰσχυρισμὸς τοῦ Ἀριστοτέλη, ὅτι εἶναι καὶ τὰ δύο *ἐξ ἴσου* δυνατά, ἄρα ὁ Νόμος τοῦ Ἀποκλεισμοῦ τοῦ Τρίτου δὲν ἰσχύει στὴν περίπτωσή τους, ἐκλαμβάνει τὸ ζητούμενο ὡς δεδομένο, ἀφοῦ τὰ δύο ἀντίθετα ἐνδεχόμενα θὰ εἶναι ἐξ ἴσου δυνατά, μόνον ἂν ἔχει ἤδη ἀνασταλεῖ ὁ Νόμος τοῦ Ἀποκλεισμοῦ τοῦ Τρίτου καί, ἀντίστροφα, μόνον ἂν αὐτὰ εἶναι ἤδη ἐξ ἴσου δυνατά, θὰ πρέπει νὰ ἀνασταλεῖ ὁ Νόμος τοῦ Ἀποκλεισμοῦ τοῦ Τρίτου. Ἀναστολὴ αὐτοῦ τοῦ Νόμου γιὰ προτάσεις μελλοντικῆς ἀναφορᾶς, ἀφ' ἑνός, καὶ ἴση δυνατότητα ἀμφοτέρων, ἀφ' ἑτέρου, δὲν εἶναι παρὰ συνώνυμες ἐκφράσεις ἐπὶ τοῦ προκειμένου, οἱ ὁποῖες στηρίζονται ἀμοιβαῖα μόνον μέσω ἑνὸς ἐμφανοῦς φαύλου κύκλου.

Ὅταν αὐτὸ τὸ ἐμπόδιο παραμεριστεῖ, τότε εὔκολα κανεὶς διακρίνει ὅτι ἀπὸ δύο ἀντίθετα ἐνδεχόμενα μόνον τὸ ἕνα εἶναι πραγματικὰ δυνατό, διότι ἀσφαλῶς δὲν μποροῦν νὰ εἶναι *ἐξ ἴσου* δυνατὰ καὶ τὰ δύο. Δικαίωμα νὰ χρησιμοποιοῦμε τὸν ὅρο «ἐξ ἴσου» ἔχουμε κανονικὰ μόνον ὅταν τὰ πράγ-

ματα, γιὰ τὰ ὁποῖα ἀποφαινόμαστε ὅτι διαθέτουν κάτι ἐξ ἴσου, μποροῦν κατ᾽ ἀρχὴν νὰ *συγκριθοῦν*. Ἀλλὰ πράγματα τὰ ὁποῖα μποροῦν νὰ συγκριθοῦν, εἶναι πάντοτε πράγματα τὰ ὁποῖα μποροῦν νὰ πραγματοποιηθοῦν ταυτόχρονα. Κάτι δηλαδὴ τὸ ὁποῖο ἀποκλείεται ἐξ ὁρισμοῦ στὴν περίπτωση ἀντιθέτων, καὶ ἄρα ἀσυμβίβαστων, ἐνδεχομένων.

Κωνσταντίνος ΑΝΤΩΝΟΠΟΥΛΟΣ

ΤΟ ΠΟΙΗΜΑ, ΕΙΔΟΣ ΡΗΤΟΡΙΚΟΥ ΛΟΓΟΥ ΚΑΤΑ ΤΟΥΣ ΣΤΩΙΚΟΥΣ

Κατὰ τοὺς ἑλληνιστικοὺς χρόνους, τὸ λογοτεχνικὸ εἶδος ποὺ καλλιεργεῖται κατ' ἐξοχὴν εἶναι τὸ ποίημα· «ὅλη ἡ μὴ τεχνικῆς φύσεως λογοτεχνία ποὺ σώζεται ἀπὸ τὴν περίοδον αὐτὴ εἶναι σὲ στίχους»[1]. Οἱ ἐκπρόσωποι τοῦ λογοτεχνικοῦ αὐτοῦ εἴδους (Φιλητᾶς, Καλλίμαχος, Ἀπολλώνιος ὁ Ρόδιος, Θεόκριτος, Ἄρατος) διατηροῦν αὐστηρὴ γλῶσσα ποὺ προσεγγίζει κατὰ πολὺ τὴν ὁμηρική. Προσπαθοῦν μὲ τὸν τρόπο αὐτὸν νὰ δημιουργήσουν ποιητικὰ «κοσμήματα», ἐνῶ παράλληλα ἀδιαφοροῦν γιὰ τὴν πρωτοτυπία τοῦ θέματος. Χωρὶς νὰ ἀποκλείεται ἡ ἀπὸ μέρους τους δημιουργία λογοτεχνικῶν μνημείων, ἐν τούτοις ὅλη ἡ προσπάθεια ἐπικεντρώνεται στὴν «ἀκουστική» γοητεία τοῦ στίχου, στὴν ἔλξη μέσω τῆς μορφῆς, «ἐνῶ ἀπουσιάζει ὁ στοχασμὸς καὶ ἡ συγκίνηση»[2]. Δανείζονται δηλαδὴ μόνο τὸ ὕφος τῶν ὁμηρικῶν ἐπῶν, χωρὶς νὰ προσεγγίζουν τὸ διδακτικὸ σκοπὸ τοῦ ἔπους. Ὡς ἐκ τούτου ἡ προσπάθεια ἐπικεντρώνεται στὴν εὐαισθησία γιὰ τὴν ἐπιλογὴ τῶν λέξεων, ἀπὸ ἄποψη ἤχου καὶ σύνθεσης, καθὼς καὶ στὴν ἀκρίβεια τῆς ἔκφρασης, ἡ ὁποία κορυφώνεται μὲ τὴ δημιουργία νεολογισμῶν.

Οἱ Στωικοὶ φιλόσοφοι, πιστοὶ κι αὐτοὶ στὸ πνεῦμα τῆς ἐποχῆς, ποὺ ἀγωνίζεται νὰ προφυλάξει τὴν ἑλληνικὴ γλῶσσα ἀπὸ παρεισφρήσεις ξένων, καὶ κατὰ συνέπεια λανθασμένων, ὡς πρὸς αὐτήν, στοιχείων, εὐαισθητοποιοῦνται στὴν τελειότητα καὶ ἁρμονία της. Ἀρχὲς τοῦ λόγου εἶναι κατ' αὐτοὺς οἱ πέντε ἰδιότητες: «ἑλληνισμός, σαφήνεια, συντομία, πρέπον, κατασκευή»[3], ἐνῶ ἀντίθετα θεωροῦν τὸν *βαρβαρισμὸν*[3α] λέξη ποὺ ἐναντιώνεται στὸ «ἔθος τῶν εὐδοκιμούντων Ἑλλήνων»[4]. Ὁ Ζήνων, ἱδρυτὴς τῆς Σχολῆς, ὁ ὁποῖος

---

1. P. E. Easterling – B.M.W. Knox, *The Cambridge History of Classical Litterature* I. *Greek Litterature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, μτφ. N. Κονομη, Χρ. Γριμπα, M. Κονομη, Ἀθήνα, Ἐκδ. Παπαδήμα, 1990, σ. 74.

2. B. A. Van Groningen, *La poésie verbale grecque; essai de mise au point*, Amsterdam, N.V. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, 1953, σ. 73.

3. Δ.Λ. VII, 59 (*S.V.F.* III, 24, 18).

3α. Δ.Λ. VII, 59.

4. Ὁ ὅρος *βαρβαρισμὸς* ἐμφανίζεται γιὰ πρώτη φορὰ στὸν Αριστοτελη, *Ποιητική*, 1458 a 22 (20-34) «ξενικὸν λέγω γλῶτταν ... βαρβαρισμός». Ἡ ἔννοια ὅμως τοῦ ξένου στοιχείου στὴ γλῶσσα ἔχει ἀποδοθεῖ μὲ τὸ ρῆμα *βαρβαρίζω*, Ηροδ. 2, 57. Πλατωνος, *Θεαίτητος*, 17 d. Ξενοφωντος, *Ἑλληνικά*, 5, 2, 35.

χαρακτηρίζεται «βραχυλόγος» (Δ.Λ. VII, 18) καὶ «περὶ πάντων ἀκριβολογούμενος» (Δ.Λ. VII, 15), ἐπισημαίνει ὅτι τὸ γλωσσικὸ σφάλμα, δηλαδὴ ἡ ἀπουσία λογικῆς κατὰ τὴ διατύπωση μιᾶς ἀπόψεως, εἶναι χειρότερο ἀπὸ τὸ ὀλίσθημα τοῦ ποδιοῦ[5]. Ἐξ ἄλλου, ἡ παρομοίωση τῆς φιλοσοφίας, κατὰ τοὺς Στωικούς, μὲ ζῶο[6], τοῦ ὁποίου ὁ σκελετὸς εἶναι ἡ λογική, τὸ σῶμα ἡ ἠθικὴ καὶ ἡ ψυχὴ ἡ φυσική, ἀποδεικνύει τὴ σημασία ποὺ αὐτοὶ ἀποδίδουν στὴ Λογική: ἡ ἀπουσία τῆς λογικῆς ὁδηγεῖ στὴν κατάρρευση τοῦ φιλοσοφικοῦ τους συστήματος. Ὁ λόγος ὡς ἔκφραση τοῦ πνεύματος, ἐνυπάρχει στὸν ἄνθρωπο· ἡ διασάλευση τοῦ Λόγου, τῆς ὀρθῆς δομῆς τῆς ἔκφρασης, ἐπιφέρει ἀκοσμία, δηλαδὴ ἀφ' ἑνὸς ἀπουσία ἁρμονίας —ἄρα ἀπομάκρυνση ἀπὸ τὴν κοσμικὴ τάξη— καὶ ἀφ' ἑτέρου ἔλλειψη ἐπικοινωνίας ἀνθρώπινου καὶ κοσμικοῦ λόγου. «Οἱ Στωικοὶ θέλησαν νὰ μάθουν μὲ ἀκρίβεια σύμφωνα μὲ ποιοὺς νόμους ἡ λογικὴ ἑρμηνεύει τὶς ἰδέες μὲ τὴ βοήθεια τοῦ λόγου. Ἀποτέλεσμα αὐτοῦ εἶναι οἱ πολυάριθμες πραγματεῖες ποὺ σχετίζονται μὲ τὴ γραμματική, τὴ ρητορικὴ καὶ τὴν ποιητική»[7]. Τὸ γεγονὸς ὅτι καὶ οἱ τρεῖς σχολάρχες, Ζήνων, Κλεάνθης, Χρύσιππος, ἔγραψαν πραγματεῖες σχετικὲς μὲ τὴν ποιητικὴ τέχνη καὶ τὸ ποίημα, ἐπιμαρτυρεῖται ἀπὸ τοὺς πολυάριθμους τίτλους μὴ διασωθέντων ἔργων τους[8]. Ὁ ὁρισμὸς ὅμως τοῦ ποιήματος, ὅπως τὸν παραδίδει ὁ Διογένης Λαέρτιος, ὀφείλεται στὸν Ποσειδώνιο:«λέξις ἔμμετρος ἢ ἔνρυθμος μετὰ σκευῆς τὸ λογοειδὲς ἐκβεβηκυῖα· ... ποίησις δέ ἐστι σημαντικὸν ποίημα, μίμησιν περιέχον θείων καὶ ἀνθρωπείων»[9]. Ἄρα ποίημα εἶναι συγχρόνως ἦχος καὶ λέξις, λόγος καὶ νόημα. Καὶ ὁ ποιητής, προκειμένου νὰ «κατασκευάσει» τὴν ἔνρυθμη ἢ ἔμμετρη αὐτὴ λέξη, πρέπει νὰ κατέχει τὴν ἐπιστήμη τῆς λογικῆς, ἡ ὁποία ὡς ἐπιστήμη ἐντάσσεται στὴ σφαῖρα τῆς ἀρετῆς[10].

Ὁ σοφός, κατὰ τοὺς Στωικούς, ὡς ἄριστος γνώστης ὅλων τῶν τεχνῶν[11], ἄρα καὶ τῆς ποιητικῆς, εἶναι σὲ θέση νὰ συνθέσει ποίημα μὲ στόχο νὰ προσελκύσει τὸ ἀκροατήριό του καὶ μὲ εὐκολία νὰ τὸ καθοδηγήσει στὴν ἀρετή, ὁ σπόρος τῆς ὁποίας βρίσκεται ὁπωσδήποτε μέσα στὸν ἄνθρωπο:

---

5. Δ.Λ. VII, 26.

6. Δ.Λ. VII (*S.V.F.* II, 38).

7. Alfred Croiset, *Histoire de la littérature grecque,* Παρίσι, E. Thorin, A. Fontemoing, Τόμος V, *Période Alexandrine*, 1899, σ. 55.

8. Δ.Λ. VII, 4: Ζηνων, *Περὶ ποιητικῆς ἀκροάσεως, Περὶ προβλημάτων ὁμηρικῶν* (πέντε βιβλία). Δ.Λ. VII, 175, Κλεανθης, *Περὶ ποιητοῦ*. Δ.Λ. VII, 200, Χρυσιππος, *Περὶ ποιημάτων πρὸς φιλομαθῆ* (ἕνα βιβλίο), *Περὶ τοῦ πῶς δεῖ τῶν ποιημάτων ἀκούειν* (δύο βιβλία).

9. Δ.Λ. VII, 60.

10. Δ.Λ. VII, 93.

11. *S.V.F.* III, 117-118.

«omnibus enim natura fundamenta dedit semenque virtutum»[12]. Ὁ Κλεάνθης μάλιστα, παρομοιάζει τοὺς φαύλους μὲ ἀτελεῖς ἰάμβους «ἡμιαμβίων λόγον ἔχειν... ἀτελεῖς μὲν ὄντας, φαύλους, τελειωθέντας δὲ σπουδαίους» (*S.V.F.* I, 566). Καθῆκον, ἄλλωστε, τοῦ σοφοῦ μέσα στὴν στωικὴ πολιτεία, εἶναι ἡ διδασκαλία τοῦ πλήθους: «τὸ παιδεύειν οἰκεῖον τοῖς σπουδαίοις»[13]· ἐνῶ ἡ ἐξομοίωσή του μὲ τὸ θεῖο, «θεῖοι οἱ σπουδαῖοι»[14], τοῦ διασφαλίζει τὴ διὰ τοῦ λόγου ἐπικοινωνία μὲ τὸν Λόγο, τὸν Θεό, ἐφ' ὅσον ὁ σοφὸς «ἔχει τοὺς λόγους τοῦ σπείραντος ἐν ἑαυτῷ»[15]. Στὴν περίπτωση αὐτὴ τὸ ποίημα λειτουργεῖ ὡς ρητορικὸς λόγος, ποὺ κινεῖται ἀνάμεσα στὴ Λογικὴ καὶ τὴν αἰσθητικὴ ἢ καλλίτερα ἀνάμεσα στὴν εὕρεση καὶ σωστὴ ἐπιλογὴ τῶν θεμάτων ἀφ' ἑνὸς καὶ ἀφ' ἑτέρου στὴ λογικὴ δομὴ καὶ στὸν ὀρθὸ τρόπο παρουσίασής των, ὥστε νὰ ὑπάρξει ἡ ἀναμενόμενη ἀπήχηση στὸ ἀκροατήριο. Ἄρα, ἀπὸ τὴ διδασκαλία τοῦ ποιήματος, ἀναμένεται πρακτικὴ ὠφέλεια (πβ. *S.V.F.* I, 73).

Τὰ θέματα, ποὺ ἀντλοῦνται ἀπὸ μύθους καὶ παραδόσεις τῆς φυλῆς, ἀπὸ τὰ ὁμηρικὰ ἔπη καὶ τὸν Ἡσίοδο, εἶναι γνωστὰ καὶ προσφιλῆ στὸν πολίτη τῶν ἑλληνιστικῶν χρόνων, ὁ ὁποῖος προσπαθεῖ διὰ τῆς γλώσσας καὶ τῆς προγονικῆς παρακαταθήκης νὰ ξαναβρεῖ τὸ νῆμα τῆς ζωῆς καὶ τῆς πολιτειακῆς του ὑπόστασης καὶ νὰ ἐνταχθεῖ ἔτσι στὸ εὐρύτερο πλαίσιο τοῦ πολίτη τοῦ κόσμου. Διότι στὴν στωικὴ πολιτεία, ὁ «ἱερὸς δεσμὸς» ἀνάμεσα στοὺς πολίτες ἐκφράζεται μὲ τὸν στοχασμὸ καὶ τὸν λόγο (ratio-oratio) καὶ ὁ ἄνθρωπος, μέσα ἀπ' αὐτόν, καλεῖται νὰ καταλάβει τὴ θέση του στὸ κοσμικὸ σύστημα τῆς πραγματικότητος[16]. Παράλληλα ἐμφανίζεται ἡ ἀναβίωση τῆς ἀλληγορικῆς ἑρμηνείας τοῦ 6ου π.Χ. αἰώνα, τὴν ὁποία εἰσήγαγε πρῶτος ὁ Θεαγένης ἀπὸ τὸ Ρήγιο[17]. Παρατηρεῖται δηλαδὴ μία ἐπιστροφὴ στὸν τρόπο χρήσης τοῦ ποιήματος, διότι τὸ πρακτικό του μέρος βοηθεῖ στὴν προαγωγὴ τοῦ ἠθικοῦ ἰδεώδους. Ἡ στωικὴ αὐτὴ θεωρία περὶ ποιήσεως ἔρχεται σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν πλατωνικὴ θέση, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἡ ποιητικὴ ἱκανότης ὀφείλεται στὴ θεία χάρη, βρίσκεται δηλαδὴ ἔξω ἀπὸ τὸ πλαίσιο τῆς λογικῆς καὶ ὡς ἐκ τούτου ἀποκλείει τὴ γνώση[18]. Ὁ Στωικὸς ποιητὴς προσαρμόζει τὴ φιλοσοφικὴ καὶ ποιητική του κληρονομιὰ στὶς «νέες συνθῆκες,

---

12. Σενεκα, *Ad Lucilium epistulae morales*, CVIII, 8.

13. *S.V.F.* III, 158, 2.

14. *S.V.F.* III, 157, 18.

15. *S.V.F.* II, 212, 21.

16. Πβ. *S.V.F.* III, 117, 29 κ.ἑπ.

17. Zeller-Nestle, *Wissenschaft der griechischen Philosophie*, Μτφ. Χ. Θεοδωριδη, Ἀθήνα, Ἔκδοση Πανεπιστημίου Θεσ/νίκης, 1942[13], σ. 90.

18. Πλατωνος, *Ἴων*, 532 a κ.ἑπ.

ὥστε νὰ ἐναρμονίζεται μὲ τὴ φύση τῶν πραγμάτων» —"ὁμολογουμένως τῇ φύσει"— «καὶ ὡς ἐκ τούτου νὰ ἐκφράζεται μὲ τρόπον ἀρεστὸ στοὺς θεούς»[19]. Τὸ πεδίο στὸ πλαίσιο τοῦ ὁποίου κινεῖται δὲν ἔχει σαφῶς καθορισμένα ὅρια, κυμαίνεται ὅμως ἀνάμεσα στὴ λογικὴ καὶ τὴν αἰσθητική. Ἄλλωστε, ὁ ποιητὴς τοῦ τρίτου π.Χ. αἰώνα, δὲν διστάζει νὰ χρησιμοποιήσει τὴν ὑπερβολὴ στὴν ἔκφραση ἢ νὰ ἀλλοιώσει δεδομένα ποὺ τοῦ προσφέρει ὁ μύθος ἢ ἡ παράδοση. Ἔτσι καὶ ὁ Στωικὸς ποιητὴς δανείζεται στίχους ἢ καὶ αὐτούσια ποιήματα[20], ἐνῶ πολὺ συχνὰ «παραδιορθώνει» στίχους προσαρμόζοντάς τους στὸ πλαίσιο τῆς διδασκαλίας του. Τὰ ποιήματα ἑρμηνεύονται μὲ φιλοσοφικὴ ἀκρίβεια καὶ σαφήνεια, ἐνῶ τὸ πρακτικὸ μέρος τῆς ποιήσεως προσφέρεται ἀρωγὸς στὴν ἠθικὴ παιδεία. Ὁ Ζήνων καὶ ὁ Χρύσιππος καταφεύγουν σ' αὐτὸ τὸ μέσον, διότι στεροῦνται ποιητικοῦ ταλάντου[21]. Ὁ Ζήνων ἐπεμβαίνει σὲ στίχους τοῦ Σοφοκλῆ[22], ἀλλάζει τὸ νόημα σὲ στίχους τοῦ Ἡσιόδου, ἐνῶ ὁ Κλεάνθης ἀκόμη κι ἂν ἐπεμβαίνει καὶ «παραδιορθώνει» στίχους[23], ἐν τούτοις χειρίζεται ἄψογα τὸν ποιητικὸ λόγο. Οἱ λίγοι στίχοι τοῦ ὕμνου στὸν *Δία καὶ τὴν Πεπρωμένη* καὶ σχεδὸν αὐτούσιος ὁ *Ὕμνος στὸν Δία*, ἀποδεικνύουν τὴν ποιητική του δεινότητα.

Ὁπωσδήποτε, ὁ Ὕμνος, εἶναι ἕνα ἀρκετὰ ἰδιαίτερο εἶδος ποιήματος. Εἶναι συγχρόνως λογοτεχνικὸ καὶ θρησκευτικὸ ἄσμα[24]. Ὁ *Ὕμνος*, ὅμως, *στὸν Δία* τοῦ Κλεάνθη εἶναι ἐκτὸς τῶν ἄλλων καὶ φιλοσοφικὸς ὕμνος. Τέτοιους ὕμνους γνωρίζουμε ἐλάχιστους: τοῦ Ἀριστοτέλη, *Ὕμνος στὴν Ἀρετή*[25]· τοῦ Ἀράτου, ὅπου ἡ εἰσαγωγὴ στὰ *Φαινόμενα*[26], εἶναι ἕνας ὕμνος στὸν Δία μὲ καθαρὰ στωικὲς ἐπιρροές, ὅμως, ἡ χρονολογικὴ τοποθέτηση τοῦ

---

19. Françoise CAUJOLLE-ZASLAVSKY, «Le style stoïcien de la paremphasis», *Les stoïciens et leur logique*, Paris, Vrin, Actes du Colloque de Chantilly, 18-22 Σεπτεμβρίου 1978, σσ. 424-448, (σ. 427).

20. Δ.Λ. VII, 180: (Χρύσιππος), «παρ' ὀλίγον τὴν Εὐριπίδου Μήδειαν ὅλην παρετίθετο».

21. Μ. ΔΡΑΓΩΝΑ-ΜΟΝΑΧΟΥ, «Ὁ Ὕμνος στὸ Δία καὶ τὰ Χρυσὰ Ἔπη», *ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ*, Ἀθῆναι, Ἀκαδ. Ἀθηνῶν, 1971, σσ. 339-376.

22. *S.V.F.* I, 219.

23. ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΥ, *Πῶς δεῖ τῶν ποιημάτων ἀκούειν*, 33 b: «...αἱ παραδιορθώσεις φαύλως ἔχουσιν αἷς καὶ Κλεάνθης ἐχρήσατο».

24. Ὁ ΗΣΙΟΔΟΣ, *Θεογονία*, στ. 99-101, δίνει τὸν ὁρισμὸ τοῦ ὕμνου τονίζοντας ὅτι εἶναι ἐπικὸ ἄσμα ποὺ ὑμνεῖ τὶς δοξασμένες πράξεις τῶν πρώτων εὐτυχισμένων ἀνθρώπων καὶ θεῶν.

25. V. ROSE, *Aristotelis fragmenta*, Stuttgart, Teubner, 1966 σσ. 422-423.

26. Ὁ Ἄρατος εἶναι σαφῶς ἐπηρεασμένος ἀπὸ τὸ ὕφος τοῦ διδασκάλου του Ζήνωνος, διδασκάλου ἐπίσης τοῦ βασιλέως Ἀντιγόνου Γονατᾶ κατ' ἐντολὴ τοῦ ὁποίου συνθέτει τὰ *Φαινόμενα*. Σχετικὰ μὲ τὸ θέμα αὐτὸ βλ. ἐπίσης: J. MARTIN, *Scholia in Aratum vetera*, Stuttgart, Teubner, 1947, σ. 7· E. MAASS, *Commentariorum in Aratum Reliquiae*, Berlin-Neuköln, Éd. August Reabe, 1958· R. PFEIFFER, History of Classical Scholarship, Oxford, Clarendon Press, 1968, σ. 121.

Ὕμνου τοῦ Κλεάνθη σὲ σχέση μὲ τὸ προοίμιο τοῦ Ἀράτου, εἶναι ἀβέβαιη[27]· τέλος τοῦ Πρόκλου, μερικοὶ νεοπλατωνικοὶ ὕμνοι[28]. Ὁ φιλοσοφικὸς ὕμνος, ἔρχεται νὰ προσθέσει στὸν θρησκευτικό, μία διάσταση καθαρὰ φιλοσοφική. Διότι ὁ μύθος θὰ ἀλλάξει μορφὴ καὶ θὰ μετατραπεῖ σὲ *Λόγο*. Στὴν περίπτωση τοῦ *Ὕμνου στὸν Δία* τοῦ Κλεάνθη, ἡ ἀφηρημένη ἔννοια τῆς δύναμης θὰ δανειστεῖ τὴν προσωπικότητα τοῦ Διός. Αὐτό, κατὰ τὴ γνώμη μας, εἶναι ἐνδιαφέρον, διότι ἡ ἀποδοχή, χρήση ἢ δημιουργία θρησκευτικῶν ὕμνων ἀπὸ τοὺς φιλοσόφους τῆς Στοᾶς, οἱ ὁποῖοι δὲν ἀπορρίπτουν τὸν λαϊκὸ πολυθεϊσμό, τοὺς φέρνει ἀντιμέτωπους μὲ τὴ θέση τῶν ἐπικούρειων φιλοσόφων ἀπέναντι στὴ θεότητα[29] καὶ γενικότερα μὲ τὴν ἐκ μέρους τους ἀπόρριψη τοῦ θεϊκοῦ ἀνθρωπομορφισμοῦ. (Γιὰ τὸν λόγον αὐτόν, ὁ ἐπικούρειος ποιητὴς Ποσείδιππος καλεῖ τὸν Ζήνωνα καὶ τὸν Κλεάνθη νὰ σιωπήσουν ἐνῶ ἀντίθετα παρακινεῖ τὴ φιάλη νὰ γεμίσει τὰ ποτήρια κρασί[30]).

Οἱ Στωικοὶ περισυλλέγουν δοξασίες καὶ τὶς ἀνασχηματίζουν σὲ ἀλληγορία γιὰ τὰ φιλοσοφικά τους δόγματα. Ὁ ἴδιος ὁ Κλεάνθης πιστεύει ὅτι μὲ τὴν ἀλληγορία καταπραΰνονται τὰ ἀνθρώπινα πάθη καὶ ὅτι ἔτσι διευκολύνεται ἡ ἐξήγηση καὶ διδασκαλία τῶν φιλοσοφικῶν ἐννοιῶν[31]. Διὰ τοῦ ρητορικοῦ αὐτοῦ «τεχνάσματος» —τῆς ἀλληγορίας— οἱ Στωικοὶ ἐρευνοῦν τὴν ἐτυμολογία τῶν ὀνομάτων, οὕτως ὥστε κάθε μεγάλη θεότης ἀποδίδει μία ὄψη τοῦ δόγματός τους, δηλαδὴ παίρνει τὴ θέση μιᾶς σημαντικῆς φιλοσοφικῆς ἔννοιας. Ὁ Ἡρακλῆς, ὁ ἥρωας-σύμβολο τῆς μυικῆς δύναμης, εἶναι ὁ στωικὸς *τόνος*, ποὺ διέπει τὰ πάντα[32]. Ὁ μύθος τοῦ Οὐρανοῦ, ποὺ χάνει τὸν ἀνδρισμό του ἀπὸ τὸν Κρόνο καὶ τοῦ Κρόνου ποὺ πέφτει σὲ ἐνέδρα τοῦ Δία, κρύβουν τὴν ἐξήγηση ἑνὸς φυσικοῦ φαινομένου: τοῦ πυρὸς ποὺ γονιμοποιεῖ τὰ πάντα ἀπὸ μόνο του[33]. Ἡ Περσεφόνη, κατὰ τὸν ἔμμετρο μύθο τοῦ Κλεάνθη ἀναπαριστᾶ τὸ πνεῦμα, κρᾶμα ἀπὸ ἀέρα καὶ φωτιά, καὶ δίνει ζωὴ στὰ φυτὰ κάνοντάς τα νὰ μεγαλώνουν, ἐνῶ τοὺς τὴν ἀφαιρεῖ ὅταν ἀπομακρύνεται ἀπὸ κοντά τους[34].

---

27. Πβ. A. N. James, «The Zeus Hymns of Cleanthes and Aratos» *Antichthon*, VI, 1972, σ. 28.

28. Vogt, *Zu den Hymnen des Neuplatonikers Proclus*, Rhein. Mus. 100, 1957· πβ. ἐπίσης, Paul Bastid, *Proclus et le crépuscule de la pensée grecque*, Paris, Vrin, 1969, σσ. 497- 498.

29. Δ.Λ. X, 123-124. Βλ. ἐπίσης, J. Brun, *L'Épicurisme*, Paris, P.U.F., 1988, σσ. 85 κ.ἑπ.

30. Παλ. Ανθ. V, *Ἐπιγράμματα ἐρωτικά*, 134, Παρίσι, Les Belles Lettres, 1960, σ. 67.

31. *S.V.F.* I, 526.

32. *S.V.F.* I, 514: «Ἡρακλῆς δ' ἐστὶν ὁ ἐν τοῖς ἄλλοις τόνος, καθ' ὃν ἡ φύσις ἰσχυρὰ καὶ κραταιά ἐστιν, ἀνίκητος καὶ ἀπεριγένητος οὖσα...».

33. Κικερωνος, *De natura deorum*, II, XXIV.

34. *S.V.F.* I, 547.

Γιὰ νὰ ἑδραιωθεῖ ἡ σχέση ἀνάμεσα στὴ φυσικὴ καὶ τὴ θεολογία, οἱ Στωικοὶ χρησιμοποιοῦν τὴν ἐτυμολογία (κατὰ ἕνα τρόπο δηλαδὴ τὴ λογικὴ) καὶ οἱ θεοὶ ἐμφανίζονται σὰν ἱερὰ σύμβολα κοσμικῶν στοιχείων. Ὁ Κλεάνθης στὸ *Περὶ Θεῶν* προσπαθεῖ νὰ ἀνακαλύψει τὸ ρόλο τῶν θεῶν σὲ σχέση μὲ τὴ Φυσική, καταφεύγοντας στὴν ἐτυμολογία τῶν θεϊκῶν ὀνομάτων: Γιὰ παράδειγμα ὁ Ἀπόλλων, ὀνομάζεται Λύκειος προκειμένου νὰ φανεῖ ἡ δυναμικὴ καὶ καταλυτικὴ ἐπίδραση τοῦ Ἡλίου. Ἡ πρώτη κιόλας ἀκτίνα κτυπᾶ, ἀπορροφᾶ τὴν ὑγρασία καὶ μετατρέπει ἕνα στατικὸ σὲ ἕνα ραγδαία ἐξελισσόμενο τοπίο, ὅπως ὁ λύκος ὁρμᾶ καὶ κατασπαράσσει τὰ ἀνυποψίαστα πρόβατα, μετατρέποντας τὴν εἰκόνα ἑνὸς ἥσυχου κοπαδιοῦ σὲ σκηνικὸ πανικοῦ[35]. Ἡ ὀνομασία τοῦ Ἀπόλλωνος ἐτυμολογικὰ ἐξηγεῖται «ἀπ' ἄλλων»[36], ἐπειδὴ κάθε μέρα ἀνατέλλει ἀπὸ διαφορετικὸ σημεῖο. Κάτι ἀνάλογο ἀποδίδει ὁ Κλεάνθης στὸν Διόνυσο ὅταν ὑποστηρίζει ὅτι ἕλκει τὸ ὄνομά του ἀπὸ τὸ «διανύσαι», ἐπειδὴ μὲ τὴν ἰδιότητα τοῦ δρομέως, διανύει καθημερινὰ τὴν ἀπόσταση ἀπὸ τὴν ἀνατολὴ στὴ δύση[37]. Ὁπωσδήποτε ὅμως ὑποστηρίζει ὅτι τὰ θεῖα μεγέθη πλησιάζονται μόνο διὰ τῆς ποιήσεως. Ἀντίθετα, ὁ πεζὸς φιλοσοφικὸς λόγος, ἐπειδὴ στερεῖται τέτοιων μεγεθῶν, ἀπομακρύνεται ἀπὸ τὴν ἀλήθειά τους[38]. Ἄλλωστε ἡ συνύπαρξη ἁρμονίας καὶ ρυθμοῦ χρησιμεύει γιὰ τὴ διδασκαλία τοῦ ἀκροατηρίου[39]. «Ὁ ποιητής», βέβαια, «ὁ ὁποῖος κινεῖ τὰ πάθη ἢ τὶς ὁρμὲς τοῦ ἀκροατηρίου μὲ τὴν ἔννοια τῆς Ὁρατιανῆς ὑπόδειξης στὴν *Ars poetica* (100 κ.ἑ.) θὰ καταδικαζόταν, χωρὶς ἀμφιβολία, ἀπὸ τὸν Στωικὸ φιλόσοφο· (ἐκτὸς κι ἂν αὐτὸ ἐπόριζε μιὰν ἀντισταθμιστικὴ ὠφέλεια στὸν ἀκούοντα)»[40]. Ὁ Κικέρων μάλιστα καὶ ὁ Κοϊντιλιανὸς μιλοῦν γιὰ κινδύνους μιάνσεως τῶν πνευμάτων τῶν νέων διὰ μέσου τῆς ποιήσεως, εἰδικὰ τῆς κωμωδίας[41], ἐφόσον τὸ ἀποδεκτὸ εἶδος εἶναι ἀποκλειστικὰ ἡ τραγωδία. Ἡ παρωδία καὶ κάθε ἄλλο ποίημα ποὺ σκοπὸν ἔχει νὰ προκαλέσει τὸ γέλιο, δὲ σχετίζεται μὲ τὴ χρήση ποὺ οἱ Στωικοὶ κάνουν στὸ ποίημα. «Δυστυχία στὸν ποιητὴ ποὺ κατὰ τὴ διδασκαλία προκαλεῖ τὸ γέλιο ἢ τὸ χαμόγελο. Σ' αὐτὴν τὴν περίπτωση δὲ γελοῦν μὲ τὸ ποίημα, ἀλλὰ

35. *S.V.F.* I, 540. Γιὰ τὴν ταύτιση τοῦ Διονύσου μὲ τοὺς Ἡρακλῆ καὶ Ἑρμῆ, πβ. ΣΕΝΕΚΑ, *De beneficiis*, IV, 8.

36. *S.V.F.* I, 541.

37. *S.V.F.* I, 546.

38. *S.V.F.* I, 486, 9.

39. *S.V.F.* III, 56.

40. Philip de LACY, «Stoic Views of Poetry», *American Journal of Philology,* LXIX/3, ἀρ. 275, 1948, σσ. 241-271. Μτφ. Ἀνδρ. ΖΑΜΑΝΗΣ, *Ἐκηβόλος*, Ἀθήνα 1978, Τεῦχος 1, σσ. 47-76.

41. *S.V.F.* III, 55, 24 κ.ἑπ.

εἰς βάρος τοῦ ἴδιου τοῦ ποιητῆ»[42]. Στόχος τοῦ Στωικοῦ ποιητῆ (ρήτορα) εἶναι νὰ ἀντλήσει ἀπὸ τὸ γνωστὸ θέμα στοιχεῖα ἱκανὰ νὰ προσελκύσουν. Ὁ ἴδιος ὁ Ζήνων συμβουλεύει τοὺς μαθητές του νὰ μὴ δίνουν χρόνο στὸ ἀκροατήριό τους νὰ κρατᾶ σημειώσεις[43]. Ἡ προσοχὴ ὅμως τοῦ ἀκροατηρίου δὲν κερδίζεται μόνον κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο. Ἡ ἐμφάνιση τοῦ ρήτορα, ὁ τρόπος ἔκφρασης, ὁ τόνος τῆς φωνῆς καὶ γενικότερα ἡ ὑποκριτικὴ ἱκανότητα συνθέτουν γιὰ τὸν Ζήνωνα τὴ γοητευτικὴ εἰκόνα τοῦ Στωικοῦ ρήτορα[44]. Ἔτσι ὁ Τίμων θὰ γράψει γιὰ τὸν Ἀρίστωνα ὅτι προσήλκυε μὲ τὴ γοητεία του (Δ.Λ. VII, 161)· ἡ γοητεία ἄλλωστε ἀποτελεῖ μία ἀπὸ τὶς ἀρετὲς τοῦ σπουδαίου[45]. Ἄρα ἡ προσφυγὴ τοῦ σοφοῦ σὲ ρητορικὰ τεχνάσματα, ὅπως ἡ ἀλλαγὴ στὸ χρῶμα τοῦ προσώπου, τὸ μπέρδεμα τῶν λέξεων (σολοικισμός)[46] —ποὺ σὲ ἄλλη περίπτωση καταδικάζεται ἀπὸ τὴ Σχολὴ[47]— δίνουν στὸν λόγο χρῶμα ἀπὸ ἐκεῖνο τῆς Ποικίλης Στοᾶς. Ὁ Ἀντίγονος Γονατᾶς μόλις πληροφορεῖται τὸν θάνατο τοῦ Ζήνωνος ἀναφωνεῖ: «οἷον θέατρον ἀπολωλεκώς»[48]. Ὁ ποιητὴς δανείζεται τὸ ὕφος τοῦ ρητορικοῦ λόγου κατὰ τὴν ἀπαγγελία τοῦ ποιήματος, στὴν προσπάθειά του νὰ γοητεύσει καὶ νὰ καθηλώσει: «Ὁ Ἄρατος μὲ τὸ ποίημά του, ἔκανε ὅ,τι καὶ τόσοι ρήτορες, ὅταν ἔγραφαν κατὰ τὸν τρόπο γραφῆς τοῦ Λυσία ἢ τοῦ Δημοσθένη»[49]. Στόχος τοῦ σοφοῦ ποιητῆ εἶναι νὰ πείσει τὸ ἀκροατήριο καὶ ὁπωσδήποτε, στὴν περίπτωση αὐτή, ἡ εὐπείθεια εἶναι ἀνώτερη ἀπὸ τὴν ἀγχίνοια (*S.V.F.* I, 235). Σημαντικὸ εἶναι ὅ,τι διαπερνᾶ τὸ αὐτὶ καὶ ὅ,τι ἡ λογικὴ ἐπεξεργάζεται. Ὁ Κλεάνθης μάλιστα, ὑποστήριζε ὅτι εἶχε τὴν ἱκανότητα νὰ κρατεῖ τοὺς φίλους ἀπὸ τὰ αὐτιά, τονίζοντας ἔτσι τὴν ρητορική του δεινότητα[50]. Ὁ Ζήνων ἀπέτρεπε τοὺς μαθητές του ἀπὸ τὴν ἀποστήθιση, ἀπὸ τὸ νὰ συγκρατοῦν δηλαδὴ στὴ μνήμη τους φράσεις ἢ λέξεις, πράγμα τὸ ὁποῖο παρομοίαζε μὲ κατάπωση καλοψη-

---

42. B.A. Van Groningen, *ἐνθ' ἀν.* σ. 237.

43. Δ.Λ. VII, 20.

44. Δ.Λ. VII, 20: «... Τόνῳ διαλεγόμενον ὥσπερ ὑποκριτὰς τὴν μὲν φωνὴν καὶ τὴν δύναμιν μεγάλην ἔχειν».

45. *S.V.F.* III, 630: «Τὸν δὲ σπουδαῖον ὁμιλητικὸν καὶ ἐπιδέξιον καὶ προτρεπτικὸν καὶ θηρευτικὸν διὰ τῆς ὁμιλίας εἰς εὔνοιαν καὶ φιλίαν, ὡς δυνατὸν εὐάρμοστον εἶναι πρὸς τὸ πλῆθος ἀνθρώπων, παρ' ὃ καὶ ἐπαφρόδιτον εἶναι καὶ ἐπίχαριν καὶ πιθανόν, ἔτι δὲ αἰμύλον καὶ εὔστοχον καὶ εὔκαιρον καὶ ἀγχίνουν καὶ ἀφελῆ καὶ ἀπερίεργον καὶ ἁπλοῦν καὶ ἄπλαστον».

46. Πλουταρχου, *Περὶ Στ. ἐναντ.*, XXVIII.

47. Δ.Λ. VII, 53.

48. *S.V.F.* I, 4, 22.

49. B. A. Van Groningen, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 88.

50. Πλουταρχου, *Βίοι, Ἀλκιβιάδης*, § 6, 194 b - c: «Ὁ μὲν Κλεάνθης ἔλεγε τὸν ἐρώμενον

μένων γευμάτων[51], ἐνῶ τοὺς συμβούλευε νὰ εἶναι ἰδιαίτερα προσεκτικοὶ σ' ὅ,τι ἀκούουν.

Ἀπὸ τὰ παραπάνω προκύπτει ὅτι οἱ Στωικοὶ δὲ δημιούργησαν ποίηση οὔτε συνέβαλαν σημαντικὰ στὴν προαγωγὴ τῆς ποιητικῆς τέχνης. Δημιούργησαν ὅμως νέο τρόπο ἔκφρασης τῆς ἤδη ὑπάρχουσας ποίησης, τρόπο ποὺ δὲν στερεῖται στοιχείων ἱκανῶν νὰ δημιουργήσουν ἔλξη στὸν ἀναγνώστη ἢ τὸν ἀκροατή. Μὲ τὴν ἁπλότητα, ἀκρίβεια, γλωσσικὴ κοσμιότητα, διαμόρφωσαν ἕνα νέο ὕφος στὸ λόγο, μία νέα δομή, ἴσως ὄχι σύμφωνο μὲ τὰ παροδοσιακὰ δεδομένα περὶ ποιήσεως, ὁπωσδήποτε ὅμως σύμφωνο μὲ τὸν στωικὸ τόνο[52]. Ὁ Παναίτιος ὑποστηρίζει ὅτι τὰ ἐπὶ μέρους τμήματα ἑνὸς ἔργου συνθέτουν τὴν ὁμορφιά του (CIC., *De off.* I, 98), ἐνῶ ὁ Ποσειδώνιος «καταλήγει νὰ ἀποδώσει στὸν σοφὸ τὴν ἐφεύρεση τῆς ὑφαντικῆς τέχνης»[53], στὴν ὁποία ἀνατρέχει ὅταν κομμάτι-κομμάτι συνθέτει τὸ ἔργο του γιὰ νὰ τὸ παρουσιάσει στὸ κοινό του. Διότι «δὲν ὑπάρχει ἀπαραίτητα, ὑπάρχει μᾶλλον σπάνια συνειδησιακὴ σύγκλιση ἀνάμεσα στὸν ὁμιλοῦντα καὶ στὸν ἀκούοντα· ἡ λέξη δὲν σημαίνει καὶ γιὰ τὸν ἕνα καὶ γιὰ τὸν ἄλλο ἀπαραίτητα τὸ ἴδιο πράγμα, διότι ὑπάρχει διαφορὰ νοοτροπίας, παιδείας, γλωσσικῆς αἴσθησης»[54].

Οἱ Στωικοὶ διακρίνουν τὸ ἀκροατήριο σὲ πεπαιδευμένο καὶ ἀπαίδευτο ἢ καλλίτερα σὲ σπουδαῖο καὶ φαῦλο[55]. Στόχος τοῦ ποιητῆ εἶναι νὰ μετατρέψει τὸν «λογόφιλον» σὲ «φιλόλογον»[56], ὥστε νὰ τὸν ἐναρμονίσει πρὸς τὸ λογικὸ περιβάλλον ἐπειδὴ ὁ σοφὸς εἶναι ὁ μόνος σὲ θέση νὰ κηδεμονεύσει τὴν ἀνθρώπινη «ἀγέλη» (*S.V.F.* III, 332). Κι ἐνῶ τὸ σῶμα δέχεται τὰ κύματα τοῦ εὐκίνητου καὶ ἀνάλαφρου στίχου, ἡ ἔμμετρη λέξη διαπερνᾶ τὴν ψυχή. Σύμφωνα μὲ τὸν Κλεάνθη, τὸν σημαντικότερο ἐκπρόσωπο τῆς στωικῆς ποίησης, «ὅπως ἡ ἀναπνοή μας γίνεται ἠχηρὴ ὅταν περνάει μέσα ἀπὸ ἕναν αὐλό, ἔτσι καὶ ἡ πίεση ποὺ ὑφίστανται οἱ λέξεις μέσα στὸν στίχο, δίνει δριμύτητα στὶς ἔννοιες»[57]. Τὰ ἴδια πράγματα ἀκούγονται ἀφηρημένα, λιγότερο ἐναργῆ, ὅταν διατυπώνονται σὲ πεζὸ λόγο. Ὅταν ὅμως προστίθεται ὁ ρυθμὸς καὶ ὁ πεζὸς λόγος ὑποτάσσεται σὲ συγκεκριμένη μετρικὴ κανονικότητα,

---

ἐφ' ἑαυτοῦ μὲν ἐκ τῶν ὤτων κρατεῖσθαι...».

51. Δ.Λ. VII, 22.

52. Πβ. Françoise CAUJOLLE-ZASLAVSKY, *ἔνθ' ἀν.*, σημ. 18, σ. 446.

53. ΣΕΝΕΚΑ, *Epistulae*, XIV, 90, 20.

54. J. MAROUSSEAU, *Traité de la stylistique appliquée au latin*, Παρίσι, 1935, σ. 132.

55. ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΥ, *Ὅμηρος* II, 92: «...οἱ μὲν φιλομαθοῦντες .... οἱ δ' ἀμαθεῖς...»· *S.V.F.* III, 682, 4.

56. *S.V.F.* III, 468-7.

57. ΣΕΝΕΚΑΣ, *ἔνθ' ἀν.*, 108, 10.

τότε ὁ ἴδιος ὁ στοχασμὸς ἐκφράζεται ἔντεχνα καὶ ἀποδίδεται μὲ τὴν χορευτικὴ κίνηση τῶν χεριῶν. Ἡ ρητορικὴ ἄλλωστε ἀπὸ τὸν Ζήνωνα, ὁρίζεται περιγραφικὰ μὲ τὴν κίνηση τῶν χεριῶν: «διὰ τῆς ἐξαπλώσεως (τῆς χειρὸς) καὶ ἐκτάσεως τῶν δακτύλων τὸ πλατὺ τῆς ρητορικῆς δυνάμεως αἰνιττομένης»[58].

Μαρία ΠΡΩΤΟΠΑΠΑ
Ἀθῆναι

LE POÈME, DISCOURS RHÉTORIQUE SELON LES STOÏCIENS

Résumé

Toujours sensibles à la protection de la langue grecque des influences étrangères (barbarismes), les Stoïciens visent à l'harmonie et à la clarté de cette langue. Dans la même perspective, les trois représentants de l'ancien stoïcisme: Zénon, Cléanthe et Chrysippe, ont écrit de nombreux traités de grammaire, de rhétorique et de poétique. Selon les philosophes du Portique, le sage, ayant acquis la maîtrise de tous les arts, et, en conséquence, de l'art poétique, est capable de composer des poèmes; son but consiste à attirer son auditoire et à le conduire à la vertu dont le germe existe chez l'homme. Or le sage, dans la Cité stoïcienne, doit enseigner, παιδεύειν, le public. Étant semblable au dieu, il se trouve en rapport avec lui, à travers le Logos. Dans ce cas, le poème fonctionne comme un discours rhétorique. Le poète a recours aux mythes et aux traditions du peuple grec, aux chants homériques et à la poésie d'Hésiode, pour y puiser des sujets chers à l'homme de l'époque hellénistique, qui cherche à s'incorporer dans le cadre plus large du citoyen du monde. Grâce aux Stoïciens on assiste à la renaissance de l'interprétation allégorique de la poésie, qui remonte au VI^{e} siecle. Ainsi, le poète stoïcien emprunte-t-il des vers ou des fois, des poèmes entiers à la poésie déjà existante. Les philosophes du Portique utilisent les dogmes anciens et les réinterprètent par allégories, pour soutenir leur doctrines philosophiques. L'explication des notions et l'enseignement philosophique sont ainsi rendus plus faciles. Il s'ensuit que les Stoïciens, loin d'avoir vraiment contribué à la promotion

58. *S.V.F.* I, 75.

de la poésie, ont simplement promu un nouveau style d'expression de la poésie déjà existante, et ce afin qu'elle puisse, par son attrait exercé sur le public, créer des conditions propices à l'inauguration d'un nouveau style d'enseignement, le but du poète consistant en l'occurrence à transformer les «logophiles» en «philologues».

Maria PROTOPAPAS

Ο «ΔΕΥΤΕΡΟΣ ΘΕΟΣ» ΣΤΟ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΣΥΣΤΗΜΑ ΤΟΥ ΩΡΙΓΕΝΗ

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

Τὸ ἔργο τοῦ Ὠριγένη[1] ἐξακολουθεῖ νὰ ἑλκύει τὴ σύγχρονη ἔρευνα μὲ ἱκανοποιητικὰ ἀποτελέσματα. Ἡ ἐπικαιρότητα τοῦ μεγάλου ἐκκλησιαστικοῦ συγγραφέα ὀφείλεται πρώτιστα στὴν ἱστορικὴ σημασία του. Ὅπως εἶναι γνωστό, ὑπῆρξε ὁ πρῶτος ἐκκλησιαστικὸς συγγραφέας, ὁ ὁποῖος συγκρότησε τὶς πρωτοχριστιανικὲς ἀπόψεις σὲ ἕνα λογικὰ θεμελιωμένο σύστημα[2], τὴν ἐποχὴ ποὺ ὁ χριστιανισμὸς πάλευε γιὰ τὴν ἐπιβίωσή του[3], μέσα σὲ ἀτμόσφαιρα πολιτικοῦ χάους ἀλλὰ καὶ πνευματικῆς σύγχυσης[4], καθώς, ἀπὸ τὸ ἕνα μέρος δὲν ὑπῆρχε κυρίαρχη ἰδεολογία γενικὰ ἀποδεκτὴ ἀπὸ τοὺς ποικίλους λαοὺς τῆς ρωμαϊκῆς αὐτοκρατορίας, ἐνῶ ἀπὸ τὸ ἄλλο μέρος, ἡ ἐκκλησία δὲν διέθετε ἀκόμη κατάλληλα καθοδηγητικὰ καὶ ἑρμηνευτικὰ βιβλία. Παράλληλα ὅμως ὁ Ὠριγένης ἀνήκει στὴ χορεία τῶν μεγάλων φιλοσόφων, ὑπὸ εὐρεῖα ἔννοια[5], ὄχι μόνο γιατὶ εἶναι βαθὺς γνώστης τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας, τῆς ὁποίας ἡ ἐπίδραση εἶναι φανερὴ σὲ ὅλο τὸ ἔργο του[6], ἀλλὰ κυρίως γιατὶ ἡ προσωπική του στάση εἶναι φιλοσοφική. Ὁ Ὠρι-

---

1. Σχετικὰ μὲ τὴ χρονολόγηση, προσωπικότητα καὶ τὸ ἔργο τοῦ Ὠριγένους, βλ. ΕΥΣΕΒΙΟΥ, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, σσ. XVI-XXXVI καὶ Ἁγ. ΙΕΡΩΝΥΜΟΥ, *De viris illustribus*, LIV.

2. Ὁ Ὠριγένης δὲν εἶναι στὴν πραγματικότητα ὁ πρῶτος ἀπολογητής, ἐφόσον εἶχαν προηγηθεῖ ὁ Διόγνητος, ὁ Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεύς, ὁ Τερτυλλιανός. Αὐτοὶ ὅμως πολέμησαν κυρίως κατὰ τῶν λαϊκῶν προκαταλήψεων, ἐνῶ ὁ Ὠριγένης ἦταν ὁ πρῶτος ποὺ ἀγωνίστηκε συστηματικὰ ὑπὲρ τῆς χριστιανικῆς θρησκείας.

3. Brooke WESTCOTT, «Origen and the Beginnings of Christian Philosophy», *The Contemporary Review*, σσ. 491-502.

4. *Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους*, Τόμ. 2, Ἀθήνα, Ἐκδ. Ἀθηνῶν, 1984.

5. Fernard Van STEENBENGHEN, *Introduction à l'étude de la Philosophie médiévale*, Tome XVIII, Louvain-Paris 1974, σ. 82. Ἡ Φιλοσοφία ὑπὸ «εὐρεῖα ἔννοια» εἶναι παρούσα στὴν τεράστια προσπάθεια τῆς θεωρητικῆς φιλοσοφίας ... εἶναι προφανὲς πράγματι ὅτι στὸ ἔργο μεγάλων θεωρητικῶν θεολόγων, ὅπως εἶναι ὁ Ω., ὁ Αὐγουστῖνος, ὁ Ψ/Διονύσιος, ὁ Ἄνσελμος, ὁ Ἀβελάρδος, ὁ Ἀλβέρτος, ὁ Θωμᾶς Ἀκυινάτης, ὁ Duns Scotus, ὁ Ockham καὶ ἄλλων, διαμορφώνεται μία ἔννοια γιὰ τὸ σύμπαν καὶ τὸν ἄνθρωπο.

6. Βλ. κυρίως, Henri CROUZEL, *Origène et la Philosophie*, Aubier, éd. Montaigne, 1962. Βλ. ἐπίσης J.R. LYMAN (*Christology and Cosmology, Models of Divine Activity in Origen, Eusebius and Atha-*

γένης δέχεται τὴ νέα θρησκεία ὄχι μόνο γιὰ τὴν ἀλήθειά της ἀλλὰ καὶ γιὰ τὸ ἠθικὸ μεγαλεῖο της, πράγμα ποὺ ἀνταποκρίνεται στὴ δική του ἀνθρωπιστικὴ κοσμοαντίληψη. Στὸ φιλοσοφικό του σύστημα εἶναι διάχυτη ἡ αἴσθηση ὅτι ἡ ἱστορία ἐθνῶν καὶ ἀνθρώπων ἐμπεριέχει μαθήματα ἠθικῆς, ἐνῶ ἡ ἀνθρώπινη ζωὴ ἔχει γι' αὐτὸν ἠθικὸ νόημα τεράστιας ἀξίας. Ὁ Ὠριγένης ἐκπροσωπεῖ τὴν ἐλπίδα τῆς Δύσης, γιὰ τὴν ὁποία τὸ καλὸ ἐθεωρεῖτο ἀνέφικτο, καὶ τῆς Ἀνατολῆς, γιὰ τὴν ὁποία ἡ ζωὴ ἦταν κάτι τὸ μάταιο.

Ἡ παρούσα μελέτη ἀποσκοπεῖ ἀκριβῶς νὰ δείξει τὴ συνάφεια[7] καὶ τὴ συγκροτημένη ἐξέλιξη[8] ὁρισμένων ἀπόψεων τοῦ συγγραφέα ἀπὸ ὅσο τὸ δυνατὸν φιλοσοφικὴ σκοπιὰ - ἔστω καὶ ἂν αὐτὲς ἀνήκουν θεματολογικὰ στὴ θεολογία. Ἔτσι, μὲ ἀφετηρία ἀποκλειστικὰ κείμενα τοῦ ἴδιου τοῦ συγγραφέα[9], καὶ ὄχι τὰ κυρίαρχα φιλοσοφικὰ ρεύματα τῆς ἐποχῆς του, ἐπιχει-

---

nasius, Oxford, Clarendon Press, 1993), ἡ ὁποία προσπαθεῖ νὰ τοποθετήσει τὸν Ὠριγένη, Εὐσέβιο καὶ Μεγ. Ἀθανάσιο στὸ ἀρχαῖο φιλοσοφικό τους πλαίσιο. Εἰδικὰ ὅσον ἀφορᾶ τὸν πρῶτο, ἀνιχνεύει στὴ θεωρία του γιὰ τὴν ψυχὴ στωικὲς ἐπιδράσεις καὶ δείχνει ἀκόμη πῶς μετασχηματίζεται στὴ σκέψη του ὁ πλατωνισμός.

7. Ὁ Henri CROUZEL *(ἔνθ' ἀν.*, σ. 208) δέχεται ὅτι τὸ ἔργο τοῦ Ω. δὲν ἀποτελεῖ μία ἁπλὴ ἐκλεκτικὴ συσσώρευση ἀλλὰ πραγματικὴ ἑνότητα.

8. Σύμφωνα μὲ τὸν René CADIOU (*Le développement d'une théologie: Recherches de science religieuse*, XXIII, 1933, pp. 411-429) στὸν Ω. ὑπάρχει μία ἐξέλιξη ἀπὸ τὴν ὀπτικὴ τῆς κοσμολογίας (στὰ πρῶτα του ἔργα), πρὸς μία πιὸ πνευματικὴ καὶ μυστικὴ θεώρηση (στὰ τελευταῖα). Ὁ H. CROUZEL (*ἔνθ' ἀν.*, σ. 210) πιστεύει, ὅπως καὶ ὁ Cadiou, σὲ μία ἐξέλιξη τῆς σκέψης τοῦ Ω., μὲ τὴν προϋπόθεση ὅτι ἡ πνευματικὴ θεώρηση εἶναι σημαντικὴ ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τοῦ ἔργου του, δηλαδὴ ἀπὸ τὸ *Περὶ Ἀρχῶν* καὶ τὰ πρῶτα βιβλία *Τῶν εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιον Ἐξηγητικῶν*. Κατ' αὐτόν, ἡ θεώρηση τοῦ Ω. δὲν εἶναι παρὰ μία ἐλλιπὴς δοκιμὴ γιὰ νὰ συναντήσει μὲ ἀνθρώπινους τρόπους ἕναν πνευματικὸ φωτισμὸ ποὺ προέρχεται μόνο ἀπὸ τὸν Θεό. Γι' αὐτὸ ὁ μυστικὸς καὶ θεωρητικὸς Ω. δὲν παρατίθενται, ἀλλ' εἶναι ἑνωμένοι. Γιὰ τὸν ὑποτιθέμενο μυστικισμὸ τοῦ Ω., βλ. VÖLKER, *Das Volkomenheitsideal des Origenes*, Tübingen, 1931, σσ. 329-339. Βλ. ἐπίσης τὴ σχετικὴ πολεμικὴ τοῦ Hal KOCH, *Pronoia und Paideusis: Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*, Berlin - Leipzig, 1932, σ. 168 κ.ἑ.

9. Χρησιμοποιήσαμε κυρίως τὰ ἑξῆς τρία κείμενα τοῦ ΩΡΙΓΕΝΟΥΣ: *Κατὰ Κέλσου* (α. *Origen contra Celsum*, transl. by H. CHADWICK, Cambridge at the Univ. Press, 1965 β. ΩΡΙΓΕΝΟΥΣ, *Κατὰ Κέλσου*, Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων, Ἔκδ. τῆς Ἀποστολικῆς Διακονίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Ἀθήνα 1957, Τόμοι 9, 10), ΩΡΙΓΕΝΟΥΣ *τῶν εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιον Ἐξηγητικῶν*, καλούμενο ἀπὸ τοῦ ἑξῆς «*Σχόλια*» (ORIGÈNE, Commentaire sur S. Jean, Sources Chrétiennes, Paris, Les éditions du cerf, 1966) καὶ ΩΡΙΓΕΝΟΥΣ, *Περὶ Ἀρχῶν*. Ὅσο ἀφορᾶ τὸ 8ο κεφάλαιο τοῦ Β΄ βιβλ. τοῦ *Περὶ Ἀρχῶν*, παράγρ. 3, σσ. 159-160 (στὸ ὁποῖο ἀναφερόμαστε ἐδῶ) στηριχθήκαμε στὴν ἔκδοση τοῦ Paul KŒTSCHAU (*Origenes Werke, fünfter Band, De Principiis*, Hrsg. im Auftrage den Kirchen Väter Kommission, Leipzig 1913), ὁ ὁποῖος θεωρεῖ ὅτι οἱ παράγραφοι 2-6 τῶν Ἀναθεματισμῶν τοῦ 553 μ.Χ. ἀναπαράγουν τὴν ἴδια τὴ διδασκαλία τοῦ Ω. Τὴν ἄποψη αὐτὴν ἔχει υἱοθετήσει καὶ ἡ Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων, *ἔνθ' ἀν.*, τόμ. 16. Ἀντίθετα, οἱ H. GÖRGEMANNS καὶ H. KARP (*Origenes vier Bücher von den Prinzipien*, Darmstadt 1976) ἔχουν τυπώσει τοὺς ἀναθεματισμοὺς ὡς Appendix.

ρεῖται ἐδῶ ἡ διερεύνηση ἀπόψεων ποὺ ἀφοροῦν τὸ δεύτερο πρόσωπο τῆς Ἁγ. Τριάδος καί, συγκεκριμένα, τὸν τρόπο δράσης του στὴ Δημιουργία. Ὁπωσδήποτε ὁ Χριστὸς ὡς Λόγος δημιουργικὸς ἔχει ἀπασχολήσει τὴν ἔρευνα[10]. Ἂν δὲν ἔχει ὅμως δοθεῖ ἰδιαίτερη ἔμφαση στὸ ὅτι κατὰ τὴ δράση του αὐτὴν ὁ Χριστὸς εἶναι ἐξίσου θεός, αὐτὸ ὀφείλεται στὴν ἐπίσημη θεολογικὴ ἄποψη, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ὁ Ὠριγένης ἀντίθετα ὑπήγαγε τὸν Χριστὸ στὸ Θεό. Εἶναι ἀλήθεια ὅτι ὁ Ὠριγένης σὲ μερικὰ κείμενά του καὶ κυρίως στὸ πρώιμο συστηματικὸ σύγγραμμά του *Περὶ Ἀρχῶν*, ἐπιχειρεῖ πράγματι διαβάθμιση τῶν τριῶν προσώπων τῆς Ἁγ. Τριάδας[11], τὴν ὁποία κατεδίκασε τὸ ἐπίσημο δόγμα πολὺ ἀργότερα ὅμως.

Στὴν πραγματικότητα, ὅπου ἐπιχειρεῖται «ὑπαγωγὴ» τοῦ Χριστοῦ ἔναντι τοῦ Πατρὸς μέσα στὰ κείμενα τοῦ Ὠριγένη, αὐτὴ εὑρίσκεται σὲ συμφωνία μὲ τὸ μεγαλύτερο μέρος τῆς σύγχρονής του γραπτῆς παράδοσης[12]. Ἐκεῖνο ποὺ ἔρχεται σὲ ἀντίθεση μὲ αὐτὴν εἶναι ἡ πρωτοβουλία τοῦ συγγραφέα νὰ προσδώσει στὸ δεύτερο πρόσωπο τῆς Ἁγ. Τριάδας ὁρισμένες ἐξέχουσες ἰδιότητες («ἐπίνοιες»), διαφορετικὲς ἀπὸ τὶς συνήθεις, καθὼς ἐπίσης καὶ νὰ τοῦ ἀναθέσει τὸ ἔργο τῆς Δημιουργίας. Πράγματι οἱ ἀπόψεις τοῦ Ὠριγένη στὸ συγκεκριμένο θέμα εὑρίσκονται σὲ καταφανὴ ἀντίθεση μὲ ὅ,τι παραδίδεται τόσο ἀπὸ τὴν Παλαιὰ ὅσο καὶ τὴν Καινὴ Διαθήκη[13]. Ὅπως

---

10. Ὁ Étienne GILSON (*La philosophie au moyen âge*, tome 1, Paris, petite bibliothèque Payot, 1976, σ. 55) πιστεύει ὅτι δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ σκεφθεῖ κανεὶς τὸν Πλωτῖνο, συμμαθητῆ τοῦ Ω. στὴ σχολὴ τοῦ Ἀμμώνιου Σακκᾶ, ἐκεῖ ὅπου ὁ Ω. μιλᾶ γιὰ τὸν Λόγο ὡς «Θεό», «πρωτότοκο τῆς κτίσως», ὁ ὁποῖος θὰ γεννήσει ἄλλους λόγους... δηλαδὴ λογικὲς φύσεις κάθε μία ἀπὸ τὶς ὁποῖες ἔχει ὡς πρὸς τὸν Λόγο τὴν ἴδια σχέση ποὺ ὁ Λόγος ἔχει πρὸς τὸν Θεό». Ὅμως κατὰ τὸν R.T. WALLIS (*Neoplatonism*, London, Duckworth, 1972, σ. 38) ὁ Πλωτῖνος καὶ ὁ χριστιανὸς Ὠριγένης ἔχουν λίγα κοινὰ σημεῖα ποὺ νὰ μὴν ἀνευρίσκονται ἐπίσης στοὺς Μέσους Πλατωνιστές.

Σχετικὰ μὲ τὸ ζήτημα τῆς ὑποτιθέμενης σχέσης Ὠριγένη καὶ Ἀμμωνίου Σακκᾶ, τοῦ διδασκάλου τοῦ Πλωτίνου, ἡ νεώτερη ἔρευνα ἔχει καταλήξει ὅτι ὁ Ω. αὐτὸς οὐδέποτε ὑπῆρξε μαθητής του καὶ συνεπῶς οὔτε συμμαθητὴς τοῦ Πλωτίνου: Βλ. DORRIE H., Ammonios der Lehrer Plotins, *Hermes* 83 (1955), σσ. 439-78 καὶ ἰδίως σσ. 468-71. Βλ. ἐπίσης τὰ ἐπιχειρήματα τοῦ E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, Teil 3, Zweite Hälfte, σ. 513 καὶ ΠΟΡΦΥΡΙΟΥ, *Περὶ τοῦ Πλωτίνου Βίου*, Εἰσαγ., Ἀρχ. Κείμενο, Μτφ., Σχόλια, Παῦλος Καλλιγᾶς, Ἀθῆναι, Κ.Ε.Ε.Ε.Σ. Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, 1991, σ. 98.

11. «Ἐλαττόνως δὲ παρὰ τὸν Πατέρα ὁ Υἱὸς φθάνων ἐπὶ μόνα τὰ λογικά· δεύτερος γάρ ἐστι τοῦ Πατρός» (*Περὶ Ἀρχῶν*, Δ΄ Ι).

12. Ὁ Charles BIGG (*Christian Platonists of Alexandria*, Oxford at the Clarendon Press, repr. 1968, σ. 191 ἑπ.), περιγράφει τὴν ἐποχὴ τοῦ Ὠριγένη (δηλαδὴ πρὸ τῆς Συνόδου τῆς Νικαίας), ὅταν ἡ ἐκκλησιαστικὴ παράδοση μιλοῦσε γιὰ ἕνα Θεὸ ποὺ δημιούργησε τὰ πάντα ἐκ τοῦ μηδενός... Πατέρα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

13. Σὲ μία ἀξιόλογη ἱστορικοῦ χαρακτήρα μελέτη τοῦ V. GOURDAVEAUX (*La première lutte de la libre pensée, Critique philosophique*, 2ème année, Octobre 1879, 3 Livraison, σσ. 209-243) ἐπιχει-

εἶναι γνωστό, στὰ Ἱερὰ Κείμενα ὁ Χριστὸς ἐμφανίζεται ὡς Υἱὸς τοῦ Θεοῦ ποὺ γεννήθηκε ὅταν ἦλθε τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου γιὰ νὰ λυτρώσει τοὺς ἀνθρώπους, ἀναστήθηκε καὶ ἀνυψώθηκε στοὺς οὐρανούς, ὅπου ἀναδείχθηκε σὲ Κύριο καὶ Χριστό, καὶ τοῦ ἀνετέθη τὸ ἔργο νὰ μεσολαβήσει μεταξὺ θεοῦ καὶ ἀνθρώπων καὶ ἀκόμη νὰ κρίνει ζῶντες καὶ νεκροὺς κατὰ τὴ Δευτέρα Παρουσία. Ὁπωσδήποτε καὶ ὁ Ὠριγένης πιστεύει ὅτι ὁ Ἰησοῦς εἶναι Σωτὴρ καὶ Λυτρωτής, Υἱὸς τοῦ Ἀνθρώπου, προερχόμενος ἀπὸ τὴν Παρθένο Μαρία. Συγχρόνως ὅμως τὸν θεωρεῖ ὄχι μόνο δεύτερο θεὸ ἀλλὰ καὶ δημιουργό. Σὲ γενικὲς γραμμὲς ὁ Ὠριγένης προσπαθεῖ νὰ στηριχθεῖ σὲ ὁποιοδήποτε ἱερὸ κείμενο περιγράφει ἐκθειαστικὰ τὸν Χριστό, γιὰ νὰ δείξει ὅτι αὐτὸς εἶναι «μεγάλη δύναμις» καὶ «θεός», ὅπως ἀκριβῶς καὶ ὁ «Θεός-Πατήρ»[14].

ρεῖται μία σκιαγράφηση τοῦ δόγματος κατὰ τοὺς πρωτοχριστιανικοὺς αἰῶνες. Ὅσον ἀφορᾶ τὸν Χριστό, αὐτὸ ποὺ εἶναι ἐντυπωσιακό, ὅπως ἐπισημαίνει ὁ σ., εἶναι ἡ εἰκόνα του στὰ Ἱερὰ Κείμενα: Ἔτσι, ὁ Χριστὸς στὶς *Πράξεις τῶν Ἀποστόλων* δὲν εἶναι παρὰ ἕνας προνομιοῦχος ἄνθρωπος, ὁπωσδήποτε Υἱὸς Θεοῦ μὲ τὸν ἴδιο τρόπο ὅμως ποὺ εἶναι καὶ ἄλλοι στὴν Π.Δ.

Στὶς Ἐπιστολὲς τοῦ Ἀπ. Παύλου ὁ Ἰησοῦς εἶναι ἁπλῶς ἕνας ἀκόμη ἄνθρωπος προνομιοῦχος, ποὺ ὁ Θεὸς τὸν προόρισε νὰ διδάξει καὶ νὰ σώσει τὸν κόσμο καὶ νὰ γίνει δικός του Υἱός, «ἴδιος υἱός», ἀφοῦ θὰ ἔχει ἀναστήσει τοὺς «τεθνηκότας» καὶ θὰ εἶναι «κύριος» τῆς ἀνθρωπότητας τὴν ὁποία ὀφείλει νὰ κρίνει. Ἀκόμη, εἶναι «πρωτότοκος τῆς κτίσεως», πάντα ὅμως κατώτερος τοῦ Πατρὸς Θεοῦ.

Στὴν Ἀποκάλυψη ὁ Ἰησοῦς, ὁ «ἀμνός», διακρίνεται πάντα βαθειὰ ἀπὸ τὸν Κύριο Θεό, Κύριο ὅλων, τοῦ ὁποίου εἶναι ὁ Υἱός, χωρὶς ὅμως ποτὲ νὰ ὀνομάζεται Θεός. Βέβαια ἐδῶ (κεφ. XIX, 13) ὁ Χριστός, μετὰ τὸν θρίαμβό του, λέγεται «Λόγος Θεοῦ», ἀλλὰ ἡ διάκριση μεταξὺ Θεοῦ - Ἰησοῦ ἢ ἀμνοῦ παραμένει ἕως τὸ τέλος.

Στὸ κατὰ Ιωαννην *Εὐαγγέλιο*, ὁ Χριστὸς εἶναι ἐπιτέλους θεὸς καὶ ταυτίζεται μὲ τὸ θεῖο Πνεῦμα. Δὲν εἶναι ὅμως πάντα ἴσος πρὸς τὸν Πατέρα καὶ ἡ φύση τοῦ Ἁγ. Πνεύματος παραμένει ἀπόλυτα στὸ σκοτάδι. Τὸ ἴδιο ἰσχύει καὶ στὶς Ἐπιστολὲς τοῦ Ἰωάννη.

Στὶς ἐπιστολὲς τοῦ Ἀπ. Πέτρου, ὁ Χριστὸς λέγεται Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ ποτὲ δὲν καλεῖται τίποτε ἄλλο παρὰ «κύριος», πουθενὰ «θεός», οὔτε γίνεται λόγος γιὰ τὴν προϋπαρξή του. Στὴν Ἐπιστολὴ τοῦ Ἰακώβου εἶναι συζητήσιμο ἂν θεωρεῖται Υἱὸς τοῦ Θεοῦ καὶ τὸ ἴδιο ἰσχύει γιὰ τὴν Ἐπιστολὴ τοῦ Ἰούδα.

Γιὰ τὸν Χριστὸ ὡς Υἱὸ Θεοῦ, βλ. Ἀπ. Παυλου, *Πρὸς Κορ.* ΙΕ΄ 12-17, *Πρὸς Ρωμ.* Α΄ 9, 45, *Πρὸς Ἐφεσ.* Α΄ 3, 5, 10, *Πρὸς Τιμόθεον*, Β΄ 5-10. Γιὰ τὸν Χριστὸ ὡς πρωτότοκο τῆς κτίσεως, βλ. Ἀπ. Παυλου, *Πρὸς Κολοσ.* Α΄ 18. Γιὰ τὸν Χριστὸ ὡς ὑποδεέστερο τοῦ Πατρός, βλ. Ἀπ. Παυλου, *Πρὸς Φιλιπ.* Β΄ 6-11, *Πρὸς Κολοσ.* Α΄ 19, Β΄ 9, *Πρὸς Ἐφεσ.* Β΄ 17-21, Α΄ *Πρὸς Κορινθ.* Γ΄, 23, ΙΑ΄ 3 καὶ ΙΕ΄ 28.

14. *Κατὰ Κέλσου*, Β΄ IX. Πβ. καὶ Ἀπ. Παυλου, Α΄ *Πρὸς Κορινθ.* Α΄ 24: «... Χριστὸν Θεοῦ δύναμιν καὶ Θεοῦ σοφίαν». Ὁπωσδήποτε δὲν λείπουν καὶ οἱ περιπτώσεις ὅπου δίδεται ἔμφαση στὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Χριστὸς εἶναι ὑποδεέστερος τοῦ Πατρός, ὅπως γιὰ παράδειγμα στὸ Η΄ βιβλ. τοῦ *Κατὰ Κέλσου* (κεφ. XVIIL), ὅπου ὅμως αὐτὸ λέγεται ὡς ἀπάντηση στὶς κατηγορίες τοῦ Κέλσου, ὅτι οἱ Χριστιανοὶ προσπαθοῦν νὰ «αὐξήσουν» τὸν Χριστὸ ὡς στασιαστὴ καὶ ἀρχηγέτη τους, μὴ σεβόμενοι τὸν Θεό.

Αὐτὸ ἰσχύει κυρίως γιὰ τὸ ὥριμο ἀπολογητικὸ ἔργο ποὺ ἔγραψε κατὰ τοῦ πολὺ σημαντικοῦ φιλοσόφου Κέλσου[15], (ὅταν δηλαδὴ εἶχαν προηγηθεῖ τὰ «Σχόλια» *Εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιον*, τὸ ὁποῖο, ἀλληγορικὰ μάλιστα ἑρμηνευόμενο, παρέχει τὴ δυνατότητα γιὰ μιὰ διαφορετική, πιὸ ἐξυψωμένη εἰκόνα τοῦ Χριστοῦ). Ἡ καινοτομία αὐτὴ δὲν ἐξηγεῖται, οὔτε ὀφείλεται, σὲ παρερμηνεία τῆς Γραφῆς ἀπὸ μέρους τοῦ Ὠριγένη, ἐφόσον μάλιστα τὴν ἐπικαλεῖται συνεχῶς ἑρμηνεύοντάς την βέβαια ἀλληγορικά. Μία ἁπλῆ ἀνάγνωση τῶν ἐπιχειρημάτων ποὺ χρησιμοποιεῖ ὁ Ὠριγένης στὸ *Κατὰ Κέλσου*, δείχνει ὅτι ἐδῶ σκέπτεται ὡς φιλόσοφος, χωρὶς αὐτὸ νὰ σημαίνει ὅτι ἀδιαφορεῖ γιὰ τὴ χριστιανικὴ δογματική, οἱ δυσχέρειες τῆς ὁποίας τὸν προβληματίζουν μέχρι τοῦ σημείου νὰ αὐθαιρετεῖ συχνά. Γενικὸ φιλοσοφικὸ ἀξίωμα γιὰ τὸν ὁρισμὸ τοῦ θείου εἶναι ὁ ὑπερβατικός, νοητός, ἀναλλοίωτος χαρακτήρας του, ποὺ δὲν ἐπιτρέπει τὴν κατανόησή του[16], ἀλλ' οὔτε τὴ συμμετοχή του στὰ τεκταινόμενα τοῦ κόσμου καί, πολὺ περισσότερο, ὅταν ἡ δράση του αὐτὴ περιγράφεται μὲ ἀνθρωπόμορφα στοιχεῖα. Σύμφωνα μὲ αὐτά, ὁ θεὸς δὲν εἶναι «λόγῳ» ἐφικτός, μὲ τὴν προϋπόθεση ὅτι ὡς «λόγος» νοεῖται ὁ λόγος τοῦ καθενός, ἐνδιάθετος ἢ προφορικός. Ἀκόμη ὁ θεός, ἔστω καὶ ἂν λέγεται στὴν Π.Δ. «πῦρ καταναλίσκον»[17], αὐτὸ συμβαίνει κατὰ τὸν Ὠριγένη «τροπικῶς», δηλαδὴ μεταφορικά, γιὰ νὰ διαφοροποιηθεῖ ἔτσι ἡ «νοητὴ φύσις» του ἀπὸ τὰ συνήθη σωματικὰ ὀνόματα. Κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο δὲν πρέπει ὁ θεὸς νὰ νοεῖται ὡς σῶμα, οὔτε ὅταν λέγεται «πνεῦμα». Τὸ δυσκολότερο ὅμως στὴν περίπτωση τοῦ θεοῦ τῆς Π.Δ. εἶναι ὁ ἀνθρωπομορ-

---

15. Γιὰ τὴν προσωπικότητα τοῦ Κέλσου βλ. ΛΟΥΚΙΑΝΟΥ, *Ἀλέξανδρος* (κεφ. LXI), ὁ ὁποῖος ὑπῆρξε φίλος του καὶ τὸν περιγράφει ὡς σοφό, ἐραστὴ τῆς ἀλήθειας κ.ἀ. Ὅσον ἀφορᾶ τὴ θέση τοῦ Κέλσου, τοῦ σημαντικοῦ αὐτοῦ ἐθνικοῦ φιλοσόφου, στὸν μέσο πλατωνισμὸ δὲν ἔχει ἀκόμη ἐκτιμηθεῖ. Καὶ μόνο ὅμως τὸ γεγονὸς ὅτι τὰ ἐπιχειρήματά του προκάλεσαν σχεδὸν ἕπειτα ἀπὸ μισὸν αἰώνα τόση ταραχὴ στὸ φίλο καὶ μαθητῆ τοῦ Ὠριγένη, Ἀμβρόσιο, ὥστε νὰ τὸν προτρέψει στὴ συγγραφὴ τοῦ ὁμώνυμου ἔργου, ἀρκεῖ γιὰ νὰ σχηματίσουμε μία εἰκόνα — ἔστω καὶ ἀμυδρή— γι' αὐτόν. Τὸ βιβλίο τοῦ ΚΕΛΣΟΥ *Ἀληθὴς Λόγος* συμπεριελήφθηκε στὰ βιβλία ποὺ εἶχαν διαφύγει τὴν καταδίωξη ἐπὶ Μ. Κωνσταντίνου, τὸ 325 μ.Χ., καὶ καταστράφηκαν τὸ 449 μὲ τὰ διατάγματα τοῦ Θεοδόσιου Β΄ καὶ Βαλεντιανοῦ Β΄. Γιὰ τὴ χρονολόγηση τοῦ βιβλίου αὐτοῦ καὶ τὸ γενικότερο περιεχόμενό του, βλ. τὴ μελέτη τοῦ Michael FREDE, *Celsus Philosophus Platonicus*, Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Teil II, Band 36.7, Berlin-N. York 1994, σσ. 5183-5213.

16. «Ἐπέκεινα δὲ πάντων τούτων τὸν Πατέρα αὐτοῦ καὶ Θεόν» (*Κατὰ Κέλσου*, ΣΤ΄ LXII). Βλ. ἐπίσης *Κατὰ Κέλσου*, ΣΤ΄ LXV, ὅπου ὁ Ὠριγένης συμφωνεῖ ὅτι πράγματι ὁ Θεὸς δὲν εἶναι «λόγῳ ἐφικτός» σὲ μᾶς, ἂν ἐννοήσουμε ὡς λόγο τὸν δικό μας, εἴτε τὸν ἐνδιάθετο εἴτε τὸν προφορικό.

17. *Ἐνθ' ἀν.* ΣΤ΄ LXX.

φισμός του[18]. Ἔτσι ὁ Ὠριγένης συμφωνεῖ μὲ τὸν Κέλσο ὅτι θὰ ἦταν ἄτοπο ὁ «πρῶτος» καὶ «μέγιστος» Θεὸς νὰ διατάζει νὰ γίνει αὐτὸ ἢ ἐκεῖνο, ὅπως ἐξίσου ἄτοπο θὰ ἦταν νὰ εἶναι «αὐτουργός», ἄμεσος δηλαδὴ δημιουργὸς τοῦ κόσμου.

Κατὰ συνέπεια βασικό πρόβλημα παραμένει ἡ ἐξήγηση τοῦ κόσμου, ὁ ὁποῖος δὲν εἶναι αἰώνιος ἀλλὰ δημιουργημένος. Ἡ λύση τοῦ δεύτερου θεοῦ - δημιουργοῦ στὴν ὁποία καταφεύγει καὶ στὸ *Κατὰ Κέλσου* εἶναι προϊὸν μακρᾶς διεργασίας. Ἁπλῶς στὸ ἔργο αὐτὸ ὁ Ὠριγένης υἱοθετεῖ ὁριστικὰ μία πρωτότυπη λύση, τὴ σύνδεση δηλαδὴ τῆς ψυχῆς τοῦ Χριστοῦ - Δημιουργοῦ μὲ τὸ θεό-Λόγο[19]. Λέει λοιπόν: γι' αὐτὸ ἂν πιστεύουμε σὲ δεύτερο θεό, πρέπει νὰ γνωρίζουμε ὅτι μὲ τὸ «δεύτερο θεό» δὲν ἐννοοῦμε τίποτα ἄλλο ἀπὸ τὴν ἀρετὴ ποὺ περιέχει ὅλες τὶς ἀρετὲς καὶ τὸν Λόγο ποὺ περιέχει ὁποιοδήποτε λόγο... τῶν ὄντων ποὺ ἔγιναν σύμφωνα μὲ τὴ φύση καὶ ὅτι αὐτὸς ὁ Λόγος κατοικοῦσε στὴν ψυχὴ τοῦ Ἰησοῦ... ἑνωμένος μὲ αὐτὴν σὲ στενότερη ἕνωση ἀπὸ ἐκείνην κάθε ἄλλης ψυχῆς, γιατὶ αὐτὸς μόνος ἦταν σὲ θέση νὰ ἔχει τὴν τελειότερη δυνατὴ «μετοχήν» τοῦ «αὐτολόγου» καὶ τῆς «αὐτοσοφίας» καὶ τῆς «αὐτοδικαιοσύνης»[20]. Μὲ τὸ εὕρημα αὐτό, τῆς σύνδεσης τῆς

---

18. Ὁ Ὠριγένης, ἀπαντώντας στὶς κατηγορίες τοῦ Κέλσου ὅτι «ἄτοπος εἴη Θεὸς ὁ πρῶτος καὶ ὁ μέγιστος κελεύων· γενέσθω τόδε...», ἑρμηνεύει τὴν πρόταση: «αὐτὸς εἶπε καὶ ἐγεννήθησαν αὐτὸς ἐνετείλατο καὶ ἐκτίσθησαν» ὡς ἀπευθυνόμενη στὸν Υἱὸ-Λόγο τοῦ Θεοῦ, ὁ ὁποῖος εἶναι «προσεχῶς δημιουργὸς» καὶ αὐτουργὸς τοῦ κόσμου *(Κατὰ Κέλσου*, ΣΤ΄ LX). Ἐξίσου κοινὴ ἀντίληψη εἶναι αὐτὴ ποὺ ἐκφράζει ὁ Κέλσος σχετικὰ μὲ τὸ ὅτι «οὐ θέμις τὸν πρῶτον Θεὸν κάμνειν οὔτε χειρουργεῖν οὔτε κελεύειν». Ὁ Ὠριγένης συμφωνεῖ ὅτι τὸ «κάμνειν» ἀλλὰ καὶ τὸ «χειρουργεῖν» δὲν ἁρμόζει ὄχι μόνο στὸν πρῶτο ἀλλ' «οὐδὲ τὸν δεύτερον οὐδ' ἄλλο τι τῶν θειοτέρων» (*Κατὰ Κέλσου*, ΣΤ LXI). Λέγονται ὅμως «καταχρηστικῶς» ἢ «τροπικῶς», ὅπως καὶ οἱ στίχοι «ποίησιν δὲ χειρῶν αὐτοῦ ἀναγγέλλει τὸ στερέωμα» (*Ψαλμοί* 18,2) καὶ «αἱ χεῖρες αὐτοῦ ἔστησαν τὸν οὐρανόν» (*Ψαλμοί* 101, 26). Ὅπως λοιπὸν δὲν εἶναι ἄτοπο τὸ «χειρουργεῖν», σύμφωνα μὲ τὴν ἑρμηνεία αὐτήν, ἔτσι δὲν εἶναι καὶ τὸ «κελεύειν», καθὼς καὶ ὁ,τιδήποτε ἄλλο περιγράφει τὸν θεὸ ὡς ἔχοντα σωματικὰ μέλη, ὅπως «στόμα». Στὸ τελευταῖο στρέφεται ἡ πολεμικὴ τοῦ Κέλσου: «οὐδὲ στόμα αὐτῷ ἐστιν οὐδὲ φωνή», πράγμα μὲ τὸ ὁποῖο συμφωνεῖ ὁ Ὠριγένης, ὑπενθυμίζοντας ὅτι «ἡ λεγόμενη φωνὴ Θεοῦ» «ὁρᾶσθαι» λέγεται ἀπὸ τὸν λαὸ στὴν ἔξοδο (20, 18): «Πᾶς ὁ λαὸς ἑώρα τὴν φωνὴν τοῦ Θεοῦ» (*Κατὰ Κέλσου*, ΣΤ΄ LXII).

19. Βλ. Ι.Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, *Πλάτων, Πλωτῖνος, Ὠριγένης*, Ἀθῆναι 1959, σ. 74 κ.ἑπ.

20. *Ἔνθ' ἀν.*, Ε΄, XXXIX. Σχετικὰ μὲ τὴν ταύτιση Λόγου-Χριστοῦ, βλ. ἐπίσης, *ἔνθ' ἀν.*, Β΄ IX: «... οὐ χωρίζοντες τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τοῦ Ἰησοῦ. ἓν... γεγένηται πρὸς τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα Ἰησοῦ». Ὁ Ὠριγένης χρησιμοποιεῖ ὡς ἐπιχείρημα ἐδῶ τὴ διδασκαλία τοῦ Ἀπ. Παύλου (Α΄ *Πρὸς Κορινθ.* ΣΤ΄ 17), ὅτι «ὁ κολλώμενος τῷ Κυρίῳ ἓν πνεῦμα ἐστί».

Σὲ ἄλλο σημεῖο πάλι (*Ἔνθ' ἀν.*, ΣΤ΄ XVIIIL), ὁ Ὠριγένης χρησιμοποιεῖ ἀναλογία: Ἔτσι θεωρεῖ ὅτι τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ ταυτίζεται μὲ τὴν ἐκκλησία. Ὅπως λοιπὸν ἡ ψυχὴ «ζωοποιεῖ» καὶ κινεῖ τὸ σῶμα, ἔτσι ἀκριβῶς ὁ «Λόγος - Χριστός» κινεῖ τὴν Ἐκκλησία —νοημένη ὡς τὸ σῶμα του— καὶ καταλήγει ὅτι ἂν αὐτὸ τὸ παράδειγμα εἶναι σωστὸ τότε δὲν εἶναι καθόλου

ψυχῆς τοῦ Ἰησοῦ μὲ τὸν Λόγο, ὁ Ὠριγένης προχωρεῖ σὲ μία τολμηρὴ ἑρμηνεία της «κατὰ Μωυσέα κοσμοποιίας» καὶ ἑρμηνεύει τὴ Δημιουργία ὡς ἐννόημα τοῦ Θεοῦ ἐξωτερικευόμενο πρὸς τὸν Υἱὸ (Θεό-Λόγο), ὡς τὸν κατεξοχὴν «αὐτουργὸ» πρὸς τὸν ὁποῖο ἀπευθύνθηκε ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ ὅταν διέταξε, «γεννηθήτω φῶς» κλπ., καθὼς καὶ «ποιήσωμεν ἄνθρωπον...»[21]. Ἡ ἴδια θέση ἐπιβεβαιώνεται (πάντα κατὰ τὸν Ὠριγένη) καὶ ἀπὸ τοὺς *Ψαλμούς*[22].

Ὁ Χριστός, νοημένος ὡς θεός-Λόγος, (ὁ ὁποῖος ἐξ ὁρισμοῦ ἐπικοινωνεῖ μὲ τὸ σῶμα), ἀποτελεῖ τὴν πιὸ κατάλληλη ἐνδιάμεση ὀντότητα, μεταξὺ νοητοῦ καὶ σωματιακοῦ, τὴ δεύτερη μετὰ τὸν Πατέρα αἰτία, τὸ «δι' οὗ»[23]. Ἀνατρέχοντας τὰ «Σχόλια» εὑρίσκουμε τὴν ἴδια ἐξήγηση πιὸ ἀνεπτυγμένη: Ὁ Ὠριγένης χρειάζεται ἕνα «ὑλικὸ» αἴτιο γιὰ νὰ γεφυρώσει τὴν ἀπόσταση μεταξὺ θεοῦ καὶ κόσμου[24] κι αὐτὸ δὲν εἶναι ἡ σοφία, παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι

δύσκολο νὰ ὑποτεθεῖ ὅτι ἡ ψυχὴ τοῦ Ἰησοῦ καὶ γενικὰ ὁ Ἰησοῦς «τῇ ἄκρᾳ... καὶ ἀνυπερβλήτῳ κοινωνίᾳ πρὸς τὸν αὐτολόγον», δὲν εἶναι κάτι τὸ διαφορετικὸ ἀπὸ τὸν «μονογενῆ» καὶ τὸν «πρωτότοκον» «πάσης κτίσεως».

21. Τούτῳ γὰρ (sc. Ἰησοῦ), φαμὲν ἐν τῇ κατὰ Μωυσέα κοσμοποιΐᾳ προστάττοντα τὸν πατέρα εἰρηκέναι τὸ «γεννηθήτω φῶς» καὶ «γεννηθήτω στερέωμα» καὶ τὰ λοιπὰ ὅσα προσέταξεν ὁ θεὸς γενέσθαι καὶ τούτῳ εἰρηκέναι τὸ «ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν ἡμετέραν»· «προσταχθέντα δὲ τὸν λόγον πεποιηκέναι πάντα, ὅσα ὁ πατὴρ αὐτῷ ἐνετείλατο» (*Κατὰ Κέλσου*, Β΄ IX).

22. Μὲ ἀφετηρία τὸ κείμενο τῶν *Ψαλμῶν* (32,9 καὶ 148,5) ὅπου λέγεται «αὐτὸς εἶπε καὶ ἐγεννήθησαν αὐτὸς ἐνετείλατο καὶ ἐκτίσθησαν», ὁ Ὠριγένης ἐπιχειρηματολογεῖ ὡς ἑξῆς: ἂν ὁ Θεὸς διέταξε καὶ «ἐκτίσθη τὰ δημιουργήματα», ποιός θὰ ἦταν ἱκανὸς νὰ ἐκπληρώσει μία τόσο τεράστια «ἐντολήν» προερχόμενη ἀπὸ τὸν Πατέρα, παρὰ μόνο... αὐτὸς ποὺ εἶναι ὁ «ἔμψυχος Λόγος» καὶ ἡ «ἀλήθεια», δηλαδὴ ὁ Χριστός (*Κατὰ Κέλσου*, Β΄ IX).

23. Σύμφωνα μὲ τὸν Ἀπ. Παῦλο (*Πρὸς Ρωμ.* ΙΑ΄ 36) ἀπὸ τὸν Θεὸ προέρχονται ὅλα: «ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα». Ὁ Ὠριγένης θεωρεῖ τὸ «ἐξ αὐτοῦ» ὡς τὴν «ἀρχήν» (τὸν θεό) τό «δι' αὐτοῦ», ὡς τή «συνοχή», δηλαδὴ τὸν Χριστὸ καὶ τό «εἰς αὐτόν» ὡς τό «τέλος», γιατὶ πράγματι ὁ Θεὸς δὲν εἶναι «ἐξ οὐδενός» (*Κατὰ Κέλσου*, ΣΤ΄ LXV). Τὸ κεφάλαιο αὐτὸ εἶναι πολὺ σημαντικὸ γιατὶ συνοψίζει τὸ κεφ. XVII (17) (18) (19) τοῦ Α΄ βιβλ. ἀπὸ τὰ «Σχόλια», στὰ ὁποῖα γίνεται διεξοδικὸς λόγος γιὰ τὰ εἴδη τῶν αἰτιῶν σὲ ἀριστοτελικὰ πλαίσια σκέψης.

Γιὰ τὰ ἀριστοτελικὰ στοιχεῖα στὸ ἔργο τοῦ Ὠριγένη βλ. G. Bardy (*Origène et l'aristotelisme*, Mélanges G. Glatz, Paris, σσ. 75-83), ὁ ὁποῖος πιστεύει ὅτι ὁ Ὠριγένης δὲν ἔχει βαθειὰ γνώση τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ ὅτι δὲν τρέφει συμπάθεια γι' αὐτόν. Ἀντίθετα, ὁ H. Crouzel (*ἔνθ' ἀν.*, σ. 34), πιστεύει ὅτι ὁ Ὠριγένης, παρότι συχνὰ καταφέρεται κατὰ τῶν περιπατητικῶν, ἔχει βαθειὰ γνώση τοῦ Ἀριστοτέλη, ἡ ὁποία ὀφείλεται, κατ' αὐτόν, στὸ μέσο πλατωνισμό.

24. Γιὰ τὸν Λόγο ὡς τὴν ἐξωτερικὴ κατά κάποιο τρόπο ὄψη τῆς θεότητας τοῦ Χριστοῦ, δηλαδὴ ἐκείνης μὲ τὴν ὁποία ἐπικοινωνεῖ μὲ τὸν κόσμο, ὡς ὁ πρῶτος δεσμὸς στὴν ἀλυσίδα μεταξὺ θεοῦ καὶ ἀνθρώπου, βλ. Denis, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 9 κ.ἑ.

θεωρεῖται ἡ κατεξοχὴ συστατικὴ ἀρχή, ἀλλ' ὁ Λόγος, γιατὶ αὐτὸς εὑρίσκεται «πρὸς ἡμᾶς»[25]. Ἀπὸ ὅ,τι προηγήθηκε μπορεῖ κανεὶς νὰ συμπεράνει ὅτι ὁ Ὠριγένης ὅταν συνέλαβε τὸν Χριστὸ ὡς Λόγο εἶχε καὶ ἄλλη ἐπιλογή, τὴ Σοφία τοῦ Θεοῦ[26] (ἡ ὁποία συχνὰ θεωρεῖται κάτι ἀνάλογο μὲ τὸν «ἐνδιάθετο» λόγο τῶν Στωικῶν) καὶ μὲ τὴν ὁποία ἄλλωστε ταυτίζει συχνὰ τὸν Χριστὸ[27] στὸ ἔργο του αὐτό, ἀλλ' ἀκόμη καὶ στὸ μεταγενέστερο καὶ πιὸ ὥριμο, τὸ «Κατὰ Κέλσου»[28].

Τὸ ὅτι ὅμως ἡ σύλληψη τοῦ Χριστοῦ ὡς Λόγου ἀπὸ τὸν Ὠριγένη δὲν ὑπῆρξε ἡ ἀρχική, φαίνεται ἀκόμη πιὸ καθαρὰ στὸ πρώιμο συστηματικό του ἔργο, *Περὶ Ἀρχῶν*. Συγκεκριμένα, στὸ ἔργο αὐτὸ ὁ Χριστὸς περιγράφεται ὡς νοῦς, ὁ ὁποῖος συναποτελεῖ μὲ ἄλλους νόες -τὸ σύνολο τῶν λογικῶν ὄντων - μιὰ ἑνότητα, «ἑνάδα», ὡς πρὸς τὴν ταυτότητα «τῆς οὐσίας καὶ δυνάμεως καὶ ἐνεργείας», ὡς πρὸς τὴν ἕνωσή της μὲ τὸ θεὸ καὶ ὡς πρὸς τὴ γνώση. Τὸν Ὠριγένη δὲν φαίνεται νὰ τὸν ἀπασχολεῖ στὸ στάδιο αὐτὸ ὁ τρόπος διαφοροποίησης τῶν «νόων», οἱ ὁποῖοι ὅμως διακρίνονται ἀργότερα, ὅταν μεταβληθοῦν («τροπὴ») σύμφωνα μὲ ὅ,τι τοὺς ἀναλογεῖ («ροπή»), ἐνδυθοῦν μὲ σώματα καὶ ἀποκτήσουν ὀνόματα. Ἔτσι, δημιουργοῦνται τὰ οὐράνια θεῖα ὄντα (Χερουβείμ, ἀρχές, ἐξουσίες, κυριότητες, ἄγγελοι), τὰ οὐράνια σώματα, καθὼς καὶ τὰ ὄντα μὲ τὰ παχύτερα σώματα, δηλαδὴ οἱ ἄνθρωποι, ἀλλὰ καὶ οἱ δαίμονες, τὰ ὄντα ποὺ ἔφθασαν στὰ ἄκρα τῆς κακίας. Ὁ νοῦς-Χριστὸς ὅμως, σὲ ἀντίθεση πρὸς τὰ ἄλλα «λογικά», ἔμεινε στὴν ἴδια, ἀρχική του κατάσταση, σὲ σχέση πρὸς τὸ θεὸ (χωρὶς δηλαδὴ νὰ ἀκολουθήσει τοὺς ἄλλους νόες στὴν πρὸς τὰ κάτω τροπή, οὔτε ἀσφαλῶς στὴν πρὸς τὰ ἐπάνω ἄνοδό τους). Ἡ σύλληψη τοῦ Χριστοῦ ὡς καθαροῦ «νοός» καὶ κατὰ συνέπεια ἡ ὑπεροχή του ἔναντι ὅλων τῶν ἄλλων «λογικῶν»

---

25. Διττὴ δὲ ἡ ὡς μαθήσεως ἀρχή, ἡ μὲν τῇ φύσει ἡ δὲ ὡς πρὸς ἡμᾶς· ὡς εἰ λέγοιμεν ἐπὶ Χριστοῦ, φύσει μὲν αὐτοῦ ἀρχὴ ἡ θεότης, πρὸς ἡμᾶς δέ, ... ἡ ἀνθρωπότης αὐτοῦ, ... ἀρχὴν εἶναι μαθήσεως τῇ μὲν φύσει Χριστὸν καθ' ὃ σοφία καὶ δύναμις Θεοῦ, πρὸς ἡμᾶς δὲ <τὸ> «ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο», «ἵνα σκηνώσει ἐν ἡμῖν», «Σχόλια», Α΄ XVIII (20) καὶ XIX (22).

26. «... ὥσπερ κατὰ τοὺς ἀρχιτεκτονικοὺς τύπους οἰκοδομεῖται ἢ τεκταίνεται...οἰκία καὶ ναῦς ἀρχήν... ἐχόντων τοὺς ἐν τῷ τεχνίτῃ τύπους καὶ λόγους», οὕτω τὰ σύμπαντα γεγονέναι κατὰ τοὺς ἐν τῇ σοφίᾳ προτρανωθέντας ὑπὸ Θεοῦ τῶν ἐσομένων λόγους» («Σχόλια», Α΄ XIX (22). Καὶ «τάχα σοφία ἔμενε μόνον ἢ καὶ λόγος...» («Σχόλια», Α΄ XX (22)).

27. «Δημιουργὸς γάρ πως ὁ Χριστός ἐστιν ᾧ λέγει ὁ πατήρ: «Γεννηθήτω φῶς καὶ γενηθήτω στερέωμα. Δημιουργὸς δὲ ὁ Χριστὸς ὡς ἀρχή, καθ' ὃ σοφία ἐστί, τῷ σοφίᾳ εἶναι καλούμενος ἀρχή» («Σχόλια», Α΄ XIX (22)).

28. Ὁ Ὠριγένης ταυτίζει τὸν Χριστό, μεταξὺ ἄλλων, μὲ τὴ σοφία, στηριζόμενος σὲ φράση τοῦ Ἀπ. Παύλου (Α΄ *Πρὸς Κορινθίους*, Α΄ 30): «ὃς ἐγεννήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ Θεοῦ δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις» (*Κατὰ Κέλσου*, Ε΄ IXV).

ὄντων, ἐπιτρέπει στὸν Ὠριγένη νὰ τὸν ἀναδείξει σὲ δημιουργὸ τῆς σωματιακῆς φύσης τους.

Ἡ ἔννοια αὐτὴ τοῦ Χριστοῦ - «νοός» μαρτυρεῖ τὶς πραγματικὲς προθέσεις τοῦ συγγραφέα: μὲ τὸ νὰ συμπεριλαμβάνεται τὸ δεύτερο πρόσωπο τῆς Ἁγίας Τριάδας στὴν κατηγορία τῶν «λογικῶν», ἀπὸ τὴν ὁποία προέρχονται ὅλα τὰ ἄλλα ὄντα χάρη σὲ διαβαθμίσεις κατὰ τὴν πτώση τους, διατηρεῖται ὁ ἰδιόμορφος μονισμός του: ἡ θεότητα παραμένει ἡ μόνη πραγματικότητα, ἐνῶ οἱ ἐναλλασσόμενοι κόσμοι δὲν εἶναι παρὰ προσωρινὲς ἐκφάνσεις - τροπές, οἱ ὁποῖες βέβαια διέπονται ἀπὸ νομοτέλεια καθαρὰ νοητικῆς ὑφῆς. Ὁ μονισμός του αὐτὸς δὲν ἐξηγεῖται ὅμως μὲ βάση τὴν ἀντίληψη τῶν μέσων πλατωνιστῶν γιὰ τὸν αἰσθητὸ κόσμο[29], ὁ ὁποῖος εἶναι κατ' αὐτοὺς πραγματικὸς καὶ μαρτυρεῖ μὲ τὴν τελειότητα τῆς γεωμετρικῆς μορφῆς του τὴ θεία νόηση. Ἀντίθετα, γιὰ τὸν Ὠριγένη τὸ αἰσθητὸ οὐσιαστικὰ χρησιμεύει ὡς προσωρινὴ φυσικὴ πραγματικότητα, ἀπαραίτητη γιὰ τὴν χριστιανικὴ ἱεράρχηση τῶν ὄντων (ἀρχάγγελοι, ἄγγελοι κ.ἄ.), ἀλλὰ κυρίως τὴν ὕπαρξη τοῦ ἀνθρώπου, ἐνῶ, σὲ ὅρους τῆς φιλοσοφίας τοῦ Ὠριγένη, δὲν εἶναι παρὰ ἡ πτώση τῶν λογικῶν ὄντων, ἀπὸ νόες, σὲ ὄντα ποὺ λέγονται καὶ εἶναι ψυχὲς καὶ τὰ ὁποῖα θὰ ἐπανέλθουν στὴν ἀρχική τους κατάσταση, ἔπειτα ἀπὸ κάθαρση[30].

Ἔχει ὑποστηριχθεῖ ὅτι ὅλος αὐτὸς ὁ κύκλος, χάρη στὸν ὁποῖο δημιουργεῖται ὁ κόσμος, εἶναι οὐσιαστικὰ ἀποτέλεσμα θεοδικίας. Ὅμως ἀκόμη καὶ στὸ Α΄ Βιβλίο τοῦ *Περὶ Ἀρχῶν*, ὅπου ὁ κόσμος περιγράφεται πράγματι ὡς ἀποτέλεσμα ἁμαρτίας ἡ ὁποία προκλήθηκε ἐξαιτίας τοῦ ὅτι «ὁ διάβολος... ἠβουλήθη ἀντιστῆναι τῷ θεῷ», πάλι εἶναι καταφανὴς ἡ ἔλλειψη τόσο τῆς προπατορικῆς ὅσο καὶ τῆς ἀτομικῆς ἁμαρτίας (ποὺ προέρχεται ἀπὸ τὴν «ἐπιμιξία»)· κυρίως ὅμως εἶναι καταφανὴς ἡ ἔλλειψη τῆς ἠθικῆς πτώσης καὶ τῆς συνεπακόλουθης ἠθικῆς λύτρωσης. Ἄλλωστε, παρὰ τὴ μνημόνευση ἐδῶ τοῦ διαβόλου, πάλι αὐτὸ ποὺ ἐπιφέρει ἡ ἁμαρτία εἶναι ἡ «τροπὴ» τῶν καθαρῶν, προαιώνιων, μακαρίων ὄντων (δαιμόνων, ψυχῶν, ἀγγέλων) σὲ ἀκάθαρτα, δηλαδὴ σωματιακά. Ὑπάρχει ἀρκετὴ σύγχυση στὸ κείμενο αὐτό, ἀλλὰ τὸ γενικὸ πνεῦμα εἶναι ὅτι «οἱ πάνυ ἁμαρτήσαντες δαίμονες ἐγένοντο», «οἱ δ' ἔτι ἔλαττον, ἄγγελοι» καὶ «ἀρχάγγελοι» καὶ «ὑπελείποντο αἱ

---

29. Ἡ σχετικὴ ἀνεξαρτησία του ἀπὸ τὸν πλατωνισμὸ φαίνεται καὶ ἀπὸ τὸ ὅτι ἀρνεῖται τὴν ἀνεξάρτητη ὕπαρξη τοῦ νοητοῦ κόσμου: *Περὶ Ἀρχῶν*, II 3.6: «Alienum est mundum incorporeum... in sola mentis fantasia vel cogitationum lubrico consistentem».

30. Ἡ κάθαρση αὐτὴ δὲν σχετίζεται μὲ τιμωρία, βασανιστήρια ἢ καὶ καταβιβασμὸ τῆς ψυχῆς τῶν ὄντων σὲ ζῶα, ἀλλὰ μὲ ἀποβολὴ τῆς σωματικῆς τους φύσης καὶ τὴ συνεπακόλουθη ἐπάνοδό τους στὴν πρότερή τους κατάσταση: «εἰ δὲ τὰ ὑποτεταγμένα τῷ Χριστῷ ὑποταγήσεται ἐπὶ τέλει καὶ τῷ Θεῷ, πάντες ἀποθήσονται τὰ σώματα» (*Περὶ Ἀρχῶν*, Β΄, Γ΄).

ψυχαί», ἐνῶ στὴ συνέχεια γίνεται λόγος γιὰ τὸν κόσμο: «ἐποίησεν οὖν τὸν ὑπάρχοντα κόσμον καὶ τὴν ψυχὴν συνέδησε τῷ σώματι πρὸς κόλασιν». Ἀξιοπαρατήρητο ἀκόμη εἶναι ὅτι ἡ μετάβαση αὐτὴ τῶν ψυχῶν σὲ σώματα δὲν συνεπάγεται μία συνεχιζόμενη κάθοδο πρὸς τὸ χειρότερο[31]. Καὶ τὸ κυριώτερο, ἀφοῦ οἱ ψυχὲς ἔχουν καθαρθεῖ καὶ ἀναχθεῖ στὴν προηγούμενή τους κατάσταση, ἡ ὁποία θὰ ὄφειλε νὰ ἀποτελεῖ τὴν τελική, προσθέτει ὅτι ἡ διεργασία αὐτὴ συνεχίζεται, πράγμα ποὺ προϋποθέτει τὴν ὕπαρξη νέων κόσμων. Καὶ γιὰ νὰ μὴ μείνει ἀμφιβολία ὅτι δὲν πρόκειται ἐδῶ μόνο για θεοδικία ἀλλὰ καὶ γιὰ κοσμογένεση, ἡ ὁποία ὁπωσδήποτε φέρει ἀφ' ἑαυτῆς τὸ κακό, μὲ τὴν ἔννοια ὅμως ὅτι εἶναι ὑλικὴ γένεση καὶ ὄχι κρίση, ὑπενθυμίζουμε τὴ ρητορικὴ ἐρώτηση τοῦ ἴδιου τοῦ Ὠριγένη, κατὰ πόσο δηλαδὴ τὸ «αἴτιον» τῆς σύστασης τοῦ κόσμου, «τοῦ ὑποστῆναι», δὲν εἶναι παρὰ «τὸ ποικῖλον τῆς ἀποπτώσεως τῶν οὐχ ὁμοίων τῆς ἑνάδος ἀπορρεόντων». Ὁ ἀπώτερος σκοπὸς ὅμως αὐτῆς τῆς «θεοδικίας» δὲν εἶναι νὰ ἐπαναφέρει ἁπλῶς τὰ ἐκπτωκότα ὄντα στὴν πρότερή τους κατάσταση ἀλλὰ νὰ τὰ ἑνώσει μὲ τὸ θεῖο. Ἔτσι, ὄχι μόνο ὁ Χριστὸς-νοῦς, ὁ ὁποῖος παρέμενε ἑνωμένος μὲ τὸ θεῖο καθ' ὅλη τὴ διάρκεια τοῦ ὑλικοῦ γίγνεσθαι, ἀλλὰ καὶ ὁ κόσμος, ὡς τὸ σύνολο τῶν σωματικῶν-πρώην λογικῶν-ὄντων, ἐπιστρέφει στὴ μία καὶ θεία οὐσία, μὲ τὴν ὁποία ἦταν ἀνέκαθεν ἑνωμένος[32]. Φυσικὰ ἡ θέση ὅτι ὁ Χριστὸς - δημιουργὸς τῶν σωμάτων τῶν λογικῶν φύσεων εἶναι καὶ παραμένει νοῦς, δηλαδὴ ἀσώματος, δὲν εἶναι εὔκολο νὰ προσαρμοσθεῖ στὶς ἀξιώσεις γιὰ ἐνσαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπισθέντα Χριστό. Αὐτὸ ἐπιτυγχάνεται πολὺ πιὸ εὔκολα μὲ τὴν ψυχὴ τοῦ Χριστοῦ, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ ἕνα κοινὰ ἀποδεκτὸ ἐνδιάμεσο μεταξὺ θείου καὶ ἀνθρώπινου. Ἄλλωστε ὁ νοῦς παραπέμπει παραδοσιακὰ σὲ μία κατὰ τὸ δυνατὸν ἀπέχουσα ἀπὸ τὰ σωματιακὰ πράγματα ὀντότητα· καὶ χωρὶς νὰ μπορεῖ βέβαια νὰ γίνει λόγος ἀκόμη ἐδῶ γιὰ κάτι τὸ ἐντελῶς ἀσώματο, ὁ νοῦς, ὡς ἡ σοφία οὐσιαστικὰ τοῦ Θεοῦ, εἶναι ὁριστικὰ ἀπομακρυσμένος ἀπὸ τὴν ὕλη.

