

33

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΕΠΕΤΗΡΙΣ ΤΟΥ ΚΕΝΤΡΟΥ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ



Φ Ι Λ Ο Σ Ο Φ Ι Α

ΕΠΕΤΗΡΙΣ
ΤΟΥ ΚΕΝΤΡΟΥ ΕΡΕΥΝΗΣ
ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΤΗΣ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ ΑΘΗΝΩΝ

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

ΕΦΟΡΕΥΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

Κ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΣ, Πρόεδρος
Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ, Έπόμενη του Κ.Ε.Ε.Φ., Υπεύθυνος έκδοσης της *Φιλοσοφίας*
Γ. ΜΗΤΣΟΠΟΥΛΟΣ
Μητροπολίτης Περγάμου ΙΩΑΝΝΗΣ (ΖΙΖΙΟΥΛΑΣ)
Α. ΚΑΜΠΥΛΗΣ

ΕΡΕΥΝΗΤΑΙ: Α. ΑΡΑΒΑΝΤΙΝΟΥ - ΜΠΟΥΡΑΟΓΙΑΝΝΗ, Διευθύντρια
Μ. ΠΡΩΤΟΠΑΠΑ - ΜΑΡΝΕΛΗ
Γ. ΑΡΑΜΠΑΤΖΗΣ

EDITORIAL BOARD

C. DESPOTOPOULOS, President
E. MOUTSOPOULOS, Supervisor of the R.C.G.P., Editor of *Philosophia*
G. MITSOPOULOS
Metropolitan of Pergamos IOANNIS (ZIZIOULAS)
A. KAMBYLIS

RESEARCHERS: A. ARAVANTINOU - BOURLOYANNI, Director
M. PROTOPAPA - MARNELI
G. ARABATZIS

ΣΥΝΤΑΞΙΣ

ΚΕΝΤΡΟΝ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΤΗΣ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ ΑΘΗΝΩΝ
ΑΝΑΓΝΩΣΤΟΠΟΥΛΟΥ 14 - 106 73 ΑΘΗΝΑΙ
ΤΗΛ.: (210) 3600140 - 3630931, FAX: (210) 3615937
e-mail: keef@academyofathens.gr

EDITORIAL OFFICE

RESEARCH CENTRE FOR GREEK PHILOSOPHY
AT THE ACADEMY OF ATHENS
14, ANAGNOSTOPOULOU ST. - 106 73 ATHENS, GREECE
TEL.: (00.30.210) 3600140 - 3630931, FAX: (210) 3615937
e-mail: keef@academyofathens.gr

Φ Ι Λ Ο Σ Ο Φ Ι Α

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΕΠΕΤΗΡΙΣ ΤΟΥ ΚΕΝΤΡΟΥ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ



ISSN 1105-21-20

Copyright © 2003

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Κέντρον Ἑρεῦνης τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας

Ἀναγνωστοπούλου 14 - 106 73 Ἀθήναι

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ ΤΟΥ ΤΟΜΟΥ 33 (2003)

ΣΥΣΤΗΜΑΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Γ. Α. ΛΕΚΚΑΣ, Έσωτερικοί καθορισμοί της πράξεως και ήθική του καταλογισμού	9
E. MOUTSOPOULOS, La notion de controverse	21
TH. KESSIDIS, Clobalisation, Functional Brain Asymmetry and the Culture Integration Issue	26
E. MOUTSOPOULOS, Les valeurs: un univers toujours en vigueur à remettre à jour.....	32
K. ΜΑΡΚΕΖΙΝΗ, Πρὸς μίαν παγκοσμιοποίηση τῶν ἠθικῶν ἀξιών.....	34
ST. TZITZIS, Existence humaine et dignité de la personne	52
A. HATZISTAVROU, Classifying Rights	65
E. M. ΚΑΛΟΚΑΙΡΙΝΟΥ, Are there Just Wars?	77

ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

O. ΣΑΡΗΒΑΛΑΣΗ-ΤΣΑΓΓΑΡΗ, Ἡ γένεσις τῆς δημοκρατίας στὴν ἀρχαία Ἀθήνα	83
K. ΜΠΕΗΣ, Μία ὀψιμη κριτική ἀνάγνωση τοῦ Πλατωνικοῦ <i>Gorgias</i>	105
CHR. ROWE, Τὰ μέρη τῆς ψυχῆς καὶ ἡ ἐπιθυμία τοῦ ἀγαθοῦ στὴν <i>Πολιτεία</i>	129
A. N. ZOUMPOS, Quellenuntersuchungen zum Leben und zur Politik des Anytos von Athen. Ein Beitrag zum Sokrates - Prozess	143
ΧΡ. ΠΟΛΥΚΑΡΙΠΟΥ, Οἱ νομοθετικοὶ προβληματισμοὶ τοῦ Εὐδοξοῦ.....	159
G. ΚΑΚΟΛΙΡΙΣ, Refuting Fortenbaugh: the Relationship between ἠθικὴ ἀρετὴ and φρόνησις in Aristotle.....	183
G. ΙΛΙΟΠΟΥΛΟΣ, <i>Mesotes</i> und Erfahrung in der Aristotelischen Ethik	194
CHR. ΝΙΚΙΤΑΡΑ, Einfachheit oder Identität	205
Γ. ΑΡΑΜΠΑΤΖΗΣ, Πλήθωνος, <i>Περὶ ἀρετῶν</i> καὶ Στωικὴ ἠθικὴ. Ἑρευνες γιὰ τὶς πηγές καὶ τὴν χρονολόγηση τοῦ ἔργου	218
E. ΜΑΡΓΑΡΙΤΟΥ-ΑΝΔΡΙΑΝΕΣΗ, Ἀντιθέσεις καὶ ὑπερβάσεις τῆς ἐλευθερίας κατὰ τὸν Antonio Rosmini	233
C. P. BALOGLU, Benjamin's of Lesbos Economic Ideas	241

ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΕΙΣ

B. ΒΙΤΣΑΞΗΣ, Σημαίνοντα καὶ σημαινόμενα στὸν ποιητικὸ λόγο	250
I. LIRITZIS, Anaxagorean <i>nous</i> and its Analogies in Orphic Cosmogony.....	257
CHR. ΝΙΚΙΤΑΡΑ, Heraclitus' Anthropology and Scepticism	266
X. Π. ΦΙΛΗ, Ἡ θεωρία τῶν ἀναλυτικῶν συναρτήσεων τοῦ Lagrange καὶ ὁ Hegel.....	269

ΕΣΩΤΕΡΙΚΟΙ ΚΑΘΟΡΙΣΜΟΙ ΤΗΣ ΠΡΑΞΕΩΣ ΚΑΙ ΗΘΙΚΗ ΤΟΥ ΚΑΤΑΛΟΓΙΣΜΟΥ

Ι. Ἡ θέσις τοῦ J.P. Sartre (1905-1980) πρὸς τὴν ὁποίαν συμφώνως ἡ οὐσία τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀποτέλεσμα τῆς ὑπάρξεως αὐτοῦ, ἐπὶ τῇ βάσει τῆς θεμελιακῆς του παραδοχῆς ὅτι ἡ συνείδησις («roui-soi») δὲν ἔχει οὐσιολογικόν, ἀλλὰ «γεγονοτικόν» χαρακτήρα¹, ἀποτελεῖ δριμύειαν κριτικὴν, ἐξ ἐπόψεως ὑπαρξιακῆς ἀλλὰ καὶ φαινομενολογικῆς, ἐπὶ τοῦ θέματος τῶν ἐσωτερικῶν καθορισμῶν τῆς ἠθικῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου θεωρουμένου ἀπὸ ἀπόψεως ὄντολογικῆς².

Διὰ τῆς ἐν τῇ *Πολιτεία* διηγήσεως τοῦ Ἡρόδ³, ὁ Πλάτων (428 - 347 π.Χ.) ἐκκληροδότησεν εἰς τὴν φιλοσοφίαν, τὴν ὡραιότεραν μυθολογικὴν ἀποτύπωσιν τῆς προσπάθειάς τοῦ στοχασμοῦ νὰ προσεγγίσῃ ὄντολογικῶς τὸ πρόβλημα τῆς ἠθικῆς ἐλευθερίας. Ἐν τῇ διηγήσει τοῦ Ἡρόδ τρία τουλάχιστον σημεῖα εἶναι ἰδιαζούσης σημασίας διὰ τὴν παροῦσαν μελέτην: (α) ἡ ψυχὴ ἐπιλέγει ἐλευθέρως τὸν χαρακτήρα τῆς εἰς χρόνον προγενέστερον τῆς ἐν τῷ κόσμῳ χιλιετοῦς διαμονῆς τῆς, ἐνῶ ἡ πορεία τῆς κοσμικῆς περιπλανήσεως ἐκάστης ψυχῆς ἐξαρτᾶται κυρίως ἐκ τῆς ἰδιατέρας ποιότητος τοῦ προεπιλεγέντος χαρακτήρος· (β) ἡ ὄντολογικῶς καθωρισμένη ψυχὴ, κατὰ τὸν χρόνον τῆς χιλιετοῦς αὐτῆς περιπλανήσεως τῆς ὁποίας ἡ πορεία εἶναι προδιαγεγραμμένη ἀπὸ τὴν ἰδιατέραν ποιότητα τῆς φυσικῆς προικὸς τῆς, ἀδυνατεῖ νὰ ἐπιλέξῃ βίον ἐν καταστάσει πλήρους ἐλευθερίας, ἀκόμη καὶ κατὰ τὸν προγενέστερον τῆς εἰς τὸν κόσμον καθόδου τῆς χρόνον, καθ' ὅσον τὸ εἶδος τῆς περιπλανήσεώς τῆς ἐπηρεάζει ἀποφασιστικῶς τὴν νέαν τῆς ἐπιλογὴν ὡς πρὸς τὴν τύχην τῆς πορείας τῆς κατὰ τὸν ἐπόμενον χιλιετῆ κύκλον· καὶ (γ) ἡ ἐπανόρθωσις τῆς ὄντολογικῶς προσδιορισμένης ψυχῆς δὲν ἀποτελεῖ ζήτημα (χριστιανικοῦ τύπου) μετανοίας, ἀλλὰ θέμα τιμωρητικῆς ἀνταποδόσεως τῶν ὑπ' αὐτῆς διαπραχθέντων ἐγκλημάτων κατὰ τὴν μαθηματικὴν σχέσιν 10:1.

Ἡ παρὰ Πλάτωνι ἐξορία τῆς ἠθικῆς ἐλευθερίας εἰς χρόνον προγενέστερον τῆς καθόδου ἐκάστης ψυχῆς εἰς τὸν κόσμον δύναται νὰ κατανοηθῇ μόνον ἐν σχέσει πρὸς τὴν ὄντολογικὴν προβληματικὴν τοῦ φιλοσόφου, ἡ ὁποία συνιστᾷ, κατ' αὐτόν, ἀναγκαίαν προϋπόθεσιν προκειμένου ν' ἀντιμετωπισθῇ ἐπισημονικῶς τὸ ἠθικὸν πρόβλημα. Συγκεκριμένως, προσεγγίζων ὄντολογικῶς

1. J.P. SARTRE, *L'Être et le Néant*, 4e éd., Paris, Gallimard, 1943, σσ. 127 καὶ 564 - 565.

2. *Αὐτόθι*, σσ. 514 - 516.

3. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Πολιτεία*, I, 614 b - 621 b.

τὸ ἠθικὸν πρόβλημα ἐν τῇ *Πολιτείᾳ* του, ὁ Πλάτων ὁρίζει τὴν ἠθικὴν ἔννοιαν τῆς δικαιοσύνης ὡς συνθήκην προδιαγεγραμμένης ὑποτάξεως τοῦ φυσικῶς, ἐν τῇ ψυχῇ ἐκάστου, κατωτέρου εἰς τὸ φυσικῶς ἀνώτερον⁴. ὑπάρχει τὸ πρόβλημα τῆς τάξεως ἐκάστης ψυχῆς (χαρακτήρος) εἰς τὸ κατὰ τὴν ἀποψίν του μείζον πρόβλημα τῆς ἐν γένει τάξεως τοῦ ὄντος, προϋπόθεσιν, κατ' αὐτόν, τόσον τῆς διατάξεως τῶν παιδαγωγικῶν μαθημάτων⁵ ὅσον καὶ τῆς συγκροτήσεως τῶν ἀναβαθμῶν τῆς γνώσεως, τελούντων ἐν πλήρει ἀντιστοιχίᾳ πρὸς τὴν διαβαθμιζομένην διάταξιν τῆς ὄντολογικῆς κλίμακος⁶ καὶ ἐντοπίζει ὡς αἰτίαν τῆς πτώσεως τῶν ψυχῶν ὅχι ἠθικὸν τι κατὰ τὸ βιβλικὸν πρότυπον, ἀλλὰ μαθηματικὸν σφάλμα συνιστάμενον εἰς τὴν ἀποφυγὴν τηρήσεως ἐκ μέρους τῶν ἀρχόντων τοῦ ἰκανοῦ ἐκείνου γεωμετρικοῦ ἀριθμοῦ πρὸς ἐξασφάλισιν τῆς καθαρότητος τῆς φύσεως τῶν νεογεννητῶν⁷. Εἶναι ἐξ ἄλλου χαρακτηριστικὸν τῆς παρὰ Πλάτωνι ὄντολογικῆς προσεγγίσεως τοῦ ἐν γένει ἠθικοῦ προβλήματος τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ φιλόσοφος καταφεύγει εἰς τὴν ἔννοιαν τῆς ἠθικῆς ἐλευθερίας μόνις εἰς τὸ τέλος τῆς *Πολιτείας* του, καὶ μάλιστα εἰς τὸ πλαισίον τῆς μυθολογικῆς διηγήσεως τοῦ Ἡρός, ἐν εἰδει μικρᾶς παραχωρήσεως εἰς τὸν ἐνδεχόμενον χαρακτήρα τῶν ἀνθρώπων· παραχωρῶσιν εἰς τὴν ὁποίαν ἀσφαλῶς δὲν θὰ προέβαινε, ἐὰν δὲν ἔκρινε ὅτι μόνον δι' αὐτῆς θὰ ἦδύνατο νὰ διασωθῇ τὸ θεῖον εἰς ἀδιασάλευτον μακαριότητα⁸.

Τὸ ζήτημα τῆς φύσεως, συγκεκριμένως τῶν ὄντολογικῶν αὐτῆς ἐπὶ τῆς ἠθικῆς ἐλευθερίας τοῦ πράττοντος καθορισμῶν, ἀπετέλεσε κεντρικὸν πρόβλημα τῆς μετὰ τὸν Πλάτωνα ἠθικῆς φιλοσοφίας τῶν Ἑλλήνων. Συγκεκριμένως, διὰ τὴν θεμελίωσιν τῆς εὐθύνης τοῦ πράττοντος, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη (384 - 322 π.Χ.), ἀρκεῖ ἡ ἀναγνώρισις αὐτοῦ, δηλαδὴ τοῦ πράττοντος, ὡς ἀρχῆς τῆς πράξεως ἀδιαφόρως τοῦ ἐὰν οὗτος πράττει ἐλευθέρως. Κεντρικὴν διὰ τὸν Ἀριστοτέλη ἔννοιαν, προκειμένου νὰ καταλογισθῇ ἡ πρᾶξις εἰς τὸν πράττοντα, ἀποτελεῖ τὸ «ἐκούσιον» καὶ ὅχι ἡ ἐλευθερία τοῦ πράττοντος. Εἰδικώτερον, ἐκούσιως πράττει ὁ ἐνεργῶν μετὰ γνώσεως τῶν συνθηκῶν τοῦ πράττειν⁹. Ἀντιθέτως, πράττει ἀκούσιως ὁ ἐνεργῶν ὑπὸ συνθήκας βίας ἢ ἀγνοίας¹⁰. Ὁ ἐκούσιως πράττων ἀποτελεῖ κατ' Ἀριστοτέλη τὸν ἀρχικὸν συνετελεστήν τῆς πράξεως, ὅχι ὅμως καὶ τὴν πρώτην αὐτῆς ἀρχήν¹¹, καθ' ὅσον

4. *Αὐτόθι*, Θ, 589 c - d.

5. *Αὐτόθι*, Ζ, 521 d - 535 a.

6. *Αὐτόθι*, Ε, 478 d.

7. *Αὐτόθι*, Η, 546 c - d.

8. *Αὐτόθι*, Ι, 617 e.

9. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Ἠθικά Νικομάχεια*, Γ3, 1111 a 22 - 24 καὶ *Ἠθικά Εὐδήμεια*, Β8, 1224 a 8.

10. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Ἠθ. Νικ.*, Γ3, 1111 a 22.

11. W.F.R. HARDIE, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford University Press, 1968, σ. 179.

τὸ τέλος αὐτῆς εἶναι ὄντολογικῶς προδιατεταγμένον ὡς ἐκ τῆς φύσεως τοῦ πράττοντος, δηλαδή ὡς ἐκ τῆς κληρονομικότητος, τοῦ περιβάλλοντος, τῆς ἐκπαιδεύσεως καί, τελικῶς, ὡς ἐκ τοῦ χαρακτήρος αὐτοῦ. Ἡ κεντρικὴ θέσις τοῦ ζητήματος τοῦ χαρακτήρος καὶ τῶν ἐξ αὐτοῦ καθορισμῶν κατὰ τὸ πράττειν¹² εἰς τὴν ἠθικὴν φιλοσοφίαν τοῦ Ἀριστοτέλους συνδέεται στενῶς πρὸς τὴν ἐπιλογὴν τοῦ φιλοσόφου νὰ προσεγγίσῃ τὸ πρόβλημα τῆς συγκροτήσεως τῆς ἠθικῆς πράξεως ἐπὶ τῇ βάσει τῆς ἐννοίας τῆς ὀρέξεως¹³. Κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, ἀφ' ἧς στιγμῆς τὸ ἐξωτερικὸν ἀντικείμενον θέσῃ εἰς ἐνέργειαν τὸ ὀρεκτικὸν τοῦ ἀνθρώπου, ἡ πορεία τῆς πράξεως καθίσταται προδιαγεγραμμένη, ἀποκλείουσα οἰανδήποτε ἐλευθέραν ἀπόκρισιν (μὲ τὴν ἐννοίαν τῆς ἀναιτίου ἢ ἀπροβλέπτου τοιαύτης), εἰς τὸ προκαλοῦν αὐτὴν ἐρέθισμα¹⁴. Ὡστόσο, ἐπεὶ δ, τι κυρίως ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὸν ἴδιον τὸν πράττοντα, εἶναι, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, ἡ «προαίρεσις» ἡ ἀφορῶσα ἀποκλειστικῶς εἰς τὴν ἐπιλογὴν τῶν καταλλήλων μέσων διὰ τὴν εὐτυχὴ κατάληξιν τῆς πράξεως¹⁵, ὁ φιλόσοφος θεωρεῖ ὅτι δύναται νὰ καταστήσῃ ταύτην θεμέλιον τόσον τῆς ἠθικῆς ἀξίας τοῦ πράττοντος, ὅσον καὶ τῆς ἀνθρωπίνης ὑπευθυνότητος ἐν γένει¹⁶. Στοιχῶν, κατὰ τὰ ἀνωτέρω, πρὸς τὴν κατὰ Πλάτωνα ὄντολογικὴν ἐξήγησιν τοῦ ἠθικοῦ κακοῦ, ὁ Ἀριστοτέλης προβαίνει εἰς τὴν συγκρότησιν μιᾶς ἠθικῆς τῆς εὐθύνης, κατὰ πολὺ εὐρύτερας μιᾶς ἠθικῆς τῆς ἐλευθερίας. Κριτήριον τοῦ καταλογισμοῦ τῆς πράξεως δὲν εἶναι δι' αὐτὸν ἡ ἐλευθερία τοῦ πράττοντος, ἀλλ' ἡ εὐθύνη του δι' αὐτήν. Τὸ ὑπεύθυνον ὡς ἐννοία εὐρύτερα τῆς ἐλευθερίας, τῆς ὁποίας δύναται νὰ ἀπολαύῃ ὁ πράττων κατὰ τὴν στιγμὴν τῆς πράξεως αὐτοῦ, θεμελιώνει μίαν ἠθικὴν αὐστηροτέραν τῆς ἠθικῆς τῆς ἐλευθερίας. Τοιοῦτοτρόπως ὁ ἀνθρώπος εἶναι ὑπεύθυνος καὶ διὰ πράξεις, τὰς ὁποίας ἐπετέλεσεν ὑπὸ συνθήκας ψυχικῆς ἀνελευθερίας, ὅπως ἡ μέθη, ἐὰν ἀποδεικνύηται ὅτι θὰ ἠδύνατο νὰ ἔχῃ ἀποφύγει αὐτήν¹⁷.

Οἱ Στωϊκοί, ὡσαύτως, ἐμμένοντες εἰς τὴν ὄντολογικὴν προσέγγισιν τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῶν ἐγειρομένων ὡς ἐκ τοῦ ἠθικοῦ αὐτοῦ βίου φιλοσοφικῶν προβλημάτων, ἠσχέσθησαν εἰς τὸ νὰ καταδείξουν, ὅτι ἐπὶ τῆς ἐννοίας τῆς «συγκαταθέσεως» ὡς ἐσωτερικῆς αἰτίας τῆς πράξεως ἠδύνατο νὰ θεμελιωθῇ

12. ΑΡΙΣΤ., *Ἠθ. Νικ.*, Γ7, 1114 a 12 - b 25.

13. ΑΡΙΣΤ., *αὐτόθι*, Ζ2, 1139 b 5. Π6. Δ. ΚΟΙΤΡΑ, *Ἀναδρομὲς στὴν Ἀρχαία Ἑλληνικὴ Φιλοσοφία*, Ἀθήνα, 1998, σσ. 53 - 54. Ἐπίσης Α. KENNY, *Aristotle's Theory of the Will*, Yale University Press, 1979, σ. 90.

14. D.J. FURLEY, *Aristotle on the Voluntary, Articles on Aristotle*, τ. II: *Ethics and Politics*, (ἐκδ. ὑπὸ J. Barnes, M. Schofield καὶ R. Sorabji), London, 1977, σσ. 55 καὶ 58.

15. ΑΡΙΣΤ., *Ἠθ. Νικ.*, Γ4, 1111 b 26 - 29, καὶ *Ἠθ. Εὐδ.*, Β10, 1226 a 7 - 14. Π6. W.F.R. HARDIE, *ἐνθ' ἂν*, 162 καὶ W.D. ROSS, *Aristote*, (γαλλ. μτφρ.), Paris, 1971, σ. 280.