---

31. Ἡ πορεία πρὸς τὸ «κακόν», τὸν «ἔνυδρον» «βίον», λήγει κάποτε γιατὶ «ἡ τοῦ κακοῦ στάσις» δηλαδὴ τῆς πτώσης «πρὸς τὸ ἀλογωθῆναι», «ἀρχὴ τῆς κατ' ἀρετὴν ἐστὶν ὁρμῆς». Συνεπῶς ἡ ψυχὴ θὰ ἀνέλθει ἀπὸ τὴν «ἀναίσθητον ταύτην ζωὴ» (τῶν φυτῶν) «καὶ πρὸς οὐράνιον χῶρον ἀποκαθίστασθαι (*Περὶ Ἀρχῶν*, Α', Η).

32. Κατὰ τοὺς A. H. Armstrong καὶ R. M. Markus (*Christian Faith and Greek Philosophy*, London 1964, σ. 21) «τὸν 2ο καὶ 3ο αἰώνα ἡ ἔννοια ἑνὸς θεοῦ ποὺ κάνει τὰ πάντα στὸ σύμπαν, ὡς παντοδύναμος μονάρχης, δίνει τὴ θέση της σὲ μία ἱεραρχία θεοτήτων». Στὸ γενικὸ αὐτὸ πλαίσιο ἀνήκει καὶ ὁ Ὠριγένης, ὁ ὁποῖος πρέπει νὰ ὑπῆρξε ἀπὸ τοὺς πρώτους πού, σὲ ἀντίθεση πρὸς τὴν ἰουδαϊκὴ ἔννοια τοῦ Παντοδύναμου Θεοῦ - Μονάρχη, εἰσήγαγε ἕνα εἶδος ἱεραρχίας, ὄχι θεοτήτων ἀλλὰ λογικῶν ὄντων. Παρόλα αὐτὰ στὸν Ὠριγένη διατηρεῖται ἡ μοναδικότητα τοῦ ἑνὸς Θεοῦ, ἀφοῦ ἐν τέλει ὅλα ἀνάγονται σ' αὐτόν.

Μὲ αὐτὰ τὰ δεδομένα τὸ *Περὶ Ἀρχῶν* δὲν μποροῦσε νὰ καλύψει τὸ χριστιανικὸ αἴτημα τῆς γέννησης τοῦ Υἱοῦ ἀπὸ τὸν Πατέρα, καθὼς ἡ σχέση θεοῦ-ἀκίνητου νοός-Χριστοῦ εἶναι ἡ θεωρία καὶ ἡ ἀγάπη, ἀλλὰ ὄχι ἡ ἐκπόρευση-γέννηση. Ἦταν φυσικὸ ἑπομένως γιὰ τὸν Ὠριγένη νὰ καταφύγει στὸν Χριστό-Λόγο, νοημένο ὡς δεύτερο θεό, ἐξίσου ἰσχυρὸ μὲ τὸν Πατέρα ὥστε νὰ εἶναι σὲ θέση νὰ πραγματοποιήσει τὸ ἔργο τῆς δημιουργίας[33].

Ἄννα ΑΡΑΒΑΝΤΙΝΟΥ-ΜΠΟΥΡΛΟΓΙΑΝΝΗ
(Ἀθῆναι)

---

33. Ὁ John M. RIST («Eros and Psyche», *Phœnix*, Suppl. Vol. VI, Toronto 1964, σ. 313) διατείνεται ὅτι ἡ θεωρία τῶν χριστιανῶν γνωστικῶν χάρη στὴν ὁμοιότητά της μὲ τὸν παγανιστικὸ πλατωνισμὸ περιεῖχε μεγάλο κίνδυνο ὅπου περιέπεσε, μεταξὺ ἄλλων, ὁ Ὠριγένης, ὁ ὁποῖος ἐξίσωσε τὸ πρόσωπο τῆς χριστιανικῆς τριάδος μὲ τὴ β΄ ὑπόσταση τοῦ νεοπλατωνισμοῦ... μὲ συνέπεια τὴν ὑπαγωγή του. Γιὰ τὸν Ὠριγένη, ὅπου ὁ Πατὴρ εἶναι «αὐτόθεος» ἢ «ὁ Θεός», ὁ Υἱὸς εἶναι «θεός» καὶ ὅπου ὁ Πατὴρ εἶναι «ἄναρχος ἀρχή», ὁ Υἱὸς εἶναι ὁ δεύτερος θεός. Καὶ κατὰ τὴ γνώμη μας ὁ Χριστὸς εἶναι πράγματι δεύτερος θεός, ὄχι ὅμως ὡς ὑποδεέστερος τοῦ Πατρός, ἀλλ' ἀντίθετα, ὡς ἐξυψωμένος, μέχρι τοῦ σημείου μάλιστα νὰ μὴ διακρίνεται ἀπὸ τὸν πρῶτο Θεό, παρὰ μόνο στὸ μέτρο ποὺ αὐτὸ εἶναι ἀπαραίτητο στὴ (χριστιανικὴ) ἔννοια τῆς ἐνσάρκωσης καὶ (τὴ φιλοσοφική) τῆς συμμετοχῆς τοῦ θεοῦ στὴ δημιουργία: «... μὴ διαφέρειν τῷ ἀριθμῷ τὸν υἱὸν τοῦ πατρός, ἀλλ' ἓν οὐ μόνον οὐσίᾳ ἀλλὰ καὶ ὑποκειμένῳ τυγχάνοντας ἀμφοτέρους κατά τινας ἐπινοίας διαφόρους...» («Σχόλια» , X 21). Καὶ ἀλλοῦ: «ὄντα δύο τῇ ὑποστάσει πράγματα, ἓν δὲ τῇ ὁμονοίᾳ καὶ τῇ συμφωνίᾳ καὶ τῇ ταυτότητι τοῦ βουλήματος» (ΩΡΙΓΕΝΟΥΣ, *Εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον Εὐαγγέλιον*, XVII 14).

Πρέπει νὰ σημειωθεῖ ὅτι στὸν Ὠριγένη ἡ λέξη γιὰ τὸ πρόσωπο εἶναι κοινῶς «ὑπόσταση», ἐνῶ γιὰ τὴ θεία φύση, εἶναι συχνὰ ἡ λέξη «οὐσία». Γιὰ τὶς διαφορὲς τῶν δύο αὐτῶν ὅρων, ἀλλὰ μὲ κάποιες ἐπιφυλάξεις ὡς πρὸς τὴν ἱστορία τῆς «μεταφορᾶς» τους στὴ λατινική, βλ. Charles BIGG, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 201-3.

ΑΝΝΑ ΑΡΑΒΑΝΤΙΝΟΥ-ΜΠΟΥΡΛΟΓΙΑΝΝΗ

THE «SECOND GOD» IN THE PHILOSOPHICAL SYSTEM OF ORIGEN

PART ONE

Summary

In spite of the official theological thesis that according to Origen Jesus Christ is subordinate to God, the great philosopher-theologist often considers him as a very strong «second god» (a concept not to be met in the texts of the Old or New Testament) though of course he often emphasizes the essential differences between the two first persons of the Trinity and the priority of the Father-God. The adoption of this concept, as we shall attempt to show in this study, is dictated mainly by the need of a demiurgic principle (causa efficiens), endowed with some of the traditional qualifications as are wisdom or mind. This choice ensures that God will not directly participate in the creational process.

Anna ARAVANTINOU-BOURLOUYANNI

COLOUR VISION PERCEPTION IN GREEK PHILOSOPHY

Dedicated to: My Teacher, God-father and Tutor
Late Professor John Charamis, Academician,
who not only teached me to heal eye-patients
but also inspired and guided me to the great
Avenues of the Science and Thought, Eye and Mind;
and to: Professor Evangelos Moutsopoulos, Academician,
who initiated me and showed to me the secret
Gate to the Sanctuary of Life, Love and Death...
of Thinking and Philosophy...

The *Greeks* as a people have a keen sense of vision. They are a people who delighted in inward[1] and outward «vision», that is to say «theoretical» people. Other peoples, for instance the Hebrews, worship the ear and the sense of hearing. It is by means of these two that they listen to the word of God and received the Mosaic Law. For the Greeks *being* is identical to *seeing*. Even in Homer's time, Thetis addressing herself to the Nereides and Hephaestos, says about Achilles, «and whilst he lives and beholds the light of the sun» (The Iliad of Homer Σ 61). Let us not forget moreover that Apollo was both God of moral and spiritual light as well as the Sun God. Visual sense evolved to utilize light. *Light* and *seeing* are identical. As Aristotle pointed out «Since light is the chief sense the name "fantasia" (imagination) is derived from "faos" (light) because without light it is impossible to see»[2]. The eye reflects the external world enabling thus the eyesight to perceive it. To the Ancient Greeks, the eye was «relative» to the object, so Plato and Plotin called the eye «born of the sun». This «mystical» concept influenced the great poet Goethe, to write these verses:

Wär nicht das Auge sonnenhaft
Wie Könnten wir das Licht erblicken?
Lebt nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt uns Göttliches entzücken? [3]

---

1. The assimilation of thinking to a kind of mental vision. In flower the verb «noein» is used for visual perception (Iliad O 422, T 112 etc.)

2. ARISTOTLE, On the *Soul* 429 a 4.

3. GOETHE, *Werke*, Insel Verlag, vol. 6, p. 381. English translation by the author.

If the eye hadn't been born of the sun,
How could we behold the light?
If God's own power weren't alive in us,
How could any divine spring from us[1]*?*

The eye, light and the illuminated object belong to correspondent worlds. The object becomes visible through the emitted light. Light moreover produces the sensation of *colour*. «What is visible in light is colour. Hence too, it is not seen without light; for, as we saw, it is the essence of colour to produce movement in the actually transparent; and the actuality of the transparent is light. The evidence for this is clear, for if one puts that which has colour right up to the eye, it will not be visible. Colour moves the transparent medium, e.g. the air, and this, being continuous, acts upon the sense organ»[4]. According to Plotin colour is the field of the mutual conflict and infiltration between light and matter[5].

Accordint to tradition the first people who applied themselves to the study of light are the Pythagorean philosophers of the 6th Century, BC. Nevertheless, not a trace of their researches has reached us. Another theory about light was later brought forward by Democritus who was followed by Plato and Aristotle. According to Theophrastus, Democritus professes that only four of the colours that are observed in nature are simple: white, black, red and green (chloron). These four fundamental colours are born by the size, the shape, the position and the sequence of the atoms which form the objects. The principal colours are formed by the proportional blending of the four basic ones, which correspond to the four primary elements, that made up the universe[6]. We can trace here the main principles of the *opponent* colour *theory*, advanced by Hering, as well as by the more recent phychophysic methods. This theory received its inspiration, as is well known, from the neoplatonic interpretation of colour vision by Goethe (1810).

Galen states that according to Democritus, the formation of colours is governed by «laws». People consider something as white or black, sweet or sour, while in reality everything is «den» and «meden», where «den» stands for the atoms and "meden" for the empty space. The theory of Democritus and his tutor at the school of Abdera, Leucippus, about the «atoms» was verified in modern times. Moreover, even the fundamental principle of the transmission of visual stimuli and of their integration in the brain is based on the simple bioelectrical ON and OFF effect, the two principles that govern all physical phenomena and that

4. ARISTOTLE, *On the Soul* II 419 a 8-15.
5. *Enn.* IV E 7, 37-41.
6. DK 68 A 135 [II 120-1 (73,74,76)].

underline the cybernetic approach to the biological processes. It was not only Democritus who accepted that the Universe and the laws are governed by two controversial laws, but other Greek philosophers as well state the same process expressed differently, as for instance Empedocles who says that the two principles are «filia» (love/attraction) and «neikos» (strife). Empedocles in his poem «About Nature» teaches us about the double activity of sight. According to him the act of seeing through the eye is achieved either through the emanation of rays of «fire» from the eyes or through their receiving invisible particles of thin fire emmited from the luminous objects that surround us (Kirk and Raven).

The concept that the *eye* possesses its *own light* is old[7]. If we wish to provide this aspect with a more scientific explanation it may have its origin in the impression of showers or flashes of light we have whenever we press hard against our ocular globe[8]. «When the eye is pressed and moved, fire seems to flash out»[9]. Plato includes his theory about colours in his more general theory about light. «Concerning colours, then, the following explanation, will be the most probable and worthy of a judicious account...». Moreover, «of the particles which fly off from the rest and strike into the visual stream, some are smaller, some larger and some equal to the particles of the stream itself. Those then, that are equal are imperceptible and we term them «transparent»[10]. In *Theaetetus*[11] Plato penetrates more deeply into the conception of colour and states that colour neither is a quality of the object nor does it depend exclusively upon the observer. Moreover, he adds that a dog or some other kind of animal may have different perceptions of the same colour. «Then it will be apparent that black or white or any other colour whatsoever is the result of the impact of the eye upon the appropriate motion, and therefore that which we call colour will be in each instance neither that which impinges nor that which is impinged upon, but something between, which has occurred, peculiar to each individual. Or would you maintain that each colour appears to a dog, or any other animal you please, just as it does to you?»[12].

For Aristotle the senses are in themselves mere potentialities. This is true for the visual sense also. To be actualized they must be acted upon by sensible objects. This actualization for colours requires a medium. Light is indirectly the colour of

---

7. HOMER, N 474, T 565; PINDAR, ch. 140-41; SOPHOCLES, *Aias* 69-70; EURIPIDES, *Iphigeneia in Tauris*, 194.

8. PLOTIN, *Enn.* V 57, 23-29.

9. ARISTOTLE, *On Sense* 427 a 24.

10. PLATO, *Timaeus* 67 D.

11. PLATO, *Theaetetus* 153-154.

12. *Ibid.*

the transparent ; for whenever there is a fiery element in the transparent, its presence is light, while its absence is darkness. What we call «transparent» is not peculiar to air, water or any other body so described, but a common nature or potency, which is not separable but resides in these bodies and in all others, to a greater or lesser extent; hence just as every body must have some bound, so must this. The nature of light resides in the transparent when undefined; but clearly the transparent which inheres in bodies must have a bound, and it is plain from the facts that this bound is colour; for colour either is in the limit or else is the limit itself. This is why the Pythagoreans called the surface of a body, its colour. In brief, Aristotle believes that «sense is that which is receptive of the form of sensible objects without the matter»[13] and a sort of mean between the relevant sensible extremes. This is how we can discern sensible objects. For him, mind is indispensable for this conception of light and colours. Natural phenomena were to be viewed as a direct expression of ideas and thoughts also being dependent on objective reality and the sensorium upon which they react. This approach makes Aristotle a forerunner of Augustine and Descartes.

The idea that the *brain* constitutes the center of all senses had been brought forward by Alcmaeon of Croton (500 BC). He was the first to talk about the existence of optic nerves as it is mentioned by the Latin writer Chalcidius and by Theofrastus[14]. Epicurus[15] was one of the first who discovered that the colour of the objects varies according to the light which illuminates them, and thus came to the conclusion that they didn't possess their own colour. Descartes as well as some other philosophers, agreed with this opinion. Plutarch and later Galen defined colour as «a visible quality of the object»[16]. This brief reference to a limited number of extracts by Greek writers and philosophers provides us with a more general aspect of their conception of light and colours interlaced with their more general doctrines and perceptions.

We thus observed that they didn't accept the existence of colour in itself but as a result of the *atom's movement,* an idea that could be regarded as the root of Planck's theory. We have traced the ideas of Aristotle and Plato, which influenced deeply the first modern scientists who concerned themselves with the study of colour. Some of the ancient Greek writers accepted the *objective existence* of colour as a quality of matter, whereas others argued that the nature of colour was purely *subjective* and *unstable* (Epicurus).

---

13. ARISTOTLE, *On the Soul* II 424 a 19.
14. DK 24 A 5 (I 212, 7).
15. DIOG. L. X 68, 69.
16. PLUTARCH, *Ethics* 883 C, GALEN T 19, 257, Kuhn.

These theories appear to be imbued with symbolic, mystical and other influences. Thus, while the titanic spirit of the philosophers of that time grasped part of the quality and nature of colour, the lack of experimentation and of objective as well as fatual observation, make it impossible to confirm or reject the correctness of these theories. Plato talks about a spiritual centre which uses the senses as receptors: «Yes, for it would be strange indeed, my boy, if there are many senses ensconced within us, as if we were so many wooden horses of Troy, and they do not all unite in one power, whether we should call it soul or something else, by which we perceive through these as instruments the objects of perception»[17]. Thus, the Ancient Greek Spirit opens the gate towards truth, scientific authentic judgement, towards the unhidden reality, the "Unverborgenheit" as the great contemporary philosopher Heidegger names it[18].

IOANNIS KOLIOPOULOS
(Patras)

Η ΑΝΤΙΛΗΨΗ ΤΩΝ ΧΡΩΜΑΤΩΝ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΣΚΕΨΗ

Περίληψη

Οἱ Ἕλληνες, ἄνθρωποι «ὀπτικοί», βίωναν τὴν ὅραση καὶ τὴν ταύτιζαν μὲ τὴν ὕπαρξη (Ἰλιάδα, Σ 61 κέ.) καὶ τὴ νόηση (Ἰλιάδα, Ο 422, Τ 122). Οἱ Προσωκρατικοὶ καὶ οἱ ἄλλοι διανοητὲς ἑρμήνευαν τὰ χρώματα καὶ τὴν ἀντίληψη τῶν χρωμάτων σύμφωνα μὲ τὶς γενικώτερες θέσεις καὶ ἀρχές τους. Γιὰ τὸν Δημόκριτο π.χ. τὰ διάφορα χρώματα ὀφείλονται στὴ διαφορὰ τῶν ἀτόμων καὶ τοῦ τρόπου ἕνωσής τους (Diels, II 68A 49). Αὐτὸ ποὺ νομίζουμε ὡς λευκὸ καὶ ὡς μαῦρο καὶ ὅλες οἱ ἄλλες τῶν πραγμάτων ἰδιότητες εἶναι «δέν» καὶ «μηδέν». Αὐτὸ τὸ δίδυμο τῆς ἀντίθεσης τὸ συναντᾶμε καὶ στὸν Ἐμπεδοκλῆ ὡς «φιλία» καὶ «νεῖκος» καὶ ἐπικυρώνεται μὲ τὴ νεώτερη θεωρία ἐξήγησης τῆς ἀντίληψης τῶν χρωμάτων τοῦ Hering, τῶν «ἀντιθέτων ζευγῶν».

Ὁ Πλάτων, ἰδίως στὸν *Θεαίτητο* (153-154), καὶ ὁ Ἀριστοτέλης, ἰδίως στὸ *Περὶ Ψυχῆς* (II, 242 α 19), ἐπιχειροῦν τὶς δικές τους προσεγγίσεις στὸ θέμα, ἐνῶ ὁ Πλωτῖνος (πρβλ. διδακτ. διατριβὴ Δ. Κούτρα 1968), μὲ τὴν ἰδέα πὼς τὰ ἀντικείμενα ποὺ βλέπουμε ἔχουν συγγένεια μὲ τὸ ἴδιο τὸ μάτι μας

17. PLATO, *Theaetetus* 184-8.

18. HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Franke Verlag, Bern 1974.

καὶ τὸ μάτι μας τὰ φέρνει μέσα του, ἐπηρέασε τὸν Γκαῖτε γιὰ τὴ θεωρία τῶν χρωμάτων καὶ τὴ γνωστὴ θεώρησή του τοῦ «ἡλιογενοῦς ὀφθαλμοῦ» (Goethe *Werke*, Insel Verlag, 6, 381).

Ἀπὸ μερικὰ ψήγματα τῆς ἀρχαϊκῆς Ἑλληνικῆς σκέψης ἐπιχειρεῖται ἡ πρώτη προσέγγιση στὸ πῶς ἀντιλαμβάνονταν οἱ Ἕλληνες στοχαστὲς τὸ χρῶμα καὶ τὴν ἀντίληψή του, θέμα ποὺ ἀπασχολεῖ ἀκόμη τοὺς ἐπιστήμονες καὶ τοὺς φιλόσοφους.

Ἰωάννης ΚΟΛΙΟΠΟΥΛΟΣ

INTRODUCTION À LA PHILOSOPHIE PÉNALE FRANÇAISE DU XVIII^{e} SIÈCLE

La philosophie pénale est la branche de la philosophie qui traite des concepts de crime, de criminel, de peine et plus particulièrement des fins auxquelles la peine est ordonnée. Le champ d'investigations ouvert à une telle discipline est très vaste; aussi cette étude sera-t-elle limitée dans l'espace comme dans le temps. Notre propos se limite d'abord à la France. Certes l'histoire des idées ignore les frontières: la philosophie pénale notamment a subi chez nous des influences étrangères, anglaises surtout. Mais il faut faire court. Au reste la pensée française se signale par sa cohérence, au moins au XVIII^{e} siècle.

Celui-ci a connu, en notre domaine comme en d'autres, un véritable renversement des valeurs. Jusqu'alors c'était avant tout la volonté qui faisait le crime, la responsabilité du criminel était appréciée en fonction de sa faute et la fin assignée à la peine était principalement la rétribution. Désormais la gravité objective du crime passe au premier plan, la responsabilité du coupable se fonde sur le dommage causé plus que sur la faute, et la seule fin reconnue à la peine est la prévention. En bref, le souci de l'utile prime celui du juste.

Pareille transformation ne s'est pas accomplie brutalement. Entamée dès le XVII^{e} siècle chez les philosophes et liée aux grands débats qui agitaient les esprits (foi et raison, libre arbitre et déterminisme, finalisme et mécanisme, innéisme et empirisme...), elle se poursuit et s'amplifie pendant tout le cours du XVIII^{e} siècle. Les juristes, en revanche, n'adoptent les idées nouvelles que partiellement et avec retard; encore sont-ils surtout sensibles aux conséquences pratiques qui peuvent en être déduites. Leur contribution à la philosphie pénale du XVIII^{e} siècle n'en est pas, pour autant, négligeable. Celle-ci peut se résumer en deux mots: déterminisme et utilitarisme.

1. Déterminisme

A de notables exceptions près [Rousseau[1], mais aussi Condillac[2] et d'Alembert[3]], la pensée française est dominée par le déterminisme.

---

1. Loin d'être déterministe, Rousseau estime que c'est la liberté, non l'entendement, qui distingue l'homme de l'animal: «Je ne vois dans tout animal qu'une machine ingénieuse, à qui la nature

Remontant à l'Antiquité comme tous les grands courants philosophiques et illustré en particulier par les Stoïciens, le déterminisme avait connu un regain de faveur au XVIIe siècle, dû en grande partie à l'influence de Hobbes[4] et de Spinoza[5]. Leibniz lui-même n'avait pas échappé à ce que l'on nomme le déterminisme moral ou psychologique, ou celui des motifs sur la volonté, par opposition à la

---

a donné des sens pour se remonter elle-même, et pour se garantir, justqu'à un certain point, de tout ce qui tend à la détruire, ou à la déranger. J'aperçois précisément les mêmes choses dans la machine humaine, avec cette différence que la nature seule fait tout dans les opérations de la bête, au lieu que l'homme concourt aux siennes, en qualité d'agent libre... Tout animal a des idées et l'homme ne diffère à cet égard de la bête que du plus au moins. Quelques philosophes ont même avancé qu'il y a plus de différence de tel homme à tel homme que de tel homme à telle bête; ce n'est donc pas tant l'entendement qui fait parmi les animaux la distinction spécifique de l'homme que sa qualité d'agent libre. La nature commande à tout animal, et la bête obéit. L'homme éprouve la même impression, mais il se reconnaît libre d'acquiescer ou de résister» *(Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Les Intégrales de Philo/Nathan, 1981, p. 53).

2. *Traité des Systèmes*, in *Œuvres*, Paris 1769, t.II, Ch.X: Le Spinozisme réfuté, où il critique le déterminisme de Spinoza, notamment p. 252 sq. Voir aussi la *Dissertation sur la liberté*, insérée à la fin du *Traité des Sensations*, in *Œuvres*, t. III, p. 307 sq.

3. Voir René WORMS, *La morale de Spinoza,* Paris 1892, p. 242. Quant à Voltaire, il a varié sur la question. Défenseur de la liberté contre Frédéric II, *Lettres du prince royal de Prusse et de M. de Voltaire* Lettres 37 (23 janvier 1738) et 46 (8 mars 1738) in *Œuvres conptètes de Voltaire*, s.l. de l'Imprimerie de la Societé littéraire typographique 1784, t. I, pp. 189 sq. et 235 sq., il se convertit ensuite à la doctrine de la nécessité, notamment dans les *Eléments de philosophie de Newton,* I[ère] Partie, Ch. IV et V, in *Œuvres*, s.l., 1775, t. 32, p. 235 sq.; dans le *Philosophe ignorant,* Question XIII, t. 34, p. 298 sq.: «L'homme est en tout un être dépendant, comme la nature entière est dépendante, et il ne peut être excepté des autres êtres... Il n'y a point de milieu entre la nécessité et le hazard: et vous savez qu'il n'y a point de hazard, donc tout ce qui arrive est nécessaire» et Question XXIX, p. 322: «La volonté n'est pas plus libre qu'elle n'est bleue ou quarrée»; dans *Il faut prendre un parti ou Principe d'action*, t. 39, notamment VII, p. 258 sq.: «Ce serait une étrange contradiction, une singulière absurdité que tous les astres, tous les élémens, tous les végétaux, tous les animaux obéissent sans relâche irrésistiblement aux loix du grand Être, et que l'homme seul pût se conduire par lui-même». La pensée de Voltaire a été profondément marquée, en ce domaine comme en d'autres, par celle de Locke, pour qui la liberté se réduit à l'absence de contrainte, aussi est-ce un véritable leit-motiv que reprend notamment le Principe d'action XIII: «L'homme est libre quand il peut ce qu'il veut, mais il n'est pas libre de vouloir; il est impossible qu'il veuille sans cause».

4. «Of Liberty and *Necessity*», *The English Works of Thomas Hobbes,* London 1811, vol. IV. Voir aussi «Of Commonwealth», *Ibid*., vol. II, Ch. XXI: «Of the liberty of subjects», p. 198.

5. *Éthique*, Ed. Ch. Appuhn, Vrin, Paris 1983. Voir notamment Ière Partie, prop. XVI, démonstr.; prop. XVII, corollaire II; prop. XXVI; prop. XXVIII; prop. XXIX, démonstr. et scolie; prop. XXXII et coroll. II; Ière Partie, Appendice; IIe Partie prop. XIII, lemme III; prop. XXV, Scolie; prop. XLIV demonstr. et coroll. 1; prop. XLVIII: «Il n'y a dans l'âme aucune volonté absolue ou libre; mais l'âme est déterminée à vouloir ceci ou cela par une cause qui est aussi déterminée par une autre, et cette autre l'est à son tour par une autre, et ainsi à l'infini»; III[ème] Partie, prop. II, scolie; prop. IX, scolie; prop. LIX, scolie.

notion philosophique d'après laquelle tous les phénomènes de l'univers (ou une catégorie de ces phénomènes) sont l'effet nécessaire de leurs antécédents.

Les doctrines déterministes du XVII[e] siècle se fondaient essentiellement sur la difficulté de concilier la liberté humaine avec la causalité divine. Toute référence à Dieu disparaît au contraire, au XVIII[e] siècle, des discussions sur la liberté humaine. L'Univers est considéré comme étant régi, non par la Providence divine, mais par une nécessité immanente. Le courant déterministe se confond alors avec le courant matérialiste athée représenté principalement par La Mettrie, Helvétius, Diderot et d'Holbach. Pour La Mettrie, «une détermination absolument nécessaire nous entraîne»[6]. Ce déterminisme marque toute son œuvre mais est développé surtout dans l' *Homme-Machine*[7], l' *Anti-Sénèque*[8] et le *Système d'Épicure*[9]. Il est la conséquence du matérialisme qui caractérise aussi l'ensemble de son œuvre mais particulièrement l'*Histoire naturelle de l'Âme*[10] et l' *Homme-Machine*. La Mettrie professe en effet que tout est matière; l'âme, en particulier, n'est pas substantiellement différente du corps, elle est matérielle comme lui. Les motifs qui la portent à délibérer et à agir ne sont autres, pour lui, que les seules sensations et la liberté, comme toutes les facultés intellectuelles de l'homme, se réduisent à la faculté de sentir. Rien d'étonnant, dans ces conditions, que nous soyons déterminés, tant par des facteurs internes que par des facteurs externes.

Les facteurs internes sont, d'une part les facteurs biologiques: hérédité et maladie ou condition physique, d'autre part les facteurs psychiques qui se ramènent tous à l'amour-propre, à l'égoïsme. Quant aux facteurs externes, ils se réduisent au milieu: La Mettrie compare l'homme à l'arbre, qui dépend à la fois du climat où il vit et du terrain où il est planté.

---

6. *Anti-Sénèque ou Discours sur le Bonheur*, *Œuvres philosophiques*, Berlin 1774, p. 120; *Œuvres philosophiques*, *Corpus des œuvres de philosophie en langue française*, Fayard, t. II, s.l., 1987, p. 262.

7. Publié en 1748. Voir à ce sujet Pierre LEMEE, *Julien Offray de la Mettrie St-Malo (1709) - Berlin (1751) Médecin - Philosophe - Polémiste. Sa vie. Son œuvre*, Mortain 1954. Texte dans les *Œuvres philosophiques*, édition citée t.I, pp. 269-356; Fayard, t. I., s.l. 1984, pp. 53-118.

8. Publié à Postdam en 1748 (P. LEMEE, *op. cit.*, pp. 96 et 117); Fayard, II, pp. 235-295.

9. Publié en 1750. *Œuvres philosophiques*, t.I, pp. 227-268; Fayard, I, pp. 351-386.

10. Publié à La Haye en 1745 et repris dans les *Œuvres philosophiques* sous le nom de *Traité de l'Âme*, cet ouvrage, paru sous le voile de l'anonymat, fut condamné à être lacéré et brûlé par la main du bourreau, en même temps que les *Pensées philosophiques* de Diderot, par arrêt du Parlement de Paris du 9 juillet 1746 exécuté en place de Grève le 13 juillet. À la suite de cette avanie La Mettrie jugea plus prudent de quitter la France et se réfugia à Leyde; *Traité de l'Âme*, Fayard, I, pp. 121-243.

Pour n'avoir consacré à ce sujet que d'assez brefs développements dans ses ouvrages *De l'Esprit* et *De l'Homme*[11], Helvétius ne se montre pas moins déterministe que La Mettrie[12]. Selon lui, les «fils» qui meuvent «la poupée humaine»[13] sont d'abord ceux de son «organisation» (c'est-à-dire de l'état de son corps), qui «nous fait presque en entier ce que nous sommes»[14]. Ce déterminisme est aussi celui qui résulte de la tendance de l'homme à rechercher le plaisir, principe de toutes ses pensées et de toutes ses actions[15]: «En tous ses actes, il est nécessairement déterminé par le désir d'un bonheur apparent ou réel». Il n'est donc pas libre: «Sa volonté est... aussi nécessairement l'effet de ses idées, par conséquent de ses sensations, que la douleur est l'effet d'un coup»[16]. Cette volonté n'est pas, non plus, sans motifs[17]. De surcroît l'homme est pour Helvétius, – il insiste beaucoup sur ce point – le produit de son éducation[18]. Diderot ne paraît pas ainsi moins déterministe que La Mettrie ou Helvétius mais ce n'est qu'incidemment et par touches successives qu'il exprime ses idées en la matière dans plusieurs de ses œuvres, notamment les *Pensées sur l'interprétation de la Nature* de 1753, la *Lettre à Landois* de 1756, *Jacques le Fataliste*, roman élaboré à partir de 1765 et qui fit l'objet de plusieurs versions, et aussi deux ouvrages posthumes: le *Neveu de Rameau* auquel Diderot commença, croit-on, à travailler en 1761, et le *Rêve de d'Alembert*, rédigé en 1769. La chronologie, ici, a une importance toute particulière, certains ayant prétendu que la pensée de l'auteur avait évolué. Des discussions sur ce point ont été possibles parce que les professions de déterminisme de Diderot, si l'on excepte celles que l'on trouve dans les deux premiers ouvrages cités, n'ont pas la netteté des position d'un La Mettrie ou même d'un Helvétius.

Dans la prière qui sert de conclusion aux *Pensées sur l'interprétation de la Nature*, Diderot laisse entendre que le déterminisme s'impose au déiste aussi bien qu'à l'athée: «Je ne te demande rien dans ce monde, car le cours des choses est

---

11. Publiés respectivement en 1758 et 1772.

12. «Tout effet est nécessaire. En ce sens on ne peut donc attacher aucune idée nette à ce mot de *liberté*» (*De l'Esprit*, Discours I, Chap. IV, *Œuvres complètes*, Londres 1781, t. I. p. 43).

13. *De l'Homme*, Introduction, *Œuvres*, t.3, p.3.

14. *Id.*, pp. 4-5.

15. *De l'Esprit*, Discours I, Chap. IV, *Œuvres*, t.1, p. 43. Voir aussi *Discours* III, Chap. IX: «Il semble que, dans l'univers moral comme dans l'univers physique, Dieu n'ait mis qu'un seul principe dont tout ce qui a été, ce qui est et ce qui sera n'est qu'un développement nécessaire». Ce principe est «la faculté de sentir» (t.2, p. 80).

16. *De l'Homme*, Section VII, Chap. I, note 2, *Œuvres*, t. 4, p. 173.

17. *De l'Esprit*, Discours I, Chap. IV (t. I, p. 43).

18. *De l'Homme*, Introduction, t. 3, p. 3.

nécessaire par lui-même, si tu n'es pas; ou par ton décret, si tu es»[19]. Ce faisant il asseoit son déterminisme à la fois sur les deux fondements qui avaient été successivement invoqués pour le justifier au XVIIe et au XVIIIe siècles.

Dans la *Lettre à Landois*, Diderot se montre plus catégorique, affirmant que «le mot de liberté est un mot vide de sens, qu'il n'y a point et ne peut y avoir d'êtres libres»[20]. Nous sommes, d'après lui, toujours déterminés par un motif. Il n'entend pourtant pas ce terme dans l'acception que lui avait donnée Leibniz. Il ne s'agit pas ici de contrainte psychologique mais de causalité physique, la seule qu'alors Diderot reconnaisse[21].

Dans *Jacques le Fataliste*, mis à part le leit-motiv de Jacques, selon lequel tout ce qui peut arriver était écrit sur le grand rouleau (plus de soixante-dix fois), l'argument invoqué par l'auteur en faveur du déterminisme est la loi de causalité qui régit l'univers: il n'y a pas d'effet sans cause[22]. La liberté dont nous croyons jouir n'est donc qu'apparente[23].

C'est au poids de l'hérédité, «cette maudite molécule paternelle», que notre auteur fait allusion dans le *Neveu de Rameau*[24]. Il semble admettre aussi que

---

19. *Œuvres complètes* (édit. Assézat), t. 2, 1875, p. 61. Voir aussi *Jacques le Fataliste,* Paris, Paul Vernière, Garnier-Flammarion, 1970, p. 191: «Toi qui as fait le grand rouleau, quel que tu sois, et dont le doigt a tracé toute l'écriture qui est là-haut, tu as su de tous les temps ce qu'il me fallait; que ta volonté soit faite. *Amen*».

20. *Œuvres* (édit. Assézat), t.19, p. 435.

21. *Id.*, p. 436: «Il n'y a qu'une sorte de causes, à proprement parler; ce sont les causes physiques. Il n'y a qu'une sorte de nécessité; c'est la même pour tous les êtres, quelque distinction qu'il nous plaise d'établir entre eux, ou qui y soit réellement».

22. *Jacques le Fataliste*, pp. 292-293: «Je veux que le diable m'emporte si je conçois qu'il (le ressort de la machine pensante) puisse jouer sans cause. Mon capitaine disait: «Posez une cause, un effet s'ensuit; d'une cause faible, un faible effet; d'une cause momentanée, un effet d'un moment; d'une cause intermittente, un effet intermittent; d'une cause contrariée, un effet ralenti; d'une cause cessante, un effet nul». Voir aussi: *De l'interprétation de la Nature,* éd. Asszézat, t. 2, pp. 52-53.

23. *Ibid*. Voir aussi la Lettre à Voltaire du 11 juin 1749 (édit. Assézat, t. 19, p. 422) et la *Lettre à Landois* précitée (édit. Assézat, t.19, pp. 435-436): «Ce qui nous trompe, c'est la prodigieuse variété de nos actions, jointe à l'habitude que nous avons prise tout en naissant de confondre le volontaire avec le libre. Nous avons tant loué, tant repris, nous l'avons été tant de fois, que c'est un préjugé bien vieux que celui de croire que nous et les autres voulons, agissons librement». On trouve la même doctrine dans les *Éléments de physiologie*, édit. Assézat, t. IX, pp. 272-273. Diderot prend l'exemple d'un géomètre qui se trouve, à un dîner, au milieu d'une société de philosophes ses amis: «On parle de la liberté, et il soutient à cor et à cri que l'homme est libre. Je le laisse dire; mais à la chute du jour je le tire en un coin et je lui demande compte de ses actions. Il ne sait rien, mais rien du tout de ce qu'il a fait, et je vois que, machine pure, simple et passive, des différents motifs qui l'ont mû, loin d'avoir été libre, il n'a pas même produit un seul acte exprès de sa volonté. Il a pensé, il a senti, mais il n'a pas agi plus librement qu'un corps inerte, qu'un automate de bois qui aurait exécuté les mêmes choses que lui».

24. *Œuvres*, édit. André Billy, Paris, La Pléiade, Gallimard 1951, pp. 459-560.

l'homme soit déterminé par l'amour de soi, par la recherche de son bien-être «aux dépens de qui il appartiendra»[25].

Le *Rêve de d'Alembert* est, de tous les ouvrages philosophiques de Diderot, le plus hardi et l'un des plus intéressants. Il y fait profession à la fois de panthéisme et de matérialisme. Revenant sur le sujet du déterminisme, la thèse qu'il soutient, sans d'ailleurs la développer longuement, y apparaît plus complexe que dans les écrits précédents. Ainsi Diderot ne se contente-t-il plus de rejeter sans plus la liberté comme un mot vide de sens mais il la définit, qu'il s'agisse de l'état de veille ou de rêve, comme «la dernière impulsion du désir et de l'aversion, le résultat de tout ce qu'on a été depuis sa naissance jusqu'au moment où l'on est»[26]. D'autre part il se montre tout a fait explicite sur l'influence, dans notre détermination, de causes diverses, internes aussi bien qu'externes. Pour lui c'est toute notre personnalité qui se trouve engagée dans chacune de nos actions et la détermine. Pareille conception serait peut-être susceptible de rallier bien des non-déterministes si Diderot n'ajoutait pas qu'on est «heureusement ou malheureuse-ment né» et qu'«on est irrésistiblement entraîné par le torrent général qui conduit l'un à la gloire, l'autre à l'ignominie»[27]. Le déterminisme de Diderot apparaît donc en définitive aussi absolu que celui des auteurs étudiés précédemment. Le baron d'Holbach partage les idées de son ami Diderot en la matière mais il les expose de façon beaucoup plus ordonnée et systématique. Le déterminisme qu'il professe, présent dans toute son œuvre, s'exprime plus particulièrement dans les chapitres I, II et IX de la première Partie du *Système de la Nature*, I et II de la première Partie du *Système Social* et VIII de la première partie de *La Morale universelle.* D'Holbach fonde ce déterminisme sur quatre arguments[28].

Le premier rappelle celui qu'avait déjà invoqué La Mettrie dans l'*Histoire naturelle de l'Ame* et dans *L'Homme - Machine*: l'âme n'est pas indépendante du corps; elle est matérielle et ne se distingue pas du corps[29]. À supposer même qu'elle fût immatérielle, il faudrait convenir qu'elle est «perpétuellement modifiée

---

25. *Id.*, p. 463.

26. *Œuvres*, édit. André Billy, La Pléiade, p. 928.

27. *Id.*, p. 929. Voir aussi *Jacques le Fataliste*, p. 204: «Jacques ... prétendait qu'on était heureusement né ... Il croyait qu'un homme s'acheminait aussi nécessairement à la gloire ou à l'ignominie, qu'une boule qui aurait la conscience d'elle-même suit la pente d'une montagne; et que, si l'enchaînement des causes et des effets qui forment la vie d'un homme depuis le premier moment de sa naissance jusqu'à son dernier soupir nous était connu, nous resterions convaincus qu'il n'a fait que ce qu'il était nécessaire de faire».

28. Ouvrages publiés respectivement en 1770, 1773 et 1776.

29. *Système de la Nature, ou Des loix du monde physique et du monde moral,* par M. MIRABAUD,

conjointement avec le corps» et «soumise à l'influence des causes matérielles et physiques qui remuent ce corps»[30]. Le deuxième argument paraît avoir été emprunté, non à La Mettrie, mais aux Stoïciens et à Spinoza: l'homme est un être physique lié à la Nature univer-selle: partie subordonnée d'un grand Tout, il est forcé d'en éprouver les influences[31]. Le troisième argument manifeste l'influence exercée sur d'Holbach par Hobbes: il est de l'essence de l'homme de tendre à sa conservation, à son bien-être. Tous les mouvements de sa machine sont des suites nécessaires de cette impulsion primitive: «Il faut donc nécessairement qu'il soit attiré ou que sa volonté soit déterminée par les objets qu'il juge utiles, et repoussée par ceux qu'il croit nuisibles à sa façon permanente ou passagère d'exister»[32]. Le quatrième argument est tiré de la nature même de la volonté. Il ne s'agit plus de déterminisme proprement philosophique tel qu'il s'exprime dans le chapitre II de la Ière Partie du Système social: «Tout dans le monde n'est qu'un enchaînementimmense de causes et d'effets liés»[33], mais de déterminisme psychologique: la volonté est nécessairement déterminée par l' impulsion reçue du motif qui a modifié notre cerveau, sauf s'il existe un motif plus fort que le premier[34]. Ce déter-

---

Londres 1774, 2 vol. (D'Holbach avait emprunté le nom de Mirabaud, Secrétaire perpétuel de l'Académie Française, décédé en 1760) t. I, Chap. VII, *De l'âme et du système de la spiritualité*, p. 96 sq., notamment p. 108: «Plus nous réfléchissons et plus nous demeurerons convaincus que l'âme, bien loin de devoir être distinguée du corps, n'est que ce corps lui-même envisagé relativement à quelques-unes de ses fonctions, ou à quelques façons d'être et d'agir dont il est susceptible tant qu'il jouit de la vie».

30. *Syst. de la Nature*, I[ère] Partie, ch. XI, p. 201. Voir aussi p. 209: «En consultant l'expérience, nous trouverons que nos âmes sont soumises aux mêmes loix physiques que les corps matériels».

31. *Id.*, p. 203. L'auteur continue: «Pour être libre, il faudrait qu'il fût tout seul plus fort que la nature, qui toujours en action elle-même, oblige tous les êtres qu'elle embrasse, d'agir et de concourir à son action générale ou ... de conserver sa vie agissante par les actions ou les mouvements que tous les êtres produisent en raison de leurs énergies particulières soumises à des lois fixes, éternelles, immuables».

32. *Id.*, p. 204.

33. *Système social ou Principes naturels de la Morale et de la Politique,* Londres 1773, I[ère] Partie, ch. II, p. 20.

34. *Système de la Nature*, I[ère] Partie, ch. XI, p. 205: «La volonté, comme on l'a dit ailleurs, est une modification, dans le cerveau, par laquelle il est disposé à l'action ou préparé à mettre en jeu les organes qu'il peut mouvoir. Cette volonté est nécessairement déterminée par la qualité bonne ou mauvaise, agréable ou désagréable de l'objet ou du motif qui agit sur nos sens, ou dont l'idée nous reste et nous est fournie par la mémoire. En conséquence nous agissons nécessairement, notre action est une suite de l'impulsion que nous avons reçue de ce motif, de cet objet ou de cette idée, qui ont modifié notre cerveau ou disposé notre volonté; lorsque nous n'agissons point c'est qu'il survient quelque nouvelle cause, quelque nouveau motif, quelque nouvelle idée qui modifie notre cerveau d'une manière différente, qui lui donne une nouvelle impulsion, une nouvelle volonté, d'après laquelle ou elle agit, ou son action est suspendue».

minisme psychologique est moins absolu que l'autre car lorsque deux motifs agissent alternativement il y a place pour la délibération[35]. Mais, chez d'Holbach, cet argument sert seulement d'appoint à ceux qu'il a précédemment énumérés. Adeptes d'une pareille doctrine, nos auteurs auraient dû logiquement admettre, sur le plan pénal, l'impunité du coupable. Le déterminisme exclut en effet la rétribution. Comme le remarquait déjà Cicéron, en l'absence de libre arbitre «il n'y a plus aucune justice à établir des récompenses pour les bons et des châtiments pour les méchants»[36]. La Mettrie le reconnaît: «Nous ne sommes pas plus criminels, en suivant l'impression des mouvements primitifs qui nous gouvernent, que le Nil l'est de ses inondations et la mer de ses ravages»[37], aussi estime-t-il que, du point de vue de la philosophie, l'indulgence s'impose[38]. Diderot pense de même: «de là une sorte de philosophie pleine de commisération... qui n'irrite non plus contre le méchant que contre un ouragan qui nous remplit les yeux de poussière»[39]. D'Holbach affirme, lui aussi, que les hommes, pour la plupart, sont forcés d'être méchants et de nuire à leurs semblables mais, soutenant une thèse appelée à un bel avenir, s'il ne les considère pas comme coupables, il attribue la responsabilité de leurs crimes à la société[40].

Néanmoins, en dépit de cette nécessité qui, selon eux, contraint les hommes au mal et sans s'arrêter à un premier mouvement qui les portait à la clémence, nos auteurs n'en jugent pas moins les châtiments nécessaires. Comment expliquent-ils une telle position? L'argumentation de La Mettrie à cet égard est intéressante: injustifiables du point de vue de la philosophie, les châtiments sont parfaitement

---

35. *Id.*, pp. 207-208. La délibération, pour d'Holbach, ne prouve cependant pas que l'homme soit libre: «Le choix ne prouve aucunement la liberté de l'homme; il ne délibère que lorsqu'il ne sçait encore lequel choisir entre plusieurs objets qui le remuent; il est alors dans un embarras qui ne finit que lorsque sa volonté est décidée par l'idée de l'avantage plus grand qu'il croit trouver dans l'objet qu'il choisit ou dans l'action qu'il entreprend. D'où l'on voit que son choix est nécessaire, vu qu'il ne se détermineroit point pour un objet ou pour une action s'il ne croyoit y trouver quelque avantage pour lui. Pour que l'homme pût agir librement, il faudroit qu'il pût vouloir ou choisir sans motifs ou qu'il pût empêcher les motifs d'agir sur sa volonté». Voir aussi *La Morale universelle*, Amsterdam, 1776, I[ère] Partie, ch. VIII, t. I, p. 37.

36. *De fato*, 17, 40.

37. *Système d'Epicure*, XLVIII, *Œuvres*, t. I, p. 249; Fayard, I, p. 370.

38. *Anti-Sénèque*, *Œuvres* t. II, p. 123; Fayard, II, p. 264: «Ce matérialisme mérite des égards: il doit être la source des indulgences, des excuses, des pardons, des grâces, des éloges, de la modération dans les supplices, qu'on doit ordonner à regret...». Voir aussi *L'Homme-Machine*, *Œuvres*, t. I, p. 321; Fayard, I, p. 91: ... «il seroit sans doute à souhaiter qu'il n'y eut pour juges, que d'excellents médecins. Eux seuls pourroient distinguer le criminel innocent du coupable».

39. *Lettre à Landois*, éd. Assézat, t. 19, p. 436.

40. *Syst. de la Nature*, I[ère] Partie, ch. XI, pp. 235-236.

admissibles du point de vue de la morale, car la morale ne relève pas de la philosophie mais de la politique[41] et la politique n'est pas si commode que la philosophie: «La justice est sa fille; les bourreaux sont à ses ordres»[42]. L'objet de la morale, en effet, n'est pas le vrai, comme c'est le cas pour la philosophie, mais «ce qui est décoré du nom de juste», c'est-à-dire l'intérêt de la société[43]. Comme le proclame d'Holbach: «C'est l'utilité constante de la société, de l'espèce humaine, qui doivent fixer nos idées[44].

2. Utilitarisme

L'utilitarisme est général, en France, au XVIIIe siècle. À la différence du déterminisme dont ils ne se souciaient guère, les juristes comme les philosophes (y compris Voltaire et Rousseau) le professent, au moins dans la seconde moitié du siècle. La philosophie pénale n'est d'ailleurs pas son seul domaine: il règne aussi en morale où la recherche du plaisir (appelé encore «bien-être», «conservation de soi» ou «amour-propre») est considérée comme le seul mobile des actions humaines. «L'amour de nous mêmes nous fait en entier ce que nous sommes», dit Helvé-

---

41. *Discours préliminaire, Œuvres*, t. I, pp. 3-4 et 6; Fayard, I, pp. 11-12. Pour d'Holbach aussi il existe des rapports étroits entre la politique et la morale, à cette différence près que, selon lui, c'est la politique qui dépend de la morale et non la morale de la politique. Ainsi, écrit-il, dans le *Système social*, IIe Partie, ch. I, p. 19: «...la morale ne peut, sans le plus grand danger, se séparer de la *Politique*, qui est l'art de gouvermer les hommes réunis en Société. Elle ne doit être, comme tout nous le prouvera par la suite, que la morale appliquée au gouvernement des États».

42. *Anti-Sénèque, Œuvres,* t. II, p. 152; Fayard, II, p. 285. Voir aussi *Discours préliminaire, Œuvres,* t. I, pp. 3 et 4; Fayard, I, pp. 11-12.

43. *Discours préliminaire*, p. 6; Fayard, I, p. 13: «Le philosophe a pour objet ce qui lui paroît vrai ou faux, abstraction faite de toutes conséquences: le législateur, peu inquiet de la vérité, craignant même peut-être (faute de philosophie, comme on le verra) qu'elle ne transpire, ne s'occupe que du juste et de l'injuste, du bien et du mal moral. D'un côté, tout ce qui paroît être dans la nature, est appelé vrai; et on donne le nom de faux à tout ce qui n'y est point, à tout ce qui est contredit par l'observation et par l'expérience: de l'autre, tout ce qui favorise la société, est décoré du nom de juste, d'équitable, etc. tout ce qui blesse ses intérêts, est flétri du nom d'injuste; en un mot, la morale conduit à l'équité, à la justice, etc. et la philosophie, tant leurs objets sont divers, à la vérité». Pour d'Holbach aussi le juste se confond avec l'intérêt de la société. Ainsi écrit-il dans le *Système social*, I[ère] Partie, ch. VIII, p. 77: «Nous aimons la justice à cause de son utilité, comme nous aimons notre maison, parce qu'elle nous garantit des injures de l'air et nous procure des commodités. C'est le maintien de la Société qui donne son prix à la justice». Voir aussi *Syst. de la Nature,* I[ère] Partie, ch. XII, p. 254.

44. *Syst. soc.*, I[ère] Partie, ch. VI, p. 66. D'Holbach avait écrit aussi, dans le même ouvrage, ch. II, p. 23: «En prenant cette utilité pour la règle de nos opinions, nous jugerons toujours sainement les principes, les institutions, les actions, les mœurs, soit des peuples, soit des individus de notre espèce: nous approuverons ce qui se trouvera vraiment utile; nous mépriserons ce qui sera inutile; nous

tius[45], qui voit là le fondement même de la morale[46]. L'origine de cette doctrine, ici encore, remonte pour l'Antiquité à Épicure et pour la période moderne à Hobbes. Cet utilitarisme va fournir la justification de la peine, permettre d'en déterminer la fin et d'en fixer la mesure. Comme nous l'avons vu, la peine est difficile à justifier si l'on admet que toutes les actions sont nécessaires. Tel paraît bien avoir été le point de vue de Diderot qui écrit, dans sa *Lettre à Landois*: «S'il n'y a point de liberté il n'y a point d'action qui mérite la louange ou le blâme; il n'y a ni vice ni vertu, rien dont il faille récompenser ou châtier». Aussi conclut-il logiquement: «Le malfaisant est un homme qu'il faut détruire et non punir»[47]. D'Holbach, pour sa part, ne veut pas se laisser enfermer dans cette logique: «imputer une action à quelqu'un», dit-il, «c'est la lui attribuer, c'est l'en connaître pour l'auteur», et il poursuit: «ainsi quand même on supposerait que cette action fût l'effet d'un agent *nécessité*, l'imputation peut avoir lieu»[48]. Dans l'hypothèse où les effets d'une telle action se révèlent dommageables il appartient donc au législateur de les punir: «en décernant des gibets, des supplices, des châtiments quelconques aux crimes, il ne fait autre chose que ce que fait celui qui, en bâtissant une maison, y place des gouttières pour empêcher les eaux de dégrader les fondements de sa demeure»[49]. La société a en effet le droit de se conserver et par conséquent d'en prendre les moyens[50]. Pareille prise de position a de quoi surprendre de la part d'un auteur qui rend la société responsable de la plupart des crimes commis par ses membres. De fait, il reconnaît que celle-ci punit souvent les penchants qu'elle a elle-même fait naître mais n'en modifie pas pour autant son point de vue. Quelque injuste et déraisonnable que cette conduite soit et paraisse il ne l'en estime pas moins légitime, d'abord parce que la société n'est pas moins déterminée que ne le sont les crimes de ceux qui la troublent, ensuite et surtout parce qu'elle est mue

---

blâmerons et nous rejetterons ce qui sera dangereux. Voir aussi *Id.*, Ière Partie, ch. VI, p. 60: «La morale ne doit avoir pour objet, que de faire connoître aux hommes leurs véritables intérêts. La vertu n'est que l'utilité des hommes réunis en société» et *Syst. de la Nature*, Ière Partie, ch. XII, p. 242: «L'utilité est donc la pierre de touche des systèmes, des opinions et des actions des hommes; elle est la mesure de l'estime et de l'amour que nous devons à la vérité même: les vérités les plus utiles sont les plus estimables». Pour La Mettrie déjà l'intérêt de la société était le «point fixe» fourni par la philosophie d'où l'on peut juger du juste et de l'injuste *(Discours préliminaire*, p. 38; Fayard, I, p. 38).

45. *De l'Homme*, Section IV, ch. IV, *Œuvres*, t. 3, p. 176.

46. *De l'Esprit*, Discours II, ch. XXIV, *Œuvres*, t. 1, p. 251 sq.

47. *Lettre à Landois, loc. cit.*

48. *Syst. de la Nature*, I[ère] Partie, ch. XII, p. 244.

49. *Id.*, p. 245.

50. *Id.*, p. 247. Voir, du même auteur, *La Morale universelle*, I[ère] Partie, Sect. III, ch. I, t. I, p. 151.

par le souci de sa conservation et parce que «sa sûreté demande qu'elle détruise les complots de ceux qui lui déclarent la guerre»[51]. «C'est», en effet, «le maintien de la société qui donne son prix à la justice»[52]. L'utilité, on le voit, est «la pierre de touche des systèmes, des opinions et des actions des hommes»[53]. Cet utilitarisme est fondé sur le pacte social, admis par tous au XVIII[e] siècle, qui est pour eux, comme il l'était déjà chez Épicure, un pacte d'utilité. En effet comme le dit Rousseau - et c'est là une opinion généralement acceptée - le traité social a pour fin la conservation des contractants[54]. Dans une telle conception, la rupture du pacte justifie la peine. «Le criminel», écrit encore d'Holbach, «rompant ses engagements avec la Société, la dégage des siens; il devient l'ennemi de ses associés, ils ont le droit de le punir ou de le priver du bien être auquel il n'a droit de prétendre qu'autant qu'il est fidèle au pacte social»[55]. Comme le préconise Landreau de Maine-au-Picq[56], il faut servir efficacement la société par les moyens qui intimident les méchants[57]. Ainsi conçu, l'utile devient le critère du juste. Telle était déjà la doctrine de La Mettrie selon laquelle l'intérêt de la Société est «le point fixe d'où l'on peut juger du juste et de l'injuste». Ne peut-on pas dire en effet «de toutes les actions humaines que celles-là seules sont justes et équitables, qui favorisent la Société; que celles-là seules sont injustes qui blessent ses intérêts?»[58]. «L'injustice disparaît aux yeux du monarque et de la nation quand le bien général l'emporte» déclare encore Landreau de Maine-au-Picq[59]. Beccaria n'avait-il pas posé l'équivalence: «juste ou nécessaire, ce qui est la même chose»[60], formule reprise sous une forme légèrement différente par Pastoret[61]? En bref on peut conclure avec Thorillon que «le salut du peuple est la loi suprême»[62]. Justification de

---

51. *Syst. de la nature,* p. 252.

52. *Syst. soc.,* Ière Partie, ch. VIII, p. 77.

53. *Syst. de la Nature,* Ière Partie, ch. XII, p. 242.

54. *Du contrat social,* Liv. I, ch. VI: *Du pacte social.*

55. *Syst. soc.,* II[ème] Partie, ch. I, p. 8.

56. Avocat et assesseur en la Maréchaussée de Saintes.

57. *Législation philosophique, politique et morale*, Genève 1787, t. II, ch. XX, p. 485.

58. LA METTRIE, *Disc. prélim., Œuvres,* t. I, p. 38, Fayard, I, p. 38 ; voir aussi BECCARIA, *Traité des délits et des peines*, Paris 1773, § VII, p. 47: «... c'est la nécessité seule qui, du choc des passions, et de l'opposition des intérêts particuliers, a tiré l'idée de l'utilité commune, première base de la justice humaine», et aussi § II, p. 25: «... je n'entends par justice, que le lien nécessaire des intérêts particuliers, lien sans lequel on les verrait bientôt se séparer, et ramener l'ancien état d'insociabilité».

59. *Op. cit.,* t. I, p. 158.

60. BECCARIA, *op. cit.* § XXXI *in fine*, p. 179.

61. PASTORET, *Des Loix pénales,* Paris 1790, I[ère] Partie, ch. II, p. 22, «Douzième Axiome: La peine est injuste si elle est inutile».

62. Antoine-Joseph THORILLON ancien procureur au Châtelet, *Idées sur les Loix criminelles*,

la peine, l'utilité permet aussi d'en déterminer la seule fin dorénavant reconnue. La rétribution, jusque-là admise comme fin première de la peine, est désormais exclue comme inutile. Aussi philosophes et juristes reprennent-ils à l'envi, au moins en substance, la fameuse formule de Sénèque selon lauqelle il faut punir le criminel en considération, non du passé *(quia peccatum est)*, mais de l'avenir *(ne peccetur)*[63]. Il n'est donc plus question que de prévention: «Les cris d'un malheureux dans les tourmens», dit Boucher d'Argis, «peuvent-ils rappeler du passé, qui ne revient plus, le crime qui a existé? Aussi convient-on que l'objet des supplices est d'empêcher le coupable de nuire à la société, et de détourner ses concitoyens de crimes semblables»[64]. Selon les auteurs, l'accent est mis sur la prévention spéciale (amendement) ou, plus fréquemment, sur la prévention générale (éducation, mais surtout exemplarité)[65]. Qu'il s'agisse de philosophes ou de juristes, l'amendement n'est pas, tant s'en faut, leur préoccupation principale. On le rencontre pourtant chez Mirabeau, qui voit dans la réforme du criminel «le but le plus

---

Paris 1788, t. II, p. 2. Thorillon ne fait d'ailleurs que reprendre à son compte la formule utilisée par Séguier dans le réquisitoire qu'il prononça lors du fameux procès de Bradier, Simarre et Lardoise (affaire dite «des trois roués»). Voir aussi LANDREAU de MAINE - AU - PICQ, *op. cit.*, t. II, ch. XX, p. 487: «C'est un motif infaillible en matière de loix, qu'elles sont toutes justes, quand elles vont à entretenir la paix et l'abondance; et, dans un si grand dessein, on ne doit considérer les particuliers, ni même l'intérêt des familles, qu'autant qu'il est conforme au bien de l'Etat».

63. *De ira*, Lib. I, XIX, 7.

64. *Observations sur les Loix criminelles de France,* Amsterdam 1781, p. 125. Il s'agit là d'une réminiscence de Beccaria § XII, p. 65.

65. MIRABEAU, *Observatios d'un voyageur anglais sur la Maison de force appelée Bicêtre,* s.l., 1788. «Toutes les punitions ont ou doivent avoir pour objet de prévenir le crime, dans les autres ou dans le criminel lui-même». Voir aussi M.V *** (VERMEIL), Avocat au Parlement de Paris, *Essai sur les réformes à faire dans notre législation criminelle,* Paris, p. 31: «L'objet des Loix, dans les peines qu'elles prononcent, n'est donc pas de faire souffrir un coupable, mais d'empêcher que ce coupable ne porte de nouveaux troubles à la Société, et qu'il ne trouve des imitateurs, par l'impression que doit faire son châtiment sur les esprits. Ainsi les peines infligées pour l'intérêt de l'ordre social ne sont pas réparatives, mais préservatives». Sur cette question, les juristes n'ont fait qu'emboîter le pas aux philosophes. La METTRIE avait en effet écrit, dans son *Discours préliminaire, Œuvres,* t. I, p. 4; Fayard I, p. 11: «Au double frein de la morale et de la religion, on a prudemment ajouté celui des supplices, les bonnes, et surtout les grandes actions, n'ont point été sans récompense, ni les mauvaises sans punition, et le funeste exemple des coupables a retenu ceux qui alloient le devenir. Sans les gibets, les roues, les potences, les échafauds, tous ces hommes vils, rebut de la nature entière qui, pour de l'argent étrangleroient l'univers, malgré le jeu de toutes ces merveilleuses machines, le plus foible n'eût point été à l'abri du plus fort». De son côté, d'HOLBACH avait dit, lui aussi (*Syst. de la Nature*, I[ère] Partie, ch. XII, pp. 246-247): «Tous les êtres de notre espèce sont susceptibles de crainte, dès lors la crainte d'un châtiment ou de la privation du bonheur qu'ils désirent, est un motif qui doit nécessairement influer plus ou moins sur leurs volontés et leurs actions».

important du châtiment»[66], et chez Eymar[67] pour qui les peines de correction et d'épreuve figureront presque à chaque article dans le Code d'une nation sage[68]. La prévention spéciale la plus radicale est toutefois celle qui est assurée par l'élimination du criminel c'est-à-dire par la peine de mort. Bien qu'hostiles en principe à cette peine, tous les auteurs du XVIII[e] siècle ou presque, philosophes et juristes, l'admettent à la suite de Beccaria[69], au moins pour les crimes les plus graves[70]. C'est néanmoins la prévention générale qui a la faveur des hommes du

66. *Op. cit.*, p. 20.

67. *De l'influence de la sévérité des peines sur les crimes*; Discours qui a remporté le prix, au jugement de l'Académie de Marseille, sur cette question: L'extrême sévérité des loix tend-elle à diminuer le nombre et l'énormité des crimes chez une nation dépravée?, Paris 1789, p. 26. L'auteur s'étonne de «l'admiration stupide dont la plupart des législations modernes sont l'objet: elles ne parlent que de mutilation, de vengeance, de mort, et jamais de conservation, de correction, de résipiscence... On diroit que leur fin est de détruire, et que la société ainsi que les religions payennes, ne sauroit être honorée que par des victoires et des sacrifices. Quoi donc! celui qui fut un perturbateur, un citoyen pernicieux, ne peut-il plus devenir un bon sujet, un citoyen utile? n'y a-t-il aucun espoir que la vertu vienne encore habiter dans un cœur dont elle s'est éclipsée une fois? Étrange condition de l'humanité! On parvient à apprivoiser les bêtes féroces et l'homme qui ne naît point féroce, l'homme qui naît sensible et bon, l'homme seul est incorrigible, indomptable! C'est du moins comme tel qu'il est considéré par nos Loix!».

68. *Id.*, p. 27. Voir aussi *De la législation criminelle*, Mémoire fini en 1778, envoyé à la Société Économique de Berne en 1779, et retiré du Concours en Janvier de l'année présente 1782, par M. SERVIN, Avocat au Parlement de Rouen, Basle, 1782, p. 38: «Quand la malignité sera extrême ou le dommage fort considérable, en sorte qu'il n'y ait point de changement à espérer dans la volonté coupable, ou qu'il fût trop dangereux de laisser au criminel le pouvoir de nuire, on emploiera les espèces de peines faites pour lui ôter ce pouvoir. Mais si l'on peut raisonnablement en bien espérer encore, et le laisser, sans danger, sur sa bonne foi, il suffira des châtiments propres à le corriger; à moins qu'il ne se trouvât, comme il peut arriver, qu'en lui ôtant les moiens de nuire, on ne lui fît pas un bien plus grand mal qu'en travaillant seulement à le réformer, car alors la sureté publique exigeroit qu'on prît le premier parti».

69. *Op. cit.*, § XXVIII, pp. 139-141. LANDREAU de MAINE - AU - PICQ combat d'ailleurs cette opinion de Beccaria selon laquelle la peine de mort peut être parfois justifiée (*op. cit.*, t. I, ch. I, p. 34).

70. BECCARIA, *op. cit.*, § XXVIII, la tolère dans deux cas: lorsqu'il s'agit de la sécurité du pays et dans le cas où il serait impossible d'arrêter le crime par un exemple moins frappant. Voir aussi SERVAN, *op. cit.*, pp. 140-141; BOUCHER d'ARGIS, *op. cit.*, pp. 117 et 123; SERVIN, *Discours sur l'administration de la justice criminelle, Genève, 1767*, pp. 49-50; MARAT, *Plan de législation en matière criminelle, Bibl. philos. du législateur, du politique, du jurisconsulte* de BRISSOT de WARVILLE, t. V, Berlin 1782, p. 132; *Discours* de M. BERNARDI, Avocat au Parlement d'Aix, couronné à l'Académie de Châlons-sur-Marne en 1780, *Bibl. philos.*, t. VIII, pp. 68-73: «Soutenir donc que la peine de mort est moins efficace que la peine de l'esclavage, c'est contredire la nature, qui nous a donné une vive horreur pour la destruction, et qui, par le doux sentiment de l'existence, nous rend tolérables des maux qui ne le seraient pas sans lui (p. 70); THORILLON, *op. cit.*, t. I, critique l'hostilité manifestée par Beccaria à la peine de mort et

XVIII[e] siècle parce que c'est elle qui, à leurs yeux, assure le mieux la défense sociale. Leur souci majeur est donc l'exemplarité des peines destinée à contrebalancer l'exemplarité du crime[71]. Telle est la raison qui les a conduits à s'accomoder de la peine de mort[72]. Ils lui préfèrent cependant l'esclavage perpétuel, plus dissuasif à leurs yeux, les peines, dit Beccaria effrayant moins l'humanité par leur rigueur momentanée que par leur durée[73]. L'esclavage perpétuel présente en outre l'avantage d'être plus utile à la société. On connaît le passage célèbre du *Prix de la Justice et de l'Humanité* de Voltaire selon lequel «un homme dévoué pour tous les jours de sa vie à préserver une contrée d'inondations par des digues, ou à creuser des canaux qui facilitent le commerce, ou à dessécher des marais empestés, rend plus de service à l'état qu'un squelette branlant à un poteau par une chaîne de fer, ou plié en morceaux sur une roue de charrette»[74].

Bien que la prévention générale soit assurée en premier lieu par l'exemplarité, nombre de nos auteurs font aussi place à l'éducation. Tel était le cas notamment de La Mettrie[75], du baron d'Holbach[76] et de la plupart des juristes de la fin

---

déclare que celle-ci «est autorisée et par le Créateur, et par le pacte social». En faveur de sa thèse il invoque l'autorité de Rousseau mais aussi, ce qui est plus inattendu, l'humanité qui, selon lui, est davantage offensée par une longue captivité que par la peine de mort: «Les Loix peuvent faire mourir», dit-il, «mais *en un moment*; mais elles ne peuvent pas faire *mourir mille fois*»; il n'est pas jusqu'à LANDREAU de MAINE - AU - PICQ qui, après avoir combattu l'opinion de Beccaria selon laquelle la peine de mort peut être parfois justifiée, n'admette la nécessité de cette dernière, au moins «pour des cas très-rares et extraordinaires» (*op. cit.*, t. II, p. 492). Rejetaient, en revanche, la peine de mort de façon absolue J.-P. BRISSOT de WARVILLE, *Théorie des Loix criminelles*, Paris 1781, pp. 137-154 et *Moyens de prévenir les crimes, Bibl. philos.*, t. VI, pp. 125-132 et DUFRICHE de VALAZE, *Loix pénales*, Alençon, 1784, pp. 314-341. Voir aussi, dans le même sens, *Discours sur la nécessité de supprimer les peines capitales,* lu dans la séance publique tenue par l'Académie des Sciences, Belles-Lettres et Arts de Besançon, le 15 déc. 1770, par M. PHILIPON de LA MADELEINE, Trésorier de France, *Bibl. philos.*, t. IV, pp. 6-78 et *Dissertation sur la peine de mort* par Nicolas PINEL, *Bibl. philos.*, t. VII, pp. 320-339.

71. Voir notamment d'HOLBACH, *Éthocratie ou le gouvernement fondé sur la morale,* Amsterdam, 1776, ch. *XII*, p. 231. BECCARIA, *op. cit.*, § XIII; SERVAN, *op. cit.*, p. 22 sq.; SERVIN, *op. cit.*, p. 42; LANDREAU de MAINE - AU - PICQ, *op. cit.*, t. II, p. 377; THORILLON, *op. cit.*, t. I, p. 296.

72. Voir sur cette question Yvonne BONGERT, «Le juste et l'utile dans la doctrine pénale de l'Ancien Régime», *Arch. de Philosophie du Droit,* t. 27 (1982) pp. 331-332.

73. *Op. cit.*, § XXVIII, p. 142; D'HOLBACH, *Ethocratie,* ch. XII, p. 233.

74. *Bibl. philos.*, t. V, pp. 20-21.

75. *Anti-Sénèque*, pp. 103-104; Fayard, II, p. 251: «En général les hommes sont nés méchants; sans l'éducation, il y en auroit peu de bons; et encore avec ce secours, y en a-t-il beaucoup plus des uns que des autres. Tel est le vice de la conformation humaine. L'éducation seule a donc amélioré l'organisation; c'est elle qui a tourné les hommes au profit et à l'avantage des hommes; elle les a montés, comme une horloge, au ton qui pût servir, au degré le plus utile. Telle est l'origine de la vertu: le bien public en est la source». Il dit encore: «Plus la détermination naturelle de l'homme a paru vicieuse et

du siècle[77]. L'utilité, qui justifie la peine et permet d'en déterminer la fin, donne aussi le moyen d'en fixer la mesure. Tous nos auteurs ou presque estiment avec Pastoret que, dans les supplices même, on ne doit avoir pour objet que l'utilité publique»[78]. Pour atteindre cet objectif, la peine sera évaluée en fonction du mal causé à la société. C'est en effet d'après les conséquences d'un crime donné sur l'ordre social qu'il conviendra de fixer le degré de la peine[79]. Toute peine excessi-

---

comme monstrueuse par rapport à la société: plus on a cru devoir y apporter différents correctifs. On a lié l'idée de générosité, de grandeur d'humanité aux actions importantes au commerce des hommes; on a donné de l'estime, et de la considération à qui ne nuiroit jamais, quelque bien qui lui en pût arriver; du respect, des honneurs et de la gloire, à qui serviroit la patrie, l'amitié, l'amour, ou l'humanité même à ses propres dépens; et par ses aiguillons, tant d'animaux à figure humaine sont devenus héros. Loin d'abandonner les hommes à leur propre nature, hélas! Trop stérile pour leur faire porter du fruit, il a fallu les élever et les greffer en quelque sorte dans le temps. On voit que je ne me lasse point de revenir à l'éducation, qui seule peut nous donner des sentiments et un bonheur contraires à ceux que nous aurions eus sans elle. Tel est l'effet de la modification ou du changement qu'elle procure à notre instinct, ou à notre façon de sentir. L'âme instruite, ne veut, ne suit, ne fait plus ce qu'elle faisoit auparavant, lorsqu'elle n'étoit guidée que par elle. Eclairée par mille sensations nouvelles, elle trouve mauvais ce qu'elle trouvoit bon, elle loue en autrui ce qu'elle y blâmoit. Vraies girouettes, nous tournons donc sans cesse au vent de l'éducation» (*Id.*, pp. 121-122; Fayard, II, p. 264).

76. *Système de la Nature*, Ière Partie, pp. 228-229: «Si dans le monde moral, ainsi que dans le monde physique, une cause, dont l'action n'est point troublée, est nécessairement suivie de son effet, une éducation raisonnable et fondée sur la vérité des loix sages, des principes honnêtes inspirés dans la jeunesse, des exemples vertueux, l'estime et les récompenses accordées au mérite et aux belles actions, la honte, le mépris, les châtiments rigoureusement attachés au vice et au crime, sont des causes qui agiroient nécessairement sur les volontés des hommes, qui détermineroient le plus grand nombre d'entre eux à montrer des vertus». Voir aussi *Syst. soc.*, Ière Partie, ch. I, p. 12 sq. et, du même auteur, *Éthocrachie*, ch. X: De la législation morale relatice à l'Éducation et la morale universelle, Ière Partie, ch. XII et III ème Partie, ch. III.

77. À la suite de BECCARIA, *op. cit.*, § XLV, p. 238. Citons notamment BRISSOT de WARVILLE, *Théorie des Loix criminelles*, Neuchatel 1781, t. I, p. 66 sq.; SERVIN *op. cit.*, ch. I, p. 16 sq.; PASTORET, *op. cit.*, III[e] Partie, ch. VIII, p. 153 sq.

78. *Op. cit.*, I[ère] Partie, ch. II, p. 22.

79. D' HOLBACH, *Syst. de la Nat.*, I[ère] Partie, ch. XII, p. 248: «La loi est inique quand elle ne proportionne point la punition ou mal réel que l'on fait à la société». Voir également *Éthocratie*, ch. XII p. 132 et *Éléments de la morale universelle ou Catéchisme de la Nature*, Paris, 1790, pp. 85-86. BRISSOT de WARVILLE, *op. cit.*, t. I, ch. II, p. 125. Voir aussi BECCARIA qui avait affirmé: *op. cit.*, § VII, p. 45 que «la vraie mesure des crimes est le tort qu'ils font à la Nation et non l'intention du coupable»; J.B. CHAUSSARD, *Théorie des Loix criminelles ou discours sur cette question, si l'extrême sévérité des Loix diminue le nombre et l'énormité des crimes*, Auxerre 1789, p. 6: «L'intérêt social, voilà donc la stricte mesure de la peine» PASTORET, *op. cit.*, t. II, Ch; I, p. 43: «Les crimes ne doivent être punis que dans leur rapport avec la société. Le préjudice qu'ils lui causent est la mesure naturelle du châtiment».

ve, eu égard à ce dommage, sera considérée comme «injuste»[80]. Mais l'utilité mettra à même de spécifier la peine de manière encore plus précise. Celle-ci sera jugée suffisante si le mal qu'elle cause dépasse le bien que le coupable aura tiré du crime: «pour qu'une peine soit juste», dit Beccaria, «elle ne doit avoir que le degré de rigueur suffisant pour éloigner du crime»[81]. On voit donc apparaître, présidant au calcul de la peine, toute une arithmétique qui sera ensuite reprise et perfectionnée par Bentham. Pour nos auteurs, c'est à la loi qu'il appartient de déterminer cette mesure de la peine. Pareille doctrine est à l'origine du système des peines fixes instauré par la loi des 16 et 29 septembre 1791. Il est intéressant de noter cette incidence de la philosophie pénale du XVIIIe siècle sur ce qui fut regardé comme une conquête de la Révolution. La question qui se pose au terme de cette étude est précisément de savoir dans quelle mesure cette philosophie a pu agir sur les institutions et sur la pensée révolutionnaires. En ce qui concerne les institutions on peut dire qu'à l'exception des peines fixes, dont la durée fut éphémère[82],

---

80. BECCARIA, *op. cit.*, § II, p. 25: «Je n'entends par justice que le lien nécesaire des intérêts particuliers, lien sans lequel on les verroit bientôt se séparer, et ramener l'ancien état d'insociabilité. D'après ces principes, tout châtiment qui va plus loin que la nécessité de conserver ce lien, est d'une nature injuste». Voir aussi BRISSOT de WARVILLE, *op. cit.*, t. I, p. 129 : «Si la vraie mesure des crimes est le tort qu'ils font à la nation, la vraie mesure de la peine est le rétablissement de l'ordre social, ou le dédommagement du tort fait au particulier. Il doit donc y avoir une proportion, non pas arithmétiquement, mais moralement exacte entre les torts et la réparation, entre le délit et la peine». PASTORET écrit de son côté: «La peine est injuste si elle est trop sévère» (Treizième Axiome, *op. cit.*, I[ère] Partie, ch. II, p. 23).

81. *Op. cit.*, § XXVIII, p. 144. Voir aussi § XXVII, p. 134: «Pour que le châtiment soit suffisant, il faut seulement que le mal qui en résulte surpasse le crime; encore doit-on faire entrer dans le calcul de cette équation la certitude de la punition, et la perte des avantages acquis par le délit. Toute sévérité qui excède cette proportion, devient superflue, et par cela même tyrannique». Dans le même sens l'on peut citer aussi SERVAN, *op. cit.*, p. 7 et surtout SERVIN, *op. cit.*, p. 2 et p. 26: «Le véritable objet de la peine, considérée en elle-même et en tant qu'elle est un objet de terreur, est de détourner du crime ou délit ceux qui seroient tentés de le commettre. Donc pour qu'elle produisit son effet, avec toute la précision possible, il faudroit que le mal, dont la loi menace, fût exactement d'un degré plus fort que le bien qu'on se promet du crime, afin qu'il l'emporte lors qu'il seroit mis avec lui dans la balance». Il revient encore sur cette question p. 28. *Le Discours sur l'humanité des Juges dans l'administration de la Justice criminelle*, par M. BERGASSE, s.l.n.d. (publié sans nom d'auteur dans le t. IV de la *Bibl. philos.* p. 79 sq.) dit aussi que le magistrat doit chercher à concilier le moindre châtiment du coupable avec la plus grande utilité publique (p. 25 ou p. 99 dans le t. IV de la *Bibl. philos.*). BOUCHER d'ARGIS ne partageait pas cette opinion: «la peine ne doit point être en raison du profit que le coupable eût retiré de son crime», dit-il «mais en raison du crime qui est toujours le même» *(Observations sur les loix criminelles de France,* Amsterdam 1781, p. 178).

82. La loi du 25 frimaire an VIII les supprima pour les remplacer par un système de peines variables dans les limites d'un maximum et d'un minimum.

la philosophie pénale du XVIIIe siècle n'eut aucune influence sur les réformes législatives d'inspiration révolutionnaire. C'est ainsi que la loi en forme d'instruction pour la procédure criminelle du 21 octobre 1791 admet implicitement l'existence du libre arbitre lorsqu'elle dispose que les juges «examineront la moralité du fait, c'est-à-dire, les circonstances de volonté, de provocation, d'intention, de préméditation, qui *(sic)* est nécessaire de connaître pour savoir à quel point le fait est coupable, et pour le définer par le vrai caractère qui lui appartient»[83].

Sur le plan des idées l'impact de cette philosophie fut encore moindre. Si l'on considère les penseurs de la Révolution, qui en furent aussi les principaux acteurs, une distinction s'impose entre Saint-Just et Robespierre. Saint-Just, à l'instar de la plupart des écrivains du XVIII[e] siècle ses prédécesseurs se réfère, dans son œuvre, au contrat social mais loin de le regarder comme l'origine de la société il y voit, au contraire, son altération[84]. Dans une telle conception il est exclu que le contrat social puisse servir de fondement à la peine. Celle-ci d'ailleurs ne se justifie pas. Saint-Just, reprenant une idée exprimée par d'Holbach et avant lui par Meslier, attribue la responsabilité du crime à la société[85], non au criminel, mais faute de partager le déterminisme conséquent de d'Holbach il ne tient pas la réaction sociale pour nécessaire. Il se montre même, en théorie, farouchement hostile à la peine de mort[86]. On sait ce qu'il en fut dans la pratique. Dans les discours prononcés à la Convention et les rapports qui y furent présentés, loin de se

---

83. Loi en forme d'Instruction, pour la Procédure criminelle, donnée à Paris, le 21 Octobre 1791, à Auxerre, de l'Imprimerie de L. Fournier, Imprimeur du Département de l'Yonne.

84. *De la nature de l' état civile de la cité ou les règles de l'indépendance du gouvernement* dans SAINT-JUST, *Théorie politique,* Textes établis et commentés par Alain Liénard, éd. du Seuil, Paris 1976, p. 140: «L'état social ne dérive point de la convention et l'art d'établir une société par un pacte ou par les modifications de la force est l'art même de détruire la société; voir, dans le même sens p. 179. Comme l'écrit Alain LIENARD dans son introduction, p. 17: «le contrat social est l'introduction dans une société non antagoniste de rapports antagonistes, les rapports politiques, qui n'existaient auparavant que vis-à-vis de l'extérieur du groupe».

85. *De la Nature* ..., ch. V (*Théorie politique,* p. 161), ch. VIII (*Th. polit.* p. 164); *Discours sur la Constitution de la France* (*Th. polit.,* p. 184 et surtout pp. 188-189); *Fragments d'Institutions républicaines,* ch. 2 (*Th. polit.,* pp. 255-257).

86. *De la Nature* ..., ch. VIII (*Th. polit.,* p. 164): «le moyen d'arrêter les crimes c'est d'oter les supplices»; *Esprit de la Révolution et de la Constitution* ch. XI (*Th. polit.* p. 107): «Le supplice est un crime politique, et le jugement qui entraîne peine de mort, un parricide des lois»; voir aussi *Id.,* ch. IX (*Th. polit.* p. 103) dans lequel Saint-Just reproche à Rousseau d'avoir admis la peine de mort: «Quelle vénération que m'impose l'autorité de J.-J. Rousseau, je ne te pardonne pas, oh grand homme, d'avoir justifié le droit de mort». Dans son *Essai de Constitution,* ch. V, il prévoit cependant l'institution de cours criminelles connaissant des assassinats et ne prononçant que la mort (*Th. polit.,* p. 224).

montrer hostile à la répression – à la peine de mort en particulier – il leur fit une large place[87], au besoin justifiée par l'utilité[88].

Si certains rapprochements peuvent être faits entre la pensée de Saint-Just et la philosophie pénale du XVIIIe siècle, il n'en est pas de même lorsqu'il s'agit de Robespierre. Celui-ci, sans aucune ambiguité, s'élève contre la doctrine des Encyclopédistes[89]. Ainsi critique-t-il à maintes reprises l'athéisme dont elle s'inspirait[90] mais aussi le déterminisme[91], l'épicurisme[92] et même l'utilitarisme[93] qui la marquaient.

---

87. *Rapport sur le gouvernement révolutionnaire jusqu'à la paix*. Rapport fait au nom du Comité de Salut Public, séance du 19 du premier mois, l'an second de la République: «Vous avez à punir non seulement les traîtres, mais les indifférents même; vous avez à punir quiconque est passif dans la République» (*Th. polit.*, p. 233) ou encore: «il faut punir par le fer ceux qui ne peuvent l'être par la justice» (p.234); «il faut que le glaive des lois se promène partout avec rapidité... Toute injustice envers les citoyens, toute trahison, tout acte d'indifférence envers la patrie, toute mollesse, y doit être souverainement réprimé» (p. 240). Il termine en disant qu'il faut «comprimer les contre-révolutionnaires» (p. 246); voir aussi *Sur les factions de l' étranger,* Rapport présenté à la Convention au nom du Comité de Salut Public, 23 ventôse an II (13 mars 1794) dans SAINT-JUST, *Discours et Rapports,* Préface et Commentaires par Albert Soboul, éd. sociales, Paris 1977, pp. 155-156: «Nous ne connaissons qu'un moyen d'arrêter le mal... c'est d'abjurer contre ceux qui attaquent l'ordre présent des choses, toute espèce d'indulgence, et d'immoler sans pitié sur la tombe profane du tyran tout ce qui regrette la tyrannie, tout ce qui est intéressé à la venger, et tout ce qui peut la faire revivre parmi nous».

88. *Rapport sur le gouvernement révolutionnaire...* (*Th. polit.* p. 239): «Dans une République, il n'y a point de considération qui doive prévaloir sur l'utilité commune».

89. *Sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains*, rapport présenté au Comité de Salut Public dans ROBESPIERRE, *Textes choisis III*, Paris éd. sociales, 1974, pp. 170-171.

90. *Sur les principes du gouvernement révolutionnaire*, *Id.* p. 101: «Le fanatique couvert de scapulaires et le fanatique qui prêche l'athéisme ont entre eux beaucoup de rapports». Robespierre revient à plusieurs reprises sur le sujet et réitère ses attaques contre l'athéisme: *Sur les rapports des idées religieuses...*, *Id.*, pp. 165 et 167; *Sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention Nationale dans l'administraion intérieure de la République,* Discours présenté au nom du Comité de Salut Public le 17 février 1794, *Id.*, p. 124.

91. *Sur les rapports des idées religieuses ...*, *Id.*, p. 166: «Quel avantage trouves-tu à persuader à l'homme qu'une force aveugle préside à ses destinées et frappe au hasard le crime et la vertu...?».

92. *Sur les rapports des idées religieuses...*, *Id.*, p. 170.

93. *Sur les rapports des idées religieusses... Id.*, p. 171. Il s'agit toujours de la critique très vive que Robespierre fait de la «secte» des Encyclopédistes: «On lui doit en grande partie cette espèce de philosophie pratique qui, réduisant l'égoïsme en système, regarde la société humaine comme une guerre de ruse, le succès comme la règle du juste et de l'injuste, la probité comme une affaire de goût ou de bienséance, le monde comme le patrimoine des fripons adroits». Parfois cependant il n'hésite pas à faire profession d'utilitarisme. Ainsi, dans le même discours (*Id.*, p. 167): «Aux yeux du législateur, tout

Bref, la philosophie pénale du XVIIIe siècle, caractérisée par le déterminisme et l'utilitarisme, n'a guère influencé la Révolution. Il faudra attendre le XIXe siècle avec la publication des œuvres de Bentham et surtout la fin de ce siècle avec l'ascendant pris en Europe par l'École positiviste italienne pour que l'on puisse en mesurer toute la portée.

Yvonne BONGERT
(Paris)

ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΣΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΓΑΛΛΙΚΟΥ ΠΟΙΝΙΚΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ ΤΟΥ 18ου ΑΙΩΝΟΣ

Περίληψη

Ὁ 18ος αἰ. στὸν χῶρο τῆς φιλοσοφίας τοῦ ποινικοῦ δικαίου, ποὺ θέτει ἐρωτήματα σχετικὰ μὲ τὸ ἔγκλημα καὶ τὴν ποινή —καὶ ἰδιαίτερα γιὰ τὸν σκοπὸ τῆς ποινῆς—, δημιούργησε μία πραγματικὴ ἀνατροπὴ τῶν ἀξιῶν. Αὐτὸ τὸ γεγονὸς εἶναι ὁ καρπὸς μακροχρόνιας ἐξέλιξης τῆς ὁποίας οἱ ἀπαρχὲς ἀνάγονται στὴν ἀρχαιότητα, ἐμφανίζονται ὅμως συστηματοποιημένες κατὰ τὸν 17ο αἰ., ἀρχικὰ μὲ τὸν Spinoza καὶ κατ' ἐξοχὴν μὲ τοὺς Hobbes καὶ Locke. Ὁ ὑλισμὸς τοῦ 18ου αἰ., στὸν τομέα τοῦ ποινικοῦ δικαίου, χαρακτηρίζεται ἀπὸ ἀναγκαιοκρατία καὶ ὠφελιμισμό, κάτι ποὺ ἐμφανίζεται εὐρέως στὰ ἀπόκρυφα λογοτεχνικὰ κείμενα. Ἡ μελέτη αὐτὴ ἐρευνᾶ κείμενα τῶν πλέον γνωστῶν ἐκπροσώπων καὶ ἰδιαίτερα ἐκείνων ποὺ ἐπηρεάστηκαν ἀπὸ τὸ ρεῦμα τῆς ἐποχῆς: La Mettrie, Helvetius, Diderot, Holbach. Οἱ παραπάνω στοχαστὲς συχνὰ δὲν ἐμφανίζονται συνεπεῖς ὡς πρὸς τοὺς ἑαυτούς των. Δὲν ἐπωμίζονται ὅλες τὶς συνέπειες τῆς ἀναγκαιοκρατίας, τὴν ὁποία ἀσπάζονται, διότι ἡ πολιτικὴ τῆς ποινῆς τὴν ὁποία ἐκθειάζουν συχνὰ ἐμπνέεται ἀπὸ τὸν ὠφελιμισμό, τὸν ὁποῖο ἐπίσης ἀσπάζονται. Στὸ σημεῖο αὐτό, σχετίζονται μὲ τοὺς νομικούς, οἱ ὁποῖοι ὅμως, δὲν ἀποδέχονται κατ' οὐδένα τρόπο τὴν ἀναγκαιοκρατία. Ἀντίθετα ἀπ' αὐτὸ ποὺ ἐνδεχομένως θὰ ἀνεμέ-

---

ce qui est utile au monde et bon dans la pratique, est la vérité». Voir aussi *Sur les principes du gouvernement révolutionnaire* (*Id.*, p. 100): «Si le gouvernement révolutionnaire doit être plus actif dans sa marche, et plus libre dans ses mouvements, que le gouvernement ordinaire, en est-il moins juste et moins légitime? Non. Il est appuyé sur la plus sainte de toutes les lois, le salut du peuple; sur le plus irréfragable de tous les titres, la nécessité... ce ne sont point les passions particulières qui doivent le diriger, mais l'intérêt public».

νετο, ἡ ποινικὴ φιλοσοφία τῶν παραπάνω συγγραφέων, δὲν ἐνέπνευσε καθόλου τὴ νομοθεσία τῆς γαλλικῆς ἐπαναστάσεως· ἀξιοσημείωτη ἐπίδρασή της ὅμως ἐμφανίζεται στὴ νομοθεσία του 19ου αἰ., ἐνῶ παρατηρεῖται ἀκμάζουσα ἀκόμη καὶ σήμερα.

Μετάφραση: Μαρία ΠΡΩΤΟΠΑΠΑ

LA KAIRICITÉ DE L'ACTION CHEZ MAURICE BLONDEL

L'histoire de la notion de kairos remonte, certes, à l'aube de la philosophie[1]. Longtemps reléguée au second plan de l'actualité philosophique au cours de l'antiquité, complètement ignorée en tant que telle par la philosophie médiévale et moderne, elle n'a été que récemment réhabilitée et remise en valeur[2]. Dans cette perspective, la notion de kairos se situerait au croisement des catégories du pas-encore et du jamais-plus (οὔπω et οὐκέτι). Elle désignerait cependant non pas un point, mais bien une zone inscrite dans la temporalité autant que dans la durée, une discontinuité dans la continuité, un développement perspectif, mieux: prospectif, de l'intentionnalité de la conscience, entendue non pas au sens statique husserlien, mais plutôt au sens dynamique bergsonien de *dessein*, et impliquant un engagement total de l'existence, relatif à une actualisation, c'est-à-dire à une réduction du passé ou de l'avenir à un présent vécu, donc à une restructuration de la structure de la temporalité.

Dans ces conditions, la kairicité s'instaure et s'impose comme une dominante et comme une dominatrice de la succession prétendue «normale» des vécus de la conscience, une succession qu'elle détruit avant de la rétablir de manière complètement différente sur un fond inchangé de pragmatisme[3]. Des philosophes plus ou moins contemporains, tels Husserl[4], Bergson[5] ou Lavelle[6], qui ont, sans

---

1. Cf. Monique TRÉDÉ, Kairos. Problèmes d'étymologie (résumé), *Revue des Études Grecques*, 97, 1984, pp. XI-XVI.

2. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Catégories temporelles et kairiques, *Annuaire Scientifique de la Faculté de Philosophie, Université d'Athènes*, 1962, pp. 412-436; Maturation et corruption. Quelques réflexions sur la notion de kairos, *Revue des Travaux de l'Académie des Sciences Morales et Politiques et Comptes rendus de ses Séances*, 131, 1978/1, pp. 1-20; Kairos. La mise et l'enjeu, *Diotima*, 16, 1988, pp. 14-17; *Kairos. La mise et l'enjeu*, Paris, Vrin, 1991, pp. 11-14.

3. Cf. IDEM, Du courant de la conscience au flux de la conscience. La bergsonisation du pragmatisme, *Athéna*, 72, 1968, pp. 109-120.

4. Cf. IDEM, Irréversibilité du présent chez Husserl?, *Diotima*, 11, 1983, pp. 193-194.

5. Cf. J.-M. GABAUDE, Éclairage sur le kairos à partir de la philosophie de Bergson, *Philosophia*, 21-22, 1991-1992, pp. 349-357.

6. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Une conception implicite de la kairicité chez Louis Lavelle (en publication).

nul doute, scellé de leur pensée notre époque, ont eu quelque intuition des notions de kairos et de kairicité auxquelles ils se sont référés, ne serait-ce qu'avant la lettre, donc sans les nommer. Or c'est à la lumière de ces notions que leurs philosophies respectives acquièrent une signification encore plus importante.

Située dans le prolongement du pragmatisme et du bergsonisme à la fois[7], il eût été bien incompréhensible que la pensée de Maurice Blondel ne fût effleurée, elle aussi, par la problématique de la kairicité telle qu'elle vient d'être définie. Une première approche de l'attitude kairiciste qui colore implicitement la première praxéologie blondélienne et qui régit l'ensemble du blondélisme devrait impérativement être centrée sur le texte de 1893 de *L'Action*[8]. En effet, la «kairologie» blondélienne y est notamment exposée à deux reprises: d'une part, à l'occasion de la recherche des «sources inconscientes de l'action»[9]; d'autre part, à propos de la définition des «éléments conscients de l'action»[10]. Rien qu'à considé-rer le fond spécifique sur lequel chacun de ces deux ensembles de points de vue se développent, on se rend compte que l'on a affaire aux deux volets qui forment les deux phases, bien distinctes, de l'émergence de l'action, deux volets que réunit pourtant, en guise de charnière, le moment ou le «seuil», lui-même essentiel, décisif, kairique, du passage depuis le niveau inconscient au niveau conscient de la préparation de l'agir.

Pour ce qui est des précédents inconscients de l'action, il est entendu que celle-ci est prévisible dans sa fin comme dans sa finalité même, en tant que manifestation d'une réaction à une intuition contenant déjà une sensation qu'elle tend à dépasser[11]. Or, à l'intérieur du processus de reconnaissance du stimulus auquel l'existence répond par l'action, il existe un fond de mouvement de recherche inconsciente de la nature et de la portée de ce stimulus, nécessaire pour que l'action lui soit adéquate: «à l'instant même, on cherche autre chose que ce qu'on entend et ce qu'on voit... et on demeure convaincu que ce qui est vu est la chose même,

7. Cf. IDEM, Du courant de la conscience..., *loc. cit.*

8. Cf. Maurice BLONDEL (Les premiers écrits de), *L'action (1893). Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique.*, réimpr., Paris, P.U.F., 1950 (Bibliothèque de Philosophie Con-temporaine).

9. Cf. *ibid.*, Première étape: «De l'intuition sensible à la science subjective. Les conditions scientifiques et les sources inconscientes de l'action», chap. I: «L'inconsistance de la sensation et l'activité scientifique», pp. 45-48.

10. Cf. *ibid.*, Deuxième étape: «Du seuil de la conscience à l'opération volontaire. Les éléments conscients de l'action», pp. 103-104, et chap. I: «La conception de l'action», pp. 105-109.

11. *Ibid.*, pp. 45-46: «Je suis ce que je sens au moment où je le sens. Mais pour que je le sente, ne faut-il pas que dans la sensation même il y ait autre chose qu'elle? La qualité sensible n'est pas la seule donnée immédiate de l'intuition».

comme si la sensation n'était rien et l'objet tout»[12]. Ce n'est déjà plus la fin de l'action qui importe, c'est bien sa finalité; et c'est justement ce qui constitue le caractère étrange de la double dialectique entre réalité ressentie comme telle et réaction praxique; et, à l'intérieur même de l'action, entre son orientation dominante et la précision de sa propre efficacité: il s'agit d'une intuition qui se transforme en *dessein* au sens bergsonien du terme[13].

Toujours au niveau des précédents inconscients de l'action, l'intuition qui se transfigure et s'extériorise en se manifestant comme énergie, revêt, comme par instinct, un aspect qui la rend précise et efficace d'un seul coup, comme si elle était l'aboutissement d'un long processus discursif[14]. C'est que, justement (et d'emblée), la finalité de l'action se concrétise et se cristallise dans sa fin: «Dès l'instant où, sous la sensation on place une autre connaissance, il semble que ce monde nouveau de faits imperceptibles aux sens rende à la pensée son équilibre perdu et contente enfin le besoin de l'être caché à découvrir»[15]. Ainsi seule l'orientation de l'acte est une condensation de sa raison d'être autant qu'une justification de l'énergie qu'elle canalise vers le monde extérieur. Néanmoins, dès qu'on franchit le seuil de la conscience sans que le processus général de la mutation de l'intuition en action soit modifié, le ton même de cette mutation s'altère: il ne s'agit plus d'une dialectique entre finalité et fin de l'action, mais plutôt de leur coïncidence. On passe de l'acte involontaire à l'acte conscient et voulu.

Dès lors, il ne s'agit plus d'une simple réaction à un stimulus, mais d'un acte réfléchi, destiné à restructurer la réalité: «La conscience puise ses aliments dans l'immense milieu qu'elle résume en soi; mais elle ne le résume et ne le contient qu'en le dépassant,... qu'en devenant l'*acte* de toutes ces conditions et de toutes ces *puissances* subalternes»[16], autrement dit, la structure restructurante de la réalité, une structure toute de dynamisme instaurateur et, finalement, un véritable principe de structuration sous-jacent à toute activité développée à ce niveau[17].

---

12. *Ibid.*, p. 46.

13. Cf. *ibid.*, p. 47: «cette intuition nous ne l'avons à vrai dire qu'en la dépassant déjà et en affirmant implicitement qu'elle est en quelque sorte plus qu'elle n'est; car, pour qu'elle soit, il faut que nous lui prêtions une consistance qu'elle n'a point sans nous, et elle ne commence à être elle-même qu'au moment où l'on cherche, où l'on place en elle autre chose que nous, et nous autre chose qu'elle... cette ambiguïté même, c'est la nécessité où nous sommes de nous représenter le visible à la fois tel qu'il est vu et autre encore que nous le voyons».

14. Cf. *idib.:* «c'est merveille... que la moindre action touche, sans qu'elle s'en soucie, un problème dont nulle philosophie n'a complètement triomphé».

15. *Ibid.*, p. 48.

16. *Ibid.*, p. 103.

17. Cf. *ibid.:* «Le principe même de tout phénomène conscient est un dynamisme».

Une telle mutation n'est possible que si la conscience se représente à l'avance le but de son activité raisonnée et que si ce but s'intègre dans le processus même de l'activité en question. Un tel but ne peut être conçu que de manière précise de la part de l'intentionnalité de la conscience: «Que l'image ou la tendance dérive du déterminisme ignoré qui précède ou prépare l'éveil de la conscience, c'est possible, c'est vrai; mais l'image ou l'idée trouve, en ce qui la suscite et en ce qu'elle est, la puissance de produire un mouvement propre. Il y a donc une spontanéité motrice qui dépend de la spontanéité subjective[18].

L'action devient de la sorte un moyen terme entre la conscience et la réalité: tour à tour, elle se réfléchit dans la conscience qu'elle prolonge, mais en même temps elle objective sur fond de réalité la fin que la conscience lui assigne. Aussi, conformément à sa fonction première, «en passant par l'intimité du sujet et en s'y réfléchissant, l'acte, issu de la nature, se transforme et, devenant maître de ses propres conditions originelles qu'il reprend... à son compte, il crée l'intention volontaire qui animera toute l'histoire ultérieure de son expansion»[19]; alors que, conformément à sa deuxième fonction, on voit «du déterminisme interne surgir une initiative nouvelle qui ne gardera sa liberté relative... qu'en cherchant au delà de la claire conscience, un *terme de déploiement* (nous soulignons)»[20]. Il s'agirait donc d'un *terminus ad quem*, un terme par rapport auquel le déploiement de l'acte se produit, ou encore de sa fin provisionnelle, intentionnelle, kairique à proprement parler. C'est précisément ici que se situe le kairos, le véritable domaine critique de la considération blondélienne de la kairicité de l'action.

Toute cette conclusion du paragraphe qui forme la *Note* transitoire entre le développement relatif à la conception du seuil de l'action consciente et celui qui porte sur la conception de la représentation délibérée, consciente et intentionnelle de la fin de l'action, prend chez Blondel une importance capitale pour la qualification du sens de la kairicité de l'action. En effet, Blondel est lui-même conscient du rôle que sa démonstration de l'«apparition nécessaire de la liberté au sein du déterminisme psychologique»[21] joue dans sa théorie, tout comme il est prêt à transcender son psychologisme initial, hérité de Bergson, pour adopter une attitude tant soit peu phénoménologique[22]: «... cette liberté ne se conserve qu'en sortant d'elle-même pour se soumettre à une hétéronomie, pour acquérir à la volonté ce qui lui échappe et pour se jeter dans l'action opérante. Bref, le subjectif

18. *Ibid.*, p. 104.
19. *Ibid.*
20. *Ibid.*
21. *Ibid.*
22. On n'a cependant pas manqué d'établir des rapports entre Bergson et Husserl.

ne se maintiendra intact, complet et sincère qu'en «*s'objectivant*» (nous soulignons)»[23].

Cette phrase, outre ce qu'elle semble contenir, insinue autre chose: entre autres, elle met *d'abord* en valeur le processus de référence de la conscience à un *terminus ad quem* final sans lequel l'acte est privé de toute signification, et grâce auquel il acquiert le sens d'une cristallisation de la motricité corporelle et de l'intentionnalité de la conscience, diffuse au départ, mais qui se transforme par la suite en intentionnalité kairique, donc précise et concrète; *ensuite,* son auteur insiste particulièrement sur le passage, depuis le déterminisme des automatismes inconscients, à la liberté des actes à représentation finale intentionnelle; *enfin,* elle éclaircit le sens du processus d'objectivation auquel le subjectif est censé être soumis en l'occurrence: elle laisse entendre notamment que ce processus se réduit à la soumission de la structure de la réalité objective à une structure intentionnelle adéquate que la conscience projette hors d'elle. Une inadéquation structurelle et fonctionnelle antérieure constatée se trouve ainsi substituée par une adéquation librement imposée. Or c'est en une telle substitution que consiste justement l'activité kairique de l'intentionnalité de la conscience. En effet, cette activité, qui ne se manifeste que comme restructuratrice d'un certain ordre de successions, ne peut être opérative que dans le cadre d'une liberté de désignation du moment opportun auquel l'intervention de l'acte intentionnel se produira.

En passant carrément au niveau de l'action consciente une fois le seuil de la conscience franchi, on constate que celle-ci s'affirme comme la somme dynamiquement surgie de tout un ensemble d'éléments inconscients et incontrôlables[24]. Le long chemin depuis le désir jusqu'à l'idée nette de la fin de l'action est couvert par la conscience, soucieuse de saisir le sens spécifique, le bien fondé et l'utilité de son activité[25] qui a sa source dans le dynamisme de l'inconscient[26]. Aussi l'action devient-elle l'explication de tout un ensemble de tendances et de mouvements internes encore mal dégagés: «Les énergies diffuses ont besoin d'être recueillies en une synthèse mentale et *représentées sous la forme unique d'une fin à réaliser* (nous soulignons)»[27]. Dès lors, tout s'organise dans la conscience en vue de rendre l'action utile et effective, et c'est ici justement qu'apparaît son caractère

---

23. *L'action* (1983), p. 104.

24. Cf. *ibid.*, chap. I: «La conception de l'action», p. 105: «un obscur travail draine toutes les forces de la vie pour alimenter la source de la conscience».

25. Cf. *ibid.*, p. 106: «nos désirs sont et valent ce que nous sommes et ce que nous les faisons; l'idée traverse le sentiment, sinon elle reste lettre morte».

26. Cf. *ibid.*: «le motif n'est ... que le retentissement et la synthèse de mille activités sourdes»; cf. *ibid.*: «le mobile n'est pas un mobile sans motif».

27. *Ibid.*

kairique: il ne s'agit pas uniquement que l'action soit efficace; il faut également que son effet soit optimal dans un cadre de circonstances donné, donc le meilleur possible, et à cette fin il est nécessaire que l'action elle-même restructure l'ordre des successions établi; autrement dit, la nature; il faut en outre que l'action se manifeste au moment propice, critique, kairique: «Du moment que les impulsions confuses et incohérentes du désir ont pris forme dans l'image instinctive ou dans la conception claire d'un acte, elles doivent à l'unité systématique de la représentation interne une fermeté, une précision, une efficacité toutes nouvelles. Dans la conscience, toujours, à tout instant, il se produit des états liés entre eux et réunis en systèmes organiques; et ce qui en opère la synthèse est ce qui confère au système une puissance originale»[28].

En somme, en passant du niveau inconscient au niveau conscient, la finalité de l'action s'organise en fin objectivée entendue comme cible kairique à atteindre: «dès l'instant où les forces profondes de l'émotion motrice se sont fourni à elles-mêmes *le but de leur tendance* (nous soulignons), elles cessent de se confondre avec le courant total de la vie, *pour constituer une fin distincte* (nous soulignons). Elles étaient *nous-mêmes*; elles deviennent simplement *nôtres*»[29]. Toutefois, même après un tel traitement, le dynamisme de l'action ne disparaît pas entièrement; il réapparaît, dominateur, au niveau d'un processus de kairification conjointe de la réalité et de l'énergie praxique, autrement dit, de leur actualisation respective: «au moment décisif, c'est toujours un imprévu qui l'emporte»[30]. C'est ce qui sauve et qui scelle précisément, et de manière durable, le caractère dynamique de l'action en en justifiant la fonction kairique: «parti d'une origine impénétrable, l'acte *conçu* (nous soulignons) traverse... le champ éclairé de la conscience pour tendre à un but *encore* (nous soulignons) impénétrable. On ne vit, dit-on que d'espérance; on ne travaille qu'en vue du mieux»[31].

La respectivité d'adéquation entre subjectivité et objectivité, entre la consciene et son objectivation dans la fin de l'action, se précise dans le dynamisme

---

28. *Ibid.*, p. 107; cf. *ibid.*: «il faut... que ce motif, pour être efficace, pour exister, pour opérer la concentration des énergies diffuses et les lancer à l'attaque, apporte quelque perspective nouvelle et la promesse d'un inconnu à conquérir»; cf. *ibid.*, p. 108: «le motif connu, dominant toutes les énergies antécédentes, les exploite pour des fins ultérieures qui dépassent toujours l'expérience et même la *prévision*» (nous soulignons).

29. *Ibid.*, p. 107. D'inspiration typiquement bergsonienne, cette affirmation sera développée, sur un plan existentiel, par Gabriel MARCEL, *Être et avoir*, Paris, Aubier, 1935; cf. E. MOUTSOPOULOS, Being and Having (en publication).

30. *L'action* (1893), p. 108; cf. *ibid.*: «l'image qui résulte de mouvements est cause de mouvements».

31. *Ibid.*

de la soumission de la nature à l'intentionnalité kairique de la conscience: «rien de ce qui est extérieur ne nous détermine, et dans ce que nous désirons hors de nous, c'est encore nous que nous cherchons»[32]. Il devient dès lors évident qu'à travers la conscience entendue comme régulatrice de projets, de *desseins* et de préconisations intentionnelles, l'existence tout entière s'engage dans une perspective bien précise, pour devenir tout à la fois mise et enjeu d'une tentative de fruition: «dans ce qu'on sait, quand on s'y est *mis* (nous soulignons) soi-même comme *enjeu* (nous soulignons), quand on aime ce mystérieux connu pour ce qu'il promet»[33]. On n'agit que parce qu'on s'est déjà proposé l'image de l'effet de son action: «concevoir, c'est avoir agi, agir encore et devoir agir au delà»[34].

Au terme de ces réflexions, on pourrait affirmer que Maurice Blondel se pose le problème de la kairicité (avant la lettre) de l'action en mettant l'accent tour à tour (a) sur son statut de produit et, pourquoi pas?, de création de l'intentionnalité de la conscience; (b) sur sa finalité qui découle de son dynamisme et qui s'actualise dans sa fin propre; (c) sur son caractère restructurant des structures naturelles qu'elle vise afin de les rendre adéquates à celles que l'intentionnalité de la conscience propose à l'énergie praxique; (d) sur son aspect réducteur des diverses pulsions quasi automatiques à des processus extrêmement explicites; (e) enfin, sur la nécessité de sa manifestation «à propos», donc ni trop tôt ni trop tard, par rapport au but qui lui est assigné, à défaut de quoi elle risque de demeurer inefficace. Dans ces conditions, la kairicité de l'action, dans le cadre de la philosophie blondélienne, se présente comme une anticipation de l'aspect pragmatiste de la kairicité entendue comme la qualité essentielle de l'action au sein du pragmatisme qui qualifie la conception contemporaine de la kairicité.

Evanghélos A. MOUTSOPOULOS
(Membre de l'Académie d'Athènes)

32. *Ibid.*; cf. *ibid.*, p.109: «L'instinct même semble travailler en vue des fins étrangères à l'individu dont il broie la vie».