16. P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Paris, 1993², σ. 138.

17. T. ENGBERG - PEDERSEN, *Aristotle's Theory of Moral Insight*, New York, 1986, σσ. 244 καὶ 250.

τὸ ὑπεύθυνον τοῦ πράττοντος. Συγκεκριμένως, διὰ τὸν Χρυσίππον (280 - 207 π.Χ.), ὁ ὁποῖος στοιχεῖ πρὸς τὴν πλατωνικὴν καὶ ἀριστοτελικὴν «ντετερμινιστικὴν» προσέγγισιν τοῦ ζητήματος τοῦ χαρακτήρος¹⁸, ἡ συγκατάθεσις δὲν ἀποτελεῖ ἔννοιαν ταυτόσημον πρὸς τὴν ἐλευθερίαν τοῦ πράττοντος διὰ τὴν πράξιν του¹⁹, ἀλλὰ μόνον περιορισμὸν τῆς ἐπ' αὐτῆς ἐπιβολῆς ἐξωτερικῶν αἰτιῶν²⁰. Διακρίνων δηλαδὴ τὰς αἰτίας τῆς πράξεως εἰς κυρίας καὶ δευτερευούσας²¹, ὁ Χρυσίππος θεωρεῖ μὲν τὴν συγκατάθεσιν κυρίαν αἰτίαν ἐκείνης, τὴν συνδέει ὁμως ὄχι πρὸς τὴν ἐλευθερίαν τοῦ πράττοντος, ἀλλὰ πρὸς τὴν φύσιν αὐτοῦ²². Σημειωτέον ὅτι αἱ ὄντολογικαὶ προτεραιότητες τῆς στωϊκῆς φιλοσοφίας ὠδήγησαν ἐξέχοντας ἐκπροσώπους αὐτῆς, ὡς τὸν Χρυσίππον, εἰς τὸ νὰ ἐξαρτήσουν τὸ ὑπεύθυνον τοῦ ἀνθρώπου ἐκ τῆς φύσεως αὐτοῦ καὶ οὐχὶ ἐκ τῆς ἐλευθερίας του²³, ἀναγνωρίζοντες τὸ οὐσιαστικὸν αἶτημα τῆς διαφυλάξεως τῆς ἐνότητος τοῦ κόσμου τοῦ ὁποῖου ὁ ἄνθρωπος ἀποτελεῖ, κατ' αὐτοὺς, ἀπλῶς τμήμα.

Βεβαίως, ἡ φιλοσοφία τοῦ Χρυσίππου, θεωρουμένη ὑπὸ τῶν μελετητῶν ὡς «στωϊκὴ ὀρθοδοξία», κατώρθωσε, διὰ τῆς προτάσεως ἐνὸς προτύπου ψυχικῆς λειτουργίας περισσότερο ἐνοποιημένου ἐν σχέσει πρὸς τὸ πλατωνικόν²⁴, ν' ἀντισταθῇ πρὸς τὸ ὑπὸ τοῦ Πλάτωνος προβληθέν διύστικόν ψυχολογικὸν σχῆμα, τὸ ὁποῖον ὑπηρετεῖ τὴν μέριμναν τοῦ τελευταίου ὅπως διαφυλαχθῇ ἀναίτιος τοῦ κακοῦ ἢ θεϊκῆς φύσεως ψυχῇ (ἀκριβέστερον τὸ λογιστικὸν αὐτῆς). Τὸ αὐτὸ σχῆμα ἠκολουθήθη καὶ ὑπὸ τοῦ Ἀριστοτέλους διὰ τὴν παρ' αὐτοῦ ἐξήγησιν τῆς «ἀκρασίας»²⁵. Συγκεκριμένως, διὰ τὸν Χρυσίππον, ἦτο ἀκατάλληλος ἡ κατὰ τὸ πλατωνικο-αριστοτελικὸν πρότυπον ἐπίκλησις ἀλόγου τινος δυνάμεως τῆς ψυχῆς διὰ τὴν ἐξήγησιν τῆς κακῆς πράξεως, ἀφοῦ τοιουτοτρόπως τὸ κακὸν ἐθεμελιόυτο ὄντολογικῶς ἐντὸς τῆς ψυχῆς, εἰδικώτερον, ἐπὶ τοῦ ἐπιθυμητικοῦ αὐτῆς καὶ αὕτη διηρεῖτο ὀρυστικῶς, ἐνῶ ταυτοχρόνως διεκυβεύετο ἡ ἠθικὴ αὐτῆς ἐλευθερία²⁶. Ὁ Χρυσίππος περιορίσθη, κατὰ ταῦτα, εἰς τὸ νὰ καταδείξῃ τὴν ἀσθένειαν τοῦ ἡγε-

18. *Stoicorum Veterum Fragmenta* (S.V.F.), II, 1000, σ. 293. Πβ. A.A. LONG, Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action, *Problems in Stoicism*, (ἐκδ. ὑπὸ A.A. LONG), The Athlone Press, 1971, σσ. 174 - 175 καὶ 193.

19. A.-ED. CHAIGNET, *Histoire de la Psychologie des Grecs*, τ. II, Paris, 1966, σ. 121.

20. B. INWOOD, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford University Press, 1987, σσ. 68 - 69.

21. S.V.F., II, 974, σσ. 282 - 283.

22. *Αὐτόθι*, II, 979, σ. 285.

23. J.-J. DUHOT, *La conception stoïcienne de la causalité*, Paris, Vrin, 1989, σ. 183.

24. S.V.F., I, 525, σ. 118. Πβ. J.M. RIST, *Stoic Philosophy*, Cambridge University Press, 1969, σ. 24.

25. ΑΡΙΣΤ., *Ἠθ. Νικ.*, A13, 1102 b 21 καὶ *Ἠθ. Εὐδ.*, B8, 1224 a 23 - 25.

26. E. BRÉHIER, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Paris, 1971, σ. 258 καὶ B. INWOOD, *ἐνθ' ἄν.*, σ. 96.

μονικου²⁷ ἢ τὴν ἀδυναμίαν του νὰ ἐλέγξῃ ἑαυτὸν²⁸ ὡς τὴν κυρίαν αἰτίαν κακῆς τινος πράξεως²⁹. Ἡ χρυσίππειος ὁμῶς φιλοσοφία, ἂν καὶ κατορθώνει νὰ διαπιστώνῃ τὸν τρόπον ἐκδηλώσεως τοῦ κακοῦ, ἐν τούτοις, ἐπειδὴ παραμένει δεσμία τῶν ὄντολογικῶν αὐτῆς προϋποθέσεων, ἀδυνατεῖ νὰ ἐξηγήσῃ πῶς μία φύσις ἐξ ὀρισμοῦ ἀγαθῆ, ὡς ἡ λογικὴ φύσις³⁰, εἶναι δυνατόν ν' ἀντιστρατεύηται πρὸς ἑαυτήν³¹.

Εἰς παρομοίας ἀντιφάσεις καταλήγει ἡ Στοά, δεχομένη τὴν ἀρετὴν ὡς προϊόν τῆς φυσικῆς (λογικῆς) προδιαθέσεως τοῦ ἀνθρώπου καὶ ὀρίζουσα ὡς φύσιν αὐτοῦ τὴν λογικότητα³². Ἡ ἠθικὴ ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου, κατὰ τὴν Στοάν, δὲν εἶναι ἐλευθερία ex nihilo, ἀλλ' ἐκ τοῦ συνιστῶντος αὐτὸν λόγου. Βεβαίως, ὁ ἀνθρώπος καλεῖται νὰ γνωρίσῃ τὴν βούλησιν τῆς φύσεως καὶ νὰ συγκατατεθῇ εἰς αὐτὴν ἐλευθέρως, ἐπειδὴ, ὁμῶς, ἡ κοσμικῆς τάξεως λογικότης τὸν συνιστᾷ καταστατικῶς, δὲν ἀπομένει εἰς αὐτὸν ἄλλη ἐπιλογὴ ἀπὸ τὸ νὰ συγκατατεθῇ εἰς τὴν βούλησιν τῆς φύσεως διὰ νὰ τύχῃ τῆς τελείας ἐνώσεως του μὲ τὸ θεϊκόν. Ὅλον τοῦ ὁποῖου τμῆμα ἀποτελεῖ καὶ ὁ ἴδιος³³. Ἡ ἠθικὴ ἐλευθερία τοῦ στωϊκοῦ σοφοῦ ἀντιστοιχεῖ, κατὰ ταῦτα, πρὸς τὴν ἐλευθερίαν τοῦ ἀνθρώπου τοῦ ἐναρμονισμένου πρὸς τὸ κοσμικόν. Ὅλον καὶ ὄχι πρὸς τὴν ἐλευθερίαν συνταυτισμοῦ τοῦ πρὸς αὐτό³⁴.

Ἐν τῇ νεωτέρᾳ φιλοσοφίᾳ ἡ ὄντολογικὴ προσέγγις τοῦ προβλήματος τῆς ἠθικῆς ἐλευθερίας ἀπαντᾷται ἤδη εἰς τὴν διδασκαλίαν τοῦ R. Descartes (1596 - 1650) ἐν σχέσει πρὸς τὴν πλάνην³⁵. Ὁ ἀνθρώπος πλανᾶται, κατὰ τὸν γάλλον φιλόσοφον, στοιχοῦντα πρὸς τὴν ἐλληνικὴν, ὄντολογικῆς τάξεως, ἐξήγησιν τοῦ σφάλματος, ἐξ αἰτίας τῆς καταστατικῆς αὐτοῦ μεθέξεως πρὸς τὸ μὴ ὄν, ἴδιον χαρακτηριστικόν τοῦ ἀνθρώπου ὡς δημιουργημένου ὄντος, γνώρισμα τὸ ὁποῖον τελικῶς διαφοροποιεῖ τοῦτον ὄντολογικῶς ἐναντι τοῦ Θεοῦ. Ὅμως ἡ ὄντολογικὴ ἐξήγησις τῆς πλάνης ἔχει ὡς βασικόν αὐτῆς μειονέκτημα, τὸ ὁποῖον χρεώνεται ἀπὸ κοινοῦ ὁ Descartes μετὰ τῶν ἐλλήνων ὄντολόγων, τὴν μερικὴν τοῦλάχιστον εὐθύνην τοῦ Θεοῦ διὰ τὸ δημιουργημα του, τὸν ἀνθρώπον, τὸν ὁποῖον ἐκεῖνος ἠθέλησεν νὰ δημιουργήσῃ τοιοῦτον, δηλαδὴ μὲ ἀπεριόριστον τὴν βούλησιν ἀλλὰ μὲ περιορισμένην τὴν γνῶσιν³⁶.

27. Κ. ΒΟΥΔΟΥΡΗ, Ἡ περὶ τῶν παθῶν ἀντιληψὶς τῶν στωϊκῶν, Ἡ ἠθικὴ Φιλοσοφία τῶν Ἑλλήνων, (ἔκδ. ὑπὸ Κ. Βουδούρη), Ἀθήνα, 1996, σσ. 194 - 200. Ἐπίσης J.M. RIST, ἔνθ' ἄν., σ. 222.

28. B. INWOOD, ἔνθ' ἄν., σ. 137.

29. A.-J. VOELKE, *L'Idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, P.U.F., 1973, σ. 88.

30. ΠΑΟΙΤΑΡΧΟΥ, *De virtute morali*, 440 e - 441 d, *The Hellenistic Philosophers*, (ἔκδ. ὑπὸ A.A. LONG καὶ D.N. SEDLEY), τ. II, Cambridge University Press, 1989, σ. 374.

31. A.-J. VOELKE, ἔνθ' ἄν., σ. 86.

32. A.-ED. CHAIGNET, ἔνθ' ἄν., σ. 148.

33. ΤΟΙ ΑΙΤΟΥ, αὐτόθι, σσ. 156 - 157. A.-J. VOELKE, ἔνθ' ἄν., σ. 105.

34. B. INWOOD, ἔνθ' ἄν., σ. 110.

35. R. DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, 2e éd., Paris, Quadrige/P.U.F., 1988, σ. 83.

Ἐν τῇ προσπάθειά αὐτοῦ πρὸς καλυτέραν κατοχύρωσιν τῆς ἠθικῆς ἐλευθερίας, ἀπειλουμένης ἐκ τοῦ καρτεσιανοῦ δυνάμου, ὁ B. Spinoza (1632 - 1677) συναντᾶται μετὰ τῶν ὀρθοδόξων στωϊκῶν εἰς τὴν σκιαγραφηθεῖσαν ἀνωτέρω κριτικὴν αὐτῶν ἐπὶ τοῦ Πλάτωνος. Τῷ ὄντι, κατὰ τὸν ὄντολογικὸν μονισμόν τοῦ Spinoza, ὁ ἄνθρωπος δὲν ὑφίσταται ἐντὸς τῆς φύσεως ὡς κράτος ἐν κράτει³⁷, ἀλλ' ἀποτελεῖ ἐν πεπερασμένον στοιχεῖον, τμῆμα τοῦ ἀπείρου "Ολοῦ, ἥτοι τῆς Φύσεως τῆς ὁποίας ἡ συνειδητοποίησις ὡς «αἰωνίου ἀναγκαιότητος» ἀποτελεῖ ἀποκλειστικὴν προϋπόθεσιν τῆς ἐλευθερίας³⁸.

Προκειμένου νὰ κατοχυρωθῇ ἡ εὐθύνη τοῦ πράττοντος διὰ τὰς πράξεις αὐτοῦ ὁ I. Kant (1724 - 1804) ἀφ' ἐνὸς μὲν διπλασιάζει τοὺς κόσμους εἰς τοὺς ὁποίους ὁ ἄνθρωπος μετέχει ταυτοχρόνως ὡς ὑποκείμενον τῆς πράξεως, διακρίνων κόσμον φαινομένων καὶ κόσμον νοουμένων, ἀφ' ἑτέρου δὲ θέτει τὴν ἐλευθερίαν, θεωρουμένην ὡς νοούμενον³⁹, (ὡς καὶ τὴν ἀθανασίαν τῆς ψυχῆς ἀλλὰ καὶ τὴν ὑπαρξίν τοῦ Θεοῦ), ἐκτὸς τῶν ὁρίων τῆς ἀνθρωπίνης ἐμπειρίας· ἐπιλογὴ προκαλοῦσα εἰς τὸν φιλόσοφον σοβαρὰς δυσχερείας εἰς τὸ ἠθικὸν ἀλλὰ καὶ εἰς τὸ ἐπιστημολογικὸν πεδῖον, τῆς ἐλευθερίας καθισταμένης τοιουτοτρόπως ἀδυνάτου ὡς ἐμπειρικοῦ γεγονότος τόσον ὅσον καὶ ὡς ἀντικειμένου ὑπερβατικῆς γνώσεως. Ὀντολογικὴν ἐξ ἄλλου προσέγγισιν υἱοθετεῖ ὁ γερμανὸς φιλόσοφος καὶ διὰ τὴν ἐξήγησιν τοῦ προβλήματος τοῦ κακοῦ εἰς τὸ ἔργον του *Die Religion*⁴⁰, δεχόμενος, ἐπὶ τῇ βάσει τῆς χριστιανικῆς θεωρίας περὶ προπατορικοῦ ἁμαρτήματος, ὑπαρξίν «ριζικοῦ κακοῦ» ἐντὸς τῆς ψυχῆς, τὸ ὁποῖον καὶ τελικῶς εἶναι ὑπεύθυνον διὰ τὸν εἰδικὸν χαρακτήρα τῆς ἐλευθέρας ἀνθρωπίνης βουλήσεως, ὡς «ἐλευθέρας» ἀλλὰ μόνον διὰ τὸ κακόν.

Τὸ πρόβλημα τοῦ ὄντολογικοῦ καθορισμοῦ τῆς πράξεως, ἐκ τῆς φύσεως ἢ ἐκ τοῦ χαρακτήρος τοῦ πράττοντος, ἐτέθη ἐκ νέου, ὡς ὑποενότης τοῦ ζητήματος τῶν αἰτιῶν, ὑπὸ τοῦ A. Schopenhauer (1788 - 1860). Κατ' αὐτόν, ἡ βούλησις εἰς τὸν ἐμπειρικὸν κόσμον ἐνεργεῖ πάντοτε ὑπὸ τὴν καθοδήγησιν κινήτρων ἢ αἰτιῶν. Ὁ νόμος τῆς αἰτιότητος διέπει ὅλην τὴν κλίμακα τῶν ὄντων μὲ συνέπεια νὰ μὴ δημιουργεῖται τίποτε ἐκ τοῦ μηδενός, ἀλλὰ τὸ κάθε τι νὰ εἶναι ἀποτέλεσμα μιᾶς προηγουμένης αὐτοῦ αἰτίας. Ὑπὸ τὴν ἐννοι-

36. R. DESCARTES, *αὐτόθι*, σσ. 87 - 88.

37. B. SPINOZA, *Éthique*, III, *Εἰσαγωγή*, (γαλλ. μτφρ. Ch. Appuhn), τ. Α', Paris, Librairie Garnier frères, σ. 249.

38. B. SPINOZA, *Éthique*, V, σσ. 42 κ. ἐξ. (γαλλ. μτφρ. Ch. Appuhn), τ. Β', Paris, Librairie Garnier frères, σ. 242.

39. I. KANT, *Critique de la raison pratique*, (μτφρ. Picavet), 9e éd., Paris, Quadrige/P.U.F., 1985, σσ. 103 - 104. Ἐπίσης I. KANT, *Critique de la raison pure*, μτφρ. Tremesaygues καὶ Pacaud, 11e éd., Paris, Quadrige/P.U.F., 1986, σ. 398. Π6. Θ. ΠΕΛΕΓΓΙΝΗ, *Ἠθικὴ Φιλοσοφία*, Ἀθήνα, Ἑλληνικὰ Γράμματα, 1997, σσ. 77 - 84.

40. I. KANT, *La Religion dans les limites de la simple raison*, (μτφρ. Gibelin), Paris, Vrin, 1952.

αν αυτήν εκάστη πράξις, ύπεστηρίξεν ὁ Schopenhauer, εἶναι ὄχι μόνον ἀναγκαία, ἀλλὰ καὶ αὐστηρῶς καθωρισμένη⁴¹. Τοιοιτοτρόπως ἡ βούλησις, ὡς ἀναγκαία συνέπεια μᾶς προηγουμένης αὐτῆς αἰτίας, εἶναι ὡσαύτως καθωρισμένη, ὥστε νὰ μὴ δύναται νὰ βούλεται ἄλλως⁴². Αἰτία τῆς βουλήσεως εἰς τὸν ἐμπειρικὸν κόσμον εἶναι ὁ «χαρακτήρ» τοῦ πράττοντος, οὐσία συγκεκριμένη καὶ καθωρισμένη ὡς κάθε τι τὸ ὑπαρκτὸν εἰς τὸν κόσμον τῆς ἐμπειρίας. Κατὰ ταῦτα, ὁ Schopenhauer θεωρεῖ ἀπόλυτον τὸν καθορισμὸν ἐπὶ τοῦ ἀποτελέσματος τῆς ἀνθρωπίνης πράξεως, ταύτης προερχομένης ὄχι ἐκ τῆς ἐλευθέρας βουλήσεως τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλ' ἐκ τῆς οὐσίας ἢ μᾶλλον ἐκ τοῦ χαρακτῆρος, ὁ ὁποῖος ὡς δεδομένος, ἀμετάβλητος καὶ μοναδικός, συνιστᾷ τὸν πράττοντα. Ὁ ἄνθρωπος, κατὰ τὸν φιλόσοφον, εἶναι ἥδη αὐτὸ τὸ ὅποιον θέλει⁴³ καί, συνεπῶς, εἶναι ἀδύνατον νὰ ἀλλάξη⁴⁴.

Τὰς δημιουργηθείσας ἀντινομίας ἐκ τῆς προσπάθειας τῆς καντιανῆς φιλοσοφίας, προκειμένου νὰ ἀντιμετωπισθῇ ὄντολογικῶς, διὰ τῆς παραδοχῆς δύο κόσμων, τὸ πρόβλημα τῆς ἠθικῆς ἐλευθερίας, ὁ G.W.F. Hegel (1770 - 1831) ἐπίστευσεν ὅτι ἡδύνατο νὰ ἄρῃ διὰ τῆς προσφυγῆς του εἰς τὸν οὐσιολογικὸν μονισμὸν τοῦ Πνεύματος, νοουμένου ὡς ἱστορικοῦ γίνεσθαι⁴⁵. Παρεῖδεν, ὁμοῦς, ὁ γερμανὸς φιλόσοφος, παραμένων καὶ ὁ ἴδιος ἐντὸς τοῦ πλαισίου τοῦ ὄντολογικοῦ προβλήματος, τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ ὑπερατομικὸς καὶ ἱστορικὸς χαρακτήρ τοῦ Πνεύματος, διαθέτοντος ἐπιπροσθέτως ἰδίαν τελολογίαν, ἀγνωστον ἐν πολλοῖς εἰς τὰ ἐπιμέρους ἄτομα, ἐξησθένιζε τὴν ἠθικὴν ἐλευθερίαν τοῦ ἀνθρώπου, ἀναγκαίαν προϋπόθεσιν τοῦ ἐνδεχομένου χαρακτῆρος τῶν ἠθικῶν του ἐνεργημάτων. Εἰς τὸ πρόβλημα μάλιστα τῆς ἀποδυναμώσεως τῆς ἠθικῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀτόμου, ἀποτέλεσμα, κατὰ τὸν S. Kierkegaard (1813 - 1855), τῆς ἐγγελιανῆς ἐκμηδενίσεως του πρὸς χάριν τοῦ συστήματος⁴⁶, ἐπεκεντρώθη ἡ κριτικὴ, τὴν ὁποίαν ἥσκησεν ὁ δανὸς φιλόσοφος εἰς τὸ ἔργον τοῦ Hegel. Διὰ τὸν Kierkegaard θεμέλιον τῆς ἠθικῆς δὲν δύναται νὰ εἶναι ἄλλο ἢ τὸ ἐλευθέρως αὐτοσυγκροτούμενον ὡς ὑπαρξιακὴ ὑποκειμενικότης ἀτομικὸν ὑποκείμενον⁴⁷, θέσις ἡ ὁποία συνιστᾷ τὴν πρῶτην σοβαρὰν προσπάθειαν εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς φιλοσοφίας διὰ τὴν ἀνατροπὴν τῶν ὄντολογικῶν, ἐπὶ τοῦ ζητήματος τῆς ἠθικῆς ἐλευθερίας, προϋποθέσεων αἱ ὁποῖαι ἐτέθησαν τὸ πρῶτον ὑπὸ τῶν ἐλλήνων φιλοσόφων. Τοι-

41. A. SCHOPENHAUER, *Essai sur le libre arbitre*, (γαλλ. μτφρ.), Paris, Rivages, σ. 77.

42. Αὐτόθι, σ. 69.

43. Αὐτόθι, σ. 160.

44. Αὐτόθι, σ. 95.

45. G.W.F. HEGEL, *La phénoménologie de l'esprit*, (μτφρ. J. Hyppolite), τ. II, Paris, Aubier Montaigne, 1941, σ. 305.

46. S. KIERKEGAARD, *Ou bien...ou bien*, (γαλλ. μτφρ.), Paris, Gallimard, 1943, σ. 494.

47. Αὐτόθι, σσ. 500 καὶ 507. Πβ. Γρηγ. Φῖλ. ΚΩΣΤΑΡΑ, *Sören KIERKEGAARD. Ὁ φιλόσοφος τῆς ἐσωτερικότητος*, Ζ' ἔκδ., Ἀθῆναι, 1993, σσ. 23 καὶ 99-104.

ουτοτρόπως ή ήθική επιλογή έκάστου δέν αποτελεεί συνώνυμον της επιλογής του έκ φύσεως αγαθοῦ, ὥστε νά καθίσταται αὕτη ὄντολογικῶς προδιαγεγραμμένη. Ἀντιθέτως ή επιλογή, ὡς κατ' ἐξοχήν ήθική πράξις, συνιστά καταστατικὴν αὐτοσυγκροτήσεως πράξιν, ἐλευθέρως αὐτοθεσιμζομένης συνειδήσεως, ή ὁποία οὕτως ἐξασφαλίζει εἰς ἐαυτήν τήν ἐγκυρότητα της αἰωνίου σημασίας της.

Τήν κριτικὴν τοῦ Kierkegaard εἰς τήν ὄντολογικὴν προσέγγισιν της ἐννοίας της αὐτεξουσιότητος ἀναπτύσσει περαιτέρω ὁ K. Jaspers (1883 - 1969) εἰς τὸ τρίτομον ἔργον του *Philosophie*, εἰς τὸ ὁποῖον ή ἐλευθερία θεωρεῖται ὄχι ὡς προϋπόθεσις της πράξεως αὐτοσυγκροτήσεως τοῦ ἐμπειρικοῦ ἐγῶ εἰς ὑπαρξιν, ἀλλ' ὡς αὕτη αὕτη ή πράξις. Ἡ ἐλευθερία δέν αποτελεί, κατὰ ταῦτα, ταυτόσημον της ἐκλογής μεταξὺ δεδομένων καὶ ἀντικειμενικῶν δυνατοτήτων ἐν ὧσιν της πραγματοποιήσεως ἰδίας τινος πράξεως, ἀλλ' εἶναι αὕτη αὕτη ή ἐκλογή τοῦ ἀληθοῦς ἐαυτοῦ ὁ ὁποῖος ἀποτελεῖ τήν ὑπαρξιν⁴⁸. Ἡ ὑπαρξις δέν εἶναι τὸ ἐμπειρικὸν ἐγῶ συγκροτούμενον ἐκ ζωτικῶν δυνάμεων⁴⁹ ὡς τυφλὴ θέλησις διὰ τήν ζωὴν, δεδομένου ὅτι τὸ ἐμπειρικὸν ἐγῶ ὑπόκειται εἰς τοὺς νόμους καὶ τὰς συνθήκας τοῦ κόσμου, εἶναι γνωστικὸν ἀντικείμενον της ψυχολογίας, της κοινωνιολογίας καὶ τοῦ δικαίου καὶ βιώνει τήν ἐμπειρίαν τοῦ ἀνικανοποιήτου καὶ της ἀπογνώσεως⁵⁰. Ἀντιθέτως ὑπαρξις, κατὰ τὸν Jaspers, εἶναι ή διαρκῶς ἀνοικτὴ δυνατότης τοῦ ἐμπειρικοῦ ὑποκειμένου ν' ἀνυψωθῇ εἰς τήν ἐσχάτην πραγματικότητά του διὰ της ὑπερβάσεως⁵¹ τόσον τοῦ ἐμπειρικοῦ ἐαυτοῦ του, ὅσον καὶ τοῦ κόσμου. Τοιουτοτρόπως, κατ' ἀντίθεσιν πρὸς τήν παραδοσιακὴν ἐννοίαν τοῦ αὐτεξουσίου, συνιστῶντος πράξιν επιλογής μεταξὺ ἀντικειμενικῶς δεδομένων δυνατοτήτων ἐπὶ τῇ βάσει ἀντικειμενικῶν γνώσεων καὶ ψυχολογικῶν παρορμήσεων, ὁ Jaspers θεωρεῖ τήν ἀσκήσιν της ἀνθρωπίνης αὐτεξουσιότητος ὡς μίαν δρᾶσιν, ή ὁποία, βαίνουσα πέραν τῶν δεδομένων παραγόντων (γνώσεων, ήθικῶν νόμων κλπ.), ἀποκαλύπτει τὸ ἐγῶ τοῦ ἐνεργοῦντος ὡς ἀξίαν ὑπερβατικὴν⁵².

II. Ἡ ὄντολογικὴ ἐξήγησις της ήθικῆς ἐλευθερίας (αὐτεξουσίον) ἀπετυπώθη φιλοσοφικῶς εἰς τήν προβληματικὴν τῶν αἰτιῶν, αἱ ὁποῖαι ὡς φύσεις, ὄντα, οὐσίαι καὶ τελικῶς αἰτίαι - εἰς τήν λειτουργίαν τῶν ὁποίων ὑπολανθάνει τὸ σχῆμα της ἐπιδράσεως μιᾶς πραγματικότητος διὰ της φυσικότητός της (ύλικῆς ή πνευματικῆς) ἐπὶ μιᾶς ἄλλης, ὅπως ή θέσις εἰς κίνησιν μιᾶς ἀκινήτου σφαίρας (μπάλλας) ἀπὸ μίαν ἄλλην - ἐνέχονται ἀποκλειστικῶς διὰ

48. K. JASPERS, *Philosophie: I. Orientation dans le monde. II. Éclaircissement de l'existence. III. Métaphysique*, (γαλλ. μ.τ.φ.), Paris, Springer-Verlag, 1967. II, σ. 406.

49. K. JASPERS, *αὐτόθι*, σ. 269.

50. *Αὐτόθι*, σ. 268.

51. *Αὐτόθι*, σ. 269.

52. *Αὐτόθι*, σ. 403.

τὸ προκύπτον ἀποτέλεσμα. Ἡ ἀρχαία ἑλληνικὴ φιλοσοφία, διὰ τῆς προσφυγῆς τῆς εἰς τὰς ἐννοίας τῆς κατωτέρας φύσεως (ὕλης), ἀλλὰ καὶ τῆς ἐξασθενημένης φύσεως (λόγου), διεπραγματεύθη τὸ θέμα τῶν αἰτιῶν, προκειμένου νὰ ἀποδοθῇ ὁ καταλογισμὸς τῆς πράξεως, καὶ μάλιστα τῆς κακῆς, εἰς τὸν πράττοντα καὶ ὄχι εἰς ἄλλας αἰτίας. Ἀντιθέτως, ἐν τῇ φιλοσοφίᾳ τῶν νεωτέρων χρόνων, τὸ ἑλληνικὸν φιλοσοφικὸν αἷμα διὰ τὴν ὄντολογικὴν ἐξήγησιν τῆς ἠθικῆς ἐλευθερίας, προκειμένου νὰ διασφαλισθῇ ἡ εὐθύνη τοῦ πράττοντος, ὠδήγησεν φιλοσόφους ὅπως ὁ I. Kant καὶ ὁ A. Schopenhauer, εἰς τὴν σύλληψιν ἀνωτέρας φύσεως ἢ ἀρχῆς, ἡ ὁποία ὡς νοουμένη, ὅπως παραδείγματος χάριν ἡ ὑπαρξὶς τοῦ Θεοῦ, ἡ ἀθανασία τῆς ψυχῆς καὶ ἡ ἠθικὴ ἐλευθερία κατὰ τὸν Kant καὶ ἡ βούλησις διὰ τὴν ζωὴν κατὰ τὸν Schopenhauer, νομιμοποιεῖ, κατ' αὐτούς, τὴν ἐμπειρίαν τῆς ἠθικῆς πράξεως, ἀλλ' ὅμως μὲ τρόπον μυστηριώδη, δεδομένου ὅτι ἡ προϋποτιθεμένη αὐτῆς ἀρχὴ νοεῖται ὑπάρχουσα ἐκτὸς τοῦ χώρου τῆς ἐμπειρίας.

Εἰδικώτερον, ἡ ὄντολογικὴ ἐξήγησις τῆς ἠθικῆς ἐλευθερίας προϋποθέτει, κατὰ τὴν ἑλληνικὴν φιλοσοφικὴν παράδοσιν, ἓνα, ὀλιγώτερον ἢ περισσότερον, οὐσιολογικὸν δυϊσμόν, προκειμένου νὰ ἐξηγηθῇ ὁ καθορισμὸς ἐπὶ τοῦ πράττοντος εἴτε ἐκ τινος ἐξωτερικοῦ φυσικοῦ κακοῦ (σῶμα) εἴτε ἐκ τινος ἐσωτερικοῦ ἠθικοῦ τοιοῦτου (ἐξασθενημένος λόγος). Συγκεκριμένως ἡ ἑλληνικὴ ἠθικὴ ἐννοία τοῦ αὐτεξουσίου, ὡς πράξεως ἠθικῆς ἐπιλογῆς, προϋποθέτει ἀντικειμενικῶς θεσπισμένα ὁπωσδήποτε τὸ καλὸν καὶ ὀλιγώτερον ἢ περισσότερον τὸ κακόν, εἰς τὰ ὁποῖα ὁ ἄνθρωπος μετέχει ἐκ φύσεως. Αὐτὸς εἶναι ὁ λόγος διὰ τὸν ὁποῖον οἱ ἐσωτερικοὶ καθορισμοὶ τῆς ἠθικῆς ἐλευθερίας ἀνάγονται τελικῶς εἰς τὴν φύσιν, δηλαδὴ τὸν χαρακτῆρα τοῦ πράττοντος. Τοῦτο ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα ἡ μὲν ἐπιλογὴ τοῦ καλοῦ νὰ καθίσταται ἀναμενόμενη ἕνεκα τῆς ἀνωτερότητος τῆς καλῆς φύσεως τοῦ πράττοντος (τοῦ λογιστικοῦ κατὰ τὸν Πλάτωνα, τοῦ λογικοῦ ἡγεμονικοῦ κατὰ τοὺς Στωϊκοὺς)· ἡ δὲ ἐπιλογὴ τοῦ κακοῦ, τὴν ὁποῖαν σκοπεῖ νὰ ἐρμηνεύσῃ φιλοσοφικῶς ἡ περὶ τοῦ αὐτεξουσίου ἠθικὴ φιλοσοφία τῶν Ἑλλήνων, νὰ παραμένῃ δυσεξήγητος, ἀφοῦ πρέπει προηγουμένως νὰ δικαιολογηθῇ, πράγμα ἀδύνατον ἐντὸς τοῦ πλαισίου τῆς ὄντολογικῆς ἐξηγήσεως τῆς ἠθικῆς ἐλευθερίας ὡς προβλήματος φύσεως, πῶς εἶναι δυνατόν νὰ ἐπιβληθῇ τὸ φυσικῶς κατώτερον (τὸ κακόν) ἐπὶ τοῦ φυσικῶς ἀνωτέρου (τοῦ καλοῦ).

Ἐντὸς τοῦ πλαισίου τῆς ὄντολογικῆς ἐρμηνείας τῆς ἠθικῆς ἐλευθερίας ὁ πράττων δὲν ἀποτελεῖ ἀρχὴν ὡς αὐτοθεσμιζόμενον «ἐγώ», ὅπως παραδείγματος χάριν ὑπεστήριξε ἡ μπερξονικὴ φιλοσοφία τῆς διαρκείας⁵³, ἀντιθέτως, ὁ αὐτεξουσίως πράττων ἐνεργεῖ ὑπὸ τὸ κράτος ὑπερατομικῶν ἀρχῶν ἢ φύσεων (ὕλη, λογικότης κλπ.) αἱ ὁποῖαι συναιρούμεναι, ὡς αὐξομειούμεναι

53. H. BERGSON, *Essais sur les données immédiates de la conscience*, Paris, P.U.F., éditions du centenaire, σ. 149. Ἐπίσης, TOI ΑΥΤΟΥ, *L'évolution créatrice*, Paris, P.U.F., σ. 718.

φυσικαί καί, ὡς ἐκ τούτου, ποσοτικαί δυνάμεις, συγκροτοῦν καταστατικῶς τὸν πράττοντα, ἀλλὰ καί προϋποτίθενται ὄντολογικῶς τῆς ἠθικῆς αὐτοῦ πράξεως. Εἰδικώτερον τὸ αὐτεξούσιον συνιστᾷ οὐσιώδη ιδιότητα μᾶς ὑπερατομικῆς οὐσίας (τῆς ψυχῆς) ἢ ὁποία ἐξατομικευομένη κατὰ τὴν πράξιν (ιδίως τὴν κακὴν) ἐπισύρει τὸν καταλογισμόν εἰς τὸν πράττοντα. Τοιοῦτο-τρόπως, ἡ συγκρότησις ὑπὸ τῶν ἀρχαίων ἐλλήνων φιλοσόφων τῆς ἠθικῆς ἐννοίας τοῦ αὐτεξουσίου ἐπήγαγεν ἐκ τῆς ἀνάγκης καταλογισμοῦ τῆς ἠθικῆς πράξεως (καὶ συγκεκριμένως τῆς κακῆς), καὶ ἀκόμη βαθύτερον ἐκ τῆς φιλοσοφικῆς ἀνάγκης διὰ τὴν ἐξήγησιν τοῦ προβλήματος τοῦ κακοῦ. Καί, ἐνῶ ἐξεταζομένη ἡ ἐννοία τοῦ αὐτεξουσίου ἐντὸς τοῦ πλαισίου τοῦ ὄντολογικοῦ προβλήματος δέν λύει ὀριστικῶς τὸ πρόβλημα τῆς ἠθικῆς ἐλευθερίας, παρὰ ταῦτα, κατέστη δυνατόν νὰ διασωθῇ εἰς τὴν ἐννοίαν τοῦ αὐτεξουσίου, καὶ συγκεκριμένως κατὰ τὴν χρῆσιν αὐτῆς ἐκ μέρους τῶν ἐλλήνων ὄντολόγων, ἐκεῖνο τὸ *minimum* ἠθικῆς ἐλευθερίας, τὸ ὁποῖον ἀπαιτεῖτο, προκειμένου νὰ καταλογισθῇ εἰς τὸν πράττοντα ἡ κακὴ κυρίως πράξις. Ἐν συμπεράσματι, τὴν ἠθικὴν τοῦ αὐτεξουσίου ἐνδιαφέρει κυρίως ἡ πράξις καὶ ὄχι τὸ ἐνεργοῦν αὐτὴν ὑποκειμένον· ἀρκεῖ δὲ ἀκόμη καὶ ἡ ἀτελής ἀναγωγή τῆς πράξεως εἰς τὸν πράττοντα, προκειμένου νὰ τοῦ καταλογισθῇ ἡ πράξις.

Προσεγγιζόμενος ὄντολογικῶς ὁ ἄνθρωπος (καὶ ἡ ἐλευθερία του) δέν συνιστᾷ αὐταξίαν. Χαρακτηριστικὴ πρὸς τοῦτο εἶναι ἡ περίπτωσις ἐνὸς χριστιανοῦ φιλοσόφου τῆς Ὑστέρας Ἑλληνικῆς Ἀρχαιότητος, τοῦ Ὠριγένης (185 - 254), ὁ ὁποῖος, ἐπιμένων νὰ διανοητῇ συμφώνως πρὸς τοὺς ὅρους τῆς ἐλληνικῆς ὄντολογίας, θεωρεῖ τὸν ἄνθρωπον ὄχι ὡς αὐταξίαν ἀλλὰ ὡς ἠθικὴν κυρίως στάσιν εἰς τὸ πλᾶσιον μᾶς κατὰ πολὺ ὑπερβαίνουσης τὸν ἄνθρωπον κοσμικῆς διαπάλης μεταξὺ τοῦ Θεοῦ καὶ τῶν δυνάμεων τοῦ κακοῦ⁵⁴. Κατὰ ἓνα ἀξιοσημείωτον πράγματι τρόπον ἡ ἐννοία τοῦ ἑαυτοῦ, καί, συγκεκριμένως, μετὰ τὴν ἀρνητικὴν σημασίαν τοῦ αὐτονομημένου ἑαυτοῦ ἐναντι τῆς πανθειστικῆς λογικότητος, ἡ ὁποία διαπερνᾷ τὰ πάντα, ἀνεδύθη ἀθορύβως κατὰ τὴν προσπάθειαν τῶν ἐλλήνων ὄντολόγων, προκειμένου νὰ δοθῇ μία πειστικὴ ἀπάντησις εἰς τὸ πρόβλημα τῆς προελεύσεως τοῦ κακοῦ. Τοιοῦτοτρόπως ἡ αὐτεξούσιος ψυχὴ, παρὰ τὸ γεγονός ὅτι κατὰ τὴν ἀποψιν τῶν ἐλλήνων ὄντολόγων εἶναι οὐσία ἐτερόνομη καὶ ὑπερατομικὴ, ἐμελλε νὰ ἀποτελέσῃ τὸ λίκνον μᾶς «φιλοσοφίας τῆς ἐσωτερικότητος»⁵⁵.

Τέλος, ἐπειδὴ κατὰ τὴν θεμελιώδη θέσιν τῆς ὄντολογικῆς προσεγγίσεως τῆς ἠθικῆς ἐλευθερίας τοῦ πράττοντος (αὐτεξουσίου), ἕκαστος ἐνεργεῖ συμφώνως πρὸς τὴν φύσιν του, διὰ τοῦτο ὁ μὲν ἄνθρωπος, ὡς ἀτελής κατὰ τὴν φύσιν, δύναται νὰ πράττῃ πότε τὸ καλὸν καὶ πότε τὸ κακόν, ὁ δὲ Θεός, ὡς

54. G. LEKKAS, La féminité de l'âme chez Origène, *Revue de Philosophie Ancienne*, XVI, 1, 1998, σσ. 23-26.

55. Γρηγ. Φιλ. ΚΩΣΤΑΡΑ, *Ἐνθ' ἀν.*, σ. 13.

τέλειος κατά την φύσιν, δὲν δύναται (δὲν εἶναι ἐλεύθερος) νὰ πράττῃ τὸ κακόν. Ὅπως παρατηρεῖ χαρακτηριστικὰ ὁ Α.Η. Armstrong, ἐν σχέσει πρὸς τοὺς Ἕλληνας ὄντολόγους, ἔθνικοὺς ἀλλὰ καὶ χριστιανοὺς (Πλωτῖνον, Ὁριγένη καὶ Μεθόδιον), ὁ Θεὸς «δὲν δύναται νὰ εἶναι ἄλλος ἀπ' ὅ,τι εἶναι καὶ νὰ πράττῃ ἄλλο ἀπ' ὅ,τι πράττει»⁵⁶. Εἰς τὴν προοπτικὴν αὐτήν, καὶ μολονότι τοῦτο δὲν ἀναγνωρίζεται ρητῶς, τελικὸς ὑπεύθυνος τοῦ κόσμου καὶ τῆς κακίας του εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Θεὸς ὁ ὅποιος ἐδημιούργησεν τὸν ἀνθρώπον οὕτως καὶ οὐχὶ ἄλλως. Καθ' ὅσον, ὁμως, εἶναι λογικῶς ἀδύνατον νὰ εἶναι ὑπεύθυνος ὁ Θεὸς διὰ κάτι πραγματικῶς κακόν, ὅ,τι θεωροῦμεν κακόν μᾶλλον φαίνεται εἰς ἡμᾶς κακόν, χωρὶς νὰ εἶναι πράγματι τοιοῦτον. Συγκεκριμένως, εἰς αὐτοῦ τοῦ τύπου τὴν σχετικοποίησιν τοῦ κακοῦ ἢ καλύτερον εἰς τὴν ἔννοιαν ἐνός κακοῦ μὴ ριζικοῦ, ὠδηγήθη ὁ στωϊκὸς φιλόσοφος Χρύσιππος ἐκ τῆς ὄντολογικῆς αὐτοῦ παραδοχῆς ὅτι ὁ λόγος εἶναι ἡ μία καὶ μόνη διέπουσα τὸν καθόλου κόσμον ἀρχή⁵⁷. Ἀντιρρήσεις εἰς τὴν, κατὰ τὰ ἀνωτέρω, ὄντολογικὴν ἐξήγησιν τῆς ἠθικῆς ἐλευθερίας, ἀνευρίσκονται ἤδη εἰς τὴν φιλοσοφίαν τῆς Ὑστέρας Ἑλληνικῆς Ἀρχαιότητος καὶ ἀμέσως μὲν εἰς προβληματικὰς, ὡς ἐκείνη τοῦ Κέλσου εἰς τὸ ἔργον του Ἀληθῆς Λόγος (περ. 177 μ.Χ.), συμφώνως πρὸς τὴν ὁποίαν ἡ φυσικὴ τοῦ Θεοῦ ἀδυναμία διὰ τὴν διάπραξιν τοῦ κακοῦ ἀντιμετωπίζεται ὡς περιορισμὸς τῆς θεϊκῆς του παντοδυναμίας⁵⁸, ἐμμέσως δὲ ἀνευρίσκονται εἰς τὴν θέσιν τοῦ Σενέκα (4 π.Χ. - 65 μ.Χ.) ὅτι ὁ ἀνθρώπος εἶναι ἀνώτερος τοῦ Θεοῦ, διότι ὁ Θεὸς εἶναι ἐκ τῆς φύσεώς του τέλειος, ἐνῶ ὁ σοφὸς ὀφείλει νὰ καταστῇ τοιοῦτος διὰ τῆς προσπάθειάς του⁵⁹.