33. *Ibid.*, p.108; cf. *ibid.*, p. 109: «Par le jeu même du déterminisme interne, l'action est... suspendue à une finalité effective».

34. *Ibid.*

EVANGHÉLOS A. MOUTSOPOULOS

Η ΚΑΙΡΙΚΟΤΗΣ ΤΗΣ ΠΡΑΞΕΩΣ ΚΑΤΑ ΤΟΝ MAURICE BLONDEL

Περίληψη

Ὁ Maurice Blondel θέτει (πρὸ τοῦ γράμματος) τὸ πρόβλημα τῆς καιρικότητος τῆς πράξεως τονίζοντας διαδοχικά (α) τὴν κατάστασή της ὡς προϊόντος καὶ ὡς δημιουργίας τῆς προθετικότητος τῆς συνειδήσεως· (β) τὸ τέλος της ποὺ ἀπορρέει ἀπὸ τὸν δυναμισμό της καὶ ποὺ πραγματώνεται στὸν ἴδιο τὸν σκοπό της· (γ) τὸν χαρακτήρα της ποὺ συνίσταται στὸ νὰ τῆς ἐπιτρέπει ν' ἀναδομεῖ φυσικὲς δομὲς πρὸς τὶς ὁποῖες ἡ ἴδια προσβλέπει, ὥστε νὰ τὶς καταστήσει σύμφωνες μ' ἐκεῖνες ποὺ ἡ προθετικότης τῆς συνειδήσεως προτείνει στὴν πραξιακὴ ἐνέργεια· (δ) τὸν περιορισμὸ ποὺ ὁ χαρακτήρας αὐτὸς ἐπιφέρει στὶς διάφορες ροπές, σχεδὸν αὐτομάτως, ἐπὶ ἐξαιρετικὰ ἐμφανῶν διαδικασιῶν· (ε) τέλος, τὸ ἀναγκαῖο τῆς ἐκδηλώσεώς της «τὴν κατάλληλη στιγμή», δηλαδὴ οὔτε πολὺ ἐνωρὶς οὔτε πολὺ ἀργὰ σὲ σχέση πρὸς τὸν σκοπὸ ποὺ τῆς ἔχει ὁρισθῆ, καὶ δίχως τὸ ὁποῖο ἡ ἐκδήλωση αὐτὴ κινδυνεύει νὰ παραμείνει ἀναποτελεσματική. Ὑπὸ τὶς συνθῆκες αὐτές, ἡ καιρικότης τῆς πράξεως στὸ πλαίσιο τῆς καθόλου καιρικότητος, ἐννοούμενης ὡς οὐσιαστικῆς ποιότητος τῆς πράξεως, ἐντάσσεται στοὺς κόλπους τῆς σύγχρονης πραγματιστικῆς θεωρίας τῆς καιρικότητος.

Μετάφραση: Μαρία ΠΡΩΤΟΠΑΠΑ

ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΕΙΣ

ΔΙΑΚΟΝΙΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ*

Στὴ γεραρὴ αὐτὴ Αἴθουσα τιμᾶται ἀπόψε μία φάση τῆς ἐπιστημονικῆς ἐργασίας μου, θεμελιακή, πιστεύω, τῆς ὅποιας μου ἐπιστημοσύνης, σύνδρομη τῆς δημιουργικώτερης περιόδου τῆς ζωῆς μου· δηλαδή, ἀφότου ὑπῆρξα φοιτητὴς Νομικῆς Σχολῆς τοῦ Ἐθνικοῦ καὶ Καποδιστριακοῦ Πανεπιστημίου σὲ ἡλικία δέκα πέντε καὶ ἡμίσεος ἐτῶν ἕως τὴ συγγραφὴ τοῦ ἔργου μου «Φιλοσοφία τοῦ Δικαίου» σὲ ἡλικία σαράντα ἐτῶν. Ἀλλὰ τιμᾶται ἴσως καὶ ἄλλη, μικρότερη, περίοδος τῆς ζωῆς μου, ἡ ἀπὸ 1967 ἕως 1974, ὅτε αὐτοεξόριστος ἐργάστηκα στὴ Γαλλία, ὡς Καθηγητὴς ἰδιαίτερα τῆς Νομικῆς Σχολῆς τοῦ ἀρχαίου Πανεπιστημίου τῆς Λωρραίνης στὸ Nancy καί, ὅτε, νομίζω, ἐτίμησα τὴν ἑλληνικὴ ἐπιστήμη τοῦ δικαίου: μάρτυρες ὄχι μόνο ἡ ἀμέριστη ἐκτίμηση τῶν συναδέλφων μου, ἀλλὰ καὶ ἡ μέχρι δακρύων συγκίνηση φοιτητριῶν καὶ φοιτητῶν μου στὸ ἀποχαιρετιστήριο μάθημα.

Πρωτοετὴς φοιτητὴς εἶχα ἤδη μεγάλη ἐμπιστοσύνη στὶς πνευματικές μου δυνάμεις, καθὼς εἶχα μόλις ἀποκτήσει τὸ Ἀπολυτήριό μου ἀπὸ τὸ αὐστηρότατο Πρῶτο Γυμνάσιο Ἀθηνῶν μὲ βαθμὸ ἀκέραιο *ἄριστα*. Καὶ δίδασκε τότε στοὺς πρωτοετεῖς φοιτητὲς ὁ Καθηγητὴς Δημήτριος Παπούλιας καὶ εἶλκυε τὴν ἀμέριστη προσοχή μου ἡ γραφικὴ μορφή του καὶ ὁ γλαφυρὸς λόγος του. Εἶλκυε τὸ ἐνδιαφέρον μου ἐπίσης τὸ ἐπιβλητικὸ παράστημα καὶ ἡ εὐμάρεια λόγου τοῦ Καθηγητοῦ Κυριάκου Βαρβαρέσου. Παρακολουθοῦσα ἐξ ἄλλου ὡς ἀκροατὴς μαθήματα Καθηγητῶν καὶ τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς.

Δευτεροετὴς φοιτητὴς χαιρόμουν τὴ διδασκαλία τοῦ Καθηγητοῦ Κωνσταντίνου Τριανταφυλλοπούλου, συνδυαστικὴ νομικῆς ἀγχίνοιας καὶ ἱστορικῆς ἐμβρίθειας, ἐκφραστικῆς ἀκρίβειας καὶ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ. Καὶ ἰδοὺ ἄρχισαν νὰ διδάσκουν τότε οἱ δύο νέοι Ὑφηγητές, ὁ Παναγιώτης Κανελλόπουλος καὶ ὁ Κωνσταντίνος Τσάτσος. Καὶ σὰν νὰ διανοίχθηκε τὸ πνευματικὸ τοπεῖο τῆς Νομικῆς Σχολῆς πρὸς εὐρύτερους ὁρίζοντες. Ἑβδο-

---

* Ἀντιφώνηση τοῦ Ἀκαδημαϊκοῦ Κωνσταντίνου Δεσποτοπούλου στὶς 22 Μαρτίου 1995, ὅταν ἀναγορεύθηκε Ἐπίτιμος Καθηγητὴς Νομικῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν.

μαδιαῖο τὸ μάθημα τοῦ Παναγιώτη Κανελλόπουλου, ὅπου ἡ κοινωνιολογία διδασκόταν μὲ λόγο ὑψηλὸ καὶ συχνὰ ποιητικό, ἐμπλουτισμένη καὶ μὲ καίριες παρεκβάσεις Ἱστορίας καὶ μὲ σκέψεις φιλοσοφίας τῆς Ἱστορίας, ἦταν γιὰ μᾶς κάτι σὰν ἑορταστικὴ ὥρα τοῦ πνεύματος καὶ σύντομα ἐξελίχθηκε σὲ πνευματικὸ θεσμὸ τῶν Ἀθηνῶν. Τὸ μάθημα τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσου, ὅπου οἱ μεθοδολογικὲς ἀναζητήσεις ἀποτελοῦσαν εἰσαγωγὴ στὶς φιλοσοφικὲς προβάσεις πρὸς τὰ οὐσιαστικὰ προβλήματα δικαίου μὲ ἀναγωγὴ πρὸς τὴν Ἰδέα τοῦ Δικαίου, ἦταν συχνὰ κάτι σὰν ἐπιστημονικὴ ἐξομολόγηση, ἀποκαλυπτικὴ τοῦ ἐσωτερικοῦ εἱρμοῦ τῶν λογισμῶν, ὥστε ὁ ἀκροατὴς νὰ γίνεται κάπως συμμέτοχός τους.

Συνδέθηκα προσωπικὰ μὲ τοὺς δύο Ὑφηγητὲς καὶ συμμετεῖχα ἐνεργὰ στὰ φροντιστήριά τους καὶ στὸν ὑπὸ τὴ διεύθυνσή τους Κύκλο συζητήσεων γιὰ θέματα φιλοσοφίας, ὅπου ἐκτάκτως παρευρισκόταν καὶ ὁ Ἰωάννης Θεοδωρακόπουλος. Στὸ πνευματικώτατο αὐτὸν Κύκλο, ὅπου ἐξακολουθοῦσα νὰ συμμετέχω καὶ ὕστερ' ἀπὸ τὴν ἀπόκτηση τοῦ πτυχίου μου, ἦταν δεκτοὶ ἐπίλεκτοι φοιτητὲς ἢ καὶ πτυχιοῦχοι. Καὶ σχεδὸν ὅλοι ἔγιναν διάσημοι ἀργότερα, καὶ ὄχι μόνο στὴν Ἑλλάδα, ὅπως οἱ ἀείμνηστοι – καὶ περιορίζομαι σ' αὐτοὺς μόνο – Δήμης Καπετανάκης, Γιῶργος Σαραντάρης, Βασίλειος Λαούρδας, Παναγῆς Παπαληγούρας.

Ταυτόχρονα, μελετοῦσα μὲ πάθος κείμενα τοῦ Πλάτωνος καὶ τοῦ Ἀριστοτέλους στὸ πρωτότυπο, καθὼς καὶ τῶν κλασσικῶν γερμανῶν φιλοσόφων. Ζοῦσα τότε σὲ βαθιὰ πνευματικὴ περισυλλογή, μὲ συναισθηματικὴ πλησμονὴ καὶ μὲ βίωση ἔντονη μεγάλων προβλημάτων κοσμοθεωρίας καὶ ἠθικῆς, φιλοσοφίας καθόλου καὶ ἰδιαίτερα φιλοσοφίας τοῦ δικαίου.

Σὲ ἡλικία εἴκοσι ἑνὸς ἐτῶν, ἐνώπιον εὐρύτατου ἀκροατηρίου – καὶ μεταξὺ τῶν ἀκροατῶν ὁ Καθηγητὴς Κωνσταντίνος Τριανταφυλλόπουλος – πραγματεύθηκα τὸ βαρὺ ἐπιστημολογικὸ θέμα, ποιὰ ἡ οὐσία καὶ ἡ ἀξία τῆς νομικῆς ἐπιστήμης. Τὸ κείμενο τῆς ὁμιλίας μου αὐτῆς, διευρυμένο κάπως, δημοσιεύθηκε σὲ τομίδιο, μὲ τίτλο «Ἡ πνευματικὴ ὑπόσταση τῆς Νομικῆς Ἐπιστήμης», τὸ 1937. Ὁ τίτλος κάλυπτε ριζικὴ σύλληψη τοῦ γνωσιακοῦ ἔργου τῶν νομικῶν, αὐστηρὴ κριτικὴ τῶν ὑπεράγαν θετικιστικῶν τάσεων τῆς δογματικῆς τοῦ δικαίου, ἀλλὰ καὶ ἀναστοχασμό, περιοριστικό, τῆς τελολογικῆς ἑρμηνείας τοῦ δικαίου, τῆς ἀναπτυγμένης στὸ κλασσικὸ σύγγραμμα τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσου «Τὸ πρόβλημα τῆς ἑρμηνείας τοῦ δικαίου».

Εὐτύχησα, ὅμως, τότε, ὁ ἔξοχος ἐκεῖνος Καθηγητὴς νὰ μὴ δυσαρεστηθεῖ καθόλου γιὰ τὴν ἠχηρὴ δημόσια ἔκφραση τῆς πνευματικῆς μου ἀνεξαρτησίας ἀντίκρυ καὶ στὸ ἔργο του, ἀλλὰ ἀντίθετα νὰ μοῦ παράσχει, μὲ ἀσυνήθιστη γενναιοφροσύνη, τὴν εὐχέρεια μελέτης, καθημερινὰ σχεδόν, στὴν πλούσια ἰδιωτική του βιβλιοθήκη φιλοσοφίας τοῦ δικαίου. Μάλιστα, μετὰ

χρόνια πολλά, τὸ 1978, ζήτησε ὁ ἴδιος Καθηγητής, Πρόεδρος ἤδη τῆς Ἑλληνικῆς Δημοκρατίας, νὰ γράψω ἐγὼ Πρόλογο στὴν Β΄ ἔκδοση τοῦ κλασσικοῦ ἐκείνου συγγράμματος. Καὶ εἶχα τὴν εὐκαιρία στὸν Πρόλογό μου νὰ ἐξάρω τὴν ἐπιστημονικὴ ἀξία καὶ τὴν ἐκπαιδευτικὴ συμβολὴ τοῦ σημαντικώτατου αὐτοῦ συγγράμματος, ὅπως καὶ νὰ ὁριογραφήσω μὲ ἀκρίβεια τὶς ὅποιες ἀποκλίσεις μου ἀπὸ αὐτό. Ἐν τῷ μεταξύ, ἄλλωστε, εἶχα τὸ 1965 ἀναπραγματευθεῖ τὸ θέμα τῆς μεθόδου τῆς δογματικῆς τοῦ δικαίου, μὲ τονισμὸν τῶν συστατικῶν τῆς ἀξίας της ἐννοιῶν, συμπληρωματικὸν τῆς πρὶν ἀπὸ 28 χρόνια κριτικῆς μου τοῦ ἔργου της. Στὴν ἰδιωτικὴ βιβλιοθήκη, λοιπόν, τοῦ Καθηγητοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσου μελέτησα ἐντατικά, σὲ ἡλικία εἴκοσι δύο ἐτῶν καὶ ὕστερα, τὰ ἔργα τῶν γερμανῶν Stammler, Radbruch, Binder, Kelsen, τῶν γάλλων Duguit καὶ Gény, τοῦ ἰταλοῦ Del Vecchio καὶ πολλῶν ἄλλων, καὶ ἀναδίφησα τὰ εἰδικὰ περιοδικὰ φιλοσοφίας τοῦ δικαίου καὶ μελέτησα πολλὲς ἀξιόλογες πραγματεῖες, δημοσιευμένες στὶς σελίδες τους.

Βοηθημένος ἀπὸ τὴ σύντονη ἐκείνη μελέτη, ἐξοπλισμένος ἤδη μὲ ἀκρίβεια στοχασμοῦ, ἔκγονη καὶ τῆς θητείας μου στὶς ἀρχαιότροπες νομικὲς ἔννοιες, ἀλλὰ καὶ ὁδηγημένος ἀπὸ τὴν κλίση μου πρὸς τὴ φιλοσοφία, διάλεξα μόνος μου ὡς θέμα διατριβῆς καίριο θέμα της θεωρίας τοῦ δικαίου: τὴν *ἔννοια τοῦ δικαιώματος*, τὴν ὑπὸ ἀμφισβήτηση τότε, ὡς πρὸς τὴ λογική της ἀναγκαιότητα γιὰ τὸ σύστημα τοῦ δικαίου, ἀπὸ τὸν Duguit, τὸν Kelsen, τὸν Somló καὶ ἄλλους.

Ἐνῶ ἤμουν φοιτητὴς ἀκόμη, καὶ δίχως καμιὰ στήριξη βιβλιογραφίας, εἶχα ἐπιτελέσει φιλοσοφικὴ διερεύνηση τῆς ἔννοιας τοῦ «ἔχω», σὲ ἀντιπαράθεση πρὸς τὴν ἔννοια τοῦ «εἶμαι», καθὼς καὶ φιλοσοφικὴ διάγνωση τῆς ἠθικῆς σημασίας τῶν παραλείψεων. Εἶχα ἤδη ἀρχίσει να διαβλέπω τὴν ἄρθρωση τοῦ πρακτικοῦ διαλογισμοῦ. Διέθετα λοιπὸν τὰ προσόντα, ἐκτὸς ἀπὸ τὴ νομικὴ παιδεία καὶ τὴ φιλοσοφικὴ προπαίδεια, γιὰ νὰ πραγματευθῶ ριζικὰ τὴν ἔννοια τοῦ δικαιώματος, καθ' ὑπέρβαση μάλιστα καὶ τῶν γνώσεών μου ἀπὸ τὴν ἐνδελεχῆ μελέτη συγγραμμάτων φιλοσοφίας τοῦ δικαίου.

Ἡ ἐπιλογὴ τοῦ θέματος δικαιώθηκε. Στὶς σελίδες τῆς διατριβῆς μου ἡ σύλληψη τῆς ἔννοιας τοῦ δικαιώματος παρουσιάζεται, καθὼς ἐπιτελεῖται μὲ προσπάθεια γιὰ θέα τῆς οὐσίας τοῦ δικαιώματος, ἐνῶ ταυτόχρονα ἐλέγχονται ἢ καὶ οἰκοδομοῦνται οἱ προϋποθέσεις τῆς θεωρίας του, ὥστε μάλιστα καὶ προβάλλονται ὄχι τὰ πορίσματα μόνο, ἀλλὰ καὶ οἱ ἀναβαθμοὶ τοῦ διαλογισμοῦ. Ἡ πραγματεία συντελέσθηκε μὲ συνδιανόηση καὶ τῆς διανθρώπινης καὶ τῆς πραξιολογικῆς ἰδιοσυστασίας τοῦ δικαιώματος. Καὶ ἀποδείχθηκε ὅτι σὲ οἱοδήποτε σύστημα δικαίου, ἀκόμη καὶ ὅπου εἶναι συρρικνωμένος ὁ θεσμὸς τῆς ἰδιοκτησίας, ἐνυπάρχει ἀπαραίτητα ἡ ἔννοια τοῦ δικαιώματος, ὅπως καὶ ἡ ἔννοια τῆς ὑποχρεώσεως δικαίου, οἱ δύο αὐτὲς μορφὲς

«ὑποκειμενικοῦ δικαίου», σύστοιχες πρὸς τὶς δύο μορφὲς κανόνων δικαίου, τοὺς ἐκχωρητικοὺς δηλαδὴ καὶ τοὺς ἐπιτακτικούς.

Ἡ διδακτορικὴ διατριβή μου εἶχε πολλαπλῆ ἐπιτυχία. Ἡ ἔκθεση τοῦ Εἰσηγητοῦ περιεῖχε καὶ τὴ φράση: «Εὑρισκόμεθα πρὸ ἐργασίας ἀποδεικνυούσης τὴν παρὰ τῷ συγγραφεῖ ὑπάρχουσαν ἐξαιρετικὴν ἰδιοφυΐαν». Ἡ συζήτηση ὅμως ἐνώπιον τῆς Σχολῆς εἶχε γίνει τὴν 1 Νοεμβρίου 1939 ἐρήμην τοῦ Εἰσηγητοῦ Καθηγητοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσου, ἐξόριστου ἀπὸ διμήνου ὡς ἀντιθέτου ἐνεργὰ πρὸς τὸ ἀνελεύθερο τότε καθεστώς, καὶ εἶχε διαρκέσει πρὸς εὐχαρίστηση ὅλων ἐπὶ τρεῖς ὧρες σχεδόν, μὲ ἀποτέλεσμα ὁ τότε Κοσμήτωρ, ψυχρὸς συνήθως, ἀείμνηστος Καθηγητὴς Ἰωάννης Σπυρόπουλος νὰ μοῦ δηλώσει ὅτι ὁ βαθμὸς *ἄριστα* παμψηφεὶ δὲν ἐπαρκεῖ νὰ ἐκφράσει τὸν ἐνθουσιασμὸ καὶ τὸν θαυμασμὸ τῆς Σχολῆς. Ἐπακολούθησε μετὰ ὀλίγους μῆνες ἀπόφαση τῆς Σχολῆς γιὰ βράβευση τῆς διατριβῆς μου. Ἡ ἐπιτυχία ὅμως τοῦ μικροῦ αὐτοῦ βιβλίου μου ἐκτείνεται καὶ πέραν τοῦ Κύκλου τῶν Καθηγητῶν, μὲ τὴν ἀπήχησή της σὲ νέους ὑπὸ διάπλαση ἐπιστήμονες. Μὲ συγκίνηση ἐνθυμοῦμαι ὅ,τι μοῦ εἶπε ὁ ἀείμνηστος Καθηγητὴς Εὐρυγένης: «Ἡ ἀνάγνωση τῆς διατριβῆς σας μὲ γοήτευσε καὶ μὲ παρακίνησε ν' ἀφοσιωθῶ στὴ θεωρία τοῦ δικαίου».

Προέκταση τῆς διδακτορικῆς διατριβῆς μου, συναιρετικὴ ἐξ ἄλλου καὶ ὁρισμένων στοιχείων της, ὑπῆρξε ἡ ἐπὶ ὑφηγεσίᾳ διατριβή μου ὑπὸ τίτλο «Ἡ καθοριστικὴ λειτουργία τοῦ δικαίου».

Ἀπὸ τὸν Μάρτιο 1945 ἕως τὸν Ἰούνιο 1947 δίδαξα τὸ Μάθημα τῆς Φιλοσοφίας τοῦ δικαίου στοὺς φοιτητὲς τῆς Νομικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, καὶ ὄχι δίχως ἐπιτυχία, ἴσως μάλιστα καὶ μὲ ὑπὲρ τὸ δέον ἐπιτυχία, ἰδιαίτερα στοὺς πρωτοετεῖς.

Καὶ ἰδοὺ τὸν Ἰούλιο 1947 δημοσιεύθηκε ἀπόλυσή μου ἀπὸ τὴ θέση τοῦ Ὑφηγητοῦ, ὄχι μὲ ἀπόφαση ἢ μετὰ γνώμη τῆς Νομικῆς Σχολῆς, ἀλλὰ μὲ αὐθαίρετη πράξη τοῦ Ὑπουργοῦ Παιδείας, παράνομη καὶ ἄδικη.

Ἡ ἐκβολή μου αὐτὴ ἀπὸ τὸ Πανεπιστήμιο συνέβαλε ὡς ἐξωτερικὴ αἰτία, ὥστε ἡ διδακτική μου δράση νὰ στραφεῖ ἀργότερα πρὸς τὴ φιλοσοφία. Καὶ πραγματικά, δίδαξα ἐπὶ δώδεκα χρόνια φιλοσοφία στὴ Σχολὴ Ἐλευθέρων Σπουδῶν «Ἀθήναιον», ὅπου μοῦ εἶχε παράσχει πνευματικὴ στέγη ὁ ἀείμνηστος Εὐάγγελος Παπανοῦτσος. Ἔπειτα, ἡ διαφυγή μου στὴ Γαλλία τὸ 1967 εἶχε συνέπεια νὰ διδάξω πάλι φιλοσοφία τοῦ δικαίου, ἀλλὰ καὶ εἰδικώτερα «λογικὴ τοῦ δικαίου», στὸ ἀρχαῖο Πανεπιστήμιο τοῦ Nancy, ἕως τὴν κατάλυση τοῦ ἀνελεύθερου στὴν Ἑλλάδα καθεστῶτος. Ἀπὸ τὸ 1975 ὅμως ἕως τὸ 1980 δίδαξα φιλοσοφία στὸ ἤδη Πάντειο Πανεπιστήμιο Ἀθηνῶν. Ἐξ ἄλλου, καὶ ἡ συγγραφικὴ ἐργασία μου, ἀπὸ τὸ 1954 καὶ ὕστερα εἶχε ἀντικείμενο τὴ φιλοσοφία σὲ μεγαλύτερο βαθμὸ ἀπὸ τὸ δίκαιο. Ἀλλὰ δὲν ἔπαυσα

ποτὲ νὰ εἶμαι πιστὸς καὶ στὴ φιλοσοφία καὶ στὸ δίκαιο, ὡς διδάσκαλος καὶ ὡς συγγραφεύς. Αἰσθανόμουν πάντοτε διπλᾶ μὴ νομιμόφρων πρὸς τὸν Αὐτοκράτορα Ἰουστινιανό, καὶ συγκεκριμένα πρὸς τὴν ἐκδομένη τὸ 529 μ.Χ. διαταγή του: *ἐν Ἀθήναις μηδένα διδάσκειν φιλοσοφίαν μήτε νόμμα ἐξηγεῖσθαι.* Συνέπεια τῆς διαταγῆς αὐτῆς ὑπῆρξε καὶ ὁ τερματισμὸς τῆς λειτουργίας τῆς ἱδρυμένης ἀπὸ τὸν Πλάτωνα τὸ 387 π.Χ. Ἀκαδημίας, ὕστερα ἀπὸ ἐννέα αἰῶνες ἀδιάπτωτης διακονίας τῆς φιλοσοφίας καὶ τῆς ἐπιστήμης στὸν χῶρο της.

Ἡ ἐκβολὴ ὅμως ἀπὸ τὸ Πανεπιστήμιο δὲν ἴσχυσε νὰ μὲ ἀποσπάσει ἀπὸ τὴ διακονία τῆς φιλοσοφίας τοῦ δικαίου καὶ τῆς φιλοσοφίας καθόλου. Ὅταν ἔληξε ἡ περίοδος ἐπιστρατεύσεώς μου καὶ οἱονεὶ ἐξορίας, διάρκειας τριῶν καὶ ἡμίσεος ἐτῶν, καί – ὀφείλω νὰ μὴ ἀποσιωπήσω – χωρὶς νὰ καμφθεῖ ποτὲ ἡ ἀνένδοτη ἀξιοπρέπειά μου, συνέχισα τὴ συγγραφικὴ ἐργασία μου ἀπὸ τὸ 1951 μὲ κύριο θέμα τὴ φιλοσοφία τοῦ δικαίου. Καὶ ἰδοὺ τὸ 1953 ἐκδίδεται ὁ πρῶτος καὶ τὸ 1954 ὁ δεύτερος τόμος τοῦ συγγράμματός μου *«Φιλοσοφία τοῦ δικαίου»*. Τὸ ἔργο μου αὐτὸ χαρακτηρίσθηκε τότε ὡς «τὸ σημαντικώτερο σὲ κλίμακα εὐρωπαϊκὴ μεταπολεμικὸ ἔργο φιλοσοφίας τοῦ δικαίου» ἀπὸ τὸν Εὐάγγελο Κυριακόπουλο στὴν *Ἐλευθερία* τῆς 24/9/1953. Ὁ ἴδιος πρόσθετε ὅτι μὲ αὐτὸ «χειραφετεῖται καὶ προωθεῖται δημιουργικὰ» ὁ νεοελληνικὸς φιλοσοφικὸς στοχασμὸς καὶ «ἐγκαινιάζεται μιὰ νέα φάση» του. Ὁ Εὐάγγελος Παπανοῦτσος, ἐξ ἄλλου, στὴ *Νέα Ἑστία* τοῦ 1953, σελίδες 1434-1442, ἐγκωμίαζε σὲ ὑψηλὸ τόνο τὸ ἔργο μου αὐτὸ καὶ γενναιόδωρα ἔγραφε γιὰ τὸν συγγραφέα του: «Προικισμένος μὲ ὀξύτατη κρίση, μὲ πνεῦμα συστηματικό,... διακρίνεται γιὰ τὸν στερεὸ φιλοσοφικό του ὁπλισμό... ἄλλα προσόντα του εἶναι ἡ ὑψηλοφροσύνη, ἡ διαλεκτικὴ δεινότης καὶ τὸ ἀκριβολόγο ὕφος... Ἀνάλογη εἶναι καὶ ἡ δύναμη τῆς γλώσσας του..., κάλβεια ὑψηγορία». Καὶ ὁ πολὺς Heidegger, ἑλληνομαθέστατος, εἶχε θελχθεῖ ἀπὸ τὸ ξεφύλισμα τοῦ βιβλίου μου αὐτοῦ, γραμμένου σὲ κομψὴ καθαρεύουσα, καὶ ἰδιαίτερα μὲ τὴν ἔκφρασή μου γιὰ τὸν πρακτικὸ διαλογισμὸ «παλίντροπος δυνατο-δεοντο-λογικὴ πρόβασις».

Τὸ πολυφρόντιστο αὐτὸ σύγγραμμα παραμένει κορυφαῖο στὴν ἱεραρχία τῶν ἔργων μου, ἀποτελεῖ ὁλοκλήρωση τῆς προγενέστερης ἐργασίας μου στὸ περιεκτικώτατο καὶ σπουδαιότατο θέμα του, ἀλλὰ καὶ πηγὴ ἐμπνεύσεων καὶ παρακινήσεων γιὰ πολλὰ μεταγενέστερα ἔργα μου. Ὑπῆρξε προπάντων συστηματικό, ἀλλὰ καὶ σὲ πολλὰ ρηξικέλευθο. Ἀνταποκρίθηκε στὶς προσδοκίες, τὶς ἔγγονες τῆς διδακτορικῆς διατριβῆς μου.

Ἂς μοῦ ἐπιτραπεῖ τώρα νὰ ἐκθέσω, πολὺ συνοπτικά, πῶς ἐννοῶ τὸ σύστημα τοῦ δικαίου ἢ καὶ νὰ ἐπισημάνω τὶς σπουδαιότερες καινοτομίες,

ὅσες ἀποτόλμησα ὡς θεωρητικὸς τοῦ δικαίου. Σπεύδω νὰ δηλώσω ἐξ ἄλλου, ὅτι οὐδέποτε εἶχα ἐπιδιώξει τὴν πρωτοτυπία. Κρίνω ἄλλωστε ἀνέντιμη τὴν ἐκζήτηση τῆς πρωτοτυπίας. Ὅποια ὑπάρχει πρωτοτυπία στὸ ἔργο μου ἔχει ἀναβλύσει ἀπὸ τὴν ἀνάγκη τοῦ θέματος, ἀνεπιδίωκτα ὁλωσδιόλου. Καὶ εἶναι οἱ καινοτομίες αὐτές, πιστεύω, πολύτιμες, καθὼς ἐπιφέρουν ὑπερνίκηση πολλῶν ψευδο-προβλημάτων, συσσωρευμένων ἐπὶ αἰῶνες εἰς μάτην καὶ πρὸς βλάβην τῆς θεωρίας τοῦ δικαίου, ἢ καὶ προσφέρουν λύσεις γόνιμες σὲ ἄλλως ἄλυτα προβλήματα.

Ἂς ἀρχίσομε ἀπὸ τὰ εὐκολονόητα: Στὸν ὁρισμὸ τοῦ δικαίου ὡς συνόλου κανόνων μὲ ὁρισμένες ἰδιότητες, πρόσθεσα «καὶ πράξεων». Ἐπιμένω δηλαδὴ ὅτι ἀνήκουν στὸ δίκαιο καὶ ἀποτελοῦν στοιχεῖα του ὄχι μόνο οἱ κανόνες δικαίου, ἀλλὰ καὶ οἱ πράξεις δικαίου. Ἡ διεύρυνση αὐτὴ χρειάζεται γιὰ τὸ θετικὸ δίκαιο τουλάχιστον, καθὼς σ' αὐτὸ οἱ κανόνες δὲν κατευθύνουν ἁπλῶς ἢ καὶ προκαλοῦν τὶς πράξεις, ἀλλὰ καὶ οἱ ἴδιοι ἔχουν «τεθεῖ» ἀπὸ ἄλλες πράξεις, ἐνῶ ἐξ ἄλλου καὶ δὲν ἐπιτρέπεται οἱ πράξεις δικαίου νὰ θεωροῦνται ὡς ἔξω τοῦ δικαίου, ἀποτελεσμένου δῆθεν ἀπὸ κανόνες μόνο.

Ἔπειτα, διαπίστωσα ὅτι ἡ διάκριση δημοσίου δικαίου καὶ ἰδιωτικοῦ δικαίου δὲν εἶναι ἡ μάλλον πρόσφορη γιὰ τὴ συστηματικὴ διάρθρωση τοῦ δικαίου, ὅπως δὲν εἶναι τόσο πρόσφορη καὶ ἡ διάκριση νομοθετικῆς, ἐκτελεστικῆς, δικαστικῆς λειτουργίας. Εἰσήγαγα λοιπὸν τὴ διάκριση καὶ διευκρίνισα τὴ σχέση τριῶν λειτουργιῶν μεταξύ τους, δηλαδὴ τῆς καθοριστικῆς, τῆς κυρωτικῆς, τῆς δικαστικῆς λειτουργίας.

Ἔχω ἤδη ἐπισημάνει τὴν ἀντιστοιχία τῶν δικαιωμάτων πρὸς τοὺς ἐκχωρητικοὺς κανόνες, τῶν ὑποχρεώσεων πρὸς τοὺς ἐπιτακτικοὺς κανόνες. Ἰδοὺ ὅμως ἐξήγηση τῶν ἐννοιῶν αὐτῶν καὶ τῶν μεταξύ τους σχέσεων.

Τὸ δίκαιο δὲν εἶναι γνώση, ἀλλὰ πράξη, ἄρα ὑπάγεται ὄχι στὴ λογική, ἄρα στὴν πραξιολογία. Τὸ δίκαιο εἶναι κάτι ὄχι ἁπλῶς ἀτομικό, ἀλλὰ καὶ διανθρώπινο στὴ σύστασή του, ἄρα ἔχει καὶ διάσταση κοινωνική.

Ἡ πραξιολογία, λοιπόν, καθὼς τὴν ἔχω ἀναπτύξει στὸ πρῶτο Μέρος τῆς *«Φιλοσοφίας τοῦ δικαίου»*, ἀναλύει τὸν πρακτικὸ λογισμό, τὸν «καθορισμὸ» στὴν ὁρολογία μου, καὶ παρουσιάζει τὶς δύο, παλίντροπες ἐξ ἄλλου, φάσεις του: *δέον* ἡ μία, *δυνατὸν* ἡ ἄλλη. Ἔχω καταδείξει μάλιστα ὅτι κάθε συγκεκριμένο «δέον» εἶναι ἀξιολογικὰ ἐπιλεγμένο «δυνατόν». Κάθε «κανὼν δικαίου» εἶναι κέρμα «καθορισμοῦ δικαίου» καὶ ἡ προκείμενη τομὴ ἔχει γίνει ἄλλοτε στὴ φάση «δέοντος» ἄλλοτε στὴ φάση «δυνατοῦ». Ἀντίστοιχα, ὁ προκείμενος κανὼν δικαίου εἶναι ἢ ἀπὸ τὴν κλειστὴ φάση τοῦ «δέοντος», ἄρα ἐπιτακτικός, ἢ ἀπὸ τὴν ἀνοικτὴ φάση τοῦ «δυνατοῦ», ἄρα ἐκχωρητικός. Κάθε κανὼν δικαίου, ὅμως, ἀπευθύνεται σὲ ὑποκείμενο δικαίου, καὶ μὲ

τὴν ἀναδοχή του ἀπὸ αὐτὸ μετατρέπεται σὲ «ὑποκειμενικὸ δίκαιο». Καὶ οἱ δύο μορφὲς τοῦ ὑποκειμενικοῦ δικαίου εἶναι: *ὑποχρέωση*, ἀντίστοιχα πρὸς ἐπιτακτικὸν κανόνα δικαίου, ὑπαγορευτικὸν «δέοντος» πρὸς τὸ ἐφεξῆς ὑποκείμενο τοῦ «κατὰ δίκαιον καθορισμοῦ», τὸν ὑπόχρεω· *δικαίωμα*, σὲ ἀντιστοιχία πρὸς ἐκχωρητικὸ κανόνα δικαίου, καταπιστευτικὸν τοῦ κατὰ δίκαιον καθορισμοῦ στὸ ἐφεξῆς ὑποκείμενό του, δηλαδὴ τὸν δικαιοῦχο, ὡς φορέα δυνατότητας συμπεριφορᾶς καὶ ὄχι τυχὸν - ὑπαγορευμένου δέοντος.

Ἡ ὄχι ἁπλῶς πραξιολογικὴ ὅμως, ἀλλὰ καὶ διανθρώπινη σύσταση τοῦ δικαίου, ἄρα καὶ τῆς προκείμενης αὐτῆς «δυνατότητας συμπεριφορᾶς» ἔχει ὡς συνέπεια τὴ διπλοπροσωπία κάπως τοῦ κανόνα δικαίου, τοῦ δημιουργικοῦ προπάντων δικαιώματος. Ὁ κανὼν αὐτὸς δικαίου, ἐνῶ στὴν κύριά του ἀπεύθυνση, δηλαδὴ πρὸς τὸν δικαιοῦχο, εἶναι ἐκχωρητικός, ὥστε καὶ δημιουργεῖ δικαίωμα, περιεκτικὸ δυνατότητας συμπεριφορᾶς, ταυτόχρονα, γιὰ νὰ ἐπιτύχει τὴν κοινωνικὴ συγκρότηση τῆς δυνατότητας αὐτῆς συμπεριφορᾶς, συστατικῆς τοῦ δικαιώματος, ἀπευθύνεται πρὸς ὅλους τοὺς ἄλλους ἐκτὸς ἀπὸ τὸν δικαιοῦχο (περιπτώσεις ἐμπραγμάτων δικαιωμάτων) ὡς ἐπιτακτικός, ὥστε καὶ δημιουργεῖ σ' αὐτοὺς ὑποχρεώσεις ἀντίστοιχες, ἀπαγορευτικοῦ χαρακτήρα. Τὸ δικαίωμα ἰδιοκτησίας π.χ. δημιουργεῖται ἀπὸ κανόνα δικαίου ἐκχωρητικὸν πρὸς τὸν δικαιοῦχο τῆς εὐχέρειας γιὰ χρήση ἀποκλειστικὴ τοῦ ἀντικειμένου της, καὶ ταυτόχρονα ἐπιτακτικὸν πρὸς κάθε ἄλλον, καὶ δὴ ἀποτρεπτικόν του ἀπὸ τὴ χρήση τοῦ ἴδιου αὐτοῦ ἀντικειμένου. Καὶ αὐτὴ εἶναι μία πολὺ συχνὴ σχέση δικαιώματος καὶ ὑποχρεώσεων: ὑπάρχουν ὑποχρεώσεις τῶν ἄλλων, γιὰ νὰ συσταθεῖ κοινωνικὰ τὸ δικαίωμα τοῦ δικαιούχου.

Ὑπάρχουν, ὅμως, καὶ ὑποχρεώσεις δικαίου, ἄσχετες πρὸς οἱοδήποτε δικαίωμα, ὁπότε ὁ δημιουργικός τους κανὼν δικαίου εἶναι καθαρὰ καὶ μόνο ἐπιτακτικός, προπάντων ὡς ἀπαγορευτικός.

Ἂς μὴ προχωρήσομε σὲ περαιτέρω διακρίσεις, ὅπως τῶν τεχνικῶν ὑποχρεώσεων ἀπὸ τὶς οὐσιαστικὲς ὑποχρεώσεις, τῶν ὑποχρεώσεων πρὸς πράξεις καὶ τῶν ὑποχρεώσεων πρὸς παραλείψεις, τῶν τεχνικῶν δικαιωμάτων καὶ τῶν οὐσιαστικῶν δικαιωμάτων, ἢ καὶ τῶν εἰδικῶν δικαιωμάτων ὡς περιεχόμενων τελικὰ στὸ δικαίωμα ἐλευθερίας ἢ δικαίωμα προσωπικότητας. Ἂς παραλείψομε καὶ τὴν ἀπαρίθμηση τῶν συστατικῶν στοιχείων τοῦ δικαιώματος ἐλευθερίας, στὸ φαντασμαγορικὸ σύνολό τους.

Καὶ ἂς παραλείψομε τὴν ριζικὴ σύλληψη τοῦ κύριου σκοποῦ τοῦ δικαίου, τοῦ θεμελιωτικοῦ τῆς οὐσιαστικῆς ὑφῆς τῶν θεσμῶν του. Ἡ σύλληψη αὐτὴ ἐπιτελεῖται καθ' ὑπέρβαση τῆς θεωρίας τοῦ λεγόμενου «κοινωνικοῦ συμβολαίου», ὑπο-ηθικῆς στὴν οὐσία της, καὶ εἶναι ἡ κατάληξη τοῦ πρώτου Μέρους τῆς *«Φιλοσοφίας τοῦ δικαίου»*.

Αὐτὴ σὲ πολὺ σύντομη ἔκθεση εἶναι ἡ συμβολή μου στὴν ἐπιστημονικὴ διακονία τοῦ δικαίου, ὄχι ἄσχετη ἐξ ἄλλου καὶ πρὸς τὴν πρακτικὴ ἐπὶ ἔτη διακονία του μὲ τὴν ἄσκηση τοῦ δικηγορικοῦ λειτουργήματος καὶ τὴν ἀπότοκή της δικανικὴ ἐμπειρία.

Ἤδη, ἂς μοῦ ἐπιτραπεῖ ὀλιγόλογη ἀναφορὰ στὸν τρόπο τῆς διδασκαλίας μου καὶ γενικὰ τῆς συμπεριφορᾶς μου ὡς Καθηγητοῦ.

Δίδασκα προφορικά, χωρὶς χειρόγραφο μήτε κἂν σημειώματα. Προετοιμαζόμουν, ὅμως, καὶ μὲ ἰδιαίτερη φροντίδα γιὰ ὅ,τι θὰ ἔλεγα καὶ γιὰ ὅ,τι δὲν θὰ ἔλεγα. Ἐπιδίωκα, ἡ διδασκαλία μου νὰ ἔχει καὶ διδακτικὰ εὔστοχη διάταξη νοημάτων καὶ ἀντίστοιχη ἐνάργεια τῶν ἐκφράσεων, ὥστε νὰ θέλγονται οἱ πιὸ αἰσθαντικοὶ φοιτητές, ἀλλὰ νὰ ἑλκύονται καὶ οἱ ἄλλοι πρὸς ἐνεργὸ παρακολούθηση τῶν μαθημάτων. Καί, ὅταν ἔφθανε ἡ ὥρα τῶν ἐξετάσεων, προσπαθοῦσα νὰ συνδυάζω τὴν αὐστηρότητα μὲ τὴ μειλιχιότητα. Προσπαθοῦσα νὰ πείσω τοὺς φοιτητὲς ὅτι οἱ ἐξετάσεις εἶναι κάτι σὰν ἀθλητικὸ ἀγώνισμα καὶ ὅτι ἀκόμη καὶ ἡ τυχὸν μὴ ἐπιτυχία τους εἶναι κάτι καὶ ὑπὲρ αὐτῶν, ὡς ὑπόδειξη νὰ μελετήσουν καλύτερα καὶ νὰ κατακτήσουν βαθύτερα τὴν ἐπιστήμη τους, ὅτι ἄρα δὲν εἶναι οὔτε δυστύχημα οὔτε ἁμάρτημα, ὥστε καὶ δὲν πρέπει νὰ συνεπάγεται πικρία ἢ τύψεις, ἐπικίνδυνα συναισθήματα, ὁδηγητικὰ τῶν πολὺ εὐαίσθητων κάποτε σὲ ἀπονενοημένες πράξεις.

Ὁμολογῶ, τὰ εἴκοσι τελευταῖα χρόνια, ἡ πιὸ βαθύβλυστη πνευματικὴ ἀσχολία μου, σύστοιχη καὶ τοῦ ἐπίσημου λειτουργήματός μου στὴν κοινωνία, ἔχει ἀντικείμενο τὴ φιλοσοφία μᾶλλον καὶ ὄχι τὸ δίκαιο. Τὸ γεγονὸς ὅμως αὐτὸ δὲν πρέπει νὰ κριθεῖ ὡς ἀπιστία πρὸς τὴν ἐπιστήμη τοῦ δικαίου. Ἀρχῆθεν ἡ φιλοσοφία ἦταν ὁ πνευματικὸς χῶρος τῶν κατ' ἐξοχὴν προσωπικῶν μου λογισμῶν, καὶ μάλιστα ἔχει συμβάλει στὴ γόνιμη ἄρδευση τοῦ ἐδάφους ὅπου βλάστησε ἡ θεωρία μου τοῦ δικαίου. Ἐξ ἄλλου, ἡ ἐπιστήμη τοῦ δικαίου, στὶς ρίζες της καὶ στὶς δημιουργικώτερες ἐπιδόσεις της δὲν εἶναι ἄσχετη πρὸς τὴ φιλοσοφία.

Στὴν ἀρχαία Ἑλλάδα νομοθέτες ὑπῆρξαν φιλοσοφημένοι ἄνθρωποι ἢ καὶ διάσημοι φιλόσοφοι, ὅπως ὁ θρυλικὸς Ζάλευκος, ὁ θρυλικὸς ἐπίσης Χαρώνδας, καὶ ὁ Σόλων, ὁ Πιττακός, ὁ Παρμενίδης, ὁ Πρωταγόρας. Ὁ Πλάτων, μὲ τὸ ἔργο του *Νόμοι* καὶ ὄχι μόνο μὲ αὐτό, ἀξίζει νὰ θεωρηθεῖ καὶ ὡς μέγιστος νομικός. Ὁ Ἀριστοτέλης ἦταν καὶ σπουδαῖος θεωρητικὸς τοῦ δικαίου, μάλιστα ὄχι μόνο μὲ τὸ περίφημο πέμπτο βιβλίο ἢ καὶ μέρος τοῦ δέκατου βιβλίου τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχείων* ἀλλὰ καὶ μὲ πολλὲς σελίδες τῆς *Ῥητορικῆς* ὅπως καὶ τῶν *Πολιτικῶν*. Ὁ συνεργάτης, καὶ διάδοχος στὴ σχολαρχία, τοῦ Ἀριστοτέλους, Θεόφραστος ἦταν καὶ αὐτὸς ἔξοχος νομικὸς ἐπί-

σης. Καὶ οἱ τρεῖς, Πλάτων, Ἀριστοτέλης, Θεόφραστος, ἐπηρέασαν τὸν Κικέρωνα καὶ διαμέσου αὐτοῦ ἢ καὶ ἀμέσως τοὺς ρωμαίους νομοδιδασκάλους.

Ἀλλὰ καὶ στοὺς Νεώτερους Χρόνους ἔνδοξα ὀνόματα φιλοσόφων ὑποσημαίνουν τὴ συνάφεια φιλοσοφίας καὶ νομικῆς: Ὁ κορυφαῖος τῆς γαλλικῆς φιλοσοφίας Descartes ἦταν πτυχιοῦχος Νομικῆς τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ Poitiers. Ὁ κορυφαῖος τῆς γερμανικῆς φιλοσοφίας Leibniz σὲ ἡλικία εἴκοσι δύο ἐτῶν εἶχε συγγράψει τὴν πραγματεία *"Nova Methodus discendae docendaeque iurisprudentiae"* καὶ σὲ ἡλικία εἴκοσι τεσσάρων ἐτῶν ἔγινε διδάκτωρ τοῦ δικαίου μὲ τὴ διατριβή του *"De casibus perplexis in iure"*. Ὁ κορυφαῖος τῆς ἀγγλικῆς φιλοσοφίας Francis Bacon εἶχε καὶ αὐτὸς νομικὰ σπουδάσει καὶ σταδιοδρομήσει ὡς νομικός. Ἐπίσης νομικὰ εἶχε σπουδάσει καὶ ὁ ἀνακαινιστὴς κάπως τῆς ἀγγλικῆς φιλοσοφίας David Hume. Καὶ ἂς περιορισθοῦμε σ' αὐτούς.

Συγκεφαλαιωτικά, δὲν ἔχω νὰ μεμφθῶ τὸν ἑαυτό μου ἢ τοὺς καιροὺς γιὰ ὅσα ἔπραξα ἢ δὲν ἔπραξα. Οἱ δυσχέρειες τοῦ βίου μου, στὶς πρῶτες δεκαετίες του ἰδιαίτερα, ὑπῆρξαν μεγάλες.

Ἀνήκω σὲ πολύπαθη γενεά. Ἔζησα παιδάκι τὴν Ἐθνικὴ Συμφορὰ τοῦ 1922, μὲ τὶς φοβερὲς συνέπειές της γιὰ τὴν οἰκογένειά μου. Ἔζησα τὴ φρίκη τοῦ Δεύτερου παγκόσμιου πολέμου καὶ τῆς σύνδρομής του Κατοχῆς, καὶ ἀκόμη τὴ δοκιμασία τοῦ Ἐμφύλιου πολέμου, ἀλλὰ καὶ δύο περιόδων πολιτικῆς δουλείας τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ. Δίχως τὶς ἀντιξοότητες αὐτές, δραματικὲς συχνὰ γιὰ ὅσους εἴχαμε ἀνένδοτη συμμόρφωση πρὸς τὶς ἐπιταγὲς τοῦ καθήκοντος ἢ καὶ ἁπλῶς πρὸς τὶς ὑπαγορεύσεις τῆς ἀξιοπρέπειας – καὶ ὑπῆρξαν πολλοὶ στὴ γενεά μου –, ἡ ζωή μου θὰ ἦταν ἀναμφίβολα εὐτυχέστερη καὶ ἴσως δημιουργικώτερη. Ἀλλὰ ὁ ἠθικὸς ἀπολογισμός της εἶναι θετικός. Ἐτήρησα ἢ ἔστω σὲ μέγα βαθμὸ κατόρθωσα νὰ τηρήσω τὰ παραγγέλματα συμπεριφορᾶς, ὅσα εἶχα ἐνστερνισθεῖ ἤδη στὴ νεότητά μου: τὸ διατυπωμένο ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη *"πάσας τὰς τύχας εὐσχημόνως φέρειν καὶ ἐκ τῶν ὑπαρχόντων ἀεὶ τὰ κάλλιστα πράττειν"*, καὶ τὰ σύμφωνα μὲ αὐτό, σὲ προσωπική μου διατύπωση, "εὐγνωμονικὸς καὶ γιὰ τὰ ἐλάχιστα, συγγνωμονικὸς καὶ γιὰ τὰ μέγιστα", ἢ "νὰ μὴν ἀφήνεις καμιὰ στιγμὴ τοῦ ἐλεύθερου χρόνου σου χωρὶς νὰ τῆς προσδώσεις τὸ πιὸ ἄξιο περιεχόμενο", ὅπως καὶ "νὰ μὴ ρίχνεις, ἔστω ἀπὸ συγγνωστὴ ἀμέλεια, τὶς ἐνώπιόν σου ἄριστες δυνατότητες πράξεων στὸν καιάδα τῶν παραλείψεων".

Ἀποστρέφω ἀπὸ τὸν καιάδα τῶν παραλείψεων τὸ βλέμμα, γιὰ νὰ προστατευθῶ ἀπὸ τὸν ἠθικὸ ἴλιγγο. Καὶ ἀναπολῶ τὰ πεπραγμένα μου, ἀλλὰ καὶ τὰ ἔκγονα τῆς ἱστορικῆς συγκυρίας παθήματά μου. Στὰ πεπραγμένα μου συγκατελέγεται καὶ ἡ μὲ καρτερία ὑποδοχὴ τῶν παθημάτων, ἀλλὰ προπάν-

των ἡ ὅποια δράση μου, ἡ ἐξυπηρετικὴ τῆς πατρίδας μου ἢ καὶ ἀτομικὰ πολλῶν ἀνθρώπων, καὶ προπάντων ἡ διδασκαλία μου ἀπὸ διάφορες ἕδρες, καὶ ἡ συμβολή μου στὴν ἐπιστήμη καὶ στὰ γράμματα, ἡ ἐκφρασμένη μὲ τὴ γραφίδα μου καὶ διατηρημένη στὰ βιβλία μου.

Εὔχομαι στοὺς νεώτερους νὰ εἶναι κατὰ πολὺ εὐτυχέστεροι, ἀλλὰ καὶ νὰ ἐμμένουν στὶς ὑπαγορεύσεις τῆς ἀξιοπρέπειας καὶ στὶς ἐπιταγὲς γενικὰ τοῦ καθήκοντος, νὰ μὴ προδώσουν τὸ ἀξίωμα τοῦ ἀνθρώπου.

Κωνσταντίνος Ι. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΣ
(Μέλος τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν)

IM DIENSTE DER RECHTSPHILOSOPHIE

Zusammenfassung

Konstantinos Despotopoulos widmete einen großen Teil seiner Schaffenskraft der Forschung der Rechtsphilosophie. Im vorliegenden Vortrag stellt er sowohl die Stadien seiner geistigen Entwicklung als auch seine wissenschaftliche Œuvre im Fachbereich "Rechtsphilosophie" übersichtlich dar. Im ersten Teil des Vortrags erwähnt er die Stationen seines Lebens, die sich entscheidend für seine *Paideia* und sein Schaffen erwiesen: Als Student an der Juristischen Fakultät der Universität Athen nahm er an den Seminaren von P. Kanellopoulos und K. Tsatsos teil, und parallel zum Jurastudium vertiefte er in die Philosophie Platons, Aristoteles', Kants und in die gegenwärtige Philosophie. Es folgte die Promotion (1939) mit dem Thema «*Der Begriff des subjektiven Rechts*», die unter den juristischen Kreisen hohe Anerkennung fand. Mit seiner Habilitation (1945) mit dem Thema «*Die determinative Funktion des Rechts*» erhielt er die *venia legendi* und lehrte er vom selben Jahr an bis 1947 als Privat Dozent Rechtsphilosophie an der Universität Athen. In der Folgezeit bis 1966 lehrte er Philosophie im *Athenaion*. Dazwischen erschien sein zweibändiges Werk «*Rechtsphilosophie*» (Bd. I: 1953, Bd. II: 1954), welches zum Standardwerk der Forschung wurde. Unter der Verfolgung des damaligen illegalen politischen Regimes emigrierte er 1967 nach Frankreich, wo er während des Bienniums 1968-1969 eine Forschungsstelle bei C.N.R.S. hielt. 1970 wurde er als Professor für Rechtsphilosophie an die Universität Nancy II berufen. Anschließend wurde er (1975) als Professor an die Athener *Panteios* Universität berufen, an der er bis seiner Emeritierung (1980) Philosophie lehrte.

Im zweiten Teil des Vortrags stellt Konstantinos Despotopoulos die Neuerungen, die er als Rechtstheoretiker dem Rechtssystem brachte, übersichtlich dar, die zusammenfassend lauten: 1) Das Recht wird als die Summe der Rechtsregel und der Rechtshandlungen definiert. 2) Es wird nicht bei der Unterscheidung des Rechts in öffentliches Recht und in Privatrecht geblieben, sondern es wird zwischen determinativer, bekräftigender und gerichtlicher Funktion des Rechts unterschieden, wobei auch das Verhältnis aller drei Rechtsfunktionen zueinander erläutert und das Anwendungsfeld jeder einen von ihnen in größeren Zügen dargestellt wird. 3) Das Recht gehört zur *Praxiologie* und nicht zur Logik, insofern es nicht Kenntnis sondern Handlung ist, und es hat eine soziale Dimension. *Sollen* und *Können*, die zwei Grundaspekten der praktischen Vernunft, die zur *Praxiologie* gehören, sind auch Grundbegriffe des Rechtssystems. So wird jede Rechtsregel zum "subjektiven Recht", insofern sie sich an ein Rechtssubjekt richtet und von ihm aufgenommen wird. 'Rechtspflicht' und 'Rechtsanspruch' sind die zwei Formen des "subjektiven Rechts". Verschiedenste Aufsätze von Konstantinos Despotopoulos, vor allem aber sein Werk «*Rechtsphilosophie*», vermitteln einen Eindruck von der Fülle und Breite seines Schaffens und zeugen von seinem unermüdlichen Einsatz für die Rechtsforschung, für die er noch tätig ist.

Ioannis G. KALOGERAKOS

LE BRAS DE DIEU QUI ENTRE DANS LE TEMPS
(Sur le Démiurge du *Timée* platonicien)

1. La démiurgie du Démiurge

«Celui qui cherche à dresser l'autel d'une nouvelle foi ne risque pas ses chances de persuader le vulgaire en jetant au bûcher de la réforme les anciennes idoles. Il préfère ne plus leur porter d'encens, mais sans devenir iconoclaste»[1]. Platon, recueillant des idoles jusqu'à son idole du monde sensible — du monde qui, étant sans cesse changeant (*Timée* 27 d-28), dans le temps, n'est pas pour lui la réalité mais le reflet de la réalité — , fait, en démiurge, au sens étymologique du terme — de l'artisan qui travaille pour le *demos* — , un univers ordonné; il en fait une œuvre belle, telle la statue (*agalma, Timée* 37 c) de Zeus d'un Phidias, sculptée, comme le dirait Proclus[2], sans modèle sensible; supposant en dehors du monde un «Modèle et un Ouvrier»[3], il substitue aux cosmogonies et aux cosmologies de ses prédécesseurs, poètes ou philosophes, un mythe scientifique, qu'il propose comme une probabilité satisfaisante (29 d, cf. 59 c, 68 d). Son Démiurge n'est pas la cause logique de ce qui est né, mais la cause historique de ce qui devient[4]; et c'est un contemplateur, tel le législateur du *Cratyle* 389 b, mais doublé d'un géomètre, qui organise l'univers sensible à la ressemblance de l'idée, du modèle essentiellement divin (37 c), identique, uniforme (52 a), du paradigme éternel, de l'être parfait en tout (30 c); ainsi, réalise-t-il, dans la mesure du possible, l'idée du meilleur (46 c: τὴν τοῦ ἀρίστου ἰδέαν).

Du même coup, Platon recueille l'héritage de la rationalité artisanale de la démiurgie homérique, pour atteindre un objectif philosophique: dans la tradition homérique, les démiurges sont des techniciens, des «spécialistes, qui mettent leur

---

1. A. Kélessidou, La conception platonicienne du divin dans les *Lois* et le *Timée* et son rapport avec le Bien de la *République, Annuaire de la Faculté des Lettres, Univ. d'Athènes,* 70-71, 1971, p. 306.

2. V. 84d Diehl, 265, 18.

3. J. Moreau, *Réalisme et idéalisme chez Platon,* Paris 1951, p. 90. Cf. F. M. Conford, *Plato's cosmology*, New York 1957, p. 37.

4. R. Schaerer, *Dieu, l'homme et la vie d'après Platon*, Cahiers de Philosophie, Neuchatêl, éd. de la Baconnière, 1944, p. 20. Pour la causalité, liée nécessairement au devenir, v. *Timée* 28 a,28c, 29 a, cf. *Banquet* 215, *Philèbe* 26 e.

habileté ou leur talent au service du public»[5], ou des spécialistes de la parole[6]; mais ces artisans sont des savants uniquement «dans le cadre de leur profession, et pour autant qu'ils s'en tiennent à leur artisanat»[7]; chez Platon la personne du démiurge déploie de hautes activités théoriques et pratiques[8], ou le terme est employé pour désigner un pouvoir causal[9]. «La démiurgie platonicienne, à la différence du simple artisanat, signifie une maîtrise sur l'ouvrage qui implique référene à un modèle extérieur et supérieur, et communication à la copie des vertus du modèle»[10].

2. La perfection sous trois aspects

Le démiurge du *Timée* «contemple et utilise le modèle éternel»; il déploie une activité d'animation, «en reproduit forme et puissance»[11] et tout ce qu'il réalise, en procédant ainsi, est «nécessairement beau» (καλὸν ἐξ ἀνάγκης, *Timée* 28 a). Le dieu cosmique fait du monde un vivant unique (ζῷον ἓν ὁρατόν, 30 d[12]), dieu sensible à la ressemblance du dieu intelligible. Perfection du Modèle, perfection de l'artisan-Cause et perfection de la copie, de ce Monde-ci, sont les réponses à la troisième question que se pose Platon au sujet de l'Univers (après celles des modèles possibles et de l'ouvrier): «si ce Monde est beau et si l'ouvrier est bon, il est clair qu'il fixe son regard sur le modèle éternel ... ce Monde est la plus belle des choses qui sont nées et l'ouvrier est la plus parfaite des causes» (29 a). Parlant de la naissance de l'âme Platon dit: «ainsi naquirent d'une part le corps visible du Ciel et de l'autre, invisible, mais participant à l'harmonie, l'âme, la plus belle des réalités engendrées par le meilleur des êtres rationnels et éternels» (37 a)[13].

---

5. P. CHANTRAINE, Trois noms grecs de l'artisan, in *Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr Diès*, Paris, Vrin, 1956, p. 41.

6. V. L. BRISSON, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du* ***Timée*** *de Platon*, Paris, Klincksieck, 1974.

7. H. JOLY, *Le Renversement platonicien, Logos, Epistémé, Polis*, Paris, Vrin, 1980, p. 227.

8. V. GORGIAS 453 a, 503 d-e.

9. Cf. H. JOLY, l.c, PLATON, *Philèbe* 27 b.

10. JOLY, *op. cit.*, n. 115.

11. *Op. cit.*, p. 228: H. JOLY voit une activité d'animation et s'oppose ainsi à J. MOREAU disant que la «métaphore artificialiste se trouve ... précisée en une métaphore biologique» (*L'Âme, du monde, de Platon aux Stoïciens*, Les Belles Lettres, Paris 1939, p. 49): «Transmettre une δύναμις signifie donner la vie (*Timée* 30 d) ... le mimétisme, l'artificialisme et le vitalisme coexistent...».

12. Pour ζῷον (cf. 32 d, 39 e) et la traduction «vivant» cf. *Timée* 77 b.

13. Τῶν νοητῶν ἀεὶ τ' ὄντων dépendant de τοῦ ἀρίστου, comme traduit BRISSON suivant la première construction proposée par Proclus, in *Tim.* II 294 1-18; la construction préférée par Proclus

Or on sait que la perfection constitue une parenté d'ordre ontologique entre le Démiurge, le Dieu-cause ordonnatrice[14], qui est au sommet d'un ordre hiérarchique du divin (*Timée* 40 sqq, 41 c-d) et le Divin Absolu, le Bien -causalité efficiene des Intelligibles du Monde métaphysique de la *République* (507 b, 517 c); à cette ressemblance s'ajoute une autre d'ordre méthodologique, qui concerne la difficulté de connaître l'un comme l'autre des deux causes[15]. Et l'on sait que certains interprètes du *Timée* ont identifié le Démiurge et le Bien (p. ex. Zeller), jusqu à voir, par cette indentifation, une réconciliation chez Platon de deux mondes[16].

Dans une étude récente, intitulée «Approche mythique du Bien, du phytourgos et du démiurge»[17], Jean-Claude Nilles revient à la problématique du Démiurge du *Timée*; il étudie le rapport de ce Dieu avec le Bien et le sens du phytourgos de la *République*, et propose une interprétation de trois notions dans le cadre de ce qu'il appelle «le mythololegein platonicien»[18]. L'idée qui gouverne l'argumentation est que le mythe du *Timée* concernant le démiurge est une des modalités par lesquelles Platon explique la participation du sensible à l'intelligible. L'auteur reprend une partie de la «Discussion des interprétations modernes et contemporaines du Démiurge» proposée par L. Brisson dans son remarquable ouvrage *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée*[19]: la thèse de l'identification du Bien et du Démiurge, la thèse de Diès[20]: que le Démiurge est le modèle de l'Univers, «la face subjective du Bien qui, selon la face objective, est l'idée la plus haute»; une troisième thèse qui considère le Démiurge comme le «noûs» de l'âme du monde, et l'interprétation propre de Brisson qui considère l'Ouvrier du *Timée* comme «un noûs séparé». Nilles donne d'abord les raisons pour lesquelles, comme Brisson, il ne partage pas la thèse de Diès, la réfutation, qu'il cite, étant basée sur la traduction de la phrase τῶν ἀιδίων θεῶν γεγονὸς ἄγαλμα comme: «représentation engendrée des dieux éternels» (*Timée* 37 c), qui signifie «que le monde sensible est la représentation des formes intelligibles»; par la suite il étudie les expressions platoniciennes en 29 e et 92 c: ὅτι

---

fait «dépendre τῶν νοητῶν ἀεὶ τ' ὄντων de λογισμοῦ καὶ ἁρμονίας», *Platon, Timée/Critias*, Paris, Flammarion, 1992, pp. 126 et 235, n. 179.

14. Dans le mythe du *Politique* également Platon déclare que l'ordre actuel est l'œuvre de dieu (269); Dieu est appelé aussi démiurgue, père, organisateur du monde (273 d).

15. Cf. *Rép.* 506 d-e, 517 b, *Timée* 28 c.

16. V. Charles WERNER, *La philosophie grecque,* Paris, Payot, 1966, p. 98, n. 2.

17. *Révue Intérnationale de Philosophie,* 40, 156-157, pp. 114-140.

18. *Op. cit.*, p. 139.

19. Paris, 1974, pp. 71-85.

20. *Autour de Platon* II, p. 550.

μάλιστα γενέσθαι παραπλήσια αὐτῷ / εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητὸς et propose, à la différence de Rivaud, la ponctuation du second passage après νοητοῦ, «de manière à ... entendre que l'univers sensible est à la fois une image de l'intelligible et un Dieu sensible». «Tout comme le Bien», souligne l'auteur, «renforce la participation entre sensible et intelligible, de même le Démiurge rend le monde sensible le plus semblable possible à la plus accomplie des idées intelligibles» (*Timée* 30 d). Cela veut dire que le Démiurge ne peut être ni «le Bien ni le monde intelligible»[21]. La critique de Brisson adressée à la thèse de Cherniss — que le Démiurge serait l'âme possédant le «noûs» — , critique de l'identité entre l'âme et l'intellect, trouve Nilles d'accord à l'appui du passage 30 b du *Timée*: «en créant le monde il implanta la Raison en l'âme et l'âme dans le corps en s'assurant que son travail soit par nature le plus beau et le plus parafait». Quant à la thèse de Brisson que le Démiurge est un «noûs séparé», Nilles remarque que «si l'identité entre l'intellect et l'âme est loin d'être assurée ... reconnaître que le Démiurge introduit l'Intellect en l'âme et l'âme dans le Corps ne nous autorise pas encore à conclure du fait que l'âme a un noûs au fait que le Démiurge est un noûs. Car la première question qui se pose est celle de savoir ce qu'est ce noûs ... quel est le rapport entre ce noûs et le Vivant intelligible». Le statut de ce noûs Nilles croit le trouver dans l'allégorie de la caverne, où (*Rép.* 517 c) le noûs est le don du Bien. Liant ainsi le Démiurge et le Bien l'auteur conclut que le Dieu du *Timée* est un «analoguon anthropomorphique du Bien»; que «dans la mesure où le Démiurge prend comme modèle le Bien, il transmet (le) noûs auquel sa propre âme participe, au vivant sensible, au Corps du Monde et à l'âme qu'il s'efforce de greffer sur l'univers visible dépourvu de tout repos et changeant sans mesure et sans ordre (*Timée* 30 a)». L'argument le plus fort me semble être celui que l'auteur donne vers la fin de son argumentation: un noûs séparé ne permettrait pas de rendre compte des attributs du Démiurge comme père et créateur des dieux inférieurs «ainsi que de la nature de sa main d'œuvre»[22].

Si je me suis attardée assez à la présentatiion de l'étude de Nilles, c'est surtout parce qu'elle montre, par son effort interprétatif, les nombreuses difficultés que soulève, récemment encore, toute tentative d'identification du Démiurge, identification que Platon ne semble pas avoir envisagée. Ce que l'on pourrait tenir pour certain, étant plus sage d'admettre qu'on ne peut vraiment pas dégager des

---

21. *Op. cit.*, p. 135; v. aussi à la même page: «L'erreur de Diès et d'une certaine manière celle de A. Rivaud, s'explique aussi par la confusion entre les expressions *paraplèsios et homoios*, deux termes dont le premier se réfère aux attributs qui sont communs au Démiure et au monde sensible, alors que le deuxième se réfère explicitement au problème de la participation».

22. *Op. cit.* p. 138.

«textes une solution cohérente»[23], est que Platon, en écrivant le *Timée,* est «revenu de son dedain pour le monde sensible»[24]; qu'il a opté pour la restauration de l'Univers sensible, en attachant celui - ci à l'ordre imposé par le Démiurge, un Dieu personnel (20 a), — activité que le philosophe attribue, en termes nets, dans le *Cratyle* (400 a), le *Phédon* (97 c), le *Phèdre* (246 e), le *Sophiste* (265 c), le *Philèbe* (28 c) et les *Lois* (967 b) — , à l'intellect et en orientant cet univers au meilleur, souci dominant toute son oeuvre[25]; au meilleur qui est pour lui «principe de rationalité, mais aussi principe de réalité»[26].

3. La «kalliphanie»

Le monde, dans la mythologie du *Timée*, n'est pas une «théophanie», comme dans la tradition néoplatonicienne, où il n'y a pas, également, création, mais où «tout ce qui mérite à quelque degré le titre de réalité, n'est qu'un moment défini de (l') effusion illuminatrice du Bien»[27]. C'est une *kalliphanie*. Platon, après avoir montré que l'organisation de l'univers peut «se déduire a priori des considérations finalistes»[28], dit dans un langage juridique: «et onques ne fut permis, onques n'est permis au meilleur de rien faire, sinon le plus beau» (*Timée* 30 a)[29].

D'autre part, on sait que le démiurge n'est pas présenté comme un dieu créateur de tout — comme le sera, p. ex., le Démiurge du maître de Plotin Ammonios Sakkas[30] — , ou un dieu tout puissant[31], puisqu'il se sert des causes adjuvantes

---

23. A. RIVAUD, *Platon, Œuvres Complètes*, le *Timée,* Paris, Belles Lettres,1966, p. 37.

24. WERNER, *op. cit.,* p. 96. L'auteur relie cette position avec l'influence pythagoricienne: «Le porte parole de Platon est un pythagoricien de Locres, dont nous ne savons même pas s'il a existé réllement...».

25. Cf. A. KÉLESSIDOU, *La notion du salut dans la pensée politique de Platon* (en grec), éd. de l'Académie d'Athènes, 1982, pp. 37 sqq.

26. H. JOLY, *op. cit.,* p. 382.

27. E. GILSON, *La Philosophie au Moyen âge*, Petite Bibliothèque Payot, p. 82 (à propos de Dénys l'Aréopagite): «Ce que l'on nomme création est l'effet d'une révélation de Dieu dans ses œuvres, et c'est pourquoi les êtres manifestent ce qu'il est».V. aussi A. KÉLESSIDOU, La Kalliphanie du monde (l'épiphanie du beau) dans le *Timée, Kernos*, 9 (1996), σσ. 327-333.

28. J. MOREAU, *Réalisme...*, p. 93.

29. Tr. RIVAUD.

30. Cf. J. TROUILLARD, *La purification plotinienne*, Paris, PUF, 1955, p. 184: SCHAERER, *op. cit.,* pp. 33-34.

31. Malgré l'assertion de Platon qu'il y a entre la nature divine et la nature humaine une différence radicale de puissance concernant le mélange et la dissociation des éléments, le maniement de l'un et du multiple (68 d).

comme des causes auxiliaires (46 d sqq.)[32], pour réaliser dans la mesure du possible l'idée du meilleur (46 c).

Cependant l'idée de l'*ariston* mentionnée déjà à 30 a (κάλλιστον), 33 d (αὔταρκες), 34 b (τέλεον) à propos du monde engendré par le Démiurge est reprise deux fois par Platon après sa référence à la nécessité: ce Démiurge persuade la nécessité «d'orienter vers le meilleur (ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν) la plupart des choses qui deviennent» (48 a); il superpose en face de la cause mécanique la causalité finaliste de la pensée (ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφρονος). Par la suite, Platon dit: «Toutes les choses ... nées par l'action de la nécessité, l'artisan de la suprême beauté et du meilleur (καλλίστου καὶ ἀρίστου δημιουργός), les a prises comme accessoires pour la production de ce qui naît, afin de mettre au jour le Dieu qui se suffit (αὐτάρκη) et qui est le plus parfait (τελεώτατον θεόν), le monde» (68 d)[33].

La visée du Démiurge, l'orientation du devenir vers le meilleur, comme partout dans la pensée platonicienne, est la révélation du meilleur par la copie de l'être qu'est le monde (cf. 55 d).

On sait également que l'Ouvrier divin du *Timée* n'est pas toujours agissant: le Démiurge ordonnateur (53 d), «le bras de Dieu qui entre dans le temps»[34], après avoir tout réglé (43 e), ayant abandonné aux Dieux jeunes «la tâche de façonner les corps périssables, d'y ajouter ce qui pourrait encore y manquer d'âme humaine et de tout ce qui en suivait, et de même, d'en prendre la direction de gouverner ce vivant mortel avec le plus de beauté et de bonté qu'ils le pourraient et de telle sorte qu'il ne devînt pas lui-même la cause de ses propres malheurs» (ibid), «resta dans son état habituel qui lui convient» (ἔμενεν ἐν τῷ ἑαυτοῦ κατὰ τρόπον ἦθει, 42 e).

On a pu émettre une hypothèse qui relierait le Bien de la *République* et le Dieu du *Timée*[35]. Cependant, encore une fois, l'essentiel ne réside pas dans la nature du Démiurge: si la cessation de l'activité est précédée de l'idée de dégager le divin de toute responsabilité dans le mal — dieu dicte des lois «afin de

---

32. Le démiurge collabore avec la nécessité (47 e-48, 68 e, 69 a), avec un principe extrinsèque: l'action de l'intelligence s'exerce, pour réaliser l'ordre, sur une matière préexistente, aveugle de toute intelligibilité et coéternelle à dieu, la *khora* (52 b). Pour la *khora* v. BRISSON, *op. cit.*, p. 15.

33. Tr. RIVAUD.

34. R. SCHAERER, *op. cit.*, p. 20. Cf. L. BRISSON, *op. cit.*, p. 12: «en un certain nombre de passages (*Timée* 29 d, 35 a-b, 48 b, 53 a) la mise en ordre du monde est située dans le temps». Cf. p. 25 pour le problème de la distinction entre le temps du récit et l'extra-temporalité de l'explication.

35. V. RIVAUD, *Timée*, Introduction, p. 38: «Faut-il entendre qu'un instant, à l'origine des choses, l'idée du Bien est sortie du Monde intelligible sous la figure du Démiurge et qu'elle y est ensuite rentrée, pour n'en plus descendre à l'avenir?».

demeurer innocent de la malice future des êtres» (42 d) — , elle est aussi précédée d'une référence à la vie humaine — qui rappelle les assertions de Platon dans le *Phèdre* (256 d-e) — et où l'idée dominante est que «le microcosme qu'est l'homme doit prendre modèle sur le macrocosme, le monde sensible»; où «l'éthique rejoint la cosmologie»[36]. «Cette masse tumultueuse et déraisonnable, c'est après l'avoir dominée par la raison, que (l'homme) retournerait à la condition de son état premier et meilleur» (42 d). Platon revient à l'idée, vers la fin de son dialogue (90 c-d): ayant de bonne heure abandonné son démiurge dans son repos éternel, il clôt sa poésie philosophique par un hymne qui exalte la beaute du monde: «Vivant visible qui enveloppe tous les vivants visibles, Dieu sensible formé à la ressemblance du Dieu intelligible, très grand, très bon, très beau et très parafait, le Monde est né» (μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν, 92 c).

Anna KÉLESSIDOU
(Athènes)

Ο ΔΗΜΙΟΥΡΓΟΣ ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΙΚΟΥ *ΤΙΜΑΙΟΥ*

Περίληψη

Στὸν διάλογο *Τίμαιος* ὁ Πλάτων ἐπιχειρεῖ νὰ περιγράψει τὸ εἶναι τῶν *γινομένων* πραγμάτων, στὰ ὁποῖα ἀναφέρεται ἡ αἴσθηση καὶ ἡ δόξα. Στὴν κορυφὴ θέτει τὴν ὀργανώνουσα αἰτιότητα ἑνὸς προσωπικοῦ θεοῦ, τοῦ Δημιουργοῦ. Ὁ Δημιουργὸς δὲν εἶναι ἡ λογικὴ αἰτία αὐτοῦ ποὺ γεννιέται, ἀλλ' ἡ ἱστορικὴ αἰτία αὐτοῦ ποὺ γίνεται, εἶναι «ὁ βραχίονας τοῦ θεοῦ, ἕνας βραχίονας ποὺ εἰσέρχεται μέσα στὸν χρόνο» (R. Schaerer).

Στὴ μελέτη ἐξετάζονται ἡ πλατωνικὴ χρήση τοῦ μύθου σχετικὰ μὲ τὸ θεῖο καὶ ἡ σχέση Ἰδέας τοῦ ἀγαθοῦ (*Πολιτεία*) καὶ Δημιουργοῦ. Ὁ Πλάτων, κληρονόμος καὶ τῆς ὀρθολογικῆς θεώρησης τῆς «δημιουργίας» τῆς ὁμηρικῆς ποίησης, κατασκευάζει ἕνα θεὸ δημιουργό, γιὰ νὰ ἐξηγήσει αὐτὸ πού, ἂν καὶ ἀντανάκλαση τοῦ πραγματικοῦ, εἶναι κατ' αὐτὸν τέλειο. Δίχως νὰ ἄρει τὸν δυϊσμὸ εἶναι-γίγνεσθαι, μὲ τὴν τελολογικὴ θεώρηση τῆς τάξης, τοῦ προτύπου καὶ τοῦ Δημιουργοῦ, νομιμοποιεῖ τὸ φυσικὸ εἶναι, τὸ ὁποῖο ἡ ἀποτελεσματικὴ ἐνέργεια τοῦ Δημιουργοῦ μεταμορφώνει σὲ «κόσμον».

Ἄννα ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ

36. BRISSON, *op. cit.*, p. 241, n. 254.

RAISON ET SENTIMENT CHEZ PLATON

On n'aura jamais trop dit que la philosophie platonicienne ne tolère aucun emprisonnement dans les classifications extrêmes; qu'elle n'est point une philosophie rigide. Platon fait feu de tout bois: s'il est vrai que la raison constitue l'essence de l'homme platonicien (*Rép.* 534 b, *Timée* 92 c, *Lois* 688 b), que la suprématie du «noûs» est conforme à la subordination du tout à la finalité (*Philèbe* 28 c, 30 d), que l'intelligence est principe d'ordre et de mesure, que le *Philèbe* identifie la cause et l'intelligence, ou que la *République* pose que le «noûs» dérive du Bien Suprême, que le *Timée* identifie l'intelligence et le Dieu, bref que l'identification du réel et du rationnel est le postulat de la pensée platonicienne, il est également vrai que cette pensée ne juge pas tout au tribunal de la raison; qu'elle n'a rien à voir ni avec le panlogisme parménidien ni avec le rationalisme hégélien, sa raison d'être et sa mission étant la reconnaissane de la coexistence des opposés, l'union de l'enthousiasme et de l'esprit apollinien.

Souvent la pensée du philosophe mathématicien s'avère dotée d'éléments qui ne relèvent pas du domaine de la raison, sans être, pour autant, étrangers à la réalité: limite et infini sont tous les deux reconnus dans le *Philèbe* (26 c); le même dialogue, ainsi que le *Politique* (283), fournissent l'exemple de la coprésence dans une problématique du convenable, de l'opportun, du requis, de tout ce qui tient le milieu entre les extrêmes, et de «ce qui dépasse le niveau du mesuré ou lui reste inférieur». Dans le *Sophiste* (237 a) Platon avoue l'audace de son assertion concernant la réalité du non-être, qualifié d'«impensable, ineffable, impro-nonçable, inexprimable» (238 c); cependant, il dit: «point de fausseté possible...sans cette condition». Dans le *Théétète* la discussion sur la science rencontre un fond de réalité qui est irrationnel: les lettres, éléments inconnaissables, à coté des syllabes exprimables (205 e); à ces lettres composantes ne convient aucune détermination logique.

Ce qui est premier est, pour Platon, hors des prises de l'intellection; tel est le cas du «réceptacle» du *Timée* et du Bien de la *République*.

En outre on sait que le fervent dialecticien, le philosophe-philologue (*Rép.* 583 e) est également philomythe: dans le *Phédon,* le *Phèdre*, le *Timée* Platon a recours au mythe philosophique pour combler l'impuissance du discours rationnel sur l'âme. Dans le *Phèdre*, il déclare par la bouche de Socrate, que, s'il était comme les Doctes un incrédule, il ne serait pas un «extravagand», pour rejeter les

explications mythologiques qui «ont leur agrément» (229 c); la «palinodie» (243) est pour Socrate «une nécessité» de se purifier pour avoir péché en matière de mythologie. La palinodie expiatoire nécessaire concerne le grand thème de la philosophie platonicienne, l'amour-compagnon fidèle du logos dans la recherche de la vérité. Déjà, l'interrogation qui surgit de l'embarras de l'âme, de son manque d' expédient (*Rép.* 524 a), implique un sentiment d'amitié ou de peur envers ce qui est recherché. L'âme est dans un état d'éveil; l'amour naît en elle comme un élan l'aidant à dépasser l'état de manque. L'éros platonicien, considéré soit comme instinct génétique qui assure l'éternité de l'âme par la procréation, soit comme force cognitive qui procure à l'être humain l'immortalité par la contemplation de la beauté éternelle (*Banquet* 206), n'est plus une puissance cosmique, comme dans la pensée d'Hésiode (*Théogonie* 116 sqq.). Il suffit de rappeler l'excellent éloge de l'initiation parfaite de l'amour dans le *Banquet* et surtout le passage où Platon s'avère poète-philosophe de l'amour: «tourné maintenant vers le vaste océan du beau et le contemplant, il pourra enfanter en foule de beaux, de magnifiques discours, ainsi que des pensées nées dans l'inépuisable aspiration vers le savoir» (210 d, tr. L. Robin). Bien avant Bergson, Platon a avancé l'idée que le sentiment – amour, extase, délire, bonté –, comme émotion dynamique, hypernoétique, est condition indispensable à la recherche et la conquête de la vérité.

Dans le *Phèdre* (244 a-245 c) Socrate fait l'éloge du délire en ces termes: «s'il était vrai sans restriction, que le délire est un mal, ce serait bien parler. Mais le fait est que, parmi nos biens, les plus grands sont ceux qui nous viennent par l'intermédiaire d'un délire, dont à coup sûr nous dote un don divin» (244).

Dans le *Timée* (29 e) Platon attribue à son dieu-Démiurge du monde, le sentiment de bonté, nécessaire à la fabrication de la réalité cosmique, thèse qui déconcertera son disciple Plotin, pour qui s'occuper des choses inférieures n'est guère compatible avec l'essence du divin. Platon conçoit la démiurgie du monde comme l'effet d'un heureux mariage entre l'intelligence et la bonté divines.

Dans les Dialogues cette coexistence de la raison et du sentiment, l' ambivalence de la pensée platonicienne se présente par les deux aspects de Socrate: du maître qui vit conformément à l'ordre delphique de l'autoconnaissance, du fondateur de la méthode rationnelle et du maître qui enseigne suivant les préceptes de sa voix intérieure (*Apologie* 31 c-d); qui accepte les messages de la divination et des songes (33 c); d'un Socrate à la fois bacchique — nous en avons un excellent portrait dans l'oeuvre de Bergson *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion* (Paris, 1936, pp. 1026-1027) — et d'un Socrate rationaliste qui soumet tout à l'examien de la raison (*Apologie* 22 c) ou chasse de la cité les poètes imitateurs, comme éveillant les passions de l'âme.

En outre on sait que ce qui constitue la substantifique moelle de la métaphysique platonicienne, l'Idée du Bien est ce qui transcende l'être et la connaissance ; le dialecticien ne se lasse point de le rechercher, mais il ne peut jamais l'atteindre: «par son incapacité même à se satisfaire, cet effort, sans cesse renouvelé, ramène le chercheur en face du sujet transcendant, d'où il était parti, sujet objectivé dans la mesure du possible, non plus irrationnel, mais transra-tionnel».

La place accordée au sentiment, l'enseignement sur le transrationnel montrent que chez Platon les deux grandes forces de l'âme coexistent comme des forces complémentaires; que l'homme platonicien, dans sa quête de la vérité, ne suit pas une voie en sens unique. C'est ce qui distiguera par la suite l'attitude platonicienne des courants postérieurs ancrés sur un pont unilatéral; tel, p. ex., le romantisme qui optera pour l'éveil des états d'angoisse; qui représentera le réel dans le clair-obscur de l'imaginaire, aux niveaux confus, dans un temps désordonné. Chez Platon tout est hiérarchisé: il y a des degrés de l'être et de la connaissance, de l'amour, de l'âme, de la cité; il y a un ordre ontologique dans la nature même, qui comprend le démiurge, les astres, les démons, les mortels (*Timée* 24-48); une hiérarchie dans les parties du coprps (44 e); dans les arts (*Rép.* 601 c, cf. *Cratyle* 390 b); dans les sciences (*Euthydème* 291 b). D'autre part, alors que le romantisme aura volontairement recours à des images étranges, des mots insolites, compagnon de la poésie philosophique de Platon est le logos comme entrelacement de noms et de verbes; même si le langage, en tant que tel, est un instrument impuissant (*Lettre* VII 342 e), la philosophie platonicienne n'aboutit ni à la misologie ni à l'indicible (attitude adoptée, p.ex., par Plotin). «Tu sais que le discours exprime tout», dit Socrate à Hermogène dans le *Cratyle* (408 c). Platon combat pour défendre le Logos dans sa double acception — comme raison et comme langage — contre deux adversaires: la sophistique (*Phédon* 89 c sqq.) et le monisme ontologique du rationalisme parménidien. Dans le *Phèdre* (264 c), le *Théétète* (161 a), le *Parménide* (135 c), le *Sophiste* (363 e), le *Politique* (285 d) l'ontologie platonicienne s'appuie sur le logos et sauve le logos.

Cependant, on ne doit jamais perdre de vue que ce logos se déploie dans le dialogue, genre qui, tel un être vivant, est à la quête de la vérité et souffre pour l'atteindre. Façonnés par par un rationalisme intempérant, hantés par l'immédiat, nous essayons de transformer les dialogues de l'âme platonicienne en monologues dogmatiques, unilatéraux. Dans ce sens la tâche des interprètes n'est que substitution de ce qui a une valeur réelle en valeur formelle; de ce qui est unité — raison et sentiment, logos et vécu, dialogue et vie — en quelque chose de figé et de monolithique.

Anna KÉLESSIDOU
(Athènes)

ΛΟΓΟΣ ΚΑΙ ΣΥΝΑΙΣΘΗΜΑ ΣΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΑ

Περίληψη

Συχνὰ ἡ ἑρμηνευτικὴ προσέγγιση τοῦ Πλάτωνος εἶναι μονοδιάστατη, ὅταν, ὑπαγορευμένη ἀπὸ ἕναν ἄκρατο ὀρθολογισμό, μετατρέπει σὲ δόγματα τὸν λόγο ποὺ γεννιέται σὲ κάθε διάλογο καὶ ἀπὸ διάλογο σὲ διάλογο. Ὁ Πλάτων ἀνάβει φωτιὰ μὲ κάθε ξύλο. Ἂν ἀληθεύει ὅτι ὑποστήριξε τὴν ταυτότητα πραγματικοῦ καὶ ὀρθολογικοῦ, εἶναι ἐξίσου ἀληθὲς ὅτι δὲν ἀντιμετωπίζει τὰ πάντα μόνο μὲ τὴ λογική: στὸν *Παρμενίδη* ὁ φιλόσοφος θέτει τὴν παράδοξη ἰδέα τοῦ *ἐξαίφνης*· στὸν *Σοφιστὴ* ἀναγνωρίζει τὴν πραγματικότητα τοῦ μὴ ὄντος χαρακτηριζόμενη ὡς *ἄλογον*. Καὶ βέβαια ὁ διαλεκτικὸς γίνεται συχνὰ «φιλόμυθος» ἢ ἐξαίρει τὴ δύναμη τοῦ ἔρωτα ἢ τῆς μανίας. Στὸν *Τίμαιο* ἡ συζήτηση γιὰ τὴν ἐπιστήμη συναντᾶ ἕνα ἄλογο βάθος· ἐξ ἄλλου ὅ,τι εἶναι πρῶτο στὸν Πλάτωνα ὑπερβαίνει τὸ λογικὸ (*χώρα, Ἰδέα τοῦ Ἀγαθοῦ*).

Τὸ παράλογο εἶναι ἡ διάσταση τοῦ πραγματικοῦ ποὺ περιλαμβάνει ὅ,τι ὁ Λόγος ἀδυνατεῖ νὰ συλλάβει καὶ ἡ δύναμη τῆς συνείδησης ποὺ συνεργάζεται μὲ τὸ λογικὸ στὴν ἀναζήτηση τῆς ἀλήθειας. Ὁ πλατωνισμὸς ὅμως εἶναι συνθετικὴ φιλοσοφία, ἡ ὁποία δὲν ἀποκλείει, ἀλλ' ἱεραρχεῖ· αὐτὸ ἐπιτρέπει τὴ διάκριση μεταξὺ παρα-λόγου πλατωνικοῦ καὶ παραλόγου νεώτερου (ρωμαντισμός, ὑπαρξιακὴ φιλοσοφία, θέατρο τοῦ παραλόγου), ὅπου τὸ λογικὸ αἴρεται ἀπὸ τὸν κόσμο καὶ τὸν στοχασμό.

Ἄννα ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ

AXIO-MENSURATION DE L'ART[1]

L'une des caractéristiques essentielles de l'*hominisation* finale, c'est-à-dire de la nature humaine advenue, et de l'*humanisation*, c'est la possibilité d'une émotion esthétique, source de plaisir contemplatif et créatif. Certes, la qualité du milieu socio-culturel et de l'education retentissent sur la capacité de jugements d'appréciation relatifs au «beau». L'attitude esthétique –qui est à la fois affective et intellectuelle– est susceptible d'un développement plus ou moins élevé et de divers choix de specialisation. L'universalité des jugements esthétiques –relative en raison d'un coefficient de subjectivité– est une universalité de droit plus que de fait et elle correspond plutôt à une classe de personnes jouissant d'un certain niveau culturel ou d'une expérience artistique. Un tel constat invite à lutter contre l'analphabétisme, l'illettrisme, l'inculture. Que chacun, et pas seulement l'honnête homme, puisse un jour goûter les œvres d'art aussi bien de la préhistoire que des diverses époques sous toutes les latitudes. Qu'il sache user de plusieurs catégories esthétiques.

Dans quelle mesure peut-on parvenir à évaluer la beauté de telle scène ou telle autre manifestation esthétique? À propos de la mesure comme de toute chose, il convient d'éviter unidimensionalité et réductionnisme. C'est d'ailleurs là un devoir de philosophe. N'est-ce pas également de l'essence de l'art?

1. La mesure en art

À côté des mesures quantitatives de l'objectivité spatiotemporelle, ne faut-il point reconnaître un autre ordre, à savoir des mesures qualitatives et axiologiques, notamment dans les domaines de la moralité et de l'art? Parler de mesure, c'est assurément se garder de l'arbitraire subjectiviste. Que sont donc les mesures axiologiques de l'art? Recourir à la mesure en art, c'est estimer qu'il y a là, comme partout, du plus et du moins par rapport à une critériologie; autrement dit, qu'il y a là une échelle de valeurs dans le mesuré quels que soient les mesurants. Prétendre ainsi s' élever du premier genre de connaissance, *syndoxique*, au deuxième genre, *synnomique,* cela requiert un critère.

---

1. Texte remanié et complété d'une communication au III[e] Congrès International d'Esthétique (Cracovie, 22-26 août 1991).

2. Critère d'humanisation

Or, ce critère ne peut qu'établir une relation entre sujet percevant et perçu mesuré. De même que la physique a fini par reconnaître que l'objet mesuré est modifié par le mesureur sans que cela annihile l'objectivité, il faut souligner que la beauté est invention humaine, *humanisation* de la nature et spiritualisation d'une production. La beauté se réfère à l'esprit humain et le critère ultime de la valeur de l'art serait alors l'*humanisation.* Autrement dit, quelle est, pour telle œuvre d'art, sa capacité d'*humanisation*? Certes, un tel critère ne saurait être simple, d'autant plus que la beauté est à la fois cause et effet d'*humanisation.*

3. Valorisation et *kairos*[2]

Pour le créateur et pour le récepteur/admirateur –qu'il convient de considérer comme un recréateur–, l'œuvre d'art offre une valorisation de la personnalité et une joie intérieure. Il y a là des moments *kairiques* d'assomption *humanisante*. Ce constat rejoint une loi de la créativité: toute création est d'autant plus valorisatrice qu'elle enrichit davantage la capacité de se conduire et de comprendre d'une manière autonome. La mesure axiologique de l'art, c'est la Beauté, manifestation et impulsion d'*humanisation.* Mais s'il y a mesure axiologique de l'art, encore doit-on ajouter que, réciproquement, l'art évalue lui-même l'homme et tout le réel et devient même médiateur entre esprit humain et nature. Nous estimons que, dans et par l'art, la poésie et le philosophie, l'homme s'assume, se dépasse inépuisablement et se révèle à lui-même. Ce qu'on appelle *inspiration,* c'est, en un moment *kairique*, le souffle de l'esprit créateur dans son élan d'*humanisation* personnelle et collective.

4. Mesures axiologiques et éducation

Les mesures axiologiques de l'art reviennent ainsi à des appréciations d'*humanisation* pour l'individu, pour les relations interpersonnelles, pour la société et pour l'humanité; car l'art est patrimoine collectif de l'humanité. En un sens, les mesures axiologiques de l'art correspondent à la contribution de telle ou telle œuvre à l'héritage de l'humanité. Encore faudrait-il que les individus prennent conscience de la valeur de l'art pour tous et pour eux-mêmes. L'axio-logie appliquée réclame une éducation. Les Valeurs ne sont point des idées in-nées.

---

2. Sur le concept de *kairos*, cf. l'œuvre d'Evanghélos MOUTSOPOULOS, notamment *Kairos. La mise et l'enjeu,* Paris, Vrin, 1991.

Apprécier la valeur d'une oeuvre comme de l'art dans son ensemble, cela s'apprend. En conséquence, l'individu a le droit d'être initié à l'art et de participer de la sorte à l'héritage artistique de l'humanité. C'est dès lors un devoir de l'État et de la société de prendre les mesures appropriées au niveau de l'enseignement, de l'éducation permanente, des *media*, des loisirs, des bibliothèques et musées et de la politique culturelle.

5. Degrés de mesure et *incommensurabilité* à la limite

Ramener les mesures axiologiques de l'art à l'*humanisation* de l'individu, de la société et de l'humanité, n'est-ce pas avouer quelque imprécision? Il y a, certes, des degrés, mais aussi, devant les grands chefs-d'œuvre, égalité d'incommesurabilité. Toute mensuration esthétique est difficultueuse, d'autant plus que la beauté d'une œuvre procède d'un dépassement de tensions, par exemple entre apollinien et dionysiaque, entre figuratif et non-figuratif. *Summum* de la mesure, référence critériologique, telle devient l'œuvre validée par le jugement et la contemplation des générations ou de leurs élites. Les mesures axiologiques de l'art deviennent collectives et universelles/complémentaires, ce qui compense l'approximation individuelle.

6. Pluralisme et complémentarisme esthétiques

Il ne saurait y avoir de dogmatisme en esthétique – pas plus qu'ailleurs. L'histoire de la création des œuvres artistiques et littéraires illustre une imposante diversité dans la manière de produire de la beauté et de promouvoir les autres catégories esthétiques. Dans le *musée imaginaire* du patrimoine historique de l'humanité, une telle richesse et une telle profusion deviennent, en fait et en droit, une complémentarité.

Prenons un exemple. À la différence de la plupart des écoles et styles de peinture antérieurs qui considéraient prioritairement l'objet –chose, nature, scène, personnage– et/ou la couleur, Picasso met l'accent sur la dimension psychologique de la recherche, plus tard sur le contexte historico-politique. Par là, il élargit l'espace de la peinture, ce qu'opère également Fernand Léger, mais à partir d'une attention à l'environnenent socio-technique. Le monde de Léger devient linéaire et anguleux plutôt que cubique, monde configuré de plans lisses et solides. Son espace est affaire de profondeur, de distance et d'éloignement. Pour Pablo Picasso, le monde paraît d'abord courbe et proche. Puis, après 1920, la sensation d'espace ne repose plus, chez Picasso et également chez Léger, sur le rayonnement autour

d'un centre commun – alors que cela avait été le cas chez Auguste Renoir et Edgar Degas. Picasso asseoit dorénavant la sensation d'espace sur une recomposition de la représentation par juxtaposition de points de vue opposés. Il met en relation des éléments incompatibles dans une donnée visuelle unique. La vision spatiale de Léger est instantanée, cohésive, statique, monumentale, tandis que celle de Picasso est plutôt successive et associe des aspects autour d'une déconstruction/reconstruction exploratrice du monde.

7. Catégories-valeurs de l'esthétique et axiologie de la philosophie de l'art

La référence à l'axiologie implique l'établissement, entre *esthétique* et *philosophie de l'art*, d'une distinction qu'Evanghélos Moutsopoulos a été le premier à expliciter avec netteté, à fonder et à justifier avec pertinence et à appliquer en maintes analyses qui ont, de surcroît, valeur confirmatoire. Cette différenciation entre *deux niveaux* d'approche et de méthodologie s'avère d'autant plus judicieuse et indispensable aujourd'hui en raison de la croissance accélérée des moyens technologiques: utilisation de la photographie, de l'électronique, de l'informatique, etc; apparition suggestrice et prometteuse des *images virtuelles*; pression de la *médiatisation*. L'analyse de telles instrumentations qui se déploient dans le champ de la création, c'est-à-dire l'analyse de l'esthétisme technoscientifique, ressortissent à l'esthétique, laquelle ne saurait, par conséquent, se considérer menacée par la reconnaissance d'une *philosophie de l'art tendant à une certaine suprématie*.

Essayons de résumer la manière dont E. Moutsopoulos opère la distinction entre esthétique et philosophie de l'art[3]. L'*esthétique* aujourd'hui entend être plutôt une science prétendant imiter les sciences de la nature selon une optique tantôt mathématique, tantôt expérimentale, tantôt redevable à telle ou telle science humaine. Une telle esthétique tend ainsi à devenir pluraliste et même à éclater en diverses directions, néanmoins non sans s'efforcer de demeurer, de part en part, axée sur la concrétude et objectiviste. La *philosophie de l'art*, elle, se réfère, selon E. Moutsopoulos, à l'élan, au devenir dynamique de la création. Il s'agit là d' «une *esthétique au second degré*»[4], l'esthétique *stricto sensu* se cantonnant au premier degré. La philosophie de l'art vise une étude «de la créativité de la conscience envisagée comme conscience de l'existence»[5]. Dans un second temps, la philosophie de l'art, certes, s'intéresse aussi, comme l'esthétique, à l'œuvre d'art,

3. Cf. E. MOUTSOPOULOS, notamment *Poiésis et Technè. Idées pour une philosophie de l'art*, 3 tomes, Montréal, Montmorency, 1994, surtout t. 1, pp. 31-49.

4. *Ibid.*, p. 38.

5. *Ibid.*

objectivation des structures de la conscience de son créateur, afin d'établir des correspondances entre l'œuvre d'art et le processus dont elle résulte[6].

L'esthétique est l'étude précise et factuelle des caractères de la perception ou de la création des objets qui suscitent une réaction du sentiment du goût (c'est-à-dire une émotion esthétique) et elle est donc l'étude conjointe des éventuelles valorisations correspondantes de ces objects pour le sujet (c'est-à-dire des *catégories-valeurs* esthétiques). Le dénombrement et la classification de ces catégories – telles le gracieux, le sublime, le tragique, le comique, le grotesque – varient avec le temps historique et selon les interprétations de l'esthéticien et/ou du philosophe de l'art. À la science des catégories esthétiques, la philosophie de l'art ajoute une réflexion fondatrice et critique sur ces catégories; elle introduit une dimension axiologique/*axiométaphysique* alors que l'esthétique essaie de ne pas quitter un niveau de scientificité et pourrait rejoindre les sciences humaines. Les catégories-valeurs esthétiques supposent la Valeur supérieure du Beau –qui peut figurer parmi elles, mais qui est en même temps, avec le Vrai et le Bien, Valeur transhistorique et, en ce sens, transcendante, tout en procédant originairement de l'historicité. Se mesurant à la Beauté comme à un étalon, les catégories esthétiques se réfèrent et se subordonnent par là même à l'*humanisation* et à l'universel. Il y a un fond commun aux trois classiques Valeurs fondamentales que sont Beauté, Vérité, Bien: la Valeur est motion d'humanisme, universalisation, impulsion de *plus-être*, perpétuation. C'est ainsi que lorsque l'artiste et le recréateur fixent quelque moment privilégié, quelque *hapax kairique*, c'est en le métamorphosant et en l'éternisant. Lors, la nature se réfléchit en l'esprit créateur ou recréateur.

8. Axiométaphysique et éthico-axiologie

Une telle créativité témoigne d'actes de liberté. Toute valeur est position de liberté. C'est ainsi que l'art exhibe déplacement, distanciation, transformation, distorsion, novation, instauration valeureuse et que la créativité se projette en pouvoir divin. En remarquant que la création ou la recréation esthétiques constituent une tentative de surmonter la difficulté d'une universalisation justifiée du particulier, nous retrouvons l'indispensabilité d'un passage de l'esthétique à la philosophie de l'art. Celle-ci, en effet, confirme et exemplifie ce caractère de la philosophie que l'universel n'existe point en soi et ne se manifeste ou ne s'actualise que dans du particulier. Les catégories/valeurs esthétiques renvoient, parfois d'ailleurs par défaut, à la Valeur du Beau et l'expriment diversement. L'art est de l'ordre de l'*icône* et non de l'*idole*[7]. Ainsi la Valeur universelle et *icônique* du Beau

6. Cf. *ibid*., p. 43.

se produit-elle diversement en des spectacles de la nature ou en des chefs-d'œuvre sociohistoriquement datés tout en transcendant leur époque et toute l'histoire. Le Beau comme les catégories-valeurs esthétiques qui lui sont subordonnées sont à la fois une quête et une conquête de l'esprit humain, une recherche et le plaisir de trouver.

Conclusion

Comme l'objectivité des valeurs scientifiques et celle des valeurs morales, l'objectivité des catégories-valeurs esthétiques doit être entendue en un sens critique en tant qu'elle s'institue en vection visant une universalité et la Valeur qu'est la Beauté doit être entendue en un sens normatif et fondateur. Le jugement esthétique peut être soit un jugement de caractérisation subsumant l'objet sous une catégorie-valeur déterminée, soit un jugement de valeur situant l'objet plus ou moins haut dans l'écchelle de la Beauté. À un autre point de vue, le jugement esthétique est un jugement mixte assortissant, en proportions variables, une objectivité fondée sur l'accord devenu nécessitant des intelligences et une intersubjectivité fondée sur l'accord culturel des sensibilités et des imaginations. De toute façon, l'*intentionnalisation* appréciante de la conscience esthétisante, nourrie des valeurs culturelles de l'art, est source de valorisation humaine[8]. L'*axio-mensuration* de l'art émane de l'esprit cultivé qui a lui-même été formé par de l'art. Ainsi l'art suscite-t-il la valeur qui le mesure. Nous sommes dans le *cercle vertueux* de l'humanisme. L'art engendre de l'art; la technosciene produit de la technoscience; la philosophie conçoit de la philosophie, etc. Les mesures axiologiques réfléchissent, comme l'art lui-même, l'*humanisation* qui est *causa sui*.

Jean-Marc GABAUDE
(Toulouse-Le Mirail)

7. Cf. notamment Henry CORBIN, Théophanies et miroirs, idoles ou icônes?, *Les Études philosophiques*, n.s., 15, 1980/1, pp. 91-92.

8. Cf. Evanghélos MOUTSOPOULOS, Vers une actualisation de la valeur «Homme», VIIIe Rencontre Internationale sur la Culture Européenne, *Actes*, Bolzano, Institut International d'Études Européennes Antonio Rosmini, 1966, pp. 221-224; et Les dimensions humanistes de l'art, *Poiésis et Technè*, t. 2, pp. 112-116.

ΑΞΙΑΚΗ ΜΕΤΡΗΣΗ ΣΤΗΝ ΤΕΧΝΗ

Περίληψη

Ἡ κριτικὴ τῆς αἰσθητικῆς ἀπορρέει, σὲ διαφορετικὲς ἀναλογίες, ἀπὸ ἕναν ἀντικειμενισμὸ καὶ ἕναν καθολικὸν ὑποκειμενισμό. Ὁ ἀντικειμενισμὸς βασίζεται στὴν ἀντίληψη τῆς αἰσθητικῆς, ἐνῶ ὁ ὑποκειμενισμὸς βασίζεται στὴ συμφωνία καὶ στὸν βαθμὸ καλλιέργειας τῆς εὐαισθησίας τῆς φαντασίας.

Ὁπωσδήποτε ὅμως, ἡ ἐκτιμητικὴ ἐκπροθετίκευση (intentionnalisation) τῆς αἰσθητικῆς, ποὺ συνδέεται ἄρρηκτα μὲ τὴν αἰσθητικὴ τῆς συνείδησης, τροφοδοτούμενη ἀπὸ τὶς πολιτικὲς ἀξίες τῆς τέχνης, εἶναι πηγὴ γιὰ τὴν ἀξιολόγηση τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ ἀξιακὴ μέτρηση στὴν τέχνη, ἀπορρέει ἀπὸ τὸ καλλιεργημένο πνεῦμα τὸ ὁποῖο διαπλάστηκε ἀπὸ τὴν τέχνη. Ἔτσι ἡ τέχνη ἀναδεικνύει τὴν ἀξία ποὺ τὴν μετρᾶ. Βρισκόμαστε στὸν κύκλο τῶν ἀρετῶν τοῦ ἀνθρωπισμοῦ. Ἡ τέχνη παράγει τὴν τέχνη. Ἡ φιλοσοφία συλλαμβάνει τὴν φιλοσοφία κ.ο.κ. Τὸ μέτρο ἀξιολόγησης τῆς τέχνης ἀντικατοπτρίζει, ὅπως ἡ ἴδια ἡ τέχνη, τὸν ἐξανθρωπισμό της, ποὺ εἶναι causa sui.

Μετάφραση: Μαρία ΠΡΩΤΟΠΑΠΑ

IMPLICATIONS JUMELÉES DES SENTIMENTS ESTHÉTIQUE ET RELIGIEUX

Il serait malaisé d'établir la genèse du sentiment esthétique et du sentiment religieux, leur liaison avec la magie et la technique et une antériorité. Mieux vaut donner le primat à l'unité de l'esprit malgré la diversité de ses fonctions dont la genèse, au demeurant, est réciproque.

I. Conjugaison du sentiment esthétique et du sentiment religieux

Entre ces deux sentiments, il y a interaction. On peut le remarquer tant à propos des œuvres d'art ou des œuvres littérraires que dans les phénomènes religieux. Les sciences humaines, la critique littéraire, la critique d'art, la philosophie connaissent cette conjonction. Celle-ci ayant pris aujourd'hui d'autres formes, on la saisit mieux dans le monde de l'Antiquité ou du Moyen Age. Le grec vivait dans une cité imprégnée d'art; il contemplait religieusement statues et temples, il participait aux fêtes et aux danses religieuses; en assistant aux spectacles, il libérait son âme par les sentiments tragiques de la peur et de le pitié; les auteurs tragiques, les exécutants et les spectateurs vibraient d'un sentiment à la fois esthétique et religieux que l'on retrouve à propos de la *Bible*. Selon la *Genèse*, Dieu se promène dans le jardin à la brise du soir. L'art et le sentiment esthétique tendent à sacraliser des créations; la religion et le sentiment religieux suggèrent ou suscitent de la beauté.

II. Composantes communes

Ce qui nous paraît le plus probant, c'est de relever quelques-unes des composantes communes au sentiment esthétique et au sentiment religieux - tout en reconnaissant qu'il y a aussi des composantes spécifiques de l'un et de l'autre sentiments. Ces diverses composantes, tant communes que spécifiques, ne sont pas dénuées d'implications ou de suggestions philosophiques ou anthropologiques.

1. L'être humain peut contempler, avec une révérence parfois profonde, ce qui le dépasse en perfection, en transcendance et/ou en infinitude. C'est ainsi que l'émoi ressenti à l'Acropole, dans la Chapelle Sixtine ou au cours de la messe de

rite orthodoxe est un sentiment esthetique imprégné de dévotion ou un sentiment religieux renforcé d'esthéticité. En tout cela, nous communions avec une excellence vénérable et sacralisée. Cette impression est maximalisée par l'imagination devant le sublime.

2. Sentiment esthétique et sentiment religieux comportent l'intuition d'une communication avec un Autre, quel qu'il soit, ou bien avec une *possibilisation* en soi-même. Une telle communicabilité est subjective, presque incommunicable à autrui, sinon par un jugement de goût ou un jugement religieux subséquents; de tels jugements qui se voudraient universalisables sont néanmoins autres que les sentiments correspondants.

3. Cette impression de communication qui nous exhausse est accompagnée d'une bénédiction de participation. Sentiment esthétique et sentiment religieux forment dès lors des moments privilégiés comportant des points culminants *kairiques*[1]. Il y a là des espaces et des temps de *surexistence*; à la limite, extase esthétique et extase mystique nous arachent au monde.

4. Ainsi, avec leur ravissement, les sentiments esthétique et religieux ont éventuellement quelque pouvoir de suggestion. Ils nous élèvent au-dessus de la quotidienneté et de notre moi. Le symbolisme des formes et des accords inspire notre puissance de *plus-être*. Dans et par les beaux-arts, la poésie, la philosophie, la religion – religion authentique, hors de tout fondamentalisme et de tout intégrisme – et grâce aux sentiments esthétique et religieux, l'homme s'assume, se dépasse et se révèle à lui-même. L'inspiration esthétique et la prière constituent des moments *kairiques*, souffles de l'esprit créateur dans son élan d'humanisation personnelle et collective.

5. Les sentiments esthétique et religieux infusent, selon les circonstances de la vie, une certaine joie ou de l'apaisement et/ou de l'espérance. C'est le cas à l'écoute des grandes œuvres musicales.

6. Ces sentiments sont, l'un comme l'autre, chargés de symboles[2] et imprégnés d'imaginaire. Ainsi à la lecture de Chateaubriand, par exemple à l'évocation d'Athènes au soleil levant (dans l'*Itinéraire de Paris à Jérusalem*, 1811), ou à la lecture de la «Prière sur l'Acropole» d'Ernst Renan (*Souvenirs d'Enfance et de Jeunesse*, 1883).