Ἐν κατακλείδι, ἡ μέριμνα τῆς φιλοσοφίας, ἀπὸ τοῦ Πλάτωνος ἕως τὸν H. Bergson (1859 - 1941), κατὰ τὴν ὄντολογικὴν τοῦ ἀνθρώπου προοπτέασιν, ὑπῆρξεν ἐνιαία καὶ ἀποβλέπουσα εἰς τὴν διαφύλαξιν τῆς ἐνότητος τοῦ κόσμου. Ἐνιαία, ὁμως, ὑπῆρξε καὶ ἡ ἀσκηθεῖσα κριτικὴ εἰς τὴν ὄντολογικὴν τοῦ ἀνθρώπου θεώρησιν, συμφώνως πρὸς τὴν ὁποίαν ἡ φυσικολογικὴ προσέγγις τοῦ «ἐγώ» καὶ τῆς ὄντολογικῶς προκαθορισμένης ἐλευθερίας του καθιστᾷ αὐτὸν ὑποτεταγμένον εἰς τοὺς διέποντας ἐξίσου τὴν ὑπαρξιν καὶ τὴν μοῖραν του καθολικοὺς καὶ ἀναγκαιοὺς νόμους⁶⁰.

Γεώργιος Α. ΛΕΚΚΑΣ
(Ἀθῆναι)

56. A.H. ARMSTRONG, Two views of Freedom. A Christian objection in Plotinus *Enneads* VI, 8 [39], 7, 11-15?, *Hellenic and Christian Studies*, Variorum Reprints, 1990, σσ. XI, 402 - 403.

57. J. RIST, Beyond Stoic and Platonist: a Sample of Origen's Treatment of Philosophy (C.C. 4. 62 - 70), J. RIST, *Platonism and its patristic heritage*, Variorum Reprints, σ. VI, 235.

58. ΩΡΗΓΕΝΟΥΣ, *Κατὰ Κέλσου*, III, 70, 10-12, σ. 160 (Sources Chrétiennes, τ. 136).

59. A. J. VOELKE, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 176.

60. E. MOUTSOPOULOS, La kairicité de l'action chez Maurice Blondel, *Διοτίμα*, 24, 1996, σσ. 165 - 171.

DÉTERMINATIONS INTRINSÈQUES DE L'ACTE ET ÉTHIQUE DE L'IMPUTABILITÉ

R é s u m é

Entreprendre de rendre compte de la liberté morale sur le plan ontologique implique de se situer dans le cadre d'un dualisme au caractère essentialiste plus ou moins accusé, et ce, en vue d'expliquer la détermination se rapportant à l'agent soit au départ d'un mal naturel extrinsèque (le corps), soit au départ d'un mal moral intrinsèque (la raison débilitée). Plus spécifiquement, le concept de libre arbitre, en tant qu'acte consistant en un choix éthique, implique objectivement qu'il ait été préalablement établi, en tout état de cause, ce qu'est le bien ainsi que ce qu'est le mal, l'homme participant, de par sa nature même, de l'un et de l'autre. Aussi les déterminations intrinsèques de la liberté morale se ramènent-elles en dernière analyse à une question de nature, à savoir au caractère de l'agent. Il s'ensuit que le choix du bien apparaît, pour sa part, comme ce qui est logiquement prévisible compte tenu de la supériorité inhérente à la nature bonne de l'agent (le *logistikon*, la partie rationnelle de l'âme, selon Platon; l'*hégémonikon*, la faculté rationnelle directrice, selon les stoïciens); mais il s'ensuit également que le choix du mal, dont la philosophie morale grecque relative au libre arbitre vise à donner une interprétation rationnellement cohérente, résiste quant à lui, à toute tentative d'explication, attendu qu'il requiert au préalable de recevoir en propre sa justification, ce qui est impossible dans le cadre de l'explication ontologique de la liberté morale en tant que problème de nature; en effet, comment ce qui est par nature inférieur (le mal) pourrait-il l'emporter sur ce qui est par nature supérieur (le bien)?

Georgios LEKKAS
(Athènes)

LA NOTION DE CONTROVERSE

Afin de mieux cerner le sens du terme de controverse il convient d'intégrer celui-ci dans un ensemble de concepts qui lui sont apparentés, avant de l'en dissocier. Il y a donc lieu de procéder par un détour censé faciliter notre démarche. Disons d'emblée qu'une controverse consiste en un nombre de jugements de valeur, légèrement ou substantiellement divergents, à propos d'un objet de la conscience. Notre propos, par exemple, est susceptible d'être controversé. Certains le considéreront satisfaisant; d'autres le trouveront mal structuré ou même, peut-être, le qualifieront de complètement inconsistent. Or une controverse ne s'arrête aucunement à une simple différence d'opinions; elle entraîne leur soutien respectif ainsi qu'une tentative de justification au cours d'une discussion suivie. Notre intention est de montrer qu'une controverse, à condition qu'elle se manifeste parmi des personnes de bonne foi et de bonne volonté, peut aboutir à un consensus, grâce à l'atténuation de l'acuité des thèses impliquées.

On dénombre souvent plusieurs modes de coexistence de deux ou même plusieurs situations qualifiant des réalités similaires, différentes, voire contraires, les unes par rapport aux autres. Identité, analogie ou encore homologie sont les traits caractéristiques des rapports impliqués dans le premier des cas envisagés; dissemblance, écart ou, plus exactement, opposition qualifient les rapports que les trois derniers cas impliquent à leur tour. On pourrait disserter à loisir sur les types de liens qui unissent négativement des groupes de réalités distinctes entre elles. Il convient cependant, pour faciliter l'examen du problème, de réduire au maximum le nombre des parties en cause. N'est-ce pas d'ailleurs ainsi qu'Empédocle envisageait déjà la réalité élémentaire lors des phases alternatives d'attraction et de répulsion de ses contenus¹? En tout état de cause, et pour la commodité de l'exposé, il est préférable de considérer les situations de la manière la plus simple, quitte à y

1 Cf. E. MOUTSOPOULOS, Kairos et alternance: d'Empédocle à Platon, *Philosophie de la culture grecque*, Athènes, Académie d'Athènes, 1998, pp. 49-56; Le modèle empédocléen de pureté élémentaire et ses fonctions, *ibid.*, pp. 43-48; La création de l'homme (Platon, *Protagoras* 320 d), *Les origines de l'homme*, Nice, Univ. de Nice, 1998, pp. 125-132. Le nombre des éléments fondamentaux de la réalité demeure rigoureusement constant chez Empédocle, alors que le nombre de leurs modes d'union pour former les corps particuliers demeure quasiment infini, de même que celui de leurs modes de désagrégation. Toutefois, il ne s'agit plus ici d'éléments réduits au nombre de deux, mais bien de leurs modes de coexistence, positive ou négative.

revenir pour examiner des situations plus compliquées. Or il est entendu que des rapports simplifiés appliqués à des situations réelles risquent de se révéler schématiques. Il est néanmoins méthodiquement correct de commencer par l'examen des rapports les plus rudimentaires, pour ne passer qu'ultérieurement à l'étude d'états composés ou complexes et partant obscurs. Il est évident que l'unique intention de l'auteur de ce texte est de délimiter, dans ses grandes lignes, le cadre théorique des applications possibles de la notion de controverse.

Force nous est de constater que cette notion est apparentée à un ensemble d'autres notions qui, toutes, dénotent un mode de coexistence plus ou moins négatif de réalités, elles-mêmes plus ou moins irréductibles les unes aux autres. Sur le plan des dialectiques on distinguera, par exemple, l'opposition de type kantien (où liberté et déterminisme dans la nature sont les explications de deux thèses irréductibles), de l'opposition de type hégélien au terme de laquelle thèse et antithèse se résolvent en synthèse qui va jusqu'à les transcender, les «supérer» (aufheben)². Un autre type d'opposition dialectique, apparemment irréductible, est celle de l'être et du non être, qui remonte à Parménide d'après qui pareille opposition «ne sera jamais résolue»³. Et pourtant, Platon qui, dans l'ensemble, souscrit à la doctrine parméniennienne, procède, dans le *Sophiste*, à l'interpolation, entre ces deux valeurs ontologiques fondamentales, de deux autres valeurs intermédiaires, celles du non être de l'être et de l'être du non être, résolvant ainsi, à sa manière, le problème de l'irréductibilité de l'être et du non être par la création des conditions d'une communion entre eux et ouvrant, par la même occasion, la voie à la constitution de la structure métaphysique fondamentale du néoplatonisme⁴.

Des exemples qui précèdent il ressort que deux types d'opposition fondamentaux s'offrent à notre investigation: un type d'opposition statique et un type d'opposition dynamique qui tend à sa résolution, celui-ci se présentant sous au moins deux variantes. Selon la première de ces variantes, l'opposition contient (ou crée) sa propre supériorité par «explosion»; selon la seconde, elle tend à échanger, par «implosion», la discontinuité qui la qualifie au départ contre une continuité qu'elle instaure de soi, et qui existait déjà virtuellement entre ses termes constitutifs, au point qu'on peut se poser légitimement la question de savoir si l'idée d'une opposition irréductible ne contiendrait pas une contradiction dans les termes.

La notion de contradiction exprime, elle aussi, une opposition, mais qui se manifeste à un niveau logique. En effet, la logique bivalente, telle qu'elle a été

2 Cf. G.W.F. HEGEL, *Science de la logique*, éd. Lasson, I, pp. 383-384; cf. *Encyclopédie*, addition au § 88.

3 Cf. PARMÉNIDE, fr. B 7, 1 (D.-K.¹⁶, I, 234, 31): οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο ἀαμῆτι εἶναι μὴ ἔοντα.

4 Cf. PLATON, *Sophiste*, 264 e; cf. E. MOUTSOPOULOS, Le modèle platonicien du système plotinien, *Diotima*, 19, 1991, pp. 9-12.

instaurée par Aristote et qu'elle continue de dominer notre pensée à l'ère de l'informatique, accorde une importance primordiale au principe de contradiction⁵. Or ce principe n'est strictement valable que sur le plan de la pensée scientifique. Il n'a pas rigoureusement cours sur le plan pratique et certainement pas dans le domaine de la pensée qualifiée de primitive⁶, d'archaïque⁷ ou de mythique⁸, encore moins dans le domaine de la pensée de l'enfant⁹. Chez celui-ci on remarque un passage incessant à partir du principe primitif d'identité, où l'idée de contradiction n'intervient guère, vers la forme aristotélicienne et postaristotélicienne de ce principe, dont, répétons-le, la validité sur le plan pratique laisse toujours à désirer. On concédera qu'il existe des réalités ou encore des situations qui risquent à tout instant de se désintégrer en raison des tensions contradictoires dont elles sont affectées; toutefois, le fait même de leur durée implique que ces tensions s'exercent moins vigoureusement qu'on ne le croirait de prime abord; d'où la condition d'un équilibre instable qui facilite leur maintien.

D'autres types d'attitudes permettent de supposer l'existence de degrés d'opposition moins marquée. Deux d'entre eux sont introduits par les termes de confrontation ou d'affrontement. Le premier désigne la manière d'être de deux parties adverses, antagonistes ou franchement hostiles, impliquées dans la revendication d'un même primat; il exprime l'esprit de polémique qui peut apparaître sur plusieurs plans à la fois, et une préparation de part et d'autre, dans l'attente d'une lutte, ne serait-ce que sous forme dialoguée, éventuellement nourrie d'arguments, tel l'agôn ou la strette, qui marquent respectivement le point culminant d'une tragédie grecque¹⁰ ou d'une fugue musicale. Le second de ces deux termes dénote, quant à lui, un conflit déjà engagé, donc des hostilités réelles, mais dont l'issue n'est en aucun cas prévisible comme une défaite, soit comme un retrait obligatoire de l'une des parties adverses. Prenons de nouveau l'exemple de la musique: le processus contrapuntique, loin de prétendre coûte que coûte à l'annulation des sons mis en cause, assure l'indépendance des voix auxquelles chacun de ces sons appartient, tout en pourvoyant à leur consonance grâce au dialogue instauré entre elles.

Bien conduit, par conséquent poursuivi dans un esprit de tempérance, de

5 Cf. ARIST., *Métaph.*, I^{er} 4, 1007 b 18; 7, 1011 b 16; I 4 1055 b 1; 7, 1057 a 34; 11, 1067 b 14 et 21; *De interpret.*, 6, 17 a 33; 7, 18 a 11; 8, 18 a 27.

6 Cf. Lucien LÉVY-BRUHL, *La mentalité primitive*, Paris, Alcan, 1922 (15^e éd. P.U.F., 1960), pp. 23 et suiv.

7 Cf. J. CAZENEUVE, *La mentalité archaïque*, Paris, A. Colin, 1961, pp. 11-16.

8 Cf. Cl. LÉVI-STRAUSS, *Mythologiques*, t. 1: *Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964, *Introd.*, pp. 9 et suiv.

9 Cf. H.-H. WALLON, *Les origines de la pensée chez l'enfant*, 2 vols., Paris, P.U.F., 1945 et surtout J. PIAGET, *La représentation du monde chez l'enfant*, 2^e éd., Paris, P.U.F., 1946.

10 Cf. J. DUCHEMIN, *L'Agôn dans la tragédie grecque*, Paris, 1969.

bonne foi, de bonne volonté, de tolérance et de respect mutuel des participants décidément censés éviter sophismes et paralogismes¹¹, pour imposer l'argument le plus faible à la place du plus fort¹², le dialogue vise à faire éclater la vérité par excellence, celle qui sera acceptée par les interlocuteurs parce que conforme à une juste cause qui n'est pas nécessairement et exclusivement celle de l'un d'entre eux, mais qui, le plus souvent, laisse entrevoir la possibilité d'un rapprochement des thèses initialement soutenues, et ce selon le modèle de résolution de l'irréductibilité des contraires, entrevu par Platon¹³. Et il n'est pas impossible que les thèses initiales, par l'entremise d'une médiation de nature logique, qui intervient au cours du dialogue, apparaissent finalement comme complémentaires, c'est-à-dire comme contenant chacune, au départ, des éléments utiles à l'intégrité de l'autre. Pareille complémentarité peut s'avérer inhérente même dans le cas de réalités juxtaposées. Une juxtaposition, c'est-à-dire l'existence simultanée de deux réalités contiguës sans lien organique entre elles, se présente sous deux aspects: ou bien elles sont semblables: elles peuvent, dans ce cas, être rapprochées sous le rapport d'identité; ou bien elles sont différentes, auquel cas elles peuvent l'être sous un rapport de complémentarité. Dans le cas où elles se révéleraient radicalement opposées, les processus de réduction des opposés sont, ici encore, envisageables.

À la suite de l'analyse qui précède on est en mesure d'affronter les problèmes posés par la notion de controverse (qui désigne un «choc d'idées»). D'abord, l'étymologie du terme renvoie à une opposition instable qui admet des oscillations qualitatives autant que quantitatives entre confrontation et conversion. Ce terme implique ensuite une situation intérimaire et passagère, donc nullement fixe et immuable, dont le caractère de mouvement continu ne favorise pas des clivages et ne laisse prévoir aucune issue obligatoire. Enfin, l'opposition qui sous-tend l'énergie qu'elle dégage n'est pas fondée sur des thèses intégralement et définitivement constituées, mais plutôt sur des postulats provisoires qui ne peuvent être considérés comme des conceptions universellement valables. De ce fait, une controverse se présente sous forme d'opposition ouverte à toute sorte d'apports supplémentaires capables d'en faire dévier à chaque instant le cours éventuel prévu, vers une direction qu'il est toujours souhaitable de voir se préciser à l'aide d'une rationalité commune provenant des parties engagées. Le même processus est valable quand le nombre de ces parties est supérieur à deux. En effet, mise à part la complication facilement

11 Cf. ARIST., *Topiques*, Θ 3, 158 a 35; 11, 162 a 16; sur les sophismes politiques, cf. *Polit.* Δ 13, 1297 a 14-38; E 8, 1307 b 40; 1308 a 2; Z 8, 1322 a 21. Sur les paralogismes, cf. *Anal. pr.*, B 15, 6 4 b 13; Γ 12, 77 b 20; *Rhét.*, B 25, 1402 b 26; Γ 13, 1414 a 6; *Polit.*, B 3, 1261 b 27; 4, *Sophist.*, 4, 166 b 20; 5, 168 a 16; 8, 169 b 37.

12 IDEM, *Rhét.* B 24, 1402 a 23 (D.-K.¹⁶, II 266, 15-16): τὸν ἡττω... λόγον κρείττω ποιῆν.

13 Cf. *supra*, et la n. 4.

compréhensible de la situation (attention surtout à ne pas se tromper d'adversaire!), la quantité des participants n'affecte pas en l'occurrence la qualité d'approche des situations.

Ce caractère d'imprévision autorise précisément le rapprochement spontané des points de vue en présence à l'origine, et leur harmonisation progressive en une unité complexe, certes, mais durablement effective¹⁴, efficace de surcroît, en raison de la subtilité et de la souplesse de sa nature. Ces dernières qualités favorisent l'évolution ultérieure des situations. Il y a lieu de ne pas se méprendre à propos d'une controverse en la considérant, de manière éronnée, comme une opposition permanente. Son caractère provisoire appelle son développement heureux à partir de moments propices, kairiques, qui en jalonnent l'évolution vers des solutions pragmatiques de problèmes souvent inexistantes ailleurs que dans des consciences passionnées. Le respect de l'autre conduit irrévocablement à l'entente définitive avec lui¹⁵.

E. MOUTSOPoulos
(Athènes)

14 Cf. PLATON, *Timée*, 80 b; cf. HÉRACL., fr. B 51 (D.-K.¹⁶, I, 162, 4): *παλίντροπος ἁρμονία ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης*; fr. B 54 (D.-K.¹⁶, I, 162, 10): *ἁρμονία ἀφανῆς φανερῆς κρίττων*.

15 Conçu de manière à servir d'introduction à la problématique du II^e Congrès de l'Association des Philosophes du S.-E. Européen (Novi Sad, 20-25 octobre 2002), ce texte, en plus des analyses prétendues rigoureusement philosophiques qu'il comporte, et qui n'ont rien à faire en soi avec l'actualité politique dans la région, pourrait agir comme fil conducteur des travaux du Congrès et comme facteur de retenue des dirigeants des pays respectifs dans leur recherche d'une paix durable, autant que profitable à tous.

GLOBALISATION, FUNCTIONAL BRAIN ASYMMETRY AND THE CULTURE INTEGRATION ISSUE

Initial comments. Though the term "globalisation" is widely used nowadays, nevertheless it has not been defined clearly enough. It usually implies both universal issues which affect the world as a whole and the effects of integration trends in the form of the development of a single world market, a single world system of links and relationships between nations, states, civilisations. Information revolution and even the birth of man of a new quality and megasociety, a new community form, have become common topics.

In our opinion, global issues are related first of all to the development of comprehensive environmental and nuclear disaster measures. They are also related to thrifty use of natural resources and establishing more or less fair relationships between the developed and less developed regions of the planet, joint programmes in health, demography, hunger and poverty prevention in a number of countries, etc. An independent science called *globalistics* is formed on the basis of studies and methods for resolving global issues. «Growth Limits», the studies carried out by the Roman Club and published in 1972, are considered to have laid the basis for studying global issues.

As regards the issue of the development of new man in the globalisation era, we made an assumption that the current information and communication revolution is not capable of transforming fundamentally either human mentality or its biology which developed since ancient times, in fact since the origination of *Homo Sapiens* same as the scientific and technological achievements of the past centuries, failed to make a qualitative change in the human nature.

Internet and other latest means of communication can contribute to the manifestation of the best or worst, lofty or vile sides in human nature. But they are not capable of giving birth to a new kind of man, that is, the man being beyond this or another contemporary major and leading ethnos or, as we should assume, the ethnos with a millenniums old history. Therefore the hopes of some intellectuals for the «convergence» of ethnos (nations and peoples) in the future into a certain super-ethnos or a «mega-society» seem quite problematic.

In our opinion, the so-called «mass culture» and its violence, sex and cruelty cult are devoid of any attributes pertaining to the development of a new kind man. It just replaced intelligence with instincts, love with sex, man with a

neosavage. In other words, it has shifted the focus of attention of man stressing one of the sides in human nature which the ancient Greeks linked to god Dionis.

Functional brain asymmetry and the distinctive features of ethnic cultures. The issues related to brain hemisphere asymmetry and ethnic cultures are effectively covered in detail in an article by V.S. ROTENBERG and V.V. ARSHAVSKIY under the title of «Interhemispheric Brain Asymmetry and Culture Integration Issue» published in «Philosophy Issues», Journal, 1984, No 4, pp. 78-86). The issue formulated in the article is still outstanding. In speaking about globalisation and the possibility of integration of cultures, the authors say: «The second half of the twentieth century is characterised by express centripetal trends which make particular regions, cultures and civilisations closer to each other. The distances between continents made smaller due to modern means of communication, the development of the global environmental issues affecting the population of the planet as a whole, the migration of big masses of the population to unusual social and cultural environments, steadily increasing links between different cultures make the humankind face the issue of integration between cultures, arranging the interaction based on the mutual enrichment principle rather than on the principle of domination of one nation and absorption of another nation» (ROTENBERG, ARSHAVSKIY, p. 78).

According to V.S. Rotenberg and V.V. Arshavskiy, the integration (unification) of cultures is desirable but is difficult to implement: it requires mutual understanding between people brought up in different cultures, meanwhile such mutual understanding is «difficult to achieve» (same source) if, we dare add, it can be achieved at all. Opinions are frequent according to which the integration of very different cultures such as the cultures of the West and the East (the Islamic world, China, India, etc.) is out of the question. Thus, Al-Janabi, an Iraqi scholar, noted at the Third International Symposium which took place in Moscow (April, 1997) under the title of «Dialogue between Civilisations: East - West» that «mutual understanding between the East and the West and especially so the West and East sincrisis of ideas and beliefs is ruled out for both genetic and essential reasons... A dialogue between the Western and Eastern cultures is not so unthinkable as it is but it cannot be implemented in reality due to drastic heterogeneity in the fundamentals of civilisation; only business and virtually position-based relationships are possible with the realisation and preservation of their heterogeneity and fatally unavoidable antinomy» (ANIKEYEVA, SEMUSHKIN, Dialogue of Civilisations, *Philosophy Issues*, 1998, No 2, p. 177).

M.T. Stepanyants, a Russian scholar in Eastern sciences, agreed that the axiom of parallelism between the civilisation attributes of the East and West hampers a productive dialogue between them with regard to a notion such as «justice», for example, the content of which fails to match in Western mentality and in traditional Chinese and Hindu societies (see p. 175 in the same paper).