7. Sentiment esthétique et sentiment religieux se lient à la conscience morale et à une exigence intime de d*evoir-être*. Esthétique et religion, ethétique et éthique s'entrepénètrent.

8. Dans ces deux sentiments, notre attention est captivée par une expression et une impression qui surpassent l'explication. Il y a là une demande de sens et éventuellement un ombre de mystère.

9. Sentiment esthétique et religieux manifestent des valeurs positives comme *kalokagathia*, beauté, sainteté, mais parfois aussi un *duel* beauté/laideur. Les sculptures et peintures médiévales et renaissantes évoquent volontiers tant les vices que les vertus, tant les tortures infernales que les délices célestes; le sentiment esthétique redouble l'emprise du sentiment religieux et la conviction du croyant. Plus près de nous le Guernica de Picasso provoque un sentiment esthétique qui peut être renforcé par une substitut de sentiment religieux.

Pour conclure, disons que l'être humain vaut notamment par une puissance de s'émerveiller, de contempler, de croire, de se grandir, de surévaluer soi et les choses, de créer, de prier/espérer, de passer de l'impression à l'expression et vice versa.

Jean-Marc GABAUDE
(Toulouse-Le Mirail)

HOW TO LIVE:
THE CHOICE OF ATALANTA (ATLANTA) IN PLATO'S *REPUBLIC* 620 b

At the end of the famous Platonic *Republic* and in the choice of lives by the souls[1], remarkable is the αἵρεσις of Atalanta, whose name is etymologically connected with Atlanta (the city in the USA which is preparing the Olympics of 1996) and Atlas, Atlantis as well. All are of the same root tla-, as τλάω (suffer), τάλας, τλήμων, πολύτλας, ταλαίπωρος (wretched, suffering, miserable, distressed, steadfast, patient). So the name of the American city acquires a deeper meaning. It becomes synonymous to the ἀγών (act, contest, fight), συναγωνισμός (competition). It seems that Atlanta has the most appropriate name for the athletics and for competition of every kind. (Athens, however, had more historical reasons to organize the Olympics of 1996).

But it is not only the etymological connection of Atalanta and Atlanta; the whole case of Atalanta and her choice of life in the end of the Platonic *Republic* represents a special case of individual αἵρεσις. The very fact that an individual chooses his life freely and without any intermingling of any other persons divine or human is in itself enough to show that Plato retains a very high place for each human being separately. So K. Popper is wrong, I believe, by insisting that Plato strangles the individual[2].

Let's see how we can present closer the platonic scenery, the spectacle of the election. It is wonderful and could receive a special place in an attempt to get Plato visualized. Such an attempt has, as far as I know, not been undertaken as yet. So our senses have not participation in the judgement of the souls and their choice of new lives in an eternal chain of transformation. Such an attempt would be an iconic presentation of a high philosophical myth, an artistic contribution to the work of the alleged enemy of art, Plato.

---

1. See L. EDELSTEIN, The Function of the Myth in Plato's Philosophy, *Journal of the History of Ideas* X (1949), pp. 463-481.

2. K. POPPER, *The Open Society and Its Enemies*, I The Spell of Plato, p. 1 passim. It is striking that Popper completely ignores the last 14 pages of the Platonic *Republic* (608 - 621; there is only a slight mention of 615 d). It is more astonishing, however, that the great champion of Plato and accuser of Popper, Levinson (*In Defence of Plato*, Harvard 1953) failed to note this starlting omission).

According to Plato the souls are immortal. They live one century (αἰών is the fullest span of human life) in one form and then are rewarded tenfold for their good deeds or punished respectively for their bad actions on the earth. So is completed a time of 1100 years.

After this the concrete human or animal forms (types) are called to choose another way of life. It is a great moment for which we must be prepared and Plato himself wrote the Republic to help us.

In the platonic scenery the souls have before their eyes a great exposition of models. Lives of men and animals of every sort are displayed. On the one side are the souls (in a special individual form already) which are going to choose and on the other side those who can be chosen. Αἵρεσις is going to take place. And αἵρεσις is choice in an active and passive meaning. It means choice by myself and choice of myself. I remark, however, that in the platonic scenery there are not lives of contemporaries. All belong to the far distant past. Should they have finished the span of one millennium after they *vivebant*, especially those who are to be chosen. It seems that Lachesis does need too much time (more than 1100 years?) to write and put on her lap and form types of the lives. This procedure does not occur, however, in the cases of animals which are not divided into subtypes.

The souls αἱροῦνται (choose) in an order determined by lot. The set of lives of the two sides are not of equal number. Those to be chosen are far more numerous than the souls present (Plato, *Rep.* 618 a) but not infinite. Those with first tokens have a wider range of choice.

The choice takes place after a magnificent declaration of the prophet of Lachesis, the daughter of Ananke (Necessity), as also Clotho and Atropos. The declaration is made as an oracle which inspires awe. The prophet enunciates our whole duty to ourselves. We elect our deity, genius, plan of life. We are not helped at the moment. And our choice binds our subsequent life. We pick our own destiny. We will be good or bad to the extent we value virtue. With us alone lies responsibility, not with god.

Each one needs his charioteer who is his δαίμων; this daemon δαίει, i.e. divides, arranges life. He leads the soul. And we choose him ourselves and depending on our choice we become εὐδαίμονες or κακοδαίμονες, happy or unhappy.

The selection, as it is given by Plato, is worth seing. There are mentioned 10 αἱρέσεις. Generally the choosers are guided by the experience of their former life. Are they under the dominion of habit? I believe that they do not lack the tendency of changing, as indicate inter alia the following verbs and phrases: μεταβάλλοντα, διαλλάξαι, εἰς τεχνικῆς γυναικὸς ἰοῦσαν φύσιν, ζητεῖν βίον ἀνδρὸς ἰδιώτου (*Rep.* 620 a - d).

The 10 choices are given here without comment. Commentary will be offered only in the case of Atalanta which lies in the middle (ἐν μέσοις) of the whole procedure:

1. The first who chose as the first took the absolute tyranny.
2. Orpheus chose the life of a swan.
3. Thamyras to be a nightingale.
4. Swan (as well as songbirds) chose to live as a human creature.
5. Ajax a life of a lion.
6. Agamemnon of an eagle.
7. Atalanta chose athletics.
8. Epeios chose the nature of a scilful woman.
9. Thersites (the funny man) chose the ape.
10. Odysseus chose the life of a private person doing nothing[3].

As we have said, the lives of men and animals choose and are chosen. The general tendency for men and women (considering the 10 cases recorded), is to choose lives of animals. It is remarked in about the half instances (5 in 10). Only one animal, one swan (and singbirds to be correct), was transformed into a human being. Such a reluctance to humanity!

The soul of Atalanta when she came to choose had still a large amount of lives before her eyes in this extraordinary Madame Tussaud's to choose. In this Museum the choosers (ἐκλέγοντες, αἱρούμενοι) were generally people of the Trojan age and before (in this phase of election) and chosen (ἐκλεγόμενοι) were either of indefinite age or animals. Not to forget on the other hand that "even for

---

3. Cf. LUCIAN, *Βίων πρᾶσις* (Lives for sale). Lucian, the famous greek author of the 2 c. AD, in his work presents a sale of philosophers, attempting to give us answers in the cardinal question of our existence: how to live in order to be happy. In the mentioned work of Lucian ten instances are given; one decade, exactly as in Plato's *Republic* examined previously. Indeed a very impressive equality of numbers. But the buyers in Lucian demonstrate in their choices more prudence and temperance. From the lives exposed (Pythagoras, Diogenes, Aristippus, Democritus, Heraclitus, Socrates, Epicurus, Chrysippus, Aristotle and Pyrrhon) impressive is that the buyers (ὠνηταί) make the morally right choice. The Pythagorean way of live was sold in 300 copies whereas that of Aristippus (pleasure of the moment doctrine which certainly would be selected today by the leisure-seeking Americans) remained ἄπρατος (unsold).

An enormous problem is opening now and remains to be examined. It is simply outlined here. The choosers (or rather buyers) in Lucian would be more appropriate to Plato's mind and vice versa. Plato could among others approve of a Pythagorean, ascetic way of life, and Lucian the life of an Odysseus modelled on the Cynics (like Diogenes). But is it not a better way to choose something between suffering and pleasure, which is exactly the Aristotelian predicate of the μέσου?

the last exists sufficient lives, provided one chooses with prudency and lives with temperance"[4].

Choosing ξὺν νῷ (let's say νουνεχόντως) and living συντόνως had particularly two choosers of the ten examples given by Plato, Atalanta and Odysseus. But even these two persons were diametrically opposed in their choices. Atalanta did not bypass the life of athletics but chose it. She remained the same; unchanged. Odysseus, on the other hand, remembering his former sufferings and being weary of travel and ambition, turned aside, and chose a quiet and obscure life[5]. I may say, he chose the λάθε βιώσας.

Given the fact that Atalanta lived on athletic life already and shared for example in the hunt of the Calydonian boar, where she first, famous for her hunting prowess, wounded the beast and took the first award, she joined in the Argonautic exploits, as the only woman in this great enterprise (reminding us of modern space launchings), and attended the Games for Pelias, where she wrestled and defeated Peleus, the father of Achilleus, and she killed the Centaurs Hylaios and Rhoicos, who tried to rape her, and above all she submitted all her suitors to a footrace in which she herself was offered as an award. Needless to say, she surpassed them all and it was only by a trick of one man (Hippomenes, or Melanion or Meleager), only by the intervention of Eros, who handled golden apples during the race and the suitor golden apples during the race and the suitor distracted Atalanta by casting them before her, she has delayed by picking them and was defeated. Subsequently, she made love with the winner and a son, Parthenopaios, was born (who fought later as one of the Seven against Thebes)[6].

So Atalanta was, we can say, the personification of athletic life. By choosing athletics Atalanta remained the same. She remained faithful to her own name which means temperance, endurance, suffering for the sake of an award. She remained φιλότιμος and if she had had an Homer to eulogize her exploits, we, especially today in a period of respect to the female, would have a wellcome Ἀταλάντεια. Instead we expect the Olympics of Atlanta and we hope that there the spirit of τλῆναι will bring illustrious achievements.

Emmanuel MICROYANNAKIS
(Athens)

---

4. PLATO, *Republic* 619 b «ξὺν νῷ ἑλομένῳ...συντόνως ζῶντι...»

5. PLATO, *Republic* 620 c - d «τὴν Ὀδυσσέως...φιλοτιμίας λελωφηκυῖαν ζητεῖν ... βίον ἀνδρὸς ἰδιώτου ἀπράγμονος .... καὶ ἀσμένην ἑλέσθαι.»

6. See LIMC (Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae), v. II (1984), v. Atalanta.

Η ΕΠΙΛΟΓΗ ΤΗΣ ΑΤΑΛΑΝΤΗΣ ΣΤΗΝ *ΠΟΛΙΤΕΙΑ* ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΟΣ

Περίληψη

Τὸ παιδευτικὸ πρόγραμμα τοῦ Πλάτωνος στὴν *Πολιτεία* κορυφώνεται μὲ τὸν μῦθο τῆς ψυχῆς. Ἡ ψυχή (τὸ ἀθάνατον) παρουσιάζεται νὰ ἀλλάσσει κατὰ περιόδους βίο. Ἡ ἐκλογή (αἵρεσις βίου) εἶναι ἐλεύθερη καὶ γίνεται ἀπὸ μεγάλη σειρὰ προτύπων ποὺ εἶναι ὡς παραδείγματα ἄνθρωποι καὶ ζῶα. Στὸ συγκλονιστικὸ καὶ μεγαλειῶδες σκηνικό, ὅπου παρουσιάζονται ἐπιλεκτικῶς 10 περιπτώσεις ἐπιλογῶν (ἰσάριθμες, κατὰ σύμπτωση ἴσως, ἀναλόγων ἐπιλογῶν τοῦ Λουκιανοῦ στὸ ἔργο του *Βίων πρᾶσις*), ἐμφανίζεται καὶ ἡ Ἀταλάντη ποὺ τὸ ὄνομά της ἔχει ρίζα τοῦ τλάω, ὡς καὶ τλήμων, τάλας, πολύτλας καὶ τὸ ἐντυπωσιακώτερο, Ἄτλας, Ἀτλαντίς, Ἀτλαντικὸς καὶ βεβαίως Atlanta τῶν ΗΠΑ ποὺ ἑτοιμάζει τὴν Ὀλυμπιάδα τοῦ 1996. Δὲν ἔχει τύχει προσοχῆς καὶ ἐξάρσεως ὅτι ὄχι μόνο ὑπάρχει ἐτυμολογικὴ σχέση Ἀταλάντης καὶ Atlanta ἀλλὰ οὔτε καὶ ὅτι ἡ Ἀταλάντη εἶναι πρότυπο ἀθλητικοῦ βίου, ἀσκήσεως καὶ ἀνταγωνισμοῦ στὴ ἑλληνικὴ Μυθολογία καὶ ἀκόμη σημαντικώτερο ὅτι στὴ συγκεκριμένη στιγμή, ποὺ ἀναφέρει ὁ Πλάτων, πάλιν ἐπιλέγει τὴν ἴδια ζωή, τὸν ἀθλητισμό. Ἡ σύμπτωση ὅλων τῶν ἀνωτέρω δίδει ἰδιαίτερη λάμψη στὴν Atlanta, ἂν καὶ ἡ Ἀθήνα εἶχε περισσοτέρους τῶν ἀνωτέρω λόγους νὰ διοργανώσει τοὺς Ὀλυμπιακοὺς τοῦ 1996. Στὸν σύγχρονο ἀνταγωνισμὸ πόλεων γιὰ τὴν Ὀλυμπιάδα ἡ Ἀθήνα ἐμειονέκτησε στὴν πρᾶσσιν.

Ἐμμανουὴλ ΜΙΚΡΟΓΙΑΝΝΑΚΗΣ

WORLD PHILOSOPHY

WHAT IS IT?

World philosophy is philosophy. What is philosophy? First, philosophy is love of wisdom. To love wisdom involves a desire to understand the nature of things. Understanding the nature of things includes understanding of the nature of existence, its universal characteristics and kinds, the nature of knowledge, truth, and certainty, and the nature of human values and how to optimize them. A man method for pursuit of understanding is to examine critically the presuppositions and conclusions of philosophies that have been proposed already.

WHY NEEDED?

1. Many people claim to have a true world philosophy. These claims are evidence of the desirability of having a world philosophy. But many of these involve contradictions, within themselves and with others. Since contradictory, they cannot all be true. Thus need for a true world philosophy continues. 2. Conflicting philosophies cause problems. In fact, many of the world's most serious problems involve conflicting philosophical presuppositions. The costs of wars resulting from religious conflicts are so tremendous that they appear as the greatest evils that humankind has perpetrated on itself, historically and today. 3. We cannot solve new problems with old solutions. Too many world philosophies originated when people were ignorant of much that is known today. When such ignorance is embedded in accepted world philosophy, it inhibits achieving more adequate knowledge. 4. We cannot solve global problems with regional solutions. Western, Indian and Chinese civilizations embody conflicting presuppositions that need synthesis to achieve peace. 5. We cannot solve comprehensive world problems with partial knowledge. Many active proponents of solutions to world problems are specialists emphasizing specialized knowledge and suffering from the limitations of such specialization. World philosophy incorporating contributions from all of the sciences is needed.

PROPOSED IDEALS

I propose that, when an agency is established to consider proposals for world philosophy, its purpose should be to examine ideas that may be candidates for inclusion. Acceptabillity of these ideas may be arranged in four levels: I. Essentials.

All ideas needed for understanding human nature, including optimizing human happiness. II. Cultural claims. All claims of cultural traditions should be recognized as candidates for inclusion as essentials, when not demonstrably contradictory or false, for experimental testing. III. Museums. Recognize as worthy of memory, even cherished memory, ideas, institutions, and customs constituting human history. Questions will continue regarding which should be prevented from becoming "extinct species". IV. Freedoms. Recognize the right of particular cultures to have their "individual differences" respected appropriately. No limit should be placed on cultural creations unless harmfulness to human welfare can be demonstrated.

I. ESSENTIALS

Ideally, world philosophy should include some minimum of ideas believed to explain the nature of existence, including human existence. I summarize these as ideas about self, society, and the universe, and their origin, nature and future. Although a summary of such ideas should favour ideas that have popular appeal, an adequate world philosophy should include ideas about the nature of existence, knowlege, values, and society. It should include contributions from all of the general sciences.

II. CULTURAL CLAIMS

Most cultures have proclaimed a world philosophy most adequate in terms of their cultural conceptions. All have some truth in them, not only as insights into existence and values based on experience but also as expressions of human needs for ideals, which are also facts of human experience. Cultural ideals that have served a people for ages should receive consideration unless their falsities (all cultures embody some falsities) are demonstrated to be harmful to human beings. Cultural claims should be examined objectively, that is, both to see whether they also appeal to persons in other cultures when introduced to them, and whether they contain falsities (contradictions or inadequacies in terms of present knowledge) making them unacceptable universally. Each claim may be tested experimentally to determine whether it is a benefit or a harm to human beings, while considering it as a candidate for essentials.

III. MUSEUMS

Human history is replete with human achievements, each amazing in its ingenuity in meeting human needs at particular times and places. A world citizen will recognize all of them as human accomplishments and as integral part of "Our World". People trying to improve their cultures make mistakes. The history of science is a history of abandoned theories (because regarded as false). We can

benefit from appreciating our history, especially if we learn from historical mistakes and do not repeat them. World philosophy will recognize the need for world culture. A world culture will include not only good, true, and useful ideas but also recognize that the ideals of each culture can make contributions to world culture in ways that enrich it, as well as impoverish it, if its falsities are included. Appreciating various cultures as contributing to human culture promotes concern for preventing many from becoming extinct.

IV. FREEDOMS

World philosophy will involve recognition that much philosophy is not world philosophy. Individual differences in personal philosophies should be respected as well as differences in biological and physiological natures. Cultural differences should be respected unless they prove harmful. Acclaiming some optimum of individual and group cultural freedoms should be an essential in world philosophy.

HOW ACHIEVE IT?

Suggested Agencies

1. UNESCO Division of Philosophy and Ethics. Already established with United Nations Organization authorization, having budget, offices, and personnel, and a primary concern with philosophy. [Present offices in UNESCO buildings at 7, place de Fontenoy, 1 rue Miollis, 75015 Paris, France. S. Lazarev is the present Director]. 2. International Federation of Philosophical Societies. (FISP). The Steering Committee may be authorized to establish a special committee to pursue the project. Unresolved issues could be scheduled for discussion in World Congress of Philosophy sessions. [Present Secretary-General is Prof. Ioanna Kuçuradi, Department of Philosophy, Hacetteppe University, Betepe, Ankara, Turkey]. 3. The United Nations University. The University Council, which sets principles and policies, is an agency of the United Nations Organization. Subjects for research specified in its Charter include: "Universal human values related to the improvement of the quality of life". [It has just moved into is own new building, at 53-70 Jinggumae 5-chome, Shibuyau-ku, Tokyo 150, Japan]. It has already sponsored a completed multi-volume "Socio-Cultural Development Alternatives" project involving philosophical issues. 4. World Society of Responsible Philosophers. If no official agency is able and willing to undertake a continuing project agency concerned with achieving world philosophy, an independent society organized by persons interested in committing themselves to cooperating responsibly may be organized. [I suggested such a society in 1976 (Xth World Congress of Philosophy, Varna, Bulgaria), but I did not have time or money to pursue the project. Now, if no other agency agrees to undertake the project, perhaps it is time to me to act. I am

located in the Department of Philosophy, University of New Mexico, Albuquerque, NM 87131-1151, U.S.A. Phone: 505-242-9983. FAX: 505-839-4950]. A primary problem for whoever undertakes this project is how to prevent special interests from biasing the general aims of philosophy. One general aim of world philosophy is appropriate recognition of the contributions of all special interests to it.

Archie J. BAHM
(New Mexico)

ΚΟΣΜΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Περίληψη

Πρωταρχικὸ πρόβλημα γιὰ ὁποιονδήποτε ἀναλάβει τὸ πρόγραμμα αὐτὸ ποὺ ἀφορᾶ στὴ διοργάνωση μιᾶς κοσμικῆς φιλοσοφίας, ὄχι ἀπὸ ἐπίσημο φορέα ἀλλὰ ἀπὸ ἐνδιαφερόμενους γι' αὐτὸ ἰδιῶτες, εἶναι πῶς νὰ τοὺς ἀποτρέψει ἀπὸ τὸ νὰ παραμορφώσουν τοὺς γενικοὺς σκοπούς του. Αὐτὸ δὲν σημαίνει ὅτι πρόκειται νὰ ἀγνοηθεῖ τὸ γεγονὸς ὅτι ἕνας ἀπὸ τοὺς σκοποὺς τῆς κοσμικῆς φιλοσοφίας συνίσταται ἀκριβῶς στὴν ἀναγνώριση ὅλων τῶν ἐπιμέρους ἐνδιαφερόντων.

Μετάφραση: Ἄννα ΑΡΑΒΑΝΤΙΝΟΥ

ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΣΙΕΣ

Γ. ΒΛΑΧΟΥ, *Ἡ δημοκρατικὴ κοινωνία καὶ ὁ πολίτης. Στὸ κατώφλι τοῦ εἰκοστοῦ πρώτου αἰώνα*, Ἀθήνα, Παπαζήση, 1995, σελ. 273.

Μολονότι εἶναι δυνατὸ νὰ ὑποστηριχθεῖ, ὅτι δὲν ὑπάρχει μία αἰώνια φιλοσοφία (philosophia perennis), ἐκεῖνο ποὺ μπορεῖ πάντα νὰ δικαιώνει τὸ ἐγχείρημα τῆς φιλοσοφίας εἶναι ἡ συνάρτησή της μὲ ὅ,τι οὐσιαστικό, καὶ αὐτὸ ἔχει σχέση μὲ ὅ,τι ὀνομάζεται στὴ σύγχρονη ἑρμηνευτικὴ «συγχώνευση τῶν ὁριζόντων»: ἡ γνήσια ἱστορικὴ συνείδηση ἀναλύοντας τὶς ἀντιλήψεις τοῦ παρόντος ἀναχωνεύει καὶ συγχωνεύει τὸ παρελθὸν εὐθυσμένη στὶς μελλοντικὲς δυνατότητες τοῦ πνευματικοῦ ὁρίζοντα τοῦ ἀνθρώπου. Στὸ κατώφλι τοῦ εἰκοστοῦ αἰώνα ὁ πολιτολόγος μὲ διεθνῆ ἀναγνώριση Ἀκ. Γ. Βλάχος συγκεντρώνει σὲ ἕνα βιβλίο σειρὰ Ἀνακοινώσεων καὶ Ὁμιλιῶν του καὶ «προκαλεῖ τὸν ἀναγνώστη» νὰ ἐγκύψει ἐπάνω σὲ ἰδέες καὶ θεσμοὺς ποὺ «εἴτε ἔχουν παραμείνει σκοτεινοὶ στὴν ἱστορία καὶ τὴ σύγχρονη πραγματικότητα εἴτε ἀποτελοῦν ἀδιευκρίνιστες ἀκόμη ἐκδηλώσεις μιᾶς ἐντελῶς νέας ἐποχῆς γιὰ τὸν ἄνθρωπο καὶ τὸν πολίτη».

Ἡ «Ἑλλάδα τῶν πόλεων»[1], ἡ γεννήτρια τῆς δημοκρατίας καὶ ἡ Ἑλλάδα «στὸ κατώφλι τοῦ εἰκοστοῦ πρώτου αἰώνα» μελετᾶται διεισδυτικὰ καὶ δυναμικὰ μέσα στὶς πολυμερεῖς διαστάσεις τοῦ κοινωνικοῦ γίγνεσθαι ὡς πρὸς τὶς θεμελιακὲς ἔννοιες τῆς πολιτικῆς: δικαιώματα τοῦ ἀνθρώπου, συνταγματικὴ ἰδέα, ἐλευθερία, παιδεία, αὐτοδιοίκηση, σωματειακὴ λειτουργία, κόμματα, κοινωνικο-πολιτικὴ πολυφωνία, νόμος, προγραμματισμός.

Τὸ βιβλίο διαρθρώνεται σὲ δώδεκα μέρη, ἐκ τῶν ὁποίων τὸ πρῶτο περιλαμβάνει ὁρισμένες «προεισαγωγικὲς ἐπισημάνσεις» ποὺ στοχεύουν στὴν ὑπόδειξη σειρᾶς ἐννοιολογικῶν καὶ πραγματικῶν προϋποθέσεων γιὰ μιὰ ὀρθὴ ἀναθεώρηση τοῦ Συντάγματος» (σ. 9), μέσα ἀπὸ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐκσυγχρονισμοῦ τῶν θεσμῶν, «στὸν τομέα ἰδιαίτερα τῶν δικαιωμάτων καὶ ἐλευθεριῶν» (σ. 13).

Στὴν εἰσαγωγὴ αὐτὴ ὁ συγγραφέας, ἀφοῦ ἐπισημάνει τὶς θεσμικὲς ἀδυναμίες τοῦ Συντάγματος τῆς 11ης Ἰουνίου (ἀποκλεισμὸς τῆς ἀναγκαίας περιφερειακῆς αὐτοδιοίκησης καὶ ἀποκέντρωσης - ἐκλογὴ τοῦ Προέδρου

---

1. Βλ. καὶ τὸν πρόλογο τοῦ Ἀκ. Γ. Βλάχου στὸ βιβλίο μου *Μελετήματα Προσωκρατικῆς Ἠθικῆς*, ἔκδ. Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, Ἀθῆναι 1994, σ. 9.

Δημοκρατίας ἀπὸ τὴ Βουλή) ποὺ συνεπάγονται τὴν ἐνίσχυση τοῦ ρόλου τῶν κομμάτων, ἐμμένει στὴν ἀνάγκη νὰ ὑπάρξει «ἄνοιγμα πρὸς τὴν κοινωνία, ... θέληση ἐντάξεως τῆς Χώρας στοὺς ρυθμοὺς τῆς προόδου» (σ. 15)· καὶ καταλήγει σ' αὐτὸ ποὺ ἀποδεικνύει καὶ τὸν ἠθικὸ τροπισμὸ τοῦ πνεύματός του: ὅτι οἱ θεμελιώδεις δημοκρατικὲς ἔννοιες εἶναι οἱ ἴδιες μὲ αὐτὲς ποὺ κληροδότησε στὸν κόσμο ἡ κλασσικὴ ἀρχαιότητα· «ὁ ἐλεύθερος ἄνθρωπος καὶ ὁ πολίτης, ἡ δημοκρατία καὶ ἡ λαϊκὴ κυριαρχία, ὁ γραπτὸς νόμος καὶ τὸ κράτος δικαίου καὶ δικαιοσύνης, ἡ συνταγματικὴ ἰδέα» (σ. 26).

Στὸ μελέτημα «Προβλήματα καὶ Θεσμοὶ τῆς σύγχρονης δημοκρατίας», ποὺ περιέχει ἐπιτυχεῖς συναρτήσεις τῶν ἐννοιῶν τῆς Ἱστορίας καὶ τοῦ λαοῦ πρὸς τὴν πρόοδο, ὁ συγγραφέας ἐμβαθύνει στὴ σημερινὴ «κρίση τῆς δημοκρατίας στὸν ὑπέρτατο βαθμὸ» (σ. 21) καὶ στοιχειοθετεῖ τὴν ἰδέα, ὅτι ἡ δημοκρατία εἶναι πολίτευμα τῆς προόδου, ἐμμένοντας σ' αὐτὸ ποὺ ἀποτελεῖ εἰδητικὸ γνώρισμα τοῦ ἀρχαίου ἑλληνικοῦ στοχασμοῦ: δηλαδὴ στὴν ἰδέα τῆς σύνδεσης πολιτικῆς δικαίου καὶ ἠθικῆς, σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν παράδοση πολιτικῶν πρακτικῶν ἀνεξέλεκτων ἀπὸ τὴν ἠθική, ὅπως κρατικῆς ἐπιβολῆς (π.χ. Ragione di stato), φυσιοκρατικῆς ἀντίληψης τῆς κοινωνίας κ.ἄ. Δημοκρατικὴ ἐλευθερία καὶ ἀξιοκρατία, ἰσονομία νοούμενη ὡς κανόνας «ἴσων εὐχερειῶν» καὶ λαϊκὴ κυριαρχία καὶ τὰ δύο αὐτὰ ὡς μέσα γιὰ τὴν «ἐπίτευξη νομίμων καὶ θεμιτῶν σκοπῶν» (σ. 27), γενικὸ συμφέρον εἶναι ἀρχὲς οἱ ὁποῖες, καθόσον διαφυλάσσονται καὶ ὑπηρετοῦνται, μαζὶ μὲ τὰ νέα δεδομένα διοργάνωσης καὶ λειτουργίας τῆς κοινωνικῆς ζωῆς (ὅπως ὁ συνδικαλισμὸς - συντεχνίες καὶ σωματεῖα) καὶ καθοδηγητικὰ πρὸς αὐτά, συμβάλλουν «στὴν καλλίτερη ἐξυπηρέτηση τῶν ἀτόμων καὶ τοῦ κοινωνικοῦ συνόλου» (σ. 30).

Μὲ ἀφορμὴ τὶς σύγχρονες συζητήσεις τόσο γιὰ τὰ δικαιώματα τοῦ ἀνθρώπου ὅσο καὶ γιὰ τὶς σύγχρονες παραβιάσεις τους καὶ ἀντλώντας ἐρείσματα ἀπὸ τὴν φιλοσοφικὴ ἀνθρωπολογία ποὺ σήμερα συνταιριάζει ἀπόψεις τῆς κοινωνικῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς ἱστορίας, ὁ Γ. Βλάχος στὸ μελέτημα «Τὸ δικαίωμα τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἡ δημοκρατικὴ κοινωνία» ἐκθέτει μιὰ ἀνθρωποκεντρικὴ καὶ ταυτόχρονα κοινωνικὴ ἀντίληψη τῶν δικαιωμάτων· τὸ μελέτημα ἀποτελεῖ θεωρητικὴ προσέγγιση τοῦ δικαιώματος τοῦ ἀνθρώπου «ὡς κεντρικοῦ σημείου ἀναφορᾶς τοῦ καθόλου συστήματος τῶν ἀτομικῶν δικαιωμάτων καὶ ἐλευθεριῶν, καί, κατ' ἐπέκταση, τοῦ περιεχομένου καὶ τῶν ὁρίων τῆς δημοκρατικῆς ἐλευθερίας» (σ. 31). Ἡ ἔρευνα καὶ μελέτη τῶν δικαιωμάτων καὶ ἐλευθεριῶν πρέπει, κατὰ τὸν συγγραφέα, νὰ διαμορφώνεται ἀπὸ τὶς σύγχρονες ἐμπειρίες τοῦ ἀνθρώπου μὲ κεντρικὸ σημεῖο ἀναφορᾶς τὴν «ὑπὸ διαμόρφωση παγκόσμια κοινότητα τῶν ἀνθρώπων» (σ. 33). Ἡ ἀνάλυση τοῦ θεμελιώδους δικαιώματος τοῦ ἀνθρώπου ἀποκαλύπτει τὸν διαλεκτικὸ στοχασμὸ τοῦ συγγραφέα, καθὼς ἐδράζεται «στὴ διαλεκτικὴ

καὶ διαλογικὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου ὡς κοινωνικοῦ ὄντος» (σ. 41) καὶ τοῦ ἀνθρώπου ὡς προσωπικότητας (σ. 46). Ἀντίμαχος στὸν δογματισμὸ τῆς ἀρχῆς, ὅτι οἱ ἄνθρωποι γεννιῶνται ἐλεύθεροι καὶ ἴσοι μέσα στὴ φύση, ἐφόσον καὶ τὸ ἀντίθετο εἶναι ἀληθινό, ὁ συγγραφέας ἀπορρίπτει —μὲ ἐπιχειρήματα— ἀντιλήψεις, ὅπως ἡ φυσιοκρατικὴ καὶ βιολογική, τῆς κοινωνίας καὶ τοῦ κράτους, κρίνει τὴ διδασκαλία τοῦ Montesquieu, καθὼς καὶ τὸν νομικὸ θετικισμό.

Στὸν στοχασμὸ τοῦ Γ. Βλάχου πυρηνικὴ εἶναι ἡ ἰδέα τῆς ἀμοιβαιότητας, ἡ ὁποία φωτίζει θετικὰ καὶ τὴν ἔννοια τοῦ νόμου συνταιριάζοντας Ἠθικὴ καὶ Δίκαιο: οἱ ἄνθρωποι «δὲν γίνονται ἐλεύθεροι καὶ ἴσοι παρὰ μόνο ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ ἡ σχέση ἀμοιβαιότητας ἡ ὁποία ἀκολουθεῖ τὴν ἐξατομίκευση παίρνει τὴ μορφὴ ἑνὸς νόμου ... ὁ ὁποῖος κάνει αὐτονόητη τὴν ἐξίσωση: δικαίωμα = ὑποχρέωση, τόσο στὸ ἐπίπεδο τῶν ὑποκειμενικῶν συνειδήσεων (Ἠθική) ὅσο καὶ σ' ἐκεῖνο τῶν ἀντικειμενικῶν ρυθμίσεων τῆς συμπεριφορᾶς (Δίκαιο)» (σ. 39).

Στὴ συνέχεια ὁ συγγραφέας ἀντιμετωπίζει κριτικὰ τὸν φιλελευθερισμὸ καὶ τὸν σοσιαλισμὸ καὶ εὔστοχα πρατηρεῖ: «οἱ ἄνθρωποι δὲν εἶναι ἐξ ἴσου ἐλεύθεροι καὶ ἴσοι καθ' ὅλες τὶς ἰδιότητες καὶ πράξεις τῶν ὁποίων εἶναι ὑπεύθυνοι εἴτε πρόκειται ὑπὸ καθεστὼς ἀτομιστικὸ ἢ φιλελεύθερο, εἴτε ζοῦν καὶ κινοῦνται ὑπὸ καθεστὼς κοινωνιστικὸ ἢ αὐταρχικό. Κατὰ τὴν πορεία τῆς προόδου καὶ τοῦ πολιτισμοῦ μερικοὶ προχωροῦν ἐμπρός, ἄλλοι μένουν πίσω, ὁποιαδήποτε κι ἂν εἶναι ἡ ἐνίσχυση τὴν ὁποίαν λαμβάνουν ἀπὸ τὴν κοινωνία» (σ. 42). Ἀναβιώνουν ἐδῶ οἱ ἑλληνικὲς ἀρχὲς - προστακτικὲς τῆς ἀξιοκρατίας, ἡ πλατωνικὴ καὶ ἀριστοτελικὴ ἰδέα τῆς κατ' ἀξίαν ἀπονομῆς τῶν ἀξιωμάτων καὶ τῶν τιμῶν, ἡ ἀπόρριψη τοῦ ἰσοπεδωτισμοῦ καὶ ἡ ἰδέα τοῦ ἀνθρώπου - ὑπεύθυνου παράγοντος τοῦ πεπρωμένου του. Χωρὶς νὰ παραγνωρίζει τὴ σύνδεση δικαιώματος τῆς προσωπικότητας τοῦ ἀνθρώπου μὲ τοὺς ὑλικοὺς παράγοντες καὶ τὶς ἰδιαίτερες ἱστορικὲς συνθῆκες (π.χ. ἰδιοκτησία, τύπος ἄλλοτε καὶ σήμερα), ὁ Γ. Βλάχος ἐπιμένει στὴν ἀνάγκη «ἡ παρεχόμενη προστασία (νὰ) ἀφήνει ἀδιατάρακτον τὸν οὐσιαστικὸ πυρήνα τοῦ δικαιώματος, τὴ δυνατότητα δηλαδὴ καλλιέργειας καὶ ἀναπτύξεως τοῦ προσώπου στοὺς κόλπους τοῦ εὐρύτερου συνόλου μέσα στὸ ὁποῖο ζεῖ καὶ κινεῖται» (σ. 44), καὶ μὲ αὐτὸ τὸ πρίσμα ὑποστηρίζει ὅτι κάθε συνταγματικὸς ὁρισμὸς τῶν δικαιωμάτων καὶ τῶν ἐλευθεριῶν ὑπόκειται σὲ ἀναθεώρηση, μὲ ἐξαίρεση τὶς διατάξεις ποὺ κατοχυρώνουν, ὑπὸ τὴν καταλυτικὴ ἀρχὴ τῆς ἰσονομίας τὴν ἐλευθερία καὶ ἀσφάλεια τοῦ ἀτόμου ὡς προσώπου» (σ. 44).

Τὸ μελέτημα κλείνει ἡ διερεύνυση τοῦ στοχασμοῦ «σὲ ἐθνικὴ καὶ παγκόσμια κλίμακα», ἡ καταγγελία τῆς παραβίασης τῶν δικαιωμάτων «ὁλό-

κληρων λαῶν» ἀπὸ τοὺς δυνατοὺς τῆς Γῆς, καθὼς καὶ ἡ προσταγὴ ἀναθεώρησης «τῶν ἰδεῶν καὶ τῶν προκαταλήψεων ποὺ πληρώνουν τὸ χῶρο τῆς ἱστορικῆς μας ὑπάρξεως» (σ. 49).

Στὸ μελέτημα «Ἡ δημοκρατία καὶ ἡ συνταγματικὴ ἰδέα» ὁ συγγραφέας διερευνᾶ, ἱστορικὰ καὶ κριτικά, ἔννοιες ὅπως: «λαϊκὴ κυριαρχία», λαὸς σὲ συνάρτηση μὲ τὴ δημοκρατία καὶ μὲ ἀναφορὲς στὴ γαλλικὴ διακήρυξη τῶν δικαιωμάτων τοῦ Ἀνθρώπου καὶ τοῦ Πολίτη καὶ στὸν Ἑλληνικὸ Συνταγματικὸ Χάρτη, γιὰ νὰ συμπεράνει ὅτι ἀρχαία καὶ νεώτερη δημοκρατία ἔχουν ἀτομοκεντρικὸ προσανατολισμὸ «τὸν ὁποῖο ... ἐπιβεβαιώνει ... ὁ ἐμπλουτισμὸς τῶν θεμελιωδῶν δικαιωμάτων τοῦ ἀτόμου μὲ ἀντίστοιχες ὑποχρεώσεις καὶ μὲ νέα κοινωνικὰ καὶ πολιτισμικὰ δικαιώματα» (σ. 56) καὶ ὅτι ἡ συνταγματικὴ ἰδέα, διὰ τῆς ὁποίας γίνεται δυνατὴ ἡ δημοκρατία ὡς πολίτευμα τοῦ Λόγου, «δεσμεύει ἐξ ἴσου καὶ τὸ Λαὸ καὶ τοὺς ἑκάστοτε φορεῖς τῆς ἐξουσίας» (σ. 58).

Στὸ μελέτημα γίνεται ἰδιαίτερη ἀναφορὰ στὴ σύγχρονη ἐποχὴ καὶ στὴν προσπάθεια, σὲ ἐσωτερικὸ καὶ διεθνὲς ἐπίπεδο, ἐπίτευξης τῶν ἀναγκαίων ἀναπροσαρμογῶν ποὺ ὑποβάλλει ἡ συνταγματικὴ ἰδέα.

Καὶ στὸ μελέτημα «ὁ οἰκονομικὸς καὶ κοινωνικὸς πλουραλισμὸς καὶ ἡ ἔννοια τῆς δημοκρατικῆς κοινωνίας» — πρωτοδημοσιευμένο στὴ *ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ* τὸ 1989 — ποὺ περιέχει καὶ μιὰ σημαντικὴ παρατήρηση γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη, ὡς θεμελιωτὴ τοῦ πλουραλισμοῦ «ὡς μεθόδου ἀναλύσεως τῶν πολιτικῶν φαινομένων» (σ. 70), καὶ τελειώνει μὲ τὴν ἀριστοτελικὴ ταυτότητα ἐλεύθερου ἀνθρώπου καὶ πολίτη, ὁ συγγραφέας ὀρθὰ ἔρχεται κατὰ πρῶτο σ' αὐτὸ ποὺ οἱ ἀρχαῖοι ἔλεγαν «ἐπίσκεψιν τῶν ὀνομάτων»· ἐξετάζει ἔτσι τοὺς ὅρους «πλουραλισμός» καὶ «δημοκρατικὴ κοινωνία» — ὁ δεύτερος μὲ ἀναφορὰ καὶ στὴν Εὐρωπαϊκὴ Σύμβαση Ἀνθρωπίνων Δικαιωμάτων, ὅπου ἡ συχνότητα τοῦ ὅρου «δείχνει ... ὅτι τὸ περιεχόμενο τῆς ἔννοιας αὐτῆς εἶναι ... δυνατὸν νὰ μετρηθεῖ ἀντικειμενικὰ καὶ δὲν μπορεῖ νὰ δώσει ἀφορμὴ σὲ καμμιὰ ἀμφισβήτηση» (σ. 74).

Τὸ μελέτημα διαρθρώνεται σὲ ἑνότητες, στὶς ὁποῖες περιλαμβάνονται διασαφηνίσεις σχετικὰ μὲ τὴν προέλευση καὶ μετεξέλιξη τοῦ κράτους-ἔθνους. **Α.** Τὸ κράτος ἔθνος καὶ οἱ μεταμορφώσεις του· μὲ ὑποκεφαλαῖα: Ἀπὸ τὴν ὀρθολογιστικὴ ἀντίληψη ἕως τὴν ἱστορικὴ ἀντίληψη τοῦ Κράτους-Ἔθνους· ὁ ἄνθρωπος, ἡ κοινωνία καὶ ἡ κρατικὴ ἐξουσία. **Β.** Οἱ μεταμορφώσεις τοῦ κράτους-ἔθνους καὶ ἡ κρίση τῆς ἀντιπροσωπευτικῆς δημοκρατίας· μὲ ὑποκεφάλαια: Ἡ νέα κοινωνία. Ἡ ἀνάλυση τοῦ κοινωνικοῦ προγραμματισμοῦ· ἡ διεύρυνση τῆς ἔννοιας τῆς δημοκρατίας. **Γ.** Πρὸς ἕνα πρόσφορο ὁρισμὸ τῆς πολιτικῆς δημοκρατίας σὲ ἕνα πλουραλιστικὸ καθεστώς· μὲ ὑποκεφαλαῖα: Ἡ λαϊκὴ κυριαρχία καὶ ὁ πλουραλισμός· ἀπὸ τὸ δημοκρατικὸ

κράτος στὴ δημοκρατικὴ κοινωνία· τὰ πολιτικὰ κόμματα, ἡ ἀντιπροσώπευση καὶ ἡ συμμετοχή. Ὁ πλοῦτος τῶν ἱστορικῶν ἀναφορῶν, τῶν κριτικῶν ἐπισημάνσεων, τῶν συνθετικῶν θεωρήσεων εἶναι τὰ χαρακτηριστικὰ καὶ αὐτοῦ τοῦ τρόπου προσέγγισης τῆς ἔννοιας τῆς δημοκρατικῆς κοινωνίας. Καὶ ἐδῶ κυρίαρχη ἰδέα εἶναι ἡ ἀναγνώριση τοῦ ἀτόμου ὡς προσώπου, δηλαδὴ ὀντότητας μὲ ἐνύπαρκτη «διαφορά», καὶ ἡ καθοριστικὴ τῆς δημοκρατικῆς κοινωνίας σημασία του.

Ἐπανερχόμενος στὴ δεσπόζουσα ἔννοια τῆς προόδου ὁ συγγραφέας συμπεραίνει γιὰ τὰ ἐπιφορτισμένα μὲ τὴ διαχείριση τῆς συνολικῆς πολιτικῆς κοινωνίας ὄργανα, ὅτι «ὁ ρόλος τους συνίσταται στὴ διευκόλυνση μιᾶς ἤρεμης συμβιώσεως καὶ στὸν συντονισμὸ τῆς ἀλληλέγγυας δράσεως προσώπων ἐνσωματωμένων ὀργανικὰ ἀπὸ τὴν πρόοδο καὶ τὸν πολιτισμὸ μέσα σὲ κοινωνίες πολύπλοκες .. ποὺ ἡ ὕπαρξή τους γίνεται ... προϋπόθεση γιὰ τὴ νομιμοποίηση τῆς ἴδιας τῆς κρατικῆς ἐξουσίας» (σσ. 116-117).

Καὶ ἡ διερεύνηση τῆς ἔννοιας τῆς ἐλευθερίας τοῦ πολίτη, ποὺ ἀκολουθεῖ, γίνεται σὲ ἱστορικὸ πλαίσιο καὶ ἐπαναφέρει βασικὰ συμπεράσματα τοῦ μελετητῆ, ὅπως τὸ ἐσφαλμένο τῆς ὑπόθεσης, ὅτι «οἱ ἄνθρωποι ὡς ἄτομα γεννιοῦνται ἐλεύθεροι καὶ ἴσοι μέσα στὴ Φύση», τὴν ἰδέα τῆς ἀμοιβαιότητας τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τοὺς ἄλλους, «τῶν ὁποίων ἀναγνωρίζει τὴν ταυτότητα ὑπὸ τὴν μορφὴ μιᾶς διαφορᾶς πρὸς αὐτὸν τὸν ἴδιο» (σ. 122), τὶς ἀρχὲς τῆς ἀλληλεξάρτησης καὶ εὐθύνης, τὴ σημασιολόγηση τῶν ὅρων «λαός», «λαϊκὴ κυριαρχία», τὴν ἔννοια τοῦ προσώπου. Ἡ ἴδια ἡ ἔννοια τοῦ πολίτη καθορίζεται μέσω τῆς ἰδέας τοῦ «μετέχειν» (μὲ ἀναφορὲς στὸν Ἀριστοτέλη καὶ στὰ νεώτερα πολιτεύματα τῆς ἀντιπροσωπευτικῆς δημοκρατίας).

Τὸν συγγραφέα ἀπασχολεῖ τὸ πρόβλημα τῆς πρόκρισης, στοὺς νεώτερους χρόνους, τοῦ προτύπου τοῦ ἀντιπροσωπευτικοῦ συστήματος διακυβέρνησης, μὲ ἀναφορὲς καὶ στὸ *Πνεῦμα τῶν Νόμων* τοῦ Montesquieu — γιὰ τὸν ὁποῖο ἄλλωστε ὁ Γ. Βλάχος ἔχει συγγράψει καὶ ὁλόκληρο βιβλίο, πού, μεταφρασμένο ἀπὸ τὰ γαλλικά, κυκλοφόρησε τὸ 1980 μὲ τίτλο: *Ἡ πολιτικὴ τοῦ Montesquieu*, κατὰ τὸν ὁποῖο ἡ ἐλευθερία τοῦ πολίτη εἶναι ὕψιστο κριτήριο νομιμοποίησης τῆς ἀντιπροσωπευτικῆς δημοκρατίας.

Ἡ ἀναφορὰ στὰ σημερινὰ ἀντιπροσωπευτικὰ πολιτεύματα εἶναι καὶ ὀξυδερκὴς σύνοψη τῶν δυσχερειῶν ποὺ «καθιστοῦν τὴν ἐλευθερία τοῦ πολίτη ... προβληματική». Κι ἐδῶ ὁ συγγραφέας δὲν τοποθετεῖται ἐντὸς τοῦ διλήμματος τῆς ἐπιλογῆς μεταξὺ ἄμεσης καὶ ἀντιπροσωπευτικῆς δημοκρατίας· μὲ κριτήριο τὴν ἑλληνικότατη ἀρχὴ τοῦ κοινοῦ συμφέροντος ἀποφαίνεται καὶ πάλι κατὰ τρόπο διαλεκτικό, ὅτι «ἀνάλογα μὲ ... τὶς ἰδιαιτερότητες» (τοῦ πολιτικοῦ χώρου, τὸ μέγεθος, τὶς παραδόσεις, τὴν κινητικότητα τῆς δομῆς του κ.λ.π.) «σὲ κάθε συγκεκριμένο κλιμάκιο τῆς πολιτικῆς ζωῆς

ἀνταποκρίνεται ἡ ἀνάγκη καὶ τῆς ἀντιπροσώπευσης καὶ τῆς ἐνδεχόμενης παρεμβολῆς θεσμῶν ἄμεσης δημοκρατίας ποὺ μπορεῖ νὰ κυμαίνεται ἀπὸ τὸ δημοψήφισμα καὶ τὴν λαϊκὴ ἐντολὴ ὡς τὴν ἐνεργὸ συμμετοχή· σὲ λαϊκὲς συνελεύσεις καὶ σὲ αὐτοδιοικούμενες πολιτικὲς ὁμάδες ἢ ὀργανώσεις. Ἐκεῖνο ποὺ προέχει, σὲ κάθε περίπτωση ... εἶναι ... ἡ προστασία τοῦ κοινοῦ ἀγαθοῦ» (σσ. 137-138).

Ἂν τὸ προηγούμενο κεφάλαιο ἐντάσσεται στὴ γενικώτερη θεματική, ποὺ ἀφορᾶ τὸ ἀνθρώπινο πρόσωπο τῆς δημοκρατίας, τὸ κεφάλαιο «ὁ ἄνθρωπος καὶ ὁ πολίτης στὴν ἑλληνικὴ πολιτικὴ φιλοσοφία καὶ τὴ συνταγματικὴ πρακτικὴ» ἐξετάζει καταρχὴν τὰ συντηρητικά, ἀντεπαναστατικὰ πρότυπα τοῦ ἀνθρώπου κατὰ τὸν δέκατο ἔνατο αἰώνα, τοῦ ἀνθρώπου «ὑπηκόου - πολίτη», νομικὴ κατασκευὴ μᾶλλον παρὰ ἀληθινὴ προσωπικότητα, καὶ προχωρεῖ στὴν ἀνθρωπιστικὴ καὶ φιλελεύθερη θεώρησή του στὴν νεώτερη Ἑλλάδα μὲ εἰδικὴ ἀνάλυση κειμένων τοῦ Ρήγα, τῶν Συνταγμάτων τοῦ Ἀγώνα, τοῦ Νόμου τῆς Ἐπιδαύρου, τοῦ Συντάγματος τῆς Τροιζῆνος, κειμένων πού, ὅπως ἀποδεικνύει ὁ συγγραφέας, ἀντανακλοῦν ἰδέες μιᾶς μακρόχρονης ἑλληνικῆς ἠθικῆς καὶ πολιτιστικῆς παράδοσης, ἀπὸ τὸν Ὅμηρο, τὸν Ἰσοκράτη, ὡς τὸν Ἀριστοτέλη καὶ τοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας.

Στὸ μελέτημα ποὺ ἀκολουθεῖ οἱ ἔννοιες προγραμματισμὸς καὶ νόμος διερευνῶνται καὶ ὡς φαινόμενα τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου, σύμφυτα «μὲ τὴν φυσιολογία του ὡς ἐργαζόμενου κοινωνικοῦ ὄντος» καὶ ἱστορικὰ (ἀπὸ τὸν ἀρχαῖο ἑλληνικὸ στοχασμό, στὸν φυσιοκρατικὸ φιλελευθερισμὸ καὶ ὡς τοὺς νεώτατους χρόνους). Ὁ συγγραφέας ἀναλύει τὴ σύγχρονη προβληματική, στὴν ὁποία ἐμπλέκονται ὁ προγραμματισμὸς τῆς προόδου καὶ ὁ νόμος, καὶ προχωρεῖ τόσο σὲ ὀρθὴ κατανόηση τοῦ ἰσχύοντος Συντάγματος τῆς 11ης Ἰουλίου 1975, ὅσο καὶ σὲ συλλογισμοὺς μεθόδευσης θεσμικῶν ἀναπροσαρμογῶν, ἀναθεώρησής του, σὲ «συνδυασμὸ μὲ τὶς μεταβολὲς τῆς κοινωνικῆς ὑποδομῆς», τὶς «οἰκονομικο-τεχνικὲς καὶ πολιτισμικὲς ἐξελίξεις τοῦ σημερινοῦ κόσμου», μὲ γνώμονα τὴ «συμμετοχικὴ ἐλευθερία, δικαίωμα μαζὶ καὶ ὑποχρέωση τοῦ πολίτη» (σ. 166). Οἱ ἐνδεικνυόμενες θεσμικὲς ἀναπροσαρμογὲς συνοψίζονται κατὰ τὸν συγγραφέα «σὲ μία ... φράση: ἀποκέντρωση καὶ συντονισμὸς μὲ γνώμονα ἕνα ἐντελῶς ἀνανεωμένο κοινωνικὸ ἦθος» (σ. 168).

Ὅτι τὸν Γ. Βλάχο ἀπασχολεῖ συνεχῶς τὸ θέμα τῆς ἐξόδου ἀπὸ τὴ σημερινὴ πολύπλευρη κρίση —κοινωνική, οἰκονομικὴ πολιτική, ἰδεολογική, θεσμική, καὶ ἠθικὴ— καθὼς καὶ τὸ παρὸν καὶ τὸ μέλλον τῆς δημοκρατίας εἶναι ὁλοφάνερο σὲ κάθε κεφάλαιο τοῦ βιβλίου, κι αὐτὴ ἡ ἔγνοια ὑπαγορεύει συχνὰ τὴν ἀναδημιουργικὴ ἀφομοίωση τοῦ παρελθόντος (ὁ ἴδιος λέει εὔστοχα στὸ τελευταῖο του μελέτημα: «ἐκεῖνο ποὺ ἀποκαλοῦμε παρὸν εἶναι

μία ἀνεπανάληπτη στιγμὴ ποὺ ἀναπαράγει τὸ χθές» σ. 211), ἐδῶ τοῦ προτύπου τῆς ἀρχαιότητας, καλλίτερα, τὴν ἀντιπαράθεση τῶν ἱστορικῶν προτύπων τοῦ ἀρχαίου καὶ τοῦ νεώτερου κόσμου. Τὸ μελέτημα ποὺ ἀκολουθεῖ «Ἀπὸ τὴν ἀρχαία στὴ σύγχρονη δημοκρατία» εἶναι διπλὰ ἐνδιαφέρον: ἱστορικά, καθόσον περιέχει μία ἀκριβὴ ἐπισκόπηση τῶν πιὸ σημαντικῶν δεδομένων τῆς ἀθηναϊκῆς δημοκρατίας[2]: (ἰδέα τοῦ ἐλεύθερου ἀνθρώπου, ἰδέα τοῦ κοινοῦ συμφέροντος, ἄμεση συμμετοχὴ ὅλων τῶν πολιτῶν στὴ λήψη πολιτικῶν ἀποφάσεων), ἀλλὰ καὶ ἰδεολογικά. Συνοψίζοντας τὸ ἀρχαῖο πρότυπο ὁ συγγραφέας παρατηρεῖ: «Ἂν θέλει κανεὶς νὰ καταστρώνει τὸν τελικὸ ἀπολογισμὸ αὐτῆς τῆς μακρινῆς ἐμπειρίας, θὰ διαπιστώσει χωρὶς δυσκολία τὴν ἀμοιβαιότητα τῶν θεσμῶν καὶ τῶν ἠθῶν, ἀμοιβαιότητα ποὺ παραπέμπει μὲ τὴ σειρά της στὴν αὐτονόητη ἀλληλεξάρτηση τοῦ κοινωνικο-πολιτικοῦ πλουραλισμοῦ καὶ τῆς ἀτομικῆς καὶ συλλογικῆς ἐλευθερίας» (σ. 174). Ἐξ ἄλλου, μετὰ ἀπὸ μιὰ ὀξυδερκὴ ἀπαρίθμηση τῶν ἀνησυχιῶν καὶ προβληματισμῶν ποὺ προῆλθαν ἀπὸ τὴν ἀλλαγὴ τῶν δομῶν τῆς σημερινῆς ἐνδοκρατικῆς καὶ ἀκρατικῆς κοινωνίας, ὁ συγγραφέας ἐκθέτει μὲ σαφήνεια τὶς βασικὲς συνθῆκες ἑνὸς νέου προτύπου «διεθνικῆς πλουραλιστικῆς δημοκρατίας» (σσ. 184 ἑπ.), μὲ ἔμφαση στὸ δικαίωμα τῆς διαφορᾶς»[3].

Στὸ θέμα τοῦ δημοκρατικοῦ προγραμματισμοῦ —μὲ τὸ ὁποῖο ἀσχολήθηκε ὁ Γ. Βλάχος ἤδη ἀπὸ τὸ 1965— καὶ τῆς αὐτοδιοίκησης ἀναφέρεται καὶ τὸ ὑπ. ἀρ. 10 μελέτημα (192 ἑπ.), ὅπου καὶ πάλι καταφαίνεται ὁ συνδυαστικὸς ὅσο καὶ ἠθικὸς τροπισμὸς τοῦ πνεύματος τοῦ συγγραφέα. Μεταξὺ ἄλλων ἀναφέρεται ἐδῶ ὁ συγγραφέας καὶ στὸ γεγονὸς τῆς διασπορᾶς «τῶν πανεπιστημιακῶν μονάδων στὴν περιφέρεια» «χωρὶς χωροταξικὸ προγραμματισμὸ καὶ σχεδιασμό», καὶ αὐτὸ τὸ θέμα ἀποτελεῖ καὶ τὸ ἀντικείμενο τοῦ ὑπ. ἀρ. 11 μελετήματος, τὸ ὁποῖο ἔχει ὡς κύριο τίτλο τὶς ἔννοιες «πολιτισμὸς» καὶ «παιδεία».

Τὸ τελευταῖο μελέτημα τοῦ βιβλίου εἶναι ὁ λόγος τὸν ὁποῖο ἐξεφώνησε ὁ Ἀκ. Γ. Βλάχος στὶς 11.1.1990, ἀναλαμβάνοντας τὰ καθήκοντα τοῦ προέδρου τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν: «Ἡ Ἑλλάδα στὸ κατώφλι τοῦ εἰκοστοῦ αἰώνα». Υἱοθετώντας τὴ σωκρατικὴ συμπεριφορὰ —καὶ ἐπιταγὴ— τῆς αὐτογνωσίας σὲ ἀτομικὸ καὶ συλλογικὸ ἐπίπεδο ὁ συγγραφέας ἑστιάζει τὸν προβληματισμό του στὰ δύο βασικὰ ἐρωτήματα: «Τί εἴμαστε —τί πρέπει νὰ πράξομε;», στὰ ὁποῖα καὶ ἀπαντᾶ, ὅπως ἀπάντησε ἤδη ὁ ἑλληνικὸς φιλοσο-

---

2. Θυμίζω ἐδῶ καὶ τὸ βιβλίο τοῦ Ἀκ. Γ. Βλάχου, *Ἡ ἰδέα τοῦ ἐλευθέρου ἀνθρώπου στὴν Δημοκρατία τῶν Ἀθηναίων*, Ἀθῆναι, Α. Σάκκουλας, 1994.

3. Βλ. καὶ G. Vlachos, «Protection des minorités et limites du droit à la différence», *Le Monde*, 29.5.1986.

φικὸς νοῦς, μὲ τὴν ἰδέα τῆς ἔλλογης οὐσίας «ποὺ ἐνυπάρχει στὸν ἄνθρωπο» (σ. 220), τοῦ κριτικοῦ πνεύματος (σ. 223), τῆς ὑπέρβασης τοῦ Ἐγὼ ἀπὸ τὸ Ἐμεῖς, τῆς καλλιέργειας «τῆς αἰσθήσεως τοῦ κοινοῦ Ἀγαθοῦ ἢ τοῦ κοινοῦ Συμφέροντος ποὺ ἀποτελεῖ τὸν ὕψιστο σκοπὸ τῆς παιδείας» (σ. 224), τοῦ σεβασμοῦ τῆς φύσης, τοῦ συνδυασμοῦ ἐθνικῆς-ἑλληνικῆς καὶ εὐρωπαϊκῆς παιδείας, τῆς ἐπανασύνδεσης τῶν Ἑλλήνων μὲ τὴν μακραίωνη ἱστορία τους, ὁλόκληρη, θὰ ἔλεγα, ἀρχῶν καταστατικῶν ποὺ πολυφωνικὰ καὶ δυναμικὰ διατρανώνονται στὰ μελετήματα ὅλου τοῦ βιβλίου.

Ἄννα ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ

Α. ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ, *Μελετήματα Προσωκρατικῆς Ἠθικῆς*. Πρόλογος Γ. Βλάχου, Κέντρον Ἐρεύνης τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας, Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, Ἀθήνα, 1994, 129 σελ.

Τὰ τελευταῖα χρόνια παρατηρεῖται σημαντικότατη στροφὴ πρὸς τοὺς Προσωκρατικούς. Τὸ ὄντως εὐτυχὲς γεγονὸς δὲν εἶναι τυχαῖο. Ὁ αἰώνας μας γνώρισε πολλὲς καὶ σημαντικὲς φιλοσοφικὲς τάσεις καὶ σχολές, οἱ ὁποῖες, ὡστόσο, θεωρούμενες στὴ γενικότητά τους, δὲν ἱκανοποιοῦν τὶς βαθύτατες ἐμπνοὲς τῆς γνήσιας φιλοσοφικῆς συνείδησης. Ἴσως ἡ νοσταλγία τῶν φιλοσοφικῶν ἀπαρχῶν, τῆς ρωμαλέας καὶ αἰώνιας παιδικότητας τῆς φιλοσοφίας ὁδήγησε τὴ φιλοσοφικὴ διανόηση στὶς ἀρχέγονες πηγές, στοὺς ἀνεξάντλητους Προσωκρατικούς.

Αὐτὸ εἶναι, νομίζω, τὸ μήνυμα τοῦ νέου βιβλίου τῆς Ἄννας Κελεσίδου. Γνωστὴ καὶ ἀπὸ ἄλλα της κείμενα ἡ φιλόσοφος διακρίνεται γιὰ τὴν εὐγένεια τοῦ στοχασμοῦ της καὶ γιὰ τὸ ἀνοιχτῶν προοπτικῶν βλέμμα της. Ὁ στοχασμός της εἶναι διαφανής, δεκτικὸς καὶ φιλόξενος ταυτόχρονα. Γνωρίζει καλὰ τὴ σύγχρονη φιλοσοφία καὶ ἴσως αὐτὸ ἀποτελεῖ ἕναν ἐπιπλέον λόγο ἐπίμονης καὶ δημιουργικῆς ἀναστροφῆς της μὲ τοὺς Προσωκρατικούς. Κατὰ βάθος θεωρούμενα τὰ *Μελετήματα* κατοπτρίζουν προσωπικὲς θέσεις οἱ ὁποῖες ἐκφράζονται μὲ τὰ φθέγματα καὶ τὰ ἀποφθέγματα τῶν Προσωκρατικῶν.

Ἤδη ἡ θεματικὴ θέτει τὸ δάκτυλο ἐπὶ τὸν τύπον τῶν ἥλων. Ὀκτὼ εἶναι τὰ μελετήματα μὲ κυριότατη ἀναφορὰ σὲ βασικὰ θέματα ἠθικῆς καὶ πολιτικῆς φιλοσοφίας. Ἡ Ἄννα Κελεσίδου γνωρίζει καλὰ τὴ θεματική της, ἀναστρέφεται οἰκεῖα μὲ τὴ σχετικὴ βιβλιογραφία, ἀναπτύσσει τὶς θέσεις της μὲ ἐμφανῆ ἄνεση καὶ γνώση. Ἀνεπιτήδευτο τὸ ὕφος της μαρτυρεῖ τὴν ὥριμη φιλόσοφο, ἡ ὁποία ἔχει τὴ δυνατότητα νὰ παρουσιάζει τὶς ἀπόψεις της σὲ

ἀτμόσφαιρα διαλόγου μὲ κράτιστους στοχαστές. Φιλοσοφικὴ ἔρευνα δὲν εἶναι ἡ τυπικὴ παράθεση χωρίων καὶ ἡ διάνθισή τους μὲ χωρὶς οὐσιαστικὸ περιεχόμενο σχόλια. Εἶναι, ἀντίθετα, «εἰσβολή», κατάδυση, δημιουργικὴ συμπόρευση, κοινωνία.

Ἂς προσεγγίσουμε ὅμως κάποιες κύριες θέσεις. Ἡ Ἄννα Κελεσίδου πρωτοτυπεῖ καθὼς ἀναστρέφεται μὲ θέματα ἠθικῆς φιλοσοφίας, ἀφοῦ καταδεικνύει τὴ σχέση τῆς πολιτικῆς φιλοσοφίας μὲ τὴν πραγματικότητα τῆς πόλεως-κράτους τῆς ἀρχαίας Ἑλλάδας. Ἤδη ἀναλύονται τόσα καὶ τόσα λεπτὰ θέματα, τὰ ὁποῖα πρῶτοι οἱ Προσωκρατικοὶ ἀντιμετώπισαν πρωτοποριακά: Ἦθος, ἠθική, δίκαιο, κανόνες δικαίου, πολιτική, κοινωνικὴ πολιτική, μέτρο, δημοκρατικὲς ἀρχές, ἰσονομία, κ.ο.κ. Πλούσια ἡ θεματικὴ δὲν ὁδηγεῖ ὡστόσο στὴν ἀπεραντολογία, ἀλλὰ εὐθύνει τὴν περισκεμμένη καὶ ἔνσοφη, θὰ ἔλεγα, ἀντιμετώπιση. Ἡ φιλόσοφος συγγραφεὺς γνωρίζει τὸν συνεκτικὸ ἱστὸ περὶ τὸν ὁποῖο διαπλέκεται τὸ ἠθικὸ πρόβλημα μὲ ὅλες του τὶς ἐπιμέρους ἐκφάνσεις. Τὸν ἰχνεύει, τὸν προσδιορίζει καὶ συχνὰ μᾶς προσάγει συμμαρτυρίες συγχρόνων εὐρωπαίων στοχαστῶν.

Εἴτε διαβάζουμε τὶς αναλύσεις τῆς Ἄννας Κελεσίδου τὶς σχετικὲς μὲ τὸν Ξενοφάνη, τὸν Δημόκριτο, τὸν Ἡράκλειτο, κ.ο.κ., εἴτε παραλληλίζουμε τὶς διαπλεκόμενες θέσεις, συναντᾶμε πάντα τὸν ἀσκημένο λόγο, ὁ ὁποῖος μᾶς προσφέρει μὲ ζωντάνια τὰ μακρινὰ μὰ πάντα πολύτιμα καὶ σύγχρονα μηνύματα τῶν προσωκρατικῶν φιλοσόφων. Θὰ ἦταν εὔκολο νὰ παραθέσω ἀρκετὰ χωρία τοῦ βιβλίου. Ἀρκοῦμαι ὅμως σὲ ἕνα τὸ ὁποῖο εἶναι χαρακτηριστικό. Κατοπτρίζει ὄχι μόνο τὴν προσωκρατικὴ σκέψη ἀλλὰ καὶ τὴν κύρια θεώρηση τῆς Ἄννας Κελεσίδου: «Οἱ ἀρχὲς τῆς προσωκρατικῆς σοφίας εἶναι οἱ τρεῖς ἀλληλοσυνδεόμενες καὶ ἀλληλοσυμπληρούμενες ἀρχὲς οἱ ὁποῖες ἐπιγραμματικὰ δίνονται στὸ δημοκρίτειο ἀπόσπασμα 2: *«"τὸ εὖ λογίζεσθαι, τὸ εὖ λέγειν καὶ τὸ πράττειν ἃ δεῖ"»* (σελ. 81). Ἁπλὲς κατὰ τὰ φαινόμενα ἀπόψεις, οἱ ὁποῖες ὅμως ἀποκαλύπτουν πρωτόγνωρο βάθος. Ἡ συγγραφεὺς ἐμβαθύνει: τὸ "κατὰ τὴν ψυχὴν ζῆν" καὶ τὸ "εὖ ζῆν"», μᾶς λέει στὴν ἴδια σελίδα, «προϋποθέτουν τὴν ἀναγνώριση τῆς ἀξιακῆς προτεραιότητας τῆς ἔλλογης ψυχῆς, τὴ θεώρηση τῆς ἔλλογης ψυχῆς ὡς αὐτοσκοποῦ». Ἡ ἐμβάθυνση συνεχίζεται, γιατὶ ἀποκαλύπτεται ἕνας νέος ἀνθρωπισμός, ἀπὸ τὸν ὁποῖο θὰ ἀναδυθεῖ ἡ μεγάλη φιλοσοφικὴ περιπέτεια καὶ κυρίως ὁ νέος τύπος «τῆς φιλοσοφικῆς ἀνθρωπολογίας στὴν Ἑλλάδα». Θὰ μποροῦσα νὰ παραθέσω καὶ ἄλλα συναφῆ χωρία, ἀλλὰ προτείνω στὸν ἀναγνώστη νὰ προσεγγίσει ὁ ἴδιος τὶς ἀναλύσεις τῆς Ἄννας Κελεσίδου.

Τὰ σύντομα ἀλλὰ περιεκτικὰ κείμενα μᾶς μυοῦν σὲ λεπτὲς ἀλλὰ στοιχειώδεις γιὰ τὸν φιλοσοφικὸ λόγο διακρίσεις. Ἐνδεικτικὰ καὶ μόνο ἀναφέρομαι στὴν ἔννοια τοῦ μέτρου, ἔννοια ἡ ὁποία προσδιορίζει καὶ τὴν ἠθικὴ

καὶ τὴν πολιτικὴ φιλοσοφία πολλῶν Προσωκρατικῶν. Χωρὶς τὸ μέτρο δὲν κατανοεῖται οὔτε ἡ ἠθικὴ οὔτε ἡ πολιτικὴ σκέψη τοῦ Ξενοφάνη, τοῦ Ἡρακλείτου, τοῦ Δημοκρίτου. Ἡ ἔννοια τοῦ μέτρου ὅμως δὲν εἶναι κάτι τὸ αὐτονόητο. Οἱ ἐμβριθεῖς ἀναλύσεις τῆς συγγραφέως-φιλοσόφου μᾶς πείθουν. Ἐδῶ ἔγκειται, νομίζω, ἡ προσφορὰ τῶν Μελετημάτων. Ἀποτολμοῦν σεμνὲς ἀλλ' ἐμβριθεῖς ἀναλύσεις καὶ ἀναπτύξεις, οἱ ὁποῖες εὐθύνουν τὴν ὁδὸ οἰκείωσης τοῦ λόγου τῶν Προσωκρατικῶν. Εἶναι σαφὲς πὼς παρόμοια προσπάθεια δὲν εἶναι εὔκολη. Προϋποθέτει ἔνδοθεν κοινὸ αἰσθητήριο, sensorium, πνευματικὸ ἔνστικτο, τὸ ὁποῖο συνιστᾶ ἀπαραίτητη προϋπόθεση σπουδῆς τῆς φιλοσοφίας. Ἀγόμεθα, ἔτσι, στὴν ἔνσοφη «καιρικότητα», στὴν ὑπέρβαση τοῦ ἔγχρονου κατὰ τὸ ὅτι ἡ χρονικότητα τέμνεται ἀπὸ τὴν ἐπίγνωση τοῦ *καιροῦ*: *καιρὸς παντὶ πράγματι*. Καὶ ἡ καιρικότητα, ὡστόσο, κομίζει τὸ δικό της μήνυμα τὸ ὁποῖο δὲν ἀνήκει στὴν ἐπίγνωση τοῦ ἔγχρονου, στὴν ἁπλὴ συνειδητοποίηση τῆς καταλληλότητάς του. Ἡ Ἄννα Κελεσίδου διαπιστώνει πὼς «στὸν τομέα τῆς ἠθικῆς ἡ προσωκρατικὴ ἠθικὴ εἶναι κιόλας σύγχρονη καὶ ὑπερκαιρική» (σελ. 80), ἀφοῦ ἀνακλᾶ ὄχι τὸ ἁπλὰ ἐπίκαιρο οὔτε τὸ ἀπρόσωπα καιρικό, ἀλλὰ τὸ παντοτινὰ ἐπίκαιρο καὶ καιρικό, τὴν ἀλκὴ τοῦ νοοῦντος καὶ λογιζομένου προσώπου.

Νίκος ΜΑΚΡΗΣ

ORPHÉE, Poèmes magiques et cosmologiques, Postface de Luc Brisson, Paris, Les Belles Lettres, 190 pp.

Ce qui nous frappe dès le début de ce livre charmant —j'oserais dire «magique»— c'est le fait que le professeur Luc Brisson (cet éminent chercheur des textes anciens) ne fait pas, comme d'habitude, une préface mais une postface des textes publiés. Une postface très importante qui manifeste la modestie du vrai homme de science et qui en même temps donne la parole aux textes «magiques et cosmologiques» d'Orphée pour nous entraîner —sans aucune introduction moderne— au monde des mystères de la Grèce ancienne.

Nous trouvons ainsi donc dans ce livre:

1. Un choix de témoignages anciens sur Orphée qui mettent en évidence la diversité de cette personnalité extraordinaire.

2. Les *fragments "veteriora"*, c. à d. toutes les attestations les plus anciennes des doctrines orphiques, datées de VI^{e} siècle avant notre ère.

3. Les textes des principales *tablettes orphiques* sur lamelles d'or et d'argent qui ont été découvertes dans la Grande Grèce.

4. Le *papyrus de Derveni* qui donne accès à un texte orphique du IV^e^ siècle avant notre ère.

5. Les *discours sacrés en XXIV chants*; il s'agit des diverses variantes de la *Théogonie*.

6. La *postface* de Luc Brisson qui comprend toutes les informations nécessaires sur Orphée, cette figure divine qui fut à la fois poète, devin, fondateur de Mystères et musicien d'une puissance si grande qu'elle touchait non seulement les êtres humains et infra-humains (bêtes sauvages, arbres et pierres) mais aussi les monstres comme les Sirènes et encore les dieux de la mort. L'écrivain nous donne ensuite une analyse minutieuse de ce que nous appelons «orphisme», c. à d. d'une discipline et d'une religion sectaire qui nous révèle «la clef de la création du monde et de l'homme», «pose le principe de l'immortalité de l'âme et fonde les pratiques rituelles initiatiques pouvant conduire l'être humain à l'immortalité».

Évangélie MARAGUIANOU

Jean FRÈRE, *Temps, désir et vouloir en Grèce ancienne*, Athènes, Dioné, 1995, 268 pp.

Les études ici réunies concernent la découverte par les Grecs des tréfonds de l'âme en son devenir et celle de la structure des choses temporelles.

À travers la poésie et la philosophie, le présent ouvrage envisage comment l'étude de la temporalité fut pour les Grecs anciens aussi capitale que l'élucidation rationnelle de la nature des principes immuables. L'on trouvera ici réunis des textes déjà publiés dans des Revues diverses ainsi que des textes entièrement nouveaux.

Dans la Préface l'écrivain nous introduit à la pensée des Grecs anciens en ce qui concerne la compréhension des notions de «θυμός», «φρήν», «ψυχή», «βούλησις», «προαίρεσις», «ἵμερος», ainsi que la nature de l'homme en général. Nous avons encore ici un plan de la problématique ancienne sur la temporalité du désir, la temporalité du vouloir et la temporalité du cosmos.

Il y a ensuite quatre chapitres:

I. *L'homme dans la Grèce ancienne*. 1. Anthropos (chez Homère, les Présocratiques, les Tragiques, Platon, Aristote); 2. Moïra (d'Homère à Platon); 3. Hygieia (rapport entre le philosophe et la Santé); 4. Aei zôon (dans le texte d'Héraclite, de Platon et d'Aristote).

II. *Les Présocratiques*. 1. Éon et Psyché (Héraclite, Parménide, Anaxagore); 2. Apeiron (à l'origine du devenir) chez les Ioniens, les Pythagoriciens, les Éléates,

Leucippe, Démocrite et les Sophistes; 3. Parménide (I) Cosmos et genesis; 4. Parménide (II) Cosmos et diacosmos; 5. Nomos: le vouloir de justice selon la première sophistique (Les Sophistes et la loi, les Sophistes et la rationalité, ainsi que les applications de ces principes quant au choix des lois et à leur amélioration).

III. *Platon* 1. Dialogos. Dialogue et temporalité; 2. Stasis. Résistance et persistance selon Platon; 3. Sumploké. La liaison et le tissu (Il s'agit du philosophe, du sophiste et du politique, trois figures fondamentales du platonisme dans lesquelles la technique de la liaison s'avère très essentielle).

IV. *Aristote* 1. Enupnion et phantasia (L'aurore de la science des rêves); 2. Hédoné (la réflexion aristotelienne sur le plaisir).

Le professeur Jean Frère s'occupe dans ce travail détaillé des sujets qui lui sont depuis longtemps familiés. Les textes anciens sont éclairés et interprétés d'une façon parfaite. En général ce dernier livre de l'écrivain est très intéressant et nécessaire non seulement pour ceux qui travaillent systématiquement sur la pensée de la Grèce ancienne, mais aussi pour tous ceux qui désirent connaître la nature véritable de l'homme.

Évangélie MARAGUIANOU

PLATON, *Parménide,* Traduction inédite, introduction et notes par Luc Brisson, Paris, Flammarion, 1994, 333 pp.

La lecture du *Parménide* ici proposée, rompt avec l'interprétation néoplatonicienne qui voit dans la seconde partie du dialogue une description des degrès de l'être qui, assimilés à des divinités, procèdent de l'Un. Paradoxalement, ce refus résulte d'une étude prolongée et assidue de Proclus et de Damascius de la part de l'interprète.

Cette lecture récuse aussi une interprétation formelle qui ne voit dans le *Parménide* qu'un exercice logique visant à refuter Zénon sur son propre terrain ou proposant un exemple de dialectique platonicienne. Luc Brisson adopte ici une attitude foncièrement historique qui cherche à travers le témoignage de Platon, à comprendre quelle fut la demarche philosophique de Parménide et de Zénon et quelle stratégie adopta Platon pour se réapproprier leurs doctrines. Parménide et Zénon y apparaissent comme des penseurs du V^{e} siècle av. J.-C., qui se sont interrogés sur l'univers et ont proposé des explications, dont les contradictions ont amené Platon à faire l'hypothèse de Formes séparées du sensible dont cependant elles rendent compte en vertu d'un rapport de participation.

Pour y aboutir Luc Brisson examine dans l'introdution le contexte historique, les doctrines et les méthodes de Parménide et de Zénon, la critique des formes et leur structure.

Suit un plan de *Parménide*, quelques remarques préliminaires, le texte traduit, suivi des notes, de trois annexes, de l'interprétations de *Parménide* dans l'Antiquité, interprétations «analytiques»: argument du «troisième homme» suivant Gregory Vlastos (*Platonic Studies*, 1981, pp. 342-352); bibliographie, chronologie des événements politiques et militaires de la Grèce ancienne, index thé-matique et des noms propres.

La nouvelle traduction, qui prouve la connaissance parfaite de la langue grecque ainsi que des textes platoniciens, aide à voir que Platon, afin d'éprouver l'hypothèse de l'existence d'un monde intelligible dont participerait le monde sensible, ne néglige ni les difficultés resultant de sa doctrine ni l'histoire de la philosophie et surtout les théories de Parménide et de Zénon qui constituent le fondement de sa métaphysique.

Luc Brisson, renommé interprète de Platon de notre époque, nous a accoutumé aux travaux sérieux et en même temps charmants qui offrent à notre esprit des connaissances et des plaisirs précieux.

Évangélie MARAGUIANOU

L. NÉGRIER-DORMONT, S. TZITZIS, *La Critiminologie de l'Acte et la Philosophie Pénale. De l'Ontologie Criminelle des Anciens à la Victimologie appliquée des Modernes*, Paris, Litec, 1994, 192 pp.

À partir d'une criminologie que L. Négrier-Dormont qualifie de Criminologie de l'Acte, St. Tzitzis s'évertue à fonder une philosophie pénale d'envergure métaphysique. Il entend par là la dimension ontologique de l'acte criminel qui réclame, par le biais d'une rétribution juste, le châtiment comme valeur consacrée. Il convient d'abord de saisir le sens profond du crime. En travail préliminaire, L. Négrier-Dormont explique les caractéristiques principales «de l'acte dans l'actuel», dans le dessein de montrer l'importance du geste prémédité qui matérialise la volonté; elle a recours à l'examen des «concordances méthodologiques» de certaines pensées philosophiques. Première allusion au poids qu'a la philosophie sur la criminologie, pour acquérir une considération en tant que discipline critique.

C'est Tzitzis qui déploie, dans ses perspectives diverses, les potentialités de la criminologie comme étude onto-axiologique de l'acte criminel. Il se propose d'organiser les significations pénales et criminologiques en des structures philoso-

phiques, d'échafauder les données de l'expérience crimino-pénale en théorie générale. Procédant à l'analyse de «La criminologie de l'acte comme discipline axiologique» (p. 39), il ne se réfère pas, malgré les apparences, à la criminologie de l'acte, comme le fait Négrier-Dormont. Il examine l'acte délictueux dans le champ criminologique. Cet acte prend un sens à partir de l'élucidation de la peine, comme une nécessité du geste coupable d'être expié; donc, comme un rapport existentiel entre l'être du monde et l'étant-homme. C'est pourquoi, la philosophie pénale devient outil indispensable à la criminologie.

La notion de philosophie pénale étant vague et fluide, trouve une définition rigoureuse et un développement achevé dans le chapitre «La Philosophie pénale, de l'ontologie à la phénoménologie» (pp. 23-38). Tzitzis s'efforce d'expliquer les relations de fond qu'entretiennent les concepts et de mettre en relief le savoir parcellaire vis-à-vis de la totalité de la métaphysique pénale, entendant déterminer le contenu de cette nouvelle discipline. Sa méthode est historico-critique et herméneutique. Pour mettre en lumière l'importance de la rétribution, non pas comme une simple finalité pénale, mais comme relation causale entre crime et peine dépassant la phénoménologie, Tzitzis a recours à sa matière de prédilection: la philosophie hellénique (pp. 51 sqq.). Néanmoins, il n'en reste pas là. Le monde moderne et notamment les Lumières font également l'objet de ses analyses.

Pour bien comprendre la place du délinquant dans le monde, ce que Négrier-Dormont nous décrit avec clarté, Tzitzis fait le portrait de l'homme en notre monde, dans la multiplicité des peintures que des grands philosophes ont immortalisées: (Hobbes, Descartes, Kant, Sade, Schopenhauer, Nietzsche, Sartre, Marcel et Jaspers). La criminologie de l'acte, centrée sur l'objectivité de la conduite libre, paraît négliger l'état d'esprit du délinquant. «L'Architectonique du droit pénal» (p. 88 et sqq) traduit l'effort de Tzitzis d'établir le vrai sens des éléments subjectifs de l'infraction. L'élément moral du délinquant se dégage de l'élément matériel du crime. On interprète le comportement coupable d'après les conjonctures qu'offre le déroulement de l'infraction. De cette façon, l'élément moral relève des phénomènes, occultant souvent une réalité différente.

La victimologie fait une apparition significative dans ce livre. Tzitzis cherche ses origines dans l'antiquité en approfondissant l'idée de *thyma* qu'il confronte à celle de victime. Il établit, dès lors, les différences qui les séparent et leurs répercussions sur la philosophie des droits de l'homme et sur la jurisprudence actuelle. D'autre part, Négrier-Dormont fournit des renseignements éclairants des perspectives criminologiques de la victimologie (p. 113 et sqq).

Cet ouvrage jette les bases philosophiques de l'univers criminologique et révèle, sans contredire le caractère phénoménologique du droit pénal, la dimen-

sion ontologique du droit de punir. Il donne les lignes fondatrices de la philosophie pénale, cette nouvelle discipline dont Tzitzis est le principal fondateur.

Ἄννα ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ

L. GARCIA ALONSO, E. MOUTSOPOULOS, G. SEEL et al., *L'art, la science et la métaphysique. Études offertes à André Mercier,* Préface et introduction de E. Moutsopoulos, Bern, Peter Lang, 1993, 460 pp. (Publication de l'Académie Internationale de Philosophie de l'Art).

Pythagore et Platon, Aristote et Bacon, Leibniz et Kant, la liste est longue des esprits qui ont cultivé conjointement les sciences et la philosophie. André Mercier s'y inscrit de plein droit. Parti des sciences de la terre, il s'est vite tourné vers la physique théorique avant de passer à la pratique philosophique avec, par surcroît, de nombreuses déviations, tout à fait normales et justifiées dans son cas, en direction de l'anthropologie philosophique et théologique. Il a l'habitude de répondre aux Philistins qui l'interrogent sur l'utilité de la philosophie, que «la philosophie ne sert à rien, sauf que l'on ne peut s'en passer». Socrate n'avait-il pas, au dire de Platon, soutenu pour sa part, lors de son apologie, qu'une vie privée d'examen serait invivable? Et Platon lui-même n'avait-il pas employé une deuxième fois, bien plus tard, dans son *Politique*, exactement la même formule à propos d'une vie privée d'art? Roseau pensant de par sa condition existentielle, l'homme d'André Mercier ne saurait se passer d'art, celui-ci lui ouvrant la voie vers la pluralité des mondes, pas plus que de philosophie qui lui révèle celle de l'absolu.

Les conributions qui constituent le contenu du volume publié en hommage à André Mercier s'agencent et se structurent selon deux axes thématiques: un axe relatif à des concepts philosophiques et un axe relatif à des penseurs, ce dernier étant toutefois facilement réductible au précédent; en effet, les thèmes historiques qui s'organisent autour de lui, présentent des aspects par lesquels ils se rattachent également à une thématique systématique. D'une manière générale, on constate que l'ensemble de l'éventail thématique ainsi couvert est rigoureusement homologue à l'éventail des intérêts spirituels d'André Mercier.

D'orientation métaphysique, notamment cosmologique, la contribution de Julius Hartnack, exposée dans deux textes recueillis dans l'ouvrage, concerne respectivement les idées d'espace (moyennant la notion de point) et de temps (moyennant la notion de monde inversé). Le concept de point de vue sert ici de charnière qui relie les deux plans de questionnement envisagés. Par le truchement de la notion d'avenir, l'étude de Gerhard Seel s'insère dans cet ensemble de problè-

mes cosmologiques, que prolongent, dans des directions complémentaires, bien entendu, la recherche de Maria do Carmo Tavares de Miranda sur l'aspect historique du temps selon la pensée hébraïque et son influence sur Heidegger; celle de Gerhard Huber, sur les paradoxes de la temporalité phénoménale; et celle de Leonhard Ehrlich, sur l'idée de nature et des conepts particuliers qu'elle implique.

D'orientation plus spécifiquement ontologique, les deux synthèses d'Agustín Basave Fernandez del Valle définissent respectivement d'une part les grandes lignes d'une *philosophia* qui est *perennis* parce qu'elle admet, précisément, au niveau métaphysique, un profond renouvellement qui en assure la durée et l'enrichissement continu; d'autre part, les conditions d'application d'un tel renouvellement à partir d'une réévaluation de la pensée pascalienne. De son côté, Jeanne Parain-Vial suggère la possibilité de l'approche de l'invisible ontologique à travers le visible esthétique sensible.

Le trait d'union entre métaphysique et épistémologie est, pour sa part, constitué en l'occurence par le travail de Karl Albert qui, partant de l'interprétation de textes de M. Eckhart, s'attache au problème concret de la connaissance mystique des vérités métaphysiques. Et ce sont des considérations analogues, relatives non plus à l'étant, mais bien à l'être-vrai et à la vérité selon Heidegger, qu'Andreas Graeser tente avec succès de repenser. Les analyses de Jacques D'Hondt conduisent à la mise en valeur d'une distinction entre deux méthodes cartésiennes, avec tout ce qu'elle entraîne à l'intérieur de l'épistémologie contemporaine. Et c'est la conception cartésienne de l'«esprit», que Hakan Törnebohm, quant à lui, souligne en désignant divers modèles de processus de recherche, tandis que Majid Fakhry y fait remonter celle de G. Ryle.

C'est, par ailleurs, du réalisme scientifique actuel, héritier d'un réalisme plus galiléen encore que cartésien, qu'Evandro Agazzi offre, en plus d'un aperçu complet, une nouvelle interprétation sur le plan de la philosophie des sciences, suivi par Daniel Christoff qui reprend des acquis analytiques en direction de la théorie de la signification à propos des systèmes, sur le plan de la linguistique et des sciences humaines; par Alfonso López Quintás qui procède à l'appréciation axiologique de l'expérience esthétique, formative par excellence; par Kurt Hübner qui voit dans les créations des arts plastiques des éléments autant que des occasions de connaissance de la vérité; par Mohamed Aziz Lahbabi qui voit, dans la poésie en tant que création, un processus de purification des mots jusqu'à leur abstraction; et par Karl Otto Apel qui établit une éthique universaliste au terme de laquelle les consciences seraient tributaires les unes des autres tant par leur responsabilité partagée que par leur liberté commune. A ce dernier, Luz García Alonso donne la réplique au niveau anthropologique et éthique en insistant sur la dignité de la personne humaine.

Ne manquons pas de mentionner la contribution de Mogens Wegener qui nous révèle, au sein de l'histoire des idées, un Leibniz précurseur de la philosophie moderne du temps, telle qu'André Mercier la conçoit; puis celle, d'un tout autre ordre, de Nathan Rotenstreich, qui attire l'attention sur la nécessité de trouver une nouvelle justification de la métaphysique face à la pensée contemporaine pour laquelle ce sont les actes de la connaissance qui importent dans la prise de conscience de l'être; celle aussi, d'inspiration logique formelle classique aux fins de l'élaboration d'une logique quantique, de Paul Weingartner; et celle encore de René Passeron qui s'attache à montrer que c'est bien plutôt l'art qui inspire les mathématiques que ce n'est la mathématique qui donne le ton aux arts.

Le tout est comme enserré entre deux contributions dissemblables sinon opposées – sans que les apparences doivent nécessairement coïncider avec les faits: l'une, très courte, mais lourde d'implication, de la plume de Théodore Oizerman et s'enracinant résolument dans ce qu'il y a, après tout, de pérenne dans le marxisme; l'autre, de Thomas F. Torrance, véritable mémoire, long et riche, mais convaincant, sur l'inspiraton qui peut nous venir de la beauté tant en science qu'en théologie, ce qui nous rapproche une fois encore de la pensée d'A. Mercier dont on a dit, non sans raison, qu'outre sa vocation de philosophe de la science, il se classe authentiquement, – tout révolutionnaire qu'il puisse paraître en regard de traditions qu'il tient pour désuètes, – parmi les peuseurs chrétiens. Enfin, le texte d'Évanghelos Moutsopoulos survole les divers domaines de la recherche philosophique dans une espèce d'allégorie qui contribue à renforcer l'unité du contenu du volume en qualifiant le philosophe, tout philosophe, de «croisé de l'impossible», qualité attribuable par excellence à la personnalité d'André Mercier, destinataire éponyme de l'ouvrage.

Evangélos MOUTSOPOULOS

R. JOLY, *Glane de philosophie antique. Scripta minora*, Paris, Ousia 1994, 326 pp.

Dans cet ouvrage R. Joly regroupe ses articles déjà publiés qui concernent presque exclusivement et de manière particulièrement immédiate ou – exceptionnellement – médiate, la philosophie antique (grecque et grécoromaine) et qui contibuent incontestablement non seulement à l'éclaircissement, mais aussi à l'approfondissement de la pensée.

R. Joly rassemble les articles suivants: «Les origines de l'*ὁμοίωσις θεῷ*»; l'auteur montre qu'il s'agit d'une doctrine qui remontre à l'ancien pythagorisme;

«Platon ou Pythagore?», où il soutient que l'origine de l'idéal contemplatif (*βίος θεωρητικός*) peut être attribuée à l'ancien pythagorisme; «Platon, Phèdre et Hippocrate. Vingt ans après»: il démontre que le dialogue platonicien *Phèdre* renvoie à une perception de la médecine hippocratique comme une médecine à fondement cosmologique (p. 33); «Karl Popper critique de Platon», où il constate la justification de la critique de Popper sur la politique platonicienne «en dépit de» ses «naivetés et d'outrances» (p. 77); La «Biologie d'Aristote»: l'auteur s'efforce ici «simplement d'indiquer plusieurs directions, assez négligées, dans lesquelles il serait bon d'engager afin de mieux juger la vraie valeur de la biologie d'Aristote» (p. 78); «Vie idéale et apothéose philosophique», où il constate que «la vie idéale prônée par les sages dans l'antiquité est toujours présentée comme celle des dieux ou de Dieu» (p. 125); «Curiositas», qui se fonde sur l'idée que le concept de curiosité n'est pas «péjoratif», mais constitue un vrai «leit-motiv» qui parcourt la pensée gréco-romaine antique; «L'exhortation au courage (*θαρρεῖν*) dans les mystères», où il prouve que l'emploi de *θαρρεῖν* se lie à l'espérance eschatologique; «Note sur metanoia»; selon l'auteur le mysticisme païen «avait placé la *μετάνοια* au centre même de la doctrine du salut», bien avant l'apparition du christianisme; «La spécifité de la morale chrétienne», où, en tant qu' «agnostique», il soutient que la question sur la spécificité de la morale du christianisme est «chimérique» et que ce qui compte en effet c'est bien leur utilité qui est insurmontable; «Sainteté paienne», dans lequel il maintient que «le paganisme classique a eu», lui aussi, «des incarnations ... de ses valeurs suprêmes, tout-à-fait comparables aux saints du christianisme» (p. 281); «Notes pour le moyen platonisme», où il atteste, avec bien d'évidence, que Justin doit s'inscrire parmi les philosophes qu'ont défendu «l'interprétation littérale du *Timée*, c'est-à-dire la création du monde dans le temps». «Sur deux thèmes mystiques de Grégoire de Nysse», où il revèle les sources païennes de deux thèmes mystiques de Grégoire de Nysse, la *παρρησία* et le «sommeil vigilant» (p. 299).

Ayant examiné, ainsi, d'un bout à l'autre et avec bien d'esprit profondément critique tout le domaine de la philosophie antique, R. Joly présente une œuvre précieuse et stimulante.

Anastase KOUKIS

E. MOUTSOPOULOS, *Parcours de Proclus,* Centre International d'Études Platoniciennes et Aristoteliciennes, Athènes 1993, 65 pp.

Parcourant l'œuvre de Proclus dans son ensemble, ou presque, de manière incontestablement —comme d'habitude— ingénieuse, E. Moutsopoulos aborde,

scrute et, à plusieurs réprises, élargit ici – souvent à partir de sa propre philosophie de la kairicité (καιρός) – la problématique proclusienne la plus fondamentale: L'odyssée de la conscience; La structure de l'espace; Une conception finaliste de l'intentionnalité; Image et imageance; La notion d'*Eidôlon*; Du statut de l'œuvre d'art, In *Timaeum*, III, 286,25 et suiv. Diehl; Naussée et «Catharsis des passions» ainsi qu' une réminiscence de Proclus chez Théodore Stoudite.

Ce qui ressort de cette étude d'E. Moutsopoulos c'est que la conscience subit chez Proclus une sorte d'odyssée qui tient, par dessus-tout, en la guérison, autant psychique qu'epistémologique et comme «par *homéopathie*», de l'irrationnel par le rationnel: du partie inférieure de l'âme, celle qui contient – et qui est tombée, au titre d'une odyssée défectueuse pour ainsi dire, dans – le sensible (qui s'idéntifie avec la conscience, dès lors que la dernière constitue «l'ensemble des activités par lesquelles l'âme se saisit elle-même à partir de sa référence à ses propres objects» et lesquelles sont «reparties selon une hierarachie qui correspond aux diverses hypostases», du sensible jusqu'à l'intellect), l'imaginaire, l'entendement et la raison, par sa partie supérieure, c'est-à-dire par la partie où règne exclusivement l'intellect. Autrement dit: il s'agit d'une guérison, aussi bien psychique qu'épistémologique, qui s'effectue au fur et à mesure que l'âme/conscience se conduit en premier lieu du sensible à l'imaginaire, en deuxième lieu de l'imaginaire à l'entendement et à la raison et en troisième lieu de l'entendement/raison à l'intellect; en un mot, des éléments qui empêchent l'esprit «d'en sonder les raisons et les causes» à cet élément qui, seul, le rend capable de les en sonder. Ce qui n'est pas, bien sûr, autant facile et ne se produit pas toujours de manière absolument effective. Étant donné que l'irrationnel constitue une «errance» (πλάνη) et une chute (κάθοδος) de la conscience dans le monde sensible (ainsi qu'un «erreur» analogue au niveau du psychisme), à l'exemple soit des «mouvements rotatoires qui étourdissent» soit des «mouvements» (irreguliers) «circulaires semblables aux orbites», à savoir une odyssée défectueuse, l'ascension au rationnel (ἄνοδος) ne peut être conçue et s'effectuer que seulement sous la forme d'une nouvelle odyssée; qui, bien que plus scientifique maintenant, n'en reste pas moins pénible et oscillante (prête à s'effondrer de nouveau dans le sensible). D'ailleurs, même son accomplissement est, d'habitude, «périodique»: ayant toujours lieu «dans le temps», il est «intentionnel», alors «unique» «exceptionnellement», c'est-à-dire seulement dans la mesure qu'il s'achève à partir d'un «Kairos». Néanmoins, il s'agit d'une ascension qui – comme E. Moutsopoulos démontre avec bien de génie dans l'appendice – prend le caractère d'une «réhabilitation existentielle»: elle purifie la conscience de sa «*solitude existentielle*» due à l'erreur et en même temps facilite la communication avec d'autres consciences qui partagent avec elle son «savoir rassurant». Une communication qui, comme la restitution se fonde sur

le savoir, n'est seulement *ontologique* et *pratique*, mais encore – ce qui plus est – *épistémologique*.

À partir de l'«odyssée de la conscience» peuvent s'éclaircir maintenant de manière bien plus efficace les autres thèmes proclusiens. D'ores et déjà, l'«odyssée», qu'elle soit défectueuse (errance) ou thérapeutique, déroule inévitablement dans un espace «multidimensionnel et polyvalent» dont les parties correspondent de manière analogue aux diverses hypostases de la conscience/âme. Plus concrètement, le Tout (*ὅλον*) proclusien, qui dépasse aussi bien le ciel que l'univers, s'émiette en une série des espaces suivant une hiérarchie axiologique qui va de ce qui, en tant que «*continuum*» (de par sa difficulté de se concevoir normalement) «discontinu», se situe «au-delà de tout espace cosmique» et s'identifie à l'intelligible, au plus en plus cosmique et ontique (alors sensible), exprimant ainsi la dialectique de la descente et de la remontée des âmes: le Tout se divise graduellement d'abord en espace supracéleste (que les âmes «hantent» avant leur chute), par la suite, en espace céleste, qui «embrasse l'âme du monde, elle-même diffuse et nullement localisée» et à partir de laquelle les âmes s'élancent chaque fois vers l'en haut ou vers l'en bas, et, enfin, en l'espace sublunaire; ce dernier se divise, à son tour, en divers régions dont les principales constituent progressivement les «mondes infernaux»: le monde sublunaire proprement dit, qui, quoique distinct du monde sublunaire en général, forme avec lui l'espace extraterrestre, lequel se confonde presque avec la totalité de l'univers et dans lequel se réalise la «génération», le monde qui entoure la terre, dans lequel a chaque fois lieu la descente des âmes, et le monde terrestre, lieu de préoccupation quotidienne et, en conséquence, de l'enchevêtrement de l'âme.

L'odyssée thérapeutique s'effectue, pour autant, toujours –comme nous l'avons déjà impliqué– à partir de l'engendrement du *καιρός*; lequel, dès lors qu'il constitue une qualité inhérente du nombre sept (*ἑπτὰς καιροφυής*) qui conditionne les cercles/puissances correspondants de l'âme, s'inclue, lui aussi, dans la dernière presque en s'y identifiant. L'intentionnalité de l'âme prend, dans ces conditions, le caractère d'une «finalité entéléchique». L'âme effectue chaque fois son cycle de réhabilitation (*ἀποκατάστασις*) au sens d'un retour de complétion (*τελείωσις*) conforme aux révolutions cosmiques analogues (*περίοδοι εὐγονίας*), à partir d'une série d'accomplissements qui se situent dans l'incurvation «intégralisée» en circonférence de la temporalité; une incurvation qui se produit, lorsque la temporalité se transforme en kairicité, à savoir en «instant propice» (présent privilégié extenant le passé et le futur) qui se projette intentionnellement «dans le futur en tant que *minimum* et qu' *optimum* à la fois», se superpose au temps objectif et subjectif comme «concours (*μετουσία*) des consciences» et – selon Moutsopoulos et à l'encontre de Proclus qui le considère comme rectili-

gne – s'infléchit sous la double pression, d'une part, des "optables" (*ἐφετά*) - lesquels la conscience tire chaque fois de la réalité objective au fur et à mesure qu'elle projette sur celle-ci son système des valeurs– et, d'autre part, de l'adéquation (*ἐπιτηδειότης*) ou non (*ἀνεπιτηδειότης*) auxquelles se prète la réalité objective suivant la direction analogue de la conscience/âme.

L'«intentionnalité originaire» de l'âme/conscience se définit et s'accomplit, finalement, par l'imagination. Celle-ci n'a pas le sens de l'imaginaire en tant que matière d'imageance, comme chez Plotin, mais bien celui qui, en tant que puissance imageante et imaginative à la fois, constitue une fonction de la conscience elle-même; laquelle, d'une part, confirme les images/représentations qui émanent de l'activité la plus intime de l'existence et, d'autre part, les purifie de leur résidus sensitifs, pour qu'elles s'introduisent ainsi à l'entendement et, par la suite, à l'intellect; de la sorte, elle élève et reporte l'*εἴδωλον* (sensible) à son *παράδειγμα* (intellect), sans que le premier perd, pour autant, sa réalité. Ce qui explique aisément le status de l'œuvre d'art non seulement en tant que manifestation de l'idée/modèle, comme chez Platon et chez Plotin, mais, en plus, contrairement à Platon et Plotin, en tant que réalité propre qui se réjouit de sa présence autonome dans le monde sensible; une présence qui est due à l'activité de la conscience créatrice.

Il s' ensuit, dès lors, clairement que la contribution d'E. Moutsopoulos non seulement à l'approche mais, aussi, à la ré-formation, voire à l'accomplissement de l'œuvre de Proclus est vraiment d'une grande, presque incommensurable, valeur.

Anastase KOUKIS

Α. ΓΛΥΚΟΦΡΥΔΗ-ΛΕΟΝΤΣΙΝΗ, *Νεοελληνικὴ Φιλοσοφία. Πρόσωπα καὶ Θέματα*. Ἐκδόσεις Τολίδη, Ἀθήνα 1993, σ. 396.

Μὲ τρόπο αὐστηρὰ μεθοδικὸ καὶ συστηματικὸ καθὼς καὶ μὲ ἀνεπανάληπτη περιεκτικότητα ἡ κυρία Ἀθανασία Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη ἐπιχειρεῖ στὴν ἐργασία αὐτή (συλλογὴ δημοσιευμένων ἄρθρων της ἀπὸ τὸ 1975 μέχρι τὸ 1993) τὴν προσέγγιση ἐκείνων τῶν φιλοσοφικῶν θεμάτων καὶ τῶν προσώπων (φιλοσόφων-ποιητῶν) τῶν ὁποίων ἡ μελέτη καὶ δραστηριότητα ἀντίστοιχα ὑπῆρξε ἰδιαίτερα ἀποφασιστικὴ ἀφενὸς στὴν καλλιέργεια καὶ ἑδραίωση τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τὸν 18ο αἰώνα μέχρι σήμερα καὶ ἀφετέρου στὴν ἀφύπνιση καὶ τόνωση τῆς ἐθνικῆς αὐτοσυνειδήσεως.

Ἀναλυτικότερα, ἡ συγγραφέας διερευνᾶ στὸ πρῶτο κεφάλαιο τὸν τρόπο πρόσληψης τῆς νεωτερικῆς φιλοσοφίας στὸν Νεοελληνικὸ Διαφωτι-

σμὸ καὶ πιὸ συγκεκριμένα τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖον ἡ φιλοσοφία ὡς κριτικὸς πλέον λόγος συναρτήθηκε μὲ τὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὴ φύση, τὸν ἄνθρωπο καὶ τὴν ἱστορία, μὲ ἀποτέλεσμα τὴν ὑποκατάσταση κατὰ κύριο λόγο τῆς θεολογίας ἀπὸ τὴν ἀνθρωπολογία, γεγονὸς ποὺ ὁδήγησε ἄμεσα στὴν «κοινωνικὴ καὶ πολιτικὴ ἀνασυγκρότηση τοῦ νέου ἑλληνισμοῦ καὶ τὴν ἀναβίωση τοῦ ἑλληνικοῦ στοχασμοῦ» (σ. 33). Στὸ δεύτερο κεφάλαιο, («Νεοελληνικὴ Αἰσθητικὴ καὶ Εὐρωπαϊκὸς Διαφωτισμός») μελετᾶ τὶς «σχέσεις τῆς νεοελληνικῆς αἰσθητικῆς καὶ κριτικῆς θεωρίας μὲ τὸν εὐρωπαϊκὸ καὶ εἰδικότερα μὲ τὸν σκωτικὸ καὶ τὸν γαλλικὸ Διαφωτισμὸ» (σ. 35) καὶ καταλήγει στὸ συμπέρασμα ὅτι ἡ προσπάθεια τῶν Ἑλλήνων στοχαστῶν τῆς ἐποχῆς αὐτῆς νὰ συγκροτήσουν μιὰ αἰσθητικὴ θεωρία μὲ ἀφετηρία ἔμπνευσης ἀνάλογες εὐρωπαϊκὲς θεωρίες, μολονότι δὲν ὁδηγοῦν σὲ πρωτότυπα κείμενα, δὲν συνιστοῦν ἁπλὰ μιὰ μετακένωση ἀλλὰ εἶδος προσαρμογῆς τῶν εὐρωπαϊκῶν αἰσθητικῶν ἀπόψεων στὴν ἑλληνικὴ ἐθνικὴ παράδοση, ἀκριβῶς ὅπως τὸ ἀπαιτοῦσαν οἱ ἐκπαιδευτικὲς προτεραιότητες τοῦ ἑλληνικοῦ ἔθνους μέσω τῶν ὁποίων ἐπιδιώκονταν εὐκολότερα ὁ ἐκσυγχρονισμός του. Στὴν συνέχεια (κεφ. 30) διερευνᾶ ἐνδελεχέστερα τὴν Αἰσθητικὴ θεωρία τοῦ Κ. Κούμα, διαπιστώνοντας ὅτι αὐτὴ ἀποτελεῖ «τὴν πρώτη συστηματικὴ προσπάθεια διερεύνησης ἑνὸς φιλοσοφικοῦ κλάδου ὁ ὁποῖος καλλιεργοῦνταν συστηματικὰ ἐπὶ ἕνα σχεδὸν αἰῶνα στὴ δυτικὴ Εὐρώπη» μιὰ προσπάθεια ποὺ δὲν ἄντλησε ἀπὸ τὴν «ἐμπειριστικὴ καὶ ὀρθολογικὴ παράδοση τοῦ Εὐρωπαϊκοῦ Διαφωτισμοῦ», ὅπως οἱ ἀνάλογες αἰσθητικὲς θεωρίες ποὺ ἀναπτύχθηκαν τὴν ἴδια ἐποχὴ στὸν νεοελληνικὸ χῶρο, ἀλλὰ «ἀπὸ τὴν γερμανικὴ διανόηση τῶν ἀρχῶν τοῦ 19ου αἰῶνα» (σ. 80). Στὸ τέταρτο κεφάλαιο ἀνιχνεύει τὴν ἐπίδραση τῆς σκωτικῆς φιλοσοφίας στὴν ἑπτανησιακὴ διανόηση καὶ ἰδιαίτερα στὸ ἔργο τοῦ Ν. Πίκκολου, τοῦ Ν. Βάμβα καὶ τοῦ Π. Βράϊλα-Ἀρμένη· διαπιστώνει, ἔτσι, ὅτι ἡ ἐπιρροὴ ποὺ ἄσκησε ἡ σκωτικὴ φιλοσοφία στοὺς τρεῖς αὐτοὺς στοχαστὲς συνάπτεται μὲ τὸ γεγονὸς ὅτι ἐπρόκειτο γιὰ μιὰ φιλοσοφία πού, καθὼς συνδύαζε τὸν ἐμπειρισμὸ μὲ τὸν ὀρθολογισμὸ καὶ μὲ αὐτὸν τὸν τρόπο τὸν σκεπτικισμὸ καὶ σέβονταν τὴν παράδοση, μποροῦσε νὰ συμβάλει -και συνέβαλε πραγματικά- στὴν δημιουργία μιᾶς «ὑγιοῦς» φιλοσοφίας ἱκανῆς νὰ ἐνδυναμώσει τὴν νεοελληνικὴ ἐθνικὴ συνείδηση καὶ ταυτότητα. Μὲ ἰδιαίτερη ἔμφαση ἀναλύει, στὴν συνέχεια, ἡ συγγραφέας (κεφ. 50) τὸ «πρόβλημα τῆς μεθόδου» ὅπως αὐτὸ συνδέθηκε μὲ τὴν «διδασκαλία τῆς φιλοσοφίας στὰ Ἑπτάνησα»· ὁδηγεῖται στὴν διαπίστωση ὅτι οἱ ἑπτανήσιοι στοχαστὲς τοῦ 19ου αἰώνα υἱοθετοῦν κατὰ κύριο λόγο τὴν ψυχολογικὴ μέθοδο τῶν Γάλλων ἐκλεκτικῶν φιλοσόφων τοῦ ἰδίου αἰώνα, κατὰ τὸ μέτρο ποὺ αὐτὴ ἀφενὸς ἐναρμονίζεται μὲ τὴν νεοελληνικὴ πνευματοκρατικὴ παράδοση καὶ ἀφετέρου παρέχεται ὡς ἕνα εὐπρόσιτο μέσο γιὰ

τὴν ἀντιμετώπιση πρακτικῶν ἢ θεωρητικῶν προβλημάτων στὸ πλαίσιο τῆς ἐκπαιδευτικῆς πράξεως.

Στὴν «ἐκπαιδευτικὴ δραστηριότητα τοῦ Νεοφύτου Βάμβα στὴν Ἑρμούπολη Σύρας» ἀναφέρεται τὸ ἀμέσως ἑπόμενο κεφάλαιο (60). Σὲ αὐτὸ ἡ συγγραφέας ἀναδεικνύει συγκεκριμένα τὶς πολιτικὲς καὶ παιδαγωγικὲς ἀπόψεις τοῦ Νεοέλληνα φιλοσόφου καὶ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο αὐτὲς «συμβαδίζουν μὲ φιλελεύθερες ἀντιλήψεις ποὺ ἐπικρατοῦν τὴν ἐποχὴ αὐτὴ στὴν Εὐρώπη» (σ. 198). Ἀλλὰ καὶ τὸ ἀκόλουθο κεφάλαιο (7ο) ἔχει συναφὲς θέμα, καθόσον διερευνᾶται σ' αὐτὸ ἡ «διδασκαλία τῆς φιλοσοφίας στὴν Ἰόνιο Ἀκαδημία» ἐκ μέρους τοῦ «σημαντικότερου θεωρητικοῦ διανοητῆ τοῦ 19ου αἰώνα» (σ. 219), τοῦ Π. Βράϊλα-Ἀρμένη καὶ ἡ σχετικὴ συμβολή της στὴν ἀποκατάσταση τῆς διασύνδεσης τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς φιλοσοφίας μὲ τὴν νεώτερη πρὸς χάρη τῆς ἀναβιώσεως τοῦ ἐθνικοῦ μεγαλείου (σ. 220). Τὴν «περίπτωση τοῦ Π. Βράϊλα-Ἀρμένη» ἔχει ὡς ἀντικείμενό της ἡ κυρία Γλυκοφρύδη καὶ στὸ 8ο κεφάλαιο, καθόσον σὲ τοῦτο πραγματεύεται τὴν «θεωρητικὴ καὶ πρακτικὴ θεμελίωση τῆς ἐλευθερίας τῆς ἔκφρασης» στὸ ἔργο τοῦ φιλοσόφου καὶ συγκεκριμένα τὴν θεμελίωση αὐτοῦ τοῦ εἴδους ἐλευθερίας στὴν πλέον πρωτογενῆ μορφὴ ἐλευθερίας καὶ πηγὴ ὅλων τῶν συνακόλουθων μορφῶν της, τῆς ἠθικῆς ἐλευθερίας (αὐτεξουσίου). Τὸν Βράϊλα, ἐξάλλου, ὡς «θεωρητικὸ καὶ ὡς κριτικὸ τῆς ποίησης» καὶ πιὸ συγκεκριμένα τὸν Βράϊλα ὅπως αὐτὸς προσεγγίζει κριτικὰ καὶ ὑπὸ τὸ πρίσμα τῶν δικῶν του αἰσθητικῶν ἀπόψεων τὴν ποίηση τοῦ Διονυσίου Σολωμοῦ καὶ τοῦ Ἰουλίου Τυπάλδου, θέτει ὡς ἀντικείμενο πραγμάτευσης ἡ κ. Λεοντσίνη καὶ στὸ 9ο κεφάλαιο.

Μὲ ἀφετηρία τὴν δραστηριότητα τοῦ Βράϊλα ὡς κριτικοῦ τῆς λογοτεχνίας ἀνάγεται στὴν συνέχεια ἡ συγγραφέας στὴν μελέτη τριῶν συναφῶν θεματικῶν ποὺ καλύπτουν τὰ τρία τελευταῖα κεφάλαια τοῦ ἔργου της (10, 11, 12): Τὴν «ἔννοια τῆς μεγαλοφυίας καὶ τὴν προσέγγισή της ἀπὸ τὸν Α. Κάλβο», ὅπου ἀναδεικνύεται ἡ ἄμεση σύνδεση τὴν ὁποία ἐπιτελεῖ ὁ ἑπτανήσιος ποιητὴς καὶ στοχαστὴς ἀνάμεσα στὴν μεγαλοφυία καὶ στὴν φαντασία ὡς «δυναμικὸ παράγοντα τῆς δημιουργικῆς ἐλευθερίας τῆς συνείδησης» (σ. 293), τὴν «γλώσσα καὶ ἀλήθεια στὴν ποίηση τοῦ Α. Κάλβου», ὅπου καταδεικνύεται ἡ ποιητικὴ διάσταση τῆς ἀλήθειας, ὡς ἐκφράσεως εἴτε τῆς «ὑπαρκτῆς» καὶ «ἱστορικῆς» εἴτε τῆς μεταφυσικῆς/κοσμολογικῆς πραγματικότητας, στὸ ἔργο τοῦ ἑπτανήσιου ποιητῆ καὶ τὴν «Αἰσθητικὴ στάση καὶ θεωρητικὴ πράξη (E. Bullough καὶ Θ. Μουστοξύδης)», ὅπου ἐξετάζεται ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖον καὶ γιὰ τὸν E. Bullough καὶ γιὰ τὸν Θεόδωρο Μουστοξύδη ἡ «ψυχικὴ ἀπόσταση» καὶ ἡ «αἰσθητικὴ ἀγωγὴ» ἀποτελοῦν θεμελιώδεις προϋποθέσεις διαμορφώσεως τῆς αἰσθητικῆς στάσεως καὶ ἰδιαίτερα κατὰ τὸ μέτρο ποὺ αὐτὴ ἀφορᾶ στὴν θεατρικὴ πράξη.

Κατόπιν τούτων, εἶναι πλέον φανερὸ ὅτι ἡ συγκέντρωση τῶν μελετῶν αὐτῶν σὲ ἕνα τόμο ἐκ μέρους τῆς κ. Α. Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη ἐπιτυγχάνει στὸ μέγιστο τὸν στόχο της: τὴν ἀνάδειξη τῆς «ἀξίας τῆς ἱστορίας τῶν ἰδεῶν οἱ ὁποῖες φέρνουν σὲ ἐπικοινωνία τὶς συνειδήσεις καὶ δημιουργοῦν μιὰ νέα δυναμικὴ σὲ κοινωνίες ποὺ ὁραματίζονται μιὰ νέα κατάσταση πραγμάτων».

Ἀναστάσιος ΚΟΥΚΗΣ

Evanghélos MOUTSOPOULOS, *Poïésis et techné. Idées pour une philosophie de l'art*, t. I (*L'excellence de plus être*), Montréal, Montmorency· t. II (*Instauration et vibration*)· t. III (*Évocations et résurgences*), 1994.

Ὁ φιλόσοφος τῆς καιρικότητας, τῆς αἰσθητικῆς καὶ τῆς φιλοσοφίας τῆς μουσικῆς[1] Ε. Μουτσόπουλος συγκεντρώνει στὸ τρίτομο αὐτὸ ἔργο μελέτες ποὺ γράφτηκαν ἀρχικὰ στὴ γαλλικὴ γλώσσα, τῶν ὁποίων ἡ σειρὰ ὑπαγορεύτηκε ἀπὸ τὴ φιλοσοφικὴ θεματική τους συγγένεια.

Ἡ καλλιτεχνικὴ δραστηριότητα, δημιουργία καὶ συνάμα τεχνική, ὁδηγεῖ, κατὰ τὸν συγγραφέα, σὲ νέα ὄντα, μοναδικὰ καὶ θαυμαστά, μέσω τῶν ὁποίων ὁ καλλιτέχνης ἐνσωματώνεται σ' ἕνα σύμπαν νέων μορφῶν, καὶ μὲ τὰ ὁποῖα ὁ θεωρὸς εὐφραίνεται, καθὼς καταλαμβάνεται ἀπὸ αἰσθητικὸ θαυμασμό. Ὁ συγγραφέας, ποὺ ἐργάστηκε δυναμικὰ πάνω ἀπὸ 30 χρόνια στὸν τομέα τῆς φιλοσοφίας τῆς τέχνης, συναρθρώνει ἐδῶ κείμενα ἀποκαλυπτικὰ τῆς φαινομενολογικῆς μεθόδου τῆς φιλοσοφίας του, συνδυαστικῆς καὶ μιᾶς δομοκρατικῆς τάσης.

Στὴν εἰσαγωγή, ὁ φιλόσοφος ποὺ συνέζευξε τὴ φιλοσοφία μὲ τὴ μουσική, ἀναφέρεται στὸ πολυπρισματικὸ φιλοσοφικό του σύστημα καὶ στὶς ἀποτιμήσεις τοῦ ἔργου του, ἀπὸ τὸ 1964 (ὅπου ὁρίζει ὁ ἴδιος τὸν στοχασμό του ὡς πνευματοκρατία δυναμικὴ καὶ λειτουργική) ὡς σήμερα (συνειδησιοκρατία δυναμικὴ καὶ δομοκρατική). Στὴ συνέχεια, ἀναλύοντας τὴ συμβολή του στὴ διερεύνηση τῆς ἔννοιας τοῦ *καιροῦ*, παρατηρεῖ ὅτι κατὰ τὴ δική του θεώρηση ἡ ἔννοια δὲν ἀφορᾶ μόνο στὴν ἠθική, ἀλλὰ καὶ στὴν ἀνακάλυψη τῆς ἀλήθειας, τὴν αὐτοσυνειδησία καὶ τὴν αἰσθητικὴ δημιουργία (σ. 17).

---

1. Βλ. *Ἡ φιλοσοφία τῆς καιρικότητας*, Ἀθήνα, Καρδαμίτσα, 1984· *Kairos, La mise et l'enjeu*, Paris, Vrin, 1991· *The Reality of Creation*, New York, Paragon, 1991· *Αἰσθητικαὶ κατηγορίαι*, Ἀθῆναι, Ἑρμῆς, 1970· *Ἡ αἰσθητικὴ τοῦ Brahms. Φαινομενολογικὴ Εἰσαγωγὴ στὴν φιλοσοφία τῆς Μουσικῆς*, Ἀθήνα, Καρδαμίτσα, τ. 1, 1986, τ. 2, 1989 {πβ. τὴ βιβλιοκρισία μου, *Φιλοσοφία*, 21-22 (1991-92) σσ. 492-501}.

Στὴ συνέχεια ἀναφέρεται στὴν προθετικότητα τῆς συνείδησης (σσ. 18 ἑπ.), τὴν ὁποία δὲν συλλαμβάνει μὲ τὸ φαινομενολογικό της περιεχόμενο, ὡς δυνατότητα ἢ δύναμη συμπεριφορᾶς, ἀλλὰ μὲ σημασία ποὺ πλησιάζει τὴ μπερξονική, ὡς ἀποτελεσματικὴ τάση τῆς συνείδησης· τάση ὄχι ἁπλῶς πρὸς ἕνα ἀντικείμενο, ἀλλὰ πρὸς ἕνα σκοπὸ πρὸς τὸν ὁποῖο αὐτὴ ἀποβλέπει, καὶ τονίζει τὸν καθορισμὸ τοῦ σχεδίου δράσης τῆς συνειδητῆς ὕπαρξης τῆς προσανατολισμένης πρὸς τὴν αὐτοβεβαίωση ὡς «διαρκοῦς κατάστασης ποὺ μεταμορφώνει τὸ εἶναι σὲ ἕνα πλέον εἶναι... ἐμπλουτισμένο ἔσωθεν καὶ ἔξωθεν... ἕνα εἶναι ἐντατικοποιημένο» (σ. 19).

Οἱ κατηγορίες τοῦ ἀκριβοῦς, τοῦ «σχεδίου», τοῦ πρόσκαιρου εἶναι, ἐπίσης, σημαντικὲς γιὰ τὴν κατανόηση τοῦ στοχασμοῦ τοῦ συγγραφέα. Ἡ ἠθικὴ φιλοσοφία τοῦ Ε. Μουτσόπουλου καταλήγει νὰ εἶναι ἕνα εἶδος ἐπιστημολογίας τοῦ ἀσύλληπτου: «Φιλοσοφία τοῦ ἀκριβοῦς ποὺ ἀναδύεται ἀπὸ τὸ μὴ ἀκριβές... φιλοσοφία τοῦ ἐπωφελοῦς ἐννοουμένου ὡς ἀξιοθεσίας τοῦ κόσμου ἀπὸ τὴ συνείδηση, ἀλλὰ καὶ τὴν ὕπαρξη, στὸ μέτρο ποὺ αὐτὴ κατευθύνεται πρὸς τὴν ὑπέρβασή της..., στὸ ἐπίπεδο τοῦ πλέον - εἶναι» (σ. 21).

Ἐνδεικτικά, καὶ γιὰ νὰ φανεῖ, ὑπαινικτικά, ὁ πλοῦτος τῶν ἐννοιῶν, ἡ ἀκρίβεια τῆς ἀνάλυσης μέσα ἀπὸ ἕνα σύστημα αἰσθητικῶν κατηγοριῶν καὶ ἡ πρωτοτυπία τῶν θέσεων, θὰ ἐπιμείνω στὸν πρῶτο τόμο, ἀφοῦ προηγουμένως δηλώσω ὅτι τὸ τρίτομο αὐτὸ ἔργο, ἐκτὸς ἀπὸ τὶς φιλοσοφικὲς ἀρετές του ὡς σειρᾶς δοκιμίων γιὰ κάθε παροῦσα καὶ μέλλουσα αἰσθητική, εἶναι καὶ ἀνάγνωσμα εὐφρόσυνο, ὑπόδειγμα σαφήνειας καὶ καλλιέπειας.

Τὸ πρῶτο μέρος τοῦ πρώτου τόμου («Μέθοδοι καὶ πραγματικότητες») περιλαμβάνει τρία κεφάλαια: Ι. «Θαυμάσιο καὶ θαυμασμός»: (πρόκειται ἐδῶ γιὰ ἀνάλυση τοῦ νέου —τοῦ ἀπροσδόκητου, ποὺ τοποθετεῖται χρονικὰ μεταξὺ τοῦ μέλλοντος καὶ τοῦ παρόντος—, στὸ ὁποῖο ὁ χαρακτήρας τῆς μοναδικότητας προσδιορίζει μίαν καθεαυτὴν ἀξία ὅπως καὶ μιὰν ἀξία ἀναφορικὰ μὲ τὴ συνείδηση. Μοναδικότητα καὶ θαυμαστό, ἐξαιρετικό, ἀσύνηθες συνιστοῦν τὸ αὐθεντικὰ νέο στὸ ὁποῖο ἡ συνείδηση ἀνταποκρίνεται μὲ τὸ θαύμασμα, «μέσο ἐπιστημολογικῆς ἄμυνας τοῦ πνεύματος, αἴτιο κινητοποίησης τῶν λογικῶν καὶ ὑπερλογικῶν πηγῶν τῆς συνείδησης γιὰ τὴ σύλληψη τοῦ ἀντικειμένου της». Ἀκολουθοῦν οἱ ἀναλύσεις τῶν δύο ἀρχικῶν στάσεων τῆς ψυχῆς, καθὼς κι ἐκείνης τῆς ἔλλογης ἀποδοχῆς. Τὸ «θαῦμα», συμπεραίνει ὁ συγγραφέας, «ἐξέχον νέο, παρουσιάζεται ὡς διακοπή... ὡς προνομιακὴ στιγμὴ τῆς χρονικῆς σειρᾶς ποὺ σχηματίζει τὸ πλαίσιο τοῦ συνήθους κόσμου· ὁ θαυμασμός... παρουσιάζεται ὡς διακοπὴ στὴ συνέχεια τοῦ βιωματικοῦ, ὡς προνομιακὴ στιγμὴ τοῦ πνεύματος». «Ἡ περιπέτεια τοῦ πνεύματος ποὺ ὀνομάζεται θαυμασμὸς (εἶναι)... περαστική, ἀλλὰ καὶ ἔμμε-

σος πλουτισμὸς τῆς συνείδησης»). II. Αἰσθητικὴ καὶ φιλοσοφία τῆς τέχνης. III. Ἀλλοτρίωση ἢ πλέον εἶναι; Πρὸς μία ἀξιολογία τῆς ἡδονῆς.

Στὸ δεύτερο μέρος τοῦ πρώτου τόμου («Καταστάσεις καὶ κατηγορίες») ἐξετάζονται θέματα μὲ τοὺς ἀντίστοιχους τίτλους: I. Τὸ σχεδὸν-ὡραῖο. II. Ἡ αἰσθητικὴ κατηγορία τοῦ «παιδικοῦ» (paidique). III. Τὸ ἀσύνηθες εἶναι μία αἰσθητικὴ κατηγορία; IV. Ἐνσωμάτωση τοῦ κλασσικοῦ σὲ μία φιλελεύθερη αἰσθητική. V. Τὸ παρωχημένο (suranné) στὴν τέχνη: Ἐμμένεια καὶ νοσταλγία. VI. Φαινομενολογία τῆς μορφικῆς παγίωσης: Τὸ τυπικὸ καὶ τὸ τυποποιημένο. VII. Χαρίεν καὶ κομψό: ἀποστροφὴ ἢ ἔλξη; VIII. Ἡ ἀλήθεια στὴν τέχνη. IX. Τὸ «ψευδές» στὴν τέχνη. X. Ἡ ἀλήθεια τοῦ ἔργου τέχνης. XI. Φύση καὶ καλλιτεχνικὴ «μίμησις»: ἐγγύτητα ἢ ὑπέρβαση; XII. Ἡ ἀρνητικὴ γνώση τοῦ ἔργου τέχνης. XIII. Ἡ ἀσχήμια καὶ τὰ δικαιώματά της στὴν περιοχὴ τῶν τεχνῶν. XIV. Τὸ καλλιτεχνικὸ «ἦθος».

Στὸ τρίτο μέρος τοῦ πρώτου τόμου («Προσεγγίσεις τῆς μουσικῆς») ὁ Ε. Μουτσόπουλος, μουσικὸς ὁ ἴδιος, «ποὺ ὁδηγήθηκε στὴ θεώρηση τοῦ αἰσθητικοῦ ὄντος —τὸ ὁποῖο συνιστᾶ τὸ ἔργο τέχνης— μὲ ἀφετηρία τὰ προβλήματα ποὺ ἔθετε ἐνώπιον (του) ἡ μουσικὴ σύνθεση», διερευνᾶ κατὰ πρῶτον τὸν μουσικὸ λόγο σὲ ἕνα δοκίμιο μουσικῆς ὀντολογίας. Στὴ συνέχεια ἐκθέτει τὶς ἀπόψεις του γιὰ μιὰ φαινομενολογικὴ φιλοσοφία τῆς μουσικῆς· ἐξετάζει ὁρισμένες ἐφαρμογὲς τῶν μουσικῶν προτύπων στὶς ἐπιστῆμες τοῦ ἀνθρώπου· ἀναλύει τὸ δίδυμο: «Ἔρως καὶ θάνατος στὴ μουσική»· ἀναφέρεται στὸ μνημειακὸ καὶ τὸ μικρογραφικό, στὸ μυστηριῶδες καὶ τὸ ἐξωτικὸ στὴν αἰσθητικὴ τοῦ J. Brahms, καθὼς καὶ στὴν «περίπτωση Brahms» στὴ νιτσεϊκὴ φιλοσοφία τῆς μουσικῆς· στὶς ἀξίες καὶ τὰ προβλήματα τῆς αἰσθητικῆς τῆς Béla Bartók καὶ στὶς μουσικὲς κατηγορίες τοῦ ἰσπανισμοῦ. Τὸ τρίτο αὐτὸ μέρος —καί, ἔτσι, ὁ πρῶτος τόμος— κλείνει μὲ τὸ δοκίμιο «Ἡ ἐγκαθίδρυση τοῦ μουσικοῦ μύθου. Φαινομενολογία καὶ σημαντική».

Ἡ ἔννοια τῆς προθετικότητας —εὐρεία καὶ δυναμική— ὁρίζεται καὶ διευκρινίζεται στὸ δοκίμιο (II) γιὰ τὶς ἡδονὲς ὡς «ἄνοιγμα στὶς ἄπειρες δυνατότητες τῆς ὕπαρξης, ἄρα στὴν πρόθεση ὡς διαθεσιμότητα τῆς ὕπαρξης» (σ. 51). Σ' αὐτὴ τὴ βάση, «ἡδονὴ ὁρίζεται ἡ συνειδητὴ ἐκδήλωση κάποιας παρουσίας ποὺ ἀνταποκρίνεται σὲ διαθεσιμότητα τῆς ὕπαρξης». Θεμελιακὲς προϋποθέσεις στὶς ὁποῖες βιώνονται οἱ ἡδονὲς εἶναι, ἔτσι, ἡ προκαταβολικὴ διαθεσιμότητα τῆς ὕπαρξης καὶ ἕνα αἴσθημα ἐλευθερίας. Μὲ τὴν ἐμφάνιση μιᾶς ἡδονῆς ἡ συνείδηση ὄχι μόνο δὲν ἀλλοτριώνεται, ἀλλὰ διευρύνει τὸν πλοῦτο τῶν βιωματικῶν της ἐμπειριῶν. Ἡ ἡδονὴ διακρίνεται ἀπὸ τὴν ἱκανοποίηση μιᾶς ἀνάγκης. Εὔστοχα ὁ συγγραφέας ἀναθυμᾶται τὸν Πλωτῖνο (*Ἐνν.* VI, I, 25), ὅπου τὸ χρῶμα ἀνεξάρτητο ἀπὸ τὸ σχέδιο, μπορεῖ προστιθέμενο νὰ καταστήσει ἐντονότερη τὴ λάμψη: «Ὑπάρχει στὴν ἡδονὴ

κάτι ἀπὸ τὴ μαγεία τοῦ χρώματος» (σ. 13). Ὁ συγγραφέας ἐπιμένει στὴ διαθεσιμότητα, στὴν προθετικότητα τῆς συνείδησης ἔναντι μιᾶς ἡδονῆς «τῆς ὁποίας ἡ ἀπόλαυση ἐπιτρέπει στὴν ὕπαρξη νὰ φτάσει σ' ἕνα πλέον-εἶναι», στὴ συνείδηση τοῦ δικοῦ της δυναμισμοῦ. Παρακινοῦμαι ἐδῶ νὰ θυμίσω κάποιους καβαφικοὺς στίχους, ποὺ ἀποδίδουν τὸ ἴδιο νόημα αὐτοῦ τοῦ πλέον-εἶναι: «Χαρὰ καὶ μύθο τῆς ζωῆς μου ἡ μνήμη τῶν ὡρῶν ποὺ πῆρα καὶ ποὺ κράτησα τὴν ἡδονὴ ὡς τὴν ἤθελα». Ἡ ἀνάλυση τῶν ἡδονῶν κορυφώνεται στὸν ἔρωτα, στὸ δώρισμα τῆς ὕπαρξης στὸ ἐσύ. Αὐτὸ τὸ ἐσύ, μέρος τῆς διαδικασίας τῆς βεβαίωσης τῆς ὕπαρξης, ἐνεργεῖ ὡς ἀξία.

Μὲ τὸ δοκίμιο (ΙΙΙ) γιὰ τὸ «σχεδὸν - ὡραῖο» ὁ συγγραφέας πλουτίζει τὶς καθιερωμένες αἰσθητικὲς κατηγορίες μὲ νέες ἐνδιάμεσες μεταξὺ ὡραίου καὶ μὴ ὡραίου, ἀναδεικνύοντας ἔτσι τὸν δυναμικὸ χαρακτήρα τοῦ συστήματος.

Ἡ σύνθετη αἰσθητικὴ κατηγορία τοῦ παιδικοῦ ἐξετάζεται ὡς πρὸς τοὺς ὅρους ἀναφορᾶς της, δηλαδὴ τὶς δύο καλλιτεχνικὲς δραστηριότητες: τέχνη τῶν παιδιῶν καὶ τέχνη γιὰ παιδιά, μὲ κοινὸ σημεῖο τὴν κοινωνία πρὸς τὴν ὁποία ἀπευθύνεται ἡ πρώτη καὶ ἀπὸ τὴν ὁποία πηγάζει κι ἀπευθύνεται πρὸς τὸ παιδὶ ἡ δεύτερη. Ἡ τέχνη τῶν παιδιῶν ἀναλύεται ὡς πρὸς τὴ συγγένεια καὶ τὴ διαφορά της μὲ τὴν τέχνη τῶν πρωτόγονων καὶ ὡς εἶδος τέχνης συνδυαστικὸ τῆς μίμησης καὶ τῆς ἐλευθερίας: συγγένεια μὲ τὴν κατηγορία τοῦ ἁπλοϊκοῦ, ἀλλὰ καὶ ἐμμονὴ στὴν χαρακτηριστικὴ λεπτομέρεια· συμβολικὴ ἀξία· προεξέχων κοινωνικὸς χαρακτήρας, ὅπου ὅμως διαφυλάσσεται, ἀκόμη καὶ κάτω ἀπὸ τὴν πλέον συμβατικὴ μορφή, μιὰ ἔννοια ἐλευθερίας, ἀντίθετα ἀπὸ τὴν πρωτόγονη τέχνη ποὺ εἶναι ἀναγκασμένη νὰ συμμορφώνεται μὲ κανόνες ἐπιβεβλημένους ἔξωθεν. Ἡ τέχνη γιὰ παιδιὰ ἐξετάζεται καὶ μὲ ἀναφορὰ στὸν παιδαγωγὸ Πλάτωνα (ἠθικοαισθητικὸς παραλληλισμός), καθὼς καὶ στοὺς Swift, Jyles Werne, Haydn, Schubert κ.ἄ.

Τὸ δοκίμιο γιὰ τὴν αἰσθητικὴ κατηγορία τοῦ «ἀσυνήθους» ἢ «παράξενου» κατανοεῖται καλλίτερα μὲ παράλληλη μελέτη τοῦ βασικοῦ ἔργου τοῦ Ε. Μουτσόπουλου, *Αἱ αἰσθητικαὶ κατηγορίαι (1970)*. Ὁ συγγραφέας ἀναφέρεται στὴν κατηγορία τοῦ νέου (μὲ τὸ ὁποῖο συνδέεται στενὰ τὸ ἀσύνηθες ἐπὶ ὀντολογικοῦ ἐπιπέδου, ἐνῶ, ἐπὶ ἐπιστημονικοῦ ἐπιπέδου, τὸ ἴδιο παρουσιάζει διττὸ χαρακτήρα, συνάμα γνωστὸ καὶ ἄγνωστο) καὶ ἀναλύει τὶς δύο διαφορετικές, ἂν καὶ συμπληρωματικές, ὄψεις του: τὸ ἀπρόοπτο, τοῦ ὁποίου συνέπεια εἶναι ἡ κατάταξη τοῦ ἀσύνηθους μεταξὺ τῶν χαρακτηρολογικῶν κατηγοριῶν (μυστηριῶδες, τερατῶδες κλπ.) καὶ τῶν κατηγοριῶν τοῦ βίαιου, τοῦ μεθυστικοῦ κλπ. Τὸ ἀσύνηθες, ποὺ γενικεύεται ὡς παράγων ἀκανονιστίας, ἀνισότητας καὶ δυναμικῆς ἀνωμαλίας, συνενώνεται μὲ ἄλλες

κατηγορίες καὶ εἶναι, κατὰ τὸν συγγραφέα, καὶ καταλυτικὸς καὶ μεθεκτικὸς παράγων ποὺ ἐνισχύει τὴν ἑνότητα τῆς αἰσθητικῆς μορφῆς.

Ἀπὸ τὴν ἀμφισημία τοῦ κλασσικοῦ, ὀφειλόμενη στὶς δύο πλευρὲς ποὺ τῆς ἀναγνωρίζονται καὶ ὑπὸ τὶς ὁποῖες ἡ ἔννοια φαίνεται νὰ ἐμφανίζει ἕναν καταναγκασμὸ τόσο αἰσθητικῆς ὅσο καὶ ἀξιολογικῆς ὑφῆς, ὁ συγγραφέας ὁδηγεῖται στὴ θεματικὴ τῆς ἐλευθερίας τῆς ἔκφρασης τοῦ ὡραίου καὶ τῆς πολλαπλότητας τοῦ κλασσικοῦ (ἔννοιας ἐξελισσόμενης πρὸς τὴν κατεύθυνση τοῦ χαρακτηριστικοῦ, τοῦ «ὁρίζοντος ἕνα ὕφος καὶ συνάμα τὸ ὕφος», σ. 73). Κι ἐδῶ, στὸ γίγνεσθαι τοῦ κλασσικοῦ, ὡς πορείας τῆς αἰσθητικῆς συνείδησης πρὸς μίαν ἀναμφισβήτητη ὡριμότητα, ἀπαντᾶ ἡ φαινομενολογικὴ ἔννοια τῆς προθετικότητας, «ἐκδηλουμένης σὲ πολλὰ ἐπίπεδα ἀπὸ τὴν αἰσθητικὴ συνείδηση ποὺ εἶναι συνείδηση ἑνὸς πραγματοποιούμενου ἢ πραγματοποιήσιμου ἔργου» (σ. 74).

Τὸ κλασσικὸ ὁρίζεται ὡς «ἀποτέλεσμα πολλαπλῶς συγκλινουσῶν τάσεων, μαρτυριῶν τοῦ πνεύματος ποὺ βεβαιώνει δίχως βία τὴν ἐλευθερία του ἔναντι τοῦ προδιορισμοῦ τοῦ πραγματικοῦ, φέρνοντας τὴν ἰσορροπία τῶν πραγμάτων σὲ μιὰ ταιριαστὴ μὲ τὴν ἴδια τὴ δική του φύση ἰσορροπία» (*αὐτόθι*), ἐνῶ ἡ ἐλευθερία —ἡ πνευματικὴ ἐλευθερία— ὡς ἔκφραση ὁλοκληρωμένη καὶ ἰσορροπημένη τῆς ἀμοιβαίας ἐναρμόνισης τῶν πραγματικῶν μορφῶν καὶ τῶν μορφῶν τοῦ πνεύματος (στὸ κλασσικὸ ἀναφέρεται ὁ συγγραφέας καὶ στὸ δοκίμιό του γιὰ «Τὸ τυπικό», σ. 85).

Τὸ «παρωχημένο», τὸ ἐκτὸς συρμοῦ καὶ οἱ συγγενεῖς πρὸς αὐτὸ κατηγορίες: παρηκμασμένο, ἀχρηστευμένο κ.ἄ., ἀντίθετα ἀπὸ τὸ παλαιὸ ἢ τὸ ἀρχαῖο, χαρακτηρίζεται ἀπὸ προσωρινότητα λειτουργίας τῶν αἰσθητικῶν ἀντικειμένων. Τὰ ἀντικείμενα αὐτὰ μαρτυροῦν ἕνα μεῖον-εἶναι ἀπαξιούμενο ὁλοένα καὶ περισσότερο. Ἡ παρουσία τοῦ παρωχημένου σημειώνει μιὰν ἰδιαίτερη λειτουγικότητα τοῦ ἀρχαϊσμοῦ καὶ δηλώνει, ἀπὸ πλευρᾶς τοῦ δημιουργοῦ, νοσταλγία τοῦ παρελθόντος, τὸ ὁποῖο —ὡς ὅρος ἀναφορᾶς ἢ ἀξιολογικὸ ὅριο— ἡ συνείδηση τὸ ἐπικαιροποιεῖ προκειμένου νὰ ἀντλήσει ἐνδυνάμωση ἢ σιγουριά.

Στὸ δοκίμιο «Φαινομενολογία τῆς μορφικῆς παγίωσης: τὸ τυπικὸ καὶ τὸ τυποποιημένο», ὁ συγγραφέας ἀναφέρεται κατ' ἀρχὴν στὸ τυπικό, «τὸ συγκεκριμένο προϊὸν μιᾶς ἀφαιρετικῆς ὑπαγωγῆς μὲ ἀφετηρία ποικίλες μορφὲς ποὺ παρουσιάζουν συγκλίνοντα μορφικὰ χαρακτηριστικά» (σ. 85) καὶ τὸ διακρίνει ἀπὸ τὸ στερεότυπο, τὸ ἄκαμπτο (πβ. Πλάτωνος, *Φαῖδρος* 275 d - e), ὅπου ὅμως μπορεῖ νὰ καταλήξει τὸ τυπικό. Τὸ τυπικό, ὡς στατικὴ μορφικὴ κατάσταση, ἀντιτιθέμενο σὲ κάθε ἐπιχείρηση ἰδιαιτερότητας, παρουσιάζεται καὶ ὡς οὐσιαστικὴ ποιότητα μιᾶς κληρονομιᾶς ποὺ προσιδιάζει σὲ ὁρισμένη ὁμάδα συνειδήσεων (παραδοσιακὲς μορφὲς τέχνης καὶ ἑνοποι-

ητικὴ ἀμοιβαία μέθεξη τῶν συνειδήσεων). Καὶ ἐδῶ τὸ τυπικό, ὡς παραδοσιακὴ μορφὴ ποὺ ὑπερνίκησε τὴ φθορὰ ἀπὸ τὴ χρονικότητα, δὲν θὰ διέφερε ἀπὸ τὸ κλασσικό, τὸ ὁποῖο ὅμως εἶναι δυναμικό, ἐνῶ τὸ τυπικὸ εἶναι στατικὸ καὶ ὑπόκειται στὸν κίνδυνο νὰ ἐκφυλισθεῖ στὸ ψευδὲς ἀπὸ τὴν ἐπανάληψη (συνήθεια).

Ἀναφορικὰ μὲ τὸ χαρίεν ὁ συγγραφέας, ἀφοῦ ἀρνηθεῖ τὸν ὁρισμὸ ποὺ ἔδωσε ὁ Raymond Baye (*L'esthétique de la grâce*, 1934), ἀναλύει τὰ ὅμοια χαρακτηριστικὰ ποὺ παρουσιάζουν οἱ δύο συγκρίσιμες, ἀλλὰ καὶ ἀντιτιθέμενες αἰσθητικὲς κατηγορίες: χαρίεν καὶ κομψό (κίνηση, οἰκονομία) καὶ ἐξηγεῖ τὸ συμβατό τους δίνοντας ὁρισμένα παραδείγματα ὅπως: τῆς Ἀπτέρου Νίκης, ἕνα divertimento τοῦ Mozart κ.ἄ.

Σὲ τρία δοκίμια ὁ Ε. Μουτσόπουλος πραγματεύεται τὸ θέμα τῆς σχέσης τέχνης καὶ ἀλήθειας. Τὸ πρῶτο στοιχειοθετοῦν: ἀναφορὲς στὸν Πλάτωνα (κι ἐδῶ, ἐκτὸς ἀπὸ τὸ ἔργο τοῦ ἴδιου τοῦ συγγραφέα *La Musique dans l'œuvre de Platon*, θὰ παρέπεμπα καὶ στὸ ἔργο τοῦ Henri Joly, *Le Renversement platonicien, Logos, Epistémé, Polis,* Paris, Vrin, 1980)· ἐξέταση τῆς καλλιτεχνικῆς ἀλήθειας, τῆς τέχνης ὡς δυνατότητας ἔκφρασης ἑνὸς κόσμου πλουσιότερου ἀπὸ ἐκεῖνον ποὺ ἐκφράζει ὁ ἐπιστημονικὸς στοχασμός, καὶ ὅπου διευρύνεται ἡ ἔννοια τῆς ἀλήθειας· τῆς τέχνης ὡς συγκεκριμενοποίησης τῆς μαρτυρίας ποὺ ὁ ἄνθρωπος φέρει γιὰ τὴν ἴδια τὴν κατάστασή του· τῆς σχέσης αἰσθητικῆς ἀλήθειας καὶ *καιροῦ* (π.χ. ὁ δισκοβόλος τοῦ Μύρωνος τοῦ ὁποίου «ἡ συμπυκνωμένη ἀλήθεια ἐπιβάλλεται μέσα ἀπὸ τὴν ἁρμονία ποὺ διαπερνᾶ τὴν αἰσθητικὴ μορφή, ἐξέχον παράδειγμα τοῦ *καιροῦ*, τῆς στιγμῆς πρὶν ἀπὸ τὴν ὁποία τίποτα δὲν εἶναι ἀκόμη, καὶ μετὰ τὴν ὁποία τίποτα δὲν εἶναι πιά, μέσα ἀπὸ τὸ ἐλάχιστο καὶ τὸ ἄριστο ποὺ συνδυάζουν ἀπὸ τὴ μιὰ τὴν αἰωνιότητα καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη τὴ διάρκεια τῆς οὐσίας στὸ ἐσωτερικὸ τοῦ γίγνεσθαι» (σ. 98)). Τὸ πρῶτο αὐτὸ δοκίμιο ὁρίζει τὴν τέχνη ὡς προαγωγὴ (promotion) τοῦ ἀληθοῦς σὲ ἀνώτερο ἐπίπεδο: «Ἡ τέχνη ἐκτιμᾶ τὴν ἀξία τοῦ πραγματικοῦ, ἐνῶ συνάμα τὸ τονίζει». Ἔτσι ἡ τέχνη εἶναι «δημιουργὸς μιᾶς ἰδιαίτερης ἀλήθειας ἀλλὰ καὶ μιᾶς καθολικῆς ἀλήθειας, τῆς ἀλήθειας ὅλων τῶν συνειδήσεων ποὺ μποροῦν νὰ μετάσχουν σ' αὐτή».

Στὸ δεύτερο δοκίμιο τῆς σειρᾶς ὁ συγγραφέας πραγματεύεται τὸ ψευδὲς στὴν τέχνη ἀναλύοντας τὶς ἔννοιες: ψευδές, πλάνη (ὄχι περιπλάνηση ποὺ θὰ ὁδηγοῦσε στὸ αὐθαίρετο), ἀπάτη - ἀπατηλό, καὶ τὶς ἐφαρμογές τους στὴν τέχνη· ξεκινώντας ἀπὸ τὴν προϋπόθεση ὅτι ἡ ἀλήθεια συμπεριλαμβάνει τὴν πλάνη, δείχνει ὅτι ἡ τέχνη συνδυάζει πλάνη καὶ ἀπατηλὸ στοχεύοντας σὲ μιὰ εὐρύτερη ἀλήθεια —παρόμοια ἐνέργεια εἶναι δεκτὴ ὑπὸ τὸν ὅρο τὰ μέσα νὰ συμβάλλουν στὴν τελείωση τοῦ ἔργου. Ὁ συγγραφέας ἐμμένει κι ἐδῶ στὴν ἰδέα τῆς ἐλευθερίας τῆς δημιουργικῆς συνείδησης, ἐλευθερίας

όδηγοῦ της ὅμως στὸν κόσμο τοῦ ὡραίου: «Ἡ ἐλευθερία... (εἶναι) πρωταρχικὴ προϋπόθεση τῆς τέχνης... ποὺ καταργεῖ τὴ διαφορὰ μεταξὺ ἀληθινοῦ καὶ ἐσφαλμένου— τοῦ δεύτερου χαρακτηριζόμενου ὡς διευρυμένης ἀλήθειας».

Τὸ τρίτο δοκίμιο τῆς σειρᾶς γιὰ τὴν ἀλήθεια τοῦ ἔργου τέχνης ξεκινᾶ ἀπὸ τὴ διάκριση τῶν ἐννοιῶν ἀλήθειας, γεγονότος γνωστικοῦ καὶ πραγματικότητας, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὴ διάκριση ἐπιστημονικῆς ἀλήθειας καὶ καλλιτεχνικῆς ἀλήθειας. Τὸ ἔργο τέχνης εἶναι γεγονὸς καθ' ἑαυτό, ἀληθινὸ καθόσον φανερώνει τὴ συμφωνία τῆς πραγμάτωσής του μὲ τὶς αἰσθητικὲς ἀπαιτήσεις τοῦ πνεύματος τοῦ καλλιτέχνη· ἡ ἀλήθεια του ἐκφράζεται μέσω τῆς «ἑαυτονομίας» του. Ὁ μιμητικὸς ρεαλισμός του δὲν μπορεῖ νὰ συγχέεται μὲ τὴν ἀλήθειά του. Στὴν τέχνη οἱ ἔννοιες τῆς ἀλήθειας καὶ τῆς πραγματικότητας προσ-λαμβάνουν νέα σημασία, διαφορετικὴ ἐκείνης ποὺ ἀναγνωρίζεται στὴν περιοχὴ τῆς ἐπιστήμης.

Τὴ μίμηση διερευνᾶ ὁ Ε. Μουτσόπουλος στὸ δοκίμιο: «Φύση καὶ καλλιτεχνικὴ "μίμησις": ἐγγύτητα ἢ ὑπέρβαση (supération)» μὲ ἀναφορὰ κατ' ἀρχὴν στὶς ἔννοιες ἀντίγραφο, ἀναπαράσταση, ἔκφραση. Στὴ συνέχεια περνᾶ στὴ συνείδηση καὶ στὴ στάση τοῦ καλλιτέχνη, ὁ ὁποῖος, ἀναπαράγοντας ἕνα ἀντικείμενο, ἐκφράζει τὰ βιώματά του, ἐξαντικειμενισμένα πλέον ἀπὸ τὸν ἴδιο. Ἡ σχέση πρότυπου-εἰκόνας βρίσκεται ἀνεστραμμένη: ὁ καλλιτέχνης, ξεκινώντας ἀπὸ ἕνα αἰσθητὸ πρότυπο, φθάνει στὸ βαθὺ βίωμα ποὺ ἀνταποκρίνεται στὴ δική του σύλληψη τῆς οὐσίας τοῦ ἀντικειμένου. Αὐτὸ δείχνει ὁ συγγραφέας ἀντλώντας παραδείγματα καὶ ἀπὸ τὴ μουσική («ψίθυροι τοῦ δάσους» τοῦ Wagner στὸν Siegfried). Χαρακτηριστικὰ εἶναι τὰ λεγόμενα γιὰ τὴν αὐθεντικότητα τοῦ ἔργου τῆς τέχνης. Ἀπὸ τὴν ἑρμηνεία ἑνὸς φυσικοῦ δεδομένου περνοῦμε στὴν ἔκφραση τῆς αἰσθητικῆς τῆς κάρπωσης (fruition) μέσα στὴν καλλιτεχνικὴ συνείδηση: «Στὴν καλλιτεχνικὴ μίμηση τῆς φύσης διαμορφώνεται μιά ὀρθωτικὴ διαλεκτικὴ μεταξὺ τοῦ εὐκταίου βαθμοῦ ἐγγύτητας, ὑλικῆς καὶ μορφικῆς, ... τοῦ φυσικοῦ ἀντικειμένου ποὺ ἀναπαράγεται αἰσθητικὰ ἀπὸ τὸν καλλιτέχνη στὸ ἔργο του καὶ τοῦ δυνατοῦ βαθμοῦ βιωμένης ὑπέρβασης ... χάρη στὴν ἐκφραστικότητα μὲ τὴν ὁποία ἡ καλλιτεχνικὴ συνείδηση ἀποκαθιστᾶ τὴν ὕπαρξή του καθὼς προχωρεῖ στὴν ἀναδόμησή του (σσ. 113-114)».

Τὸ ἐρώτημα πῶς ἕνα ἔργο τέχνης, κανονικὰ προορισμένο νὰ γίνει ἀντικείμενο θέασης, στερεῖται, προσωρινὰ ἢ ὁριστικά, αὐτῆς τῆς δυνατότητας ἐξετάζεται, σὲ μιὰ τετραπλὴ θεματική, στὸ δοκίμιο «Ἡ ἀρνητικὴ γνώση τοῦ ἔργου τέχνης»: α) τοῦ ἄγνωστου ἔργου, ποὺ ἡ ἔκλειψή του σημαδεύει ἀρνητικὰ τὴν ἱστορία τῆς τέχνης, β) τοῦ δύσκολα ἀναγνωριζόμενου (ἀλλοιωμένου ἀπὸ τὸν χρόνο καὶ τὶς κακοτυχίες τῆς ἰδιαίτερης ἱστορίας του), γ) τοῦ

κακῶς ὁριζόμενου (π.χ. ἔργα πρωτοποριακά, τὰ ὁποῖα θεᾶται ἕνα κοινὸ διαφορετικὰ ἰδεασμένο), δ) τοῦ παραγνωρισμένου ἔργου, ποὺ μένει στὸ περιθώριο τῶν ἀριστουργημάτων παρὰ τὴν ὕπαρξη κοινοῦ ἱκανοῦ νὰ τὸ καταλάβει ὡς τὴ στιγμὴ ποὺ θὰ τὸ ἀνακαλύψει μιὰ ἰδιοφυία (π.χ. ὁ γοτθικὸς καθολικὸς ναὸς καὶ ὁ Chateaubriand —καί, θὰ προσθέσω, οἱ δικοί μας Καβάφης - Κάλβος καὶ οἱ Ξενόπουλος - Παλαμᾶς, ἀντίστοιχα).

Ἡ ὕπαρξη τοῦ ἔργου τέχνης ὁλοκληρώνεται καὶ βεβαιώνεται μὲ τὴν ἀναγνώριση τῆς αἰσθητικῆς του ποιότητας —ποὺ στὴν ἀρχὴ ὑπάρχει μόνο δυνάμει— ἀπὸ ἐκεῖνον ποὺ τὸ θεᾶται.

Τὸ δοκίμιο «Τὸ ἄσχημο καὶ τὰ δικαιώματά του στὴν περιοχὴ τῆς τέχνης», πρέπει νὰ μελετηθεῖ μὲ παράλληλη προσφυγὴ στὸ ἔργο τοῦ Ε. Μουτσόπουλου, *Αἱ αἰσθητικαὶ κατηγορίαι*, στὰ ἔργα καὶ τὶς μελέτες του γιὰ τὴν αἰσθητικὴ τοῦ Π. Βράϊλα-Ἀρμένη, στὶς θεωρίες του τῆς καιρικότητας καὶ τῆς προθετικότητας τῆς συνείδησης, καθὼς καὶ τὸ δοκίμιό του «Πρὸς μία διεύρυνση τῆς ἔννοιας τῆς ἀλήθειας». Καὶ τὸ μελέτημα αὐτὸ ἀναδεικνύει τὸν διαλεκτικὸ τρόπο τοῦ στοχασμοῦ τοῦ συγγραφέα, ἀφοῦ ξεκινᾶ ἀπὸ τὴν προϋπόθεση ὅτι τὸ ἄσχημο, στὸ ἐπίπεδο τῆς καλλιτεχνικῆς δημιουργίας, θεωρεῖται ἐπιδεκτικὸ ἀνάδειξης τῆς ἀξίας τῆς ὁμορφιᾶς, συναρθρούμενο πρὸς αὐτήν (ἡ συνάρθρωση αὐτὴ εἶναι ἀδιανόητη στὸ ἐπίπεδο τῆς αἰσθητικῆς τῆς φύσης). Ἡ μελέτη ἀφορᾶ πέντε ὄψεις τοῦ πρβλήματος: α) τὴν ὀντολογική, β) τὴν ἀξιολογική, γ) τὴν ἐπιστημολογική, δ) τὴν καθαρὰ αἰσθητική, ὅπου τὸ πρόβλημα παρουσιάζεται: πρῶτον ἀπὸ τὴ θεωρητικὴ ὀπτικὴ τὴ σχετικὴ μὲ τὴν αἰσθητικὴ ποιότητα τῆς μορφῆς, δεύτερον ἀπὸ τὴν πρακτικὴ πλευρά (συνειδητὴ ἀπὸ μέρους τοῦ καλλιτέχνη προσφυγὴ στὸ ἄσχημο), ὁπότε ὡραῖο καὶ ἄσχημο βρίσκονται σὲ σχέση συμπληρωματικότητας (π.χ. Baudelaire καὶ τερατῶδες), ε) ἀπὸ ἄποψη ἠθική (εἰσαγωγὴ τοῦ κακοῦ, μέσω τοῦ ἄσχημου).

Τὸ τελευταῖο αὐτὸ δοκίμιο τοῦ δεύτερου μέρους τοῦ πρώτου τόμου μὲ τίτλο «Τὸ καλλιτεχνικὸ ἦθος», συνδέεται μὲ τὴν πέμπτη παράγραφο τοῦ προηγούμενου δοκιμίου. Ὁ συγγραφέας παραθέτει πλούσια βιβλιογραφία γιὰ τὴν ἔννοια τοῦ ἤθους (σσ. 126 ἑπ.) καὶ ἐκπληκτικὰ ἐνδεικτικὰ παραδείγματα ἀπὸ τὸν χῶρο τῶν τεχνῶν γιὰ τὴν ἐξεικόνιση τῶν ἀναλύσεών του (ἀπὸ τὴν ἀρχαϊκὴ τέχνη, π.χ. Κόρες, ὡς τοὺς Ἰονέσκο - Μπέκεττ).

Τὸ ἦθος ὁρίζεται ἐδῶ ὡς παράγων ποιοτικοῦ προσδιορισμοῦ τῆς αἰσθητικῆς μορφῆς στὴν ὁποία προσδίδει γενικότερη ἠθικὴ ἔννοια ὑπάγοντάς την σὲ μορφὴ ἀνθρώπινης συμπεριφορᾶς, χωρὶς αὐτὸ νὰ ἀφανίζει τὴν πρώτη ποιότητά της, ποὺ εἶναι ἡ αἰσθητική της ἀξία. Αἰσθητικὲς κατηγορίες ἤθους —ποὺ σχετίζονται μὲ συμπεριφορὲς καὶ ἀντιδράσεις ἀνθρώπινες καὶ

ποὺ ἐφαρμόζονται σὲ καταστάσεις τῆς ψυχῆς— εἶναι οἱ κατηγορίες τοῦ τραγικοῦ, τοῦ δραματικοῦ, τοῦ κωμικοῦ.

Μὲ τὶς κατηγορίες ἤθους ἡ «τέχνη ἐξανθρωπίζεται, καθὼς κατὰ κύριο λόγο ἐνδιαφέρεται γιὰ τὴ δυναμικὴ τῆς συνείδησης ποὺ ἔχει ὁ ἄνθρωπος γιὰ τὴν ἴδια τὴν κατάστασή του» (σσ. 129-130). Τὸ δοκίμιο κλείνει μὲ τρεῖς παρατηρήσεις: οἱ κατηγορίες ἤθους δὲν εἶναι κατ' ἀνάγκην ἠθικές· ἡ ὑπαγωγὴ σὲ κατηγορία ἤθους συμβάλλει στὴν *περιγραφὴ* μιᾶς δραστηριότητα τῆς συνείδησης μᾶλλον παρὰ στὴν ἐξωτερίκευσή της· τρίτον τὸ καλλιτεχνικὸ ἦθος εἶναι μιὰ ἁπλὴ φευγαλέα ἀπόχρωση μέσω τῆς ὁποίας ὁ καλλιτέχνης ὑποβάλλει τὴν ποιότητα τοῦ ἀνθρώπινου τὴν ὁποία ἀποδίδει αἰσθητικά.

Ὁ δεύτερος τόμος μὲ τὸν ὑπότιτλο «Ὄρθωση καὶ παλμός» (Instauration et vibration) συγκεντρώνει 28 γαλλόφωνες μελέτες, ἐπίσης θεματικὰ συγγενεῖς, ποὺ ἀναφέρονται στὴν «ποίηση» ὡς δημιουργία καὶ ὡς τέχνη, κι ἐδῶ πάλι, μέσα ἀπὸ μιὰ μέθοδο φαινομενολογική, δομοκρατικῆς τάσης. Παράγωγα τῆς καλλιτεχνικῆς δημιουργίας εἶναι, κατὰ τὸν συγγραφέα, «ἔργα μοναδικά, ἀποκαλύψεις νέων ὄψεων τοῦ σύμπαντος, τὸ ὁποῖον, μέσω αὐτῶν, ὁ καλλιτέχνης-δημιουργὸς ἀναδομεῖ, καὶ τὰ ὁποῖα προκαλοῦν στὸν θεατὴ τὸν αἰσθητικὸ θαυμασμό».

Ἡ πρώτη ἑνότητα («Ἡ δημιουργικὴ ὄρθωση») περιλαμβάνει μελέτες ποὺ ἐρευνοῦν: I. τὴ δομὴ καὶ τὸν μύθο· II. τὴν προϋπάρχουσα ἁρμονία καὶ τὴν ἁρμονία ἐν τῷ γίγνεσθαι μέσα ἀπὸ τὴ διερεύνηση τῆς συμβολῆς τῆς τέχνης στὴ φιλοσοφικὴ ἰδέα τῆς δημιουργίας· III. τὸν βιασμὸ (παραβίαση) τῶν συμμετριῶν (ἔκφραση τοῦ André Mercier: Le viol des symétries comme principe structural de la création artistique, *Diotima* 10, 1982, σσ. 72-75)· τὴν ἔννοια τοῦ *καιροῦ* ὡς *μέτρου* τῆς τέχνης («ὁ καιρός, ὡς καλλιτεχνικὸ μέτρο, μέσα στὴν ὀρθωτικὴ διαδικασία τῆς συνείδησης, εἶναι ἱκανὸς νὰ ἐντατικοποιήσει τὶς σχέσεις διὰ τῶν ὁποίων ἀσκεῖται ἡ δομοῦσα δραστηριότητα τῆς τέχνης», σσ. 26-27)· IV. τὸ θέμα τῆς φαινομενολογίας τῆς δημιουργίας, μὲ δεσπόζουσα τὴν ἰδέα ἑνὸς δημιουργικοῦ cogito («creo, ergo sum», σ. 56· πβ. τὸ ἀγγλικὸ μελέτημα τοῦ συγγραφέα Alternative Processes in Artistic Creation, ποὺ δημοσιεύθηκε στὰ *Πρακτικὰ τοῦ δου Διεθνοῦς Συνεδρίου γιὰ τὸν Wittgenstein*, τὸ 1982)· V. ὁρισμένες ἀποφασιστικὲς στιγμὲς ἐντὸς τῆς δομῆς τοῦ ἔργου τέχνης, ὅπου συνενώνονται τὸ ὀντολογικό, τὸ ἐπιστημολογικὸ καὶ τὸ ἀξιολογικὸ ἐπίπεδο· VI. την οὐσία καὶ δομὴ τοῦ αἰσθητικοῦ κενοῦ· VII. τὴν αἰσθητικὴ ὑπέρβαση τῆς κανονικότητας (extranormalité), μὲ τὸν δυναμισμὸ καὶ τὴ ζωντάνια τῆς τέχνης· VII. τὸν αἰσθητικὸ Λόγο (raison), ὅπου καὶ κριτικὴ τῆς καντιανῆς *Κριτικῆς τῆς κρίσης*· ἀναφορὰ στὴν ἐμπλοκὴ τῶν βιωματικῶν δεδομένων κι ἐπισήμανση τῆς ἀσυνέχειας τῶν αἰσθητικῶν ἀξιῶν.

Στὴ δεύτερη ἑνότητα, «ὁ θεαστικὸς παλμός» (La vibration contemplative) ἐρευνῶνται: I. ἡ ἀποκαλυπτικὴ λειτουργία τοῦ φανταστικοῦ στὴν αἰσθητικὴ σύλληψη τοῦ ἐπέκεινα· II. οἱ πέντε σχέσεις θέασης καὶ δημιουργίας στὴ θρησκευτικὴ τέχνη· III. τὸ ἔργο τέχνης ὡς ἄμεση μαρτυρία τῆς ὕπαρξης τοῦ δημιουργοῦ καὶ τῶν ὑπάρξεων ποὺ τὸ θεῶνται· VI. ἡ αἰσθητικὴ ἐμπειρία —ὡς μορφὴ γνώσης—, δυνατότητα αἰσθητικῆς ἀντίληψης τοῦ πνεύματος, θεαστικὴ καὶ δημιουργική· V. τὸ θέμα τοῦ καλλιτέχνη ὡς δημιουργοῦ καὶ ὡς κριτικοῦ· VI. οἱ διαστάσεις τῆς κριτικῆς· VII. οἱ ἀνθρωπιστικὲς διαστάσεις τῆς τέχνης (ἡ ἀξία ἄνθρωπος· πβ. τὴν ἀνακοίνωση τοῦ συγγραφέα στὴν 8η *Διεθνὴ Συνάντηση τῆς Culture Europeénne*, Bolzano 1966, μὲ θέμα «Vers une actualisation de la valeur «homme») καὶ ἡ ἀνθρωποκεντρικὴ τέχνη· VIII. ἡ δημιουργία τοῦ ὕφους καὶ οἱ πέντε παράγοντές του· IX. ἡ μοναδικότητα καὶ ἡ καθολικότητα τοῦ αἰσθητικοῦ λόγου (langage).

Στὴν τρίτη ἑνότητα («Βιώματα καὶ συμπεριφορές»: conduites) περιλαμβάνονται μελετήματα ποὺ ἀφοροῦν θέματα συμβόλων, ἐλευθερίας, καὶ ἀξιῶν (θρησκευτικὸ σύμβολο, μουσικὸ σύμβολο). Ἡ ἐλευθερία σὲ σχέση μὲ τὴν ἐμμένεια τοῦ ὑπερβατικοῦ: τὸ θέμα ἀντιμετωπίζεται μέσα ἀπὸ τὴ διαλεκτικὴ σχέση ἐμμένειας-ὑπέρβασης, μέσω τῆς δυναμικῆς σύλληψης τῆς προθετικότητας τῆς συνείδησης καὶ τῆς ἔννοιας τοῦ *καιροῦ* (σ. 165)· στὸ κεφάλαιο αὐτὸ ὑπάρχει καὶ κριτικὴ ἀνάλυση τῆς σαρτρικῆς ἐλευθερίας. Κύρια ἰδέα καὶ κατάληξη τῶν φιλοσοφικῶν ἀναλύσεων εἶναι ὅτι ἡ ὑπέρβαση διηθεῖται στὴ συνείδηση μέσω τῆς ἐλευθερίας, συνάμα ὅτι ἡ συνείδηση ἀνακαλύπτει σ' αὐτὴν τὴν ἐλευθερία τὸν ὑπερβατικό της χαρακτήρα.

Ἡ ἐλευθερία τῆς καλλιτεχνικῆς ἔκφρασης (σ. 173 ἑπ.) ὑποστηρίζεται ὡς ὑπεράσπιση τῆς τέχνης ἀπὸ τὸν εὐτελισμὸ τῆς ποικιλόχρωμης ἐλευθεριότητας, μελετᾶται σὲ σχέση μὲ τὶς πολιτισμικὲς ἀξίες καὶ τὸ δικαίωμα στὴν ἀπόλαυσή τους (180 ἑπ.), τὶς ἀξίες τοῦ γραπτοῦ λόγου καὶ τὴ διαλεκτική τους σχέση μὲ τὶς κοινωνικὲς ἀξίες. Στὴν ἴδια θεματικὴ περιλαμβάνονται: I. ἕνα πολὺ ἐνδιαφέρον μελέτημα γιὰ τὸ χαμόγελο (σημασιολογία, φυσιολογία, μειδιαματικὲς κατηγορίες), «κατ' ἐξοχὴν σημάδι τῆς ἀνθρώπινης διαθεσιμότητας» (σ. 161)· II. τὴ σύγχρονη τέχνη· III. τὴ σχέση τέχνης καὶ ἐξουσίας· τὴ σχέση παράδοσης καὶ προόδου—κι ἐδῶ, ὅπως συχνά, εἶναι ἐμφανὴς ὁ δυναμικὸς διαλεκτικὸς τροπισμὸς τοῦ στοχασμοῦ τοῦ Ε. Μουτσόπουλου· προσφιλές του παράδειγμα τὸ πρότυπο τῆς πολυφωνικῆς σύνθεσης, τῆς φούγκας: «τὸ πνεῦμα πορεύεται μ' ἕνα πρότυπο φούγκας, ποὺ τὸ κάνει νὰ προχωρεῖ καὶ ταυτόχρονα νὰ ὀπισθοχωρεῖ, προσφέροντάς του τὴ δυνατότητα νὰ ἐξασφαλίσει πάνω σὲ ἕνα «καιρικὸ» τρόπο τὴ σχέση παρελθόντος - μέλλοντος, σύμφωνα μὲ μιὰ διαλεκτικὴ ποὺ τοῦ ἀνήκει» (σ. 217). Ὁ δεύτερος τόμος κλείνει μὲ τὸ μελέτημα γιὰ τὴν ἠθικο-αἰσθητικὴ λειτουργία

τῆς ἰδέας τῆς καλοκαγαθίας ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα ὡς τὴ σύγχρονη πρόσκτησή της στὴ Δύση. Τὸ τελευταῖο αὐτὸ μελέτημα, ἐκτὸς ἀπὸ τὶς πολὺ ἐνδιαφέρουσες ἀναλύσεις —μεταξὺ τῶν ὁποίων καὶ ἡ ἀναφορὰ στὴ «καταραμένη τέχνη»— περιέχει καὶ ὁρισμοὺς ὅπως: «ἡ τέχνη εἶναι ὄρθωση καὶ τεχνική, ποίησις καὶ τέχνη... κάθε (μεγάλο) ἔργο... εἶναι ἕνα ἄλλο σύμπαν ποὺ ὑπάρχει καθ' ἑαυτὸ ἀπὸ τὸ ἴδιο τὸ τέλος του» (σ. 286)· «τὸ ἔργο τέχνης προσλαμβάνει τὴν ἰδιότητα μιᾶς ἀξίας, πού, ἀφοῦ ἐξαντικειμενισθῆ, ἀκτινοβολεῖ πρὸς τὴν κατεύθυνση τῶν συνειδήσεων: μεταδίδει τὸν δυναμισμό του, φορέα ὁλόκληρης δέσμης ἀξιῶν δυναμένων νὰ γίνουν ἀτομικές, χάρις στὶς ὁποῖες ἐνεργεῖ σὲ ὅσους τὸ θεῶνται (σ. 237)».

Ὁ τρίτος τόμος, μὲ τὸν ὑπότιτλο «Ἐπικλήσεις καὶ ἀναφάνειες» (évocations et résurgences), περιλαμβάνει τρία μέρη ποὺ ἀφοροῦν κατὰ σειρά: τὸ κλασσικὸ πνεῦμα, τὸ μεσαιωνικὸ πνεῦμα, τὸ νεώτερο καὶ τὸ σύγχρονο πνεῦμα. Κι ἐδῶ ἡ θεματικὴ ἁπλώνεται πολύρριζη καὶ πολύκλαδη: ἡ χρησιμοποίηση, τραγικὴ ὑπερδόμηση, τοῦ μύθου, ἡ μουσική, ἡ ὀρθολογικὴ μουσικότητα τῆς τραγικῆς ἑλληνικῆς τέχνης, ἡ πλατωνικὴ κριτικὴ τοῦ θεάτρου, ἡ μουσικὴ στὸν Πλάτωνα (ὁ Πλάτων μουσικός), ὁ πλατωνικὸς μύθος τῶν τετίγγων, μουσικὴ κίνηση καὶ ψυχολογία τῶν ἐσχάτων πλατωνικῶν διαλόγων, ἡ μουσικὴ μέθεξη στὸν Πλωτῖνο, μουσικὴ καὶ μουσικότητα στὰ *Χαλδαϊκὰ λόγια*, εἶναι τὰ κύρια θέματα τοῦ πρώτου μέρους. Τὸ δεύτερο πραγματεύεται τὸν ἑλληνικὸ καὶ τὸν ἰσλαμικὸ οἰκουμενισμὸ στὶς τέχνες, τὶς ἐλεύθερες τέχνες καὶ τὴ σχέση μὲ τὴ φιλοσοφία στὸ Βυζάντιο, τὸν ἡδονισμὸ τοῦ Hafez Shirazi καὶ τὴν ἑλληνική του προήγηση. Τὸ τρίτο ἐκκινᾶ ἀπὸ τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸν ποιητή: δημιουργὸς ἢ ἐνεργούμενο, μὲ ἀναφορὲς στὸν πλατωνισμὸ τοῦ Ronsard, περνᾶ στὸν Montaigne καὶ τὴ βιωματικὴ μουσική του, στὴν αἰσθητικὴ τοῦ Pascal, στὴ σχέση μορφῆς καὶ *τέλους* στὴν καντιανὴ αἰσθητική, στὴν αἰσθητικὴ τοῦ Hegel, γιὰ νὰ κορυφωθῆ στὸν φιλοσοφικὸ καὶ λογοτεχνικὸ ρεαλισμὸ τῆς νεοελληνικῆς λογοτεχνίας, στὴ γαλλικὴ αἰσθητικὴ καὶ τὶς προεκτάσεις της στὴν Ἑλλάδα, καθὼς καὶ στὴ γαλλικὴ αἰσθητικὴ τῶν χρόνων 1937-1987. Ἀκολουθοῦν δύο ἀκόμη μελετήματα, γιὰ τὴν αἰσθητικὴ τοῦ Giovanni Gentile καὶ τὴν ποίηση τοῦ Valéry.

Τὸ βιβλίο κλείνουν δύο σελίδες «Ἐπιλεγομένων» γιὰ τὴ σχέση ποίησης καὶ τέχνης: ὁ Ε. Μουτσόπουλος, ἀφοῦ ὁρίσει τὴν ποίηση ὡς «τὴ συγκεκριμενοποίηση μιᾶς διάνοιξης πρὸς μιὰ ἀπειρία κόσμων προσιτῶν στὸ πνεῦμα μέσω μιᾶς ἀνακάλυψης ἢ ἀποκάλυψης» (σ. 279) καὶ τὴν ποιητικὴ ὡς ἀληθινὴ ἀξιολογία ἡ ὁποία ἀποκρυσταλλώνει μία στάση συνάμα φαινομενολογικὴ καὶ ἑρμηνευτικὴ ἀπέναντι στὴ δημιουργικὴ δραστηριότητα, προσδιορίζει καὶ τὴν ἔννοια καὶ τὸ βεληνεκὲς τῶν μελετημάτων του· ὅλα τὰ μελετήματα τοῦ τρίτομου ἔργου του συμβάλλουν σ' αὐτὴν ἀκριβῶς τὴν ἀξιολογία.

Ἐκτὸς ἀπὸ τὴ σχέση ποίησης καὶ τέχνης ὁ συγγραφέας συνοψίζει καὶ τὴ σχέση δημιουργοῦ καὶ μετέχοντος στὸ ἔργο τῆς τέχνης: «Creo καὶ laetor ἀποκαλύπτονται ὡς συμπληρωματικὰ κάθε ὑπαρξιακοῦ cogito καὶ χαράσσουν τὴν αἰσθητικὴ περιπέτεια τῆς συνείδησης».

Ἡ θαυμάσια γλώσσα, συχνὰ ποιητικὴ σὲ ρυθμὸ ἑνὸς μουσικοῦ crescendo, μὲ ἐκπληκτικὴ καθαρότητα, στὴν ἑλληνική της, θά ἔλεγα, ποιότητα ὡς σύδετης μὲ τὸ νόημα, καὶ ὁ χείμαρρος τῶν ἰδεῶν ποὺ σὲ κάθε μελέτημα κρατοῦν ἀδιάπτωτο τὸ ἐνδιαφέρον, συνιστοῦν τὰ γνωρίσματα τῶν δοκιμίων τοῦ τρίτομου αὐτοῦ ἔργου τοῦ ὁποίου τὸ βελῆνεκὲς εἶναι βαθύτατα ἀνθρωπιστικὸ καὶ καθοδηγητικό: μιὰ ὁρμὴ τραγικῆς κάθαρσης τῆς συνείδησης, ὄχι δι' ἐλέου καὶ πάθους, ἀλλὰ διὰ τοῦ ἤθους τῆς φιλοσοφίας, εἶναι τὸ γόνιμο πνευματικὸ κέρδος τοῦ ἀναγνώστη.

Ἄννα ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ

Martin HEIDEGGER, *Les concepts fondamentaux de la Métaphysique: monde - finitude - solitude*, *Œuvres Complètes*, vol. 29/30, Gallimard 1992/(*Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, Klostermann, 1983/ Οἱ θεμελιώδεις ἔννοιες τῆς Μεταφυσικῆς: κόσμος - περατότης - μοναξιά).

> «Ἡ Μεταφυσικὴ ἔχει ἀποσυρθεῖ κι ἀποσύρεται διαρκῶς στὸ σκότος τῆς ἀνθρώπινης οὐσίας. Τὸ ἐρώτημά μας: «Τί εἶναι ἡ Μεταφυσική;» ἔδωσε τὴ θέση του στὸ ἐρώτημα: «Τί εἶναι ὁ ἄνθρωπος;». Σ' αὐτὸ τὸ ἐρώτημα ἐλάχιστα ἔχουμε βρεῖ μιὰν ἀπάντηση. Θέτουμε ξανὰ τὴν ἐρώτηση: «Τί εἶναι ὁ ἄνθρωπος;». Ὑπέρβαση, πορεία πρὸς μία κατεύθυνση, καταγίδα ποὺ ξεχύνεται στὸν πλανήτη μας, ἐπιστροφὴ ἢ μήπως ἀποστροφὴ γιὰ τοὺς θεούς; Δὲν τὸ γνωρίζουμε. Ἔχουμε δεῖ ὅμως ὅτι μέσα σ' αὐτὴν τὴν αἰνιγματικὴ οὐσία ἐπισυμβαίνει ἡ φιλοσοφία...».
>
> (Die Grundbegriffe..., s. 10 / Les Concepts..., p. 24)[1]

Τὸ κείμενο ποὺ ἀποτελεῖ ἀντικείμενο τῆς πραγμάτευσής μας εἶναι ἡ καταγραφὴ μιᾶς σειρᾶς παραδόσεων τοῦ Martin Heidegger στὸ Freiburg-in-Breirgau κατὰ τὸ χειμερινὸ ἑξάμηνο 1929/30. Ἡ σημασία του εἶναι πρωτεύουσα στὸ μέτρο ποὺ τοποθετεῖται σὲ μιὰν ἀποφασιστικὴ στιγμὴ τῆς πνευματικῆς πορείας τοῦ στοχαστῆ καὶ μαρτυρεῖ μιὰ πρόδηλη συγγένεια μὲ ἄλλα κείμενα τῆς ἴδιας περιόδου. Ἐπίσης, πραγματοποιεῖ τὴν συστηματικὴ θεώρηση θεματικῶν ποὺ εἶχαν διακηρυχθεῖ ἢ εἶχαν πλημμελῶς ἀναπτυχθεῖ

1. Οἱ σημειώσεις παραπέμπουν κατ' ἀρχὴν στὸ γερμανικὸ πρωτότυπο καὶ κατὰ δεύτερο λόγο στὴ γαλλικὴ μετάφραση ἀπ' ὅπου κυρίως ἐφορμᾶται ἡ παρουσίασή μας.

ἀλλοῦ[2]. Ὁ πλοῦτος τῶν ὑπὸ μελέτη θεμάτων, ὁ ἐκτενὴς καὶ γλαφυρὸς λόγος ποὺ βρίθει παραδειγμάτων καὶ συνοπτικῶν ἀνακεφαλαιώσεων, ἀποτελοῦν στοιχεῖα ἑνὸς ὕφους διαφορετικοῦ ἀπὸ αὐτὸ τοῦ *Εἶναι καὶ Χρόνος*, λιγότερο τεχνικοῦ καὶ περισσότερο προσανατολισμένου πρὸς τὶς ἀνάγκες τῆς προφορικῆς κατανόησης. Οἱ ἀρετὲς αὐτὲς καθιστοῦν τὴ μετάφρασή του στὴ γλώσσα μας ἐπιτακτική, ἔστω κι ἂν ὁ ὄγκος τοῦ κειμένου ἐνθαρρύνει μία μερικὴ μεταφραστικὴ ἀπόπειρα. Ἡ διάκριση σὲ τρία κύρια μέρη ἔχει πραγματοποιηθεῖ ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸ φιλόσοφο: προκαταρκτικὴ θεώρηση —ἀφύπνιση τοῦ θεμελιώδους θυμικοῦ τόνου τοῦ φιλοσοφεῖν— καθαυτὸ προβληματισμὸς τῶν ἐννοιῶν μὲ ἀφετηρία τὸν θυμικὸ τόνο τῆς ἀνίας (Langeweile, ennui)[3].

Στὴν προκαταρκτικὴ θεώρηση, ὁ φιλόσοφος ἐπιχειρεῖ μία συστηματικὴ ἀντιμετώπιση τοῦ πρώτου μέρους τοῦ τίτλου, ἰδιαιτέρως τοῦ ὅρου «μεταφυσικὴ» καὶ τῆς καταλληλότητάς του στὸ πλαίσιο τῆς παρούσας ἔρευνας[4]. Δὲν

---

2. Πρόκειται καταρχὴν γιὰ τὴν προβληματικὴ ποὺ ἀφορᾶ στὴν οὐσία τῆς ζωῆς, γιὰ τὴν ὁποία ἀναφέρεται στὸ *Εἶναι καὶ χρόνος*, Δωδώνη, 1985: «μόνο μὲ προσανατολισμὸ πρὸς τὴν ἔτσι νοούμενη ὀντολογικὴ δομὴ μπορεῖ νὰ ἐπιχειρηθεῖ μὲ τρόπο στερητικό, ἕνας ἀπριορικὸς καθορισμὸς τῆς σύστασης τοῦ Εἶναι τῆς ζωῆς...» (παρ. 12, σελ. 109). Ἡ ἀνάλυση ὅμως αὐτὴ δὲν ἀποτελεῖ ἀντικείμενο πραγμάτευσης στὸ ἔργο τοῦ 1927.

Τὴν προσπάθεια συμπληρωματικῆς ἀναφορᾶς μαρτυροῦν ἐπίσης, καταρχήν, ἡ πραγμάτευση τοῦ θυμικοῦ τόνου τῆς ἀνίας («Τί εἶναι ἡ Μεταφυσική;», 1929, γαλλ. μτφρ. στὸ *Questions I/II*, Gallimard, 1968, pp. 56-57) καθὼς καὶ ἡ δεύτερη κατὰ συνέχεια ἐπεξεργασία τῆς ἔννοιας τοῦ κόσμου μετὰ ἀπὸ αὐτὴ τοῦ *Εἶναι καὶ Χρόνος* («Περὶ τῆς οὐσίας τοῦ θεμελίου ἢ τοῦ «λόγου», 1929, ibid).

3. Υἱοθετοῦμε ἐδῶ τὴν προτεινόμενη ἀπὸ τὸν Βαγγέλη Μπιτσώρη μετάφραση τοῦ ὅρου Stimmung (γαλλικὴ μετάφραση: "tonalité fondamentale") στὸ *Τί εἶναι φιλοσοφία;*, Ὁρολόγιο, Ἄγρα, 1986, σελ. 282. Ἀπὸ τὶς τρεῖς ἔννοιες ποὺ προτείνονται γιὰ ἀνάλυση, μονάχα αὐτὴ τοῦ κόσμου θὰ βρεῖ τὴν πλήρη ἐκδίπλωσή της στὸ δεύτερο μέρος τῶν παραδόσεων.

Ἐνδιαφέρουσα εἶναι ἐδῶ ἡ ἀντιστροφὴ τῆς θεματικῆς σειρᾶς τοῦ *Εἶναι καὶ χρόνος*. Ἡ ἀνάλυση ἐκεῖ ἀρχίζει ἀπὸ τὸ «μέσα-στὸν-χρόνο-Εἶναι» ὡς θεμελιώδης δομὴ τοῦ Dasein καὶ μόνο σὲ μιὰ δεύτερη φάση ἐξετάζεται τὸ θέμα «Dasein καὶ χρονικότητα», ὅπου κυρίαρχη θέση ἔχουν τὰ ἐρωτήματα τῆς στιγμῆς (Augenblick) καὶ τῆς προλαβαίνουσας ἀποφασιστικότητας (vorlaufende Entschlossenheit). Ἀντιθέτως, στὸ παρὸν κείμενο αὐτὲς ἐντάσσονται στὸ πρῶτο μέρος, στὴν ἀνάλυση τοῦ θυμικοῦ τόνου τῆς ἀνίας.

4. Ἡ περίοδος αὐτὴ τῆς «κατὰ μέτωπον» ἀντιμετώπισης τῆς Μεταφυσικῆς τοποθετεῖται ἀπὸ τὸν Jean Greisch ἀμέσως μετὰ τὰ *Θεμελιώδη Προβλήματα τῆς Φαινομενολογίας* (1927) καὶ ἐντάσσεται σὲ μιὰ ἀπόπειρα ἀπεγκλωβισμοῦ τοῦ φιλοσόφου ἀπὸ τὴν μεταφυσικὴ «οὐδετερότητα» τῆς Ὑπαρξιακῆς Ἀναλυτικῆς (Martin Heidegger: *Τὰ θεμελιώδη μεταφυσικὰ ἀξιώματα τῆς Λογικῆς μὲ ἀφετηρία τὸν Leibniz*, GA 26, σσ. 171, 181). Ἡ προβληματικὴ μιᾶς «Μεταφυσικῆς τοῦ Dasein» ἀποτελεῖ κύριο μέλημά του στὸ *Ὁ Kant καὶ τὸ πρόβλημα τῆς Μεταφυσικῆς* (1929). Ἀργότερα, περὶ τὸ 1936, ἡ σκέψη τοῦ Ereignis θὰ ὁδηγήσει σὲ μιὰ σταδιακὴ ἀπομάκρυνση ἀπὸ

μποροῦμε νὰ συλλάβουμε τὸν ὅρο, παρὰ μόνο στὴ βάση τῆς προκατανόησης τῆς οὐσίας τῆς φιλοσοφίας, θεωρούμενης ὡς αὐτόνομης καὶ ἔσχατης (S. 3 / p. 17). Προκειμένου νὰ ἀποδείξει αὐτό, ὁ Heidegger εἰσάγει δύο κριτήρια. Τὸ πρῶτο, ὁρίζει τὴν φιλοσοφία μὲ τρόπο θετικὸ ὡς «νοσταλγία» (Heimweh / mal du pays), μὲ ἀφετηρία τὸν ποιητικὸ λόγο τοῦ Novalis[5]. Τὸ δεύτερο, ὁρίζει τὴν φιλοσοφία κατ' ἀντιπαράθεση πρὸς τὴν ἐπιστήμη, τὶς κοσμοθεάσεις (Weltanschauungen)[6], καθὼς καὶ τὴν τέχνη καὶ τὴν θρησκεία (παρ. 3-4) - παρεκκλίσεις ποὺ ὁδηγοῦν σὲ ἀδιέξοδα (Holzwege: S. 11 / p. 25) κάθε προσπάθεια ὁρισμοῦ τῆς οὐσίας τῆς φιλοσοφίας[7], ὁ ὁποῖος δὲ λαμβάνει ὑπόψιν του τὴν θεμελιώδη ἀμφισημία κι αὐτονομία της. «Ἡ φιλοσοφία εἶναι τὸ ἀντίθετο κάθε ἐφησυχασμοῦ καὶ σιγουριᾶς. Εἶναι ὁ ἀνεμοστρόβιλος μέσα στὸν ὁποῖο ὁ ἄνθρωπος παρασύρεται ἰλιγγιωδῶς, ἕως ὅτου νὰ κατανοήσει τὸ Dasein μὲ ἀφετηρία τὸν ἑαυτό του καὶ χωρὶς καμία φαντασμαγορία... Αὐτὸ τὸ ἔσχατο καὶ ἀκραῖο «κάτι» εἶναι ὅ,τι ὑπάρχει τὸ πιὸ ἐπικίνδυνο καὶ λιγότερο σίγουρο...» (S. 28-29 / p. 42). Συνεπῶς, αὐτὸ ποὺ προέχει εἶναι ἡ ἀπόσπαση τῆς Μεταφυσικῆς ἀπὸ τὴν περιοριστικὴ θεώρησή της ὡς ἑνὸς κλάδου τῆς φιλοσοφίας: «δὲν ἀποκτοῦμε τὴν ἐμπειρία αὐτοῦ ποὺ εἶναι ἡ Μεταφυσικὴ καθαυτή, ἐὰν δὲν τὸ ξέρουμε ἤδη» (S. 5 / p. 19), πράγμα ποὺ μᾶς κάνει νὰ «βρεθοῦμε ἐμεῖς οἱ ἴδιοι καθ' ὁδὸν καὶ νὰ κοιτάξουμε τὴν

τὴν μεταφυσική, ἀπομάκρυνση ποὺ θὰ πάρει τὴν μορφὴ τοῦ «ἐπίδικου» μὲ τὸν F. Nietzsche (J. GREISCH: «Looking metaphysics in the face», στὸ *Martin Heidegger-Critical Assessments*, vol. I, Routledge, 1992, σελ. 335-339).

5. Πρόκειται γιὰ τὸ συναίσθημα τῆς «ἀνεστιότητας» ποὺ βρίσκεται στὴν οὐσία τοῦ θυμικοῦ τόνου τῆς ἀγωνίας στὸ *Εἶναι καὶ χρόνος* (παρ. 40, *μν. ἔργ.*, σ. 304). Εἶναι σημαντικὴ ἐδῶ ἡ ἀναφορὰ στὸν ποιητικὸ λόγο, τοῦ ὁποίου μαρτυρεῖται ἡ συγγένεια μὲ τὴν φιλοσοφία.

6. Μία πρώτη συστηματικὴ κριτικὴ τῆς «Φιλοσοφίας τῶν κοσμοθεάσεων» βρίσκουμε στὰ γραπτὰ τοῦ Μαρβούργου: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, 1920, GA 59, καὶ κυρίως στὸ *Zur Bestimmung der Philosophie. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, 1919, GA 56/57.

7. Ἡ πραγμάτευση τῶν θεμάτων διαπνέεται ἀπὸ τὸ φαινομενολογικὸ πρόταγμα τῆς διερεύνησης τῆς οὐσίας: «Ἐὰν ἡ φιλοσοφία εἶναι γνώση τῆς οὐσίας —κι αὐτὸ εἶναι ὑπὸ μιὰ ἔννοια— ἡ δυνατότητά της θεμελιώνεται κατὰ τρόπο ἀποφασιστικὸ πάνω στὴν οὐσιαστικότητα τῶν ἐρωτήσεων καὶ στὴ δύναμη τοῦ ἐρωτήματος περὶ τῆς οὐσίας. Δὲν πρόκειται διόλου γιὰ ἕνα θέμα μεθόδου. Εἶναι θέμα ἐνεργοποίησης τῆς φιλοσοφικῆς ὕπαρξης. Ἡ διάσταση ὅπου μπορεῖ νὰ ἀποφασισθεῖ ἐὰν αὐτὲς οἱ ἐρωτήσεις εἶναι οὐσιώδεις ἢ ὄχι κεῖται μέσα στὸ ἴδιο τὸ φιλοσοφεῖν» (S. 231 / p. 233). Ἡ μνεία τοῦ Husserl δὲν εἶναι τυχαία σ' αὐτὸ τὸ πλαίσιο (S. 338 / p. 339). Ἐντούτοις, ἡ μέριμνά του δὲν εἶναι «ἀμιγῶς» φαινομενολογική, ἐφόσον ἡ ἱστορικότητα τῆς φιλοσοφικῆς παράδοσης θεωρούμενης ὡς «ἐπισυμβάν» (Geschehen) ἔχει βαρύνουσα σημασία ἐδῶ (S. 259 / p. 263, S. 506 / p. 501, S. 511 / p. 506).

Μεταφυσικὴ κατὰ πρόσωπο» ("der Metaphysik ins Sicht zu sehen") γιὰ νὰ μὴν τὴν ξαναχάσουμε ἀπὸ τὰ μάτια μας» (αὐτόθι). Ἐπιβάλλεται συνεπῶς νὰ διαπιστώσουμε «ἐὰν δοκιμάζουμε τὴ δύναμη τῆς ἀπελευθέρωσης, δηλαδὴ ἐὰν εἴμαστε σὲ θέση νὰ πυροδοτήσουμε τὴν δύναμη ποὺ περιέχεται σὲ αὐτὰ τὰ ἐρωτήματα ὡς τέτοια» (S. 253 / p. 257) καὶ νὰ δεσμευτοῦμε σὲ μιὰ ἐρωτηματοθεσία μὲ ἀφετηρία τὴν «ζῶσα προβληματικὴ τῆς Μεταφυσικῆς» (S. 60 / p. 70) ποὺ ἀφορᾶ τὸ ἀνθρώπινο Dasein: «ἡ Μεταφυσικὴ εἶναι μιὰ ἐρωτηματοθεσία ὅπου προτιθέμεθα νὰ θέσουμε ἐρωτήματα στὸ ὂν καθ' ὁλοκληρία καὶ ὅπου διερωτώμεθα κατὰ τέτοιο τρόπο ὥστε, ἐμεῖς οἱ ἴδιοι, ὡς αὐτοὶ ποὺ ἐρωτᾶμε ἀποτελοῦμε μέρος τοῦ ἐρωτήματος, τιθέμεθα οἱ ἴδιοι ὑπὸ ἐρώτηση» (S. 13 / p. 27). Μὲ ἀφετηρία τὴν «συμπεριληπτικὴ» (inbegriffiliche / inlcusive) φύση τῆς Μεταφυσικῆς, ὁ Heidegger καταλήγει ὅτι: «ἡ φιλοσοφικὴ ἔννοια εἶναι μιὰ ἐπίθεση (Angriff) στὸν ἄνθρωπο, κυρίως στὸν ἄνθρωπο στὴν ὁλότητά του, ὁ ὁποῖος, ἐκδιωγμένος ἀπὸ τὴν καθημερινότητά του, φέρεται πρὸς τὸ θεμέλιο τῶν πραγμάτων. Αὐτὸς ὅμως ποὺ ἐπιτίθεται δὲν εἶναι τὸ ἀμφίβολο ὑποκείμενο ποὺ συναντᾶ κανεὶς καθημερινὰ μέσα στὴν μακαριότητα τῆς γνώσης. Πρόκειται γιὰ τὸ Dasein τοῦ ἀνθρώπου τὸ ὁποῖο μέσα στὸ φιλοσοφεῖν, κατευθύνει τὴν ἐπίθεση πρὸς τὸν ἄνθρωπο...» (S. 31 / p. 44). Ἡ ἀναγωγὴ τοῦ ὅρου «Μεταφυσικὴ» στὴν ἱστορία του (παρ. 7-14) —ὡς ἕνας ἀκόμη τρόπος μελέτης τοῦ περιεχομένου του— δὲν ἔχει τὸν χαρακτήρα μιᾶς «ἱστορικῆς» (historisch) θεώρησής της ἀλλὰ ἐμπλέκεται στὴν ἀπόπειρα συσχετισμοῦ τοῦ ἀνθρώπινου Dasein μὲ αὐτήν. Στὴ βαθύτερη διαπλοκὴ τῆς Μεταφυσικῆς μὲ τὸ ἀνθρώπινο Dasein ὀφείλεται ἐπίσης ἡ ἀναγκαιότητα ἀφύπνισης ἑνὸς θυμικοῦ τόνου, στὸ μέτρο ποὺ «πρέπει νὰ ἀφήσουμε νὰ ἀναδυθοῦν αὐτὰ τὰ ἐρωτήματα μέσα στὴν ἀναγκαιότητα καὶ τὴ δυνατότητά τους μὲ ἀφετηρία μιὰ διάθεση, ἕναν θεμελιώδη θυμικὸ τόνο καὶ πρέπει νὰ ἐπιχειρήσουμε νὰ τὰ διατηρήσουμε μέσα στὴν αὐτονομία καὶ τὴν μὴ ἀμφισημία τους...» (S. 87 / p. 94). Μὲ αὐτὸ τὸ αἴτημα διανοίγεται τὸ πεδίο μελέτης τοῦ πρώτου μέρους τῶν παραδόσεων.

Ἡ κατάσταση τῆς ἀφύπνισης τοῦ θεμελιώδους θυμικοῦ τόνου μαρτυρεῖ ἀκριβῶς τὴν ἰδιοτυπία του ἀπέναντι σὲ κάθε ἀπόπειρα διαπίστωσης, ἀναπαράστασης, ἐξαντικειμενίκευσης ποὺ χαρακτηρίζουν τὸν παραδοσιακὸ προσδιορισμὸ τῆς οὐσίας τῶν συναισθημάτων (S. 89-103 / pp. 97-110). Ὁ θυμικὸς τόνος δὲν ἀνάγεται στὴν «ἐσωτερικότητα» ἑνὸς συναισθήματος, οὔτε στὴν ὕπαρξη ἑνὸς πράγματος-αἰτία (S. 100 / p. 107, S. 124 / p. 131, *Εἶναι καὶ χρόνος*, σ. 181)— στοιχεῖα τοῦ παραδοσιακοῦ ὁρισμοῦ τοῦ ἀνθρώπου ὡς «ζῷον λόγον ἔχον» (Ss. 99-102 / pp. 103-106). Ἡ ἀφύπνιση ὡς ἐνδιάμεση κατάσταση μεταξὺ ὕπαρξης κι ἀνυπαρξίας τοῦ θυμικοῦ τόνου δὲν μπορεῖ νὰ ἀναχθεῖ στὴν προβληματικὴ συνείδηση - ἀσυνείδητο στὴν Ψυχολογία καὶ

τὴν Ψυχανάλυση[8], στὸ βαθμὸ ποὺ τόσο τὸ «ἐδωνὰ» ὅσο καὶ τὸ «ὄχι-ἐδωνὰ» εἶναι χαρακτηριστικὰ τῆς προχειρότητας (Vorhan-denheit). Ἀντιθέτως, «κατὰ κάποιο τρόπο, ὁ θυμικὸς τόνος εἶναι καὶ δὲν εἶναι «ἐδωνά». Τὸ «εἶναι σὲ ἀπόσταση» (das Wegsein / l'être au loin), ἡ ἀπουσία ὑπὸ διάφορες μορφές, δὲν εἶναι τὸ ἀποκλειστικὸ ἀντίθετο τοῦ Dasein. Τὸ ἀντίθετο συμβαίνει: κάθε «εἶναι σὲ ἀπόσταση» προϋποθέτει τὸ Dasein. Πρέπει νὰ εἴμαστε τὸ «ἐδωνὰ» γιὰ νὰ «εἴμαστε σὲ ἀπόσταση»... Τὸ ἀφυπνίζειν εἶναι «ἡ ἄφεση τοῦ θυμικοῦ τόνου στὸ νὰ εἶναι τέτοιος ποὺ ὀφείλει νὰ εἶναι...» (S. 98 / p. 105). Κατὰ συνέπειαν, τὸ πρόβλημα ποὺ τίθεται εἶναι ποιὸς θυμικὸς τόνος πρέπει νὰ ἀφυπνισθεῖ καὶ πρὸς ποιὰ κατεύθυνση (S. 91 / p. 99). Υἱοθετώντας καὶ πάλι τὴ συγκριτικὴ μέθοδο καὶ στὴ βάση τοῦ ὁρισμοῦ ποὺ ἔχει ὡς ἀφετηρία τὸ «σύγχρονο Dasein» (das heutige Dasein)[9], ὁ Heidegger ἀσκεῖ μιὰ δριμεία κριτικὴ στοὺς βασικοὺς ἐκπροσώπους τῆς λεγόμενης «φιλοσοφίας τῆς κουλτούρας»[10] οἱ ὁποῖοι ἑρμηνεύουν τὰ κακῶς κείμενα τῆς ἐποχῆς τους μὲ ὅρους ἀντίθεσης ζωῆς-πνεύματος— κάτι ποὺ ἀποτελεῖ κατ' αὐτὸν παρερμηνεία τῆς νιτσεϊκῆς ἀντίθεσης διονυσιακοῦ-ἀπολλώνειου (Ss. 103-116 / pp. 110-118). Κατὰ παρόμοιο τρόπο, στηλιτεύεται κι ἡ φιλοσοφία τῶν συμβολικῶν μορφῶν τοῦ E. Cassirer. Κατὰ συνέπεια, ἡ «βαθειὰ ἀνία» ἐπιβάλλεται ὡς ὁ λανθάνων θυμικὸς τόνος σ' αὐτὲς τὶς ἑρμηνευτικὲς ἀπόπειρες τοῦ σύγχρονου πολιτισμοῦ (παρ. 37-38).

Ἡ διάκριση τῶν τριῶν μορφῶν τοῦ θυμικοῦ τόνου τῆς ἀνίας — διάκριση ποὺ ἅπτεται τοῦ βαθμοῦ ἐμβάθυνσης τοῦ ριζώματος τῆς ἀνίας μέσα στὸ ἀνθρώπινο Dasein μὲ τρόπο πιὸ πρωτογενὴ (S. 162 / p. 167)[11] — γίνεται βάσει δύο κριτηρίων: τὴν κατάσταση τῆς ἐκκένωσης (Leergelassenheit / l'état d'être laissé vide) καὶ αὐτῆς τῆς ἐπιβράδυνσης (Hingehaltenheit / l'état d'être

8. Ἐνδιαφέρουσες εἶναι οἱ λιγότερο ἢ περισσότερο προφανεῖς νύξεις τοῦ Heidegger στὴν θεωρία περὶ ὕπνου καὶ ἀσυνείδητου στὸν Freud (S. 91 / pp. 89-100).

9. «... ἀναρωτηθήκαμε ἐὰν ὁ ἄνθρωπος τοῦ σήμερα ἔχει γίνει ἀνιαρὸς γιὰ τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτό του, κι ἐὰν ἡ βαθειὰ ἀνία εἶναι ὁ θεμελιώδης θυμικὸς τόνος τοῦ σύγχρονου Dasein» (S. 200 / p. 203· S. 101 / p. 107).

10. Πρόκειται γιὰ τοὺς O. Spengler, L. Klages, M. Scheler, Z. Ziegler. Μία πρώτη κριτικὴ ἀντιμετώπιση τῆς Kulturphilosophie βρίσκουμε στὰ γραπτὰ τοῦ Μαρβούργου (*Ἅπαντα*, τόμοι 59, 61, 63).

11. Τὸ πέρασμα ἀπὸ τὸ «ἀνούσιο» στὸ «οὐσιῶδες», ἀπὸ τὶς πιὸ ἐπιπόλαιες στὴν βαθύτερη μορφὴ ἀνίας (S. 122 / p. 129) ὁρίζει μιὰ σχέση ἀνάλογη αὐτῆς ποὺ ὑπάρχει μεταξὺ αὐθεντικότητας καὶ ἀναυθεντικότητας στὸ *Εἶναι καὶ χρόνος* (*μν. ἔργ.*, σ. 86). Ὅσον ἀφορᾶ τὴν σχέση τῆς ἀνίας μὲ τὸ Μηδέν: «Τί εἶναι Μεταφυσική;», *Questions* I (*μν. ἔργ.*, p. 56). Σχετικὰ μὲ τὴν προσέγγιση τῆς ἀνίας σ' αὐτὴ τὴ διάλεξη τοῦ 1929, παραπέμπουμε στὸ ἄρθρο τοῦ J.-L. MARISON, L'angoisse et l'ennui: pour interpréter: «Was ist Metaphysik?» *Archives de Philosophie*, 43, 1980, pp. 121-146.

traîné en longueur). Αὐτὸ ποὺ θὰ καταδειχθεῖ ὡς βαθύτερη οὐσία τῆς ἀνίας εἶναι ὁ χρόνος: «αὐτὴ ἡ παρενόχληση ποὺ προκαλεῖται ἀπὸ τὸν χρόνο μέσα στὴν ἀνία εἶναι μιὰ ἰδιαίτερη πίεση τῆς δύναμης τοῦ χρόνου αὐτοῦ, τοῦ χρόνου μὲ τὸν ὁποῖο εἴμαστε συνδεδεμένοι ... Συνεπῶς, τὸ γεγονὸς ὅτι ἀνιοῦμε κι ἡ ἀνία ἐν γένει εἶναι, καθὼς φαίνεται, θεμελιωμένα στὴν αἰνιγματικὴ οὐσία τοῦ χρόνου» (S. 149 / p. 154). Ὁ χρόνος ὅμως ἅπτεται ἄμεσα τοῦ ἀνθρώπινου Dasein. Αὐτὴ ἡ ἐνδότερη σύνδεση τοῦ θεμελιώδους θυμικοῦ τόνου μὲ τὸ ἀνθρώπινο Dasein γίνεται πρόδηλη στὴν τρίτη μορφὴ ἀνίας, στὴν «ἀνία καθαυτή», ἡ ὁποία εἶναι πηγὴ τῶν δύο προηγούμενων μορφῶν (παρ. 31-36): τὰ συνιστῶντα στοιχεῖα της εἶναι, ἀπὸ τὴ μιὰ πλευρά, ὁ «ὁρίζοντας» τοῦ χρόνου ποὺ καθιστᾶ δυνατὴ τὴν ἐπιλογὴ τοῦ Dasein μὲ τὰ ὄντα, κι ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρά, ἡ «αἰχμὴ» τῆς στιγμῆς ποὺ ὠθεῖ τὸ Dasein στὴν ἄρνηση τῶν ὄντων — στάση ποὺ ὁ Heidegger ὁρίζει ὡς «ἀποφασιστικότητα» (Entschlossenheit)[12]. Ἡ ἑνότητα τῶν δύο αὐτῶν στοιχείων προσδιορίζεται ἀπὸ τὴν οὐσία τοῦ χρόνου (S. 227 / p. 226). Ἔχοντας θεμελιώσει τὴν χρονικότητα τῆς ἀνίας στὴν χρονικότητα τοῦ ἀνθρώπινου Dasein, ὁ φιλόσοφος καταλήγει ὅτι «...τὸ νὰ θέτουμε ἐρωτήματα στὴν κατεύθυνση αὐτοῦ τοῦ θεμελιώδους θυμικοῦ τόνου δὲν σημαίνει νὰ συνεχίζουμε νὰ δικαιολογοῦμε καὶ νὰ συνδράμουμε στὴ λειτουργία τῆς οὐσίας τοῦ σύγχρονου ἀνθρώπου. Ἀντιθέτως, σημαίνει νὰ ἀπελευθερώσουμε τὸ ἀνθρώπινο στοιχεῖο μέσα στὸν ἄνθρωπο, δηλαδὴ νὰ ἀπελευθερώσουμε τὴν οὐσία τοῦ ἀνθρώπου, νὰ γίνει τὸ Dasein οὐσιαστικὸ γι' αὐτόν» (S. 248 / p. 250).

Στὶς τρεῖς «στιγμὲς» τῆς χρονικότητας τῆς ἀνίας ἀντιστοιχοῦν οἱ τρεῖς θεμελιώδεις μεταφυσικὲς ἔννοιες. Ἡ ἐμπλοκὴ τοῦ Dasein μὲ τὰ ὄντα ἀντιστοιχεῖ στὸν «κόσμο», ἡ ἄρνηση τῶν ὄντων στὴν (προσλαμβάνουσα) ἀποφασιστικότητα ἀντιστοιχεῖ στὴν μοναξιά, ἐνῶ ἡ ἑνότητα τῶν δύο εἶναι ἡ περατότης: «Ἡ χρονικότητα τοῦ Dasein καὶ συνεπῶς ἡ οὐσία τοῦ χρόνου εἶναι ἡ ρίζα αὐτῶν τῶν τριῶν ἐρωτημάτων — ἐρωτήματα ποὺ, θεωρούμενα καθαυτά, μέσα στὴν μοναδική τους ἑνότητα παρέχουν τὸ θεμελιῶδες ἐρώτημα τῆς Μεταφυσικῆς, αὐτὸ ποὺ προσδιορίζουμε λέγοντας ὅτι εἶναι τὸ ἐρώτημα ποὺ ἀφορᾶ τὸ *Εἶναι καὶ Χρόνος* (S. 256 / p. 260). Μετὰ τὴν κατάδειξη τῆς χρονικῆς οὐσίας τῶν τριῶν θεμελιωδῶν μεταφυσικῶν ἐννοιῶν ὁ Heidegger περνᾶ στὴν θεώρηση τῆς πρώτης ἀπὸ αὐτές: τοῦ κόσμου. Ὡς

12. Πρόκειται γιὰ τὸ στοιχεῖο τῆς «διεύρυνσης» τοῦ ὁρίζοντα (Horizont) καὶ τῆς συσπείρωσης σὲ μιὰ αἰχμὴ (Spitze). Σχετικὰ μὲ τὴν σύνδεση τῆς «προλαβαίνουσας ἀποφασιστικότητας» μὲ τὴ στιγμή: *Εἶναι καὶ Χρόνος*, σελ. 558. Τὸ ἀνθρώπινο Dasein ἀποτελεῖ τὴν πρωτογενὴ ἑνότητα τοῦ ὁρίζοντα (Weite / devenir ample) καὶ τῆς στιγμῆς (Spitze / devenir pointe) ποὺ ἀντιστοιχοῦν στὸν κόσμο καὶ τὴν ἐξατομίκευση (Vereinzelung) (S. 252 / p. 256).

μόνη μεθοδολογικὴ διευκρίνηση τῆς ἔρευνας τίθεται ὁ συγκριτικός της χαρακτήρας: ἡ ἐπικέντρωση στὴν ἔρευνα τῆς οὐσίας τοῦ ζώου καὶ μέσῳ αὐτῆς ἡ μελέτη τῆς οὐσίας τοῦ ἀνθρώπου ὡς τοῦ ὄντος ποὺ «μορφώνει» ἕναν κόσμο (Weltbildend) (S. 263 / p. 267). Συμφυὲς μὲ τὸ ἐρώτημα περὶ τῆς οὐσίας τοῦ ζώου εἶναι αὐτὸ ποὺ ἀφορᾶ στὴν οὐσία τῆς ζωῆς κατὰ μία μή-μεταφυσικὴ ἑρμηνεία (S. 278 / p. 282).

Ἐγκαινιάζοντας ἕναν διάλογο μὲ τὶς ἐπιστῆμες τῆς ζωολογίας καὶ τῆς βιολογίας[13] —διάλογος ποὺ ἐπικεντρώνεται στὴν μελέτη τῆς οὐσίας τοῦ ὀργανισμοῦ καὶ στὴ σχέση ὀργάνων καὶ ὀργανισμοῦ (παρ. 51-57)— ὁ Heidegger προτείνει ἕναν διαφορετικὸ τρόπο ἐρωτηματοθεσίας: «Ἀντιμετωπίζουμε τὸ ἐρώτημα ποὺ ἀφορᾶ τὴ ζωϊκὴ οὐσία τοῦ ζώου. Πρόκειται νὰ ἀναπτύξουμε αὐτὸ τὸ ἐρώτημα ὡς τέτοιο. Γιὰ μᾶς, αὐτὸ ποὺ εἶναι πιὸ σημαντικὸ καὶ πιὸ οὐσιῶδες ἀπὸ τὸ νὰ ἀπαντήσουμε γενικὰ σ' αὐτὸ τὸ ἐρώτημα, εἶναι τὸ νὰ ἀναπτύξουμε τὸ ἴδιο τὸ ἐρώτημα» (s. 303 / p. 306). Ἡ σχέση τοῦ ζώου πρὸς τὸν κόσμο προσδιορίζεται ὡς «πενία» (Weltarmut / pauvreté en monde)[14], πράγμα ποὺ σημαίνει ὅτι τὸ ζῶο, ἀντίθετα λ.χ. μὲ τὴν πέτρα, κατέχει ἕναν τρόπο διάνοιξης τοῦ κόσμου, ὁ ὁποῖος προϋποτίθεται τῆς στέρησης (s. 391 / p. 391)[15]. Ἐντούτοις, ὁ τρόπος αὐτὸς μὲ τὸν ὁποῖο ὁ κόσμος γίνεται

---

13. Ὅσον ἀφορᾶ τὴν μέθοδο ποὺ θὰ πρέπει νὰ υἱοθετηθεῖ γιὰ τὴν προσέγγιση τοῦ ζωϊκοῦ κόσμου, ὁ Heidegger ἀπορρίπτει τὴν «ἐνδοπάθεια» (intropathie) ὡς τρόπο μετάθεσης στὴ ζωϊκὴ οὐσία. Λανθάνει ἐδῶ ὁ διάλογος μὲ τὸν HUSSERL, ὁ ὁποῖος στὸ *Recherches phénomenologiques pour la constitution. Idées directrices pour la Phénoménologie*, Β΄ τόμος, Gallimard, 1982, β΄ μέρος, β΄ κεφάλαιο ("La constitution de la réalité physique de l'intropathie", p. 238) μιλᾶ γιὰ μιὰ ἐνδότερη διαίσθηση ποὺ ἀποκτᾶται μὲ τὴν μετατόπισή μου στὴν ἄποψη τοῦ ἄλλου. Ἐπίσης αὐτὸ ποὺ ἀποκλείεται κατὰ τὴν μετάθεση τοῦ ἀνθρώπου στὸ ζῶο καὶ στὴν πέτρα εἶναι ἡ δυνατότητα τοῦ «συνεῖναι» (Mitsein, *Εἶναι καὶ Χρόνος*, παρ. 26).

14. Ὁ ὅρος «στέρηση» ἔχει μιὰ ἀνάλογη χρήση στὸ πλαίσιο τῆς πραγμάτευσης τοῦ *Εἶναι καὶ Χρόνος*, ὅπου ἡ κατάπτωση (der Verfall) ὁρίζεται ὡς «στερητικὴ μορφὴ διανοικτότητας» (*Εἶναι καὶ Χρόνος*, σελ. 299). Μποροῦμε ἐδῶ ἐπίσης νὰ τὴν συνδέσουμε μὲ τὴν ἀριστοτελικὴ ἔννοια τῆς στέρησης τὴν ὁποία ὁ HEIDEGGER διαπραγματεύεται τὸ 1931 στὸ *Aristote. Métaphysuque Θ 1-3. De l'essence et de la réalité de la force*, Gallimard, 1991.

15. Κατὰ τὸν J. DERRIDA, *De l'esprit, Heidegger en question*, Flammarion, 1987, pp. 23-24, ἡ θέση περὶ «πενίας» τοῦ κόσμου στὸ ζῶο καταλήγει σὲ ἀδιέξοδο, στὸ βαθμὸ ποὺ ἡ ζωϊκὴ οὐσία ὁρίζεται πάντοτε συγκριτικὰ μὲ τὴν ἀνθρώπινη οὐσία (S. 394 / pp. 394-395). Ἀντιθέτως, ἡ Françoise DASTUR στὸ κείμενό της «Pour une zoologie privative ou comment ne pas parler de l'animal», (ὑπὸ δημοσίευση στὸ περιοδικὸ *ATER*, nº 3, Σεπτ.-Ὀκτ. 1995) τονίζει τὴ διαπίστωση τοῦ Heidegger ὅτι: «ἡ ζωὴ εἶναι μιὰ περιοχὴ μὲ ἕνα πλοῦτο διάνοιξης τέτοιο ποὺ ὁ ἀνθρώπινος κόσμος δὲν γνωρίζει ἴσως καθόλου» (S. 371-2 / p. 372). Μιὰ ἐνδιάμεση θέση ποὺ τονίζει κυρίως τὴν ἀνάλυση τῆς ζωϊκότητας τοῦ ζώου ἀπὸ τὸν προσωκρατικὸ ὅρο «ζωὴ» στὰ κείμενα τῶν ἐτῶν '40-'50 ὑποστηρίζει ὁ D. Farrell KRELL στὸ «Daimon life, Nearness and Abyss: An introduction to Zo-ontology» στὸ *Research in Phenomenology*, nº 17, 1987.

προσιτὸς στὸ ζῶο δὲν μπορεῖ νὰ κληθεῖ ἀντίληψη (Vernehmen / perception), δεδομένου ὅτι τὸ ζῶο στερεῖται τοῦ ἑρμηνευτικοῦ «ὡς» (Als). Στὸ παράδειγμα τῆς κυψέλης τῶν μελισσῶν ποὺ χρησιμοποιεῖ, ὁ Heidegger διαπιστώνει ὅτι οἱ μέλισσες δὲν μποροῦν νὰ συλλάβουν τὸ φῶς ὡς φῶς, τὸ ζῶο δὲν μπορεῖ νὰ συλλάβει τὸ ὂν ὡς ὄν, ἀλλὰ παραμένει «αἰχμάλωτο» (benommen) μέσα στὸν περιβάλλοντα κόσμο (σσ. 293-3 / σσ. 293-295). Ἡ ἀνάλυση τῆς οὐσίας τοῦ ὀργανισμοῦ ὁδηγεῖ στὸν καθορισμὸ δύο στοιχείων: «καταλληλότης πρός...» (das Fahigsein zu / être apte à) καὶ «προλαμβάνουσα παρόρμηση» (das triebhafte Hinzu / anticipation pulsionnelle)[16]. Τὴν ἑνότητα τῶν δύο στοιχείων —ποὺ ἀποτελεῖ τὸν χαρακτήρα τῆς στάσης τοῦ ζώου ἀπέναντι στὸν κόσμο, κόσμος ποὺ νοεῖται μὲ ἀφετηρία ἕναν «κύκλο ἀναστολῆς» (inhibition)— τὴν καλεῖ «αἰχμαλωσία» (Benommenheit / accaparement). «Αἰχμαλωσία» τοῦ ζώου σημαίνει λοιπὸν συγχρόνως «οὐσιώδη ἀπόσυρση κάθε δυνατότητας ἀντίληψης ἑνὸς πράγματος ὡς τέτοιου καί, ἀκριβῶς μέσα σὲ αὐτὴν τὴν ἀπόσυρση, αἰχμαλωσία...» (Hingenommenheit· σσ. 360-62 / σσ. 360-62).

Μετὰ ἀπὸ τὴν λεπτομερὴ αὐτὴ ἀνάλυση τῆς οὐσίας τοῦ ζώου, ἐπιβάλλεται ἡ ἐπιστροφὴ στὸ ἀνθρώπινο Dasein — ἐπιστροφὴ ποὺ πραγματοποιεῖται μὲ τὴν ἐπίκληση τοῦ θυμικοῦ τόνου τῆς ἀνίας (σ. 397 / σ. 397). Αὐτὸ ποὺ ἐπιβεβαιώνεται κι ἀποτελεῖ τὸ ὁρμητήριο γιὰ τὴν συνέχιση τῆς πραγμάτευσής του εἶναι ὅτι ἡ ἐμπλοκὴ τοῦ ἀνθρώπινου Dasein μὲ τὰ ὄντα δὲν ἔχει τὸν χαρακτήρα τῆς «αἰχμαλωσίας» (S. 412 / p. 411-412), κι αὐτὸ γιατὶ ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νὰ συλλάβει τὸν κόσμο ὡς τέτοιο καὶ καθ' ὁλοκληρίαν. Οἱ ἔννοιες τοῦ «καθ' ὁλοκληρίαν» καὶ τοῦ «ὡς» προδιορίζονται ὡς «σαφεῖς καθορισμοί» (formal anzeigend / assignations formelles) (σ. 429 / σ. 428), κάτι ποὺ ἰσχύει γιὰ κάθε φιλοσοφικὴ ἔννοια στὸ βαθμὸ ποὺ ἡ διάνοιξη τοῦ κόσμου τοῦ ἀνθρώπινου Dasein δὲν μπορεῖ νὰ γίνει ἄμεσα. Προκειμένου νὰ διευκρινιστεῖ ἡ λειτουργία τοῦ «ὡς» (Als) ὁ Heidegger διενεργεῖ τὴν «ἐπιστροφὴ στὴ διάσταση τῆς ὑπαρχῆς» (Rückgang in der Ursprungsdimension) τοῦ ὅρου (παρ. 71) ποὺ δὲν εἶναι ἄλλη ἀπὸ τὸν *λόγο*[17]. Προχωρεῖ λοιπὸν σὲ μιὰ λεπτομερέστατη ἀναφορὰ στὴν λειτουργία τοῦ «ἀποφαντικοῦ λόγου» στὸν Ἀριστοτέλη ὡς πρωτεργάτη τῆς Φιλοσοφικῆς Λογικῆς (παρ. 72)[18]. Ὁ σκοπός του εἶναι νὰ καταδείξει ὅτι τὸ «εἶναι» τῆς ἀριστοτελικῆς ἀπόφανσης, ἡ «σύνθεση», ἀνήκει στὸ «εἶναι-μέσα-στὸν-κόσμο» τὸ ὁποῖο καὶ ἔχει ὀντολο-

16. Μποροῦμε νὰ παρατηρήσουμε ἐδῶ μιὰ δομὴ ἀνάλογη μὲ τὰ δύο στοιχεῖα ποὺ συνιστοῦσαν τὴν χρονικὴ δομὴ τῆς βαθειᾶς ἀνίας καὶ τοῦ Dasein: ἡ «προλαμβάνουσα παρόρμηση» ἀντιστοιχεῖ στὴν ἐμπλοκὴ τοῦ Dasein στὸν κόσμο, ἐνῶ ἡ «καταλληλότης πρὸς...» ἀντιστοιχεῖ στὴν στιγμὴ τῆς «προλαμβάνουσας ἀποφασιστικότητας».