N.S. Kibareva, the Dean of the Russian University of Friendship of Peoples (RUDN) noted that in studying global issues regard should be paid to the fact of cultural diversity and polyarchism (multiple world policy centres) both «in the world as a whole and between the East and West» (see p. 177 in the same source). In other words, fundamental pre-conditions for cultural differences are in place.

The genetic factor which determines to a significant degree inter-cultural differences, including the way of thinking, is inter-hemispheric (brain) asymmetry¹. It is established that the logical and verbal reflection of the world, as well as reading and counting are related to the function (activity) of the left cerebral hemisphere. Operating images, spatial orientation, differentiation of musical tones, melodies and non-verbal sounds, recognition of complex objects (for example, human faces), as well as the development of dreams are determined by the activity of the right hemisphere. It is also important to note that the key difference between the hemispheres and their functions is not related to the distinctive features of the material (verbal material or graphic material) involved, but is mainly related to the method of organising such material, the nature of information processing, that is, the kind of thinking.

Each of the kinds of thinking has its advantages and limitations. Logical-verbal (logical-sign) thinking as discrete, analytical and abstract thinking performs a number of successive operations, supports consistent analysis of subjects and phenomena by a definite number of attributes. The consistent model of the world, built by logical-sign thinking and expressed in words and other conventional signs, is a necessary condition for social communication, definitive relationships between society members, the identification of cause and consequence relationships between things and phenomena. However, the aforementioned kind of thinking chooses just some of the attributes, links and relationships in the world of things and processes making poorer the world which it reflects and its objective picture.

Unlike the verbal-sign (logical) kind of thinking, the image kind of thinking ensures comprehension of the world in its entirety, and it does so simultaneously and synthetically. In other words, the image kind of thinking related to the function of the right hemisphere allows to «capture» immediately, fully and entirely the multiple properties of objects, links between them, to identify multiple sides and relations in the world of things and phenomena. This possibility forms the basis of intuition and the creative process, particularly «at the stage of «maturing» of a scientific or artistic idea» (ROTENBERG, ARSHAVSKIY, op. cit., p. 79), its «vision» and comprehension. However, the image-based thinking complicates reflection (and comprehension) in a logically inconsistent

1. US scholar R. SPERRY was awarded the Nobel Prize for the development of the functional brain asymmetry theory.

form properties and relationships between things.

Naturally, the two hemispheres are not isolated from each other being linked by their functions. Each of them contributes its own specific features into operation of the brain as a whole. It means that, apart from other things, the logical type of thinking comprises certain elements of the image-based thinking and vice versa, the image-based kind of thinking comprises elements of the logical thinking. It is clear that the «specific content» for this or another kind of thinking is different for different people same as for different ethnoses. More precisely, all kinds of thinking are present in each ethnos (nation), but one of them dominates, that is this or another kind of vision statistically dominates to a certain degree among individuals belonging to a particular ethnos.

Kinds of thinking and integration of ethnical (national) cultures.

Following certain canons of Marxism and the traditions of the Age of the Enlightenment, V.S. Rotenberg and V.V. Arshavskiy, the authors of the aforementioned study, assume that the kinds of thinking developed mainly under the impact of social environment (upbringing, customs etc.), of what they call social and cultural «heredity» (continuity). However, effectively the authors provide convincing evidence of the dependence of ethnic cultures mainly on the hemispheric brain asymmetry.

So, they write: «The distinctive features of the development of our modern (Western - F.K.) civilisation with its focus on analysis of definitive cause and consequence relationships and dedication to active transformation of the world is based on the capabilities of logical-sign thinking and promotes its development to a relatively significant degree. Some Eastern civilisations oriented rather at adapting man to the world as to something given and invariable rather than at adapting the world to man and overcoming the internal controversy of the world due to the non-alternative approach (which is particularly obvious in the Zen-Buddhist systems) employ mainly the capabilities of image-based thinking and promote its development (ROTENBERG, ARSHAVSKIY, p. 83).

Speaking about the distinctive features of interhemispheric asymmetry and ethnic cultures, the authors refer to Makoto Kikuchi, a Japanese scholar, who paid attention to «a fundamental difference in the nature of thinking of the Japanese, on the one side, and representatives of the Western civilisation, on the other side» in his paper under the title of «Creativity and Ways of Thinking: The Japanese Style»², not being a specialist in cerebral sciences and, perhaps, having no idea about the functional asymmetry of the brain. The author showed that «the Japanese are not prone to using definitive formulas such a yes or no in the course of both business and domestic communication. Rigid differentiation

2. KIKUCHI M., Creativity and Ways of Thinking: The Japanese Style, *Physics Today*, 1981, pp. 42-51.

between «white» and «black» is not typical of their culture, they are very sensitive to all tinges of light, the whole spectrum, be it comprehension of nature or relationships between people... As regards the English language, he (KIKUCHI - F.K.) writes, expression in letters, focus on logic, linear structure are typical of it, and it is particularly convenient for science. The Japanese language is more appropriate for poetry, it expresses content with the use of similarities, is focused on feelings» (the same source).

And further: «It is more difficult for the Japanese to remember numbers than for Americans, but their spatial and image thinking is much broader. In explaining the way, a Japanese would not mention the names of the streets and the number of the buildings to be passed, but would offer a bright picture where reference points would be the colour of a building, its layout, location in relation to other buildings. The cult of nature of Japan is also widely known» (same source, pp. 83-84). It follows from here that the image-based thinking which the Japanese possess is related to increased activity of the right hemisphere thinking. V.S. Rotenberg and V.V. Arshavskiy note in this connection: «As regards creative potential, the Japanese, evidently, exceed Europeans and Americans on the average, and such potential capabilities are embodied with brilliance in some kinds of art (poetry, painting). The Japanese poetry is a paragon of image saturation and multiple meanings. But Kikuchi draws attention to the fact that as regards exact sciences, creative capabilities are not embodied with as much brilliance as it could be expected» (p. 84). Kikuchi accounts for this circumstance by the fact that as compared with the Western society, the Japanese society is psychologically homogeneous. Individualism and independent thinking are not developed well enough in the Japanese society. Besides, according to Kikuchi, the training system is «aimed rather at «coaching» for taking exams than at the development of independence in thinking» (same source)³.

As regards the issues of integration (merging) of cultures and the possibility

3. Japan is one of the few countries of the world which achieved tremendous progress in almost all industries by purchasing Western technological projects and making some improvements in them, particularly in the electronic technology and electronic industries, as well as in the automotive and ship-building industries. Suffice it to say that Japan ranks second (after the US) by industrial output. All this is achieved despite the fact that the country's economy is in significant dependence on the imports of commodities and fuel. Currently Japan's share in the science-intensive product market is 30% which makes Japan rank second after the US (40%), *Nezavisimaya Gazeta*, May 16, 2001.

In our opinion, Japan's achievements in science-intensive technologies demonstrate that the country gave up the former training system and aims at investing more funds in the development of science and education. It is no secret that science and education are the leading productive forces and are efficient and profitable industries in the West.

of their mutual enrichment, V.S. Rotenberg and V.V. Arshavskiy urge «taking into account the ethnic peculiarities of thinking and vision closely related to the distinctive features for hemispheric relationships (p. 85). If differences between ethnic cultures are rooted in the distinctive features of hemispheric relationships, then, in our opinion, only mutual influence and mutual enrichment of national cultures are possible in the foreseeable future, but not their integration, that is, merging or convergence into some off-ethnic culture. The example of Japan which keeps its ethnic identity on the scientific and technological revolution and globalisation environment confirms the thesis according to which the development of a single world market space, world financial system and world communication system does not eliminate the diversity of cultures.

Finally, it is necessary to take into account differences in the level of economic, political and cultural development of different countries and nations. The psychology and culture of the developed countries differ significantly from the culture of the developing countries. This circumstance prevents the integration (synthesis) of cultures, at the current development stage in any case.

The cultures of different nations and countries interact between each other and get mutually enriched. But this process is inevitably related to contest, competition, a kind of a struggle between them in the world arena. For example, intensified globalisation processes resulted in the «cultural imperialism» of the West and, first of all, the expansion of the US civilisation. However, preserving the identity of ethnic culture depends in many respects on the level of its development and distinction, its information content and spiritual wealth. The measures taken at protecting the national cultural wealth are also of importance. For example, it is prohibited to clog the French language with «debris from English» in contemporary France.

The events of the recent times demonstrate a clash between cultures rather than their integration.

TH. KESSIDIS
(Athens)

LES VALEURS: UN UNIVERS TOUJOURS EN VIGUEUR À REMETTRE À JOUR

Le problème des valeurs occupe de nos jours une place de plus en plus centrale à l'intérieur du questionnement philosophique. On est appelé à reconsidérer à travers lui le monde actuel¹. Naguère encore, les points de vue antagonistes qui permettaient d'évaluer la réalité mondiale étaient bien définis, au point que chacun pouvait aisément y apporter sa propre contribution appréciative. Depuis une bonne douzaine d'années, cependant, tout a été remis en cause dans ce domaine, et tout demeure, à ce jour, à l'état fluide. Les mutations et transformations survenues sont loin d'être cristallisées. Il faut sans cesse compter avec des situations en pleine évolution et, partant, extrêmement ambiguës.

Déjà Nietzsche pouvait faire état d'un renversement des valeurs. Que devrait-il alors envisager de nos jours, en des temps où le mal, par exemple, sous des formes indéfiniment variables, envahit les sociétés et même les consciences individuelles? Le besoin se fait sentir, aujourd'hui plus que jamais, de restructurer le système traditionnel des valeurs pour mieux pouvoir s'y référer.

Qu'est-ce qu'une valeur sinon «un centre d'intérêt» vers lequel une conscience s'achemine? Toutefois, cette valeur correspond-elle à un désir subjectif ou existe-t-elle indépendamment des aspirations de l'existence? Le débat risquerait de demeurer en suspens, n'était-ce la thèse aux termes de laquelle une valeur est la création d'une aspiration personnelle qui se projette sur fond d'objectivité², pour s'affirmer à travers un consensus intersubjectif et en fin de compte, fonctionner comme un point de convergence des consciences des membres d'une société humaine, voire de l'humanité entière.

Dès lors, cette valeur irradie en tout sens, et l'ensemble des consciences qui se portent vers elle en vue de se réaliser dans sa lumière, la conçoivent, par une sorte de renversement épistémologique illusoire, non plus comme une réalité à

1. Introduction au XXII^e Congrès International «La philosophie entre les valeurs anciennes et nouvelles», Varna, 29-31 mai 2002.

2. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Phénoménologie des valeurs*, 2^e éd., Athènes, Éd. de l'Université, 1981, notamment pp. 45-65; *L'itinéraire de l'esprit*, t. 3: *Les valeurs*, Athènes, Hermès, 1977, pp. 50-60; Fondement ontologique et existentiel des valeurs, *Diotima*, 11, 1983, pp. 149-152; Les valeurs: pérennité ou altérabilité?, *Coexistence humaine et développement*, Montréal, Montmorency, 2001, pp. 215-220.

atteindre, mais comme une véritable occasion qui vient à leur rencontre, et qu'il leur faut saisir à temps et à tout prix, sous peine de la manquer à jamais. Notre système traditionnel de valeurs se prête, en fait, à subir une restructuration conforme aux aspirations humaines considérées sous leur aspect actuel, et qui visent à la protection et au développement rationnel et sain de nos sociétés: aspirations objectivement délimitées et vécues sur un plan intersubjectif et quasi universel.

Un tel système restructuré des valeurs devrait jouer un rôle décisif dans l'élaboration de l'avenir de l'humanité. La responsabilité qui incombe au philosophe³ réside dans l'appréciation des besoins, désirs et souhaits de l'homme contemporain et dans l'instauration d'une hiérarchie des valeurs qui leur soit adéquate. Le chemin risque d'être long, mais des solutions acceptables à la question ne sont pas impossibles à envisager. À force de persévérance et surtout de bonne volonté, le philosophe contemporain montrera la direction à suivre. Ce sera néanmoins aux dirigeants des sociétés humaines d'entamer la marche.

E. MOUTSOPOULOS
(Athènes)

3. Cf. IDEM, Qu'en est-il du philosophe? *Rev. de Théol. et de Philos.*, 113, 1981, p. 336; Les problèmes de l'homme actuel et la responsabilité du philosophe, *Actes de l'Académie d'Athènes*, 65, 1990, pp. 399-416.

ΠΡΟΣ ΜΙΑΝ ΠΑΓΚΟΣΜΙΟΠΟΙΗΣΗ ΤΩΝ ΗΘΙΚΩΝ ΑΞΙΩΝ

Ἡ ἀναζήτηση κοινὰ ἀποδεκτῶν ἀπὸ ὅλα τὰ ἔθνη ἠθικῶν ἀξιῶν συνιστᾷ ἓνα μεγαλεπίβολο σχέδιο ποὺ κατὰ πολλοὺς μοιάζει νὰ εἶναι οὐτοπιστικὸ στὸν σύγχρονο κόσμον ποὺ ἀποτελεῖ ἓνα πολιτισμικὸ μωσαϊκὸ καὶ πάλλεται ἀπὸ ἔθνικες καὶ θρησκευτικὲς διαμάχες. Ἡ ἀναγκαιότητα, ὅμως, γιὰ μίαν παγκοσμιοποίηση τῆς ἠθικῆς καί, συνακόλουθα, γιὰ μίαν διαπολιτισμικὴ συναίνεση κρίνεται ἄμεσα ἐπιτακτικὴ γιὰ τὴν ἐδραίωση ἐνὸς κοινοῦ διαλόγου ἀνάμεσα στὶς κοινωνίες πρὸς ἀντιμετώπιση σοβαρότατων ὑπερεθνικῶν κρίσεων καὶ ἐξάλειψη ἀδικιῶν¹.

Τὸ ἐρώτημα, λοιπόν, ποὺ θὰ μὲ ἀπασχολήσει ἀφορᾷ τὸ ἂν εἶναι δυνατό νὰ ὑπάρξουν σεβαστὲς ἀπὸ ὅλα τὰ ἔθνη ἠθικὲς ἀξίες προκειμένου νὰ υἱοθετηθοῦν κοινὰ ἠθικὰ κριτήρια ποὺ θὰ μπορεῖ νὰ ἐπικαλεῖται ὁλόκληρη ἡ ἀνθρωπότητα γιὰ νὰ κατακρίνει σοβαρὲς παραβιάσεις τῶν δικαιωμάτων καὶ προσβολὲς τῆς ἀξιοπρέπειας τοῦ ἀνθρωπίνου προσώπου ἐκ μέρους διαφόρων κυβερνήσεων καὶ ἐθνῶν. Παράλληλα, μίαν θετικὴ ἀπάντησιν² στὸ ἐρώτημα αὐτὸ μᾶς ἐνθαρρύνει νὰ πιστεύουμε ὅτι εἶναι δυνατό ἡ διαμόρφωση μίας κοινῆς διεθνικῆς στάσης ποὺ ἀπαιτεῖται γιὰ τὴν συλλογικὴ ἀντιμετώπιση προβλημάτων ποὺ ὑπερβαίνουν ἐθνικὰ σύνορα. Τέτοια προβλήματα συνιστοῦν ἡ διεθνὴς τρομοκρατία καὶ ὁ πόλεμος, ἡ περιβαλλοντικὴ κρίση, ἡ πληθυσμιακὴ ἔκρηξη καὶ ἡ ἀνεξέλεγκτὴ μετανάστευση, ἡ τεράστια κοινωνικο-οικονομικὴ ἀνισότητα καὶ ἡ συνακόλουθὴ φτώχεια τῶν ἀναπτυσσόμενων χωρῶν³, ὁ ὀλοένα καὶ αὐξανόμενος ρυθμὸς προσβολῆς τῶν ἀνθρώπων

1. Πβ. σχετικὰ SISSELA BOK, *Common Values*, Columbia, Missouri, University of Missouri Press, 1995, σσ. 1-9.

2. Πολλοὶ στοχαστὲς ἀναγνωρίζουν τὴν κοινὴ υἱοθετηστὴ ὁρισμένων βασικῶν ἀξιῶν σὲ ὅλες τὶς κοινωνίες – σὲ μίαν μινιμαλιστικὴν βάση. Τέτοιες ἀξίες συνιστοῦν ἡ ἐπιβράβευση τῆς ἀλληλοβοήθειας καὶ τῆς ἀνταπόδοσης ὡς ἀναγκαιῶν γιὰ τὴν συλλογικὴ ἐπιβίωση, ἡ ἐντολή κατὰ τῆς ἀπάτης, τῆς βίας καὶ τοῦ βασανισμοῦ ποὺ ἀπορρίπτονται ἀπὸ κοινὸν ἀπὸ τὸν Χριστιανισμό, τὸν Βουδισμό, τὸν Κομφουκιανισμό καὶ τὸν Ἰνδουισμό, καὶ ἡ ἀποδοχὴ κάποιων διαδικαστικῶν ἀρχῶν δικαιοσύνης, ὅπως ἡ ἀντιμετώπιση ὡς ἴσου αὐτοῦ ποὺ θεωρεῖται ἴσος στὸ κάθε σύστημα καὶ ἡ ἀπόρριψη τῆς ψευδομαρτυρίας. Βλ. σχετικὰ, ONORA O'NEIL, *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge, C.U.P., 1989, σσ. 215-18, MARY MIDGLEY, *The Origin of Ethics*, στὸν τόμον Peter Singer (ed.), *A Companion to Ethics*, Oxford, Blackwell, 1990, σσ. 3-13 καὶ RICHARD H. UNDERWOOD, *False Witness: A Lawyer's History of the Law of Perjury*, *Arizona Journal of International and Comparative Law*, 10, 1993, σσ. 215-52.

3. Πβ. σχετικὰ The Commission on Global Governance, *Our Global Neighbourhood*, Oxford, O.U.P., 1995, σ. 21, ὅπου ἀναφέρεται ὅτι οἱ «ἀπόλυτα φτωχοὶ» ἔχουν ἀνέλθει στοὺς 1.3 δι-

από τον ιό του AIDS, ό θανατηφόρος έθισμός στις ναρκωτικές ουσίες κ.λπ.

Θά έπιχειρήσω νά προσεγγίσω τό άνωτέρω έρώτημα μέσα από μία θεωρητική-δεοντολογική, μία έμπειρική-πρακτική και μία υπερβατική διάσταση. Άκολουθώ, θά έπικεντρωθώ στο έάν είναι θεωρητικά δυνατό νά υπάρξουν κοινές άξίες παραγόμενες από την κοινή ανθρώπινη φύση πού όλοι οί άνθρωποι, ως άνθρωπινα όντα, μοιράζονται. Περαιτέρω, έάν είναι δυνατόν πρακτικά-έμπειρικά νά αναζητηθούν ή και νά έντοπισθούν έντός του πολυ-πολιτισμικού πλαισίου της ανθρωπότητας κοινές συνισταμένες πού θά μπορούν νά συμβάλουν σέ ένα πνεύμα διεθνισμού και παγκοσμιοποίησης των άξιών. Ύπερβαίνοντας τον έμπειρικό χαρακτήρα της τελευταίας προσέγγισης, θά παρουσιασθεί και μία καντιανή αντιμετώπιση του θέματος υπερβατικού χαρακτήρα, όπως ό ίδιος ό Κάντ, άλλωστε, δηλώνει στο σχετικό δοκίμιο του «Ίδέα μίας Γενικής Ίστορίας με Πρίσμα Κοσμοπολιτικό»⁴.

I

Ο Alan Gewirth⁵, προσπαθώντας νά όριοθετήσει μία κανονιστική έννοια⁶ της κοινής ήθικης πού νά εκφράζει σεβασμό των συμφερόντων όλων των ανθρώπων, νά έντοπίσει, δηλαδή, ποιές άξίες πρέπει όλοι νά σεβόμαστε λαμβάνοντας υπ' όψιν μας ποιά είναι τά απαραίτητα αγαθά για όλους τους ανθρώπους, διερωτάται τό έξής: είναι δυνατόν, παρά τίς όποιοσδήποτε ύφιστάμενες διαφορές, νά υπάρξουν αναγκαία αγαθά πού νά είναι κοινά σέ όλους τους ανθρώπους και πού νά μη δημιουργούν άντεγκλήσεις και διαμάχες μεταξύ τους εκφράζοντας ίσο σεβασμό απέναντι σέ όλους και τά όποια, τελικά, νά γίνονται αποδεκτά από όλους τους ανθρώπους ως νομιμοποιημένα συμφέροντα πού πρέπει νά προστατεύονται και ως δικαιώματα; Είναι δυνατό, δηλαδή, θεωρητικά νά υπάρξουν κάποια κοινά νομιμο-

σεκατομμύρια άνθρωποι. Μία τέτοια σημαντική αύξηση των φτωχών του κόσμου, ή όποία υπολογίζεται ότι αποτελεί 50% αύξηση από τη δεκαετία του 70 και μόνο, έγείρει τό έρώτημα περί της κοινής άποδοχής εκ μέρους των προνομιούχων χωρών της ήθικης ύποχρέωσης νά αναλάβουν καταρατική όράση ύποστήριξης των χωρών πού ύποφέρουν.

4. Στο σχετικό δοκίμιο ό Κάντ τονίζει ότι ή ιδέα μίας παγκόσμιας ιστορίας πού ό ίδιος εισηγείται έχει χαρακτήρα προ-έμπειρικό. Αναφέρει συγκεκριμένα: «Θά ήταν παρεξήγηση της πρόθεσής μου νά ύποτεθεί ότι με αυτήν την ιδέα μίας παγκόσμιας ιστορίας πού κατά κάποιο τρόπο έχει ένα a priori όδηγητικό νήμα, θά έπιθυμούσα νά συνθλίψω την εργασία της κατά κύριο λόγο άπλως έμπειρικά συνθεμένης ιστορίας: αυτό πού λέγω είναι μόνο μία σκέψη του τι μία φιλοσοφική κεφαλή (πού θά έπρεπε βέβαια ιστορικά νά είναι πάρα πολύ ενημερωμένη) θά μπορούσε ακόμη νά έπιχειρήσει από μίαν άλλη άποψη». Βλ. IMMANUEL KANT, *Δοκίμια*, (μετάφραση και σχόλια Ε.Π. Παπανούτσου), Αθήνα, Δωδώνη, 1971, σσ. 24-41.

5. Π6. ALAN GEWIRTH, *Common Morality and the Community of Rights*, στον τόμο Gene Outka and John P. Reeder (eds.), *Prospects for a Common Morality*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1993, σσ. 29-52.