17. Ὁ ὅρος βρίσκεται στὰ ἑλληνικὰ στὸ κείμενο.

18. *Εἶναι καὶ Χρόνος*, παρ. 32-33.

γικὴ προτεραιότητα ἔναντι τοῦ Λόγου: «Συνεπῶς θέτουμε τὸ ἀκόλουθο ἐρώτημα: ποῦ τοποθετεῖται ὁ λόγος; Πρέπει νὰ ποῦμε τὸ ἑξῆς: ὁ λόγος εἶναι ἕνας οὐσιώδης συσχετισμὸς τοῦ ἀνθρώπου. Μὲ ἀφετηρία τὴν λανθάνουσα οὐσία τοῦ ἀνθρώπου πρέπει λοιπὸν νὰ βροῦμε, διερωτώμενοι, τὸ θεμέλιο τῆς ἐσώτερης δυνατότητας τοῦ λόγου ... εἶναι μὲ ἀφετηρία τὸν λόγο, μέσα στὴν ἑνότητα τῆς δομῆς του, ποὺ πρέπει νὰ ἀναρριχηθοῦμε μέχρι τὴν οὐσία τοῦ ἀνθρώπου. Σχετικὰ μὲ αὐτήν, δὲν ἔχει τίποτε βρεθεῖ μέχρι τώρα. Αὐτὸ ποὺ ἔχουμε, εἶναι μονάχα ἡ θέση σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ὁ ἄνθρωπος εἶναι «διαμορφωτὴς τοῦ κόσμου» (Weltbildend) (σ. 486 / σ. 482). Πρόκειται ἀκριβῶς γιὰ τὴν ἐπικύρωση τοῦ πρωτείου μιᾶς ἀλήθειας ποὺ προηγεῖται τῆς ἀπόφανσης[19] στὶς διάφορες ἐκδοχές της: «ὡς-εἶναι» (Sosein), «ὅτι-εἶναι» (Dassein), «τί-εἶναι» (Wassein). Αὐτὸ εἶναι τὸ ἔργο τῆς ἰδιάζουσας ἐκείνης Ἀναλυτικῆς ἡ ὁποία μπορεῖ νὰ ἐκπληρώσει τὸ ἰδεῶδες ποὺ ἔμεινε ἀνεκπλήρωτο ἀκόμη καὶ ἀπὸ τὴν καντιανὴ Ἀναλυτική (σ. 485 / σ. 481), καθιστώντας δυνατὴ τὴν ἐμβάθυνση στὴν οὐσία τοῦ ἀνθρώπου: τὴ «διαμόρφωση τοῦ κόσμου» ὡς τὸ θεμελιῶδες συμβὰν (Grundgeschehen) τοῦ ἀνθρώπινου Dasein (παρ. 72-73). Στὴν συνέχεια (παρ. 75) ἀκολουθεῖ μία σύντομη ἀνάλυση τοῦ δεύτερου στοιχείου ποὺ χαρακτηρίζει τὴν σχέση τοῦ ἀνθρώπινου Dasein μὲ τὸν κόσμο: αὐτὴ νοεῖται «στὸ ἐσωτερικὸ καὶ μὲ ἀφετηρία τὴν μία καὶ μοναδικὴ ἡγεμονία (Walten) τοῦ κόσμου (509)[20]: ἡ προλαμβάνουσα διαμόρφωση τοῦ «καθ' ὁλοκληρίαν ποὺ ἤδη ἡγεμονεύει» (das vorgängige Bilden des schon waltenden "im Ganzen") (σ. 505 / σ. 500). Αὐτὸ ὅμως ποὺ καθιστᾶ δυνατὴ τὴν ἴδια τὴν ὕπαρξη τῶν δύο αὐτῶν διαφοροποιούμενων στοιχείων δὲν εἶναι ἄλλο ἀπὸ τὴν ὀντολογικὴ διαφορὰ (der Unterschied von Sein und Seiendem)[21]: «... αὐτὸ ποὺ παραμένει ἀπρόσιτο στὴν κοινὴ νόηση εἶναι ἀκριβῶς ἡ διαφορά, ποὺ μὲ τρόπο ἀποφασιστικὸ καὶ θεμελιώδη, καθιστᾶ δυνατὴ κάθε διαφοροποίηση καὶ κάθε διαφέρειν. Ἐὰν ἡ οὐσία τῆς νόησης ὑφίσταται

---

19. *Εἶναι καὶ Χρόνος*, σελ. 198. Στὸ σημεῖο αὐτὸ βρίσκουμε ψήγματα τῆς μακρόχρονης πολεμικῆς τοῦ Heidegger ἐναντίον τῆς θεώρησης τῆς ἀλήθειας ὡς ἐγκυρότητας (Geltung) στοὺς Νεο-καντιανοὺς καὶ κυρίως στὸν Rickert (σ. 482 / σ. 478). Παραπέμπουμε στὰ γραπτὰ τοῦ Μαρβούργου: *Ἅπαντα*, τόμοι 56/57, 59, 61.

20. Στὴν χρήση τῶν ὅρων ἡγεμονία (Walten) καὶ «θεμελιῶδες ἐπισυμβάν» (Grundgeschehen), οἱ ὁποῖοι εἶναι ἀνύπαρκτοι τόσο στὸ *Εἶναι καὶ Χρόνος* ὅσο καὶ τὴν δεύτερη ἐκτενῆ διαπραγμάτευση ποὺ ἀφορᾶ στὴν ἔννοια τοῦ κόσμου, στὸ «περὶ της οὐσίας τοῦ θεμελίου ἢ τοῦ «λόγου» (1929), μποροῦμε νὰ δοῦμε τὴν προϊοῦσα σημασία ποὺ ἀποκτᾶ ἡ διάσταση τῆς ἱστορικότητας τοῦ κόσμου στὴν χαϊντεγκεριανὴ θεματική.

21. Ἀφοῦ ἀναφέρει συνοπτικὰ ἐννιὰ σημεῖα σχετικὰ μὲ τὸν προδιορισμὸ τῆς ὀντολογικῆς διαφορᾶς (σσ. 518-520 / σσ. 512-514), καταλήγει ὅτι: «ἡ ὀντολογικὴ διαφορὰ εἶναι αὐτὴ ἡ διάκριση ποὺ ἀφορᾶ τὸ εἶναι τοῦ ὄντος. Εἶναι ἀκριβέστερα ἡ διάκριση μέσα στὴν ὁποία τοποθετεῖται ὅ,τι εἶναι ὀντολογικὸ (das Ontologische), διάκριση ποὺ τὸ ὀντολογικὸ προϋποθέτει ὡς

ἀκριβῶς στὴ διαφοροποίηση (ἔτσι νοεῖται πάντοτε-ὡς «κρίνειν»), δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἡ ἴδια αὐτὸ ποὺ εἶναι μέσα στὴν ἔπαρσή της, παρὰ μόνο στὸ πλαίσιο τῆς διαφορᾶς τὴν ὁποία νομίζει ὅτι μπορεῖ νὰ στερηθεῖ» (σ. 517 / σ. 511). Ἡ ἑνότητα τῶν στοιχείων αὐτῶν δὲν εἶναι ἄλλο ἀπὸ τὸ θεμελιῶδες γεγονὸς τοῦ ἀνθρώπινου Dasein ὡς «διαμορφωτὴ τοῦ κόσμου» —ἑνότητα ποὺ ὁ Heidegger προσδιορίζει ὡς προβολὴ (Entwurf) (παρ. 76): «Τὸ ἀντικείμενο τῆς προβολῆς, δὲν εἶναι οὔτε ἡ δυνατότητα, οὔτε ἡ πραγματικότητα— ἡ προβολὴ δὲν ἔχει ἀντικείμενο: αὐτὴ εἶναι τὸ γεγονὸς τῆς διάνοιξης γιὰ κάθε δυνατότητα. Σ' αὐτὴν τὴν διάνοιξη, ἀναδύεται ἡ πρωτογενὴς σύνδεση μεταξὺ τοῦ δυνατοῦ καὶ τοῦ πραγματικοῦ, τῆς δυνατότητας καὶ τῆς πραγματικότητας ὡς τέτοιες...» (σ. 529 / σ. 522).

Οἱ τελευταῖες γραμμὲς τοῦ κειμένου, ἀφιερωμένες στὸ «Τραγούδι τῆς μέθης» ἀπὸ τὸ *Ἔτσι μίλησε ὁ Ζαρατούστρα*, ἔρχεται νὰ κλείσει τὸν κύκλο τοῦ ποιητικοῦ λόγου, κύκλος ποὺ ἄνοιξε μὲ τὴν ἀναφορὰ στὴ «νοσταλγία» ποὺ διαπερνᾶ τὴν φιλοσοφία. Ἐδῶ πρόκειται γιὰ τὸν τρόμο καὶ τὸν *ἐνθουσιασμὸ*[22] ποὺ συνοδεύουν κάθε ἀπόπειρα μετάθεσης τοῦ ἀνθρώπου στὴ δυνατότητα: «Ἔτσι ριγμένος (geworfen) ὁ ἄνθρωπος εἶναι μέσα τὴ ρίξη (Wurf), μία μετάβαση, μετάβαση ὡς θεμελιώδης οὐσία τοῦ ἐπισυμβάντος. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἡ ἱστορία, ἢ καλύτερα, ἡ ἱστορία εἶναι ὁ ἄνθρωπος...» (σ. 531 / σ. 524). «Ἡ Μεταφυσικὴ εἶναι διαρκὴς ἐνασχόληση μὲ τὸ ἀνθρώπινο Dasein: δὲν «ἐφευρίσκει» (erfinden) αὐτὸ μὲ τὸ ὁποῖο ἀσχολεῖται, ἀλλὰ τὸ βρίσκει (vorfinden) στὸ βαθμὸ ποὺ δὲν δεσμεύεται παρὰ μόνο ἀπὸ τὴν οὐσιαστικότητα τοῦ οὐσιώδους...» (σ. 516 / σ. 511). Ἡ διαπίστωση αὐτὴ διέπει τὴν ὀγκώδη αὐτὴ πραγμάτευση στὸ σύνολό της: ἡ μέριμνα γιὰ τὸ ἀνθρώπινο Dasein —προσδιορισμένο ἀπὸ τὸν χαρακτήρα του ὡς «διαμορφωτὴ τοῦ κόσμου»— καὶ τὸ ἐρώτημα περὶ τῆς οὐσίας ἀποτελοῦν τὰ κύρια μελήματα κάθε δυνατῆς Μεταφυσικῆς. Ἡ διεξοδικὴ ἐξέταση τῆς μεταφυσικῆς ἔννοιας τοῦ κόσμου —μόνης ἀπὸ τὸ κατ' ἀρχὴν προταθὲν τρίπτυχο ἐννοιῶν— ἔδειξε τὴν ἰσχὺ αὐτῆς τῆς θεώρησης. Ἐὰν ἡ φιλοσοφία εἶναι νοσταλγία κι ἀνεστιότητα, μπορεῖ παρόλα ταῦτα νὰ προσφέρει τὸν «ἐνθουσιασμὸ» μέσα ἀπὸ τὴν μοναδικὴ δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπινου Dasein νὰ ὑπάρχει μέσα στὴν ἀπουσία (in der Ab-wesenheit existent) (σ. 531 / σ. 524), μὲ ἄλλα λόγια, μέσα ἀπὸ τὴν προνομιοῦχο σχέση του μὲ τὸν χρόνο.

Γκόλφω ΜΑΓΓΙΝΗ

αὐθεντικὴ δυνατότητα» (σ. 521 / p. 515). Ἡ συνοπτικότητα τῆς παρουσίασης τοῦ θέματος ὀφείλεται στὴν ἐκτενῆ ἀναφορὰ σ' αὐτὸ κατὰ τὸ θερινὸ ἑξάμηνο τοῦ 1927 στὸ *Τὰ θεμελιώδη προβλήματα τῆς Φαινομενολογίας*, Ἅπαντα, τόμος 24.

22. Ἑλληνικὰ στὸ κείμενο.

L. AYACHE, *Hippocrate*, Col. Que sais-je, Paris, PUF, 199, σελ. 127.

Ἡ φήμη τοῦ Ἱπποκράτη, παρατηρεῖ ὁ L. Ayache ἀρχίζοντας τὸ βιβλίο του, δὲν εἶναι ἡ φήμη ἑνὸς ἀνθρώπου, ἀλλὰ τοῦ ἔργου ποὺ φέρει τὸ ὄνομά του, κι ἂς μὴ εἶναι ὁ ἴδιος συγγραφέας ὅλων τῶν δοκιμίων ποὺ περιῆλθαν σὲ μᾶς μὲ τὸν τίτλο *Ἱπποκρατικὴ Συλλογή*. Γιὰ μᾶς τοὺς Ἕλληνες αὐτὸ εἶναι μᾶλλον αὐτονόητο, ἀφοῦ πρόκειται γιὰ τὸ ἴδιο φαινόμενο τῆς σχέσης ὁμηρικῶν ἐπῶν καὶ Ὁμήρου, ὀρφικῶν ὕμνων καὶ Ὀρφέα, καὶ ἀκόμη γιατὶ γνωρίζουμε πόσο συνέχει —παρὰ τὶς ὅποιες παραλλαγὲς— τὸ ἑλληνικὸ πνεῦμα ἡ ἰδέα τῆς πρωταξίας τοῦ λόγου-ἔργου ἔναντι τοῦ ἴδιου τοῦ δημιουργοῦ του.

Ὁ L. Ayache παρατηρεῖ ἀμέσως ὅτι οὐσία τῆς ἱπποκρατικῆς μεθόδου εἶναι ἡ ἰδέα τοῦ ὅλου, μὲ τὶς ὀντολογικὲς προϋποθέσεις της καὶ τὶς ἠθικές της συνάφειες, ποὺ προσδίνουν στὸν ἱπποκρατικὸ στοχασμὸ φιλοσοφικὴ διάσταση. Στὴ συνέχεια ἀναφέρει τοὺς δύο βασικοὺς ἀρχαίους θρύλους γύρω ἀπὸ τὸν Ἱπποκράτη (τὴν ἄρνηση τοῦ Κώου γιατροῦ νὰ θεραπεύσει ἐπιδημία ποὺ ἐνέσκυψε στοὺς Πέρσες καὶ τὴν ἀποτελεσματικὴ βοήθειά του στὸν Δημόκριτο), καὶ διατυπώνει ὁρισμένες παρατηρήσεις γιὰ τὴ συνακόλουθη διαφορὰ μεταξὺ ἱπποκρατικῆς πρακτικῆς καὶ σύγχρονης ἰατρικῆς. Στὴν ἴδια ἀναφορὰ ἀρνεῖται, βιαστικὰ νομίζω, ὅτι ἡ «ἰατρικὴ τέχνη γεννήθηκε μὲ τὸν Ἱπποκράτη» (σ. 10 ἑπ.) καὶ ἐπικαλεῖται σουμεριακὸ κείμενο τῆς τρίτης χιλιετηρίδας π.Χ., καθὼς καὶ τὴν ἰνδικὴ καὶ αἰγυπτιακὴ ἰατρικὴ παράδοση. Ἀλλὰ καὶ μόνο τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ αἰγυπτιακὴ ἰατρικὴ δὲν ξεχωρίζει ἀπὸ τὴ μαγεία καὶ τὴ θρησκεία θὰ ἔφτανε νὰ ἀναιρέσει τὴν παρατήρηση ὅτι τὸ «ἑλληνικὸ θαῦμα», προκειμένου γιὰ τὴ γέννηση τῆς ἰατρικῆς ἀπὸ τὸν Ἱπποκράτη, εἶναι «καὶ αὐτὸ ἕνας θρῦλος». Ὁ ἴδιος ἄλλωστε ὁ L. Ayache καταγράφει ὡς δεύτερο χαρακτηριστικὸ τῆς ἱπποκρατικῆς ἰατρικῆς τὴν ἀποσύνδεσή της ἀπὸ τὴν ἰδέα τοῦ κακοῦ, καὶ ἄρα ἀπ' ὅ,τι μαγικὸ καὶ ὑπερφυσικὸ (τοῦ χαρακτηριστικοῦ αὐτοῦ κορυφαῖο δεῖγμα εἶναι τὸ *Περὶ ἱερῆς νούσου*), καθὼς καὶ τὴν ὀρθολογικότητά της. Μελετητὲς τῶν ἀπαρχῶν τοῦ ἑλληνικοῦ στοχασμοῦ (π.χ. J. P. Dumont, *Les Présocratiques*, Paris, Gallimard, 1988) μὲ αὐτὰ τὰ στοιχεῖα νοηματοδοτοῦν τὴν πραγματικότητα τοῦ ἑλληνικοῦ θαύματος.

Τὸ δεύτερο ποὺ θὰ εἶχα νὰ ἀντιτείνω ἀφορᾶ τὸ λεγόμενο γιὰ τὴν ἀνατολικὴ ἐπίδραση στὴν ἱπποκρατικὴ ἰατρικὴ τῆς σύλληψης τοῦ «πνεύματος» ὡς ζωτικῆς πνοῆς, ἐφόσον μπορεῖ νὰ ὑποστηριχθεῖ ἡ συνάφεια —τηρουμένων τῶν ἀναλογιῶν— μὲ τὴν πρωταρχὴ τοῦ Ἀναξιμένη (ὁ συγγραφέας στὸ κεφάλαιο αὐτὸ κάνει μνεία τοῦ Διογένη τοῦ Ἀπολλωνιάτη). Σημειώνω ἐπίσης ὅτι θὰ ἔπρεπε νὰ ἀναφέρεται καὶ ὁ δεύτερος τῶν Μιλησίων Ἀναξίμανδρος, τοῦ ὁποίου ἡ θεωρία γιὰ τὶς ἐναντιότητες καὶ τὴν ἐξισορρόπηση τῶν

ἀντιμαχομένων ἐπανέρχεται στὴν ἱπποκρατικὴ θεώρηση τῆς ὑγείας ὡς ἁρμονίας καὶ ἰσορροπίας τῶν ἀντιθέτων δυνάμεων μέσα στὸν ἄνθρωπο.

Τὸ ἑπόμενο κεφάλαιο (σ. 16 ἑπ.), ἀφορᾶ τὴν *Ἱπποκρατικὴ Συλλογή*, «πεδίο πολεμικῆς μᾶλλον παρὰ ἔργο μιᾶς Σχολῆς» (σ. 18), μεταξὺ Σχολῆς τῆς Κνίδου καὶ ἐκείνης τῆς Κῶ, ὅπου συλλειτουργοῦν καὶ περιορίζονται ἀμοιβαία ὀρθὸς λόγος καὶ ἐμπειρία. Ὁ συγγραφέας ἀντιμετωπίζει τὴν ποικιλία τῶν θεωριῶν τῆς *Συλλογῆς* μὲ τὰ δύο θεμελιακὰ σημεῖα ποὺ ἀποτελοῦν ἐμφανῶς τὴν ἑνότητά της: τὴν πρακτικὴ ἀρχὴ τῆς καταπολέμησης τῆς ἀσθένειας —καὶ τὴν ἀπουσία τῆς θεώρησής της ὡς κακοῦ— καὶ τὴν ἀρχὴ τῆς ἀναφορᾶς τοῦ μέρους στὸ ὅλον. Μὲ ἀφορμὲς τὴν ἱπποκρατικὴ ἰατρικὴ ὁ Ayache ἀναφέρει στὸ κείμενό του Γάλλους, ὅπως ὁ Cl. Bernard καὶ ὁ ἐφευρέτης τοῦ στηθοσκοπίου Laennec, ἐνῶ ὁ ἀναγνώστης θὰ προτιμοῦσε νὰ τοὺς συναντήσει στὸ τέλος, ὅπου ὁ λόγος γιὰ τὶς τύχες τοῦ ἱπποκρατισμοῦ, ἢ στὶς ὑποσημειώσεις. Στὸ κεφάλαιο αὐτὸ πολὺ ὀρθὰ παρατηρεῖται ὅτι ὁ ἑλληνικὸς ὅρος *φύσις* —ὅπως καὶ στοὺς πρώτους Ἕλληνες στοχαστές—, δὲν παραπέμπει κυρίως στὴ γεννητικὴ κατάσταση, ἀλλὰ στὸ αὐξάνεσθαι: «ἡ φυσικὴ κατάσταση εἶναι μᾶλλον τὸ ἀποτέλεσμα μιᾶς διαδικασίας παρὰ ἡ προέλευση· ἡ φύση τοῦ κάθε ἀνθρώπου ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν περασμένη ἱστορία του καὶ ἀπὸ τὶς συνήθειες ποὺ ἀπέκτησε» (σ. 34). «Τὸ φυσικό», παρατηρεῖ ὁ συγγραφέας ἀναλύοντας τὸ *Περὶ ἀέρων, ὑδάτων τόπων*, δὲν εἶναι ἔμφυτο, ἀλλὰ «καρπὸς τῶν συνθηκῶν τῆς ζωῆς» (σ. 38).

Παρουσιάζοντας συνοπτικὰ τὰ ἔργα τῆς *Συλλογῆς* ὁ συγγραφέας ἐκθέτει καὶ εἰδικότερα θέματά τους, ὅπως τὸ θέμα τοῦ *καιροῦ*, τῆς τύχης— ἄρνηση τῆς τύχης ὡς ἀρχῆς—, τῆς ὑγείας, ἀξίας ποὺ προσεγγίζεται, ἀλλὰ δὲν ἐπιτυγχάνεται ποτὲ ἐντελῶς (συνέπεια τῆς ἰδέας εἶναι ἡ φροντίδα καὶ γιὰ τοὺς ὑγιεῖς), τῆς ἑνότητας τῶν ἀντιθέτων ζωῆς καὶ θανάτου (μιᾶς ἀπὸ τὶς πολλὲς ἡρακλειτικῆς ἔμπνευσης ἀρχὲς τῆς *Ἱπποκρατικῆς Συλλογῆς*), τῆς ἰδέας ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἕνας μικρόκοσμος· ὅτι, ὅπως τὸ πῦρ μπορεῖ νὰ ἐμπεριέχει τὸ ὑγρὸ καὶ τὸ ὕδωρ νὰ ἐμπεριέχει τὸ πῦρ, ἄνδρες καὶ γυναῖκες μποροῦν νὰ ἔχουν κατὰ κάποιο τρόπο στὸ φύλο τους τὸ ἀντίθετο στοιχεῖο, κ.ἄ. Στὴν ἀνάλυση τοῦ ἔργου *Περὶ ἀρχαίης ἰητρικῆς* δείχνεται ἡ διαφορὰ φιλοσοφίας —ἀναζήτησης ἀφηρημένων ὀντοτήτων— καὶ ἰατρικῆς ἡ ὁποία ἀσχολεῖται μὲ τὸ συγκεκριμένο. Ἡ ἀρχαιολογία τῆς ἰατρικῆς εἶναι ἐδῶ ἀρχαιολογία τοῦ ἀνθρώπου κατὰ τὴν ἱστορικὴ μέθοδο (ὁ ἄνθρωπος, προϊὸν τῆς τέχνης τῆς ὀψοποιητικῆς, εἶναι συναρτημένος μὲ τὸ πῦρ, ὅπως στὴν προμηθεϊκὴ σύλληψη τῆς ἀνθρωπότητας, πβ. Α. Κελεσίδου, «L'Homme "sans industrie et sans art" (*Pol.* 274 c)», *Revue de Philosophie Ancienne*, XI, 1, 1993, σσ. 79-87)· γιὰ τὸ ἀνθρώπινο ὄν ἡ ἰατρικὴ θέτει τὸ ἐρώτημα: τί εἴδους σχέση καθιστᾶ δυνατὴ τὴν ὕπαρξή του στὸν κόσμο καὶ ὄχι τὸ ἐρώτημα: ποιά πρόσθεση στοιχείων τὸ συνθέτει.

Στὶς σελίδες 72-73 παρατίθεται καὶ σχολιάζεται σύντομα *ὁ Ὅρκος*. Ὁ *Ὅρκος*, λέει ὁ Ayache, δὲν ἔχει τὴ σημασία ποὺ δίδεται σ' αὐτὸν ἀπὸ τοὺς σημερινοὺς γιατρούς, ἀλλ' εἶναι ἕνας ὁρισμὸς τῆς ἰατρικῆς τέχνης. Κατὰ τὸν συγγραφέα σύμφωνα μὲ τὰ λεγόμενα στὸν *Ὅρκο* ἡ ἰατρικὴ δὲν ἐμφανίζεται ὡς τεχνικὴ ποὺ ὁριοθετεῖται ἀπὸ κάποια ἠθική, ἀλλὰ ὡς μία «éthique totale qui régit toute la vie du médecin» (σ. 74)· ὡς ἦθος, θὰ ἔλεγα, ποὺ βρίσκει στὴν ἐπιδίωξη τῆς καλῆς φήμης, τὸ κανονιστικὸ κριτήριο τῆς ἰατρικῆς διαγωγῆς. Μὲ τὴ συνοπτικὴ παρουσίαση τοῦ ἔργου *Ἀφορισμοὶ* κλείνει τὸ κεφάλαιο καὶ τὸ πρῶτο μέρος τοῦ βιβλίου.

Στὸ δεύτερο μέρος —ποὺ περιλαμβάνει δύο κεφάλαια— ἐξετάζονται ἡ ἱπποκρατικὴ ἰατρικὴ καὶ ἡ ἱπποκρατικὴ φιλοσοφία. Διερευνῶνται πρῶτα οἱ ἰατρικὲς ἀπόψεις γιὰ τὴν ἀνατομία, ἡ ὁποία κατέχει δευτερεύουσα θέση στὴ *Συλλογή*· ἡ φυσιολογία, ἡ ὁποία, ὅπως καὶ ἡ παθολογία, δὲν συγκροτεῖται στὴν ἱπποκρατικὴ ἰατρικὴ μὲ ἀναφορὲς στὴν ἀνατομία· πυρήνας της εἶναι ἡ θεωρία τῶν χυμῶν. Ἐδῶ ἐπανέρχεται τὸ θέμα τῆς ὑγείας, μὲ ἐνδιαφέρουσες ἐπισημάνσεις, ὅπως, ὅτι ἡ ἱπποκρατικὴ ὑγεία ἐμπεριέχει τὴν ἰδέα τῆς ἀτομικότητας: «τὸ νὰ εἶναι κάποιος ὑγιὴς σημαίνει νὰ εἶναι ὁ ἑαυτός του... Ἡ κατάσταση τῆς ὑγείας προκύπτει ἀπὸ μιὰ διπλὴ διαλεκτικὴ ἐναρμόνισης καὶ προσαρμογῆς τοῦ ἀτόμου καὶ τῶν στοιχείων ποὺ τὸ συνθέτουν σὲ ὅλον, τοῦ ἀτόμου καὶ τοῦ περιβάλλοντος χώρου τοῦ ὁποίου εἶναι στοιχειακὸ μέρος» (σ. 82). Ἐδῶ παρατίθενται βασικὲς ἱπποκρατικὲς συλλήψεις ὅπως: ὅτι ὑπάρχουν τόσες μορφὲς ὑγείας ὅσες καὶ ἄτομα, ὅτι ἡ ἰδιοσυγκρασία δὲν εἶναι προκαθορισμένη, ἀλλ' ἐξαρτώμενη τόσο ἀπὸ τὴν ὀντογένεση ὅσο καὶ ἀπὸ τὴν ἱστορία τοῦ ἀτόμου· ὅτι ἡ ὑγεία δὲν εἶναι κατάσταση, ἀλλὰ κίνηση τοῦ ὀργανισμοῦ ὁ ὁποῖος προσαρμόζεται στὶς ἐξελίξεις τοῦ περιβάλλοντος, ὅτι δηλαδὴ ἡ ὑγεία εἶναι ἔννοια σχετική, μιά, κατὰ τὸ μᾶλλον ἢ ἧττον εὔθραυστη ἰσορροπία· ὅτι ἡ ἀσθένεια προέρχεται ἀπὸ μιὰ ἀπότομη ἀλλαγὴ τοῦ περιβάλλοντος τοῦ ἀτόμου (π.χ. κλιματολογικῆς ὑφῆς, ἐποχιακὴ — κοσμικὴ παθολογία— δυσχρονία) καὶ μιὰ διατάραξη τῆς ἀκεραιότητας τοῦ ὀργανισμοῦ (ἀπότομη ἀλλαγή): «Ὁ γιατρὸς ἔχει πάντα νὰ κάνει μὲ μιὰ ἱστορία ἀνέκδοτη», γιὰ τοῦτο καὶ δὲν μπορεῖ νὰ γίνει στὴν πραγματικότητα λόγος γιὰ διάγνωση κατὰ τὴν ἱπποκρατικὴ ἰατρική.

Ἡ πρόγνωση (ὑποκεφάλαιο «Οἱ ἰατρικὲς πρακτικὲς») εἶναι ἡ πρακτικὴ ποὺ ἀναφέρεται στὸ παρελθόν, τὸ παρὸν καὶ τὸ μέλλον τῆς ἀρρώστιας. Ἡ ἱπποκρατικὴ κλινικὴ ἐξέταση, ὅπως παρατηρεῖ ὁ συγγραφέας, ἐγκαινιάζει πρακτικὲς ἐφαρμόσιμες καὶ σήμερα ὅπως εἶναι ἡ ἐπισκόπηση, ἡ ψηλάφιση, ἡ ἀκρόαση. Τὸ βασικὸ πάντως γνώρισμα τῆς ἱπποκρατικῆς πρακτικῆς εἶναι ὅτι ὁ γιατρὸς εἶναι καθημερινὰ στὸ προσκέφαλο τοῦ ἀρρώστου. Στὴ θεραπευτική, ἡ ὁποία ὑπακούει στὴν ἀρχὴ τῆς ἀποκατάστασης τῆς ἑνό-

τητας ὅλου τοῦ ὀργανισμοῦ, σημαντικὸς εἶναι ὁ ρόλος τῆς γνώσης τοῦ *καιροῦ* (σ. 99). Κοινὴ πρακτική, προφορικὴ διδασκαλία, κείμενα εἶναι τρόποι μετάδοσης τῆς ἱπποκρατικῆς ἰατρικῆς γνώσης. Τὸ ἰατρικὸ ἐπάγγελμα, ὅπως σωστὰ τονίζεται, ἐκτὸς ἀπὸ τὸ νὰ ἀφορᾶ στὴ θεραπεία καὶ τὴ διδασκαλία, ἀπαιτεῖ καὶ τὴν ἱκανότητα τῆς συμμετοχῆς στὸ πεδίο τῶν συζητήσεων (ἐριστική).

Στὸ δεύτερο κεφάλαιο («Ἡ ἱπποκρατικὴ φιλοσοφία») ἀναλύονται ἡ ἱπποκρατικὴ λογική, ἡ φυσικὴ καὶ ἡ ἠθική. Ἡ πρώτη ἀρνεῖται ἢ ἀγνοεῖ βασικὲς ἀρχὲς τῆς νεώτερης λογικῆς (π.χ. ἀρχὴ τῆς ἀντίφασης, τῆς τοῦ τρίτου ἀποκλίσεως), δέχεται ὅτι ἐκτὸς ἀπὸ τὴ θέση καὶ τὴν ἄρνηση μιὰ τρίτη δυνατότητα μένει ἀνοικτή, καὶ δὲν ἀναγνωρίζει γενικὸ καὶ ἀναγκαῖο νόμο μὲ ἰσχὺ στὶς ἀτομικὲς περιπτώσεις· ἡ ἱπποκρατικὴ λογικὴ εἶναι πιθανολογικὴ καὶ χρονική. Ὁ συγγραφέας ὑποστηρίζει ὅτι ἡ ἀμφισημία στὴν ἱπποκρατικὴ λογικὴ δυσχεραίνει τὴν κατανόηση τοῦ ἱπποκρατικοῦ στοχασμοῦ. Καὶ ἡ ἱπποκρατικὴ φυσικὴ εἶναι διαφορετικὴ ἀπὸ τὴ νεώτερη, πού, ἀπὸ τὸν Γαλιλαῖο καὶ μετά, θεμελιώνεται στὴν ἀφαίρεση. Ὁ ἱπποκρατικὸς αἰτοκρατισμὸς δὲν ἐκφράζεται μὲ ὅρους ἀφηρημένης αἰτιότητας· ἡ ἱπποκρατικὴ αἰτιότητα συνδέει τὸ μέρος μὲ τὸ ὅλον· τὸ μέρος ἐμπεριέχει ὅ,τι καὶ τὸ ὅλον (θεωρία συγγενικὴ τῆς ἀναξαγόρειας, χωρὶς ὅμως ἀναφορὰ σὲ ἕνα νοῦ διακανονιστὴ τοῦ καθολικοῦ μείγματος). Τέλος, ἐπισημαίνεται ὅτι ἡ ἱπποκρατικὴ σχολὴ ἀγνοεῖ τὴν ἀρχὴ τῆς συνέχειας (ποὺ ἐγκαινιάστηκε μὲ τὸν Leibniz: «ἡ φύση δὲν κάνει ἅλματα»). Ἀντίθετα ἀπὸ τὸ κυκλικὸ γίγνεσθαι ὁρισμένων προσωκρατικῶν διδασκαλιῶν, ἔχουμε ἐδῶ τὴ θεωρία μιᾶς διαρκοῦς ἔλευσης τοῦ καινοφανοῦς καὶ τοῦ ἀμετάστροφου. «Ὁ γιατρὸς εἶναι πάντα ἀντιμέτωπος μὲ μιὰ πραγματικότητα ρέουσα ποὺ ἀπαγορεύει τὴν καταφυγὴ σὲ ἀμετακίνητες συνταγὲς» (σ. 114).

Στὴν ἱπποκρατικὴ ἠθικὴ δεσπόζουσα εἶναι ἡ ἰδέα τῆς ἁρμονίας (βασικὴ ἀρχὴ τῆς πυθαγορικῆς διδασκαλίας). Ἡ ἁρμονία εἶναι «κανονιστικὴ ἀρχὴ τῆς ἰατρικῆς πρακτικῆς: θεραπεύω σημαίνει ἐναρμονίζω» (σ. 115). Διαιτητικὴ πρῶτα, ἰατρικὴ φροντίδα κατόπιν ἀποσκοποῦν στὴν ἐξομάλυνση τῆς δυσαρμονίας μὲ τὸ περιβάλλον. Τὸ σημαντικὸ ἐδῶ, ὅπως παρατηρεῖ ὁ συγγραφέας ἐπαναλαμβάνοντας τὸν G. Canguilhelm, εἶναι ὅτι στόχος τῆς ἀνθρωπολογίας εἶναι ἡ ἀνθρωπογένεση χωρὶς ἀναφορὰ σὲ ὁ,τιδήποτε ἔξω ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο. Χαρακτηρίζοντας τὴν ἱπποκρατικὴ ἠθικὴ μὲ καντιανοὺς ὅρους ὁ συγγραφέας λέει, ὅτι περιλαμβάνει κατηγορικὲς προσταγὲς πραγματιστικὲς καὶ ὄχι μία ἠθικὴ κατηγορικὴ προστακτική ποὺ ὡς νόμος ὁρίζει καὶ περιορίζει τὸν ἰατρό.

Τὸ βιβλίο κλείνει μὲ ἐπίλογο καὶ βιβλιογραφία. Στὸν ἐπίλογο ὁ L. Ayache ἐκθέτει τὶς διαφορὲς ἱπποκρατικοῦ-πλατωνικοῦ στοχασμοῦ, ἀναφέρεται στὴ σχέση ἰατρικῆς καὶ ἱστορικῆς μεθόδου (ἐπιτόπιες ἔρευνες), στὴ

σχέση μὲ τὴν ἰωνικὴ φιλοσοφία, τὴ σοφιστική, φθάνει μέχρι τὴν πειραματικὴ μέθοδο τοῦ Claude Bernard, προχωρεῖ στὸν Pasteur, ὅπου ἡ ἰατρικὴ γίνεται ὑπόθεση τῶν χημικῶν καὶ τῶν φυσικῶν, καὶ στὴ φάση ὅπου «ἡ ἀλήθεια διαβάζεται πιὰ στὸ ἐργαστήρι μᾶλλον παρὰ στὸ προσκέφαλο τοῦ ἀσθενοῦς» (σ. 123).

Τὸ βιβλίο αὐτό, μὲ τὴ σαφήνεια τῆς γραφῆς του, τὴν ἀποφυγὴ τῆς ἐπιμονῆς σὲ προβλήματα, ὅπως τῆς κατάταξης καὶ τῆς γνησιότητας τῶν ἔργων τῆς *Ἱπποκρατικῆς Συλλογῆς*, μὲ παράθεση ἢ συζήτηση τῆς σχετικῆς βιβλιογραφίας, μὲ τὸ εὐσύνοπτο ὕφος του καθιστᾶ εὐχερὴ τὴν ἀνάγνωση. Τὰ βασικὰ τῆς ἱπποκρατικῆς ἰατρικῆς συνοψίζονται ἀβίαστα, δίχως ἀξιολογικὲς κρίσεις· ὁ ἀναγνώστης ὅμως ἔχει τὸ αἴσθημα ὅτι παρακολουθεῖ μιὰ ψυχρὰ ἐκθεσιακὴ ἀντικειμενικὴ ἔρευνα ἐκεῖ ὅπου ὑποψιάζεται ὅτι ὑπάρχουν αἰτήματα τουλάχιστον καὶ τῆς σύγχρονης ἰατρικῆς (ὅπως π.χ. τὸ λεγόμενο σήμερα ὅτι ὁ καρκίνος δὲν διαβάζει βιβλία). Ὁ *Ὅρκος* δὲν ἐμφανίζεται καθόλου ὡς μνημειακὸ ἔργο τῆς ἑλληνικῆς γραμματείας· γιὰ τὸ θέμα αὐτὸ θὰ συνιστοῦσα στὸν ἕλληνα ἀναγνώστη τὸ γλαφυρὸ ἔργο τοῦ Δ. Λυπουρλῆ, *Ἱπποκρατικὴ ἰατρική*, Θεσσαλονίκη, Περιηγητής, 1983. Νομίζω ὅτι ὁ L. Ayache εἶναι ἐπηρεασμένος ἀπὸ τὸν Robert Joly (*Le Niveau de la science hippocratique*, Paris, 1966), ὁ ὁποῖος, πιστὸς στὴ μέθοδο τοῦ Bachelard, τοποθετεῖ τὰ ἱπποκρατικὰ ἔργα, παρὰ τὴν ὀρθολογικότητά τους, σὲ μιὰ περίοδο ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ χαρακτηρισθεῖ ἐπιστημονικὴ (κι ἂς ἔχει ἀποδεσμευθεῖ ἀπὸ τὴ μαγεία καὶ τὴ θρησκεία).

Εὐτυχῶς ὑπάρχει ἡ κατακλείδα τοῦ βιβλίου, ὅπου ἐκτίθενται ἐπιγραμματικὰ οἱ προοπτικὲς στὶς ἐπαναστατικὲς θέσεις τῆς σύγχρονης ἐπιστήμης γιὰ τὸ ἀτομικό, τὸ χρονικό, τὸ συγκρουσιακὸ ποὺ ἀποδεικνύουν καὶ κατὰ τὸν συγγραφέα τὴν ἐπιστροφὴ στὸν Ἱπποκράτη. Καὶ ἐδῶ βρίσκεται πάλι ἡ θεμελιακὴ ἱπποκρατικὴ ἔννοια τοῦ *καιροῦ*, σὲ διαχρονικὴ σημασία: «(La science contemporaine) a dépassé le principe leibnizien de continuité et investit des phénomènes dans lesquels un petit rien, opérant en un lieu et un temps précis, peut produire des effets disproportionnés. Cette nouvelle revolution scientifique est, en un sens, un retour à Hippocrate... à la rationalité originelle que les auteurs de la *Collection* mirent en œuvre et qui, après que l'histoire lui eut préféré la logique analytique de Platon et d'Aristote durant vingt-cinq siècles, ressurgit aujourd'hui dans la science» (σ. 124).

Ἄννα ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ

Κώστα Π. ΜΙΧΑΗΛΙΔΗ, *Ἡ ποίηση - ἡ γλῶσσα - Ἡ κριτικὴ συνείδηση*. Ἀθήνα, Οἱ ἐκδόσεις τῶν Φίλων, 1993, σσ. 206.

Τὸ βιβλίο τοῦ Κώστα Π. Μιχαηλίδη «Ἡ ποίηση - Ἡ γλῶσσα - Ἡ κριτικὴ συνείδηση» ποὺ ἐξεδόθη τὸν μῆνα Ἰούλιο τοῦ 1993 ἀπὸ τὸν ἐκδοτικὸ οἶκο «Οἱ ἐκδόσεις τῶν Φίλων» περιλαμβάνει ἕνα σύνολο δοκιμίων τὰ ὁποῖα κατανέμονται σὲ τρεῖς θεματικὲς ἑνότητες· α) ἡ Ποίηση β) ἡ Γλῶσσα καὶ γ) ἡ κριτικὴ συνείδηση. Τὰ πλεῖστα τῶν ἐν λόγῳ δοκιμίων πρωτοδημοσιεύτηκαν στὰ περιοδικὰ «Εὐθύνη», «Νέα Ἑστία» καὶ στὴν ἐφημερίδα «Καθημερινὴ» κατὰ τὰ ἔτη 1987-1990. Δὲν εἶναι ἡ πρώτη φορὰ ποὺ ὁ συγγραφεὺς τοῦ ἔργου αὐτοῦ ἀσχολεῖται μὲ θέματα γλώσσας, τέχνης καὶ ἑρμηνευτικῆς, ἀφοῦ ἔχει ἤδη ἐμπλουτίσει τὴν ἑλληνικὴ βιβλιογραφία μὲ τὰ βιβλία του «Ἡ γλῶσσα καὶ τὸ νόημά της», (Λευκωσία, 1976) καὶ «Εἰσαγωγὴ στὴν ἑρμηνευτικὴ» (Λευκωσία, 1984). Ἰδιαιτέρως τὸ τελευταῖο τοῦτο σύγγραμμα δείχνει καὶ τὴν ὡριμότητα τοῦ Κ. Μιχαηλίδη ὡς διανοουμένου ποὺ παρακολουθεῖ τὴν ἐξέλιξη καὶ τὶς ἀντιπροσωπευτικὲς κινήσεις τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ κατὰ τὴν τελευταία δεκαετία.

Πάντοτε, ἕνα βιβλίο γιὰ τὴν ποίηση καὶ τὴ γλῶσσα ἀλλὰ καὶ τὴ συνείδηση, τὴν κριτικὴ καὶ τὴν ὁριακή, προκαλεῖ τὸ ἐνδιαφέρον ὅταν κατορθώνει νὰ καθίσταται συμβολὴ στὴν οἰκείωση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν ἑαυτό του καὶ τὸν κόσμο καὶ ὅταν τέμνει τὰ πράγματα μὲ λόγον ποὺ εἶναι συνάμα ἐπιστημονικὸς καὶ γοητευτικός. Τὰ δοκίμια τῆς α΄ ἑνότητος εἰσάγουν τὸν ἀναγνώστη στὰ μυστήρια τοῦ ποιητικοῦ φαινομένου τὸ ὁποῖο εἶναι καὶ δὲν εἶναι ἀνεξάρτητο, κατά τινα τρόπον, ἀπὸ τὸν δημιουργό του. Ἡ ποίηση κατὰ τὸν συγγραφέα εἶναι ἕνα πνευματικὸ ὄρθωμα ποὺ ἀποκρυπτογραφεῖ τὸ δυσανάγνωστο κείμενο ποὺ εἶναι ἡ ὕπαρξή μας, φωτίζοντας τὸ πρωτογενὲς ποὺ οἰκεῖ ἐντός μας ὡς θησαυρὸς ἀδαπάνητος. Ὁ ὑψηλὸς ποιητικὸς λόγος συνιστᾶ μιὰ ἐνδοσκοπικὴ αὐτοβιογραφικὴ ἀνάγνωση ποὺ ἀρθρώνει τὸ ἀνάρθρωτο καὶ διαμορφώνει ἕναν νέο κόσμο μὲ ὕλη τὴ γλῶσσα καὶ τεχνικὸ μέσο τὴν εἰκόνα, ὥστε τὰ πράγματα νὰ λαμβάνουν μιὰ μορφὴ ποὺ ποτὲ δὲν ὑποψιάστηκαν πὼς ἔχουν, ἀναγόμενα στὸ ἐπίπεδο τοῦ ὀνείρου καὶ τῆς μαγείας. Ὁ Κ. Μιχαηλίδης μελετητὴς τόσο τῆς ἀρχαίας ὅσο καὶ τῆς σύγχρονης αἰσθητικῆς γνωρίζει νὰ ἀνευρίσκει τὴν αἰσθητικὴ ἀλήθεια τοῦ πάθους τοῦ Οἰδίποδος καὶ τῆς περιπέτειας τοῦ Φάουστ, ὅπως γνωρίζει ν' ἀποκαλύπτει τὸ παράδοξο τῆς πλατωνικῆς ἀπόψεως περὶ τέχνης καὶ τὸ μυστήριο τῆς πλωτινικῆς αἰσθητικῆς ὅπου τὸ ἀμήχανον κάλλος τοῦ ἑνὸς συγκεκριμενοποιεῖται στὰ πολλά. Ἡ ἀλήθεια τῆς τέχνης καθίσταται τοιουτοτρόπως παροῦσα καὶ ταυτοχρόνως ἀποῦσα. Καὶ μιὰ σύγχρονη περὶ αἰσθητικῆς ἀντίληψη ἐκπροσωπούμενη ἀπὸ τὸν Adorno δὲν κάνει τίποτε ἄλλο, παρὰ προχωρώντας ἕνα

βῆμα νὰ παρομοιάσει τὰ ἔργα τέχνης μὲ αἰνίγματα τὰ ὁποῖα ἀποκρύπτουν τὴν ἀλήθεια. Μὲ βασικὸ ἄξονα τὴν ποίηση ὁ συγγραφεὺς ἐπεκτείνεται καὶ διατυπώνει τὶς ἀντιλήψεις του γιὰ τὸ φαινόμενο τῆς τέχνης γενικῶς, μὲ λόγο ποὺ τέρπει καὶ ὁ ὁποῖος συσχετίζει, ὄχι ἀσφαλῶς γιὰ πρώτη φορά, τὴν τέχνη μὲ τὴ γιορτὴ καὶ μὲ τὸ παιγνίδι. Γιατί, γιορτὴ καὶ τέχνη ἀθανατίζουν ὅ,τι εἶναι θνητὸ ἐνῶ ἡ τέχνη συνιστᾶ ἕνα ἑορταστικὸ παιγνίδι μέσα ἀπὸ τὸ ὁποῖο ἡ συνείδηση ἀπὸ ἕνα συγκεκριμένο χῶρο ἀνάγεται στὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου τοῦ ἔργου τέχνης· ἀπὸ τὸ πεπερασμένο στὸ αἰώνιο. Ἡ α΄ ἑνότης συμπληρώνεται μὲ μιὰ σύντομη προσέγγιση τῆς αἰσθητικῆς τοῦ μεταμοντερνισμοῦ καὶ μὲ μιὰ ἀνάλυση τῶν αἰσθητικῶν κατηγοριῶν τοῦ ὑψηλοῦ καὶ τοῦ μοντέρνου. Ἡ δομὴ καὶ τὸ περιεχόμενο τῶν δοκιμίων αὐτῶν δεικνύει ὅτι ὁ συγγραφεὺς ἔχοντας ἀφομοιωμένες γνώσεις γιὰ τὰ θέματα ποὺ ἀναπτύσσει κατορθώνει νὰ δώσει προσωπικὸ ὕφος καὶ κριτικὸ τόνο στὶς ἀναλύσεις του.

Ἡ β΄ ἑνότης δοκιμίων ἀφορᾶ στὴ γλῶσσα. Κι ἐδῶ ὁ συγγραφεὺς δείχνει ὅτι ἔχει ἀσχοληθεῖ πολὺ μὲ τὸ θέμα τῆς φιλοσοφίας τῆς γλώσσας, τῆς ὁποίας ὁ ρόλος ὑποστηρίζεται ὅτι συνίσταται στὴ συμπλοκὴ καὶ τὴ διάσταση τῶν ὄντων μέσα στὸν λόγο καὶ στὴ φανέρωση τοῦ κόσμου ὡς τάξεως πραγματοποιουμένης ὡς παρουσίας, ὡς ἐπικοινωνίας καὶ ὡς ἐκφράσεως. Ἡ γλῶσσα κατὰ τὸν συγγραφέα δὲν παρέχει σύμβολα τῶν ὄντων ἀλλὰ εἶναι τὰ ἴδια τὰ ὄντα. Οἱ λέξεις διατυπούμενες ἀποτελοῦν γιὰ τὴ συνείδηση πεδία ἀναμετρήσεως, ἀμφισβητήσεως καὶ ἑρμηνείας. Ἡ γλῶσσα ἐξάλλου εἶναι μῦθος —καὶ ὁ μῦθος γλῶσσα, ἡ ὁποία ἔχει τὴ δική της δυναμικὴ ποὺ τῆς ἐπιτρέπει νὰ κινεῖται καὶ νὰ μεταμορφώνεται. Μέσα στὰ πλαίσια τῆς μεταμορφωσιακῆς αὐτῆς διαδικασίας ἡ γλῶσσα χρησιμοποιεῖ τὴ μεταφορὰ ἡ ὁποία ὀφείλει τὴ δύναμή της στὴν εἰκόνα καὶ χρησιμοποιεῖται μὲ μοναδικὴ ἐπιτυχία στὴν ποίηση. Ὡς ἐκ τῆς δυνάμεώς της ἡ γλῶσσα μπορεῖ ν' ἀντιλαμβάνεται τὸν ρόλο της ὡς μιὰ κλήση πρὸς τὴν ἀλήθεια ἢ μπορεῖ νὰ γίνεται μέσο βίας καὶ κυριαρχίας ἐπὶ τῶν συνειδήσεων. Ἡ σειρὰ τῶν δοκιμίων τῆς β΄ ἑνότητος ἐμφανίζει μιὰ ἐσωτερικὴ ἀλληλουχία ποὺ ἐπιτρέπει στὸν ἀναγνώστη νὰ πληροφορηθεῖ ἐφ' ὅλου σχεδὸν τοῦ φάσματος τῶν προβλημάτων τῆς γλώσσας. Τὰ τελευταῖα δοκίμια τῆς ἑνότητος αὐτῆς ἀναφέρονται στὶς περιπέτειες τῆς ἀναγνώσεως ἑνὸς κειμένου καὶ στὴ σχέση μεταξὺ λόγου καὶ σιωπῆς. Ὁ Κ. Μιχαηλίδης, μελετητὴς τῆς προσωκρατικῆς διανοήσεως, ἀναλύοντας τὴν «παλίντροπον ἁρμονίαν» τοῦ Ἡρακλείτου προσπαθεῖ νὰ καταδείξει τὶς προοπτικὲς καὶ τὴν ἐσωτερικὴ ροὴ νοημάτων ἑνὸς κειμένου καὶ τὶς ἐκφραστικὲς δυνατότητες τῆς σιωπῆς, τῆς πρὶν καὶ μετὰ τὸν λόγο.

Ἡ τρίτη καὶ μακρότερη ἑνότης τοῦ βιβλίου τοῦ Κ. Μιχαηλίδη ἀφορᾶ σὲ δοκίμια ποὺ ἔχουν ὡς ἐπίκεντρο τὴν Κριτικὴ συνείδηση, ἡ ὁποία, ἔχοντας καὶ μὴ ἔχοντας ὅρια, ὡς ἰδεολογικὰ χειραφετημένος λόγος μάχεται γιὰ τὴν

ἐξασφάλιση τῆς ἀνθρώπινης ἐλευθερίας μέσα σὲ μιὰ κοινωνία ποὺ γίνεται ὅλο καὶ πιὸ ἀνοικτή. Πέρα ἀπὸ τὶς ἰδεολογίες, οἱ ἰδέες ὡς ἰδεατὲς ἀρχὲς μποροῦν νὰ θεμελιώσουν ἕναν κόσμο ἀλήθειας καὶ δικαιοσύνης, ἰδιαίτερα σήμερα, πράγμα ποὺ προσλαμβάνει ἰδιαίτερη ἀξία ὅπου ἡ ἀπαξία λατρεύεται καὶ προσκυνεῖται ὡς ἀξία. Ὁ θεωρητικὸς καὶ ὁ πρακτικὸς λόγος κατὰ τὰ πλατωνικὰ καὶ τὰ ἀριστοτελικὰ πρότυπα συνιστοῦν μιὰ σχεδία βίου γιὰ κάθε συνείδηση ποὺ ζεῖ σήμερα στὸν δύσκολο καιρό. Τὰ δοκίμια τῆς ἑνότητος αὐτῆς ἀποπειρῶνται μὲ λόγο πειστικὸ καὶ μὲ λόγο ποὺ τέρπει νὰ δώσουν ἕνα πρότυπο, ἀνοικτὸ κι ὄχι κλειστό, ζωῆς καὶ συμπεριφορᾶς θεμελιωμένο, κυρίως, στὴν πλατωνικὴ φιλοσοφικὴ παράδοση μὲ τὶς ἡρακλείτειες καὶ τὶς παρμενίδειες συντεταγμένες της. Τὸ σωκρατικὸ πρότυπο καὶ ἡ σωκρατικὴ ἐπιλογὴ μὲ τὴν πλατωνικὴ ἐκδοχή τους προσφέρονται καὶ σήμερα ὡς δυνάμεις ἐξόδου ἀπὸ τὰ ἀδιέξοδα· τὰ προσωπικὰ καὶ τὰ πολιτικά. Καὶ τοῦτο ἐπειδή, ὅπως ὑποστηρίζει ὁ συγγραφεύς, ἡ βούληση γιὰ τὴν ἀλήθεια μπορεῖ νὰ καταστεῖ ἰσχυρότερη ἀπὸ τὴ βούληση γιὰ δύναμη καὶ ἐπιβολή. Καὶ ὁ λόγος ὁ πάνω ἀπὸ τοὺς μερικοὺς λόγους δὲν εἶναι τὸ καρτεσιανὸ cogito οὔτε ὁ λόγος τοῦ Hegel οὔτε ὁ λόγος τῆς μαρξικῆς διαλεκτικῆς ἀλλὰ ἐκεῖνος ποὺ στὴν ἑλληνικὴ ἐκδοχή του εἶναι ὅρος κοινωνίας καὶ μεθεκτικῆς σχέσεως μεταξὺ τῶν ὄντων, κοινωνίας ἡ ὁποία ἐρείδεται ἐπὶ τῆς φιλίας, τῆς σωφροσύνης καὶ τῆς δικαιοσύνης.

Σ' ἕναν κόσμο παρατεταμένης συγχύσεως καὶ ἐκφαυλισμοῦ τῶν πάντων τὸ βιβλίο τοῦ Κ. Μιχαηλίδη μὲ τὸ ὕφος καὶ τὸ ἦθος τῆς γραφῆς του, ποὺ ἀποτελεῖ μιὰ μαρτυρία γνήσιου φιλοσοφικοῦ νεοελληνικοῦ λόγου, ὑπενθυμίζει στὴ συνείδηση τὴν εὐθύνη της νὰ σώζει τὸ γίγνεσθαι μέσα στὸ εἶναι.

Ἀνδρέας ΜΑΝΟΣ

Γεωργίου Χ. ΚΟΥΜΑΚΗ, *Σύγχρονα προβλήματα καὶ παιδεία Ι. Προσανατολισμὸς τῶν νεότερων συνειδήσεων*, Ἀθήνα, 1993, 232 σσ., τιμὴ 3000 δρχ.

Στὸν πρῶτο αὐτὸν τόμο ὁ συγγραφέας παρουσιάζει τὰ σύγχρονα κοινωνικὰ προβλήματα καὶ διατυπώνει ὁρισμένες ἀρχές, πρὸς τὶς ὁποῖες ὀφείλει νὰ τείνει ἡ ἐκπαίδευση τῶν νέων. Ἐπιχειρεῖ δηλαδὴ καταγραφὴ καὶ ἑρμηνεία τῆς ὑφιστάμενης πραγματικότητας, ὥστε νὰ ταυτιστεῖ ἡ διατύπωση τῶν προοπτικῶν καὶ τῶν προϋποθέσεων προσανατολισμοῦ τῶν νέων πρὸς τὶς ἀξίες καὶ τὰ αἰτήματα τῆς ἐποχῆς μας.

Τὸ βιβλίο περιλαμβάνει πέντε θεματικὲς ἑνότητες. Ἡ πρώτη ἀναφέρεται στὸν ρόλο τῆς ἐκπαίδευσης στὴ διαμόρφωση τοῦ χαρακτήρα καὶ τῆς

προσωπικότητας τῶν νέων. Ἐξετάζεται τὸ χάσμα τῶν γενεῶν καὶ ἡ ἐπίδραση τῆς ἀγωγῆς στὸν ἠθικὸ προσανατολισμὸ τῶν νέων. Στὴ δεύτερη ἐξετάζεται τὸ πολίτευμα σὲ σχέση μὲ τὴν ἠθικὴ ἀγωγὴ τῶν νέων. Θίγεται τὸ πρόβλημα τοῦ διδακτοῦ τῆς ἀρετῆς καὶ ἀναζητοῦνται οἱ παράγοντες προόδου στὴ μάθηση καὶ στὸν πολιτισμό. Στὴν τρίτη ἑνότητα ἀναπτύσσεται ἡ τραγικότητα τοῦ παιδαγωγικοῦ φαινομένου, τὸ ὁποῖο συγκροτοῦν ὁ παιδαγωγὸς καὶ ὁ παιδαγωγούμενος. Ἡ τέταρτη ἑνότητα ἔχει ὡς ἀντικείμενο μελέτης τὸν ἀθλητισμὸ καὶ τὰ ναρκωτικὰ ὡς ἀντίρροπες δυνάμεις πρὸς τὸ καλὸ καὶ τὸ κακό. Ἀναπτύσσεται ἡ παιδευτικὴ σημασία τοῦ ὀλυμπιακοῦ ἰδεώδους καὶ ἀναλύεται ὁ ρόλος τῆς παιδείας στὴν ἀντιμετώπιση τῶν ναρκωτικῶν. Ἡ τελευταία ἑνότητα πραγματεύεται τὴν παιδευτικὴ λειτουργία τῆς πολιτικῆς διάστασης τοῦ ἀτόμου. Ἐξετάζεται δηλαδὴ ἡ ἐλευθερία τοῦ λόγου ὡς πολιτικὸ δικαίωμα, τὸ ὕφος καὶ τὸ ἦθος τοῦ πολιτικοῦ λόγου καὶ οἱ τρόποι διαμόρφωσης κοινωνικῶν προτύπων.

Ἡ μελέτη παρουσιάζει ἀλληλουχία καὶ διέπεται ἀπὸ λογικὴ δομή. Ἡ βιβλιογραφία εἶναι πλούσια· τὸ ἔργο διακρίνει προβληματισμὸς καὶ ἐπιστημονικὴ εὐσυνειδησία.

Μαρία ΠΡΩΤΟΠΑΠΑ

Virtue, Love and Form, Essays in Memory of Gregory Vlastos, edited by Terence IRWIN and Martha C. NUSSBAUM, Edmonton, Alberta, Canada 1993, 224 σελ.

Τὸ βιβλίο αὐτὸ ἀποτελεῖται ἀπὸ δώδεκα ἄρθρα τὰ ὁποῖα εἶναι ἀφιερωμένα στὴ μνήμη τοῦ Γρηγόρη Βλαστοῦ, γνωστοῦ τόσο στοὺς ἀνθρώπους τοῦ πνεύματος ὅσο καὶ στοὺς εἰδικοὺς μελετητὲς τῆς προσωκρατικῆς καὶ πλατωνικῆς Φιλοσοφίας.

Τὸ πρῶτο σύνολο ἄρθρων τοῦ βιβλίου αὐτοῦ ἀφορᾶ τὴ σωκρατικὴ καὶ πλατωνικὴ μέθοδο καὶ μεταφυσική. Τὰ ἄρθρα αὐτὰ περιέχουν ἐρωτήματα σχετικὰ μὲ τὴ φιλοσοφικὴ ἐξέλιξη τοῦ Πλάτωνος καὶ ἰδιαίτερα θέματα ποὺ ἀφοροῦν τὴν ἀνίχνευση σωκρατικῶν ἢ μὴ σωκρατικῶν στοιχείων στοὺς πλατωνικοὺς διαλόγους. Στὸ βιβλίο του γιὰ τὸν «Σωκράτη» ὁ Βλαστὸς ὑποστηρίζει σθεναρὰ τὴν ὕπαρξη μιᾶς σαφοῦς διαχωριστικῆς γραμμῆς μεταξὺ τῶν φιλοσοφικῶν ἀπόψεων, ἐνδιαφερόντων καὶ θεωριῶν τοῦ Σωκράτη, τὶς ὁποῖες ὁ Πλάτων συμμερίζεται στοὺς πρώιμους διαλόγους του, καὶ τὶς θέσεις τοῦ Πλάτωνος στοὺς μέσους διαλόγους του. Κάνει λόγο γιὰ τὸ «ταξίδι» τοῦ Πλάτωνος ἀπὸ τὸν Σωκράτη τῶν ἐλεγκτικῶν διαλόγων, στὸ ὁποῖο μαθητὴς καὶ δάσκαλος ἐθεωροῦντο ὅτι ταυτίζονται, πρὸς τὸν Σωκράτη τῆς

μέσης περιόδου, κατὰ τὸ ὁποῖο ὁ φιλόσοφος ἐπιδιώκει μὴ-σωκρατικὰ «σχήματα» ἀκόμη καὶ ἀντι-σωκρατικὰ συμπεράσματα — ἐνῶ ἡ μεγάλη ἀγάπη τῆς νιότης του παραμένει βέβαια ζωντανὴ στὴν καρδιά του.

Ἡ Mary Whitlock Blundell στὸ ἄρθρο της «Αὐτοκριτικὴ στὴν πλατωνικὴ *Πολιτεία*» (σσ. 17-37) καταπιάνεται μὲ μιὰ πλευρὰ τῆς «περιπλάνησης» αὐτῆς τοῦ Πλάτωνος ἡ ὁποία παραπέμπει ἀπὸ μόνη της τόσο ὡς πρὸς τὴ μορφὴ ὅσο καὶ ὡς πρὸς τὸ περιεχόμενο στοὺς διαλόγους. Ὁ Βλαστὸς συζητεῖ τὴν ἐγκατάλειψη τοῦ ἐλέγχου μορφῆς καὶ ἀντιθέτει τὴν ἐλεγκτικὴ μορφὴ τῶν πρώιμων διαλόγων πρὸς τὴ μαιευτικὴ μορφὴ τοῦ *Θεαιτήτου*. Ἡ Blundell ἐξετάζει τὶς σκέψεις τοῦ «μέσου Πλάτωνος» γιὰ τὴ λογοτεχνία καὶ τὴν ἐπίδρασή τους στὸ σύνολο τῶν διαλόγων καὶ καταλήγει σὲ ἐνδιαφέρουσες ἀπόψεις σχετικὰ μὲ τὴ χρησιμοποίηση δραματικῶν στοιχείων σ' αὐτούς.

Σὲ δύο ἄρθρα ἐξετάζεται ἡ ὑπόθεση τοῦ Βλαστοῦ ὅτι ὁ Πλάτων ἐγκαταλείπει τὸν ἔλεγχο ἐξαιτίας τῆς ἀνάπτυξης μή-σωκρατικῶν καὶ ἀντισωκρατικῶν ἀπόψεων. Ὁ Donald Davidson στὸ ἄρθρο του «Ὁ Φιλόσοφος τοῦ Πλάτωνος» (σσ. 179-195) ἐπικρίνει τὴν ὑπόθεση ὅτι ὁ Πλάτων ἔχασε τὴν ἐμπιστοσύνη του στὸν ἔλεγχο καὶ ἑστιάζει τὴν προσοχὴ τοῦ εἰδικοῦ στὸν *Φίληβο*, ὑποστηρίζοντας ὅτι στὸ διάλογο αὐτὸν ὁ Πλάτων ἐπιδεικνύει ἀμείωτη ἐμπιστοσύνη στὸν ἔλεγχο. Συνάγει ὅτι, ἐφόσον ὁ *Φίληβος* θεωρεῖται κανονικὰ μεταγενέστερο ἔργο τοῦ Πλάτωνος, ἡ συχνὴ χρήση τοῦ ἐλέγχου ἀπὸ μέρους του δημιουργεῖ ἀμφισβητήσεις γιὰ τὴν ἄποψη τοῦ Βλαστοῦ ὅτι ὁ Πλάτων ἐγκαταλείπει ἀποφασιστικὰ αὐτὴν τὴν πλευρὰ τῆς σωκρατικῆς φιλοσοφίας, ὅταν διαμορφώνει τὶς δικές του εὐδιάκριτες πλατωνικὲς ἀπόψεις.

Ἐπίσης ὁ T.H. Irwin στὸ ἄρθρο του «Πὲς ὅ,τι πιστεύεις» (σσ. 1-17) ἑστιάζει τὴν προσοχή του σ' ἕνα σημεῖο τοῦ ἐλέγχου, ὅπως τὸν ἐννοεῖ ὁ Βλαστός, τὴν ἀνάγκη εἰλικρίνειας στὶς ἀπαντήσεις κάθε συνομιλητῆ τοῦ Σωκράτη. Ὑποθέτει ὅτι ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ θὰ κατανοηθεῖ ἡ σημασία αὐτῆς τῆς ἀξίωσης καὶ ὁ ρόλος της στὸν ἔλεγχο, μπορεῖ νὰ διαπιστώσει κανεὶς ὅτι ἡ παραίτηση τοῦ Πλάτωνος ἀπὸ τὴν ἐρώτηση δὲν ἀποτελεῖ ἀπαραίτητα ἔνδειξη ἀπόρριψης τοῦ σωκρατικοῦ ἐλέγχου ἀπὸ μέρους του. Κατὰ συνέπεια, ὑπάρχει ἕνας ἀκόμη λόγος γιὰ νὰ ἐπαναθεωρηθεῖ ἡ ὑπόθεση ὅτι ἡ φιλοσοφικὴ ἀνεξαρτησία τοῦ Πλάτωνος προϋποθέτει ἀπόρριψη τῶν σωκρατικῶν ἀπόψεων.

Σύμφωνα μὲ τὸν Βλαστό, ἡ θεωρία τῶν «βαθμῶν πραγματικότητας» ἀποτελεῖ ἕνα ἀπὸ τὰ σημεῖα ποὺ μαρτυροῦν τὴν ἀπόσταση μεταξὺ τοῦ «μέσου Πλάτωνος» καὶ Σωκράτη. Ὁ συγγραφεὺς τοῦ «Σωκράτους» ἐπιμένει στὴν ἄποψη ὅτι ἡ πλατωνικὴ θεωρία σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία οἱ Ἰδέες εἶναι «πιὸ πραγματικές» ἀπὸ τὰ αἰσθητὰ δὲν ταυτίζεται μὲ τὴ θεωρία τῶν «βαθ-

μῶν τῆς πραγματικότητας». Ἀκόμη διατείνεται ὅτι τὰ αἰσθητὰ εἶναι λιγότερο πραγματικά, μόνο μὲ τὴν ἔννοια ὅτι δὲν εἶναι ἐξ ὁλοκλήρου «F», ἀλλὰ εἶναι «F» καὶ δὲν εἶναι «F», δηλαδὴ ὡραῖα καὶ μή-ὡραῖα κ.λ.π. Στὸ ἄρθρο του «Ὁ Βλαστός γιὰ ἕνα μεταφυσικὸ παράδοξο» (σσ. 85-99) ὁ Alan D. Code διερευνᾶ τὴν ἄποψη ποὺ διατυπώθηκε πιὸ πάνω, καὶ διατείνεται ὅτι αὐτὴ συνδυάζει δύο διαφορετικὲς ἔννοιες τῆς ἀτέλειας τῶν αἰσθητῶν, γεγονὸς στὸ ὁποῖο ὀφείλεται μία ἀσυνέπεια στὶς ἀπόψεις τοῦ ἴδιου τοῦ Πλάτωνος.

Ἕνα ἀπὸ τὰ «μή-σωκρατικά» σχήματα πού, κατὰ τὸν Βλαστό, διακρίνουν τὸν «μέσο Πλάτωνα» ἀπὸ τὸν Σωκράτη, εἶναι ἡ διατύπωση μιᾶς εὐκρινοῦς θεωρίας τῶν Ἰδεῶν. Κατὰ τὴν ἄποψή του, ὁ Σωκράτης εἶναι καθαρὰ ἠθικὸς φιλόσοφος καὶ δὲν ἐνδιαφέρεται γιὰ εὐρύτερα φιλοσοφικὰ ζητήματα. Στὸ ἄρθρο της «Ὁ Βλαστὸς γιὰ τὶς σωκρατικὲς καὶ πλατωνικὲς Ἰδέες» (σσ. 67-85) ἡ Gail Fine ἐξετάζει τοὺς λόγους γιὰ τοὺς ὁποίους ὁ Βλαστὸς κάνει αὐτὴν τὴ διάκριση ἀναφορικὰ πρὸς τὸν Σωκράτη καὶ τὸν Πλάτωνα. Ἔτσι, ἐπιχειρεῖ νὰ ἐξετάσει ἕνα ἀπὸ τὰ «ἀντι-σωκρατικὰ ἐπιχειρήματα» ποὺ ἀποδίδει ὁ Βλαστὸς στὸν «μέσο» Πλάτωνα, τὴν πίστη στὶς «χωριστές» Ἰδέες καὶ διατείνεται ὅτι, ἐνῶ ὁ Πλάτων μπορεῖ πολὺ καλὰ νὰ χρεωθεῖ μὲ τὸ «χειρισμὸ» αὐτόν, δὲν εἶναι ὅμως ἐξίσου εὐκρινὲς ὅτι πράγματι τὸν ἐπιδοκιμάζει ἢ ὅτι ἀπορρίπτει ξεκάθαρα κάθε σωκρατικὴ τοποθέτηση. Ἂν εἶναι σωστὸ αὐτό, τότε ὑπάρχουν ἀρκετοὶ λόγοι ὥστε νὰ ἐπαναθεωρηθεῖ ἡ ἀξίωση τοῦ Βλαστοῦ γιὰ τὴν ὕπαρξη ριζικῆς διαφορᾶς μεταξὺ τῶν δύο φιλοσόφων.

Στὰ ἑπόμενα τέσσερα ἄρθρα γίνται συζήτηση γιὰ τὴ σωκρατικὴ καὶ πλατωνικὴ ἠθικὴ-πολιτικὴ φιλοσοφία. Τόσο ὁ Santas ὅσο καὶ ἡ Annas ἐξετάζουν τὰ σωκρατικὰ ἐπιχειρήματα, ἐὰν ἡ ἀρετὴ ἀρκεῖ γιὰ τὴν εὐδαιμονία. Ὁ Gerasimos Santas στὸ ἄρθρο του «Σωκρατικὰ ἀγαθὰ καὶ σωκρατικὴ εὐδαιμονία» (σσ. 37-53) καταπιάνεται μὲ ἕνα πρόβλημα ποὺ χρειάζεται νὰ ἀντιμετωπισθεῖ πρὶν γίνει προσπάθεια ἐπεξεργασίας τῶν λόγων γιὰ τοὺς ὁποίους ὁ Σωκράτης θεωροῦσε τὴν ἀρετὴ ἐπαρκὴ γιὰ τὴν εὐδαιμονία: τί εἶναι αὐτὸ ποὺ κατὰ τὸν Σωκράτη συνδέει τὰ ἀγαθά, τὴν ἀρετὴ καὶ τὴν εὐδαιμονία; Ποιό ἀπὸ αὐτὰ ἐξηγεῖται χάρη στὴν ἀναφορὰ σὲ κάποιο ἀπὸ τὰ ἄλλα; Ἐὰν τὸ καθένα πρόκειται νὰ ἐξηγηθεῖ σὲ ἀναφορὰ πρὸς τὰ ἄλλα, τότε, διατείνεται ὁ Santas, ἐνυπάρχει στὴν ἠθικὴ ἕνα εἶδος κυκλικοῦ ἐπιχειρήματος, γιὰ τὸ ὁποῖο παραπονεῖται ὁ Sidgwick. Κατὰ τὸν Santas, ὁ Sidgwick ἔδειξε ὅτι ὁ Σωκράτης ἦταν ἀντιμέτωπος μὲ μία γνήσια δυσχέρεια, τὴν ὁποία ἀνεγνώριζε ὁ Πλάτων. Στὴ συνέχεια, ὁ συγγραφεὺς συσχετίζει τὴ δυσκολία αὐτὴν μὲ τὸ «αἴνιγμα» ποὺ ἐγείρεται στὸ τέλος τῆς συζήτησης γιὰ τὴν Ἠθική, στὸν *Εὔθημο*, ὅπου ἡ ἐπιχειρηματολογία δὲν κατορθώνει νὰ βρεῖ μία ἐπαρκὴ περιγραφὴ τοῦ σκοποῦ ποὺ ἐπιτελεῖται μὲ τὴ γνώση τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ κακοῦ.

Τὸ ἄρθρο τῆς Julia Annas «Ἀρετὴ ὡς ἡ χρήση ἄλλων ἀγαθῶν» (σσ. 53-67) ἔχει ἐπίσης ὡς κεντρικὸ σημεῖο ἀναφορᾶς τὴ συζήτηση στὸν *Εὐθύδημο* τὴν ὁποία χρησιμοποιεῖ γιὰ νὰ θέσει ὁρισμένα ἐρωτήματα σχετικὰ μὲ τὴν ἐκτίμηση τῆς σωκρατικῆς ἠθικῆς ἀπὸ μέρους τοῦ Βλαστοῦ. Ὑποστηρίζει δὲ ὅτι ὁ *Εὐθύδημος* δὲν μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ μὲ ἀσφάλεια «σωκρατικός» διάλογος, ἐφόσον στὴν πραγματικότητα μπορεῖ νὰ ὑπαινίσσεται τὴν *Πολιτεία*. Ἐπιπλέον ἡ συγγραφεὺς προσδίδει ἔμφαση σὲ μία ὄψη τοῦ Σωκράτη, ἡ ὁποία δὲν ἀποτελεῖ τὸ κυρίαρχο στοιχεῖο στὴν εἰκόνα τῆς σωκρατικῆς ἠθικῆς κατὰ τὸν Βλαστό. Ὁ Βλαστὸς γενικὰ θεωρεῖ τὰ ἠθικὰ ἐπιχειρήματα τῶν «σωκρατικῶν» διαλόγων πρωταρχικὰ ὡς ἐπιχειρήματα τῆς σταθερῆς ἠθικῆς πεποίθησης τοῦ Σωκράτη. Μερικὲς φορές, ἐντούτοις, καὶ κυρίως στὸν *Πρωταγόρα* καὶ τὸν *Λάχη*, ὁ Βλαστὸς παρουσιάζει τὸν Σωκράτη νὰ ἐγείρει αἰνίγματα γιὰ τὶς ἴδιες του τὶς θεωρίες χωρὶς νὰ παρέχει ὁριστικὲς λύσεις. Αὐτὴ εἶναι ἡ προσέγγιση τῆς Annas στὸν *Εὐθύδημο*: τὸν θεωρεῖ ἔκφραση ἀμφιβολίας, αἰνιγματικότητας καί, κατὰ μιὰ ἔκφραση τοῦ Βλαστοῦ, «ἔντιμης περιπλοκότητας».

Ὁ Βλαστὸς ἔθεσε ἐρωτήματα γιὰ τὴ δικαιοσύνη στὴν *Πολιτεία*, σὲ μία σειρὰ διαλέξεων καὶ ἄρθρων, τὰ ὁποῖα ἀποκρυσταλλώθηκαν στὰ ἄρθρα του γιὰ τὴ δικαιοσύνη καὶ τὴν εὐδαιμονία στὴν *Πολιτεία* καὶ τὴν πλατωνικὴ θεωρία γιὰ κοινωνικὴ δικαιοσύνη. Στὸ πρῶτο ἀπὸ τὰ ἄρθρα αὐτὰ προσπάθησε νὰ ἀπαντήσει στὸ ἐρώτημα ποὺ εἶχαν ἐγείρει πολλοὶ φιλόσοφοι ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Grote, δηλαδὴ γιατί θὰ ἔπρεπε κανεὶς νὰ ἀπονέμει δικαιοσύνη σὲ μία ἐπιμέρους ψυχή, ὅπως τὴν ἐννοεῖ ὁ Πλάτων, μὲ ἀποτέλεσμα τὴν ὕπαρξη δικαιοσύνης κατὰ τὴ μεταχείριση ἄλλων ἀνθρώπων (Τὸ θέμα αὐτὸ συχνὰ ἀναφέρεται ὡς «σχέση μεταξὺ τῆς ψυχικῆς καὶ κοινωνικῆς δικαιοσύνης»). Ὁ Jonathan Lear, στὸ ἄρθρο του «Ἡ πολιτικὴ θεωρία τοῦ Πλάτωνος γιὰ τὴ φιλαυτία» (σσ. 137-161) πιστεύει ὅτι ἡ θέση τοῦ Πλάτωνος εἶναι περισσότερο ἱκανοποιητικὴ ἀπ' ὅ,τι φαίνεται συχνά, ἀφ' ἧς στιγμῆς στρέψουμε τὴν προσοχή μας στὶς διεργασίες τῆς ἐκπαίδευσης τὶς ὁποῖες χρειάζεται ὁ Πλάτων ὡς βάση γιὰ νὰ συλάβει τὴν πλατωνικὴ ἐξήγηση τῆς δικαιοσύνης. Ὅταν λοιπὸν θὰ ἔχουμε διαπιστώσει ὅτι ἡ δικαιοσύνη τοῦ φιλοσόφου εἶναι «ἐσωτερικοποίηση» τῆς τάξης τῆς ἰδανικῆς Πολιτείας καὶ ὅτι οἱ πράξεις τοῦ φιλοσόφου εἶναι «ἐξωτερικοποίηση» τῆς τάξης ἡ ὁποία ἐνυπάρχει στὴν ψυχή, θὰ μπορέσουμε νὰ δοῦμε ὅτι ἡ μεμψιμοιρία σχετικὰ μὲ τὴν ψυχικὴ καὶ κοινωνικὴ δικαιοσύνη ἀντανακλᾶ μία συσκοτισμένη ἄποψη τὴν ὁποία ὑπερβαίνει ἡ θέαση τοῦ φιλοσόφου μέσα στὴν πολιτεία καὶ τὴν ψυχή.

Ὁ Βλαστὸς ὑποστήριζε ὅτι ἡ σωκρατικὴ σκέψη γιὰ τὴ δικαιοσύνη ἐκπροσωπεῖ μία ἀξιοσημείωτη πρόοδο γιὰ τὴν ἑλληνικὴ διανόηση καὶ πράξη τοῦ Ε΄ αἰώνα, ἡ ὁποία ἐπέτρεπε μία ἄδικη συμπεριφορὰ πρὸς τοὺς ἐχθροὺς

καὶ τοὺς σκλάβους. Στὸ ἄρθρο του «Εἰδωλολατρικὴ δικαιοσύνη καὶ χριστιανικὴ ἀγάπη» (σσ. 195-209) ὁ Bernard Williams ἐξετάζει τὴ σωκρατικὴ ἀξίωση, ὅτι δὲν πρέπει κανεὶς νὰ ἀδικεῖ κανέναν, ὑποστηρίζοντας ὅτι ἡ πρόοδος τοῦ Σωκράτη πέραν τῆς παλαιᾶς ἀνταπόδοσης εἶναι λιγότερο ἀποφασιστικὴ ἀπ' ὅσο εἶχε ὑποθέσει ὁ Βλαστός. Συγκεκριμένα οἱ ἀπόψεις τοῦ Σωκράτη, κατὰ τὸν Williams, σχετικὰ μὲ τὸ ἀνώφελο τῶν κοσμικῶν πραγμάτων καθιστοῦν ἀσαφὲς γιατὶ εἶναι κακὲς ἡ ἐκμετάλλευση καὶ ἡ σκληρότητα, ἐφόσον οἱ θεωρίες τοῦ φιλοσόφου χρειάζεται νὰ στηριχθοῦν τελικὰ σὲ μία μεταφυσικὴ θέση, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἡ ζωὴ ποὺ διάγουμε δὲν εἶναι ἡ μόνη ἢ ἡ πιὸ σημαντική.

Τὰ τρία ἑπόμενα ἄρθρα ἐξετάζουν ὁρισμένες σκέψεις τοῦ Βλαστοῦ ἐπάνω σὲ θέματα ποὺ συνδέουν τὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία μὲ τὴ μεταγενέστερη ἱστορία τῆς ἠθικῆς καὶ πολιτικῆς διανόησης. Στὸ ἄρθρο του γιὰ τὸν πλατωνικὸ ἔρωτα ὁ Βλαστὸς διερευνᾶ μία ἀκόμη πτυχὴ τῆς πλατωνικῆς θεωρίας γιὰ τοὺς βαθμοὺς τῆς πραγματικότητας. Σύμφωνα μ' αὐτόν, ἡ πεποίθηση τοῦ Πλάτωνος ὅτι τὰ αἰσθητὰ εἶναι κατώτερα τῶν Ἰδεῶν ἐπηρεάζει ἔντονα τόσο τὴν Ἠθικὴ ὅσο καὶ τὴ Γνωσιοθεωρία καὶ Μεταφυσική του. Συγκεκριμένα ὁ Βλαστὸς πιστεύει ὅτι ἐνυπάρχει στὶς πεποιθήσεις τοῦ Πλάτωνος, ἡ ἄποψη ὅτι τὰ ἴδια τὰ ἐπιμέρους ἀνθρώπινα ὄντα, μὲ τὶς ἀτομικὲς ἀτέλειές τους, δὲν μποροῦν νὰ ἀποτελέσουν ἱκανοποιητικὰ ἀντικείμενα ἔρωτος σὲ σύγκριση μὲ τὶς τέλειες, ἀναλλοίωτες Ἰδέες. Ἔτσι ὁ Βλαστὸς θεωρεῖ σημαντικὴ ἀποτυχία τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ πλατωνικὴ θεωρία δὲν κατορθώνει νὰ ἀναγνωρίσει καὶ νὰ ἐκτιμήσει τὸν «ἔρωτα» τῶν ἐπιμέρους ὄντων γι' αὐτὰ τὰ ἴδια.

Ἡ Martha Nussbaum στὸ ἄρθρο της «Ἡ Βεατρίκη τοῦ Δάντη: ἀγάπη, γιὰ τὰ ἄτομα;» (σσ. 161-179) ὑποστηρίζει ὅτι ἡ ἔννοια τῆς ἀγάπης, μὲ τὴν τεράστια ἐπίδρασή της, ὅπως παρουσιάζεται στὴ *Θεία Κωμωδία* τοῦ Δάντη, σκιαγραφεῖ ἀρκετὰ ἀπὸ τὰ προβλήματα ποὺ ὁ Βλαστὸς ἀνεγνώρισε στὴν πλατωνικὴ ἔννοια. Τέλος, ἐντούτοις, διατείνεται ὅτι ἡ ἔννοια τῆς ἀγάπης τοῦ Δάντη ἀποδεικνύεται ἀνίκανη νὰ δώσει μία πλήρως ἱκανοποιητικὴ ἀπάντηση στὰ ἐρωτήματα τοῦ Βλαστοῦ.

Κρίνοντας τὴν πλατωνικὴ θεωρία γιὰ τὴν ἀξία τῶν ἐπιμέρους, ὁ Βλαστὸς ἀνέπτυξε τὶς δικές του ἰδέες γιὰ τὴν ἀξία τους καθὼς καὶ τὶς ἠθικὲς ἀπαιτήσεις οἱ ὁποῖες ἀκολουθοῦν τὴν ἀναγνώριση αὐτῆς τῆς ἀξίας. Οἱ ἀπόψεις του γιὰ τὰ θέματα αὐτὰ εὑρίσκονται στὸ ἄρθρό του «Δικαιοσύνη καὶ Ἰσότης» —ἀπαραίτητο συμπλήρωμα τῶν δοκιμίων του γιὰ τὸν πλατωνικὸ ἔρωτα καὶ τὴν πλατωνικὴ κοινωνικὴ δικαιοσύνη. Τὸ ἄρθρο αὐτὸ συνδέει τὶς ἀπόψεις τοῦ Βλαστοῦ γιὰ τὸν Πλάτωνα μὲ τὸ μακρόχρονο ἐνδιαφέρον του γιὰ τὸν χριστιανισμὸ καὶ τὴν ἠθικὴ καθὼς καὶ τὴ θεμελίωση τῆς δημοκρα-

τίας καὶ τοῦ φιλελευθερισμοῦ (τὸ ὁποῖο προηγεῖται τῆς μεγάλης προσφορᾶς του στὴν Ἑλληνικὴ Φιλοσοφία). Ἐδῶ ἐνδιαφέρεται νὰ διαρθρώσει τὶς ἐξισωτικὲς πλευρὲς τοῦ φιλελευθερισμοῦ.

Ὁ Richard Kraut στὸ ἄρθρο του «Ὁ Βλαστὸς γιὰ τὴ δικαιοσύνη καὶ τὴν ἰσότητα» (σσ. 79-111) ἐξετάζει τὸ ἐπιχείρημα τοῦ δοκιμίου αὐτοῦ. Ὁ Kraut, ἐνῶ συμπαθεῖ τοὺς σκοποὺς τοῦ Βλαστοῦ, κρίνει μερικὲς ἀπὸ τὶς παραδοχὲς ποὺ ἐνυπάρχουν στὴν ὑποστήριξη, ἀπὸ μέρους του, μιᾶς ἐξισωτικῆς συμπεριφορᾶς πρὸς τὴν ἀξία τῶν διαφόρων προσώπων καὶ ζώων καὶ ἀναρωτιέται κατὰ πόσο θὰ μποροῦσε νὰ στηρίξει τὰ σχετικὰ συμπεράσματα τοῦ Βλαστοῦ κάποια εὔλογη ἀξίωση γιὰ τὶς ἀξίες.

Τὰ πολιτικὰ ἐνδιαφέροντα καὶ ἰδανικὰ τοῦ Vlastos ἀποτελοῦν τὸ κέντρο ἀναφορᾶς τῆς ἔρευνας τοῦ Robert Meister στὸ ἄρθρο του, «Εἶναι ἡ μετριοπάθεια ἀρετή;» (σσ. 111-137). Ὁ συγγραφέας ἑστιάζει τὴν προσοχή του ἰδιαίτερα στὶς διασυνδέσεις μεταξὺ σωκρατικῶν, χριστιανικῶν καὶ σοσιαλιστικῶν ἰδανικῶν, ὅπως τὰ ἐννοεῖ ὁ Βλαστός, καὶ ἀναρωτιέται κατὰ πόσο αὐτὰ συμβιβάζονται πράγματι μὲ τὶς θεωρήσεις τῶν σύγχρονων φιλελεύθερων κοινωνιῶν. Συσχετίζοντας συγγενῆ ζητήματα, στὴν Ἱστορία τῆς Ἠθικῆς, μὲ ἐπιλογὲς τὶς ὁποῖες ἀντιμετωπίζουν σύγχρονες κοινωνίες ἀλλὰ καὶ τὰ ἄτομα μέσα σ' αὐτές, ὁ Meister διατείνεται ὅτι ἐνδιαφέρουν πάντα τὸν Βλαστὸ καὶ ὡς φιλόσοφο καὶ ὡς πολίτη. Δὲν συμπαθοῦσε καθόλου τὴν κριτικὴ τοῦ Πλάτωνος γιὰ τὴ Δημοκρατία καὶ δὲν πίστευε ὅτι εἴτε ἡ γνώση εἴτε ἡ δύναμη θὰ ἔπρεπε νὰ συγκεντρώνονται στὰ χέρια μιᾶς (ὑποτιθέμενης) διανοητικῆς καὶ ἠθικῆς «ἐλίτ» ὁμάδας.

Καταλήγοντας θὰ θέλαμε νὰ ἐπισημάνουμε ὅτι ὁ ἔντονος προβληματισμὸς ποὺ ἐμπεριέχεται στὰ ἄρθρα αὐτοῦ τοῦ βιβλίου γύρω ἀπὸ τὶς βασικὲς θέσεις τοῦ Βλαστοῦ γιὰ τὸν Σωκράτη προσπορίζει ἰδιαίτερο ὄφελος στὸν μελετητὴ τῶν πλατωνικῶν διαλόγων καὶ ἀνανεώνει τὸ ἐνδιαφέρον τόσο γιὰ τὸν Σωκράτη ὅσο καὶ γιὰ τὴ σχετικὴ μὲ αὐτὸν ἔρευνα τοῦ Βλαστοῦ.

Ἄννα ΑΡΑΒΑΝΤΙΝΟΥ

Δημητρίου Δ. ΜΟΥΚΑΝΟΥ, *Τὰ καθ' αὑτὸ αἴτια τῶν φύσει ὄντων. Ἑρμηνεία καὶ διασάφηση τοῦ ἔργου τοῦ Ἀριστοτέλους «Φυσικῆς ἀκροάσεως Β.»*, Ἀθήνα 1993, 79 σελ.

Τὸ βιβλίο Β τῆς *Φυσικῆς ἀκροάσεως* (στὸ ἑξῆς: *Φ.α.*) τοῦ Ἀριστοτέλη ἔχει θέμα του τὴν ἔννοια τῆς φύσης καὶ τὶς ἀρχὲς ποὺ τὴν ἐξηγοῦν. Ὁ Ἀριστοτέλης συζητᾶ τὴν ὑφὴ τῆς φύσης καὶ τῶν *φύσει ὄντων* — ὡς *φύσις* καὶ

φύσει ὂν ὁρίζεται ἐκεῖνο τὸ ὁποῖο «*ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν ἔχει κινήσεως καὶ στάσεως*» (192b13) καὶ «*ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶν ἀεὶ*» (192b34) – καὶ ἀναπτύσσει τὴ θεωρία του γιὰ τὰ τέσσερα αἴτια, ὑλικὸ (*ὕλη*), εἰδικὸ (*εἶδος*), ποιητικὸ (*τὸ κινῆσαν*) καὶ τελικὸ (*τὸ οὗ ἕνεκα*), ὑπὸ τὸ πρῖσμα τῶν ὁποίων θὰ ἐπιχειρήσει νὰ δώσει ἐξήγηση τῆς πορείας μιᾶς φυσικῆς διαδικασίας, γιὰ νὰ προχωρήσει κατόπιν στὴ διερεύνηση τῆς σχέσης ἀνάμεσα στὶς ἔννοιες *τύχη/αὐτόματον*, *τέλος* καὶ *ἀνάγκη*. Ἀνάμεσα στὰ ἐρωτήματα ποὺ ἐγείρει ἡ συλλογιστικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη ἐδῶ εἶναι καὶ ἐκεῖνο τὸ ὁποῖο ἀφορᾶ στὶς ἐπισημάνσεις του γιὰ τὰ *καθ' αὑτὸ* αἴτια τῶν *φύσει ὄντων* καὶ στὸν τρόπο σύνδεσης τῶν αἰτίων αὐτῶν αἰτιοκρατικά, ὥστε νὰ φθάσει στὴ γνώση τῆς αἰτιοκρατίας τῶν *φύσει ὄντων*.

Σ' αὐτὰ τὰ ἐρωτήματα, τὰ θεμελιώδη γιὰ τὴν κατανόηση τοῦ βιβλίου Β τῆς *Φ.α.*, ἐπιχειρεῖ νὰ ρίξει φῶς ἡ παροῦσα πραγματεία τοῦ Δ. Μούκανου, ἀφιερωμένη στὸν Ernst Tugendhat, διακεκριμένο μελετητὴ τῆς ἑλληνικῆς σκέψης καὶ διδάσκαλο τοῦ σ. στὸ Πανεπιστήμιο τῆς Χαϊδελβέργης. Τὸ βιβλίο ἀπαρτίζεται ἀπὸ εἰσαγωγὴ (σ. 7-13), στὴν ὁποία ἐκτίθεται τὸ πρόβλημα, ὁ σκοπὸς καὶ ἡ θέση τῆς ἔρευνας, καὶ ἀκολουθοῦν 17 πυκνογραμμένα κεφάλαια (σ. 14-74), στὰ ὁποῖα ὁ σ. πραγματεύεται ἰσόποσα θέματα ποὺ ἀναφέρονται στὸ βιβλίο Β τῆς *Φ.α.* (κυρίως στὰ κεφ. 1, 2, 7, 8, 9) μὲ συστηματικὴ ἀναφορὰ στὰ σχόλια τῶν ἀρχαίων ὑπομνηματιστῶν τοῦ ἔργου Θεμίστιου, Σιμπλίκιου καὶ Φιλόπονου. Ἀντικείμενο τῆς ἔρευνας τοῦ σ. ἀποτελεῖ σὲ γενικὲς γραμμὲς ἡ συλλογιστικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τὰ τέσσερα αἴτια, τὴν ἔννοια τῆς φύσης (φύση καὶ ὕλη, φύση καὶ τέχνη), τὴ διάκριση ἀνάμεσα στὸν φυσικό, μαθηματικὸ καὶ ὀντολόγο, τὴ σχέση αἰτιότητας καὶ ἐντελέχειας, ἀναγκαιότητας καὶ τελολογίας. Ἀκολουθεῖ πίνακας πηγῶν καὶ βιβλιογραφίας (σ. 75-76), εὑρετήριο ἐννοιῶν (σ. 77-79) καὶ εὑρετήριο κυρίων ὀνομάτων (σ. 79).

Ὁ σ. ἐπιχειρεῖ συγκεκριμένα νὰ ἀναλύσει «πῶς ὁ Ἀριστοτέλης ἀποδεικνύει καὶ ἐξηγεῖ, ὅτι ἡ κανονικότητα τῶν λειτουργιῶν κάθε φύσει ὄντος καθορίζεται ἀπὸ τὸ ἄθροισμα τῶν καθ' αὑτὸ αἰτίων, τὰ ὁποῖα εἶναι τέσσερα, καὶ ἀποτελεῖ τὴ συνισταμένη τῶν αἰτίων αὐτῶν» (σ. 9). Ἡ θέση του εἶναι ὅτι «τὰ τέσσερα αἴτια συγκρατοῦνται, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, σὲ ἕνα ἑνιαῖο σύνολο καὶ δημιουργοῦν ὅ,τι ἀποκαλεῖται 'ὁλότητα'...τοῦ φύσει ὄντος» (*αὐτόθι*). «Κάθε ἕνα ἀπὸ τὰ τέσσερα αἴτια λειτουργεῖ ὡς *ἱκανὴ καὶ ἀναγκαία συνθήκη* γιὰ τὰ ὑπόλοιπα αἴτια» (σ. 10). Μεταξὺ τῶν τεσσάρων γενῶν τῶν αἰτίων ὑφίσταται ὄχι μόνο ἐνεργὸς αἰτιοκρατικὴ σχέση, ἀλλὰ καὶ σχέση μέσου καὶ σκοποῦ. Ὁ σ., ἀποσαφηνίζοντας ἐννοιολογικὰ τὴ διαφορὰ μεταξὺ αἰτιοκρατικοῦ καὶ τελολογικοῦ προσδιορισμοῦ, δέχεται ὅτι δὲν εἶναι ἄλλο πρᾶγμα ἡ αἰτιώδης σχέση καὶ ἐξάρτηση καὶ ἄλλο ὁ τελικὸς σκοπός, γιατὶ ἡ

τελολογικὴ σχέση καὶ ἐξάρτηση, ποὺ ἐκφράζεται μὲ τὴ συνάφεια μέσου καὶ σκοποῦ, συντελεῖται καὶ αὐτὴ πάντοτε κατὰ τὸν νόμο τῆς αἰτίας καὶ τοῦ ἀποτελέσματος, δηλαδὴ αἰτιοκρατεῖται. Ἔτσι, ὁ τελικὸς σκοπὸς δὲν θραύει τὸν αἰτιοκρατικὸ νόμο τῆς ἀνάγκης, ἀλλὰ τὸν προϋποθέτει. Συνεπῶς, «ἡ τελολογικὴ σχέση εἶναι ταυτόσημη μὲ τὴν αἰτιοκρατικὴ ἐξάρτηση καὶ ἐξήγηση» (σ. 12), πρᾶγμα ποὺ δείχνει ὅτι τὰ τέσσερα *καθ' αὑτὸ* αἴτια φωτίζουν κατὰ τρόπο ἐνιαῖο ὅλες τὶς οὐσιώδεις ὄψεις τοῦ φύσει ὄντος.

Ὁ σ. ἑρμηνεύει κατ' ἀρχὴν τὴν ἀριστοτελικὴ θέση ὅτι σὲ κάθε φύσει ὂν ἐνυπάρχει καὶ ὑπόκειται ὡς πρωταρχικὸ στοιχεῖο μιὰ *πρώτη ὕλη*, ἡ ὁποία λειτουργεῖ κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη ὡς ἱκανὴ καὶ ἀναγκαία συνθήκη γιὰ τὸ ἀντίστοιχο φύσει ὄν, διεξερχόμενος καὶ τὶς ἀναφορὲς τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τὸ θέμα τῆς *πρώτης ὕλης* στοὺς πρώτους φυσιολογήσαντες φιλοσόφους. Στὴ συνέχεια συζητᾶ τὴν θέση τοῦ Ἀριστοτέλη ὅτι ἡ ὑλικὴ ἀναγκαιότητα ὑφίσταται ὄχι ὡς αἰτία (*ἁπλῶς*), ἀλλ' ὡς ἀναγκαία καὶ ἀπαραίτητη προϋπόθεση (*ἐξ ὑποθέσεως*) γιὰ τὴν πραγμάτωση τοῦ οἰκείου εἴδους καὶ τὴν ἐπίτευξη τοῦ οἰκείου τέλους, καὶ ἐπιχειρεῖ τὴ διερεύνηση τῆς ὑποκειμένης ὕλης καὶ τοῦ οἰκείου ἔνυλου εἴδους (*τοῦ περὶ τὴν ὕλην εἴδους*), —καὶ τὰ δύο αὐτὰ συμπεριλαμβάνει κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη ὁ φυσικὸς στὶς ἔρευνές του καὶ τοὺς ὁρισμούς του—, τὸ ὁποῖο θεωρεῖται ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη ὡς ἡ πρωταρχική, οὐσιώδης καὶ ριζικὴ ἰδιότητα τοῦ φύσει ὄντος. Ὁ σ. ἐξετάζει τὰ ἐπιχειρήματα ποὺ χρησιμοποιεῖ ὁ Ἀριστοτέλης γιὰ νὰ θεμελιώσει τὴν ἄποψη αὐτή, ἐπιχειρώντας τὴν ἀναίρεση τῆς ἄποψης τῶν ὀπαδῶν τῆς θεωρίας τῶν ἰδεῶν, οἱ ὁποῖοι ἐχώριζαν *καθ' ὑπόστασιν* τὸ φυσικὸ εἶδος ἀπὸ τὸ ἀντίστοιχό του ὑλικὸ ὑποκείμενο καὶ ἀπέδιδαν στὸ εἶδος αὐτὸ ὕπαρξη ξεχωριστή. Ὁ σ. συζητᾶ τὴν σημασία τῆς φράσης «*ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾷ καὶ ἥλιος*» (*Φ.α.* 194b13) γιὰ τὴ διαίωνιση τοῦ εἴδους *ἄνθρωπος* ἀλλὰ καὶ γιὰ τὴ συνέχεια τῆς σταθερότητας στὸν χῶρο τῆς βιολογικῆς γένεσης, ποὺ ἐκφράζεται μὲ τὸν ὅρο *τί ἦν εἶναι*. Ὑπεισέρχεται στὶς ἑρμηνευτικὲς δυσχέρειες τῆς φράσης αὐτῆς — μὲ ἀναφορὰ καὶ στοὺς K. Oehler, *Ein Mensch zeugt einen Menschen*, Frankfurt am Main 1963 καὶ H. Happ, *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, Berlin 1971, — ἐνῶ διευκρινίζει τοὺς ὅρους τοῦ Ἀριστοτέλη *εἶδος* καὶ *μορφή*.

Ὁ σ. διερευνᾶ παραπέρα τὴ διάκριση τοῦ Ἀριστοτέλη ἀνάμεσα στὰ φύσει ὄντα καὶ στὰ μὴ φύσει συνεστῶτα τεχνητὰ ἀντικείμενα, προκειμένου νὰ φθάσει στὸν προσδιορισμὸ ὡς φύσει ὄντων τῶν ζώων, τῶν φυτῶν καὶ τῶν μερῶν τους (ὀργανικὴ φύση) καὶ τῶν ἁπλῶν ἢ ἀρχέγονων σωμάτων (ἀνόργανη φύση), καθὼς καὶ τὴν θεώρηση τοῦ ποιητικοῦ αἰτίου ὡς «οἰκεία καὶ ἰδιάζουσα ἐσωτερικὴ ἀρχὴ τῆς κίνησης τοῦ φύσει ὄντος» (σ. 31)· στὴ συνέχεια προβαίνει στὴ διασάφηση ὅρων ποὺ διατυπώνει ὁ Ἀριστοτέλης σ'

ἀναφορὰ πρὸς τὴ φύση, ὅπως *καθ' αὑτό, πρώτως καθ' αὑτὸ* καὶ *κατὰ συμβεβηκός*. Συζητᾶ ἀκόμη τὴν ἄποψη τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ τῶν ὑπομνηματιστῶν του, ὅτι ἡ φυσικὴ κίνηση τῆς ὕλης εἶναι συνεχὴς καὶ ἀποβλέπει σὲ κάποιο τελικὸ σκοπό, ὁ ὁποῖος χαρακτηρίζεται ὡς *βέλτιστον πέρας καὶ ἔσχατον* καὶ ὁ ὁποῖος εἶναι τὸ *εἶδος* καὶ τὸ *τέλος* τοῦ φύσει ὄντος, ἐνῶ ἀναφέρει καὶ τὰ παραδείγματα ποὺ προσάγει ὁ Ἀριστοτέλης ἀπὸ τὴ ζωικὴ φύση ἀλλὰ καὶ τὸν φυτικὸ κόσμο, γιὰ νὰ διευκρινίσει τὴν ἐπικράτεια τοῦ σκοποῦ ἐντὸς τῶν ζώντων ὀργανισμῶν καὶ τὴ θαυμάσια σκοπιμότητα τῶν ἐνστικτωδῶν ἐνεργειῶν τῶν ζώων, ποὺ καθορίζεται καὶ διευθύνεται ἀπὸ τὴ βιολογικὴ σκοπιμότητα τῆς φύσης, παρατηρώντας ὅτι καὶ «γιὰ τὸ φυτικὸ κοσμοβασίλειο ὑφίσταται, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, τελολογικὸς καθορισμὸς» (σ. 44). Ὁ σ. δέχεται ὅτι, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, τὸ εἶδος τελολογίας ποὺ ἰσχύει στὴν περιοχὴ τῆς φύσης, εἶναι «ἡ περιορισμένη ἢ ἔμμονη, ἡ ὁποία παρατηρεῖται στὰ καθ' ἕκαστον ὀργανικὰ ὄντα» (σ. 47), συντασσόμενος μὲ τὸν W. Kullmann (καὶ κατὰ τοῦ W. Wieland) στὴν ἄποψη, ὅτι ἡ ἀριστοτελικὴ τελολογία εἶναι διαφορετικὴ στὸ βιολογικὸ ἐπίπεδο τῆς φύσης καὶ διαφορετικὴ στὸ κοσμικὸ ἐπίπεδο τοῦ οὐρανοῦ. Κατὰ τὸν σ. ὁ Ἀριστοτέλης δέχεται μιὰ ἔμφυτη ἢ ἐσωτερικὴ τελολογία, κατὰ τὴν ὁποία ὁ σκοπὸς εἶναι πάντοτε συγκεκριμένος. Ὑποστηρίζει ἔτσι ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης συσχετίζει στενὰ τὸ τελικὸ πρὸς τὸ ποιητικὸ αἴτιο, ἐφ' ὅσον δέχεται ὅτι ὁ τελικὸς σκοπὸς κάθε φύσει ὄντος ἀντιστοιχεῖ στὴν ἐσώτερη φύση καὶ ἀτομικότητα τοῦ ὄντος αὐτοῦ. Πρόκειται σαφῶς περὶ τῆς τελολογικῆς νομοτέλειας κάθε φύσει ὄντος, ἀφοῦ ὁ Ἀριστοτέλης δὲν διακρίνει τὴν ἀναγκαιοκρατικὴ αἰτιότητα ἀπὸ τὴν τελολογία.

Ἡ ἀποσαφήνιση τῆς σχέσης αἰτιότητας καὶ ἐντελέχειας ἀποτελοῦν, παραπέρα, ἀντικείμενο ἔρευνας τοῦ σ., ὁ ὁποῖος καταλήγει, ὅτι ἡ σκοπιμότητα θεωρεῖται ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη αἰτιότητα, πρᾶγμα ποὺ φαίνεται καὶ στὰ κατωρθωμένα ζῶα ἀλλὰ καὶ στὰ τερατώδη ζῶα. Ἡ ἀποτυχία τοῦ σκοποῦ τῆς φύσης στὴν περίπτωση τῆς τερατογονίας εἶναι ἀπόδειξη τῆς ὑφισταμένης στενῆς ἐξάρτησης τοῦ τελικοῦ αἰτίου ἀπὸ τὸ ποιητικὸ αἴτιο. Καὶ στὸ τερατῶδες ζῶο τὰ τέσσερα αἴτια εἶναι μεταξύ τους συμφυῆ, ἐφ' ὅσον τὸ *οἰκεῖον τέλος* προϋποθέτει τὸ *οἰκεῖον αἴτιον*. Ἡ αἰτία τοῦ λάθους ἐντοπίζεται κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη στὴν *ἀνεπιτηδειότητα τῆς ὑποκειμένης ὕλης τοῦ σπέρματος*. Πρόκειται «σαφῶς περὶ μιᾶς τελολογικῆς αἰτιότητας καὶ δὲν χαράσσεται στὸ σημεῖο αὐτὸ ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη καμμιὰ διαχωριστικὴ γραμμὴ» (σ. 54), ὅπως αὐτὸ ἔγινε ἀπὸ τοὺς νεώτερους ἐρευνητές, οἱ ὁποῖοι διέκριναν τὶς μηχανιστικὲς ἀπὸ τὶς βιταλιστικὲς ἀντιλήψεις. Ἐξ ἄλλου, ἡ κριτικὴ ἀναμέτρηση τοῦ σ. μὲ ἀπόψεις τοῦ Δαρβίνου, ὁ ὁποῖος στὸ ἔργο του *The Origin of Species* (πρωτοδημοσιευμένο τὸ 1859), σελ. 1 ὑποσημ. 1, παρερμηνεύει τὸ χωρίο Β8. 198b10-34 τῆς *Φ.α.*, φωτίζει ἕνα μεγάλο τμῆμα τοῦ Β τῆς *Φ.α.*, στὸ θέμα κυρίως γιατὶ κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη ἡ φύση ἐνίοτε διαμαρ-

τάνει τοῦ σκοποῦ καὶ ἀποτυγχάνει νὰ δημιουργήσει τὸ *κατωρθωμένον ζῷον*.

Ἐξετάζοντας τὰ εἴδη τῶν ὄντων, στὴν ἀξιολογικὴ καὶ ὀντολογική τους ἱεράρχηση, ποὺ περιλαμβάνει καθένα ἀπὸ τὰ τρία διατεταγμένα ἐπίπεδα τῶν ὄντων (ἀπὸ τὰ ὁποῖα συνίσταται κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη τὸ σύμπαν), ὁ σ. συζητᾶ τὴ διάκριση τοῦ Ἀριστοτέλη ἀνάμεσα στὴν Φυσική, Κοσμολογία καὶ Πρώτη Φιλοσοφία, ἐνῶ στὴ συνέχεια διερευνᾶ τὴν κατ' Ἀριστοτέλη ἀναλογία μεταξὺ τέχνης καὶ φύσης καὶ τὴν ὁμοιότητα τῆς τέχνης πρὸς τὴ φύση. Ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον ἔχει τὸ τελευταῖο κεφάλαιο τῆς πραγματείας αὐτῆς. Ὁ σ. διερευνᾶ σ' αὐτὸ τὴ θεωρία τοῦ Ἀριστοτέλη, ὅτι ἡ φύσις ὡς *ἄλογος δύναμις* ἐργάζεται σκοπίμως καὶ πραγματοποιεῖ σκοπούς, χωρὶς νὰ θέτει τοὺς σκοποὺς αὐτοὺς μετὰ ἀπὸ λογισμὸ καὶ γνώση. Στὸ ἐρώτημα, ἂν ὑπάρχουν σκοποὶ χωρὶς συνειδητὴ θέση σκοπῶν, ἡ ἀπάντηση τοῦ Ἀριστοτέλη εἶναι ὅτι ὑφίσταται σκοπιμότητα τῆς φύσης ἀνεξάρτητη καὶ ὑπέρτερη ἀπὸ τὴν σκοπιμότητα τῆς ἀνθρώπινης βούλησης καὶ τῆς ἀνθρώπινης διάνοιας.

Τὸ παρὸν ἔργο τοῦ Δ. Μούκανου εἶναι σημαντικὴ συμβολὴ στὴ μελέτη τῆς σκέψης τοῦ Ἀριστοτέλη. Οἱ ἀναλύσεις τοῦ σ. εἶναι, σ' ὅλη τὴν ἔκταση τῆς πυκνῆς αὐτῆς πραγματείας, λεπτόλογες, διεισδυτικὲς καί, ὅπου χρειάζεται, διεξοδικές. Στὶς ἀρετές της ἐντάσσεται καὶ ἡ ἀναζήτηση καὶ ἀνεύρεση ἀπὸ τὸν σ. καίριων χωρίων τῶν ἀρχαίων ὑπομνηματιστῶν τῆς *Φ.α.* (Θεμίστιου, Σιμπλίκιου καὶ Φιλόπονου), τὰ ὁποῖα φωτίζουν τὸ κείμενο τοῦ Ἀριστοτέλη, ἐνῶ ταυτόχρονα πλουτίζουν τὴν ὅλη ἔρευνα. Ἡ ἀντιπαράθεση μὲ τὴ σύγχρονη βιβλιογραφία εἶναι οὐσιαστικὴ καὶ γίνεται μὲ πνεῦμα οἰκονομίας καὶ ὀξύνου ἐπιλογῆς. Ὁ Δ. Μούκανος, καταξιωμένος ἤδη μελετητὴς τοῦ χώρου του, μὲ βαθιὰ γνώση τοῦ ἀντικειμένου του καὶ μὲ σεβασμὸ πρὸς τοὺς καρποὺς τῆς ἔρευνας, διαφωτίζει μὲ τὴν πραγματεία του αὐτὴ ἀποφασιστικὰ τὸ βιβλίο Β τῆς *Φ.α.* καὶ προσφέρει σαφεῖς καὶ τεκμηριωμένες προτάσεις κατανόησής του.

Ἰωάννης Γ. ΚΑΛΟΓΕΡΑΚΟΣ

L. HAGEMANN / R. GLEI (Hg.), *ΕΝ ΚΑΙ ΠΛΗΘΟΣ. Einheit und Vielheit*. Festschrift für Karl Bormann zum 65. Geburtstag, Würzburg/Altenberge: Echter Verlag/Oros Verlag 1993, 434 σελ.

Στὸν κορυφαῖο μελετητὴ τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς καὶ μεσαιωνικῆς φιλοσοφίας καὶ καθηγητὴ τοῦ Πανεπιστημίου Κολωνίας Karl Bormann εἶναι

ἀφιερωμένος ὁ παρὼν τιμητικὸς τόμος. Περιέχει μελέτες συναδέλφων, φίλων καὶ μαθητῶν του, οἱ ὁποῖες ἐπιχειροῦν νὰ δώσουν τὸ στίγμα τῆς ἔρευνας σὲ ὁρισμένους ἀπὸ τοὺς ἐπιστημονικὰ πλέον οἰκείους χώρους στὴ σκέψη τοῦ τιμώμενου. Τὴν πνευματικὴ ἐξέλιξη, τὴν παιδεία, τὴν προσωπικότητα καὶ τὴν ἐπιστημονικὴ δράση τοῦ Karl Bormann ἐντὸς καὶ ἐκτὸς τῆς Γερμανίας σκιαγραφοῦν στὸν πρόλογο οἱ L. Hagemann καὶ R. Glei (σσ. 9-12). Ἀκολουθεῖ ὁ χαιρετιστήριος λόγος τοῦ W. Beierwaltes (σσ. 13-14), στὸν ὁποῖο ἐκτίθεται ἡ συμβολὴ τοῦ τιμώμενου στὴν ἔκδοση τῶν ἔργων τοῦ Nicolaus Cusanus (στὸ ἑξῆς: NC) ὑπὸ τὴν ἐποπτεία τῆς Ἀκαδημίας Ἐπιστημῶν τῆς Χαϊδελβέργης καὶ στὴν ἔρευνα τοῦ ἔργου τοῦ NC γενικότερα, ἐνῶ τὸ ἔργο καὶ τὸν τρόπο δράσης τῆς Cusanus-Gesellschaft ἀναπτύσσει ὁ πρόεδρός της H. Gestrich (σσ. 15-21). Τὸ κύριο σῶμα τοῦ βιβλίου διαιρεῖται στὴ συνέχεια σὲ τρία μέρη: Τὸ πρῶτο μέρος φέρει τὸν τίτλο *Omnem pluralitatem praecedit unitas*: Beiträge zur Cusanus-Forschung (σσ. 23-248)· τὸ δεύτερο μέρος φέρει τὸν τίτλο *Aristotelis Platonisque sententias in unam revocare concordiam*: Beiträge zur Philosophie des Mittelalters und der Antike (σσ. 249-373)· τὸ τρίτο μέρος φέρει τὸν τίτλο *Una religio in rituum varietate*: Beiträge zur Religionswissenschaft (σσ. 375-426). Ἀκολουθεῖ παράρτημα μὲ πίνακα τῶν δημοσιευμάτων τοῦ Karl Bormann (σσ. 429-432) καὶ πίνακα τῶν συνεργατῶν τοῦ τόμου (σσ. 433-434).

I. Τὸ πρῶτο μέρος τοῦ τόμου περιέχει ἐννέα μελέτες ποὺ ἀναφέρονται στὸν στοχασμὸ τοῦ NC. Ἡ πρώτη ἀπὸ αὐτὲς εἶναι τῆς D. Bormann-Kranz, "Nikolaus von Kues. Interpretation der bisher unbekannten Zweitfassung des 12. Kapitels im Complementum theologicum (Codex Bruxellensis bibliothecae regiae 11.479-84)" (σσ. 25-55). Ἡ σ. προβαίνει σὲ διεξοδικὴ συζήτηση τοῦ σωζώμενου σ' ἕνα μόνο χειρόγραφο κεφ. 12 τοῦ *De theologicis complementis* ἔργου τοῦ NC, ποὺ ἔχει θέμα τὴν εἰκόνα ἑνὸς "simul omnia et singula videntis" καὶ ἐπίκεντρό του εἶναι ἡ ὀπτικὴ δύναμη τοῦ Θεοῦ. Μετὰ ἀπὸ διεισδυτικὴ διερεύνηση τοῦ κεφ. αὐτοῦ ἡ D. Bormann-Kranz συμπεραίνει ὅτι συνδέεται μὲ τὸ ἔργο τοῦ NC *De visione dei* καὶ ὅτι ἤδη στὸ *De theologicis complementis* ὑπάρχει προεργασία τῆς μυστικῆς θεολογίας ποὺ διατυπώνεται στὸ *De visione dei*· ἐκφράζει ἀκόμη τὴν ἄποψη ὅτι στὴ μυστικὴ θεολογία βρίσκεται μία περαιτέρω ἀνάπτυξη τοῦ δόγματος τοῦ *De docta ignorantia*. Ἡ σ. ὑποστηρίζει ὅτι στὸ *De theol. compl.* ὑπάρχουν στοιχεῖα σχετικὰ μὲ τὴν οὐσία τοῦ Θεοῦ ποὺ ἀναπτύσσονται διεξοδικὰ στὸ *De visione dei*· διαφορετικὴ εἶναι ὡστόσο ἡ θεώρηση τοῦ θεοῦ στὰ δύο αὐτὰ ἔργα: στὸ *De theol. compl.* ὁ Θεὸς εἶναι ἡ coincidentia oppositorum, ἐνῶ στὸ *De visione dei* ὁ Θεὸς κεῖται πέραν αὐτῆς· καὶ στὰ δύο ἔργα ὁ NC θεωρεῖ ὅτι ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ μπορεῖ νὰ εἰδωθεῖ μόνο μὲ τὸν τρόπο τῆς μὴ-ὅρασης.

Ἡ G. von Bredow πραγματεύεται στὴ μελέτη της "Nachdenken mit Nikolaus von Kues über das Wesen der Freiheit" (σσ. 56-76) τὸ ἐρώτημα περὶ ἐλευθερίας στὸν NC μὲ ἀφετηρία τὰ κεφ. 4 καὶ 7 τοῦ *De visione dei* καθὼς καὶ ἐπιστολὴ τοῦ NC πρὸς δόκιμο μοναχό, στὴν ὁποία θίγεται τὸ ἴδιο ἐρώτημα σὲ συνάρτηση καὶ πρὸς αὐτὸ τῆς ὑπακοῆς. Στὴ μελέτη του "Nikolaus von Kues und die Visitation der Abtei Sonnenburg im Jahre 1455" (σσ. 77-99) ὁ H. J. Hallauer συζητᾶ τὴν ἀντιπαράθεση τοῦ NC μὲ τὴ μονὴ τῶν Βενεδεκτίνων τοῦ Sonnenburg, τὰ αἴτιά της καὶ τὶς ἐπιπτώσεις της. Ὁ E. Meuthen διερευνᾶ στὴ μελέτη του "Nikolaus von Kues und Dionysius der Kartäuser" (σσ. 100-120) τὶς σχέσεις ἀνάμεσα στὸν NC καὶ τὸν Dionysius der Kartäuser μὲ βάση τὸ ἔργο τοῦ πρώτου *Cribratio Alkorani* καὶ τοῦ δεύτερου *Contra perfidiam Mahometi*. Ἡ H. D. Riemann συζητᾶ στὴ μελέτη της "*De cognoscendo deum*. Die Entstehungsgeschichte eines Traktates des Bernhard von Waging zum Mystikerstreit des 15. Jahrhunderts" (σσ. 121-160) τὸ ἱστορικὸ συγγραφῆς τῆς πραγματείας *De cognoscendo deum* ἀπὸ τὸν Bernhard von Waging τὸ ἔτος 1459, ποὺ ἔχει τὶς ρίζες του στὴν ἐπίκαιρη τότε ἀντιπαράθεση γιὰ τὴν προτερότητα ἢ ὑστερότητα τοῦ intellectus ἔναντι τοῦ affectus, ἀντιπαράθεση ποὺ ξεκινᾶ τὸ ἔτος 1451, ὅταν ὁ Bernhard von Waging γνώρισε γιὰ πρώτη φορὰ τὶς ἰδέες τοῦ NC, τὶς ὁποῖες καὶ ἀσπάσθηκε ἔνθερμα. Ἡ σ. δημοσιεύει ἀκόμη (σσ. 140-158) μέρος τοῦ *De cognoscendo deum*.

Ὁ G. Santinello ἐξετάζει στὴ μελέτη του "Novità nel pensiero del tardo Cusano" (σσ. 161-173) ὁρισμένες ἔννοιες τῆς ὕστερης σκέψης τοῦ NC (*posse ipsum, quiditas*), ὅπως παρουσιάζονται στὸ ἔργο του *De apice theoriae*, σὲ συσχετισμὸ καὶ πρὸς τὸ λοιπὸ ἔργο του. Ὁ H. G. Senger διερευνᾶ στὴ μελέτη του "Überlegungen zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues" (σσ. 174-210) τὴν ἀναδοχὴ τῆς φιλοσοφίας τοῦ NC στὴν εὐρωπαϊκὴ φιλοσοφία. Ὁ σ. προβαίνει σὲ διεξοδικὴ καὶ ἐμπεριστατωμένη ἀποτίμηση τῆς ἐπίδρασης στὸν εὐρωπαϊκὸ στοχασμὸ τοῦ NC τόσο ὡς ἐκκλησιαστικο-πολιτικῆς προσωπικότητας ὅσο καὶ ὡς στοχαστοῦ μὲ ποικίλη συγγραφικὴ δραστηριότητα, ποὺ ἐκτείνεται ὄχι μόνο στὸ θεολογικὸ καὶ φιλοσοφικὸ πεδίο, ἀλλὰ καὶ στὸν χῶρο τῶν μαθηματικῶν καὶ φυσικῶν ἐπιστημῶν. Ὁ H. Schnarr στὴ μελέτη του "Beobachtungen zu einem unveröffentlichten Predigt-Text des Nikolaus von Kues" (σσ. 211-238) σχολιάζει ἐκτενῶς ἕνα κήρυγμα τοῦ NC, τὸ ὁποῖο καὶ ἐκδίδει (σσ. 235-238), καὶ διατυπώνει καίριες παρατηρήσεις σχετικὰ μὲ τὴν ἱστορία τῆς κριτικῆς ἔκδοσης τῶν κηρυγμάτων τοῦ NC. Τὸ πρῶτο μέρος τοῦ τόμου τελειώνει μὲ τὴ μελέτη τοῦ J. Stallmach "Das Problem des Unendlichen im Denken des Cusanus" (σσ. 239-248). Ὁ Stallmach πραγματεύεται τὴν ἰδέα τοῦ *ἀπείρου* στὸν NC σὲ συνάρτηση μὲ τὴν ἰδέα τοῦ *πεπερασμένου* καὶ *τελικοῦ*, ἐντοπίζοντας τὶς διαστάσεις τοῦ ζεύγους *ἄπειρον/πεπερασμένον* στὴ σκέψη τοῦ NC.

ΙΙ. Στὸ δεύτερο μέρος τοῦ τόμου περιλαμβάνονται ἕξι μελέτες ποὺ ἀναφέρονται στὴ μεσαιωνικὴ καὶ ἀρχαία ἑλληνικὴ φιλοσοφία. Ἡ πρώτη ἀπὸ αὐτὲς εἶναι τοῦ M. Bauer καὶ φέρει τὸν τίτλο "Zur skotistischen Lehre der Futura contingentia. Die Kommentierung von Perihermeneias I 9 durch Antonius Andreae" (σσ. 251-270). Ὁ σ. συζητᾶ τὰ σχόλια τοῦ A. Andreae, μαθητῆ τοῦ Johannes Duns Scotus, στὸ I 9 τοῦ *Περὶ ἑρμηνείας* τοῦ Ἀριστοτέλους· θίγει παραπέρα τὴ συζήτηση τοῦ προβλήματος τῆς Futura contigentia στὸν πρώιμο 14ο αἰ. μὲ ἀναφορὰ στὴν παρουσίαση τοῦ θέματος αὐτοῦ ἀπὸ τὸν A. Andreae, σὲ σύγκριση καὶ πρὸς τὶς ἀπόψεις τοῦ Θωμᾶ Ἀκυϊνάτη καὶ τοῦ Johannes Duns Scotus. Ὁ E. Colomer ἐξετάζει στὴ μελέτη του "Fides und Ratio bei Raimund Lull" (σσ. 271-283) τὴ σχέση *πίστης* καὶ *λόγου* κατὰ τὸν R. Lull· κατὰ τὸν σ. οἱ ἔννοιες αὐτὲς δὲν βρίσκονται σὲ ἀντίφαση, ἀλλὰ σὲ συμφωνία μεταξύ τους, ἔτσι ὥστε δύο κύρια σημεῖα τῆς χριστιανικῆς πίστης, ἡ τριαδικὴ ἑνότητα καὶ ἡ γένεση τοῦ ἀνθρώπου, μποροῦν νὰ ἐξηγηθοῦν μὲ τὸν *λόγον*. Ὁ Colomer διερευνᾶ ἀκόμη τὴν ἔννοια τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν R. Lull καὶ τὸ ἐρώτημα ἂν ὁ R. Lull εἶναι ὀρθολογιστὴς ἢ ὄχι· ὁ σ. καταλήγει ὅτι ὁ R. Lull, προβαίνοντας σὲ θεολογικὸ ἀναχρονισμό, ἀπορρίπτει σιωπηρὰ τὴν ὁριοθέτηση τῶν πεδίων τῆς λογικῆς καὶ τῆς πίστης καὶ ὅτι κινεῖται ἐντὸς τῶν πλαισίων τῆς παλαιᾶς αὐγουστίνειας σύλληψης τῆς χριστιανικῆς 'σοφίας'.

Ὁ Kl. Kremer θέτει στὴ διεξοδικὴ μελέτη του "Plotin (204-270). Nur Mystiker? Oder auch Metaphysiker?" (σσ. 284-311) τὸ ἐρώτημα ἂν ὁ Πλωτῖνος εἶναι μόνο μυστικιστὴς ἢ ἂν μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ καὶ ὡς μεταφυσικὸς φιλόσοφος. Μετὰ ἀπὸ σύντομη παράθεση βιογραφικῶν στοιχείων τοῦ Πλωτίνου ὁ σ. πραγματεύεται —μὲ ἐκτενῆ ἀντιπαράθεση πρὸς τὶς ἀπόψεις τῶν ἐρευνητῶν— τὰ μεταφυσικὰ μοτίβα τοῦ στοχασμοῦ τοῦ Πλωτίνου, τὰ ὁποῖα εἶναι: 1) ἡ ἀφετηρία τοῦ φιλοσόφου: ἡ πολλαπλότητα προϋποθέτει τὴν ἑνότητα, ἡ ὁδὸς πρὸς τὰ ἄνω· 2) ἡ ἀρνητικὴ θεολογία· 3) πῶς προκύπτουν τὰ πολλὰ ἀπὸ τὸ *παντελῶς ἕν*· 4) ἡ ἀπάντηση τοῦ Πλωτίνου στὸ ἐρώτημα τῆς *προόδου* τῶν πολλῶν ἀπὸ τὸ *ἕν*· 5) ἡ σχέση μεταφυσικῆς καὶ μυστικισμοῦ στὸν Πλωτῖνο. Ὁ σ. μετὰ ἀπὸ συζήτηση τῶν μοτίβων αὐτῶν καὶ ἔκθεση τῆς *unio mystica* κατὰ τὸν Πλωτῖνο καταλήγει (σ. 311) ὅτι, ἂν ἡ μυστικιστικὴ ἐμπειρία προϋποθέτει τὴν μεταφυσικὴ ὁδὸ τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸν Θεὸ μέσῳ ἐννοιῶν, λόγου καὶ ἐπιστήμης, τότε ὁ μυστικισμὸς καὶ ἡ μεταφυσικὴ δὲν συνιστοῦν ἀντιθέσεις στὸν Πλωτῖνο, ἀλλὰ ἀλληλοσυμπληρωματικὰ στοιχεῖα. Ὁ H. - G. Nesselrath στὴ μελέτη του "Menippos in der Unterwelt, oder: Eine Doppelfassung in Lukians *Nekyomanteia*?" (σσ. 312-317) λαμβάνοντας ὑπόψη του ἐπαναλήψεις σὲ χωρία καθὼς καὶ προβλήματα τοῦ κειμένου τοῦ 15ου κεφ. τῆς *Νεκυομαντείας* τοῦ Λουκιανοῦ διερευνᾶ τὸ ἐνδεχόμενο νὰ ὑπάρχουν δύο ἐκδοχὲς τοῦ κειμένου αὐτοῦ, συνταγμένες ἀπὸ τὸν

ἴδιο τὸν Λουκιανό, οἱ ὁποῖες καὶ παρέμειναν στὴν τελικὴ ἔκδοση τοῦ 15ου κεφ. τῆς *Νεκυομαντείας*. Ὁ R. Glei ἀναπτύσσει στὴ μελέτη του "Verborum vim interpretari? Ciceros Behandlung des Kontigenzproblems in *De fato*" (σσ. 318-338) τὴ διαπραγμάτευση τοῦ προβλήματος τῆς τυχαιότητας ἀπὸ τὸν Κικέρωνα στὸ ἀποσπασματικὰ διασωσμένο ἔργο του *De fato*. Ὁ Glei τονίζει, ὅτι ὁ Κικέρων πραγματεύεται ἐδῶ τὸ πρόβλημα αὐτὸ ἀπὸ ἀποκλειστικὰ λογικὴ ὀπτικὴ γωνία, καὶ διευρευνᾶ κατ' ἀρχὴν πῶς διεξέρχεται ὁ Κικέρων —μὲ ἀφορμὴ τὸ ἐπιχείρημα τοῦ Διοδώρου, ὅτι δὲν ὑπάρχουν τυχαῖα γεγονότα, ἀλλὰ μόνο ἀναγκαῖα ἢ μὴ δυνατὰ γεγονότα— τὶς διάφορες ἀπόψεις γιὰ τὸ πρόβλημα τοῦ τυχαίου καὶ μὲ ποιὲς συντάσσεται· ἐπιχειρεῖ κατόπιν νὰ δώσει ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα ἂν ὁ Κικέρων ἑρμηνεύει σωστὰ τὸ πρόβλημα τῆς δυνατότητας. Ὁ σ. καταλήγει (σ. 338) ὅτι ὁ Κικέρων βλέπει στὸ ἐπιχείρημα τοῦ Διοδώρου ἕνα καθαρὰ διαλεκτικὸ πρόβλημα ποὺ δὲν ἔχει σχέση μὲ τὴν πραγματικότητα καὶ ὅτι τοῦτο δὲν ἀποτελεῖ σοβαρὴ συμβολὴ στὴ φιλοσοφία τοῦ τυχαίου.

Ὁ J. Halfwassen στὴν ἐκτενῆ μελέτη του "Speusipp und die metaphysische Deutung von Platons *Parmenides*" (σσ. 339-373) ἀναφέρεται κατ' ἀρχὴν στὰ ἑρμηνευτικὰ προβλήματα τοῦ *Παρμενίδου* τοῦ Πλάτωνος καὶ αἰτιολογεῖ τὴν ἑρμηνεία τῆς «διαλεκτικῆς ἀσκήσεως» ὡς μεταφυσικῆς τοῦ ἑνός. Δείχνει κατόπιν ὅτι ἡ σύνδεση τῶν τριῶν πρώτων ὑποθέσων τοῦ *Παρμενίδου* μὲ τὸ ἀπόλυτο, τὸν κόσμο τῶν ἰδεῶν καὶ τὴν ψυχή, στὴν ὁποία προέβη ὁ Πλωτῖνος καὶ τὴν ὁποία ἀκολούθησαν, μὲ κάποιες τροποποιήσεις, ὅλοι οἱ μεταγενέστεροι νεοπλατωνικοί, εἶναι ἀποδεικτέα καὶ πρὶν ἀπὸ τὸν Πλωτῖνο, καὶ συγκεκριμένα στὸν Μοδεράτο (1ος αἰ. μ.Χ.), στὸν Εὔδωρο (1ος αἰ. π.Χ.) καὶ σ' ἕνα ἀνώνυμο πυθαγόρειο, τὸν Ψευδοβροντῖνο (πιθανῶς 3ος ἢ 2ος αἰ. π.Χ.). Ὁ σ. διερευνᾶ διεξοδικὰ τὴ μεταφυσικὴ τῶν στοχαστῶν αὐτῶν καὶ τὸν τρόπο σύνδεσής της μὲ τὴ διαλεκτικὴ τοῦ ἑνὸς στὸν *Παρμενίδην*, ἐντοπίζει τὰ κοινά τους σημεῖα καὶ καταλήγει, συμφωνώντας μὲ τὸν Dodds, ὅτι αὐτοὶ ἔχουν μιὰ κοινὴ πηγή, τὸν Σπεύσιππο· τοῦτο πιστοποιεῖται κατὰ τὸν σ. καὶ ἀπὸ τὰ πρόσφατα εὑρεθέντα ἀποσπάσματα τοῦ Σπεύσιππου τοῦ 1953 καὶ 1992 (πβ. τοῦ ἴδιου, "Speusipp und die Unendlichkeit des Einen. Ein neues Speusipp-Testimonium bei Proklos und seine Bedeutung", *AGPh* 74 (1992) 43-73). Ὁ Halfwassen συμπεραίνει (σ. 372 κ.ἑπ.) ὅτι ὁ Σπεύσιππος εἶναι, ὅπως φαίνεται, ἡ πηγή, στὴν ὁποία ἀνάγεται ἡ νεοπυθαγόρεια καί, ἐμμέσως, ἡ νεοπλατωνικὴ ἑρμηνεία τοῦ *Παρμενίδου* καὶ ὅτι ἡ ἑρμηνεία τοῦ διαλόγου αὐτοῦ ὡς «μεταφυσικῆς τῆς ἑνότητας» εἶναι ἡ πιὸ παλιὰ καὶ νομιμοποιεῖται ἀπὸ τὴν ἐντὸς τῆς Ἀκαδημίας διδασκαλία τοῦ Πλάτωνος.

III. Τὸ τρίτο μέρος τοῦ τόμου περιλαμβάνει τρεῖς μελέτες θεολογικοῦ περιεχομένου, συμβολὲς στὴν ἐπιστήμη τῆς θρησκείας. Ἡ πρώτη ἀπ' αὐτὲς

εἶναι τοῦ L. Hagemann, "Disput um die Menschenrechte. Islamische Perspektiven" (σσ. 377-393). Ὁ σ. διερευνᾶ συστηματικὰ τοὺς τρόπους πρόσληψης τῆς θεματικῆς τῶν δικαιωμάτων τοῦ ἀνθρώπου στὸ Ἰσλάμ. Ἐπισημαίνοντας ὅτι δὲν ὑπάρχει ἐνιαία ἀντίληψη τῶν δικαιωμάτων τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἐκθέτοντας τὴν ἄποψη τῶν Ἡνωμένων Ἐθνῶν γιὰ τὰ ἀνθρώπινα δικαιώματα, διερευνᾶ τὶς ἰσλαμικὲς προοπτικές, καὶ συγκεκριμένα τὴ θεολογικὴ θεμελίωση τῶν ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων στὸ Ἰσλάμ, τὴ σύνδεσή τους μὲ τὸ θρησκευτικὸ δίκαιο (Scharia) καθὼς καὶ τὴ συσχέτισή τους μὲ τὴν ἰσλαμικὴ κοινότητα (Umma). Ὁ σ. προβαίνει στὴν κριτικὴ θεώρηση καίριων ἰσλαμικῶν ἐννοιῶν περὶ τῶν δικαιωμάτων τοῦ ἀνθρώπου, συζητώντας καὶ τὸ ἐρώτημα πῶς συμβιβάζεται ἡ ἔννοια τῶν ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων μὲ τὴν ἰσλαμικὴ θεώρηση τοῦ δικαίου ὡς δικαίου τοῦ Θεοῦ, ἐνῶ καὶ συνεξετάζει τὴ σχέση ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων μὲ τὴν ἰσλαμικὴ περὶ ἠθικῆς ἀντίληψη. Καταλήγοντας διατυπώνει τὴν ἄποψη ὅτι εἶναι ἀδύνατη ἡ θεώρηση τῶν ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων χωρὶς τὴ σύνδεσή της μὲ τὴ σύγχρονη δυτικὴ πολιτικὴ φιλοσοφία καὶ τὰ ἀτομικὰ δικαιώματα.

Ὁ A. Th. Khoury στὴ μελέτη του "Theologisches Streitgespräch zwischen Razi und einem Christen" (σσ. 394-405) ἐκθέτει τὴ θεολογικὴ διαφωνία ἀνάμεσα στὸν Fakhr al-Din al-Razi (12ος αἰ.) καὶ σ' ἕνα ἀνώνυμο χριστιανό, ὅπως αὐτὴ ἀναπτύσσεται σ' ἕνα κείμενο σχολίων στὸ Κοράνι, συνταγμένων ἀπὸ τὸν Razi, καὶ ἀφορᾶ στὰ ἐπιχειρήματα τῶν μουσουλμάνων γιὰ τὴν ἀπόρριψη τῆς θεότητας τοῦ Χριστοῦ. Μετὰ ἀπὸ τὴν ἀπόδοση τοῦ κειμένου στὴν γερμανικὴ καὶ σύντομη ἀναφορὰ στὴν ἱστορικὴ προσωπικότητα τοῦ Razi ὁ σ. πραγματεύεται ἐκτενῶς ὅλες τὶς διαστάσεις τοῦ θεολογικοῦ ὑποβάθρου τῆς ὑπὸ ἔρευνα disputatio καὶ ἐπεξηγεῖ τὴν ἰσλαμικὴ ἀντίληψη γιὰ τὸν Ἰησοῦ Χριστό, ὅπως αὐτὴ προκύπτει ἀπὸ τὸ προκείμενο κείμενο, ἀλλὰ καὶ σὲ σύγκριση μὲ τὴ διδασκαλία τοῦ Κορανίου. Ὁ E. Pulsfort στὴ μελέτη του "Der Hinduismus und der Universalitätsanspruch der Menschenrechte" (σσ. 406-426) διερευνᾶ κατ' ἀρχὴν τὴν ἔννοια τῶν ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων στὸν δυτικὸ πολιτισμό, ὡς χῶρο ἐξάπλωσης τοῦ Χριστιανισμοῦ, σὲ σύγκριση μὲ τὸν Ἰνδουϊσμό. Ἐντοπίζει κατόπιν κύριες διαφορὲς ἀνάμεσα στὴ δυτικὴ σκέψη καὶ στὸν Ἰνδουϊσμό, ἐκθέτοντας τὴν ἀντίληψη καὶ τῶν δύο χώρων γιὰ τὸν ἄνθρωπο καὶ τὸν κόσμο καὶ πραγματευόμενος διεξοδικὰ τὴν ἔννοια τοῦ ἀτόμου στὸν Ἰνδουϊσμό, καὶ συγκεκριμένα τὴ διάκριση ἀνάμεσα στὸ «κύριο» καὶ τὸ «ἐμπειρικὸ» ἐγώ, τὴ σχέση ἀτόμου καὶ θείου, ἀτόμου καὶ κόσμου, ἀτόμου καὶ κοινωνίας. Ὁ σ. ἐπισημαίνει ὅτι γιὰ τὴν ἀποτίμηση τῆς ἔννοιας τῶν ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων πρέπει νὰ συνεξετάζεται κάθε φορὰ τὸ χωροχρονικό της ὑπόβαθρο καὶ ὅτι, ἂν καὶ ὁ Ἰνδουϊσμὸς δὲν προσφέρει μιὰ ἔννοια ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων δυτικοῦ τύπου, προσδίδει ὡστόσο

στὴν ἔννοια αὐτὴ κοσμικὴ διάσταση καὶ συμβάλλει ἔτσι στὴ δυνατότητα παγκοσμιοποίησής της.

Στὶς 18 συνολικὰ μελέτες τοῦ τιμητικοῦ τόμου Bormann παρουσιάζονται σημαντικὰ πορίσματα τῆς νεώτερης ἔρευνας στὸ ἑκάστοτε ὑπὸ διαπραγμάτευση ἀντικείμενο. Ἐντυπωσιακὴ εἶναι ἡ συγκομιδὴ στὶς σελίδες του τῆς ἐρευνητικῆς προσφορᾶς ὁρισμένων ἀπὸ τοὺς πιὸ ἔγκυρους στὶς μέρες μας μελετητῶν τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς καὶ μεσαιωνικῆς φιλοσοφίας, ἀλλὰ καὶ τῆς θρησκειολογίας. Ἀποβαίνει ἔτσι ὁ παρὼν τόμος σημαντικὴ πηγὴ ἐρευνητικῶν πορισμάτων, πολύτιμη γιὰ τὴ μελέτη τῆς θεματικῆς, στὴν ὁποία ἀναφέρεται, καὶ ἄξια τιμητικὴ τῆς προσφορᾶς τοῦ διακεκριμένου καθηγητῆ καὶ θερμοῦ φιλέλληνα Karl Bormann.

Ἰωάννης Γ. ΚΑΛΟΓΕΡΑΚΟΣ

Marcello GIGANTE, *Νόμος Βασιλεύς*, Bibliopolis, 1993, 358 σσ.

Νόμος Βασιλεύς, εἶναι ὁ τίτλος τοῦ βιβλίου τοῦ Marcello Gigante, τὸ ὁποῖο θεωρεῖται ἕνα ἀπὸ τὰ σημαντικότερα σύγχρονα φιλολογικὰ μὲ φιλοσοφικὲς προεκτάσεις ἔργα. Ἐκδόθηκε γιὰ πρώτη φορὰ τὸ 1956 καὶ ἐμφανίστηκε στὴ σειρὰ *Morals and Law in ancient Greece*, ὑπὸ τὴν ἐπιμέλεια τοῦ Γρηγόρη Βλαστοῦ μὲ τὴ συμμετοχὴ τῶν Kenneth Dover, M. I. Finley καὶ Armando Momigliano, ἀπὸ τὶς ἐκδόσεις Arno Press, New York, τὸ 1979. Ἐπειδὴ ἡ πρώτη ἔκδοση ἐξαντλήθηκε ἤδη ἐδῶ καὶ πολλὰ χρόνια, οἱ ἐκδόσεις Bibliopolis, εὐαισθητοποιήθηκαν νὰ ἐπανεκδόσουν αὐτὸ τὸ βιβλίο-σταθμό, ποὺ ἱκανοποιεῖ κάθε πραγματικὴ ἀνάγκη γιὰ γνώση. Μὲ τὸ ἔργο αὐτὸ ὁ Gigante ἀναλύει τὴν αἰώνια διαμάχη ἀνάμεσα στὸ δίκαιο καὶ τὴν ἀδικία, διαμάχη ἤδη ὑπαρκτὴ ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα, ἐπίκαιρη ὅμως καὶ στὶς σύγχρονες κοινωνίες, ὅπου ἡ βία τείνει νὰ νομιμοποιηθεῖ. Στὶς σελίδες τοῦ βιβλίου τεκμηριώνεται ἱστορικὰ τὸ γεγονὸς ὅτι πολλὲς φορὲς τὸ δίκαιο τοῦ ἰσχυροτέρου ἐπιβάλλεται στὸν πιὸ ἀδύναμο, γεγονὸς ποὺ συνεπάγεται τὴν ἧττα τῆς ἠθικῆς. Ἡ κατάχρηση ὅμως τῆς δικαιοσύνης ποὺ ἀπονεμήθηκε διὰ τῆς βίας, δὲν εἶναι σὲ θέση νὰ ἐξαλείψει τὴ φωνὴ τοῦ ἀληθινοῦ, τοῦ ἱεροῦ νόμου, αὐτοῦ ποὺ ὁ Ἡρακλῆς ἀπολαμβάνει, ἐν τέλει, καθισμένος κοντὰ στὸν θρόνο τοῦ Δία, μετὰ τὴν ἐπιτέλεση τῶν ἄθλων του. Παρ' ὅλ' αὐτά, κοντὰ στὸν παντοτεινό, ὑπέρτατο θεῖο νόμο, ὑπάρχει ὁ Νόμος, γέννημα ἀνθρώπινο, ἡ εὔκολη λύση ἴσως, ἕτοιμος νὰ νομιμοποιήσει κάθε ἀνθρώπινη ὑπέρβαση.

Στὴν ἀρχαία Ἑλλάδα ἀνήκει ἡ σύλληψη τῆς ἰδέας τῆς δικαιοσύνης, ἡ ὁποία ἀπορρέει ἀπὸ τὴ συνύπαρξη τοῦ θεϊκοῦ καὶ τοῦ ἀνθρώπινου νόμου. Σ' αὐτὴν τὴν ἰδέα ὁ Πίνδαρος, βασίζει τὴν ἀνθρώπινη ἱστορία καὶ μὲ τοὺς

ἄθλους τοῦ Ἡρακλῆ γεφυρώνει τὴν ἀπόσταση ἀνάμεσα στὴν θεία πρόθεση καὶ τὸν ἀνθρώπινο παράγοντα. Ὅταν ἡ βία νομιμοποιεῖται προκειμένου νὰ ἐξυπηρετήσει ἕναν σκοπὸ στὸ βασίλειο τῶν θνητῶν, καταργεῖται αὐτόματα ἡ θεϊκὴ αὐτονομία τοῦ ἡρωικοῦ σύμπαντος. Ἡ ἐξήγηση τοῦ ἄθλου τοῦ Ἡρακλῆ ἐπὶ τοῦ Γηρυόνη ἐγκαινιάζει τὴν ἐποχὴ ὅπου ἡ ἀνθρώπινη πράξη συνδέεται μὲ τὸ κοσμικὸ μυστήριο, ἐνῶ συγχρόνως παρατηρεῖται ἡ προσπάθεια ν' ἀποδοθοῦν στὸ μυστήριο αὐτό, τὰ στοιχεῖα ἑνὸς κανόνα ποὺ νὰ ἰσχύει ἀκόμη —καὶ πάνω ἀπ' ὅλα— καὶ γιὰ τοὺς ἀνθρώπους. Μέσο γιὰ τὴν ἔρευνα αὐτὴν ἀποτελεῖ ἡ λογοτεχνία, διότι μέσα ἀπ' αὐτὴν ζοῦν καὶ ἐκφράζονται οἱ ἀρχαῖες πεποιθήσεις καὶ ἀρχές, ποὺ διαφοροποιοῦνται μὲ τὴν πάροδο τοῦ χρόνου, παραμένουν ὅμως καὶ χρησιμεύουν ὡς πρώτη ὕλη στὴν ἱστορικὴ ἐξέλιξη τῶν λαῶν.

Στὴν ἔρευνα τοῦ Gigante σταθμὸ ἀποτελεῖ τὸ χωρίο τοῦ Πινδάρου 169 Sch (152 B). Μὲ τὸ χωρίο αὐτὸ ὁ συγγραφέας ἀσχολεῖται ἰδιατέρως στὸ 6ο, 7ο καὶ 11ο κεφάλαιο τοῦ βιβλίου, ὅπου ἀναφέρεται στὴν τύχη τοῦ χωρίου αὐτοῦ ἀνὰ τοὺς αἰῶνες ἀπὸ τοὺς διαφόρους σχολιαστές. Στὸ ἐν λόγῳ χωρίο ὁ Πίνδαρος ἀναφέρεται στὸν ἄθλο τοῦ Ἡρακλῆ, ἐνάντια στὸν Γηρυόνη, ἐνῶ ὁ Ἰταλὸς ἐρευνητὴς ἐξετάζει τὴν ἐπίδραση τοῦ παραπάνω χωρίου στὴ διαμόρφωση τοῦ ἀρχαίου ἑλληνικοῦ στοχασμοῦ, ὅταν ὁ τελευταῖος, ἀνάλογα μὲ τὴν ἐποχή, προσπάθησε νὰ ἑρμηνεύσει τὴ δύναμη καὶ τὴν ὑπόσταση τοῦ νόμου, ποὺ ἐμφανίζεται ἄλλοτε ὡς ἄγραφος καὶ ἄλλοτε ὡς γραπτός. Ἔτσι ὁ Gigante ἐνημερώνει ἤδη ἀπὸ τὶς πρῶτες σελίδες τὸν ἀναγνώστη, ὅτι ὕλη γιὰ τὸ βιβλίο του ἀποτελεῖ ἡ «κραυγὴ» τοῦ ἀνθρώπου ποὺ εἶναι ἀναγκασμένος νὰ ζήσει μέσα σὲ μία ὀργανωμένη κοινωνία (*Στὸν Ἀναγνώστη*, σ. 7).

Σύμφωνα μὲ τὸν Gigante νόμος καὶ φύσις συμφιλιώνονται ὅταν πρόκειται νὰ ἀποδωθεῖ ἡ δικαιοσύνη, διότι ὁ Νόμος Βασιλεύς, εἶναι ὁ νόμος ποὺ διέπει θεοὺς καὶ ἀνθρώπους καὶ ποὺ διαμορφώνεται ἀνάλογα μὲ τὴν ἐποχή, ἀπὸ τὸν Ἡσίοδο μέχρι τὸν Πλάτωνα, ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη μέχρι τοὺς Στωικούς.

Τὸ βιβλίο χωρίζεται σὲ εἴκοσι κεφάλαια στὰ ὁποῖα, ἐκτὸς ἀπ' ἐκεῖνα ποὺ ἤδη ἀναφέραμε, γίνεται μία εἰς βάθος ἀνάλυση τῆς ἔννοιας τοῦ Νόμου. Ὁ τίτλος τῶν περισσοτέρων κεφαλαίων εἶναι κάποιο χωρίο ἀντιπροσωπευτικὸ τῆς ἐποχῆς ποὺ ὁ συγγραφέας ἐρευνᾶ: *Δίκη ἐν χερσί· Κράτος Νόμου· Θεῖος Νόμος· Νόμος πάντων βασιλεύς· Νόμος ἰσχυρός· Νόμος ἡγεμών, Διός ἁρμονία· Νόμοι ὑψίποδες· Κρατῶν νόμος· Θεῖος νόμος*. Σημαντικότατα γιὰ τὸν ἐρευνητὴ στοιχεῖα προκύπτουν ἀπὸ τὴν ἀνάλυση τῆς ἔννοιας τοῦ νόμου στὰ ἐπὶ μέρους κεφάλαια. Ἡ σημασία τῆς δίκης, σύμφωνα μὲ τὴν ὁμηρικὴ ἀντίληψη, δηλώνεται ἤδη ἀπὸ τὸ πρῶτο κεφάλαιο, *Δίκη ἐν χερσί*. Ἐδῶ ὁ ἡρωικὸς κόσμος βιώνει τη ζωή του ποὺ μοιάζει πολὺ μὲ τὴ θεϊκή, χωρὶς ὅμως νὰ χάνει τὴν ἀνθρώπινη ὑπόστασή της: «Ὁ ἡρωικὸς κόσμος εἶναι ταυτόχρονα θεϊκὸς

καὶ ἀνθρώπινος ... ὁ ἥρωας βρίσκει στὸν ἑαυτόν του τὶς βάσεις τῆς ἀρετῆς» (σ. 18). Εἶναι ἡ ἐποχὴ ὅπου ἀρετὴ καὶ ἠθικὴ συνείδηση συμπίπτουν καὶ βρίσκουν τὴν τελείωσή τους στὴ θεϊκὴ παντοδυναμία, ὅπου ἀρετή, τιμὴ καὶ βία ὑπερέχουν, ὁπωσδήποτε, σὲ σύγκριση πρὸς τὰ ἀνθρώπινα μέτρα. Κατὰ τὸν Ὅμηρο, ὁ ἄνθρωπος ἐπιβάλλεται μὲ τὴν ἀξία του, μὲ τὴ νίκη ἢ μὲ τὸν θάνατό του. Ἡ αἰδὼς πρυτανεύει, ἐνῶ ἀπουσιάζει ἡ ἀντιπαράθεση δίκης-βίας. Ἡ δίκη, ὡς θεότητα, δὲν ἀνήκει στὸ ὁμηρικὸ πάνθεον. Ὁ Ἡσίοδος ὅμως, μὲ τὰ ἔργα του σηματοδοτεῖ τὸ τέλος τῆς ἡρωικῆς ἐποχῆς καὶ μαζί της τὸ τέλος τῆς ἰωνικῆς ἀριστοκρατίας. Ἀπὸ τώρα καὶ στὸ ἑξῆς ὁ ἄνθρωπος θὰ βασίζεται στὴν ἀπονομὴ τῆς θεϊκῆς δικαιοσύνης, τὴν ὁποία ἐξ αἰτίας τῶν ἱστορικῶν γεγονότων, ὁ Ἡσίοδος βλέπει νὰ περνᾶ στὰ χέρια τῶν ἀνθρώπων. Μὲ τὸν Ἡσίοδο εἰσάγεται στὸν εὐρωπαϊκὸ —καὶ παγκόσμιο— πολιτισμὸ τὸ δίκαιο τοῦ ἰσχυροτέρου, ἡ «δίκη ἐν χερσί», ὅπως ἐπίσης καὶ ἡ λέξη ποὺ χαρακτηρίζει τὴν ἀνθρώπινη βιαιότητα κατὰ τὴν προσπάθεια ἐπιβολῆς τοῦ δικαίου: *χειροδίκης*. Δηλαδή, ἡ ὁμηρικὴ δίκη καὶ αἰδὼς ἐξαφανίζεται καὶ τὴ θέση της παίρνει μία δίκη ἄνευ αἰδοῦς. Ἡ βία ὅμως δὲ συμβαδίζει μὲ τὴ δίκη (στ. 275) καὶ ὁ Δίας καταδικάζει τὸ δίκαιο τοῦ ἰσχυροτέρου μὲ τὴν ἐπιβολὴ τοῦ νόμου (στ. 276). Ἡ δίκη ἀντιπροσωπεύει τὶς ἠθικὲς ἀρχὲς καὶ τὸ δίκαιο πηγάζει ἀπὸ τὴ θεότητα. Ἡ ἀσέβεια πρὸς τοὺς θείους νόμους συνεπάγεται θεϊκὴ ἐκδίκηση. Ἐν ὀνόματι τοῦ Δία, λοιπόν, ἐπέρχεται ἡ καταδίκη τοῦ δίκαιου τοῦ ἰσχυροτέρου, ποὺ ἔχει ἐπακόλουθο τὴ θεϊκὴ βία. Ἡ κοινωνία τοῦ Ἡσιόδου ἔχει ἀνάγκη ἀπὸ εὐεξία καὶ εὐτυχία, ἀξίες ποὺ ἐπιτυγχάνονται μὲ μόχθο, προσπάθεια καὶ πάνω ἀπ' ὅλα μὲ πνεῦμα δικαίου (σ. 24). Ἐπειδὴ ἡ εὐτυχία τοῦ ἀνθρώπου βρίσκεται στὰ χέρια τοῦ Δία, κατακτᾶται μὲ τὸν καθημερινὸ μόχθο καὶ τὴν ἐναρμόνιση τῆς ἀνθρώπινης συμπεριφορᾶς πρὸς τὸν θεϊκὸ νόμο. «Ἔτσι ὁ ἄνθρωπος μὲ τὴν ἐργασία, ἀποσπᾶ ἀπὸ τὴ γῆ τοὺς θησαυροὺς της —θεϊκὸ δῶρο— συγχρόνως ὅμως, αὐτὴ ἡ ἴδια ἡ ἐργασία ἀποτελεῖ καὶ τὴν ἀνθρώπινη κατάκτηση» (σ. 26). Ὁπωσδήποτε, ἡ εἰρηνικὴ συμβίωση τῶν πολιτῶν καὶ ἡ συμφιλίωση τῶν τάξεων, παύει αὐτόματα καὶ τὴν ἐπιδίωξη ἐπιβολῆς τοῦ δικαίου τοῦ ἰσχυροτέρου. Αὐτὸ κατόρθωσε γιὰ τὴν ἀθηναϊκὴ κοινωνία ὁ νομοθέτης Σόλων, ὁ ὁποῖος διὰ τῆς δημιουργίας καὶ ἐπιβολῆς νέων νόμων δημιούργησε τὸ πολιτικὸ καὶ ἠθικὸ ἰδεῶδες. Ὁ νόμος μὲ τὴ νέα του μορφὴ (θεϊκὸς κανόνας δικαίου) δημιουργεῖ τὴν εὐνομία, δηλαδὴ τὴ βάση πάνω στὴν ὁποία στηρίζεται ὁ κανόνας τῆς ἁρμονικῆς συμβίωσης τῶν πολιτῶν. Τὸ θέμα αὐτὸ ἀναλύεται ἀπὸ τὸν Gigante στὸ κεφάλαιο *Κράτος Νόμου*. Στὸ κεφ. *Θεῖος Νόμος* ἀναλύονται χωρία τοῦ Ἡρακλείτου σχετικὰ μὲ τὸν νόμο, ἐνῶ παράλληλα ἐρευνῶνται οἱ προεκτάσεις ποὺ ὁ Ἐφέσιος φιλόσοφος δίνει στὴν ἀρχαϊκὴ πεποίθηση περὶ τῆς θεϊκῆς προελεύσεως τοῦ δικαίου, ποὺ διέπει τὶς ἀνθρώπινες σχέσεις (fr. 94 D.-K.). Πρόκειται γιὰ τὸ δίκαιο ποὺ προστατεύεται

ἀπὸ τὴν ἡσιόδεια θεότητα Δίκη καὶ τὶς τιμωροὺς Ἐρινύες. Ὁ θεῖος νόμος εἶναι, σύμφωνα μὲ τὸν Hirzel, ἡ ἀνάγκη νὰ γεφυρωθεῖ τὸ χάσμα ἀνάμεσα στὴ φύση καὶ τὸν νόμο, ἀνθρώπινο δημιούργημα ποὺ καλύπτει τὶς ἀνάγκες μιᾶς κοινωνίας. Κατὰ τοὺς Zeller καὶ Menzel οἱ νόμοι τῆς πολιτείας πηγάζουν καὶ ἀντλοῦν ζωὴ ἀπὸ τὸ φυσικὸ νόμο, ποὺ δὲν εἶναι ἄλλος ἀπὸ μιὰ ἁρμονία, ἡ ὁποία λειτουργεῖ συνεκτικά, ὅπως ἀκριβῶς συμβαίνει καὶ μὲ τοὺς νόμους ποὺ διέπουν τὸ κοσμικὸ σύστημα. Μ' αὐτὸν τὸν τρόπο ἐνισχύεται ἡ θεοκρατικὴ προέλευση τοῦ νόμου ποὺ θὰ ἦταν δυνατὸν νὰ ἀμφισβητηθεῖ, ἂν ὁ νόμος ἔπαιρνε τὸν χαρακτηρισμὸ «ἄγραφος», ὅπως ἤθελε ὁ Hirzel. Ἂν ὁ νόμος *κρατεῖ* καὶ *περιγίγνεται* (fr. 114 D.-K.), ἄρα εἶναι ἐκεῖνος ποὺ δεσπόζει καὶ συγχρόνως ἀναζητεῖ τὶς ρίζες του στὸν κοσμικὸ νόμο. «Εἶναι ὁ Νόμος Βασιλεὺς τοῦ Πινδάρου καὶ ὁ Κρατῶν νόμος τοῦ Εὐριπίδη. Εἶναι ὁ νόμος ποὺ διέπει τὶς ἀνθρώπινες σχέσεις, ποὺ πηγάζει ἀπὸ τὸν θεϊκὸ καὶ ὁ θεϊκὸς ἀπὸ τὸν νόμο ποὺ θέσπισαν οἱ ἄνθρωποι» (σ. 55). Συνεπάγεται, ὡς ἐκ τούτου, ὅτι νόμος εἶναι μία ἀπὸ τὶς κοσμικὲς ἀρχὲς ποὺ συγκροτοῦν τὴ δομὴ τῆς πολιτείας· σύμφωνα μὲ τὸν Ἡράκλειτο, ὁ λαὸς πρέπει νὰ μάχεται γιὰ τὴ δίκαιη ἐπιβολὴ τῶν νόμων, ὡς νὰ ἐπρόκειτο γιὰ τὰ τείχη τῆς πόλης του.

Στὴ συνέχεια ὁ Gigante ἑρμηνεύει τὴ φράση τοῦ πινδαρικοῦ χωρίου *Νόμος πάντων βασιλεὺς* (ὁμώνυμο κεφάλαιο) καὶ ὑποστηρίζει τὴν ἄποψη ὅτι ὁ Πίνδαρος θέλησε νὰ παρουσιάσει τὸ δίκαιο τοῦ ἰσχυροτέρου νὰ ἀναδύεται μέσα ἀπὸ μία θεοκρατικὴ νομιμότητα. Μὲ τὸν τρόπον αὐτὸν δικαιολογεῖται ἡ ἄδικη κατὰ τὰ ἄλλα αὐτὴ ἀρχή. Ἔτσι, κυρίαρχος εἶναι μόνο ὁ νόμος, ποὺ τώρα ταυτίζεται μὲ τὸν Θεό, ἐνῶ ὁ ἰσχυρότερος παύει τοὺς ἤδη ἰσχύοντες νόμους δικαίου (καταπαύει δίκαιον) καὶ ἐπιβάλλει τὸν δικό του νόμο, δομημένο καὶ βασισμένο στὸ ὑποκειμενικὸ δίκαιο, ποὺ βέβαια καθοδηγεῖ στὸ ἑξῆς ὄχι μόνο τὶς πράξεις τοῦ ἴδιου, ἀλλὰ ἐπίσης διαμορφώνει τὴν ἱστορικὴ πορεία τοῦ κόσμου. Μὲ τὸν τρόπον αὐτόν, ἡ ὁλοκλήρωση μιᾶς βίαιης πράξης, ἐπειδὴ ἀκριβῶς φέρει τὴ σφραγίδα τῆς θεϊκῆς δύναμης, καταλήγει νὰ εἶναι δικαία καὶ νόμιμη. Κατὰ τὴ στιγμὴ λοιπὸν ποὺ ὁ Ἡρακλῆς κλέβει τὶς ἀγελάδες τοῦ Γηρυόνη, ἐκτελεῖ διὰ τῆς δυνάμεώς του, θεία ἐντολή. Ἀντικειμενικὰ ὁ ἥρωας διαπράττει κλοπή, νομιμοποιημένη παρ' ὅλ' αὐτὰ καὶ δίκαιη, ἐφ' ὅσον, κατὰ τὴ στιγμὴ τῆς κλοπῆς, ἡ πράξη δικαιώνεται ὡς θεϊκὴ ἐπιβολὴ τοῦ νόμου. Ὁ Ἡρόδοτος ὅμως (κεφ. *Νόμος ἰσχυρὸς*) ἱστοριοποιεῖ τὴ μεταφυσικὴ ἀρχὴ τοῦ Πινδάρου: «νόμος πάντων βασιλεὺς θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων ἄγει δικαιῶν τὸ βιαιότατον ὑπερτάτα χειρί». Σ' αὐτὸν τὸν νόμο, ὁ πατέρας τῆς Ἱστορίας προσδίδει τὶς ἰδιότητες τῆς δικαιοσύνης καὶ τῆς ἐλευθερίας, ἀρχὲς ποὺ χαρακτηρίζουν τὴν ἑλληνικὴ φυλή. Εἶναι ὁ νόμος, μὲ τὶς ἰδιότητες ποὺ ἀναφέραμε, ποὺ θὰ ἐπιβάλλουν οἱ Ἕλληνες ὅταν θὰ ἀντιταχθοῦν ἐνάντια στὴν ἁπληστία καὶ τὸ φιλοκατακτητικὸ πνεῦμα τῶν Περσῶν. Εἶναι, μὲ ἄλλα λόγια, ὁ ἄγραφος

νόμος ποὺ τώρα παίρνει διαστάσεις εὐλαβικῆς ἱεροσύνης, καὶ ποὺ γιὰ τὴν ἐπιβολή του ἀπαιτεῖται ἡ ἀνεπτυγμένη συνείδηση τοῦ λαοῦ. Ὁ ἄγραφος νόμος εἶναι ὁ ἱδρυτὴς τῆς ἀνθρώπινης καὶ θεϊκῆς πολιτείας (*νόμος ἰσχυρός*, σ. 114). Στὴν περίπτωση αὐτή, κατὰ τὸν συγγραφέα, ἡ δικαιοσύνη ταυτίζεται μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἐλευθερίας, στὸ πλαίσιο ποὺ οἱ Ἕλληνες ἐπιδιώκουν μιὰ ἠθικὴ ἐλευθερία ἐπικυρωμένη ἀπὸ τὴ θεότητα. Μὲ ἄλλα λόγια ὁ θεϊκὸς νόμος παρέχει στοὺς Ἕλληνες τὴ νίκη ἐνάντια στὸν περσικὸ ἰμπεριαλισμό, ποὺ καυχᾶται ὅτι θὰ καθυποτάξει τὸν κόσμο, βιάζοντας τὰ δικαιώματα τῶν λαῶν καὶ ἐπιβάλλοντας σ' αὐτοὺς νὰ ζήσουν σύμφωνα μὲ τοὺς δικούς του νόμους.

Ὁ Gigante ὅμως, παρατηρεῖ ὅτι μετὰ ἀπὸ μιὰ νίκη τέτοιου μεγέθους, ὅπως αὐτὴ τῶν Ἑλλήνων ἐπὶ τῶν Περσῶν, ἐπέρχεται ἀναπόφευκτα ἠθικὴ κόπωση, ποὺ ἐκδηλώνεται μὲ τὴν ἐμφάνιση τῶν σοφιστῶν (κεφ. 10), ἐνῶ στὴ συνέχεια οἱ συνέπειες τοῦ πελοποννησιακοῦ πολέμου καταστρέφουν στὴν θεωρία καὶ πράξη τὴ σταθερὴ γνώμη τῆς φυλῆς περὶ δικαιοσύνης καὶ ἠθικοῦ θεϊκοῦ κανόνα. Μετὰ δὲ καὶ τὴ σφαγὴ τῆς Μήλου, δὲν εἶναι δυνατόν, γράφει ὁ Gigante, νὰ μιλήσει κανεὶς γιὰ θεῖο νόμο καὶ ἀναφέρει παράλληλα ὅτι ὁ Θουκυδίδης μιλάει γιὰ νόμο ποὺ συμπίπτει μὲ τὴν ἱστορικὴ ἀναγκαιότητα. Πρόκειται ἴσως γιὰ τὴν στιγμὴ ποὺ ἀπὸ τὸ χωρίο τοῦ Πίνδαρου χάνεται ἡ ἐπιρροὴ τῆς θείας ἐξουσίας.

Γιὰ τὰ ἱστορικὰ πεπραγμένα δίκαιο εἶναι τὸ ὠφέλιμο καὶ στὴ βάση αὐτὴ δημιουργεῖται ὁ νόμος τοῦ κράτους ποὺ ἐγγυᾶται τὴν ἰσότητα τῶν πολιτῶν. Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ ὅμως, ὅταν ἐκλέγεται ἕνα ἄτομο, προκειμένου νὰ ἡγηθεῖ ἑνὸς συνόλου, παύει νὰ ὑπακούει στοὺς νόμους καὶ νὰ ὑπόκειται στοὺς περιορισμούς τους. Ὁ Καλλικλῆς, στὸν πλατωνικὸ *Γοργία* ἑρμηνεύει διαφορετικὰ τὸ πινδαρικὸ χωρίο· δηλώνει δηλαδὴ ὅτι ἡ βιαιότητα τοῦ Ἡρακλῆ ἀποδεικνύει ὅτι ἀνήκουν στὸν ἰσχυρότερο καὶ τὰ ὑπάρχοντα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ πιὸ ἀδύνατου. Τὸ παράδειγμα ὅμως τοῦ Σωκράτη, ἀποδεικνύει ὅτι δίκαιος εἶναι ἐκεῖνος ποὺ ὑπακούει στοὺς νόμους τῆς πόλης. Ἔτσι, μὲ βάση πάντα τὸ πινδαρικὸ χωρίο, ὁ Σωκράτης ἀποδέχεται τὴ βία καὶ ἀναγνωρίζει τὴν ἀναγκαιότητα τοῦ θανάτου του, χωρὶς νὰ ζητήσει νὰ ἑρμηνεύσει αὐτὴ τὴν ἀναγκαιότητα.

Στὴ συνέχεια ὁ Gigante θέτει τὸ ἐρώτημα (κεφ. 20), ἂν πράγματι ὑπῆρξε ὁ Ἀνώνυμος, συγγραφέας τοῦ *Περὶ νόμων*, ποὺ σύμφωνα μὲ τοὺς Pohlenz καὶ Untersteiner ἔζησε τὸν 5ο αἰώνα π.Χ. Μετὰ ἀπὸ διεξοδικὴ ἔρευνα τοῦ θέματος, ὁ Ἰταλὸς ἐρευνητὴς καταλήγει στὸ συμπέρασμα ὅτι ἁπλὰ πρόκειται γιὰ ἐπινόηση τοῦ Pohlenz, τὴν ὁποία ὅμως ἀσπάστηκαν μετὰ ἀπ' αὐτὸν καὶ ἄλλοι ἐρευνητές.

Τὸ βιβλίο ὁλοκληρώνεται μὲ πίνακα ὀνομάτων ἀρχαίων συγγραφέων καὶ χωρίων ἔργων τους ποὺ ἀναφέρονται στὶς σελίδες του, καθὼς καὶ μὲ λε-

πτομερὴ σύγχρονη βιβλιογραφία (σσ. 292-310). Ὁ Gigante παραθέτει τέλος, παράρτημα 45 σελίδων, μὲ σημαντικὲς ἀναφορὲς καὶ φωτογραφίες τοῦ κώδικα POxy. 2450 καὶ *PSI* 1502 (σσ. 310-355).

Μαρία ΠΡΩΤΟΠΑΠΑ

Aristote politique. Études sur la **Politique** *d'Aristote*. Ἐποπτεία Pierre Aubenque, ἐπιμέλεια ἔκδοσης Alonso Tordesillas, Παρίσι, Presses Universitaires de France, 1993, IX+552 σσ.

Ἡ συλλογὴ 22 ἐργασιῶν στὰ *Πολιτικὰ* τοῦ Ἀριστοτέλη προδιαθέτει γιὰ μιὰ νέα ἀνάγνωση αὐτοῦ τοῦ ἔργου τοῦ Σταγιρίτη. Πρόκειται γιὰ τὸ βιβλίο ποὺ ἐπόπτευσε ὁ κατ' ἐξοχὴν ἐρευνητὴς τοῦ ἀριστοτελικοῦ ἔργου στὴ Γαλλία Pierre Aubenque, ἐνῶ ὑπεύθυνος γιὰ τὴν ἔκδοση εἶναι ὁ Alonso Tordesillas.

Στὸν σύντομο ἀλλὰ περιεκτικὸ πρόλογό του ὁ P. Aubenque ἐκθέτει τὴ διαχρονικότητα τοῦ ἀριστοτελικοῦ ἔργου, τονίζοντας ὅτι τὰ *Πολιτικὰ* παρέμειναν «γιὰ περίπου σαράντα χρόνια στὸ ἐπίκεντρο τῶν συζητήσεων γιὰ τὸ φυσικὸ δίκαιο μὲ τὸν L. Straus, γιὰ τὴν ἔννοια τοῦ ὁλοκληρωτισμοῦ μὲ τὸν H. Arendt, γιὰ τὴ δικαιοσύνη μὲ τὸν J. Rawls (σ. VIII).

Τὸ βιβλίο περιλαμβάνει 22 μελέτες-ἀνακοινώσεις ποὺ ἔγιναν ἀπὸ εἰδικοὺς στὸν Ἀριστοτέλη ἐρευνητές, στὸ πλαίσιο τοῦ μηνιαίου Σεμιναρίου τοῦ P. Aubenque κατὰ τὰ ἔτη 1986-1988, στὸ κέντρο Léon Robin (Paris IV).

Ὁ ἐπιμεληθεὶς τῆς ἐκδόσεως A. Tordesillas, ὑποδιαίρεσε σὲ τέσσερις θεματικὲς ἑνότητες: 1. Πόλις καὶ πολιτεία, ἕξι ἀνακοινώσεις (σσ. 1-132)· 2. Ἡ ἀνθρωπολογία τῶν *Πολιτικῶν*, πέντε ἀνακοινώσεις (σσ. 133-252)· 3. Δημοκρατία καὶ λόγος στὰ *Πολιτικά*, ὀκτὼ ἀνακοινώσεις (σσ. 253-399)· 4. Ἡ μετέπειτα τύχη τῶν *Πολιτικῶν*, τρεῖς ἀνακοινώσεις (σσ. 421-461). Σὲ τρεῖς περιπτώσεις πρόκειται γιὰ μεταφράσεις ἀπὸ τὰ γερμανικὰ ἢ ἀγγλικά. Στὸ μέσον τοῦ βιβλίου ἡ σύντομη παρέμβαση-ἀνακοίνωση τοῦ P. Aubenque (σσ. 255-264) μὲ θέμα: *Ὁ Ἀριστοτέλης καὶ ἡ Δημοκρατία*, ἀνακοίνωση ποὺ ἀρχικὰ ἐκφωνήθηκε στὴν Κωνσταντινούπολη, στὸ πλαίσιο τοῦ Συνεδρίου «Ἡ ἐπίδραση τοῦ Ἀριστοτέλη στὸν κόσμο τῆς Μεσογείου», τὸ 1986. Ἡ ἀνακοίνωση αὐτὴ θὰ ἦταν δυνατὸν νὰ χαρακτηρισθεῖ ὡς δεύτερος πρόλογος ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν συγγραφέα.

Θὰ ἐπιθυμούσαμε νὰ ἐπισημάνουμε τὴν ἐνδιαφέρουσα μελέτη τῶν Pierre Rodrigo καὶ Alonso Tordesillas μὲ τίτλο «Πολιτική, ὀντολογία, ρητορική: στοιχεῖα καιρικότητος κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη» (σσ. 399-433), ὄχι τόσο

γιατὶ στὸ κείμενο αὐτὸ ὑπάρχουν ὅλα ὅσα ἔχει γράψει ὁ Ἀριστοτέλης σχετικὰ μὲ τὸ θέμα αὐτό, ὅσο γιατὶ ἐδῶ ἀναλύονται τὰ κυριώτερα σχετικὰ χωρία τοῦ ἀριστοτελικοῦ ἔργου. Οἱ συγγραφεῖς, μὲ στοιχεῖα ἀπὸ παλαιότερες ἐργασίες γιὰ τὸ θέμα, μέσα ἀπὸ μιὰ πραγματικὴ ἐμβάθυνση στὸ ἔννοια τῆς καιρικότητος, ἐξετάζουν τὰ ἀριστοτελικὰ χωρία, δίνοντας μεγαλύτερες διαστάσεις στὶς ἔννοιες τοῦ *νῦν* καὶ τοῦ *καιροῦ* (σ. 399), προσπαθώντας νὰ βροῦν μιὰ σχέση ἀνάμεσα στὰ *Πολιτικά*, *Φυσικὰ* καὶ *Ἠθικά*, γεγονὸς ποὺ ἤδη εἶχε ἐπισημάνει ὁ Victor Goldschmidt στὸ ἔργο του *Temps physique et temps tragique chez Aristote*.

Τὴν ἔννοια τοῦ *νῦν* στὴν ἄποψη τοῦ Ἀριστοτέλη σχετικὰ μὲ τὴν πολιορκητική, ἐπεξεργάζεται στὴν ἄκρως ἐνδιαφέρουσα μελέτη του μὲ τίτλο «Ὁ Ἀριστοτέλης καὶ ἡ πολιορκητική», ὁ καθηγητὴς G. Romeyer Dherbey. Ὁ συγγραφέας προσπαθεῖ νὰ ἐξηγήσει τὴν ἀντίθεση τῶν ἀπόψεων τῶν δύο μεγάλων φιλοσόφων, Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους σχετικὰ μὲ τὴν ὀχύρωση ἢ ὄχι τῶν πόλεων. Ἡ θέση τοῦ Ἀριστοτέλη, —ἀντίθετη μὲ τὴ θέση τοῦ Πλάτωνος—, εἶναι ὅτι οἱ πόλεις πρέπει νὰ ὀχυρώνονται. Ὁ συγγραφεὺς ἀποδίδει τὸ γεγονὸς αὐτό: 1. Στὸ ὅτι ἡ ἐξέλιξη τῆς πολιορκητικῆς τέχνης κατὰ τὶς πολεμικὲς ἐπιχειρήσεις τοῦ τώρα «(*νῦν*), σύμφωνα μὲ τὸν Δημοσθένη, δὲν ὁμοιάζουν μὲ ἐκεῖνες τοῦ τότε» (σ. 125). Ἡ διαφορὰ τοῦ ἀριστοτελικοῦ καὶ τοῦ πλατωνικοῦ κειμένου ὀφείλεται, κατὰ τὸ συγγραφέα, τόσο γιὰ τὸν Σταγιρίτη ὅσο καὶ γιὰ τὸν Δημοσθένη, στὸ γεγονὸς ὅτι ἐν τῷ μεταξὺ ἐπῆλθαν ἱστορικὲς ἀλλαγὲς στὸν τομέα αὐτόν. 2. Στὸ γεγονὸς τῆς παραμονῆς τοῦ Ἀριστοτέλη στὴν Ἄσσο, τὴν κατ' ἐξοχὴν ὀχυρωμένη πόλη καὶ 3. Στὴ φιλία του μὲ τὸ Μακεδόνα στρατηγὸ Ἀντίπατρο, καθὼς καὶ στὴν ἄποψή του ὅτι ἡ ὀχύρωση τῶν πόλεων ἀποτελεῖ τὴν προϋπόθεση γιὰ τὴν ἀντιμετώπιση τοῦ ἐχθροῦ, διότι συντελεῖ στὴ ἐνδυνάμωση τῆς ψυχικῆς διάθεσης τῶν ἀγωνιστῶν, οὕτως ὥστε νὰ πολεμοῦν μὲ θάρρος ἐναντίον τῶν ἐπιδρομέων, ὡς νὰ ἐπρόκειτο νὰ ὑπερασπιστοῦν ἀνοχύρωτη πόλη. Ὁ συγγραφέας τελειώνει θέτοντας τὸν ἀριστοτελικὸ προβληματισμὸ τοῦ *μέσου*, ποὺ κατὰ τὴν ἄποψή του στὴ συγκεκριμένη περίπτωση, δὲν εἶναι δυνατὸν ταυτοχρόνως ἡ τειχισμένη πόλη νὰ ἀγωνίζεται καὶ ὡς ἀτείχιστη.

Τὴ βιβλιογραφία συνέταξε ὁ G. Rocca-Serra (σσ. 485-501). Τὸ ἔργο περιέχει, τέλος, πίνακα χωρίων τῶν *Πολιτικῶν* (σσ. 504-516), πίνακα χωρίων ἄλλων ἔργων τοῦ Ἀριστοτέλους (σσ. 516-523), πίνακα χωρίων ἄλλων ἀρχαίων συγγραφέων (σσ. 525-528), πίνακα ὀνομάτων (σσ. 529-530), πίνακα ἐννοιῶν (σσ. 539-552). Ἡ πληρότητα τῆς ἐκδόσεως αὐτῆς ἀφήνει νὰ φανεῖ ἡ τεράστια προσπάθεια ποὺ κατεβλήθη γιὰ τὴν ὁλοκλήρωσή της.

Μαρία ΠΡΩΤΟΠΑΠΑ

ΕΙΔΗΣΕΙΣ

25^{ο} ΣΥΝΕΔΡΙΟ ΓΑΛΛΟΦΩΝΩΝ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΕΤΑΙΡΕΙΩΝ

Στὴ Λωζάννη τῆς Ἑλβετίας πραγματοποιήθηκε τὸ 25ο συνέδριο τῶν Γαλλοφώνων Φιλοσοφικῶν Ἑταιρειῶν ἀπὸ τὶς 25 ἕως τὶς 28 Αὐγούστου 1994, μὲ γενικὸ θέμα *Ἡ Φύσις*. Τὸ πάντα ἐπίκαιρο αὐτὸ θέμα παρεκίνησε τοὺς ἐρευνητές, ποὺ προσῆλθαν ἀπὸ τριάντα χῶρες τοῦ κόσμου, σὲ ποικίλου ἐνδιαφέροντος ἀνακοινώσεις. Ἀξιοσημείωτη εἶναι καὶ ἡ ἐκπροσώπηση τῶν ἀνατολικῶν χωρῶν (Ἀλβανία, Σλοβακία, Οὐγγαρία, Πολωνία). Ἀνάλογα μὲ τὴ θεματική, οἱ ἀνακοινώσεις χωρίστηκαν σὲ ὀκτὼ ἐργαστήρια, ὡς ἑξῆς:

1) *Πολιτιστικές, καλλιτεχνικὲς καὶ αἰσθητικὲς ἀπόψεις σχετικὰ μὲ τὴ φύση.*
2) *Φύση καὶ ἐπιστῆμες.*
3) *Φύση καὶ τεχνική.*
4) *Φύση καὶ κοινωνία: οἰκολογικὲς καὶ πολιτικὲς ἀπόψεις.*
5) *Φύση, ἠθικὴ καὶ δίκαιο.*
6) *Ἡ φύση στὴν ἀρχαία καὶ μεσαιωνικὴ φιλοσοφία.*
7) *Ἡ φύση στὴ νεότερη καὶ σύγχρονη φιλοσοφία.*
8) *Ἡ φύση καὶ ἡ θεώρηση τοῦ ἀνθρώπινου παράγοντος στὶς σύγχρονες συζητήσεις.*

Τὰ παραπάνω ἐργαστήρια λειτούργησαν καθημερινὰ καὶ σὲ παράλληλο σχῆμα στὶς αἴθουσες τοῦ Πανεπιστημίου, στὸ Dorigny, ὅπου, ἐκτὸς ἀπὸ τὶς ἄνετες καὶ σύγχρονες ἐγκαταστάσεις, θὰ πρέπει νὰ ἐπισημανθεῖ καὶ ἡ ἐπικρατοῦσα ἠρεμία καὶ καθαριότητα, χαρακτηριστικὰ τῆς ἑλβετικῆς παράδοσης καὶ ἀγωγῆς. Ἀκούσια ἔγινε ἡ σύγκριση μὲ τοὺς χώρους τῶν ἑλληνικῶν Πανεπιστημίων· φυσικά, περιττεύει κάθε σύγκριση, διότι ὁδηγεῖ στὴν ἀπογοήτευση.

Ἡ ἔναρξη τοῦ συνεδρίου ἔγινε τὸ ἀπόγευμα τῆς Πέμπτης 25.8 στὸ μεγάλο ἀμφιθέατρο τοῦ Πανεπιστημίου. Κατὰ τὴ διάρκεια τῶν ἐγκαινίων ἀπηύθυνε χαιρετισμὸ στοὺς συνέδρους ὁ καθηγητὴς τῆς Ἰατρικῆς τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Λωζάννης, F. Paccaud. Ἀκολούθησε ὁ εἰσαγωγικὸς χαιρετισμὸς τοῦ D. Schulthess, προέδρου τοῦ 25ου συνεδρίου ὅπως ἐπίσης καὶ ὁ λόγος τοῦ J. d'Hondt, προέδρου τῆς Ἑταιρείας. Ἀμέσως μετὰ ἀκολούθησε ἡ ἐναρκτήριος ἀνακοίνωση ὁλομέλειας τοῦ καθ. J. Ferrari, πρυτάνεως τοῦ Παν. τῆς Bourgogne, στὴ Dijon, μὲ θέμα: *Le philosophe et la nature; horizons théoriques et pratiques*.

Τὴν Παρασκευὴ 26 Αὐγούστου, παρουσιάστηκε στὸ μεγάλο ἀμφιθέατρο, ὅπως ὅλες οἱ ἀνακοινώσεις ὁλομέλειας, ἡ ἀνακοίνωση τοῦ καθηγητὴ τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Nice, D. Janicaud, μὲ θέμα: *Le temps de la nature et la nature du temps*. Ἀμέσως μετὰ λειτούργησαν τὰ ἐργαστήρια μέχρι τὶς 11.30΄. Στὶς 12.45΄ οἱ σύνεδροι παρευρέθηκαν στὰ ἐγκαίνια τῆς ἔκθεσης μὲ θέμα: *Ἡ φιλοσοφία στὴ Λωζάννη ἀπὸ τὸν 18ο μέχρι τὸν 20ὸ αἰώνα*, στὸ κεντρικὸ κτήριο, ὅπου στεγάζεται καὶ ἡ βιβλιοθήκη. Τὰ ἐγκαίνια συνόδευσε ἐνδιαφέρον βιβλίο σχετικὸ μὲ τὸ θέμα τῆς ἔκθεσης, ποὺ ἀπονεμήθηκε στοὺς συνέδρους. Τὸ ἀπόγευμα τῆς ἴδιας μέρας λειτούργησαν καὶ πάλι τὰ ἐργαστήρια καὶ τὸ βράδυ πραγματοποιήθηκε ἡ γενικὴ συνέλευση τῆς ASPLF, ὅπου καὶ ἀποφασίστηκε ὅτι τὸ 26ο συνέδριο τῆς Ἑταιρείας θὰ διεξαχθεῖ στὸ Παρίσι τὸ 1996 μὲ γενικὸ θέμα «Τὸ καρτεσιανὸ πνεῦμα», σὲ ἀνάμνηση τοῦ μεγάλου Γάλλου μαθηματικοῦ καὶ φιλοσόφου. Ὅσο γιὰ τὸ μεθεπόμενο συνέδριο, τὸ 1998, συζητοῦνται τρεῖς πόλεις: Μόντρεαλ, Κεμπὲκ ἢ Σόφια.

Τὸ πρωὶ τοῦ Σαββάτου 27 Αὐγούστου, λειτούργησαν τὰ καθιερωμένα παράλληλα ἐργαστήρια ἐνῶ τὸ ἀπόγευμα παρουσιάστηκε ἡ ἀνακοίνωση ὁλομέλειας τοῦ νομπελίστα καθηγητὴ τῆς Ἰατρικῆς, Werner Arber: *Ἡ βιολογικὴ ἐξέλιξη ὑπὸ τὸ πρίσμα τῆς μοριακῆς γενετικῆς. Σύγχρονες γνώσεις καὶ πιθανὰ φιλοσοφικὰ συμπεράσματα.* Μετὰ τὸ πέρας τῶν ἐργαστηρίων, οἱ σύνεδροι παρευρέθησαν σὲ δεξίωση ποὺ παρέθεσε πρὸς τιμήν τους ἡ Δήμαρχος τῆς Λωζάννης, κ. Y. Jaggi. Κατὰ τὴ διάρκεια τοῦ λόγου της ἡ κ. Jaggi ἀναφέρθηκε στὴν ἱστορία τῆς πόλης, ποὺ ἀνάγεται στὴ ρωμαϊκὴ ἐποχή, στὴ σπουδαιότητά της στὸ διακομιστικὸ ἐμπόριο τῆς ἐποχῆς, στὸ σεβασμὸ ποὺ ἀρχὲς καὶ πολίτες ἀποδίδουν στὸ περιβάλλον καὶ ἔδωσε ἔμφαση στὴ δημιουργία τοῦ Μουσείου Ὀλυμπιακῶν Ἀγώνων, ποὺ ἱδρύθηκε στὴ Λωζάννη τὸ 1993 εἰς ἀνάμνηση τοῦ βαρώνου Pierre de Coubertin, ἱδρυτοῦ τῆς ἰδέας γιὰ τὴν ἀναβίωση τῶν Ὀλυμπιακῶν Ἀγώνων.

Τὸ βράδυ τῆς ἴδιας ἡμέρας οἱ σύνεδροι παρακολούθησαν στὸν Καθεδρικὸ ναὸ τῆς πόλης κονσέρτο τὸ ὁποῖο δόθηκε πρὸς τιμήν τους. Τοὺς πάντες κατέπληξε ἡ 18χρονη δεξιοτέχνις τοῦ βιολιοῦ Mirijam Contzen, ἡ ὁποία ἐκτέλεσε ἀπὸ μνήμης τὴν Partita σὲ ρὲ μινόρε τοῦ J.-S. Bach. Τὴν Κυριακή, 28 Αὐγούστου, τελευταία ἡμέρα τοῦ συνεδρίου, λειτούργησαν ὅπως πάντα τὰ παράλληλα ἐργαστήρια, ἐνῶ τὸ ἀπόγευμα παρουσιάστηκαν δύο ἀνακοινώσεις ὁλομέλειας. Ἡ πρώτη, (ἀνακοίνωση στρογγυλῆς τραπέζης), εἶχε θέμα: «Φύση, δύναμη καὶ κοινωνία» καὶ ἔγινε μὲ τὴ συμμετοχὴ των: V. Cauty, καθηγητὴ τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ Μόντρεαλ, M. Cosandey, καθηγητὴ στὸ Πανεπιστήμιο τῆς Λωζάννης καὶ J. d'Hondt, καθηγητὴ τῆς Σορβόννης· ἡ δεύτερη, ἔγινε ἀπὸ τὸν Aloyse-Raymand NDiyae, καθηγητὴ στὸ Πανεπιστήμιο τοῦ Ντακάρ, διευθυντὴ τῶν διεθνῶν οἰκονομικῶν πόρων γιὰ τὰ πανεπιστήμια, AUPELF-UREF, τοῦ Μόντρεαλ, μὲ θέμα: *Ἡ ἐπιστροφὴ στὴ φύση ἢ στὸ νόημα τῆς ζωῆς - μιὰ ἄλλη φιλοσοφικὴ θεώρηση.*

Μετὰ τὸ πέρας τῆς ἀνακοινώσεως αὐτῆς, ἡ ἀντιπρόεδρος I. Schüssler ἔκανε τὸν ἀπολογισμὸ τοῦ συνεδρίου μαζὶ τούς: J. d'Hondt, D. Brühlmeir, πρόεδρο τῆς Ἑλβετικῆς Φιλοσοφικῆς Ἑταιρείας, καὶ M. Barbat, μορφωτικὸ ἀκόλουθο τῆς Γαλλικῆς Πρεσβείας στὴ Βέρνη. Ὁ τελευταῖος ἐπεσήμανε ὅτι ἡ «μεταφορικὴ» ἐπιστροφή μας στὴ φύση διὰ μέσου τῶν ἀνακοινώσεων τοῦ συνεδρίου, ἦταν μία τάση τοῦ ἀνθρώπου —τοῦ φιλοσόφου— πρὸς τὴν ἐλευθερία, καί, ὅτι ἡ γαλλικὴ γλῶσσα λειτούργησε ὡς μέσον γιὰ τὴ διακίνηση τῶν ἰδεῶν τῶν ἐρευνητῶν ἀπ' ὅλο τὸν κόσμο. Τόνισε ὅτι ἡ ἔννοια *φύση*, ἔννοια οὐσιώδης στὸν φιλοσοφικὸ στοχασμό, ἀποτέλεσε ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα μέχρι σήμερα ἀντικείμενο ποικίλων συζητήσεων. Τελειώνοντας ἐπισήμανε τὴν ἀλλοίωση τοῦ φυσικοῦ περιβάλλοντος στὶς σύγχρονες κοινωνίες ἐξ αἰτίας τῶν συνθηκῶν ζωῆς, δήλωσε ὅμως ὅτι ἡ συνεισφορὰ τοῦ φιλοσόφου στὴν ἐπίλυση τῶν προβλημάτων τοῦ σήμερα θὰ δώσει λύση καὶ θὰ ἀποτρέψει τὴν ἀπογοήτευση ποὺ διακατέχει τὸν σύγχρονο ἄνθρωπο.

Στὸ συνέδριο ἀπὸ ἑλληνικῆς πλευρᾶς συμμετεῖχαν μὲ ἀνακοινώσεις: Ἀκαδ. Ε. Μουτσόπουλος, *Φύση καὶ καλλιτεχνικὴ μίμηση: προσέγγιση ἢ ὑπέρβαση;*· Α. Κελεσίδου, *Ξενοφάνης, Περὶ Φύσεως*· Β. Μπεκιάρη, *Ἡ ἑλληνικὴ φιλοσοφία στὸ ἔργο τοῦ Charles Bonnet, Μελέτη τῆς Φύσεως: Ἀπόηχος στὸ ἔργο τοῦ Ἀλέξανδρου Μαυροκορδάτου*· Ε. Μαραγγιανοῦ, *Ἡ φύση στὸν Πλάτωνα*· Μ. Πρωτοπαπᾶ, *Τέχνη καὶ Φύσις κατὰ τοὺς Στωικούς*· Κ. Χριστοδούλου, *Ἕνας πρόδρομος τῆς οἰκολογίας στὸν αἰώνα τοῦ διαφωτισμοῦ: Louis-Sébastien Mercier καὶ τὸ ἔργο του ὁ Πίνακας τοῦ Παρισιοῦ*· Κ. Βερεκέτης, *Σκέψεις γύρω ἀπὸ τὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου*. Πρέπει νὰ ἐπισημανθοῦν καὶ οἱ ἀνακοινώσεις τῶν: J. d'Hondt, *Φύση καὶ φιλοσοφία στὸν Hegel*· J.-L. Vieillard-Baron, *Φύση καὶ ἔθος στοὺς Montaigne καὶ Hegel*· J. Frère, *Ἕνας πιθανὸς τίτλος γιὰ τὸ ποίημα τοῦ Παρμενίδη: Περὶ φύσεως*· J. Parain-Vrial, *Ὁ ἄνθρωπος ἔχει φύση;*· J.-M. Gabaude, *Ἡ φύση κατὰ τὸν Λουκρήτιο*· H. Courtès, *Φύσις καὶ κόσμος κατὰ τὸν Λαίμπνιτζ*· M. Conche, *Ἡ σημασία τῆς φύσης: ἡ παρηγοριά*· C. Marcondes Cesar, *Ἠθικὴ καὶ ἀλήθεια στὴ γνώση τῆς φύσης*· J.-L. Longué, *Φυσικὴ δύναμη καὶ διαφορὰ πνεύματος κατὰ τὸν Ἑλβέτιο*· I. Schüssler, *Τὸ φυσικὸ ζήτημα στὶς ἀρχὲς τῆς δυτικῆς σκέψης: καταστροφὴ ἢ διατήρηση; Σκέψεις σχετικὰ μὲ τὸ Ποίημα τοῦ Παρμενίδη*· S. Margel, *Ἡ φύση καὶ ὁ χρόνος στὰ χωρία τοῦ Ἀναξίμανδρου*· A. Etienne, *Σχετικὰ μὲ τὴ φύση στὸν Πλάτωνα: παρουσία καὶ ἀπουσία τῆς φύσεως στοὺς πλατωνικοὺς διαλόγους.*

Κατὰ τὴ διάρκεια τοῦ συνεδρίου ἔγινε ἐπίσης ἐνημέρωση σχετικὰ μὲ τὸ βιβλίο τῶν πρακτικῶν τοῦ 24ου συνεδρίου τῆς ASPLF, ποὺ πραγματοποιήθηκε στὸ Poitiers τῆς Γαλλίας τὸ 1992, ὅτι τὸν προσεχῆ Ὀκτώβριο θὰ ἀρχίσει νὰ ἀποστέλλεται στοὺς συνέδρους, ἐνῶ θὰ διατίθεται στὸ φιλοσοφικὸ βιβλιοπωλεῖο Vrin, στὸ Παρίσι, στὴν τιμὴ τῶν 325 γαλλ. φράγγων.

Τέλος, μετὰ τὴν ἐπίσημη λήξη τοῦ 25ου συνεδρίου τῆς ASPLF, ἀκολούθησε Κονσέρτο στὸ Grange τοῦ Dorigny, (σιταποθήκη τοῦ ὁμώνυμου πύργου ποὺ σήμερα στεγάζει τὶς διοικητικὲς ὑπηρεσίες τοῦ Πανεπιστημίου), ἀπὸ τὸ συγκρότημα Trio Piacere. Τὸ ἀποχαιρετηστήριο δεῖπνο παρετέθη στὸ Dorigny, μὲ τὴ συμμετοχὴ ὅλων τῶν συνέδρων.

Μαρία Πρωτοπαπα

«Ο FRIEDRICH NIETZSCHE ΚΑΙ Η ΕΛΛΑΔΑ»: ΔΙΗΜΕΡΗ ΣΕΙΡΑ ΔΙΑΛΕΞΕΩΝ ΣΤΗΝ ΑΘΗΝΑ (8 ΚΑΙ 9 ΔΕΚΕΜΒΡΙΟΥ 1994)

Μὲ τὴν εὐκαιρία τῆς συμπλήρωσης 150 χρόνων ἀπὸ τὴ γέννηση τοῦ Freidrich Nietzsche —γεννήθηκε στὶς 15 Ὀκτωβρίου 1844 — διοργανώθηκε στὴν Ἀθήνα ἀπὸ τὸ Ἰνστιτοῦτο Γκαῖτε καὶ τὸ Γαλλικὸ Ἰνστιτοῦτο σὲ συνεργασία μὲ τὸ περιοδικὸ *Λεβιάθαν* τῆς Ἑταιρείας Ἔρευνας καὶ Μελέτης τοῦ Πολιτισμοῦ καὶ τῆς Κουλτούρας διήμερη σειρὰ διαλέξεων μὲ θέμα: *Ὁ Friedrich Nietzsche καὶ ἡ Ἑλλάδα*, ποὺ πραγματοποιήθηκε στὶς 8 καὶ 9 Δεκεμβρίου 1994 καὶ φιλοξενήθηκε τὴν πρώτη μέρα στὸ Ἰνστιτοῦτο Γκαῖτε καὶ τὴ δεύτερη στὸ Γαλλικὸ Ἰνστιτοῦτο. Σκοπὸς τῆς ἐκδήλωσης ἦταν νὰ συμβάλλει στὴν ἑρμηνεία καὶ κατανόηση τοῦ ἑλληνικοῦ πνεύματος στὸν Nietzsche, ἀλλὰ καὶ νὰ ἀναζητήσει τὴ σχέση τῆς Ἑλλάδας μὲ τὸν προσφιλὴ στὸ ἑλληνικὸ φιλοσοφικὸ κοινὸ γερμανὸ φιλόσοφο.

Ἡ ἔναρξη τῆς σειρᾶς τῶν διαλέξεων ἔγινε στὸ Ἀμφιθέατρο τοῦ Ἰνστιτούτου Γκαῖτε. Μὲ συντονιστὴ τὸν Καθηγητὴ τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης Σ. Δεληβογιατζῆ ἔγιναν τέσσερις ἀνακοινώσεις, διερευνητικὲς τοῦ νιτσεϊκοῦ στοχασμοῦ. Ἡ πρώτη κατὰ σειρὰ ἦταν τοῦ Ἐπίκ. Καθηγητὴ τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης Χ.-Δ. Γουνελᾶ, *Στὸ ἀντικαθρέπτισμα πραγματώνεται ἡ ἀλήθεια: ἕνα νιτσεϊκὸ παράδοξο στὴ νεοελληνικὴ λογοτεχνία*. Ἀκολούθησε ἡ ἀνακοίνωση τοῦ Δρ Chr. Menke τοῦ Ἐλευθέρου Πανεπιστημίου τοῦ Βερολίνου, *Ἡ τραγωδία καὶ τὰ ἐλεύθερα πνεύματα — Ἡ ἔννοια τῆς αἰσθητικῆς ἐλευθερίας στὸ Nietzsche*. Στὴ συνέχεια μίλησε ὁ Καθηγητὴς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν Κ. Ψυχοπαίδης, *Ἡ πολιτικὴ καὶ ὁ Nietzsche*. Μὲ τὴν ἀνακοίνωση τοῦ Καθηγητῆ τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης Σ. Δεληβογιατζῆ, *Τὸ πολιτιστικὸ καὶ μηδενιστικὸ στοιχεῖο στὸν Nietzsche*, ἡ ὁποία ἦταν καὶ ἡ τελευταία ἀνακοίνωση τῆς πρώτης ἡμέρας τῆς διοργάνωσης, καὶ τὴ συζήτηση ποὺ ἀκολούθησε ἀνάμεσα στοὺς συμμετέχοντες ἔκλεισε ὁ πρῶτος κύκλος τῶν ἀνακοινώσεων.

Τὴν Παρασκευή, 9 Δεκεμβρίου 1994, συνεχίστηκε τὸ Συνέδριο στὸ Ἀμφιθέατρο τοῦ Γαλλικοῦ Ἰνστιτούτου μὲ συντονιστὴ τὸν Ἐπίκ. Καθηγητὴ τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης Χ.-Δ. Γουνελᾶ. Πρώτη κατὰ σειρὰ ἀνακοίνωση ἦταν τοῦ Καθηγητῆ στὸ Πανεπιστήμιο Paris XII M. Haar, *Ὁ Nietzsche καὶ τὸ πρότυπο τῶν Ἑλλήνων*. Μίλησαν στὴ συνέχεια ἡ Δρ Κ. Παλαμιώτου, *Τὸ Διονυσιακὸ καὶ τὸ Ἀπολλώνιο ὡς αἰσθητικὲς κατηγορίες* καὶ ὁ Ἀναπλ. Καθηγητὴς στὸ Πανεπιστήμιο Κρήτης Γ. Τζαβάρας, *Τὸ Διονυσιακὸ στοιχεῖο κατὰ τὸν πρῶιμο Nietzsche*. Ἀκολούθησε ἐνδιαφέρουσα συζήτηση, διαφωτιστικὴ τῶν ἀνακοινώσεων ποὺ προηγήθηκαν. Κατάμεστοι ἀπὸ ἀκροατὲς ἦταν καὶ τὶς δύο ἡμέρες οἱ συνεδριακοὶ χῶροι, πρᾶγμα ποὺ ἀποδεικνύει καὶ τὴν ἐπιτυχία τῆς διοργάνωσης, ἀλλὰ καὶ τὴ γοητεία ποὺ ἀσκεῖ καὶ στὶς μέρες μας ἡ σκέψη τοῦ Friedrich Nietzsche.

Ἰωάννης Καλογερακος

ΔΙΕΘΝΕΣ ΣΥΜΠΟΣΙΟ ΜΕ ΘΕΜΑ: «ΚΑΙΡΟΣ ΚΑΙ ΛΟΓΟΣ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΑΡΧΑΙΟΤΗΤΑ», AIX-EN-PROVENCE, 23-27.10.94.

I

Στὴν ὄμορφη, φιλόξενη Aix-en-Provence συνῆλθε, ἀπὸ τὶς 23 ὡς τὶς 27 Ὀκτωβρίου '94, τὸ Διεθνὲς Συμπόσιο «Καιρὸς καὶ Λόγος κατὰ τὴν Ἀρχαιότητα» («Kairos et Logos dans l'Antiquité»), τὸ ὁποῖο ὀργάνωσε ὁ Τομέας Φιλοσοφίας τοῦ ἐκεῖ Πανεπιστημίου, μὲ ἐμψυχωτὴ καὶ κύριο ὑπεύθυνο τὸν καθηγητὴ Alonso Tordesillas, ἱκανὸ ἱστορικὸ τῆς ἀρχαίας Φιλοσοφίας, καὶ συνεργοὺς ἄλλους κρατικοὺς φορεῖς τῆς Γαλλίας, καθὼς καὶ τὸ Συμβούλιο Εὐρώπης, τὴν Ἱσπανικὴ Πρεσβεία καὶ τὸ Πολιτιστικὸ Ἰταλικὸ Ἱνστιτοῦτο τῆς Μασσαλίας. Στὴν Ἐπιστημονικὴ Ἐπιτροπὴ τοῦ Συνεδρίου μετεῖχαν οἱ κορυφαῖοι εἰδικοὶ τοῦ ἑλληνικοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ καὶ τοῦ θέματος τῆς καιρικότητας: Pierre Aubenque, Gabriele Giannantoni, ἀκαδ. Εὐ. Μουτσόπουλος, Gilbert Romeyer Dherbey, Graziano Arrighetti, Jean Pépin.

Τριάντα ἕξη διακεκριμένοι ἑλληνιστές, (ἐκ τῶν ὁποίων τρεῖς, ὁ καθ. P. Aubenque, ἡ καθ. Barbara Cassin καὶ ὁ καθ. Takis Poulakos) λόγῳ ἀδυναμίας νὰ παρευρεθοῦν, ὑπῆρξαν ἐν τούτοις φιλοσοφικὰ παρόντες μὲ τὸν γραπτὸ λόγο τους, ποὺ μοιράστηκε στοὺς Συνέδρους), ἀπὸ ἑπτὰ χῶρες (Ἑλλάδα, Γαλλία, Ἰταλία, Ἡνωμένες Πολιτεῖες-Καναδά, Ἀγγλία, Βέλγιο, Ἱσπανία), μὲ τὶς ἀνακοινώσεις καὶ τὶς ὑψηλοτάτου ἐπιπέδου συζητήσεις ποὺ ἐπακολούθησαν, νομμοποίησαν τὴν φιλοσοφικὴ ἔννοια τοῦ καιροῦ, τὴν ἴδια τὴν φιλοσοφία τῆς καιρικότητας. Ἡ ἔννοια τοῦ καιροῦ ἐρευνήθηκε ὡς πρὸς τὶς ἀρχαῖες ἀλλὰ καὶ ὡς πρὸς τὶς νεώτερες διαστάσεις της (ἀπὸ τὸν Ὅμηρο - Ἡσίοδο - Θαλῆ), ὡς πρὸς τὶς ἐπιστημολογικές, τὶς ὀντολογικὲς καὶ τὶς ἀξιολογικές της προεκτάσεις.

Οἱ ἐργασίες τοῦ τετραημέρου αὐτοῦ Συμπόσιου ἄρχισαν μὲ τὴν θεμελιακὴ γιὰ τὸ θέμα ἀνακοίνωση τοῦ Ἀκαδημαϊκοῦ Εὐ. Μουτσόπουλου —ὁ ὁποῖος εἰσήγαγε στὴν φιλοσοφικὴ ἔρευνα τὴν ἔννοια τοῦ καιροῦ—, «Intentionnalité et rationalité dans le processus kairique» καὶ ἔκλεισαν μὲ τὴν ὑποβλητική, ὅσο καὶ ἀκριβῆ σύνοψη τῶν συμπερασμάτων τοῦ καναδοῦ ἀκαδημαϊκοῦ Richard Bodéüs.

Ἀναλυτικά, τόσο καὶ γιὰ νὰ δηλωθῆ ἡ εὐρυοια τῆς θεματικῆς, ὅσο καὶ ἡ πολυτοπία τῶν ὁμιλητῶν ἔγιναν οἱ ἑξῆς ἀνακοινώσεις:

Στὴν πρώτη συνεδρία τῆς Δευτέρας 24.10 (πρόεδρος Λάμπρος Κουλουμπαρίτσης):

«*Logos et dialogos* chez Socrate» (G. Giannantoni, Roma· τὴν ἀνακοίνωση λόγῳ ἀπουσίας τοῦ G. Giannantoni, διάβασε ὁ A. Brancacci), «Du *to kairion* d'Homère au *kairos* d'Hésiode: un itinéraire difficile» (Gr. Arrighetti, Pisa), «Homère et ses scholiastes, ou le problème de l'opportunité du discours» (Fr. Létoublon, Grenoble), «*Kairos et Logos* encômiastique de Pindare à la seconde sophistique» (M. Trédé, Rouen).

Στὴν ἀπογευματινὴ Συνεδρία, ὅπου προήδρευσαν διαδοχικὰ οἱ A. Tordesillas καὶ M. Narcy, ἔγιναν 5 ἀνακοινώσεις, ἐκ τῶν ὁποίων οἱ τέσσερις ἀναφορικὰ μὲ τὸν πλατωνικὸ λόγο: «La notion platonicienne de *kairos*» (Yvon Lafrance, Ottawa), «A propos de l'à-propos: quelques remarques sur le statut catégoriel du *kairos* platonicien» (M. Kerkhoff, Puerto Rico), «Le *kairos* dans la hiérarchie des biens du *Philèbe*» (J. F. Mattéi, Nice), «L'à-propos ou le nœud? *Logos* et *kairos* dans le *Phèdre* de Platon» (A.-G. Wersinger, Paris), «Transmettre un savoir au bon moment. Remarques sur l'ésotérisme platonicien selon Th. Szlezàk» (L. Brisson, Paris).

Στὴν Συνεδρία τῆς Τρίτης, 25.10 (πρόεδροι διαδοχικὰ οἱ M. Kerkhoff, L. Rossetti, A. Brancacci, E. Moutsopoulos) ἔγιναν 9 ἀνακοινώσεις: «L'acteur et le changement de rôle chez Antisthène» (A. Brancacci, Bari), «*Kairos* et *logos* hénologique chez Plotin» (L. Kouloubaritsis, Bruxelles), «La détermination du *kairos* chez Proclus» (I. Koch, Aix-en-Provence), «*Kairos* et *Logos* d'après les commentateurs anciens de la Bible, juifs et chrétiens» (G. Dorival, Aix-en-Provence), «Thucydide. Le moment d'écrire» (M. Narcy, Paris), «Régularités et points critiques dans la logique hippocratique» (L. Ayache, Paris), «Entre l'art et la nature, le moment de parler» (A. Petit, Clermont-Ferrand), «Temps et *kairos* dans l'ontologie protagoréenne» (J.S. Dueso, Zaragoza). Ἡ ἀνακοίνωση παρουσιάστηκε ἱσπανικά. (Ὁ πρόεδρος Εὐ. Μουτσόπουλος ἔδωσε

ἐκτενὴ γαλλικὴ σύνοψη τοῦ περιεχομένου της), «Kairos, akairia, epikairia chez Démocrite» (Α. Κελεσίδου).

Στὴν πρωϊνὴ Συνεδρία τῆς Τετάρτης 26.10. (πρόεδροι διαδοχικὰ Α. Κελεσίδου, L. Brisson) μίλησαν κατὰ σειρά: L. Rossetti (Perugia): «Trois acceptions du *kairos*», P. Livet (Aix-en-Provence): «*Kairos* et raisonnement en cours d'action, ou l'illusion récurrente du *kairos*», Melissa Lane (Cambridge): «Le *kairos* et la politique du jugement évaluatif», M. Casevitz (Lyon): «Etymologie et sémantique du *kairos*».

Στὴν ἀπογευματινὴ συνεδρία (πρόεδρος G. Romeyer Dherbey) ἔγιναν 4 ἀριστοτελικὲς ἀνακοινώσεις: «Aristote contre les discours vides» (R. Bodéüs, Montréal), «L' à-propos éthique selon Aristote: *kairos* et médiété» (P. Rodrigo, Montpellier) «Le *kairos* et le juste milieu d'Aristote» (J.R. Wilson, Alberta), «*Kairos* et mesure» (F. Wolff, Paris).

Τὴν τελευταία μέρα τοῦ Συνεδρίου (πρόεδροι διαδοχικὰ πρωϊνῆς Συνδρίας: Gr. Arrighetti, Yvon Lafrance, ἀπογευματινῆς: G. Dorival, A. Tordesillas) μίλησαν οἱ: Fr. Donadi (Padova) μὲ θέμα: «Le *kairos* dans la poétique de Gorgias», M.-P. Noël (Paris): «*Kairos* sophistique et mises en forme du *logos*», J. Poulakos (Pittsbourgh): «*Kairos*: esquive et explication des oppositions dialectiques», P.-M. Vernes (Aix-en-Provence): «Occasion, discours et raison chez Machiavel», Y.J. Harder (Paris): «Les figures modernes du *kairos*», Y. Schwartz (Aix-en-Pronence): «Des «"rencontres"» au *kairos* dans les activités industrieuses» καὶ G. Romeyer Dherbey (Paris): «"Mais quand brille un rayon envoyé par le dieu": Le *kairos* chez Pindare». Μὲ τὴν τελευταία αὐτὴ ἀνακοίνωση ἡ ἱστορικὴ διερεύνηση τοῦ καιροῦ, ἡ ὁποία ξεκίνησε ἀπὸ τὴ σχέση τῆς ἔννοιας μὲ τὸν ἄνθρωπο, τὸν καιρὸ ποὺ ὁ ἄνθρωπος χρησιμοποιεῖ καὶ ὁ ἄνθρωπος ἐξουσιάζει, ξαναγύρισε στὴν ἀρχαϊκή της σύλληψη —ἡ ὁποία ἐγκαταλείφθηκε στὴν συνέχεια— στὸν καιρό - δῶρο τῶν θεῶν, ὅπως τὸν συνέλαβε ὁ ὑψηλὸς ποιητικὸς λόγος τοῦ Πινδάρου.

Ἄννα ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ

II. POUR CLOTURER LES DÉBATS SUR KAIROS ET LOGOS

Vous gardez, comme moi, en mémoire les paroles chaleureuses par lesquelles Alonso Tordesillas nous a reçus dimanche, pour l'ouverture de ce colloque. C'est avec l'accent enjoué des hommes du sud qu'il nous accueillait et nous disait son vif plaisir de nous voir réunis. Aussi bien Alonso s'est-il-dérobé, non point lâchement, mais logiquement, à l'ingrat devoir de maintenant nous donner congé. Et il a confié à un homme du nord, venant du froid, la tâche affligeante de vous renvoyer; ce que je fais de façon glaciale. Il nous avait convié à Aix, pour finir ensemble l'été; je vous renvoie commencer l'hiver, chacun, dans vos foyers.

Malgré l'ingratitude de mon rôle, j'ai tout de même l'agréable privilège de pouvoir exprimer, en votre nom à tous, nos plus sincères félicitaitons et nos remerciements, non seulement aux organisateurs du colloque, mais aussi, pour le coup, aux membres du staff, qui, souvent dans l'ombre, les ont efficacement secondés tout au long de ces journées.

Vous avez eu, nous avons eu l'occasion de réfléchir sur l'occasion. Je ne puis, hélas! prolonger ce moment unique, vous le comprendrez. Une occasion propice ne se prolonge pas. Celle qui nous a réunis est désormais passée. Occasion saisie ou occasion perdue, elle n'est déjà plus. Et mes conclusions appartiennent au moment critique où nos échanges quittent le présent et entrent, pour jamais, dans la mémoire.

Mais la mémoire est triste et nostalgique bien souvent. Je ne rappellerai donc, ni en gros, ni en détails, les journées fastueuses qui s'achèvent.

Je ne rappellerai pas comment, dès le premier soir, une analyse subtile de la conscience nous a saisis à froid et plongés d'emblée dans une sorte de stupeur admirative. Et je ne dirai pas comment, pour nous sortir de cette stupeur, la Faculté avait dressé un buffet de rafraichissements. Je ne vous rappellerai pas la diversité des auteurs, Antisthène et Plotin, Proclos et Thucydide, Démocrite et Protagoras, les pythagoriciens, les auteurs hippocratiques et autres penseurs moins franchement païens, qui ont été littéralement soumis à la question, pour qu'ils nous livrent, sur le kairos, des secrets que, peut-être, ils ne détenaient pas. Et je ne vous redirai pas, encore moins, les controverses soulevées par les inquisiteurs qui, tour à tour, ont ainsi torturé les textes, controverses publiques, dont les murs de cette salle résonnent encore, et controverses privées, à trois

ou quatre, conversations délicieusement perfides, dont les couloirs, les jardins, les salles d'auberge et de café ont été les témoins involontaires et stupéfaits. Je ne vous rappellerai pas les lumières, jetées par les philologues, sur les origines obscures de la notion de kairos, ni les obscurités, dénoncées par les philosophes, dans l'usage apparemment trop clair que fait Platon de cette notion. Je me garderai surtout de rappeler le tapage des aristotélisants, entre lesquels je m'étais moi-même glissé, et leur renfort de gloses, destinées à meubler les silences d'un penseur, sur ce point, riche en suggestions, mais avare de précisions. Je ne vous rappellerai pas les essais généreux pour retrouver ou nier, chez les Modernes, les traces d'un kairos dont l'omniprésence déclarée, chez les Anciens, masque, pour certains, l'inavouable absence. Je me garderai, enfin, de vous remettre en mémoire tout ce qui s'est dit aujourd'hui des sophistes et des rhéteurs ou, il y a un instant, de Pindare, point d'orgue de nos travaux. Je ne vous rappellerai rien de tout cela. Au lieu de récapituler les traits saillants de nos propres pensées, ce qu'enregistreront plus fidèlement les Actes du colloque, je voudrais vous engager à jeter plutôt un dernier regard sur l'objet qui les a suscitées. Cet objet est évoqué par le merveilleux support iconographique de l'affichette que tout le monde a reçue. Regardez-le ce bas-relief antique, reproduit à mes côtés. Vous le voyez à distance. Ici, la distance de l'espace s'ajoute à celle du temps, qui a rongé la pierre photographiée, pour fondre, avec elle, les contours de l'image dans la lumière. Les détails s'estompent au profit d'une ache lumineuse. C'est elle, elle seule ou, du moins, elle d'abord qui attire le regard. Ainsi nous sommes-nous rencontrés, parce qu'un point lumineux nommé «kairos» a d'abord accroché l'œil de l'un ou l'autre d'entre nous. Disons-le donc tout net: au commencement était le kairos, le kairos lumineux, qu'il fallait, non pas éclairer bien sûr, mais simplement approcher de plus près, afin d'en mieux distinguer les trais demeurés vagues sous la lumière. Chacun d'entre nous, selon sa propre position, son propre point de vue, était invité à ce genre d'approche, avec, cependant, un instrument commun, nommé «logos». Du moins est-ce ainsi que, moi, j'ai reçu l'invitation. Et nous avons marché, docilement, sûrs d'y voir plus clair ensemble. Je n'ose pas demander aujourd'hui: Y a-t-on vu plus clair? Sans doute, cette question ne peut-elle recevoir que des réponses individuelles, plus ou moins positives. Mais, peut-être, tomberons-nous d'accord pour reconnaître avoir acquis au moins la certitude qu'il y avait, au total, peu de choses à voir clairement, parce qu'il est dans la nature du kairos d'échapper, dans une large mesure, à une théorie scientifique pleinement satisfaisante. Des traits, tout de même, se dessinent. J'en vois deux, comme vous, symboliquement esquissés par les reliefs de la pierre lumineuse: le trait vague, mais indubitable, d'un homme aux proportions divines, et le trait mutilé, mais non moins indubitable, d'une balance, tenue en main par cet homme. Que pèse cette balance? Quel visage avait le peseur? Nous ne le saurons sans doute jamais avec une entière certitude. Mais, au fond, c'est peut-être mieux ainsi. C'est mieux ainsi, parce qu'un fond d'incertitude, qui balaie les dogmatismes téméraires, justifie la quête indéfinie du savoir que nous partageons. C'est mieux ainsi, parce que la mesure de notre ignorance, au terme de nos rencontres, prépare nécessairement et justifie d'avance d'autres rencontres. Il suffira de trouver une autre occasion propice, une autre «kairos». Où? Quand? Les dieux grecs eux-mêmes sont incapables de le prévoir. Mais j'entends déjà les propos par lesquelles un second Tordesillas nous recevra, nous-mêmes ou nos descendants, s'il en est, pour reprendre, sous d'autres cieux, des échanges lumineusement éclairés par les Actes du colloque d'Aix-en-Provence. J'entends d'avance la chaleur de ses propos et l'enthousiasme des congressistes qu'il accueillera, tous légitimement fiers de l'avantage qu'ils auront sur nous de trouver, en nous, quelques prédécesseurs qui leur auront frayé une voie royale.

Et je rêve! Je rêve, pour ce futur congrès, d'une nouvelle affichette. Y serait photographié l'une ou l'autre d'entre nous, peut-être dans le même simple appareil du dieu antique, acéphale, comme il se doit, pour des raisons d'anonymat, et s'abreuvant à quelque fontaine d'Aix-en-Provence, comme à la source de son savoir. Évidemment, je me déclare par avance indigne de poser comme modèle pour cette affiche.

Mais laissons ce projet. J'entends d'ailleurs monter aussi la voix du scholiaste anonyme de l'*Iliade*, qui me souffle à l'oreille dans un murmure: «La circonstance -kairos- veut que l'on soit concis». Alors, j'écoute, j'obéis et me tais.