6. Ό Alan Gewirth θεωρεί ότι προκειμένου νά κατανοήσουμε πλήρως τη φράση «κοινή ήθικη»

ποιημένα συμφέροντα πού, ακολουθώντας, όλοι πρέπει κανονιστικά πλέον νά προστατεύουμε ώς αξίες στό πλαίσιο πού αὐτά ἐνσαρκώνουν τά ἀναγκαῖα ἀγαθὰ γιά όλους τούς ἀνθρώπους χωρίς νά δημιουργοῦν ἀντεγκλήσεις ἀλλά ἐκφράζοντας ἴση μέριμνα γιά όλους; Ὁ κανονιστικός δέ χαρακτήρας αὐτῶν τῶν συμφερόντων ὑπαγορεύεται ἐπιπλέον, κατά τόν Gewirth, ἀπό τό γεγονός ότι αὐτά συνιστοῦν πρωταρχικά συμφέροντα πού ἔχουν προτεραιότητα ἀπό όποιαδήποτε ἄλλα κοινά συμφέροντα τῶν ἀνθρώπων πού ἐκφράζουν ἴσο σεβασμό ἀπέναντι σέ όλους⁷. Ποιά εἶναι, όμως, αὐτά τά συμφέροντα κατά τόν Gewirth;

Κάθε πρόσωπο ἔχει ώς ζωτική ἀνάγκη, ώς κοινό συμφέρον νά εἶναι ἱκανό νά πράττει πρὸς ἐπιτεύξη τῶν στόχων καί συμφερόντων του καί, μάλιστα, νά ἐνεργεῖ μέ ἐπιτυχία ώς πρὸς αὐτήν του τήν ἐπιδίωξη. Λογικά καί ἀξιολογικά ἡ ἱκανότητά του γιά ἐπιτυχημένη δράση, ἡ όποία καθορίζεται ώς προθετική ἐπιδίωξη συγκεκριμένων σκοπῶν, προηγεῖται ἀπό τά ποικίλα καί συγκεκριμένα συμφέροντά του πού ἀποσκοπεῖ νά ἱκανοποιήσῃ μέ αὐτήν. Ἐτσι, τό γενικό συμφέρον του γιά δράση καθίσταται πιό πρωταρχικό ἀπό τά ἐπιμέρους συμφέροντα πού συνιστοῦν σκοπούς, ἀντικείμενα τῆς δράσης του ώς σκόπιμης ἐπιδίωξης. Ἀκολουθώντας, όλοι οἱ ἄνθρωποι

πρέπει νά προβοῦμε στήν ἐξῆς διάκριση: στή διάκριση ἀνάμεσα στή θετικιστική καί τήν κανονιστική ἔννοια τῆς κοινῆς ἠθικῆς. Κατά τή θετικιστική ἔννοια, ἡ κοινή ἠθική συνιστᾷ ἕνα σύνολο κανόνων ἢ ὁδηγῶν πράξεως πού ὑποστηρίζονται καί θεωροῦνται ἀπό όλους τούς ἀνθρώπους ώς κατηγορικά ὑποχρεωτικοί ἀναφορικά μέ αὐτά πού λένε, πιστεύουν ἢ πράττουν. Κατά τήν κανονιστική, όμως, ἔννοια, ἡ κοινή ἠθική ἀφορᾷ ἕνα σύνολο ἀρχῶν καί κανόνων πού εἶναι ἐγκυροί καί πού, ἐπομένως, πρέπει νά ὑποστηρίζονται ἀπό όλους ως κατηγορικά ὑποχρεωτικοί, πρέπει, δηλαδή, νά θεωροῦνται παγκοσμίως ἠθικοί ἄσχετα μέ τό ἐάν ὄντως θεωροῦνται τέτοιοι. Οἱ θετικιστικές σημασίες πού ἀποδίδονται στήν κοινή ἠθική, κατά τόν Gewirth, μελετοῦνται ἀπό τίς ἐμπειρικές ἐπιστῆμες τῆς κοινωνιολογίας καί τῆς κοινωνικῆς ψυχολογίας, ἀλλά ἐγείρουν καί ἐρωτήσεις πού διαρκῶς δείχνουν τήν ἀνάγκη γιά μία κανονιστική ἔννοια τῆς κοινῆς ἠθικῆς, ὅπως ποιά ἀπό όλες αὐτές τίς θετικιστικές ἠθικές εἶναι ἐγκυρή καί δικαιολογημένη ἐναντί τῶν ἄλλων καί, συνεπῶς, εἶναι αὐτή πού πρέπει νά θεωρεῖται ἠθική. Εἶναι ἐμφανές ότι κατά τόν Gewirth ἡ κανονιστική ἔννοια τῆς κοινῆς ἠθικῆς ἐνέχει μεγαλύτερη ἀξία, ἀποψη πού ἐνισχύεται καί ἀπό τό γεγονός ότι πολλές θετικιστικές ἠθικές, ὅπως τῶν Ναζι καί τῶν Μασότων, εἶναι ἠθικά λανθασμένες παρᾷ τό ότι συχνά υἰσθετοῦνται καί, συνεπῶς, συνιστοῦν ἠθικές πού δέν πρέπει νά ἐκλαμβάνονται ώς τέτοιες. Π6. *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 30-32.

7. Ὁ Alan Gewirth διερωτᾷται ἀρχικά πῶς εἶναι δυνατό νά σεβόμαστε ἐξίσου ἐντὸς μίας κοινῆς-καθολικῆς ἠθικῆς τά συμφέροντα ὅλων τῶν ἀνθρώπων στό πλαίσιο πού αὐτά συγκροτοῦνται μεταξύ τους. Ἐάν ὑποτεθεῖ ότι ὁ Μάρξ ὀρθῶς πρεσβεῖ τήν σύγκρουση τῶν συμφερόντων ἀνάμεσα στοὺς καπιταλιστὲς καί τοὺς ἐργάτες καί ότι υἰσίστανται ἀντιτιθέμενα συμφέροντα ἀνάμεσα στοὺς πολιτικούς δικτάτορες καί τὰ θύματά τους, ἀνάμεσα στοὺς ἀντίπαλους ἐπιχειρηματίες ἢ, περαιτέρω, ἀνάμεσα στά εὐπορά μέλη μίας κοινωνίας, πού ἀντιτίθενται στοὺς αὐξανόμενους φόρους καί σέ όποιαδήποτε παροχή βοήθειας, καί στοὺς ἀστεγούς, ἀνασφάλιστους καί φτωχοὺς, τότε πῶς εἶναι δυνατό νά βρεθοῦν κοινὰ συμφέροντα; Τήν ἀπάντησιν, ὅπως θά ἀναφερθεῖ στήν συνέχεια, τῇ δίδει ἡ ἔννοια τῶν ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων πού συσχετίζεται, ὅχι μέ τὰ όποιαδήποτε συμφέροντα πού οἱ ἄνθρωποι μπορεῖ νά ἔχουν, ἀλλά μέ τὰ νομιμοποιημένα συμφέροντα πού όλοι οἱ ἄνθρωποι ἀπό κοινού ἔχουν. Π6. *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 33-5.

αναγνωρίζουν ως αναγκαία καλά για αυτούς, ως πρωταρχικά συμφέροντά τους τὰ κατηγορικά-γενικά χαρακτηριστικά και τις αναγκαίες συνθήκες της επιτυχημένης πράξης, που ανάγονται α) στην ελευθερία ως διαδικαστική αναγκαία συνθήκη για πράξη και β) στο γενικό καλό, τη γενική καλή κατάσταση του ανθρώπου (the well-being) ως προϋπόθεση πράξης, που συνίσταται στην κατοχή γενικών ικανοτήτων και συνθηκών που κρίνονται απαραίτητες για την επίτευξη του εκάστοτε στόχου. Η δεύτερη αυτή συνθήκη συμπεριλαμβάνει τη ζωή, τη φυσική άκεραιότητα, την πνευματική ισορροπία, τὸ νὰ μὴ γίνεται κανείς αντικείμενο ἀπάτης, κλοπῆς, ψευτιάς, καθὼς ἐπίσης νὰ ἔχει αὐτοεκτίμηση, μόρφωση καὶ εὐκαιρία γιὰ ἀπόκτηση εἰσοδήματος – παράγοντες που ὅλοι κρίνονται ἀπαραίτητοι γιὰ τὴν πραγμάτωση τῶν σκοπῶν μέσα ἀπὸ ἐπιτυχημένες πράξεις.

Συνεπῶς, ἐφόσον ὅλοι οἱ ἄνθρωποι ἔχουν ριζωμένη στὴν ἀνθρώπινη φύση τους ὡς ἀναγκαῖο ἀγαθὸ, ὡς πρωταρχικὴ ἀνάγκη τὴν ἰκανότητά τους γιὰ ἐπιτυχημένη δράση πρὸς ἱκανοποίηση τῶν σκοπῶν τους, ἡ ἰκανότητά τους αὐτὴ καὶ τὰ μέσα πραγμάτωσής της ἀναδεικνύουν κοινὲς ἀξίες προερχόμενες ἀπὸ τὴν κοινὴ ἀνθρώπινή μας φύση που ὅλοι, ὡς ἄνθρωποι καὶ φορεῖς πράξεων, πρέπει νὰ σεβόμαστε: τὴν ἀξία τῆς ἐλευθερίας καὶ τῆς ἐξασφάλισης τοῦ γενικοῦ καλοῦ τῶν ἀνθρώπων. Αὐτές, λοιπόν, οἱ ἀξίες που εἶναι πρωταρχικὲς καὶ βασιζόνται στὴν κοινὴ ἀνθρώπινη φύση που ἐνέχει τὸ στοιχείο τῆς πράξης συνιστοῦν νομιμοποιημένες καὶ ἔγκυρες ἀξίες που ὅλοι οἱ ἄνθρωποι πρέπει νὰ δέχονται γιὰ ὅλους τοὺς ἀνθρώπους ὡς δυνάμει ἢ ἐν ἐνεργείᾳ φορεῖς⁸. Καταλήγουμε, λοιπόν, στὸ συμπέρασμα ὅτι εἶναι δυνατό θεωρητικὰ νὰ ὑπάρξουν κοινὲς ἀξίες ἀνάμεσα στοὺς ἀνθρώπους, οἱ ὁποῖες ἐνέχουν καὶ κανονιστικὴ ἰσχὺ, συνιστοῦν, δηλαδή, ἀξίες που ὄχι ἀπλὰ οἱ ἄνθρωποι ἔχουν ἀλλὰ πρέπει νὰ σεβόνται, στὸ πλαίσιο που αὐτὲς ἐκφράζουν πρωταρχικὰ συμφέροντα στερεωμένα στὴν ἀνθρώπινη φύση καὶ νομιμοποιημένα ἀπὸ αὐτήν, τὰ ὁποῖα ἀναγνωρίζονται, χωρὶς νὰ δημιουρ-

8. Πέραν ἀπὸ τὸ γεγονός ὅτι οἱ ἄνθρωποι ἔχουν ὡς κοινὸ νομιμοποιημένο συμφέρον νὰ πράττουν, πρέπει νὰ δεῖχθῃ γιὰτί οἱ ἄνθρωποι πρέπει νὰ ἐνδιαφέρονται γιὰ τὸ πρωταρχικὸ συμφέρον τῆς πράξης ὅλων τῶν ἄλλων ἀνθρώπων. Μὲ ἄλλα λόγια, πρέπει νὰ προβλεφθῇ μία λογικὴ νομιμοποίηση τῆς κανονιστικῆς ἐννοίας τῆς κοινῆς ἠθικῆς, νὰ δεῖχθῃ, δηλαδή, γιὰτί ὁ κάθε ἄνθρωπος πρέπει νὰ σέβεται τὸ συμφέρον γιὰ πράξη τοῦ καθενὸς συνανθρώπου του. Μία τέτοια νομιμοποίηση ἐπιχειρεῖ ὁ A. Gewirth στὸ ἄρθρο του, *The Epistemology of Human Rights, Social Philosophy and Policy*, 1/2, 1984, σσ. 1-24, ἡ ὁποία συνοψίζεται ὡς ἑξῆς: 'Επειδὴ ὁ κάθε ἐν ἐνεργείᾳ ἢ δυνάμει φορέας λογικὰ πρέπει νὰ πιστεύει ὅτι ἔχει τὰ δικαιώματα τῆς ἐλευθερίας καὶ τοῦ γενικοῦ καλοῦ ὡς ἀναγκαῖες προϋποθέσεις τῆς ἀνθρώπινης πράξης καί, ἀκολούθως, ὅτι ὅλοι οἱ ἄλλοι ἐν ἐνεργείᾳ ἢ δυνάμει φορεῖς ἔχουν ἐξίσου αὐτὰ τὰ δικαιώματα, τότε λογικὰ συνεύητοποιεῖ ὅτι αὐτὰ τὰ δικαιώματα διανέμονται καθολικὰ σὲ ὅλους τοὺς ἀνθρώπους ὡς φορεῖς πράξεων καί, συνεπῶς, ὅτι συνιστοῦν ἀνθρώπινα δικαιώματα που πρέπει νὰ σεβόμαστε ἐναντὶ ὅλων. Πβ. καὶ DERYCK BEYLEVELD, *The Dialectical Necessity of Morality: An Analysis and Defence of Alan Gewirth's Argument to the Principle of Generic Consistency*, Chicago, University of Chicago Press, 1991.

γούν άντεγκλήσεις, από όλους τους ανθρώπους που συνειδητοποιούν την κοινή τους ανάγκη για δράση και, συνεπώς, για έλευθερία και γενική ευξία.

Οί κοινές αυτές αξίες συνιστούν, κατά τον Gewirth, παγκόσμια ανθρώπινα δικαιώματα, εφόσον προστατεύουν ζωτικές για την ανθρώπινη φύση ανάγκες που οι άνθρωποι έχουν το δικαίωμα να ικανοποιούν. Λειτουργική, ακόλουθως, αποβαίνει ή σημασία που αποδίδει στην έννοια του δικαιώματος ο Henry Shue: Ένα ήθικό δικαίωμα παρέχει μία έλλογη βάση για μία νομιμοποιημένη διεκδίκηση⁹. Αύτην την έλλογη βάση των κοινών ανθρώπινων δικαιωμάτων της ελευθερίας και του γενικού καλού προσφέρει ή ανθρώπινη φύση με τον πραξιακό της χαρακτήρα, ή όποια, έτσι, στηρίζει, κατά τον Gewirth, όρθολογικά τα συγκεκριμένα δικαιώματα εκπορευόμενα από αύτην την ίδια. Είναι δε ιδιαίτερα αξιοσημείωτο το γεγονός ότι και ο ίδιος ο Shue αναγνωρίζει ως δικαιώματα την ανθρώπινη ελευθερία¹⁰, το να μην άπατάται κανείς, να μην υπόκειται σε βασανισμό, να μην δολοφονείται¹¹ και το δικαίωμα για έπαρκή τροφή, ένδυση και στέγαση, και για ελάχιστη προληπτική δημόσια ιατρική φροντίδα¹² – δικαιώματα που αναγνωρίζονται και από τον Gewirth ως άπαραίτητες προϋποθέσεις για την ανθρώπινη πράξη. Θα ήθελα εδώ να αναφέρω ότι παρά το γεγονός ότι τα δικαιώματα αυτά συμπεριλαμβάνονται στην Παγκόσμια Διακήρυξη των Άνθρωπίνων Δικαιωμάτων, σε έπακόλουθα συμφωνητικά που σχεδιάστηκαν προκειμένου να εφαρμοσθεί το περιεχόμενο της Διακήρυξης υποδηλώνεται κάποιος διαχωρισμός των δικαιωμάτων σε δικαιώματα πολιτικών ελευθεριών και ασφαλείας και σε λιγότερο γνήσια δικαιώματα, όπως τα οικονομικά, κοινωνικά και πολιτιστικά δικαιώματα, τα όποια δεν εγείρουν ισχυρές αξιώσεις στους άλλους για την εκπλήρωσή τους χαρακτηριζόμενα άπλά ως στόχοι¹³. Μία τέτοια επίσημη άποδοχή της αξιολογικής διαφοροποίησης των δικαιωμάτων μάς κάνει να αναλογισθούμε έαν όλα τα δικαιώματα που

9. Π6. HENRY SHUE, *Basic Rights*, Princeton, N. Jersey, Princeton University Press, 1996.

10. 'Ο Shue συγκεκριμένα αναφέρεται στα δικαιώματα που άφορούν την πολιτική ελευθερία. Π6. αυτόθι, σσ. 65-87.

11. Αύτά τα δικαιώματα συνιστούν, κατά τον Shue, δικαιώματα ασφάλειας (Safety Rights). Π6. αυτόθι, σσ. 20-2.

12. Τα δικαιώματα αυτά άφορούν την συντήρηση του ανθρώπινου όργανισμού, γι' αυτό και καλούνται από τον Shue «Subsistence Rights». Π6. ένθ' άν., σσ. 22-9.

13. Στο «Ευρωπαϊκό Σύμφωνο για τα Άνθρώπινα Δικαιώματα» παραλείπεται ή άναφορά στα οικονομικο-κοινωνικά δικαιώματα, τα όποια συμπεριλαμβάνονται – ως στόχοι και όχι ως δικαιώματα – στο συμπληρωματικό του συμφώνου αυτού έγγραφο «'Ο Ευρωπαϊκός Κοινωνικός Χάρτης του 1961». Επίσης, προς εφαρμογή της Παγκόσμιας Διακήρυξης σχεδιάστηκαν δύο συμφωνητικά. Το «Σύμφωνο για τα Άστικά και Πολιτικά Δικαιώματα», το όποιο σχεδιάστηκε για όλα τα έθνη που είχαν υπογράψει τη Διακήρυξη, συμπεριλαμβανομένων και αυτών που έναντιώνονται προς την ιδέα των οικονομικο-κοινωνικών δικαιωμάτων και το «Σύμφωνο για τα Οικονομικά, Κοινωνικά και Πολιτιστικά Δικαιώματα» που σχεδιάστηκε

ἀναφέρθηκαν ὡς πραξιακά κατοχυρωμένα ἢ ὀρισμένα ἀπὸ αὐτὰ πρέπει νὰ γίνονται σεβαστὰ ἀπὸ ὅλους τοὺς ἀνθρώπους. Προσωπικά θὰ συμφωνήσω μὲ τὴν πρώτη ἄποψη, καθὼς πιστεύω πὼς σὲ ἀρκετὲς περιπτώσεις καὶ ἰδιαίτερα γιὰ τοὺς ἀνθρώπους τῶν ἀναπτυσσόμενων χωρῶν ὁ σεβασμὸς τῶν δικαιωμάτων ἀσφαλείας καὶ ἐλευθερίας προϋποθέτει τὸν σεβασμὸ τῶν κοινωνικῶν καὶ οἰκονομικῶν δικαιωμάτων¹⁴.

Κάποιες ἄλλες ἀξίες ποὺ πρέπει ὅλοι νὰ σεβόμαστε προερχόμενες ἀπὸ τὴν κοινὴ ἀνθρώπινη φύση, ἢ ὅποια, ἀκολούθως, τοὺς προσδίδει τὸ ἔλλογο θεμέλιο ποὺ προϋποθέτει ἡ ἔννοια τῶν δικαιωμάτων, ἀναφέρει ἡ Annette Baier¹⁵. Αὐτὲς ἀφοροῦν τὴν κοινωνικὴ ἱκανότητα τῆς γλώσσας, τῆς ὁμιλίας. Ὅπως τονίζει ὁ J. Locke, «ὁ Θεός, ἔχοντας σχεδιάσει τὸν ἄνθρωπο ὡς ἓνα κοινωνικὸ δημιούργημα, τὸν ἐφτιαξε ὄχι μόνον μὲ μία προδιάθεση καὶ ἀναγκαιότητα νὰ συμβεῖσκειται μὲ τὰ ἄλλα ὄντα τοῦ εἶδους του, ἀλλὰ τοῦ ἔδωκε καὶ τὴ γλώσσα, ἡ ὁποία ἀποτελέσει τὸ σπουδαῖο Ὅργανο καὶ τὸν Κοινὸ Δεσμὸ τῆς Κοινωνίας». Ἐτοί, κατὰ τὴν ἐρμηνεία τῆς Baier, ἡ κοινωνικότητά μας δὲν εἶναι μόνον ζήτημα τῶν προδιαθέσεων καὶ προτιμήσεων μας ἀλλὰ καὶ τῶν κοινωνικῶν μας ἱκανοτήτων, ἀπὸ τίς ὁποῖες σημαντικὴ εἶναι ἡ γλώσσα μας. Ὁ ρόλος τῆς γλώσσας δὲν ἀνάγεται ἀποκλειστικά στὴν ἱκανοποίηση τῶν κοινωνικῶν μας ἐπιθυμιῶν, καθὼς ἡ ἴδια συνιστᾷ μίαν κοινωνικὴ ἱκανότητα ἀπὸ μόνη τῆς ἐφόσον κάποιοι ἄλλοι ἄνθρωποι πρέπει νὰ μᾶς τὴ διδάξουν καὶ ἐφόσον ἡμεῖς πρέπει νὰ μνησθῶμε στοὺς ποικίλους κοινωνικοὺς ρόλους ποὺ ἐνέχονται στὴν ὁμιλία (τοῦ ὁμιλητῆ-ἀκροατῆ, τοῦ ἐρωτητῆ-ἀπαντητῆ, τοῦ ἐπιτιθέμενου-ὑπερασπιστῆ κ.λπ.). Κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο, εἰσαγόμεθα σὲ ἓνα πλῆθος κοινωνικῶν ρόλων καὶ προσδοκιῶν ὡς ὁμιλητὲς, ποὺ ἀφοροῦν τὸ πόσο πρέπει νὰ μιλήσουμε ἢ πότε εἶναι ἡ σειρά μας γιὰ νὰ μιλήσουμε ἢ τὸ ὅτι, ὅταν μιλάμε, οἱ ἄλλοι ἔχουν τὴν ὑποχρέωση νὰ μᾶς ἀκοῦνε, μαθαίνοντας τοὺς ὁποίους μαθαίνουμε καὶ τὰ δικαιώματά μας ὡς δικαιώματα χρηστῶν τῆς γλώσσας, τὰ ὁποῖα θεωροῦμε ὅτι ὅλοι

γιὰ τοὺς ὑποστηρικτὲς αὐτῶν τῶν δικαιωμάτων. Βλ. σχετικὰ IAN BROWNLIE, *Basic Documents on Human Rights*, Oxford, O.U.P., 1975, JAMES NICKEL, *The Feasibility of Welfare Rights in Less Developed Countries*, στὸν τόμο Kenneth Kipnis and Diana Meyers (eds.), *Economic Justice: Private Rights and Public Responsibilities*, Totowa, N.J., Rowman and Allenheld, 1985, σσ. 217-26 καὶ THOMAS DONALDSON, *The Ethics of International Business*, N.Y., Oxford, O.U.P., 1989, σσ. 65-94.

14. Πβ. σχετικὰ JAMES STERBA, *The Welfare Rights of Distant Peoples and Future Generations: Moral Side Constraints on Social Policy*, *Social Theory and Practice*, 7, Spring 1981, σ. 34 καὶ KATEPINA ΜΑΡΚΕΖΙΝΗ, Πρὸς ἓναν ἐπιχειρηματικὸ κόσμον μὲ κοινωνικὴ συνείδηση καὶ μίαν ὑπεύθυνη κοινωνία: ἀμοιβαῖες διεκδικήσεις καὶ εὐθύνες, στὸν τόμο Δ. Κούτρας (ἐκδ.), *Ἔργασία καὶ Ἐπάγγελμα: Ὁφείς Θεωρητικῆς καὶ Ἐφαρμοσμένης Ἠθικῆς*, Ἀθῆναι 2002, σσ. 144-61.

15. Πβ. σχετικὰ ANNETE BAIER, *Claims, Rights, Responsibilities*, στὸν τόμο G. Outka and J. Reeder (eds.), *Prospects for a Common Morality*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1993, σσ. 149-69.

μοιραζόμαστε ως όμιλητές. Από την στιγμή, δηλαδή, που συμμετέχουμε στην κοινωνική συνεργασία της όμιλίας και που αποκτούμε ορισμένους κοινωνικούς ρόλους που μᾶς προσδίδουν δυνάμεις και εὐθύνες, συνειδητοποιούμε και τὰ δικαιώματά μας ως όμιλητές μέσα σὲ αὐτὸ τὸ πλαίσιο ἐπικοινωνίας ἐντὸς τοῦ ὁποίου ἔχουμε τὶς δυνάμεις καί, συνεπῶς, πρέπει νὰ πραγματώσουμε τὸν συγκεκριμένο ρόλο που ἔχουμε ἀναλάβει.

Ἐφόσον, λοιπόν, κατὰ τὴ χρήση τοῦ λόγου μας συνεργαζόμαστε μὲ τοὺς συνανθρώπους μας, ἔχοντας ἀναλάβει ἕναν συγκεκριμένο ρόλο που μᾶς προσδίδει ὀρισμένες δυνάμεις ὡς πρὸς τὶς ὁποῖες οἱ συνομιλητές μας μποροῦν νὰ ἐκφράσουν ἀντιρροήσεις καὶ ἀμφιβολίες, συνειδητοποιούμε τὶς δυνατότητές μας καὶ τὰ δικαιώματά μας που ἐπιχειροῦμε νὰ διεκδικήσουμε ὡς ἰσότιμοι καὶ ἐλεύθεροι όμιλητές. Ὅπως ἀναφέρει ὁ J. Locke, στὴ γλώσσα, ὅπως καὶ στὴν ἠθική, μαθαίνει κανεὶς περισσότερο μὲ τὴν πρακτικὴ παρὰ μὲ τοὺς κανόνες. Αὐτὸ που εἶναι σημαντικό γιὰ τὴν ἐκμάθηση τῆς γλώσσας δὲν εἶναι νὰ μάθει κανεὶς τὸ λεξιλόγιο καὶ τὴ γραμματικὴ, ἀλλὰ νὰ μυηθεῖ στὴν ἱκανότητα τῆς πράξης τοῦ λόγου, νὰ μάθει νὰ παίζει τὸν ἀρμόζοντα, τὸν ἀνάλογο ρόλο στὴν συζήτηση: νὰ ἔχει ἐνεργητικὸ ρόλο καὶ νὰ μιλάει ὅταν εἶναι ἡ σειρὰ του, νὰ ἀπαιτεῖ νὰ ἀκούγεται ἀπὸ τὸν συνομιλητὴ του, νὰ μὴ διακόπτεται ἀπὸ αὐτὸν καί, ἀκολουθῶς, νὰ τηρεῖ ὅλες αὐτὲς τὶς συνθήκες ἀναφορικὰ μὲ τὸν συνομιλητὴ του. Γι' αὐτὸν, οἱ Ἰνδιάνοι, που ἡμεῖς συνηθίζουμε νὰ ἀποκαλοῦμε βαρβάρους, τηροῦν περισσότερο ἀπὸ ἡμᾶς τὴν ἀξιοπρέπεια καὶ τὴν εὐγένεια στὶς όμιλίες καὶ συζητήσεις τους, μὲ τὸ νὰ ἀκοῦνε σιωπηρὰ τὸν συνομιλητὴ τους μέχρι ἐκεῖνος νὰ τελειώσει τὸ λόγο του καὶ μὲ τὸ νὰ τοῦ ἀπαντοῦν ἥρεμα, χωρὶς θόρυβο ἢ ἐμπάθεια¹⁶.

Σὲ ἀνάλογο ἐπίπεδο κινεῖται καὶ ὁ Hobbes, γιὰ τὸν ὁποῖο ὁ λόγος συνιστᾷ «τὴν πιὸ μεγαλοπρεπὴ καὶ ἐπικερδὴ ἐφεύρεση, χωρὶς τὴν ὁποία δὲ θὰ ὑπῆρχε οὔτε κοινὸς πλοῦτος, οὔτε κοινωνία, οὔτε συμφωνία, οὔτε εἰρήνη, ὅπως δὲν ὑπάρχει στὰ λιοντάρια, τὶς ἀρκουδες καὶ τοὺς λύκους»¹⁷. Ἡ γλώσσα, κατ' αὐτόν, μᾶς καθιστᾷ ἱκανοὺς ὄχι μόνον νὰ καταγράψουμε τὰ εὐρήματά μας μὲ τοὺς ὅρους τῆς αἰτίας καὶ τοῦ ἀποτελέσματος, ἀλλὰ νὰ γνωστοποιοῦμε τὶς ἐπιθυμίες, τὶς προθέσεις, τὶς διεκδικήσεις, τοὺς φόβους μας χρησιμοποιώντας τὸν σωστὸ λόγο¹⁸ καὶ καταλήγοντας τελικὰ σὲ συμ-

16. Π6. JOHN LOCKE, *Some Thoughts Concerning Education*, Menston, England, Scholar Press, 1970, sec 145.

17. Π6. THOMAS HOBBS, *Leviathan*, London, J. M. Dent, 1914, κεφ. 4.

18. Ὁ Hobbes διακρίνει τὴν ὀρθὴν χρῆσιν τοῦ λόγου ἀπὸ τὴν κατὰχρησιν (abuse) αὐτοῦ. Ὡς κατὰχρησις τοῦ λόγου ἐκλαμβάνει τὶς ὕβρεις, τὶς προσβολὲς ἔναντι τοῦ συνομιλητῆ (ὅπως τὸ νὰ σὲ παίρνει ὁ ὕπνος ἐνῶσω ὁ συνομιλητὴς σου μιλάει ἀκόμα), διότι πιστεῖται ὅτι, ἐφόσον ἡ φύσις ἔχει ἐξοπλίσει τὰ ἔμβια ὄντα, ὀρισμένα μὲ δόντια καὶ κέρατα καὶ ἄλλα μὲ χεῖρα, γιὰ νὰ προκαλοῦν θλίψιν στὸν ἐχθρό τους, ἡ χρησιμοποίησις τῆς γλώσσας προκειμένου νὰ στενοχωρηθεῖ ὁ ἐχθρὸς συνιστᾷ μία «κατὰχρησιν» τοῦ Λόγου. Τέτοιου εἶδους λεκτικὲς κατὰχρησεις

φωνία. Τό ίδιο τό γεγονός τοῦ λόγου ἐνδυναμώνει κάθε ὁμιλητή, τοῦ δίνει τή δύναμη νά χρησιμοποιήσῃ τόν ὀρθό του λόγο γιά νά διαμαρτυρηθεῖ, νά υπερασπισθεῖ, νά διεκδικήσῃ, νά πεί ὄχι, τοῦ δίνει, δηλαδή, τό δικαίωμα νά μιλήσῃ. Ἐπομένως, κατά τόν Hobbes, *στήν ἴδια τή χρήση τοῦ λόγου πού προσδίδει στόν χρήστη τή δύναμη νά μιλήσῃ θεμελιώνονται τά δικαιώματα τοῦ λόγου*, τοῦ νά μιλήσῃ κανεῖς καί νά ἐκφράσῃ ὅ,τιδήποτε θέλει, νά διαμαρτυρηθεῖ, νά υπερασπισθεῖ, νά ἰσχυρισθεῖ κ.λπ. Ὑπό αὐτό τό πρίσμα, οἱ δυνάμεις τοῦ λόγου δέν καθορίζουν τό συγκεκριμένο περιεχόμενο οποιουδήποτε δικαιώματος διεκδικεῖται, ἀλλά κατευθύνουν τήν προσοχή στό *ἄτομο* πού συνομιλεῖ καί στή δυνατότητά καί τό δικαίωμά του νά ἐκφράσῃ τόν ὀρθό λόγο του μέσα ἀπό τή χρήση τῆς γλώσσας. Ἔτσι, σύμφωνα μέ τήν Baier, ἡ ὁποία ἀναφέρεται στόν Hobbes, ἡ γλώσσα τῶν δικαιωμάτων συνιστᾷ στήν οὐσία τή γλώσσα τῶν χρηστών τῆς γλώσσας πού συνειδητοποιοῦν τοὺς ἑαυτοὺς τοὺς ὡς *ἄτομα* πού συμμετέχοντας στήν κοινωνική δράση τῆς συνομιλίας μποροῦν καί, συνεπῶς, ἔχουν τό δικαίωμα νά μιλήσουν καί νά ἐκφράσουν, μέ τόν ὀρθό καί ὄχι τόν ὑβριστικό λόγο, ὅ,τιδήποτε θεωροῦν σωστό καί, ἀκολουθῶς, νά γίνῃ σεβαστό αὐτό τό δικαίωμά τους γιά λόγο.

Ἡ σύνδεση, μάλιστα, τῆς γλώσσας τῶν δικαιωμάτων μέ τήν ἔννοια τοῦ ατόμου πού ἀναγνωρίζει τό δικαίωμά του γιά λόγο καί συγκεκριμένη διεκδίκηση νομιμοποιεῖται, κατά τήν Baier, καί ἀπό τό γεγονός ὅτι τά δικαιώματα συνιστοῦν ἀτομικές διεκδικήσεις, ἐνῶ τά καθήκοντα συλλογικές ὑποχρεώσεις πού καί πρακτικά πλέον, λόγω τῶν ὑψηλῶν ἀπαιτήσεών τους, δέ μποροῦν νά ἀναληφθοῦν ἀπό μεμονωμένα ὑποκείμενα¹⁹. Ἀλλά καί αὕτη ἡ

ἀποτελοῦν, κατ' αὐτόν, σοβαρές αἰτίες γιά «έναν πόλεμο ὅλων ἐναντίον ὅλων», γιά τόν ὁποῖον ὡς λεκτικό ἀντίδοτο ἐπικαλεῖται τόν ὀρθό λόγο καί τήν συμφωνία. Βέβαια, ἀπό τήν στιγμή πού τέτοιες λεκτικές καταχρήσεις ἀναπτύσσονται ἐντός τῆς φυσικῆς κατάστασης τοῦ ἀνθρώπου εἰδούς ὡς χρήστη τῆς γλώσσας, θεωροῦνται ἀπό τόν Hobbes ὡς ἐξίσου φυσικές στούς χρήστες τοῦ λόγου ὅσο οἱ πῶ ὀρθές-θετικές χρήσεις αὐτοῦ πού μᾶς ἐγάζουν ἀπό τέτοιες ἀσχημες καταστάσεις. Ἡ μοναδική περίπτωση πού νομιμοποιεῖται ἡ λεκτική πρόκληση θλίψης εἶναι ἐναντί αὐτοῦ πού εἴμαστε ὑποχρεωμένοι νά κυβερνᾶμε· ἀλλά καί πάλι δέν πρέπει νά τόν στενοχωροῦμε, ἀλλά νά τόν διορθώνουμε καί νά τόν βελτιώνουμε. Π6. ἔνθ' ἀν., κεφ. 4.

19. Οἱ περισσότερες θεωρίες γιά τά ἀνθρώπινα δικαιώματα ἀναγνωρίζουν ὅτι ἡ γλώσσα τῶν δικαιωμάτων ἐστιάζεται στήν παρουσία καί τίς διεκδικήσεις τοῦ ατόμου (R. Dworkin, J. Mackie, J. Feinberg), ἐνῶ ἡ γλώσσα τῶν ὑποχρεώσεων προϋποθέτει τήν συλλογικότητα καί συνεργατικότητα. Τό νά ξεπληρώσεις, π.χ., ἕνα ἐθνικό χρέος ἢ νά καθαρῖσεις ἕναν ποταμό δέν συνιστᾷ ὑποχρέωση πού, ὅπως τονίζει ἡ Baier, μπορεῖ νά ἀναληφθεῖ ἀτομικά. Ἀλλά καί οἱ περισσότερες κριτικές τῶν θεωριῶν αὐτῶν τονίζουν αὐτόν τόν ἀτομοκεντρισμό καί τήν υπερβολική ἐπικέντρωση στό ἄτομο καί τίς ἀπαιτήσεις του, μέ ἀρνητικό, ὅμως, τρόπο θεωρώντας ὅτι εἶσι μόνον τά ἄτομα συμμετέχοντες στήν ἠθική πρακτική καί ὄχι οἱ οἰκογένειες, οἱ ὁμάδες, οἱ τάξεις, οἱ φυλές, τά ἔθνη ἢ οἱ λαοί. Ὡστόσο, ἡ Baier, ὑποστηρίζοντας τήν ἔννοια τῶν δικαιωμάτων, πιστεύει ὅτι μόνον ὡς συμμετοχοί σέ συνεργατικές πρακτικές (ὅπως αὐτήν τῆς συνομιλίας ἀλλά καί ὄχι μόνον, ὅπως θά ἀναλυθεῖ στήν συνέχεια τοῦ κεμένου) μποροῦμε νά ἔχουμε δικαιώματα καί, συνεπῶς, ὅτι τά δικαιώματα δέν συνιστοῦν μία καθαρά ἀτομοκεντρική ἔννοια ἀλλά αποτελοῦν τήν κορυφή τοῦ παγόδουνου τῆς ἠθικῆς, τό ὁποῖο προκειμένου

έστιαση της γλώσσας των δικαιωμάτων στο άτομο, το οποίο διαθέτει τη δύναμη του λόγου και, ακολουθώς, έχει το δικαίωμα να τη χρησιμοποιήσει για να διεκδικήσει αυτά που δικαιούται, υποδηλώνει ότι η γλώσσα των δικαιωμάτων δε μπορεί να χρησιμοποιηθεί αποκλειστικά για τη διεκδίκηση των δικαιωμάτων που είναι ουσιαστικά για τους χρήστες της γλώσσας, όπως, π.χ., το δικαίωμα να μιλάει κανείς και να εισακούγεται. Θά ήταν παράδοξο εάν χρησιμοποιούσαμε τις δυνάμεις του λόγου για να μιλάμε μόνο σχετικά με την όμιλία ή να χρησιμοποιούμε τις ικανότητές μας να διεκδικούμε, να προτείνουμε, να δικαιώνουμε απλά και μόνο για να προστατεύουμε αυτές τις ίδιες. Έφόσον ο λόγος μας δίνει τη δυνατότητα να διεκδικήσουμε και άλλα ζωτικά συμφέροντα που ενέχονται σε άλλες συνεργατικές πρακτικές από αυτήν της συνομιλίας, όπως συνιστούν ή απόκτηση φαγητού, στέγης, μόρφωσης, εργασίας, ή πρόσβαση στην ιατρική φροντίδα, ή ίδια ή διεκδικητική δύναμη του λόγου μας μας κατευθύνει προς τη διεκδίκηση αυτού που δικαιούμαστε. Από την στιγμή, δηλαδή, που είμαστε άτομα που αναλαμβάνουμε κάποιο (κοινωνικό) ρόλο μέσα σε ένα πλαίσιο συνεργασίας και αποκτούμε κάποιες σχετικές δυνάμεις που μας προσδίδουν δικαιώματα τα οποία οι συνεργαζόμενοι άνθρωποι μπορεί να άμφισβητήσουν και να προσβάλουν και από την στιγμή που είμαστε όντα προικισμένα με λόγο, έχουμε ως φυσική τάση να χρησιμοποιούμε το διεκδικητή-λόγο για να υπερασπίζουμε τα δικαιώματά μας.

Αυτό που πρέπει να τονισθεί είναι ότι κατά την Baier ή ίδια η φύση του λόγου ώθει τον άνθρωπο στο να του δώσει ένα ουσιαστικό περιεχόμενο, να τον χρησιμοποιήσει ως διεκδικητή δικαιωμάτων του έφόσον ο ίδιος συνειδητοποιεί ότι έχει μερίδιο στους καρπούς της συνεργασίας του με τους άλλους ανθρώπους και πως έχει τη λεκτική δύναμη να το διεκδικήσει. Με άλλα λόγια, η συνεργασία δημιουργεί ρόλους, δυνάμεις, άμφισβητήσεις και διεκδικήσεις στις οποίες ο άνθρωπος ωθείται από την ίδια τη διεκδικητική φύση του λόγου· ή ίδια η φύση του λόγου του δίνει τη δύναμη να διεκδική-

να επιπλέον χρειάζεται την υποστήριξη από συλλογικές εθύνες και συνεργατικό κόπο. Το δικαίωμα στη ζωή ενός παιδιού, π.χ., για να αποκτήσει περιεχόμενο και σημασία προϋποθέτει την συνεργασία των γονέων του ή την συνεργασία ανάμεσα στην πολιτεία που εκδίδει την άδεια μητρότητας ή πατρότητας και του ενός γονέα, καθώς επίσης και οποιαδήποτε άλλη συνεργασία είναι απαραίτητη για την πρόσβαση του παιδιού στα αναγκαία για τη ζωή του αγαθά. Έξάλλου, για τη διεκδίκηση οποιαδήποτε δικαιώματος απαιτείται η ανάπτυξη της κοινωνικά συντονισμένης πρακτικής του λόγου, δηλαδή μίας κοινής γλώσσας και ορισμένων κοινωνικά συμπεφωνημένων κανόνων γλωσσικής συμπεριφοράς. Έτσι, κατά την Baier, μόνον ως άτομοι συμμετέχοντες σε συνεργατικές πρακτικές (όπως αυτήν της συνομιλίας αλλά και άλλες) μπορούμε να έχουμε δικαιώματα, τα οποία, ακολουθώς, εμφανίζουν μία παρασιτική ως προς την συνεργασία και την ατομική και συλλογική εθύννη ύπαρξη. Πβ. σχετικά ANNETTE BAIER, *For the Sake of Future Generations*, στον τόμο Tom Regan (ed.), *Earthbound*, New York, J.M. Dent, 1984.

σει αυτό που δικαιούται και, έτσι, το μορφώνει την έννοια του δικαιώματος κατευθύνοντάς τον σε έναν λεκτικό αγώνα προς πραγμάτωση αυτού.

Για την Baier, όπως αναφέρθηκε προηγουμένως, τα δικαιώματα που πρέπει να είναι παγκοσμίως σεβαστά ορμώμενα από τον φύσει λόγο που είναι κοινός σε όλους τους ανθρώπους δεν είναι μόνον τα δικαιώματα της ελευθερίας του λόγου και της ελευθερίας γενικότερα, αλλά και τα οικονομικά-κοινωνικά δικαιώματα τα χαρακτηριζόμενα ως «welfare rights». Γιατί, όπως πρεσβεύει και ο Locke, κανείς δε μπορεί να συμμετάσχει σε αυτήν την ευγενή και από τη φύση δοσμένη πρακτική του λόγου εάν δεν έχει προηγουμένως τραφεί, θεραπευθεί, μορφωθεί κ.λπ.²⁰ Το δικαίωμα που δεν μπορεί να αναγνωρισθεί ως καθολικό αποκτώντας κανονιστική σημασία είναι για την Baier το δικαίωμα να φυλάττεις όπλα όλες τις εποχές, εφόσον τα δικαιώματα ως πνευματικά και λεκτικά όπλα, απορρέοντα από τον ίδιο το λόγο, δε μπορούν να χρησιμοποιηθούν για να εξασφαλίσουν αυτό ακριβώς που αποσκοπούν να αντικαταστήσουν, τη σωματική σύγκρουση και τη βία.

Συνοψίζοντας τις απόψεις των A. Gewirth και A. Baier, μπορούμε να αποφανθούμε το εξής: εάν όλοι (ανεξαρτήτου πολιτισμού, θρησκείας, έθνους, φυλής) αναλογισθούμε την κοινή μας ανθρώπινη φύση που ενέχει το στοιχείο της πράξης και της όμιλίας, θα συνειδητοποιήσουμε ότι τα ποικίλα και με εύρύ περιεχόμενο δικαιώματα που απορρέουν από την ανθρώπινη φύση συνιστούν νομιμοποιημένα-θεμελιωμένα στην κοινή μας ανθρώπινη φύση καθολικά δικαιώματα που, συνεπώς, όλοι οι άνθρωποι μετέχοντας σε αυτήν τη φύση πρέπει να σέβονται.

II

Περνώντας τώρα από το κανονιστικό επίπεδο, όπου όριοθετήθηκαν ορισμένες κοινές αξίες και δικαιώματα, στο εμπειρικό επίπεδο, έχει παρατηρηθεί ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα που προβάλλονται ως καθολικά εκφράζουν μία έννοια του ατόμου-εαυτού που είναι χαρακτηριστική στον Δυτικό πολιτισμό και, συνεπώς, όχι κοινή σε όλους τους ανθρώπους: την έννοια ενός λογικού, ύπολογιστικού, αυτόνομου ατόμου που δρα στο πλαίσιο των θεσμών μίας μεταβιομηχανικής καπιταλιστικής και δημοκρατικής κοινωνίας²¹. Ο Henry Shue αναφέρει, χωρίς, όμως, να συμφωνεί με την άποψη αυτή, ότι πολλοί άνθρωποι δεν ενδιαφέρονται στην πραγματικότητα να συμμετάσχουν σε σημαντικές επιλογές που αφορούν κοινωνικούς θεσμούς

20. Ο Locke θεωρεί ότι όρισμένες ανάγκες του παιδιού, όπως για καθαρό αέρα, άνετη ενδυση, διατροφή πλούσια σε φρέσκα φρούτα, μία ποικιλία από σπιτικά και στην συνέχεια από το ίδιο φτιαγμένα παιχνίδια κ.λπ., πρέπει να ικανοποιηθούν πριν ακόμα αυτό αναπτύξει τη λεκτική του ικανότητα. Π6. μν. έργ., sec 83.