Richard Bodéus
(Montréal)

«L'ANIMAL DANS L'ANTIQUITÉ» 18-22 OCTOBRE 1994, PARIS

Du 18 au 22 Octobre 1994 s'est tenu, à Paris, un colloque international sur le thème de «L'animal dans l'Antiquité». Organisée par le Centre de Recherches sur la Pensée Antique (centre «Léon Robin», unité associée au C.N.R.S.), sous la direction du professeur Gilbert Romeyer Dherbey, en collaboration avec le Centre de Recherches Comparées sur les Sociétés Anciennes (centre «Louis Gernet», unité associée au C.N.R.S.), cette rencontre s'est déroulée, pour une part, dans les anciens et vénérables amphithéâtres de la Sorbonne et, pour une autre part, au Museum national d'histoire naturelle dans l'auditorium de la toute nouvelle Grande galerie qui a été inaugurée le 14 mai dernier. Ce fut ainsi l'occasion, pour certains, de découvrir la présentation rénovée des spécimens accumulés depuis le XVII[e] siècle par les naturalistes français. La coordination de Barbara Cassin, en collaboration avec Jean-Louis Labarrière, a pris le parti de la diversité dans l'organisation des communications. Ainsi, chaque soirée était tout entière consacrée aux interventions de personnalités renommées, dont la conférence était suivie d'une table ronde: U. Dierauer ouvrit ainsi le colloque par un vaste panorama historique sur la question de l'attribution à l'animal de la raison, qu'il opposa, en risquant l'anachronisme, à la notion d'instinct. Les autres communications furent regroupées selon trois thèmes: homme/animal/plante, politiques de l'animalité, animaux métaphoriques et fabuleux. Le premier thème concernait principalement la conception différentielle de l'homme par ce dont il est parent et/ou opposé. G. Romeyer Dherbey conclut cette première série de conférences par une réflexion sur «Les animaux familiers». Le deuxième thème était plus général. Après la visite de la Grande galerie du Museum, R. Sorabji proposa «Quelques réflexions sur le droit des animaux». Enfin, J. Bollack ouvrit la réflexion sur le troisième thème en proposant une relecture d'Anaximandre: «L'homme entre son semblable et son monstre». La conclusion générale du colloque revint à G.E.R. Lloyd: «Ancient Animals are good to think with».

Le grand nombre de conférenciers et la diversité de leurs origines tant du point de vue géographique que disciplinaire et philosophique fut l'occasion d'échanges enrichissants. L'organisation du colloque, parfaite du point de vue matériel, a dû imposer aux participants des journées très chargées, de 9 heures à 22 heures, avec un fort contraste entre le rythme parfois éprouvant de certaines séances de la journée, au cours desquelles on aurait aimé prendre le temps d'une discussion plus complète, et certains autres moments, notamment les soirées, où la philosophie retrouvait le loisir nécessaire à la réflexion. Ce choix permit d'éviter les séances parallèles et les dilemmes qu'elles suscitent. On attend la publication des Actes, qui sera, elle aussi, différenciée, selon les organisateurs, pour faire le point sur une question qui exige une approche pluri-disciplinaire, les conceptions de l'animal, dès l'Antiquité, étant largement surdéterminées par des considérations qui mettent en jeu l'homme et le cosmos. Ces Actes comprendront un florilège des textes antiques sur le sujet, ainsi qu'une large bibliographie.

Laurent Ayache

6ο ΔΙΕΘΝΕΣ ΣΥΝΕΔΡΙΟ «ΚΟΣΜΟΧΩΡΟΣ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ», ΑΓΙΑ ΠΕΤΡΟΥΠΟΛΗ, 3-6 ΑΥΓΟΥΣΤΟΥ 1994

Στὴν Ἁγία Πετρούπολη, μὲ τὴν ξεχωριστὴ φυσικὴ ὁμορφιὰ καὶ τὴν ἰδιαίτερη πολιτισμικὴ ἀξία, ὅπου τὰ πάρκα, τὰ κανάλια τοῦ Νέβα, τὰ μνημεῖα καὶ τὰ ἀρχιτεκτονικὰ ἀριστουργήματα ἀναδείχνουν τὸν διπλὸ «κόσμο», τῆς φύσης καὶ τῆς ἀνθρώπινης δημιουργικῆς ἱκανότητας, ἔγινε, ἀπὸ τὶς 3 ἕως τὶς 6 Αὐγούστου τὸ 6ο Διεθνὲς Συνέδριο τῆς Διεθνοῦς Ἑταιρείας «Κοσμοχῶρος καὶ Φιλοσοφία», μὲ θέμα: «Κοσμοχῶρος: Ἐπιστημονικές, φιλοσοφικὲς καὶ θεολογικὲς προσεγγίσεις». Τὸ Συνέδριο ὀργάνωσαν: Ἡ Ἑλληνικὴ Ἑταιρεία «Κόσμος καὶ Φιλοσοφία» (Πρόεδρος ὁ Ἀκαδημαϊκὸς Εὐ. Μουτσόπουλος), ἡ Ἑλληνικὴ Ἀστροναυτικὴ Ἑταιρεία, (Πρόεδρος Β. Πετρόπουλος) ἡ Βουλγαρικὴ Ἀστρο-

ναυτική Ἑταιρεία, ἡ Ἑταιρεία Φιλοσοφικῶν Μελετῶν (Πρόεδρος ὁ Ἀκαδημαϊκὸς Εὐ. Μουτσόπουλος).

Οἱ ἐργασίες τοῦ Συνδρίου ἔγιναν στὴν Ὀρθόδοξη Ἀκαδημία μελέτης ἐπιστημονικῶν καὶ θεολογικῶν προβλημάτων Florensky. Στὸ Συνέδριο ἔλαβαν μέρος μὲ ἀνακοινώσεις οἱ Ἕλληνες ἐπιστήμονες καὶ φιλόσοφοι: ὁ Ἀκαδημαϊκὸς Εὐ. Μουτσόπουλος, ὁ ἐρευνητὴς τοῦ Κέντρου Ἀστρονομίας τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν Β. Πετρόπουλος «Συμπαντικὴ μουσικὴ στὴν πυθαγόρεια φιλοσοφία καὶ σύγχρονες κοσμολογικὲς ἀντιλήψεις», ὁ καθηγητὴς τοῦ Πανεπιστημίου Parsel καὶ δικηγόρος παρ' Ἀρείῳ Πάγῳ Ἀνδρέας Ἐμμανουὴλ «Ἠθικὴ τῶν ἐρευνητῶν καὶ ἡ δογματικὴ ἁμαρτία στὴ διαστημικὴ ἐξέλιξη», ἡ Διευθύντρια τοῦ Κ.Ε.Ε.Φ. τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν Ἄννα Κελεσίδου «Ἀναξίμανδρος: ἡ πρώτη ἠθικοθρησκευτικὴ θεώρηση τοῦ κόσμου», ὁ καθηγητὴς τῆς κλασσικῆς Φιλολογίας Richard Witt «Οἱ ἀβέβαιες κινήσεις τοῦ πνεύματος», ἡ συντάκτις τοῦ Κ.Ε.Ε.Φ. Ἄννα Ἀραβαντινοῦ, «Ἡ ἔννοια τῆς Ἀνάγκης στὸν πλατωνικὸ *Τίμαιο*», ἡ διεθνολόγος Αἰκ. Γεωργακοπούλου - Witt «Ποιό εἶναι τὸ κέντρο τοῦ σύμπαντος», ἡ Β. Μπεκιάρη, τ. Διευθύντρια τοῦ Κέντρου Νεώτερου Ἑλληνισμοῦ «Στοχασμοὶ τοῦ Charles Bonnet γιὰ τὸν κόσμο στὸ ἔργο τοῦ Ἀλ. Μαυροκορδάτου 1754-1819»· (ἡ ἀνακοίνωση διαβάστηκε σὲ περίληψη στὴ ρωσικὴ ἀπὸ μέλος τῆς Ὀργανωτικῆς Ἐπιτροπῆς τοῦ Συνεδρίου). Ἀπὸ πλευρᾶς ξένων ἐπιστημόνων ἔλαβαν μέρος, ἐκτὸς τῶν Ρώσων τῆς Ἁγίας Πετρούπολης καὶ τῆς Μόσχας, καθηγητὲς ἢ ἐρευνητὲς ἀπὸ τὸ Καζάν, τὴ Σιβηρία, τὴ Βουλγαρία, τὴν Οὐγκάντα, τὸν Καναδά, τὴ Γαλλία καὶ τὴ Βραζιλία. Τὸ Συνέδριο παρακολούθησε καὶ ὁ Θεοχάρης Κεσσίδης, Ἀντεπιστέλλον Μέλος τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν.

Ὁ Ἀκαδημαϊκὸς Εὐ. Μουτσόπουλος κλείνοντας τὶς ἐργασίες τοῦ Συνεδρίου εἶπε τὰ ἑξῆς:

«Ἐκλήθην νὰ ἐξαγάγω τὰ συμπεράσματα τοῦ Συνεδρίου μας. Τὸ Συνέδριο ὅμως αὐτὸ δὲν εἶναι συνδικαλιστικό, ὥστε νὰ εἶναι δυνατὸν νὰ ἐξαχθοῦν συμπεράσματα· εἶναι καθαρῶς ἐπιστημονικὸ ἢ ὁδηγεῖ σὲ ἄνοιγμα ἑνὸς ἀκόμη παράθυρου πρὸς τὸν κοσμοχῶρον. Θὰ προβῶ λοιπὸν σ' ἕναν ἁπλοῦν ἀπολογισμόν του. Ὑπῆρξεν ἤδη τὸ ἕκτο συνέδριο τῆς σειρᾶς, καὶ ἐσφράγισεν μίαν νέαν παράδοσιν καὶ μίαν νέαν διακλαδικὴ φιλοσοφικὴν ἀντίληψιν, ἡ ὁποία συνιστᾶ ἕνα γνήσιον δημιούργημα τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ. Λόγῳ ἐλλείψεως χρόνου θὰ σταθῶ στὴν πρώτη καὶ στὴν τελευταίαν ἀνακοίνωσιν. Ἡ μὲν τῆς κ. Cesar Constance ἀνεφέρετο στὸ ἄνοιγμα κατὰ τὸν Bachelard τῆς συνειδήσεως πρὸς τὸν κόσμον διὰ τῆς καταργήσεως τῆς διακρίσεως μεταξὺ ὑποκειμένου καὶ ἀντικειμένου· ἡ δὲ τοῦ κ. Μπλίνωφ ἀπὸ τὸ Καζάν, ὁδηγοῦσε στὸ ἐρώτημα, ἂν ὁ κόσμος εἶναι ἐντός μας ἢ ἐμεῖς εἴμαστε ἐντὸς τοῦ κόσμου, ἐρώτημα ποὺ δὲν ἀπέχει ἀπὸ τὴν θέση τοῦ Bachelard. Ὁ Ἰρανὸς ποιητὴς Ahmard Al Ghazali, νεοπλατωνικὸς μυστικιστὴς προσφέρει τὴν εἰκόνα τῆς πεταλούδας ποὺ ἕλκεται ἀπὸ τὴν φλόγα· μόλις τὴν πλησιάσει, ἀντὶ νὰ εἰσχωρήσει ἡ ἴδια ἐντὸς τῆς φλόγας, τὴν δέχεται εἰσχωροῦσαν σ' ἑαυτήν: γιὰ μίαν στιγμὴν ἡ ἴδια γίνεται ἐρῶν καὶ ἐρώμενος, καὶ στὸ σημεῖο αὐτὸ ὑπόκειται μέγα μυστήριο. Τὸ μυστήριο ὅμως αὐτὸ τῆς ἀλληλοεισχωρήσεως τῆς συνειδήσεως καὶ τοῦ κόσμου ἡ φιλοσοφία τὸ συλλαμβάνει καὶ τὸ ἀναλύει λογικῶς.

Αὐτὸ εἶναι τὸ κυρίως δίδαγμα τοῦ Συνεδρίου μας. Λυπούμεθα διὰ τὴν ἀπουσίαν πολλῶν δυτικῶν συναδέλφων, χαίρομεν ὅμως διὰ τὴν ἀνανεωμένην παρουσία πολλῶν Ρώσων. Τὸ 6ο Συνέδριο «Κοσμοχῶρος καὶ Φιλοσοφία» ἐστέφθη ἀπὸ μεγάλη ἐπιτυχία. Ἀπομένει ἡ ἐπιτυχία αὐτὴ νὰ ὁλοκληρωθῆ διὰ τῆς ἐκδόσεως τῶν πρακτικῶν, καὶ νὰ συνεχιστῆ τὸ 1995 διὰ τῆς ἐπιτυχίας τοῦ 7ου Συνεδρίου ποὺ θὰ συνέλθη στὴν Toulouse».

Ἄννα Κελεσίδου

ΕΚΔΗΛΩΣΕΙΣ - ΗΜΕΡΙΔΕΣ - ΣΥΝΕΔΡΙΑ

Ἡ Ἀκαδημία Δελφικῶν Μελετῶν, διοργάνωσε τὸ Σάββατο 19 Μαρτίου 1994, τὴ δεύτερη Φιλοσοφικὴ ἡμερίδα σύγχρονου προβληματισμοῦ μὲ θέμα: «Δελφικὴ ἰδέα, ἀρχαιοελληνικὸς λόγος

καὶ σύγχρονος κόσμος». Στὴν ἡμερίδα αὐτὴ προήδρευσε ὁ κ. Ι. Λυριτζῆς, ἐρευνητὴς στὸ κέντρο Ἀστρονομίας τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, ὁ ὁποῖος καὶ συμμετέσχε μὲ τὴν ἀνακοίνωση «Πρὸς μία νέα ΔΕΛΦΙΚΗ ΚΙΝΗΣΗ». Ἔλαβαν μέρος: Οἱ Ἀκαδ. Ν. Ἀρτεμιάδης, «Πλατωνισμὸς στὴν ἐπιστήμη τῶν Μαθηματικῶν» καὶ Εὐ. Μουτσόπουλος, «Φιλοσοφικὴ θεώρηση τῆς Δελφικῆς Ἰδέας»· οἱ Διευθυντὲς τῶν Κέντρων τῆς Ἀκαδ. Ἀθηνῶν Γ. Γκιζέλης, «Ἡ Δελφικὴ Ἰδέα καὶ τὸ ἀνταγωνιστικὸ σύστημα τῆς ἀρχαίας Ἑλληνικῆς κοινωνίας»· Γ. Ξανθάκη-Καραμάνου, «Ἡ Ἀπολλώνια διάσταση στὸν Αἰσχύλο»· Κ. Πουλάκος, «Ἀρχαία Ἑλληνικὴ ἀστρονομία καὶ σύγχρονες ἀντιλήψεις». Ἔλαβαν ἐπίσης μέρος οἱ καθηγηταί: Π. Δημοτάκης (Παν. Πατρῶν), «Οἱ περὶ ΧΑΟΥΣ δοξασίες στὴν ἀρχαιότητα καὶ ἡ συμπεριφορὰ τῶν Ἑλλήνων σήμερα». Π. Τζαμαλίκος (Πολυτεχνεῖο Θεσ/νίκης), «Λόγος καὶ μή-Ἔργον στὸν Ἑλληνισμό». Ὁ Δρ Ε. Γερακιός, «Πλάτωνος *Κρατύλος* ἐπὶ τοῦ Δελφικοῦ καὶ Ἀρχαιοελληνικοῦ Λόγου»· ὁ Πρωταγωνιστὴς τῆς Ἐθνικῆς Λυρικῆς Σκηνῆς Γ. Παππᾶς, «ΑΠΟΛΛΩΝ... Ἡ διδασκαλία τοῦ Φωτὸς καὶ τῆς Ἁρμονίας»· ὁ Θρ. Π. Παπαδόπουλος, «Ἀπολλώνια λογικὴ καὶ θεωρία τῆς ὑγείας». Οἱ ἐργασίες τῆς ἐνδιαφέρουσας αὐτῆς ἡμερίδας ὁλοκληρώθηκαν μὲ τὴν ἑρμηνεία ἀποσπασμάτων ἀπὸ τὴν Τραγωδία «Προμηθέας Δεσμώτης» στὸ Ἀρχαῖο Θέατρο Δελφῶν, ἀπὸ τὴν τραγωδὸ-συγγραφέα κ. Ἑλένη Σοφρᾶ.

«ΣΥΖΗΤΗΣΗ ΓΙΑ ΤΟΝ ΠΑΡΜΕΝΙΔΗ»

«Ἡ ἀπήχηση τοῦ βιβλίου τοῦ Παρμενίδη, προγενέστερου ὁπωσδήποτε τοῦ 450 π.Χ., πρέπει νὰ ἦταν τέτοια ὥστε νὰ μιλοῦν γι' αὐτὸ ἀκόμη καὶ στὴν ἐποχὴ τοῦ Περικλῆ. Κατὰ συνέπεια διανοούμενοι ὅπως ὁ Ζήνων, ὁ Μέλισσος, ὁ Ἐμπεδοκλῆς, ὁ Ἀναξαγόρας, ὁ Γοργίας (καὶ πολλοὶ ἄλλοι στὶς ἑπόμενες δεκαετίες) θεώρησαν χρέος τους νὰ ἀσχοληθοῦν σοβαρὰ μὲ τὶς ἰδέες τοῦ Παρμενίδη, νὰ προσδιορίσουν τὴν πνευματική τους ταυτότητα καὶ νὰ συγγράψουν ἔργα στὰ ὁποῖα ἡ θεωρία του ἀποτελεῖ κεντρικὸ σημεῖο ἀναφορᾶς. Ἀπὸ τὰ παραπάνω συνάγεται ὅτι τὸ βιβλίο τοῦ μεγάλου Ἐλεάτη ἀποτελεῖ ὁρόσημο στὴν ἱστορία τῆς ἀρχαίας διανόησης».

Μὲ τὴν παραπάνω εἰσαγωγὴ καὶ μὲ θέμα «Συζήτηση γιὰ τὸν Παρμενίδη - Ὄψεις τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας τοῦ 5ου καὶ 4ου αἰῶνος π.Χ.», ἄνοιξαν τὶς πῦλες τους τὰ Πανεπιστήμια τῆς Macerada καὶ τῆς Perugia ἀπὸ τὴ 24-26 Μαρτίου 1994 γιὰ νὰ δεχθοῦν ἐπιστήμονες εἰδικοὺς στὸν Παρμενίδη, ὅπως N.L. Cordero (Παν. Rennes), L. Rossetti (Παν. Perugia), M. Vegeti (Παν. Pavia) κ.ἄ., οἱ ὁποῖοι ἐξέθεσαν τὶς ἀπόψεις τους σχετικὰ μὲ τὸν ἐλεάτη φιλόσοφο.

Μαρία Πρωτοπαπα

ΔΕΛΦΟΙ 6-8 ΑΠΡΙΛΟΥ 1995, ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ*

Στὸν ὑποβλητικὸ χῶρο τῶν Δελφῶν, μὲ πρωτοβουλία τοῦ διευθυντῆ τοῦ ὁμώνυμου Εὐρωπαϊκοῦ Πολιτιστικοῦ Κέντρου, καθηγ. κ. Βασίλη Κασμάνη, ἔγινε ἀπὸ 8 ἕως 10 Ἀπριλίου 1995 διεθνὴς Συνάντηση Ἑλλήνων καὶ ξένων καθηγητῶν καὶ ἐρευνητῶν τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς φιλοσοφίας. Ὡς θέμα εἶχε ὁρισθεῖ ἡ ἀνάγνωση-ἀνάλυση τῆς Ζ΄ παραγράφου τοῦ Γ΄ *Περὶ Ψυχῆς*, ἡ ὁποία, ὅπως εἶναι γνωστό, παρουσιάζει μεγάλο ἐνδιαφέρον καὶ ἔχει καίρια σημασία γιὰ τὸ σύνολο τοῦ ἀριστοτελικοῦ αὐτοῦ ἔργου.

Τὴ γενικὴ εἰσαγωγὴ στὸ ὅλο θέμα ἀνέλαβε ὁ καθηγ. Michael Frede, ὁ ὁποῖος ἀνέλυσε ἐπίσης τὰ θέματα τῆς ταύτισης τῆς «κατ' ἐνέργειαν» ἐπιστήμης μὲ τὸ πρᾶγμα καθὼς καὶ τῆς ἔννοιας τῆς μετάβασης ἀπὸ τὸ «δυνάμει» στὸ «ἐνεργείᾳ» διὰ μέσου τοῦ αἰσθητοῦ. Ὁ καθηγ. David Charles ἀνέλυσε τὴν ἔννοια τῆς «καταφάσεως» - «ἀποφάσεως» σὲ σχέση μὲ τὸ «ἡδὺ»-«λυπηρόν», ἐνῶ γιὰ τὴ μεσότητα ὡς ἐνιαία κριτικὴ δύναμη μίλησε ἡ καθηγ. Catherine Osborne. Τὴ σχέση «φαντασμάτων» - «αἰσθημάτων»

πραγματεύθηκε ὁ καθηγ. Victor Caston, ἐνῶ ὁ καθηγ. Carlo Natali ἔδειξε τὴ σχέση μεταξὺ τῆς ἐν «πράξει» ἐπιδίωξης ἢ ἀποφυγῆς τοῦ «ἀγαθοῦ»-«κακοῦ» ἀντίστοιχα. Τέλος, γιὰ τὸν τρόπο ποὺ νοοῦνται τὰ ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα καὶ κυρίως τὰ μαθηματικὰ ὡς «κεχωρισμένα» μίλησε ὁ κ. Βασίλης Καρασμάνης. Ἀπὸ ἑλληνικῆς πλευρᾶς ἐνδιαφέρουσες παρεμβάσεις καὶ παρατηρήσεις ἔκαναν πολλοὶ ἀπὸ τοὺς συμμετέχοντες καθηγητὲς καὶ ἐρευνητές, ὅπως ἡ κ. Μυρτὼ Δραγώνα, ὁ κ. Παῦλος Καλλιγᾶς, ὁ κ. Θεόδωρος Σκαλτσᾶς, ὁ κ. Βασίλης Πολίτης, ὁ κ. Πανταζῆς Τσελεμάνης κ.ἄ.

Κατὰ τὴ συνάντηση αὐτὴν (ἡ ὁποία βασίσθηκε κυρίως σὲ ἑρμηνευτικὴ ἀλλὰ καὶ κριτικὴ ἀνάλυση τοῦ κειμένου μὲ παράλληλη ἀναδρομὴ στοὺς ἀρχαίους Σχολιαστὲς καὶ ὁρισμένους σύγχρονους μελετητές) ἔγινε εὐκρινὲς ὅτι ὁ ἀρχαῖος ἑλληνικὸς λόγος —μεστὸς σὲ ἄγνωστα ἀκόμη ἢ μόλις ὑποδηλούμενα ἐρωτήματα— ἔχει πάντα τὴ δυνατότητα νὰ ἐγείρει γόνιμο προβληματισμό, ἰδιαίτερα ὅταν ἐπιχειρεῖται ὑπεύθυνη προσέγγισή του κάτω ἀπὸ πνεῦμα ὁμαδικῆς συνεργασίας.

Ἄννα Αραβαντινου

ΟΜΙΛΙΑ ΓΙΑ ΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ ΤΗΣ ΓΛΩΣΣΑΣ

Στὶς 12 Ἀπριλίου 1994, ὁ Ὅμιλος Πειραιῶς γιὰ τὴ Διάδοση τῆς Ἑλληνικῆς Γλώσσας, διοργάνωσε ἐκδήλωση κατὰ τὴν ὁποία ἡ Διευθύντρια τοῦ Κ.Ε.Ε.Φ. δρ Ἄννα Κελεσίδου παρουσίασε ἀνακοίνωση μὲ θέμα «Ἡ φιλοσοφικὴ θεώρηση τῆς γλώσσας».

ΗΜΕΡΙΔΑ ΔΗΜΟΥ ΑΘΗΝΑΙΩΝ, *ΑΙ ΑΡΧΑΙΑΙ ΗΜΩΝ ΠΡΟΓΟΝΟΙ*

Στὴν Αἴθουσα Τελετῶν τοῦ παλαιοῦ Δημαρχείου τοῦ Δήμου Ἀθηναίων πραγματοποιήθηκε στὶς 18 Ἀπριλίου 1994, μὲ ἰδιαίτερη λαμπρότητα, ἡμερίδα μὲ θέμα: «Αἱ Ἀρχαῖαι ἡμῶν πρόγονοι». Στὴν ἐκδήλωση αὐτὴ συνεργάστηκαν ἐκτὸς ἀπὸ τὸ Γραφεῖο Ἰσότητος τοῦ Δήμου Ἀθηναίων καὶ τέσσερα Κέντρα Ἐρευνῶν τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, Κ.Ε.Ε.Σ., Κ.Ε.Ε.Φ., Κ.Ε.Α. καὶ Κ.Ε.Ι.Ε.Δ., ὅπου παρουσιάστηκαν ἀνακοινώσεις ἀπὸ ἐρευνητὲς τῶν παραπάνω Κέντρων. Τὸ συντονισμὸ τῆς ἡμερίδας ἀνέλαβε ἡ Διευθύντρια τοῦ Κ.Ε.Ε.Σ. κ. Γ. Ξανθάκη-Καραμάνου. Οἱ Ἀκαδημαϊκοὶ Ε. Μουτσόπουλος καὶ Κ. Δεσποτόουλος προήδρευσαν ἀντίστοιχα στὴν πρωϊνὴ καὶ ἀπογευματινὴ συνεδρία τῆς ἡμερίδας αὐτῆς. Ἀπὸ πλευρᾶς Κ.Ε.Ε.Φ. ἔλαβαν μέρος οἱ: Α. Κελεσίδου Δ/ντρια Κ.Ε.Ε.Φ., «Γυναικὸς καὶ ἀνδρὸς ἡ αὐτὴ φύσις εἰς φυλακὴν πόλεως»· Δρ Ι. Καλογεράκος, «Ἡ ἄποψη τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τὴ γυναίκα»· Δρ Α. Κουκῆς, «Ἡ θέση τῆς Γυναίκας στὸν Ἐπίκουρο καὶ στὸν Δημόκριτο»· Μ. Πρωτοπαπᾶ-Μαρνέλη, «Γυναικεῖα βήματα στὴ φιλοσοφία τοῦ 4ου καὶ 3ου αἰ. π.Χ.-Κυνικοὶ-Στωικοί»· Δρ Α. Ἀραβαντινοῦ-Μπουρλογιάννη «Ἡ φιλόσοφος Ὑπατία».

5ο ΔΙΕΘΝΕΣ ΣΥΜΠΟΣΙΟ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Τὸ 5ο Διεθνὲς Συμπόσιο Φιλοσοφίας διοργανώθηκε στὴ Ζαχάρω τῆς Ὀλυμπίας, μὲ θέμα: «Ὁ ἀρχαῖος ἑλληνικὸς σκεπτικισμὸς καὶ ἡ σύγχρονη διανόηση», ὑπὸ τὴν αἰγίδα τοῦ Ὑπ. Πο. καὶ τοῦ Ε.Ο.Τ., σὲ συνεργασία μὲ τὴ Διεθνὴ Ὀλυμπιακὴ Ἀκαδημία, τὸ Παν. Πατρῶν, τὸ φιλοσοφικὸ Περιοδικὸ «Σκέψις» καὶ τοὺς Δήμους Ἀρχαίας Ὀλυμπίας, Πύργου, Ζαχάρως καὶ Ἀμαλιάδος. Οἱ ἀνακοινώσεις στράφηκαν γύρω ἀπὸ τὴ σχέση τοῦ σκεπτικισμοῦ καὶ τὴν ἐπίδρασή του στὴ μεταγενέστερη φιλοσοφικὴ διανόηση, κατὰ κύριο λόγο, τὴ νεώτερη καὶ τὴ σύγχρονη. Εἰσηγήσεις στὸ Συμπόσιο ἔγιναν ἀπὸ γνωστὰ ὀνόματα ξένων καὶ ἑλλήνων ἐρευνητῶν, ὅπως B.J. Lum, D. Ambuel, N.D. Smith, R.

Purtill, Π. Μπαρτζελιώτης, Ν. Χρόνης, Μ. Μπέσγος, Β. Τσάκωνας κ.ἄ.. Ἀπὸ πλευρᾶς Κ.Ε.Ε.Φ. συμμετέσχε ὁ Δρ Α. Κουκῆς, μὲ τὴν ἀνακοίνωση: «Σκεπτικισμὸς καὶ Νίτσε».

ΣΥΝΕΔΡΙΟ ΤΗΣ ΔΙΕΘΝΟΥΣ ΕΤΑΙΡΕΙΑΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Στὶς 19-26 Αὐγούστου 1994 διοργανώθηκε Συνέδριο στὴν Ἱερισσὸ τῆς Χαλκιδικῆς ἀπὸ τὴν Διεθνῆ Ἑταιρεία Ἑλλ. Φιλοσοφίας καὶ μὲ συμμετοχὴ τῶν Ὑπουργείων Μακεδονίας-Θράκης καὶ Πολιτισμοῦ, τῆς Νομαρχίας Χαλκιδικῆς, τοῦ Δήμου Ἱερισσοῦ καὶ τῆς Κοινότητας Ὀλυμπιάδος, Σταγείρων καὶ Νέων Ρόδων. Θέμα τοῦ Συνεδρίου ἦταν: «Ἡ πολιτικὴ φιλοσοφία τοῦ Ἀριστοτέλους», ἐνῶ οἱ θεματικοὶ ἄξονες στράφηκαν γύρω ἀπὸ τὶς Ἀρχὲς τῆς πολιτικῆς φιλοσοφίας τοῦ Ἀριστοτέλους, τὴ σχέση πολιτικῆς καὶ ἠθικῆς φιλοσοφίας, τὴν ἀντίληψη τοῦ Ἀριστοτέλους γιὰ τὸν ἄνθρωπο καὶ τὴν ἐπίδραση τῆς πολιτικῆς στὸν ἄνθρωπο καθὼς καὶ τὴ σημασία της στὸν σύγχρονο ἄνθρωπο γενικότερα. Στὸ Συνέδριο συμμετεῖχαν μὲ 60 περίπου ἀνακοινώσεις ἐπιστήμονες ἀπὸ τὴν Ἑλλάδα καὶ τὸ ἐξωτερικὸ καθὼς καὶ Ἕλληνες τῆς διασπορᾶς.

ΚΕΝΤΡΟ ΚΛΑΣΣΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ
4η ΔΙΕΘΝΗΣ ΣΥΝΑΝΤΗΣΗ

Τὸ Κέντρο Κλασσικῶν Μελετῶν τοῦ «Metropolitana de Gencias de la Educacion» Πανεπιστημίου τοῦ Santiago (Χιλή), διοργάνωσε τὴν 4η διεθνὴ συνάντηση κλασσικῶν σπουδῶν ἀπὸ τὶς 26-30 Σεπτεμβρίου 1994, μὲ θέμα: «Αἴσθηση καὶ Στοχασμὸς στὸν Κλασσικὸ Κόσμο». Τριάντα περίπου ἐπιστήμονες, μεταξὺ τῶν ὁποίων καὶ ἡ Δ/ντρια τοῦ Κ.Ε.Ε.Φ. Δρ Α. Κελεσίδου, συμμετεῖχαν μὲ ἐνδιαφέρουσες ἀνακοινώσεις.

15ο ΔΙΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟ ΣΥΜΠΟΣΙΟ

Στὶς 4 καὶ 5 Νοεμβρίου 1994, τὸ Πανεπιστήμιο Πειραιῶς διοργάνωσε τὸ 15ο Διεπιστημονικὸ Συμπόσιο μὲ θέμα: «Τὸ μέτρον» μὲ συμμετοχὴ γνωστῶν προσωπικοτήτων στὸν χῶρο τῆς Φιλοσοφίας καὶ τῆς Πολιτικῆς ἀπὸ τὴν Ἑλλάδα καὶ τὸ ἐξωτερικό. Κατὰ τὴ διάρκεια τοῦ Συμποσίου ὁ Ἀκαδ. Ε. Μουτσόπουλος παρουσίασε τὴν ἐνδιαφέρουσα ἀνακοίνωση «Βιασμὸς τῶν συμμετριῶν καὶ καιρὸς ὡς μέτρον τῆς τέχνης». Ἐπὶ τῶν ἀνακοινώσεων εὔστοχες παρεμβάσεις ἔκανε ὁ Ἀκαδ. Κ. Δεσποτόπουλος.

ΗΜΕΡΙΔΑ: ΑΧΑΙΟΙ ΠΟΛΙΤΙΚΟΙ

Ἡ «Ἕνωση φίλων τοῦ πνευματικοῦ ἱδρύματος Γ. Παπανδρέου» διοργάνωσε τὸ 27.5.95, ἡμερίδα μὲ θέμα: «Ἀχαιοὶ Πολιτικοί». Στὴν ἡμερίδα αὐτὴ συμμετεῖχαν πολιτικοὶ καὶ ἐπιστήμονες ἀπ' ὅλη τὴν Ἑλλάδα. Ἀπὸ πλευρᾶς Κ.Ε.Ε.Φ. συμμετέσχε ἡ Δ/ντρια Α. Κελεσίδου, ἡ ὁποία παρουσίασε ἀνακοίνωση μὲ θέμα: «Φιλοσοφικὲς ὑποθῆκες τοῦ Παναγιώτη Κανελλόπουλου».

5ο ΔΙΕΘΝΕΣ ΣΥΝΕΔΡΙΟ C.I.E.R.G.A.

Τὸ Γαλλικὸ Ἰνστιτοῦτο Ἀθηνῶν καὶ τὸ Διεθνὲς Κέντρο Μελέτης τῆς Ἀρχαίας Ἑλληνικῆς Θρησκείας (C.I.E.R.G.A.) σὲ συνεργασία μὲ τὸν Φιλολογικὸ Σύλλογο «Παρνασσὸς» καὶ μὲ τὴν ὑποστή-

ριξη τῆς Βελγικῆς Πρεσβείας, διοργάνωσαν τὸ 5ο Διεθνὲς Συνέδριο τοῦ C.I.E.R.G.A. μὲ θέμα: «Ἡ θρησκεία στὴν Ἑλληνικὴ Πόλη-Κράτος τῆς Ἀρχαϊκῆς καὶ Κλασσικῆς Ἐποχῆς». Ἡ ἐναρκτήρια συνεδρίαση πραγματοποιήθηκε στὶς 26 Μαΐου 1995, στὴν Αἴθουσα «Παρνασσός», μὲ τὴν παρουσία τοῦ Πρέσβυ τοῦ Βελγίου, τοῦ Δημάρχου Ἀθηναίων, τῆς Μορφωτικῆς Ἀκολούθου τῆς Γαλλικῆς Πρεσβείας, τοῦ Ἀκαδ. Εὐ. Μουτσοπούλου καὶ τοῦ Καθ. τοῦ Παν. Ἀθηνῶν Κ. Ν. Λειβαδάρα. Τὸ Συνέδριο, ποὺ διήρκεσε τρεῖς ἡμέρες (26-28 Μαΐου 1995), πραγματοποίησε τὶς ἐργασίες του στὸ Ἀμφιθέατρο τοῦ Γαλλικοῦ Ἰνστιτούτου Ἀθηνῶν.

ΗΜΕΡΙΔΑ ΓΑΛΛΙΚΟΥ ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟΥ

Στὶς 29 Μαΐου 1995, πραγματοποιήθηκε ἡμερίδα στὸ Γαλλικὸ Ἰνστιτοῦτο Ἀθηνῶν, τὴν ὁποία διοργάνωσε ἡ Μορφωτικὴ ἀκόλουθος τῆς Γαλλικῆς Πρεσβείας στὴν Ἑλλάδα. κ. M. Musso. Θέμα τῆς ἡμερίδας ἦταν: «Ἡ δημοκρατία στὸ κατώφλι τοῦ 21ου αἰώνα». Στὴν ἡμερίδα συμμετεῖχαν Γάλλοι καὶ Ἕλληνες καθηγητὲς τοῦ Πανεπιστημίου.

ΤΕΛΕΤΗ ΣΤΟ ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ

Τὴν Τετάρτη 31 Μαΐου 1995, στὴν Αἴθουσα Τελετῶν τοῦ Παντείου Πανεπιστημίου, ἔγινε ἡ ἀνακήρυξη τοῦ Ἀκαδ. καὶ Ὁμότιμου Καθηγητοῦ κ. Γ. Βλάχου σὲ Ἐπίτιμο Καθηγητὴ τοῦ τμήματος Πολιτικῆς Ἐπιστήμης καὶ Διεθνῶν Σπουδῶν τοῦ Ἱδρύματος. Μετὰ τὴν ἀναγόρευση ὁ τιμώμενος παρουσίασε τὴν ἀνακοίνωση: «Ὁ προγραμματισμὸς καὶ ὁ νόμος».

ΑΝΑΜΝΗΣΙΣ ΤΗΣ ΑΛΩΣΕΩΣ

Τὸ Διεθνὲς Κέντρον Πλατωνικῶν καὶ Ἀριστοτελικῶν Σπουδῶν, ἡ Ἑλληνικὴ Ἑταιρεία Φιλοσοφικῶν Μελετῶν καὶ τὸ Μεταπτυχιακὸ Σεμινάριο Φιλοσοφικῆς Ἐρεύνης στὸ Πανεπιστήμιον Ἀθηνῶν διοργάνωσε τὴν Τετάρτη 31.5.95 ἐπιστημονικὴ ἐκδήλωση μὲ θέμα: «Ἀνάμνησις τῆς Ἀλώσεως» στὸ Πνευματικὸ Κέντρο τοῦ Δήμου Ἀθηναίων. Ὁ πρόεδρος καὶ πρῶτος εἰσηγητὴς τῆς ἐκδηλώσεως Ἀκαδ. Ε. Μουτσόπουλος παρουσίασε ἀνακοίνωση μὲ θέμα: «Ἐφιλοσόφησαν οἱ Βυζαντινοί;». Ἀκολούθησαν οἱ: Ι. Καραγιανοπούλου: «Ἱστορικὲς πηγὲς τῆς Ἁλώσεως»· Γ. Καββαδία: «Γ. Πλήθωνος-Γεμιστοῦ: "Προτάσεις γιὰ τὴ διάσωση τῆς Πελοποννήσου"»· Κ. Γ. Νιάρχος: «Ἡ ἀνθρωπολογία τοῦ Πλήθωνος».

ΣΥΝΕΔΡΙΟ ΤΟΥ ΣΥΝΔΕΣΜΟΥ ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟΥ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΙΣΜΟΥ ΓΙΑ ΤΗΝ ΠΑΙΔΕΙΑ

Ἀπὸ τὶς 2-4 Ἰουνίου 1995 διοργανώθηκε στὴν Αἴγινα Πανελλήνιο Συνέδριο μὲ θέμα: «Παιδεία, Φιλοσοφία, Πολιτισμὸς τῆς Νεωτέρας Ἑλλάδος. Αὐτογνωσία καὶ Μέλλον». Στὸ Συνέδριο αὐτὸ ἐκτὸς ἀπὸ τὸν Ἀκαδ. καὶ Πρόεδρο τῆς Ἐπιστημονικῆς Ἐπιτροπῆς τοῦ Συνεδρίου, καθηγ. Εὐ. Μουτσόπουλο, ὁ ὁποῖος συμμετέσχε μὲ τὴν ἀνακοίνωση: «Ἀνθρωπισμὸς καὶ Ἀνάπτυξη», ἔλαβαν μέρος μὲ ἀνακοινώσεις ἐπιστήμονες ἀπ' ὅλες τὶς βαθμίδες τῆς ἐκπαίδευσης. Ἀπὸ πλευρᾶς Κ.Ε.Ε.Φ. ἡ διευθύντρια δρ Α. Κελεσίδου παρουσίασε τὴν ἀνακοίνωση: «Ἡ παιδεία καὶ ὁ "ἐν φιλοσοφίᾳ" βίος κατὰ Πλάτωνα».

ΠΑΙΔΕΙΑ, ΥΠΟΧΡΕΩΣΗ ΕΝΗΜΕΡΩΣΗΣ ΑΣΘΕΝΟΥΣ

Ἡ Σοροπτιμιστικὴ Ἕνωση Ἑλλάδος σὲ συνεργασία μὲ τὸ Γραφεῖο Ἰσότητος τοῦ Δήμου Ἀθηναίων, διοργάνωσε στὴ Χαλκίδα στὶς 3 καὶ 4 Ἰουνίου 1995, τὸ 5ο Συνέδριό της μὲ θέμα: «Παιδεία,

ὑποχρέωση ἐνημέρωσης ἀσθενοῦς». Στόχος τοῦ Συνεδρίου ἦταν νὰ δώσει τεκμηριωμένες ἀπαντήσεις στὰ φλέγοντα Ἐπιστημονικὰ - Κοινωνικὰ προβλήματα τῆς σύγχρονης ἐποχῆς. Στὸ Συνέδριο προσκλήθηκαν νὰ παραστοῦν ἐκπρόσωποι τῶν ἀποστολῶν τοῦ Ο.Η.Ε. καὶ τῆς Εὐρωπαϊκῆς Ἕνωσης στὴν Ἑλλάδα. Ἐπιστήμονες ὅλων τῶν βαθμίδων τῆς ἐκπαίδευσης παρουσίασαν ἐνδιαφέρουσες ἀνακοινώσεις. Ἀπὸ τὸ Κ.Ε.Ε.Φ. ἡ Δ/τρια δρ Α. Κελεσίδου συμμετέσχε μὲ τὴν ἀνακοίνωση: *«Τὸ ἅγιον σῶμα» Πλατωνικὴ θεώρηση.*

Μαρία ΠΡΩΤΟΠΑΠΑ

Α΄ ΔΙΕΘΝΕΣ ΣΥΝΕΔΡΙΟ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Τὸ παλαιὸ Ἀμφιθέατρο τῆς Ἰατρικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν ἄνοιξε τὶς πύλες του γιὰ νὰ δεχθεῖ τὴ διεξαγωγὴ τοῦ 1ου Διεθνοῦς Συνεδρίου Ἀριστοτελικῆς Φιλοσοφίας, ἀπὸ τὶς 24-26 Μαΐου 1995, μὲ θέμα: «Ἡ Ἀριστοτελικὴ Ἠθικὴ καὶ οἱ Ἐπιδράσεις της». Τὴ διοργάνωση τοῦ Συνεδρίου ἀνέλαβε ἡ Ἑταιρεία Ἀριστοτελικῶν Μελετῶν *Τὸ Λύκειον* καὶ ὁ Τομέας Φιλοσοφίας τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν.

Ἡ ἐπίσημη ἔναρξη τῶν ἐργασιῶν ἔγινε τὸ πρωῒ τῆς Τετάρτης 24.5.95 ἀπὸ τὸν πρόεδρο τῆς ὀργανωτικῆς Ἐπιτροπῆς καθηγ. Δ. Κούτρα. Ἀκολούθησε ἡ προσφώνηση τοῦ Πρυτάνεως τοῦ Παν. Ἀθηνῶν Π. Γέμπτου. Στὴ συνέχεια ὁ Ἀκαδημαϊκὸς καθηγ. Εὐ. Μουτσόπουλος, μὲ τὴν ἰδιότητα τοῦ ἐκπροσώπου τοῦ τομέα Φιλοσοφίας τοῦ Παν. Ἀθηνῶν, ἄνοιξε τὶς ἐργασίες τοῦ Συνεδρίου καὶ τόνισε ὅτι εἶναι ἰδιαίτερα συγκινητικὸ τὸ γεγονὸς ὅτι μετὰ ἀπὸ 17 χρόνια (Θεσσαλονίκη 7-14 Αὐγούστου 1978) διεξάγεται καὶ πάλι Διεθνὲς Συνέδριο γιὰ νὰ τιμηθεῖ ὁ μεγάλος Σταγιρίτης φιλόσοφος καὶ μάλιστα στὴν Ἀθήνα, ὅπου ἔζησε ἕνα μεγάλο μέρος τῆς ζωῆς του καὶ ἵδρυσε τὴ Σχολή του, τὸ *Λύκειον*.

Τὴν πρώτη Συνεδρία (πρωῒ τῆς Τετάρτης, πρόεδρος καθηγ. Δ. Κούτρας) ἄνοιξε ὁ Ἀκαδ. Κ. Δεσποτόπουλος μὲ τὴν ἀνακοίνωση: «Ἡ προαίρεσις κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη», κατὰ τὴν ὁποία ἀναλύθηκε μὲ ἐπιστημονικὸ καὶ συγχρόνως κατανοητὸ καὶ ἁπλὸ τρόπο ἡ διαφορὰ μεταξὺ ὀρέξεως καὶ προαιρέσεως κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη. Στὴ συνέχεια ἡ καθηγ. Τ. Πεντζοπούλου-Βαλαλᾶ, ἀντεπιστέλλον μέλος τῆς Ἀκαδ. Ἀθηνῶν, παρουσίασε τὴν ἀνακόνωση: «Οἱ μεταφυσικὲς προϋποθέσεις τῆς ἀριστοτελικῆς ἠθικῆς». Ἀκολούθησε ἡ ἀνακοίνωση τῆς καθηγ. Μ. Δραγώνα-Μονάχου: «Τὸ φιλοσοφικὸ ἐνδιαφέρον τῶν *Ἠθικῶν Εὐδημίων*». Τὴν πρωϊνὴ συνεδρία ἔκλεισε ὁ καθηγ. Θ. Σκαλτσᾶς μὲ τὴν ἀνακοίνωση: «Τὸ ἔργο τοῦ ἀνθρώπου καὶ τὸ ἀνθρώπινο ἀγαθὸ στὸν Ἀριστοτέλη».

Κατὰ τὴν ἀπογευματινὴ Συνεδρία τῆς ἴδιας ἡμέρας (πρόεδρος Δρ Α. Κελεσίδου) συμμετέσχον μὲ ἀνακοινώσεις οἱ: καθηγ. Κ. Νιάρχος: «Ἡ συμβολὴ τοῦ νοῦ στὴ διαμόρφωση τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη»· καθηγ. Μ. Μπέσγος: «Πατερικὸς ἐκλεκτικισμὸς καὶ βυζαντινὸς ἀριστοτελισμός»· Μ. Ρέλλος: «Ἡ ἡδονὴ κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη»· καθηγ. Ch.-Un Kown: «Τὸ ἀνταποδοτικὸ δίκαιο κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη»· καθηγ. Α. Μαζαράκη: «Ἀξία χρήσης, ἀξία ἀνταλλαγῆς στὸν Ἀριστοτέλη: μία κριτικὴ προσέγγιση». Ἡ ἀπογευματινὴ Συνεδρία ἔκλεισε μὲ συζήτηση ἐπὶ τῶν ἀνακοινώσεων καὶ τῶν δύο Συνεδριῶν.

Κατὰ τὴν πρωϊνὴ Συνεδρία τῆς Πέμπτης, 25.5.95, στὸν ἴδιο πάντα χῶρο (πρόεδρος καθηγ. Κ. Μπέης) παρουσιάστηκαν οἱ ἀνακοινώσεις τῶν: Κ. Παλαμιώτου: «Ἡ ἀριστοτελικὴ ἐπίδραση ἐπὶ τῆς χριστιανικῆς διανοήσεως. Ἡ ψυχὴ ὡς φορέας τῆς ἠθικῆς εὐθύνης»· Β. Κουβέλη: «Ἡ σχέση τῆς ἀριστοτελικῆς φιλίας μὲ τὴ χριστιανικὴ ἀγάπη»· Α. Λάζου: «Προαίρεση - φαντασία - πρᾶξη: Ἡ ἀριστοτελικὴ θεωρία τῆς πράξης»· καθηγ. Λ. Μπαρτζελιώτης: «Ἡ κριτικὴ τοῦ Πλήθωνος στὴν περὶ μεσότητος διδασκαλία τοῦ Ἀριστοτέλη»· Δρ Ε. Μαργαρίτου-Ἀνδριανέση: «Οἰκονομοκρατία καὶ ρεαλισμὸς στὸν μακιαβελικὸ στοχασμὸ σὲ σχέση μὲ τὸν ἀριστοτελικὸ καὶ τὴν Ἀναγέννηση»· Δρ Α. Κελεσίδου, Δ/ντρια Κ.Ε.Ε.Φ. Ἀκαδ. Ἀθηνῶν: «Ἠθικὴ καὶ Πολιτικὴ: ὁ ἀριστοτελικὸς Ἀδαμάντιος Κοραῆς»· Δρ Ν. Ἀγγελῆς: «Ἡ δικαιοσύνη ὡς «ὅλη ἀρετὴ» κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη». Ἀκολούθησε συζήτηση ἐπὶ τῶν

ἀνακοινώσεων. Κατὰ τὴν ἀπογευματινὴ Συνεδρία τῆς ἴδιας ἡμέρας (πρόεδρος Καθηγ. Kwon) συμμετέσχον μὲ ἀνακοινώσεις οἱ: καθηγ. Ν. Πολίτης: «Ἡ ἐπαναγωγὴ τῆς πολιτικῆς ἐντροπίας»· Δρ Α. Μάνος: «Ἡ εὐδαιμονία ὡς θεωρία κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη»· καθηγ. J. Frère: «Ἀνδρεία καὶ θυμός: *Ἠθικὰ Νικομάχεια* Γ 115 a 4 - 117 b 25»· Δρ Λ. Μπενάκης, τ. Δ/ντὴς Κ.Ε.Ε.Φ. Ἀκαδ. Ἀθηνῶν: «Ἡ ἀριστοτελικὴ ἠθικὴ στὸ Βυζάντιο»· καθηγ. Ν. Χρόνης: «Πράξις καὶ αἴσθησις κατὰ Ἀριστοτέλη». Ἐπακολούθησε συζήτηση ἐπὶ τῶν ἀνακοινώσεων.

Κατὰ τὴν πρωϊνὴ Συνεδρία τῆς Παρασκευῆς, τρίτης ἡμέρας τοῦ Συνεδρίου (πρόεδρος καθηγ. Α. Μπαγιόνας) παρουσίασαν ἀνακοινώσεις οἱ: Ἐπίκ. καθηγ. Χ. Τερέζης: «Ἡ ἀριστοτελικὴ ἠθικὴ στὸν νεοπλατωνικὸ Πρόκλο»· Λέκτωρ Ε. Μαραγγιανοῦ: «Ἡ οἰκογένεια ὡς παράγων ἠθικῆς στὴν ἀριστοτελικὴ φιλοσοφία»· ἐπίκ. Καθηγ. Σ. Βιρβιδάκης: «Τὸ πρόβλημα τῆς ἰδιαιτερότητας τῆς ἠθικῆς γνώσης στὰ *Ἠθικὰ Νικομάχεια* καὶ στὴ σύγχρονη ἀναλυτικὴ φιλοσοφία»· καθηγ. Κ. Μπέης: «Ἡ ἐπιείκεια κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη»· δρ Α. Μαρκεζίνη: «Ἡ ἐφαρμογὴ τῆς "ἀρχῆς τῆς τυπικῆς δικαιοσύνης" τοῦ Ἀριστοτέλη στὴν ἰατρικὴ ἠθική»· Δρ Α. Ἐμμανουήλ, καθηγ. Πανεπιστημίου Parsel: «Ἀριστοτελικὴ δικαιοσύνη καὶ διαστημικὸ δίκαιο»· Κ. Ἀθανασόπουλος: «Ἡ διδασκαλία τοῦ Ἀριστοτέλη περὶ ἀκρασίας καὶ ὁ J.-P. Sartre». Ἡ πρωϊνὴ συνεδρία ἔκλεισε μὲ συζήτηση ἐπὶ τῶν ἀνακοινώσεων· κατὰ τὴν συζήτηση συμμετέχε καὶ ὁ Ἀκαδ. Κ. Δεσποτόπουλος, ὁ ὁποῖος, μετὰ ἀπὸ πρόσκληση τοῦ προέδρου, ἔλαβε τὸν λόγο καὶ ἔκαμε μία σύντομη ἀξιολόγηση τῶν ἀνακοινώσεων τοῦ Συνεδρίου. Ἀκολούθησε δεξίωση στὴν αἴθουσα Κόντου, τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, πρὸς τιμὴν τῶν Συνέδρων. Κατὰ τὴν ἀπογεματινὴ συνεδρία τῆς ἴδιας ἡμέρας (πρόεδρος καθηγ. Ν. Χρόνης) παρουσίασαν ἀνακοινώσεις οἱ: καθηγ. Α. Μπαγιόνας: «Ἱστορικὴ διάσταση τῆς ἠθικῆς τοῦ Ἀριστοτέλη»· καθηγ. Λ. Κουλουμπαρίτσης: «Εἶναι ἡ ἠθικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη χρήσιμη γιὰ τὸν 20ὸν αἰώνα;». Ἀκολούθησε συζήτηση ἐπὶ τῶν ἀνακοινώσεων καὶ στὴ συνέχεια ὁ καθηγ. Ν. Χρόνης, ἔκανε τὸν ἀπολογισμὸ τοῦ Συνεδρίου. Τόνισε ὅτι οἱ ἀνακοινώσεις τῶν Συνέδρων προάγουν θετικὰ τὴν ἔρευνα γιὰ τὴν ἀριστοτελικὴ ἠθικὴ ἐνῶ παράλληλα διαβεβαίωσε καὶ συνέδρους ὅτι τὸ ἑπόμενο ἔτος θὰ ὑπάρξει νέο Συνέδριο μὲ θέμα μία ἄλλη ἔννοια τῆς ἀριστοτελικῆς φιλοσοφίας.

Ἀκολούθησε ἐπίσκεψη στὸν χῶρο ὅπου στεγάστηκε τὸ πρῶτο Πανεπιστήμιο τῶν Ἀθηνῶν, ἰδιοκτησία τοῦ Κλεάνθους, στὴν ὁδὸ Θόλου, στὴν Πλάκα. Στὸ κατάφυτο προαύλιο τοῦ παλαιοῦ Πανεπιστημίου οἱ Σύνεδροι ἀπήλαυσαν τὸν ἐρχομὸ τοῦ πλακιώτικου δειλινοῦ, ἐνῶ παράλληλα παρακολούθησαν ξενάγηση ἀπὸ τὴν ὑπεύθυνη τοῦ Μουσείου τοῦ Πανεπιστημίου. Εἶναι ἄξιο νὰ σημειωθεῖ ὅτι ἡ πρώτη σφραγίδα τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Παν. Ἀθηνῶν ἀπεικόνιζε τὸν Ἀριστοτέλη. Ἡ βραδυὰ ἔκλεισε μὲ δεῖπνο στὸ χῶρο τοῦ παλαιοῦ Πανεπιστημίου.

Μαρία Πρωτοπαπα

ΚΑΙΡΟΣ, ΚΟΣΜΟΣ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Τὸ VII° Συνέδριο τῆς Διεθνοῦς Ἑταιρείας «Κόσμος καὶ Φιλοσοφία» πραγματοποιήθηκε στὸ Albi Γαλλίας, ἀπὸ τὶς 18-24 Ἰουλίου 1995 μὲ ἐξαιρετικὴ ἐπιτυχία. Αὐτὸ ὀφείλεται στὶς προσπάθειες τοῦ καθηγητῆ Pierre Anglès, προέδρου τῆς Ὀργανωτικῆς Ἐπιτροπῆς τοῦ Συνεδρίου, στὴ μεγάλη προσέλευση ἐνδιαφερομένων καθὼς καὶ προσωπικοτήτων διεθνοῦς κύρους, ὅπως οἱ: Jean-Marc Gabaude, Jacques Attali, René Thon, Guy Lazorthes, André de Peretti, Albert Jacquart κ.ἄ. ποὺ πλαισίωσαν τὸ Συνέδριο. Κατὰ τὴ διάρκεια τῶν ἐργασιῶν τοῦ Συνεδρίου προωθήθηκε οὐσιαστικὰ ἡ ἔρευνα στὸν τομέα τῆς Φιλοσοφίας. Ἐδῶ θὰ πρέπει νὰ διευκρινισθεῖ ὅτι ὁ ὅρος *κόσμος* χρησιμοποιήθηκε ἀντὶ τοῦ ὅρου *κοσμικὸ διάστημα*, οὕτως ὥστε νὰ γίνει ἀντιληπτὸ τὸ εὖρος τῆς θεματικῆς καθὼς καὶ τῆς ἐκδήλωσης ἐνδιαφέροντος ἀπὸ σημαντικοὺς κλάδους τῆς ἐπιστήμης. Ἔτσι ὁ Γάλλος ἀστροναύτης Patrick Baudry διετύπωσε τὴν ἄποψη ὅτι ἔφτασε πλέον ἡ στιγμὴ κατὰ τὴν ὁποία καλλιτέχνες καὶ φιλόσοφοι ὀφείλουν νὰ ἐπισκεφθοῦν τὸ διάστημα. Ὁ ἀκαδ. Εὐ. Μουτσόπουλος, Πρόεδρος τῆς Διεθνοῦς Ἑται-

ρείας «Κόσμος καὶ Φιλοσοφία» βρέθηκε στὸ ἐπίκεντρο τῶν συζητήσεων, διὰ τῆς προσωπικῆς του φιλοσοφίας, γνωστῆς ὡς φιλοσοφίας τῆς *καιρικότητος*, ἡ ὁποία θεωρήθηκε ἡ μόνη κατάλληλη νὰ ἐκφράσει τὶς ἀνθρώπινες δραστηριότητες στὸ διάστημα, δυνάμενη νὰ προάγει τὸ μέλλον τῆς ἀνθρωπότητος.

Βασίλειος Πετροπουλος - Μαρία Πρωτοπαπα

IV ΠΛΑΤΩΝΙΚΟ ΣΥΜΠΟΣΙΟ
4-9 Σεπτεμβρίου 1995, ΓΡΑΝΑΔΑ

Ἡ Διεθνὴς Πλατωνικὴ Ἑταιρεία INTERNATIONAL PLATO SOCIETY, διοργάνωσε τὸ Τέταρτο Πλατωνικὸ Συμπόσιο στὴ Γρανάδα τῆς Ἱσπανίας, ἀπὸ τὶς 4 ἕως τὶς 9 Σεπτεμβρίου 1995. Τὰ συμπόσια τῆς Διεθνοῦς αὐτῆς Ἑταιρείας, ποὺ ἀξίζει νὰ σημειωθεῖ ὅτι ἀσχολεῖται μόνο μὲ θέματα ποὺ ἀφοροῦν στὴν πλατωνικὴ φιλοσοφία, ἔχουν πλέον γίνει θεσμὸς μὲ μεγάλη ἐπιτυχία, ἀφοῦ κάθε χρόνο τὰ μέλη τῆς Ἑταιρείας αὐξάνονται παγκοσμίως καὶ τὰ συνέδριά της συγκεντρώνουν πάντοτε γνωστὰ ὀνόματα τοῦ διεθνοῦς πλατωνικοῦ χώρου.

Τὸ τέταρτο πλατωνικὸ συμπόσιο τῆς Γρανάδας δὲν ἀπετέλεσε ἐξαίρεση. Τὸ πολὺ ἐνδιαφέρον θέμα του, οἱ διάλογοι *Τίμαιος* καὶ *Κριτίας* τοῦ Πλάτωνος, ὑπῆρξε πόλος ἕλξης γιὰ τοὺς ἀνὰ τὸν κόσμο πλατωνιστὲς καὶ οἱ ἕξι ἡμέρες τῶν συνδεδριάσεων κάλυψαν ποικίλα καὶ σημαντικὰ προβλήματα γιὰ τὴ μελέτη τῶν δύο αὐτῶν πολυσυζητημένων πλατωνικῶν διαλόγων.

Στὴν ἐναρκτήρια συνεδρίαση, Δευτέρα 4 Σεπτεμβρίου 1995, ὁ καθηγ. G. Reale παρουσίασε τὴν ἀνακοίνωση «Ἡ θεωρία τῆς καταγωγῆς τοῦ κόσμου στὸν Πλάτωνα καὶ ἡ χριστιανικὴ ἄποψη γιὰ τὴ δημιουργία» διατυπώνοντας σὲ ἕνα πολὺ ἐνδιαφέρον κείμενο, τὶς πολλὲς ὁμοιότητες τῶν δύο αὐτῶν θεωριῶν. Τὸ ἴδιο ἀπόγευμα, κατέθεσαν τὶς ἀπόψεις τους οἱ καθηγητὲς Rodriguez-Abrados καὶ D.T. Runia μὲ θέματα «Συνοχὴ καὶ Ἀσυνέχεια στὴ μορφὴ καὶ τὸ περιεχόμενο τοῦ *Τίμαιου*» καὶ «Ἡ δομὴ καὶ ἡ φιλοσοφικὴ θέση τοῦ προοιμίου τοῦ πλατωνικοῦ *Τίμαιου*», ἀντίστοιχα.

Τὴν ἑπομένη ἡμέρα, στὴν τακτικὴ συνεδρία, ὁ καθηγ. E. Berti ἀνέλυσε τὸ ἀμφισβητούμενο ζήτημα τῶν μύθων στὸ ἔργο τοῦ Πλάτωνα, μὲ ἐπίκεντρο τὸν *Τίμαιο* καὶ θέμα «Τὸ ἀντικείμενο τοῦ εἰκότος μύθου», ἐνῶ ὁ καθηγ. M. Baltes ἔθεσε μὲ τὴν ἀνακοίνωσή του τὸ πρόβλημα τῆς ὕπαρξης πραγματικοῦ κόσμου στὴ θεωρία τοῦ Πλάτωνα, μὲ τίτλο «Γέγονε: Ὑπάρχει πραγματικὸς κόσμος ἢ ὄχι;».

Στὶς δύο παράλληλες συνεδρίες τοῦ πρωινοῦ τῆς Τρίτης ἀπὸ τὶς πιὸ ἐνδιαφέρουσες ἀνακοινώσεις ὑπῆρξε ἡ ἀνακοίνωση τοῦ πρώην προέδρου καὶ νῦν διοικητικοῦ μέλους τῆς Ἑταιρείας, καθηγ. Livio Rossetti, ὁ ὁποῖος ἀνέπτυξε τὴν ἄποψή του σὲ διάφορα καίρια ζητήματα τοῦ διαλόγου, καὶ ἐξέτασε μὲ ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον τὴν ἀπόπειρα εἰσαγωγῆς τῆς πλατωνικῆς βιβλιογραφίας στὸ INTERNET. Πολὺ ἐνδιαφέρουσα καὶ ἰδιαίτερα τεκμηριωμένη ὑπῆρξε ἡ μοναδικὴ ἀπὸ ἑλληνικῆς πλευρᾶς ἀνακοίνωση τῆς Ἄννας Κελεσίδου γιὰ τὴν ἔννοια τοῦ ὡραίου στὸν *Τίμαιο*, κυρίως ὅσον ἀφορᾶ τὸν φυσικὸ κόσμο, μὲ παράθεση χωρίων τοῦ ἀρχαίου κειμένου καὶ τὴν εἰσαγωγὴ τοῦ νέου ἑλληνικότατου ὅρου «καλλιφάνεια», γιὰ τὴν περιγραφὴ τοῦ τρόπου παρουσίασης τοῦ ὡραίου στὸν κόσμο ἀπὸ τὸν Πλάτωνα. Στὴν ἀπογευματινὴ συνεδρία, ἐνδιαφέρουσες ἦταν οἱ ὁμιλίες τῶν καθηγητῶν E.N. Ostenfeld «Ἡ θέση καὶ ὁ ρόλος τῶν Ἰδεῶν στὸν *Τίμαιο*», ὅπου ἔγινε ἐμφανὴς ἡ διαφοροποίηση τοῦ διαλόγου αὐτοῦ ἀπὸ τοὺς ἄλλους τῆς μέσης περιόδου, στὸ ζήτημα αὐτό, καὶ J.M. Narbonne «Μὲ ἀφορμὴ τὸ ἀναλοίωτο τῆς πλατωνικῆς *χώρας*».

Ἡ καθηγ. D. Nails στὴν πρώτη συνεδρία καὶ ὁ καθηγ. A. Motte στὴ δεύτερη ἀπετέλεσαν πόλο ἕλξης γιὰ τοὺς συνέδρους. Ἡ πρώτη ἐξέτασε μὲ συγκεκριμένες παραπομπές του πρόβλημα τοῦ *Ὁμοίου*, τοῦ *Ἑτέρου* καὶ τοῦ *Ἄλλου* ἐν σχέσει πρὸς τὰ φυσικὰ εἴδη καὶ ὁ δεύτερος μίλησε γιὰ τὸ πολὺ ἐνδιαφέρον ζήτημα τῆς καλοσύνης τοῦ Δημιουργοῦ.

Στὶς συνεδρίες τῆς Τετάρτης κεντρικὴ θέση κράτησαν ἀπὸ ἄποψη ἐνδιαφέροντος οἱ ἀνακοινώσεις τοῦ καθηγ. S.K. Strange, «Μαθηματικὰ καὶ Μεταφυσικὴ στὸν *Τίμαιο* τοῦ Πλάτωνος» καὶ τοῦ καθηγητὴ D. Sedley «Ἐξετάζοντας τὶς κινήσεις τῆς ψυχῆς *Τίμ.* 89-90 d».

Τὴν Πέμπτη ὁ καθηγ. D. O'Brien ἀνέλυσε τὴ θεωρία τῆς αἰσθητηριακῆς ἀντίληψης κυρίως στὰ δύο πρῶτα μέρη τοῦ διαλόγου καταλήγοντας στὴν ἄποψη ὅτι τελικὰ ὁ Πλάτων ὑπῆρξε πολὺ πιὸ προοδευτικὸς στὸ ζήτημα αὐτὸ ἀπὸ τοὺς στοχαστὲς τῆς ἐποχῆς του. Ἀρκετὰ ἐντυπωσιακὴ ἦταν καὶ ἡ ἀνακοίνωση τοῦ καθηγ. S. Scolnicov, «Ἐλευθερία καὶ Ἐκπαίδευση στὸν *Τίμαιο* τοῦ Πλάτωνος». Ἐξάλλου ἐνδιαφέρουσα καὶ μακρὰ συζήτηση μὲ διατύπωση πολὺ διαφορετικῶν ἀπόψεων, ἔγινε μὲ ἀφορμὴ τὴν ἀνακοίνωση τοῦ καθηγ. T. Robinson μὲ θέμα τὴ μετεμψύχωση καὶ τὴ διαδικασία ἐπιλογῆς τῆς ψυχῆς καὶ τῆς διαδοχικῆς της «κατάπτωσης» σὲ εἴδη τοῦ ζωικοῦ βασιλείου. Σημαντικὸ τὸ ἐρώτημα ποὺ ἐξετάστηκε ἀπὸ τὴ σκοπιὰ αὐτή, γιὰ τὴ θέση τῆς γυναίκας καὶ τοῦ ἄντρα στὴν πλατωνικὴ φιλοσοφία.

Τὸ ἀπόγευμα τῆς Πέμπτης, σὲ δεξίωση ποὺ παρετέθη γιὰ τοὺς συνέδρους στοὺς κήπους τῆς Carmen de los martires θαυμάσαμε τὴν ἐκπληκτικὴ ὁμορφιὰ τοῦ νυχτερινοῦ τοπίου τῆς Γρανάδας καὶ μαγευτήκαμε ἀπὸ τὰ μαυριτανικὰ ἀνάκτορα τῆς Alhabra κατὰ τὴν ξενάγησή μας μὲ φόντο τὴν πανσέληνο τοῦ Σεπτεμβρίου.

Στὴ συνεδρία τοῦ πρωινοῦ τῆς Παρασκευῆς ὁ γνωστὸς πλατωνιστὴς L. Brisson ἀνακοίνωσε τὰ συμπεράσματά του γιὰ τὸν τρόπο τῆς αἰσθητηριακῆς ἀντίληψης ὅπως αὐτὴ περιγράφεται σὲ δύο βασικὰ χωρία τοῦ κειμένου, τὰ 42 e - 47 d καὶ 61 c - 69 a. Δεχόμενος τὴν ἰδιαιτερότητα τοῦ ὅλου κειμένου τοῦ *Τιμαίου*, ὁ ὁποῖος διαφέρει ἀπὸ ἄλλους πλατωνικοὺς διαλόγους, κατέληξε στὸ γεγονὸς ὅτι ἡ ἀναλυτικὴ περιγραφὴ τῆς διαδικασίας ἐξήγησης τῆς αἰσθητηριακῆς ἀντίληψης καὶ λειτουργίας ἔχει θέση στὸ διάλογο μόνον ἐφ' ὅσον μπορεῖ νὰ τροποποιήσει τὴ «συμπεριφορὰ» τῆς ψυχῆς καὶ ἐν πάσει περιπτώσει ἀποτελεῖ παράδειγμα τοῦ ὅτι τὰ «μαθηματικὰ» καὶ οἱ «μετρήσεις» τοῦ *Τιμαίου* ἔχουν ἠθικὲς συνέπειες. Ἡ καθηγ. Gabriela Carone στὴν παράλληλη συνεδρία ἐπίσης στήριξε τὶς ἀπόψεις αὐτὲς μὲ τὴν ἀνακοίνωσή της «Ἡ ἠθικὴ λειτουργία τῆς ἀστρονομίας», ὅπως ἐπίσης τὴ λειτουργία τῆς καρδιᾶς ὡς βιολογικοῦ ὀργάνου καὶ τὴ σημασία τῆς ἐπίδρασης της στὶς ἠθικὲς ἐπιλογές, ὡς ἀπόρροια τῆς σχέσης της μὲ τὸ «θυμικὸν» μέρος τῆς ψυχῆς.

Στὴν ἀπογευματινὴ συνεδρία οἱ καθηγητὲς D. Otto καὶ M. Erler μίλησαν μὲ θέματα, ἀντίστοιχα: «Ὁ *Κριτίας* ἀπὸ τὴν ἔποψη τοῦ *Μενέξενου*», καὶ M. Erler: «Ἰδεατὸ καὶ πραγματικότητα. Πλάτων καὶ Ἀριστοτέλης περὶ τοῦ μύθου καὶ τῆς γραφῆς τῆς Ἱστορίας».

Τὴν τελευταία ἡμέρα τοῦ συμποσίου, Σάββατο 9 Σεπτεμβρίου 1995, ὑπῆρξε σύντομη πρωινὴ συνεδρία ὅπου ἀνέπτυξαν τὶς ἀπόψεις τους οἱ Franco Ferrari «Ἡ προ-κοσμικὴ γενεὰ καὶ ἡ δομὴ τῆς ὕλης στὸν Πλούταρχο», M.-M.-J. Laplace «Γενικὴ ἀναφορὰ στὴν πόλη τῆς Ἀθήνας ὅπως ἐμφανίζεται μέσα ἀπὸ φιλοσοφικὰ κείμενα» καὶ M. Tulli καὶ J.F. Pradeau «Ὁ *Κριτίας* καὶ ἡ οἰκογένεια τοῦ Πλάτωνος» καὶ «Ἡ πολιτικὴ φυσιολογία τοῦ πλατωνικοῦ *Κριτία*, ἀντίστοιχα».

Τὸ κλείσιμο τῶν ἐργασιῶν τοῦ 4ου Πλατωνικοῦ Συμποσίου τῆς Γρανάδας ἔγινε μὲ Συνεδρία τῶν μελῶν τῆς Ἑταιρείας καὶ ἀπολογισμὸ τῶν ἀνακοινώσεων καὶ τῶν ἀπόψεων ποὺ κατετέθησαν. Οἱ θετικὲς ἀπόψεις καὶ τὰ συμπεράσματα τῶν παρευρισκομένων μελῶν τῆς Ἑταιρείας ἐδραίωσαν τὴν ἐντύπωση τῆς προσφορᾶς τοῦ Συμποσίου αὐτοῦ ἀλλὰ καὶ τῆς γενικότερης προσφορᾶς τῆς Διεθνοῦς Πλατωνικῆς Ἑταιρείας στὸ χῶρο τῶν πλατωνικῶν σπουδῶν. Εἶναι βέβαιο ὅτι τὸ ἑπόμενο συμπόσιο γιὰ τὸν Πλάτωνα, ποὺ θὰ πραγματοποιηθεῖ τὸ 1998 στὸ Toronto τοῦ Καναδᾶ, θὰ συγκεντρώσει καὶ πάλι τὸ ἐνδιαφέρον τῶν πλατωνιστῶν καὶ θὰ ἀποτελέσει γεγονὸς γιὰ τὸν πλατωνικὸ φιλοσοφικὸ χῶρο.

Εἰρήνη Σβιτζου

ΝΕΚΡΟΛΟΓΙΑ

ΓΙΩΡΓΟΣ ΜΟΥΡΕΛΟΣ (1912-1994)

Συχνά, πολὺ συχνὰ μοῦ μιλοῦσε γιὰ τὸν θάνατο ὁ Γιῶργος Μουρέλος. Εἶχε ἀπὸ νωρὶς συνειδητοποιήσει τὴν περατότητα τοῦ ἀνθρώπου καὶ γνώριζε πόσο οἰκεία στὴν ἀνθρώπινη φύση εἶναι ἡ φθορά. Γνώριζε ὅμως καὶ πόσο ἡ στάση ἀπέναντι στὸν θάνατο εἶναι στάση ζωῆς.

Ὁμότιμος πιὰ Καθηγητὴς τοῦ Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης ζοῦσε ἀπὸ τὸ 1978 στὴν Ἀθήνα, ἔχοντας ἀρνηθεῖ τιμητικὰ ἀξιώματα καὶ δημόσιες ἐμφανίσεις. Διάβαζε καὶ ἔγραφε· ἤθελε νὰ ἀποπερατώσει πολλὲς ἐργασίες. Μιὰ χειμωνιάτικη Κυριακή, στὶς 21 Φεβρουαρίου 1994, τὸ ἔργο του διακόπηκε. Ἦταν 82 ἐτῶν ὅταν ἔφυγε.

Στὴν Κωνσταντινούπολη γεννήθηκε ὁ Γιῶργος Μουρέλος σὲ οἰκογένεια καραβοκύρηδων, ἀπὸ τὰ παράλια τῆς Μαύρης Θάλασσας. Ἐφοίτησε στὸ Ἑλληνογαλλικὸ Λύκειο στὴν Πόλη καὶ ἀργότερα ἦρθε στὴν Ἀθήνα, ὅπου εἶχαν ἐγκατασταθεῖ οἱ δικοί του ἀπὸ τὸ 1927. Οἰκογενειακοὶ δεσμοὶ μὲ τὴν Γαλλία τὸν ἔκαναν νὰ ἐπιλέξει τὸ Παρίσι γιὰ σπουδὲς Φιλοσοφίας. Ἐκεῖ ἀρχίζει ἡ μαθήτευση κοντὰ στοὺς Καθηγητὲς τῆς Σορβόννης André Lalande, Emile Bréhier, Léon Robin, Léon Brunschwig, Jean Wahl, Charles Lalo. Τὸ 1938 τελειώνει ἐπιτυχῶς τὶς πτυχιακὲς καὶ μεταπτυχιακὲς σπουδές. Ἔτσι ἔκλεισε ὁ κύκλος τῆς πρώτης παραμονῆς στὸ Παρίσι. Θὰ ἐπιστρέψει εἴκοσι χρόνια ἀργότερα, τὸ 1958, γιὰ νὰ ἐκπονήσει τὶς δύο διδακτορικὲς διατριβὲς «Ἡ θετικὴ ἐπιστημολογία καὶ ἡ κριτικὴ τοῦ Meyerson» (1962) καὶ ὁ «Bergson καὶ τὰ ἐπίπεδα πραγματικότητας» (1964) καὶ νὰ ἀποκτήσει τὸ Ἀνώτατο Γαλλικὸ Πανεπιστημιακὸ Δίπλωμα (Doctorat d'État). Τὸ 1940 ἐπιστρατευμένος βρίσκεται στὸ Μακεδονικὸ Μέτωπο, κοντὰ στὸ Ἀμύνταιο. Ἀπὸ ἐκεῖ θὰ φθάσει στὴν Ἀθήνα μὲ τὰ πόδια. Ἦταν στὴν ὑποχώρηση τοῦ στρατοῦ. Τὰ χρόνια τῆς Κατοχῆς τὰ ζεῖ στὴν Ἀθήνα. Τότε ἀρχίζει τὴν σύνταξη τῆς ἑλληνικῆς διατριβῆς του «Παραγωγὴ καὶ Ἐπαγωγή. Δοκίμιο Μεθοδολογίας» καὶ γίνεται Διδάκτωρ τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Θεσσαλονίκης. Στὸ Γαλλικὸ Ἰνστιτοῦτο ὁ Octave Merlier τοῦ ἀναθέτει γιὰ χρόνια πολλὰ τὰ μαθήματα Φιλοσοφίας στὶς τάξεις τοῦ γαλλικοῦ baccalauréat, καθὼς καὶ στὶς ἀνώτερες τάξεις τοῦ Ἰνστιτούτου. Ὅλοι θυμούμαστε ἐκεῖνα τὰ μαθήματα. Μάθαμε νὰ σκεφτόμαστε. Μάθαμε ὅμως καὶ κάτι ἄλλο: νὰ εἶναι ὁ γραπτὸς λόγος ἁπλὸς καὶ λιτός. Διαύγεια στὴν σκέψη, σαφήνεια στὸν λόγο· ὁ κανόνας αὐτὸς θὰ μᾶς συνόδευε σὲ ὅλη τὴν ζωή. Τὸ ἔντονα πνευματικὸ περιβάλλον τοῦ Γαλλικοῦ Ἰνστιτούτου βοηθοῦσε νὰ ἔρθουν κοντὰ μαθητὲς καὶ δάσκαλοι. Ὁ Γιῶργος Μουρέλος εἶχε τὴν ἀγάπη ὅλων.

Τὸ 1966-67 ἐκλέγεται παμψηφεὶ Τακτικὸς Καθηγητὴς τῆς Συστηματικῆς Φιλοσοφίας στὸ Ἀριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, ὅπου θὰ διδάξει συνεχῶς ὅλα τὰ χρόνια, διευθύνοντας συγχρόνως καὶ τὸ Σπουδαστήριο Φιλοσοφίας ἕως τὴν στιγμὴ ποὺ θὰ ἀποχωρήσει, λόγω ὁρίου ἡλικίας, τελειώνοντας ἔτσι τὴν ἐνεργὸ ἀκαδημαϊκή του σταδιοδρομία. Ἀντεπιστέλλον Μέλος τοῦ Ἰνστιτούτου τῆς Γαλλίας (τῆς Τάξεως τῶν Ἠθικῶν καὶ Πολιτικῶν Ἐπιστημῶν) τιμήθηκε ἀπὸ τὸν Στρατηγὸ de Gaulle μὲ τὸ Παράσημο τῆς Ἐθνικῆς Ἀξίας. Δὲν εἶναι ὅμως μόνο ἡ Φιλοσοφία ποὺ εἶχε ἀσκήσει βαθιὰ ἕλξη ἐπάνω στὸν Γιῶργο Μουρέλο. Ἦταν ὅλος ὁ κόσμος τῆς Τέχνης καὶ τῆς Αἰσθητικῆς ποὺ τὸν εἶχε κατακτήσει. Τὰ δοκίμιά του πάνω στὸν Γουναρόπουλο, στὸν Μπουζιάνη, στὸν Καπράλο, τὰ τεχνοκριτικά του κείμενα γιὰ τὸν Ἐλευθε-

ριάδη, τὸν Κανέλλη, τὸν Τέτση, τὴν Μπέλλα Ραφτοπούλου, τὰ προλογίσματα σὲ σημαντικὲς ἐκθέσεις Εἰκαστικῶν Τεχνῶν φανερώνουν τὴν ἄμεση προσέγγισή του στὴν Τέχνη. Δημοσιεύει τὰ «Θέματα Αἰσθητικῆς καὶ Φιλοσοφίας τῆς Τέχνης» (1970-1985) σὲ δύο τόμους, τὶς «Μεταμορφώσεις τοῦ χρόνου» (1971), τὸ «Αἰσθητικὸ Τρίπτυχο» (1988-1995). Μέλος τοῦ Ἑλληνικοῦ Τμήματος τῆς Διεθνοῦς Ἑνώσεως Κριτικῶν τῆς Τέχνης συμμετέχει στὰ διεθνὴ Συνέδρια Αἰσθητικῆς, μὲ ἀνακοινώσεις ὅπου ἀγγίζει τὸ βάθος τοῦ νοήματος τῆς ποιήσεως, τῆς ζωγραφικῆς, τῆς μουσικῆς. Ἂς ἀναφερθεῖ ἐδῶ ἡ ἀνακοίνωσή του στὴν Γαλλικὴ Ἀκαδημία (Τάξις Ἠθικῶν καὶ Πολιτικῶν Ἐπιστημῶν) στὸ Παρίσι τὸ 1982, μὲ θέμα «Ἡ αἰσθητικὴ τοῦ βάθους». Ὁ αἰσθητικὸς ντετερμινισμός, ἡ ἀλήθεια ὡς δημιουργία καὶ ὡς ἐκκάλυψη, ὁ φιλόσοφος, ποιητὴς τοῦ θανάτου, ἡ στρατηγικὴ τοῦ φανταστικοῦ, εἶναι θέματα δικά του, ὅπου πηγαῖα ἀναπτύσσεται ἡ αἰσθητική του κρίση. Εἶχε τὴν βιωματικὴ ἐκείνη ἀμεσότητα, ὅπου ὅ,τι ἡ σκέψη συλλαμβάνει καὶ ὁ λόγος ἐκφράζει, ξεπηδᾶ ἐνορατικά, διαισθαντικά.

Στὸν Γιῶργο Μουρέλο συναντήθηκαν δύο δρόμοι, φαινομενικὰ ἀντίθετοι. Ὁ δρόμος τῆς ἐπιστημολογικῆς θεωρήσεως καὶ ὁ δρόμος τῆς αἰσθητικῆς. Ἡ τέχνη εἶναι δημιουργία, ἀλλὰ καὶ ἡ ἐπιστήμη εἶναι δημιουργία. Ὁ ἐπιστήμων, ὅπως καὶ ὁ καλλιτέχνης, δημιουργεῖ. Αὐτὴ εἶναι ἡ βαθύτερη διαίσθησή του. Ὅπως στὴν ἐπιστημολογία, στὴν φιλοσοφικὴ δηλαδὴ θεώρηση τῆς ἐπιστήμης, ἔχουμε τὶς θεμελιώδεις ἔννοιες, ἔτσι καὶ στὴν Αἰσθητική, τὴν φιλοσοφικὴ θεώρηση τῆς τέχνης, ἔχουμε τοὺς θεμελιώδεις μηχανισμοὺς ποὺ φωτίζουν ἐκ τῶν ἔσω τὴν καλλιτεχνικὴ δημιουργία. Ἡ βαθιὰ φιλοσοφικὴ παιδεία του ἐπέτρεπε νὰ συλλαμβάνει τὸ οὐσιῶδες στὶς νέες ἰδέες, στὰ νέα ρεύματα καὶ νὰ τὸ παρουσιάζει στοὺς φοιτητὲς παράλληλα μὲ τὰ προβλήματα τῆς Φιλοσοφίας ὅπως τὰ παρέδωσε ἡ ἑλληνικὴ σκέψη. Ἔτσι, θὰ διδάξει, γιὰ πρώτη φορὰ τὴν θεωρία τοῦ στρουκτουραλισμοῦ καὶ θὰ ἀφιερώσει τὸ Ἐναρκτήριο Μάθημα στὸ Ἀριστοτέλειο Πανεπιστήμιο στὴν ἰδέα τοῦ προτύπου στὴν ἐπιστήμη. Στὴ συνέχεια θὰ εἰσαγάγει θέματα ἐπιστημολογίας στὶς πανεπιστημιακές του διαλέξεις, στὰ ὁποῖα θὰ προσδώσει τὴν εὐρύτητα φιλοσοφικοῦ προβληματισμοῦ. Ἡ ἐπιστημολογία ἔχει τὰ ἐννοιολογικά της ἐργαλεῖα. Θὰ μιλήσει ἔτσι γιὰ τὶς θεμελιώδεις ἔννοιες, ὅπως δομή, κλίμακα, αἰτιακὸ πεδίο, σύστημα ἀναφορᾶς· τὶς μελετᾶ, τὶς ἐμβαθύνει καὶ τὶς παρουσιάζει μὲ τρόπο κατανοητὸ σὲ ὅλους, στοὺς δύο τόμους: «Θεμελιώδεις ἔννοιες τῆς σύγχρονης φιλοσοφίας καὶ ἐπιστημολογίας» (1975, 1991). Ἡ γαλλικὴ παιδεία εἶχε σφραγίσει τὸν Γιῶργο Μουρέλο. Εἶχε ἀνοίξει ὁρίζοντες στὴν δική του δημιουργικὴ φαντασία. Τὸ 1959 δημοσιεύει τὸ μυθιστόρημα «Ἡ πόλη μας περιμένει»· ἀκολουθοῦν ποιητικὲς συλλογές, στὴν ἑλληνικὴ καὶ τὴν γαλλικὴ γλώσσα. Μιὰ ἔμφυτη τάση τὸν ὠθοῦσε στὴν ποιότητα, ὅπου καὶ ἂν τὴν συναντοῦσε, μὲ ὁποιαδήποτε μορφὴ καὶ ἂν ἐκφραζόταν. Μιὰ ἔμφυτη δύναμη τὸν κρατοῦσε μακριὰ ἀπὸ καθετὶ ποὺ δὲν ἄρμοζε, εἴτε στὴν γλώσσα, εἴτε στὴν ἀνθρώπινη συμπεριφορά. Δὲν ἀπαιτοῦσε τίποτε ἀπὸ τοὺς ἀνθρώπους· πολὺ λιγότερο ἔδιδε συμβουλές. Γνώριζε ὅτι οἱ λόγοι ἀπέχουν ἀπὸ τὶς πράξεις. Γι' αὐτὸ δὲν θέλησε ποτὲ νὰ διδάξει Ἠθική.

Τιμώντας τὸ ἔργο καὶ τὴν προσωπικότητά του ἡ Ἑλληνικὴ Ἑταιρεία Αἰσθητικῆς, τῆς ὁποίας ὑπῆρξε Πρόεδρος καὶ Ἐπίτιμος Πρόεδρος, ἐξέδωσε τὸ 1992 σ' ἕναν τόμο ὅλα τὰ κείμενά του, τὰ opera minora, μὲ τὸν τίτλο «Φιλοσοφικὰ καὶ Αἰσθητικὰ Μελετήματα». Ἦταν ἡ τελευταία του δημόσια ἐμφάνιση, στὶς 19 Νοεμβρίου 1992, ὅταν, στοὺς χώρους τῆς Ἑταιρείας, ἔγινε ἡ παρουσίαση τοῦ βιβλίου. Ὁ τρίτος τόμος τοῦ Αἰσθητικοῦ Τριπτύχου μὲ τὸν τίτλο «Τοπολογία τοῦ βάθους» τυπώνεται τώρα στὴν Θεσσαλονίκη. Εἶναι ἡ τελικὴ του προσφορὰ στὴν Φιλοσοφία καὶ τὴν Αἰσθητική. Μέσα ἀπὸ τοῦτες τὶς γραμμὲς ταιριάζει νὰ ἀκουστεῖ ὁ δικός του λόγος γιὰ τὸν θάνατο: «Τὸ χαρακτηριστικὸ γνώρισμα τοῦ θανάτου σὲ σχέση μὲ τὸ πρόβλημα τῆς γνώσης εἶναι ὅτι προσκρούομε σ' ἕναν τοῖχο. Ἡ ἀδυναμία νὰ διαπεράσουμε τὸν τοῖχο κάνει τὸν θάνατο κάτι ἀσύλληπτο γιὰ τὴν σκέψη μας, κάτι μὴ ἀναγώγιμο σ' αὐτὸ ποὺ συνηθίσαμε νὰ ὀνομάζουμε πραγματικότητα. Γιατί, ἂν ὅλες οἱ ἄλλες στιγμὲς τῆς ζωῆς μποροῦν

νὰ εἶναι ἀντικείμενο ἐμπειρίας, μόνη τούτη ἐδῶ ἡ στιγμή, ἡ στιγμὴ τοῦ θανάτου, δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἐμπειρία ποὺ νὰ μεταδίδεται, μὲ ὁποιαδήποτε μορφή, στοὺς ἄλλους».

Τερέζα ΠΕΝΤΖΟΠΟΥΛΟΥ-ΒΑΛΑΛΑ
(Θεσσαλονίκη)

ΒΙΒΛΙΑ ΚΑΙ ΑΝΑΤΥΠΑ ΑΠΟΣΤΑΛΕΝΤΑ ΠΡΟΣ ΤΟ ΚΕΝΤΡΟ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Βιβλία

Γκίκα Σωκράτη, *Εἰσαγωγὴ στὴ Φιλοσοφία*, Ἀθήνα, Ἐκδ. Σαββάλας, 1993, σελ. 280.

Μαρκάκη Μανώλη, *Δοκίμια τοῦ Νεοελληνικοῦ Πνεύματος*, Ἀθήνα, Ἐκδ. Δρυμός, 1994, σελ. 306.

Μάνου Ἀνδρέα, *Ἡ εὐδαιμονία ὡς εὕρεσις βίου στὴν πρώιμη Στωικὴ Διανόηση*, Ἀθήνα, Ἐκδ. Βιβλιογονία, 1993, σελ. 156.

Μπακαδήμα-Ξουργιᾶ Μαρίας, Τσατσᾶ Σωτηρίας, *Συμβολαιογραφικὲς πράξεις Ναυπάκτου 1835-39*, Μεσσολόγγι 1993, σελ. 200.

Πέτσιου Θ. Κώστα, *Νεοελληνικὸς Διαφωτισμός - Ἑλληνικὴ Βιβλιογραφία*, Γιάννινα 1993, σελ. 66.

Untersteiner Mario, *Les Sophistes*, Paris, Vrin, 1993, Tome I, σελ. 295, Tome II, σελ. 351.

Tordesillas Alonso (Publ.), *Études sur la Politique d'Aristote*, Paris, P.U.F., 1993, σελ. 552.

Rossetti Livio, *La Filosofia Greca da Omero a Teofrasto*, vol. XXXII, Milano, Ed. Marzorati, σελ. 190.

Γιαραλῆ Δέσποινας-Ζαγκλῆ Μαίρης, «Ἑλληνισμός (1898, 1915, 1928, 1932)», *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρίδα Φιλοσοφικῆς Σχολῆς Παν. Ἰωαννίνων*, Ἰωάννινα 1993, σελ. 235.

Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς Θεολογικῆς Σχολῆς Ἀριστοτελείου Παν. Θεσσαλονίκης, τόμ. 2ος, Θεσσαλονίκη 1991-2, σελ. 371.

Μούκανου Δ. Δημητρίου, *Ἑλληνικὴ Φιλοσοφία καὶ Χριστιανισμός*, Ἀθῆναι 1967, σελ. 144.

Μούκανου Δ. Δημητρίου, *Πλάτων, Ἀριστοτέλης καὶ σύγχρονος Φυσική*, Ἀθῆναι 1968, σελ. 74.

Μούκανου Δ. Δημητρίου, *Ἡ μέθοδος καὶ τὸ ἦθος τοῦ Λόγου στὴν ἐπιστημονικὴ ἔρευνα*, Ἀθήνα 1985, σελ. 40.

Μούκανου Δ. Δημητρίου, *Ὀντολογικὴ θεώρηση τῆς Ἀρχῆς τῆς Ἀπροσδιοριστίας τοῦ Wagner Heisenberg*, Ἀθήνα, Potamitis Press, 1986, σελ. 76.

Μούκανου Δ. Δημητρίου, *Τὰ καθ' αὐτὸ αἴτια τῶν φύσει ὄντων*, Ἀθήνα 1993, σελ. 80.

Belgioioso Giulia (A cura), *Cartesiana*, Lecce, Ed. Università degli Studi di Lecce, 1992, σελ. 184.

Εὐαγγέλου Ἰάσονος, *Ἐλευθερία τῆς Βουλήσεως - Ἡ πορεία μιᾶς Ἰδέας*, Πρόλ. Ε. Μουτσοπούλου, Ἀθήνα, Ἐκδ. Δωδώνη, 1975, σελ. 365.

Εὐαγγέλου Ἰάσονος, *Δοκίμια Αἰσθητικῆς, Ἠθικῆς, Γνωσιολογίας*, Ἀθήνα, Ἐκδ. Δωδώνη, 1976, σελ. 210.

Εὐαγγέλου Ἰάσονος, *Αἰσθητικὲς Ἀπομιμήσεις*, Ἀθήνα-Γιάννινα, Ἐκδ. Δωδώνη, 1991, σελ. 325.

Εὐαγγέλου Ἰάσονος, *Ψηφῖδες Ἰδεῶν-Γνωμικοὶ Στοχασμοί*, Ἀθήνα, Ἐκδ. Σαββάλα, 1994, σελ. 570.

Εὐαγγέλου Ἰάσονος, *Πυροβασία καὶ Ἀναστενάρηδες - Ἀπόπειρα ἑρμηνείας τῆς ἀκαΐας*, Ἀθήνα-Γιάννινα, Ἐκδ. Δωδώνη, 1994, σελ. 206.

Πλωτίνου, *Ἐννεὰς Πρώτη*, Ἀρχαῖο Κείμενο, Μετάφραση, Σχόλια, Παύλου Καλλιγᾶ, Ἀθήνα, Ἐκδ. Κέντρου Ἐκδόσεως Ἑλλήνων Συγγραφέων τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, 1994, σελ. 320.

Salem Jean, *Commentaire de la Lettre d' Épicure à Hérodote*, Paris, Éd. Ousia, 1993, σελ. 104.

Roggerone Giuseppe Agostina, *Illuminismo e Democracia*, Manduria-Bari-Roma, Éd. Piero Lacaita, 1993, σελ. 224.

Kuçuradi Ioanna - Agazzi Evandro (Editors), *Philosophy and Cultural Development*, Ankara, Philosophical Society of Turkey, 1993, σελ. 147.

Μπράμου Α. Κώστα, *Σλαβικὴ προπαγάνδα καὶ ἐπαναστατικὴ δράση στὴ Μακεδονία*, Ἀθήνα, 1992, σελ. 264.

Σκέψις, Περιοδικὴ Ἔκδοση Φιλοσοφίας καὶ Διεπιστημονικῆς Ἔρευνας, Ἀθήνα - Ὀλυμπία 1993, σελ. 176.

Arnopoulos Paris, *Mediterranean* 2000, Vol. I, A Systematic Study of the Regional Prospects in a Global Perspective, Athens, Foundation for Mediterranean Studies, 1992, σελ. 206.

Ἀρχεῖον Πόντου-Περιοδικὸν Σύγγραμμα, τόμ. 45ος, Ἀθῆναι, Ἐκδιδόμ. ὑπὸ τῆς Ἐπιτροπῆς Ποντιακῶν Μελετῶν, 1994, σελ. 220.

Ktema, Civilizations de l'orient, de la Grèce et de Rome antiques, N° 15, Strasbourg, Université des sciences humaines de Strasbourg, 1990, σελ. 296.

Moutsopoulos Evanghélos, *Parcours de Proclus*, Athènes, Centre International d' Études Platoniciennes et Aristotéliciennes, 1994, σελ. 68.

Brisson Luc, *Plato-Bibliography* 1992-1994, CNRS, Paris 1994.

Ἀνάτυπα

Πέτσιου Θ. Κώστα, «Ἡ ἔννοια τῆς εὐδαιμονίας στὸ ἔργο τοῦ Ἀθ. Ψαλλίδα», *Ἠπειρωτικὰ Χρονικά*, τόμ. 29, Ἰωάννινα 1988/89, σσ. 379-400.

Πέτσιου Θ. Κώστα, «Βιβλιογραφία γιὰ τὴν Ἠπειρο-Φιλοσοφία», *Ἠπειρωτικὰ Χρονικά*, τόμ. 29, Ἰωάννινα 1988/89, σσ. 491-497.

Πέτσιου Θ. Κώστα, «Πασχάλης Μ. Κιτρομηλίδης», *Δωδώνη*, τόμ. ΙΘ', μέρος τρίτο, Ἰωάννινα 1990, σσ. 143-147.

Πέτσιου Θ. Κώστα, «Φιλοσοφία (1989-1990)», *Ἠπειρωτικὰ Χρονικά*, τόμ. 30, Ἰωάννινα 1992, σσ. 359-382.

G. Xanthakis-Karamanos, «Remarks on Moschion's Account of Progress», *The Classical Quarterly*, 31 (II), Oxford Univ. Press, 1981, σσ. 410-417.

Μουτσοπούλου Εὐαγγέλου, «Παρουσίαση τοῦ βιβλίου τοῦ J.L. Vieillard-Baron: G.W.F. Hegel, Παραδόσεις Πλατωνικῆς Φιλοσοφίας (1825-1826), Μετάφραση Ἄννας Κελεσίδου», ἐν Ἀθήναις, *Πρακτικὰ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν*, Τ. 67, 1992, σσ. 316-319.

Τερέζη Ἀθ. Χρήστου, «Ἡ θεωρία τοῦ Πρόκλου γιὰ τὰ "εἴδη" καὶ τὸ πρωτεῖον τῆς Μεταφυσικῆς», *Δωδώνη*, τόμ. ΚΒ', μέρος τρίτο, Ἰωάννινα 1993.

Τέζα Α. Χρήστου, «Βιβλιοκρισία Γρηγόρη Βλαστοῦ. Σωκράτης: Εἰρωνευτὴς καὶ Ἠθικὸς Φιλόσοφος», *Δωδώνη*, τόμ. ΚΒ΄, μέρος τρίτο, Ἰωάννινα 1993, σσ. 321-342.

Στεφανῆ Ἀθ. Δ., «Αἰσχύλου, *Πέρσαι* 1005-1007», *Ἑλληνικά*, τόμ. 43ος, Θεσσαλονίκη 1993, σσ. 281-291.

Pierris A.L., «Origin and Nature of Early Pythagorean Cosmogony», K. Boudouris (Ed.), *Pythagorean Philosophy*, Athens 1992, σσ. 126-164.

Πιερρῆ Α.Λ., «Ἑλληνισμός, Ὀρθοδοξία καὶ Σύγχρονος Κόσμος», Κ. Βουδούρης (Ἐκδ.), *Φιλοσοφία καὶ Ὀρθοδοξία*, Ἀθήνα 1994, σσ. 220-244.

Pierris A.L., «Θεάνθρωπος-Christological Aetia», K. Boudouris (Ed.), *Philosophy and Orthodoxy*, Athens 1994, σσ. 161-208.

Μούκανου Δ. Δημητρίου, «Ἡ ἀρχαία Ἑλληνικὴ Τραγωδία κατὰ τὸν Νίτσε καὶ ἡ καταξίωση τοῦ θεοῦ Διονύσου», Ἀθῆναι, Ἐκδ. τοῦ *Θρακικοῦ Κέντρου* καὶ τῆς *Ἑταιρείας Θρακικῶν Μελετῶν*, 1980/1, σσ. 139-144.

Moukanos D. Demetrios, «Philosophie der Mathematik bei Platon», Ἀθῆναι, *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Παν. Ἀθηνῶν*, 1980, σσ. 230-241.

Δημητρίου Δ. Μούκανου, «Προβλήματα Συστηματικῆς Φιλοσοφίας στὸ ἔργο τοῦ Ι.Ν. Θεοδωρακόπουλου», *Ἀναφορὰ στὸν Ι.Ν. Θεοδωρακόπουλο*, Ἀθῆναι 1983, σσ. 88-96.

Δημητρίου Δ. Μούκανου, «Τὸ πρόβλημα τῆς σχέσης ὀνομάτων καὶ πραγμάτων κατὰ τὸν Ἀμμώνιο τὸν Ἑρμεία», *Γλῶσσα καὶ πραγματικότητα στὴν ἑλληνικὴ Φιλοσοφία*, Ἀθήνα 1985, σσ. 247-255.

Δημητρίου Δ. Μούκανου, «Ἡ ἀναφορὰ τοῦ Πλήθωνα στὰ Τέσσερα Σώματα», *Α΄ Φιλοσοφικὸ Συμπόσιο Νεοπλατωνισμοῦ καὶ Ἑλληνισμοῦ, «Γεώργιος Γεμιστός-Πλήθων»*, Σπάρτη 26-28 Σεπτεμβρίου 1985, σσ. 5-10.

Δημητρίου Δ. Μούκανου, «Probleme der platonischen Philosophie der Mathematik», *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Παν/ου Ἀθηνῶν*, τόμ. ΚΗ΄ (1979-1985), σσ. 571-584.

Μούκανου Δ. Δημητρίου, «Ἡ ἀρχαϊκὴ Μαγεία, τὸ δαιμονικὸ καὶ τὸ Θεϊκὸ Πνεῦμα», *Μαγεία καὶ Χριστιανισμός*, Ἀθῆναι 1993, σσ. 65-75.

Μούκανου Δ. Δημητρίου, «Συμβολικὴ καὶ κλασσικὴ τέχνη κατὰ τὸν Hegel», *Παρνασσός*, τόμ. ΚΖ΄, Ἀθήνα 1985, σσ. 124-133.

Moukanos D. Demetrios, «Aristotle's Concept of First Philosophy», *Diotima*, 13, Athens, 1985, σσ. 3-8.

Moukanos D. Demetrios, «Symbolic and Classical Art according to Hegel», *Diotima*, 14, Athens 1986, σσ. 154-163.

Μούκανου Δ. Δημητρίου, «Ἡ Ἐγελιανὴ ἔννοια τῆς Ἄρνησης: Ἀντίθεση ἢ Ἀντίφαση;» *Διαλεκτική, Ἑλλην. Φιλοσοφικὴ Ἑταιρεία*, Ἀθήνα 1988, σσ. 163-169.

Moukanos D. Demetrios, «Intentionalität des Menschen und Aktion Gottes als Momente des Kairos», *Diotima*, 16, Paris 1988, σσ. 110-117.

Μούκανος Δ. Δημήτριος, «Ἡ δυνατότητα τῆς Μεταφυσικῆς ἀπὸ τὰ ἐξαγόμενα τῆς κβαντομηχανικῆς», *Πρακτικὰ Α΄ Διεθνοῦς Συμποσίου Φιλοσοφίας καὶ Διεπιστημονικῆς Ἔρευνας*, Ἀθήνα 1988, σσ. 189-194.

Γεωργούντζου Κ. Παναγιώτου, «Τὸ Ἀλφάβητον ἐφεύρεσις τῶν Ἰώνων», *Πλάτων*, τόμ. 45, τεύχη 89-90, Ἀθῆναι 1993, σσ. 3-12.

Antonopoulos Constantin, «"Neither-Nor" Statements and "Neither-Nor" States», *History and Philosophy of Logic*, 14, 1993, σσ. 183-199.

Kélessidou Anna, «L'homme "sans industrie et sans art"», *Revue de Philosophie ancienne*, XI, N°1, Bruxelles, Éd. Ousia, 1993, σσ. 79-87.

Φαραντάκη Πέτρου, «Μορφὲς τῆς Ἠθικῆς στὸ ἔργο τοῦ Νεοφύτου Δούκα», *Παρνασσός*, τόμ. ΛΕ΄, Ἀθῆναι 1993, σσ. 94-101.

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

AC	L'Antiquité Classique. Louvain-la-Neuve.
AGPh	Archiv für Geschichte der Philosophie. Berlin.
AJPh	American Journal of Philology. Baltimore.
ΑΦΘΕ	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.
ΠΑΕ	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

M. Lescout, Ἡ ἔννοια τοῦ καιροῦ στὸν στοχασμὸ ἐπὶ τῆς δυναμικῆς καὶ τῆς ἠθικῆς τῆς Ἐκπαίδευσης

Ε. Μουτσόπουλος, Ἡ περὶ βίας ἀντίληψη στὸ ἔργο τοῦ Πλάτωνος

Ε. Ἰωαννίδη, Συμβολὴ στὴ μελέτη τῆς πλατωνικῆς διδασκαλίας γιὰ τὸν *θυμό*

Χ. Εὐαγγελίου, Κοινὰ τὰ τῶν φίλων: ἀριστοτελικὴ κριτικὴ τῆς πλατωνικῆς *Πολιτείας*

R. Lefebvre, Ὑπάρχει ὀντολογικὸ *status* γιὰ τὴ διαφορὰ στὸν Ἀριστοτέλη;

Κ. Ἀντωνόπουλος, Λάμπνιτς, Χιοὺμ καὶ Ἀριστοτέλης γιὰ τὸ τί εἶναι δυνατό

Ι. Κολιόπουλος, Ἡ ἀντίληψη τῶν χρωμάτων κατὰ τὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ σκέψη

Υ. Bongert, Εἰσαγωγὴ στὴ φιλοσοφία τοῦ γαλλικοῦ Ποινικοῦ Δικαίου τοῦ 18ου αἰώνα

Ε. Μουτσόπουλος, Ἡ καιρικότης τῆς πράξεως κατὰ τὸν Maurice Blondel

ΣΥΝΕΡΓΑΤΕΣ ΤΟΥ ΤΟΜΟΥ 25-26

Ἀντωνόπουλος Κωνσταντίνος, Ἐπίκ. Καθηγ. Φιλοσοφίας στὸ Ε.Μ.Π. (Δοξαπατρῆ 25, 11471, Ἀθήνα).

Ἀραβαντινοῦ-Μπουρλογιάννη Ἄννα, Ἐρευνήτρια Κ.Ε.Ε.Φ. τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν (Θεμιστοκλέους 19, 17563, Π. Φάληρο).

Ἀρβανιτάκης Α., Ἀναπλ. Καθηγ. Φιλοσοφίας Παν/μίου Μακεδονίας (Κρήτης 53, 54646, Θεσσαλονίκη).

Ayache Laurent, Université de Nice (Les Palmiers, 203, rue Marcel Vandelli, Quartier Saint-Avy, 83220, Le Pradet, France).

Bahm Archie J., Prof. of Philosophy, Department of Philosophy, University of New Mexico, (Albuquerque, N.M. 87131, USA).

Βιτσαξῆς Βασίλειος, τ. Πρέσβυς (Τσάκωνα 7, 15452, Ψυχικό).

Bodéüs Richard, Université de Montréal (Case postale 6128, Montréal 101, Canada).

Bonjert Yvonne, Professeur Émérite à l'Université Paris II Panthéon (66, rue Spontini, 75 116, Paris, France).

Δεσποτόπουλος Κωνσταντίνος, Ὁμότιμος Καθηγ. Παντείου Παν/μίου-Ἀκαδημαϊκός (Πρατίνου 99, 11634, Ἀθήνα).

Evangeliou Christos, Prof. of Towson State University, Philosophy Department (Towson, Maryland 21204-7094).

Ζοῦμπος Ἀναστάσιος, Ὁμότιμος Καθηγ. Παν/μίου Πατρῶν-Ἀντεπιστέλλον μέλος τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν (Ἀσημ. Φωτήλα 97, 26224, Πάτρα - Φραγκοπούλου 10, 14561, Κηφισιά).

Gabaude Jean-Marc, Ὁμότιμος Καθηγ. Παν/μίου Toulouse Le Mirail (2, Résidence du Stade, 31270 Cugnaux, France).

Ἰωαννίδη Ἑλένη, Ἐρευνήτρια στὸ C.N.R.S. (Μιχαλακοπούλου 88, 11528, Ἀθήνα).

Καλογεράκος Ἰωάννης, Δρ Φιλοσοφίας, καθηγ. ἀπεσπ. στὸ Κ.Ε.Ε.Φ. τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν (Κύθνου 11, 11255, Ἀθήνα).

Καράσης Μαριανός, Καθηγ. Παν/μίου Θεσ/νίκης (Μετεώρων 18Β, Ὡραιόκαστρο, 57013, Θεσσαλονίκη).

Κελεσίδου Ἄννα, Δρ Φιλοσοφίας, Δ/ντρια Κ.Ε.Ε.Φ. τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν (Πίνδου 42, 11255, Ἀθήνα).

Κολιόπουλος Ἰωάννης, Καθηγ. Παν/ου Πατρῶν (Ὁμήρου 21, 10672 Ἀθήνα).

Κουκῆς Ἀναστάσιος, Δρ Φιλοσοφίας, καθηγ. ἀπεσπ. στὸ Κ.Ε.Ε.Φ. τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν (Ὑψηλάντου 28, 11521, Ἀθήνα).

Lefebvre René, Professeur (Jardins de Senneville, 30, rue Domiette, 76000, Paris, France).

Lescout Maryse, Docteur d'État en Lettres et Sciences Humaines, Formatrice en Pédagogie à l'I.F.M. (196, rue Fédéric Suisse, 46000 Cahors, France).

Μακρῆς Νίκος, Δρ Φιλοσοφίας (Κανάρη 63 Α-Β, 18537, Πειραιᾶς).

Μάνος Ἀνδρέας, Δρ Φιλοσοφίας (Μεγαλοπόλεως 22-24, 11474, Ἀθήνα).

Μαραγγιανοῦ Εὐαγγελία, Λέκτωρ Φιλοσοφίας Παν/μίου Ἀθηνῶν (Ἀλκιβιάδου 103, 10446, Ἀθήνα).

†Μερίκας Γεώργιος, Ὁμότ. Καθηγ. Ἰατρικῆς-Ἀκαδημαϊκὸς (Βασιλέως Ἡρακλείου 6, 10682, Ἀθήνα).

Μικρογιαννάκης Ἐμμανουήλ, Καθηγ. Ἱστορίας Παν/μίου Ἀθηνῶν (Γ' Σεπτεμβρίου 77, 10434, Ἀθήνα).

Μουτσόπουλος Εὐάγγελος, Καθηγ. Φιλοσοφίας Παν/μίου Ἀθηνῶν-Ἀκαδημαϊκός (Ὑψηλάντου 40, 11521, Ἀθήνα).

Πεντζοπούλου-Βαλαλᾶ Τερέζα, Καθηγ. Φιλοσοφίας Ἀριστοτελείου Παν/μίου Θεσσαλονίκης, Ἀντεπιστέλλον μέλος τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν (55535, Πυλαία-Θεσσαλονίκη).

Πετρόπουλος Βασίλειος, Ἐρευνητὴς Κ.Ε.Α.Ε.Μ. τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν (Κύπρου 77, 11254, Ἀθήνα).

Πρωτοπαπᾶ Μαρία, ὑπ. Δρ Φιλοσοφίας, καθηγ. ἀπεσπ. στὸ Κ.Ε.Ε.Φ. τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν (Ἡροδότου 29, 15122, Ἀθήνα).

Σβίτζου Εἰρήνη, Φιλόλογος (Φλογαΐτη 9, 10445 Ἀθήνα).

ΓΡΑΦΙΚΕΣ ΤΕΧΝΕΣ
ΕΥΑΓ. ΜΠΟΥΛΟΥΚΟΣ - ΑΝΤ. ΛΟΓΟΘΕΤΗΣ Ο.Ε.
Μίλωνος 26 Ἀθήνα - Τηλ. 93.45.204 - FAX.: 93.17.188