21. Π6. A. GEWIRTH, Common Morality and the Community of Rights, ενθ' άν., σσ. 40-43.

που ἐνδέχεται νὰ ἐπηρεάσουν καὶ τὰ ἴδια τὰ δικαιώματά τους, μὲ ἀποτέλεσμα νὰ μπορεῖ νὰ εἰπωθεῖ ὅτι ἡ πολιτικὴ συμμετοχὴ δὲ συνιστᾷ ἓνα καθολικὰ ἀποδεκτὸ δικαίωμα. Ἀναφέρεται, συγκεκριμένα, σὲ ὁρισμένες Ἀσιατικές παραδοσιακὲς ἀγροτικὲς κοινωνίες ὅπου ἡ κοινωνικὴ δομὴ ἦταν αὐστηρῶς ἱεραρχικὴ καὶ τὶς σοβαρὲς ἀποφάσεις σχετικὰ μὲ τὴ διατήρηση τῶν δικαιωμάτων τὶς ἐπαιρνε μὲ τὴν ἀποδοχὴ τοῦ συνόλου²² ὁ ἀνώτατος γαιοκτῆμονας ἐξασφαλίζοντας ἱκανοποιητικὴ ζωὴ σὲ ὅλους.

Ἐπιπλέον, ἐκφράζεται συχνὰ ἡ ἀντίρρηση ὅτι αὐτὴ ἡ ἐπικέντρωση στὸ ἄτομο πού ἡ ἔννοια τοῦ δικαιώματος προϋποθέτει δὲν συνιστᾷ μία διαχρονικὴ ἀξία οὔτε γιὰ τὸν ἴδιον τὸ Δυτικὸ πολιτισμὸ, ἀφοῦ σὲ διάφορες ἱστορικὲς περιόδους δίδεται ἔμφαση στὸν κοινοτισμὸ καὶ στὴν ἀναγωγὴ τοῦ ἀτόμου σὲ πολίτη πού ὑπηρετεῖ τὰ συμφέροντα τῆς πόλης. Ἡ ἀντίρρηση αὐτὴ σχετίζεται μὲ τὴ θέση ὅτι ἡ φράση «κοινότητα δικαιωμάτων» ἀποτελεῖ σχῆμα ὀξύμωρο, καθὼς ἡ ἔννοια τῶν δικαιωμάτων προϋποθέτει ἀνταγωνισμὸ καὶ διαμάχες στὰ πλαίσια πού τὰ πρῶτα συνιστοῦν ἐγγυήσεις γιὰ τὰ ἐγωιστικὰ συμφέροντα τῶν ἀτόμων στὶς μεταξὺ τους ἐχθρικές σχέσεις, ἐνῶ ἡ ἔννοια τῆς κοινότητος ἐμφορεῖ τὰ κοινὰ συμφέροντα, τὴν ἀμοιβαία συμπάθεια καὶ τὴν ὑπαρξὴ ἁρμονίας²³.

Ὡς ἀπάντηση στὶς ἀνωτέρω ἀντιρρήσεις περὶ τῆς κοινότητος τῶν δικαιωμάτων σὲ ἐμπειρικὸ ἐπίπεδο προβάλλεται ἡ θέση ὅτι τὰ δικαιώματα τῆς ἐλευθέρης ἐκφρασης καὶ τῆς μὴ διάκρισης δὲν ἀποτελοῦν μία σαφῶς Δυτικὴ ἔννοια, ἀλλὰ συνιστοῦν ἠθικὲς νόρμες καὶ στὸν Ἀνατολικὸ πολιτισμὸ, ὅπως στὴν Μουσουλμανικὴ κοινότητα. Ὡς χαρακτηριστικὸ παράδειγμα

22. Ὁ Shue ἀναφέρει ὅτι σὲ ὁρισμένες παραδοσιακὲς κοινωνίες οἱ ἄνθρωποι δέχονταν τὴν πατερναλιστικὴ παρέμβασή τοῦ γαιοκτῆμονα, διότι αὐτὸς θὰ τοὺς ἐξασφάλιζε τὴν ἀσφάλειά καὶ αὐτάρκειά τους καὶ τὴν ἐλευθερίαν ἀπὸ σοβαρὲς σκέψεις ἀναφορικὰ μὲ καθημερινὲς διευθετήσεις. Π6. HENRY SHUE, *Basic Rights*, Princeton, N.J., P.U.P., 1980, σσ. 71-8 καὶ JAMES SCOTT, *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, New Haven, Yale University Press, 1976.

23. Σύμφωνα μὲ τὴν ἀντίρρηση αὐτή, πού ὁ Gewirth ὀνομάζει «ἐγωιστικὴ ἀντίρρηση» (egoistic objection), ἡ ἔννοια τοῦ ἑαυτοῦ ὅπως συλλαμβάνεται στὶς θεωρίες τῶν ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων συνιστᾷ μία ἀτομο-κεντρικὴ, μὴ ἠθικὴ ἔννοια πού ἀφορᾷ τὴν ἱκανοποίησιν τῶν ἐπιθυμιῶν τοῦ ἀτόμου ἀνεξάρτητα ἀπὸ τοὺς εὐρύτερους κοινωνικοὺς στόχους, μὲ ἀποτέλεσμα νὰ μὴ εὐσταθεῖ λογικὰ ἡ φράση «κοινότητα δικαιωμάτων» ἐφόσον τὰ «δικαιώματα» καὶ ἡ «κοινότητα» ἀντιτίθενται μεταξύ τους. Ὡστόσο, ὁ Gewirth ὑποστηρίζει πὼς ἡ ἐγωιστικὴ ἀντίρρηση δὲν ἔχει λογικὴ ἰσχὺ, διότι ἡ ἔννοια τῶν ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων ἀναφέρεται μὲν σὲ ξεχωριστὰ ἄτομα, ἀλλὰ προϋποθέτοντας μία ἀμοιβαία καθολικότητα (ὅπως θὰ δεῖγνῃ στὴν συνέχεια τοῦ κεμένου) μπορεῖ νὰ ἀποτελέσει τὴν ἀναγκαίαν βάση γιὰ τὴν ἀλληλεγγύη τῆς κοινωνίας – μίας κοινωνίας ἰδωμένης, ὅπως ὁ ἴδιος τονίζει, ὅχι ὡς ἐπέκτασις τῶν στενῶν οἰκογενειακῶν καὶ φιλικῶν δεσμῶν κατὰ τὴν οὐτοπιστικὴ καὶ ἀταξικὴ κοινωνία τοῦ Πλάτωνος καὶ τοῦ Μαρξ ἀντίστοιχα. Π6. A. GEWIRTH, *Common Morality and the Community of Rights*, ἐνθ' ἄν., σσ. 43-6 καὶ JEREMY BENTHAM, *A Critical Examination of the Declaration of Rights*, στὸν τόμο B. Parekh (ed.), *Bentham's Political Thought*, N.Y., Barnes and Noble, 1973, σσ. 261, 268 κ. ἐξ.

αναφέρεται ή άρνηση του Βρετανικού Ύψηλου Δικαστηρίου Δικαιοσύνης στις 9 Ἀπριλίου του 1990 νά έπεκτείνει την προστασία του ύπάρχοντος νόμου κατά της προσβολής και της διάκρισης στους Μουσουλμάνους που ζούσαν στην Ἀγγλία, οί όποιοι μέ άφορμή τό μυθιστόρημα του Salman Rushdie «Satanic Verses» διεκδικούσαν τό δικαίωμά τους γιά ἴση, χωρίς διακρίσεις, μεταχείριση²⁴. Ἐπίσης, ὁ Ἀφρικανός ηγέτης Reverend Ndabaningi Sithole, συνειδητοποιώντας την σημασία και την άξία του αγαθοῦ της έλευθερίας, παραθέτει²⁵ ὡς ιστορικό παράδοξο τό γεγονός ὅτι οί Σύμμαχες Δυνάμεις, διαλύοντας άποτελεσματικά την άπειλή της Γερμανικής κυριαρχίας, έθεσαν σέ κίνηση εκείνες τίς ισχυρότατες δυνάμεις που διαλύουν τώρα, μέ την ίδια άποτελεσματικότητα, την Εὐρωπαϊκή κυριαρχία στην Ἀφρική.

Πρός αὐτήν την κατεύθυνση κινεῖται και ὁ Antonio Cassese²⁶, ὁ ὅποιος αναφέρει ὅτι, ἐνῶ άρχικά ή Παγκόσμια Διακήρυξη και οί διάφορες συμφωνίες, συνθήκες που έπακολούθησαν ἐνέπλεξαν και παγίδευσαν κράτη, που λόγω της ιστορικής και πολιτιστικής τους παράδοσης ή της διαφορετικής τους ιδεολογίας ήταν αντίθετα ή αδιάφορα σέ ὁρισμένες ἐκφάνσεις της ἐννοίας τῶν ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων, αργότερα θεώρησαν – αναφερόμενος στίς Σοσιαλιστικές χώρες – τή Διακήρυξη ὡς ἕνα σημαντικό ήθικό και πολιτικό δεκάλογο που πρέπει νά ἐμπνέει τίς πράξεις τους. Τό ίδιο πράγμα πιστεύει ὅτι συνέβηκε και στίς χώρες του Τρίτου Κόσμου, οί ὁποῖες κατέληξαν νά συμμετάσχουν ἐνεργητικά στή δημιουργία τῶν Συμφωνητικῶν του 1966 σχετικά μέ τά Πολιτικά, Οἰκονομικά, Κοινωνικά και Πολιτικά Δικαιώματα. Ὅπως τονίζει, ἐπίσης, ὁ R. J. Vincent²⁷, σέ ἀπάντηση τῶν πιέσεων και τῶν ἐπιδράσεων και στό ἐσωτερικό τους και στό ἐξωτερικό, ὅλα τά εἶδη τῶν πολιτικῶν συστημάτων, ὅλα τά εἶδη τῶν κυβερνήσεων ἔχουν ἀποδεχθεῖ την ιδέα τῶν δικαιωμάτων και, τά ἔχουν συμπεριλάβει στά συντάγματα τους και ἔχουν ἀναλάβει την ὑποχρέωση νά τά σέβονται. Ἀκόμη και

24. Π6. σχετικά LISA APPIGNANESI and SARA MAITLAND (eds.), *The Rushdie File*, Syracuse, Syracuse University Press, 1990 και γιά μία γενικότερη θεώρηση τοῦ θέματος π6. DAVID LITTLE, *Toward a European Peace Order: The Role of Religion and Human Rights*, στόν τόμο J. J. Lee and W. Korter (eds.), *Europe in Transition: Political, Economic and Security Prospects for the 1990s*, Lyndon B., Johnson School of Public Affairs, Austin University of Texas, 1991, σσ. 257-70.

25. Ὁ R. Sithole μέσα ἀπό τό εἰρωνικό του σχόλιο θέλει νά τονίσει πῶς, ἐνῶ οί Σύμμαχες Δυνάμεις δίδαξαν τοὺς ἀνθρώπους νά πολεμοῦν και νά πεθαίνουν γιά τήν ἐλευθερία παρά νά ζοῦν και νά ὑποδουλώνονται στόν Χίτλερ καταστρέφοντας ἀποτελεσματικά τήν κυριαρχία τῶν Ναζί, άρχισαν νά κινούνται πρὸς μία Εὐρωπαϊκή κυριαρχία στην Ἀφρική. Π6. PAUL GORDON LAUREN, *Power and Prejudice: The Politics and Diplomacy of Racial Discrimination*, Boulder, Colo., Westview Press, 1988, σσ. 161-2.

26. Π6. ANTONIO CASSESE, *Human Rights in a Challenging World*, Philadelphia, Temple University Press, 1990, σσ. 63-4.

27. Π6. R. J. VINCENT, *Human Rights and International Relations*, Cambridge, C.U.P., 1986, σ. 7 και LONIS HENKIN, *The Age of Rights*, N.Y., Columbia University Press, 1990, σσ. 28-9.

αν αυτή ή αποδοχή δέν είναι γνήσια και ένέχει έντονη ύποκρισία, επιβεβαιώνει έμπειρικά τήν άξία τής ιδέας και περιορίζει τό εύρος και τήν βιαιότητα τών έκάστοτε παραβιάσεων.

Είναι χαρακτηριστικό, κατά τόν David Little²⁸, ότι όλες οι διεκδικήσεις και οι βλέψεις στα διάφορα έθνη διατυπώνονται στο κοινό λεξιλόγιο τών ανθρώπινων δικαιωμάτων. Είναι αδύνατο νά κατανοήσει κανείς τήν επανάσταση στην Ανατολική Ευρώπη και στις δημοκρατίες τής Πρώην Σοβιετικής Ένωσης εάν δέ γνωρίζει τή γλώσσα και τις κατηγορίες τών ανθρώπινων δικαιωμάτων. Οι επαναστάτες παντού χρησιμοποιούν τήν ίδια γλώσσα τών δικαιωμάτων για νά εκφράσουν τις διεκδικήσεις τους στο Θιβέτ, στο Ιράν, στο Κουβέιτ, στο Ισραήλ, στη Λαϊκή Δημοκρατία τής Κίνας, στη Νότιο Αφρική και άλλου. Αλλά και αν ακόμη δέν ήταν έμπειρικά αποδεκτή ή κανονιστική άξία τών ανθρώπινων δικαιωμάτων, αν οι διάφορες εθνότητες και πολιτισμοί δέν πίστευαν στην άξία τών δικαιωμάτων ως ήθικων οδηγών τών πράξεών μας, αυτό δέ θα σήμαινε κατ' ανάγκην ότι τά δικαιώματα δέν όρίζουν αρχές πού όντως είναι ήθικες και πού έμείς πρέπει νά τηρούμε και νά σεβόμαστε. Αυτό πού θεωρείται ή δέ θεωρείται ήθικό δέ σημαίνει ότι όντως είναι ή δέν είναι ήθικό. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί ή «ήθική» τών Ναζί, οι όποιοι προέβαιναν σέ μεροληπτική μεταχείριση και σέ θανάτωση όλων όσων δέν ανήκαν στην Αρεία φυλή, συμπεριλαμβανομένων και παιδιών. Κατά τήν άποψη του Η. Shue, «δέν είναι άπαράιτητο για νά αποτελεϊ κάτι ένα παγκόσμιο δικαίωμα νά αναγνωρίζεται παγκοσμίως ως δικαίωμα. Μερικές φορές οι άνθρωποι έχουν δικαιώματα πού οι ίδιοι δέ γνωρίζουν ότι έχουν. Όρισμένοι δούλοι, για παράδειγμα, μπορεί νά αναμένουν και νά δέχονται τούς ξυλοδαρμούς από τούς κυρίους τους και νά θεωρούν ότι οι κύριοι έχουν δικαίωμα ή, ίσως, και καθήκον νά επιβάλλονται και νά πειθαρχούν τούς δούλους τους. Στην περίπτωση πού συμβαίνει αυτό οι πεποιθήσεις τών δούλων είναι λανθασμένες, καθώς δέν έχει κανείς τό δικαίωμα νά έξουσιάζει ένα άλλο ανθρώπινο όν ή νά παραβιάζει τή φυσική του άκεραιότητα. Πεποιθήσεις πού οι άνθρωποι έχουν αναφορικά με τά δικαιώματα μπορεί νά είναι λανθασμένες, όπως μπορεί, έξάλ-

28. Π6. D. LITTLE, *The Nature and Basis of Human Rights*, στον τόμο G. Outka and J. Reeder (eds.), *Prospects for a Common Morality*, Princeton, N. Jersey, Columbia University Press, 1993, σσ. 75-8. 'Ο J. Ruggie, επίσης, θέλοντας νά τονίσει τή διαμόρφωση και αποδοχή μίας κοινής γλώσσας ανθρώπινων δικαιωμάτων, αναφέρει: «'Η διεθνής πολιτεία βρίσκεται σέ μία διαδικασία αλλαγής και ή παγκόσμια πολιτική διαδικασία πού τώρα εξελίσσεται δέ μπορεί πλέον νά νοηματοδοτηθεί αποκλειστικά με ένδο-πολιτειακούς όρους. 'Η διεθνοποίηση τών ενδιαφερόντων για τά ανθρώπινα δικαιώματα αποτελεί μέρος αυτής τής ευρύτερης διαδικασίας. Σήμερα, ή έννοια τής παγκόσμιας κοινωνίας δέν συνιστά ένα πλαίσιο έντός του όποιου οι ήθικες διεκδικήσεις μπορεί νά ικανοποιηθούν, αλλά ένα λεξιλόγιο μέσω του όποιου αυτές οι διεκδικήσεις μπορούν νά άρθρωθούν». Π6. J. G. RUGGIE, *The Future International Community*, *Daedalus*, 112, Fall 1983, σσ. 105-6.

λου, να είναι και οι πεποιθήσεις για όλα σχεδόν τα άλλα ζητήματα»²⁹.

Εκείνο, επομένως, που μάς ενδιαφέρει δεν είναι τι εμπειρικά εκλαμβάνεται από κοινού ως αξία και δικαίωμα, αλλά τι πρέπει κανονιστικά να θεωρείται αξία και δικαίωμα από όλους. Και αν ακόμη ισχυριστεί κανείς ότι μία κανονιστική κοινή αποδοχή προϋποθέτει ενός είδους εμπειρική δυνατότητα, ότι, δηλαδή, το πρέπει προϋποθέτει το μπορεί και, ακολούθως, ότι είναι αδύνατο πρακτικά να αποδοθεί από όλους τους ανθρώπους ήθική σημασία στις προαναφερθείσες αξίες και δικαιώματα, ωστόσο, αυτό που εκλαμβάνεται ως αδύνατο να συμβεί δεν είναι στην πραγματικότητα αδύνατο, εφόσον δεν είναι ριζωμένο στη φύση των πραγμάτων³⁰. Από τη στιγμή, δηλαδή, που η εμπειρική άρνηση, (κατά την γνώμη ορισμένων, την οποία έδειξα ότι προσωπικά δεν συμμερίζομαι) της κοινότητας αυτής δεν παράγεται από την έννοια της κοινής ανθρώπινης φύσης και από τις υλικές συνθήκες της ζωής, είναι δυνατό εμπειρικά να αναγνωρισθεί παγκοσμίως ή κανονιστικά αξία των δικαιωμάτων μέσα από πιθανές αλλαγές στους κοινωνικούς θεσμούς και τις υπάρχουσες κοινωνικές συνθήκες. Οι σύγχρονες προσπάθειες για μεγαλύτερο εκδημοκρατισμό των δημοκρατιών της Πρώην Σοβιετικής Ένωσης και της Κίνας δεικνύουν πώς είναι και εμπειρικά δυνατή η κανονιστική αποδοχή των ανθρώπινων δικαιωμάτων. Την ίδια αποψη εκφράζει και ο Alan Donagan³¹, ο οποίος πιστεύει ότι οι άνθρωποι μπορούν στο μέλλον να αποδεχθούν κοινά ήθη, εάν οι Σοσιαλιστικές και «Τριτοκοσμικές κοινωνίες» υιοθετήσουν οικονομικά συστήματα ελεύθερης αγοράς – πράγμα που θεωρεί ότι ήδη αρχίζει να συμβαίνει.

Σχετικά με το δξύμωρο σχήμα που αναφέρθηκε ότι συνιστά η έννοια της κοινότητας των ατομοκεντρικών δικαιωμάτων ο Gewirth δεν συμφωνεί³², καθώς πιστεύει ότι τα δικαιώματα – στο πλαίσιο που κάθε άτομο πρέπει να σέβεται τα δικαιώματα όλων των άλλων καθόσον τα δικά τους δικαιώματα γίνονται σεβαστά από όλους τους άλλους – προϋποθέτουν μία αμοιβαία καθολικότητα (a reciprocal universality), ένα αμοιβαίο μοίρασμα των ωφελειών που προσδίδουν τα δικαιώματα και των δεσμεύσεων που επιφέρουν τα αντίστοιχα καθήκοντα, ένα αμοιβαίο ενδιαφέρον και μία κοινωνική αλληλοβοήθεια που κάθε άλλο παρά εγωιστική μπορεί να χαρακτηριστεί. Αυτό αποδεικνύεται κιόλας από το γεγονός ότι ο σεβασμός των ανθρώπινων δικαιωμάτων προϋποθέτει στην πράξη μία συλλογική καταφατική προ-

29. Π6. μν. έργ., σσ. 72-3 και για μία εκτενή ανάλυση του θέματος πβ. B. WILLIAMS, *Morality: An Introduction to Ethics*, N. York, Harper and Row, 1972.

30. Όπως, άλλωστε, φάνηκε και από την ανάλυση της κοινής ανθρώπινης φύσης που προηγήθηκε, η οποία επιβεβαιώνει την κοινότητα των αξιών.

31. Π6. A. DONAGAN, *The Common Morality and Kant's Enlightenment Project*, στον τόμο G. Outka and J. Reeder (eds.), *Prospects for a Common Morality*, ένθ' άν., σσ. 53-4.

32. Π6. A. GEWIRTH, *Common Morality and the Community of Rights*, ένθ' άν., σσ. 43-6.

σπάθεια υποστήριξης των ανθρώπων που υποφέρουν και κινδυνεύουν, μία κοινωνική και όχι άτομική πολιτική.

Συνεπώς, σε οποιοδήποτε πολιτιστικό πλαίσιο και αν κινούμεθα, εάν συλλογισθούμε την κοινή ανθρώπινη φύση που όλοι οι άνθρωποι μοιραζόμαστε, θα συνειδητοποιήσουμε ορθολογικά σκεπτόμενοι, έμβραθύνοντας στη θεμελιωμένη σε αυτήν ικανότητα για λόγο και πράξη (που μας ενδιαφέρει ιδιαίτερα στη μελέτη αυτή για την ηθική ή οποία συνιστά κατά τον Καντ *πρακτικό λόγο*), ότι είναι λογικό όλοι να αποδεχθούμε την κανονιστική ισχύ των παραγομένων αξιών και δικαιωμάτων. Μία τέτοια ορθολογική νομιμοποίηση της ηθικής γενικότερα προσέφερε και ο Emmanuel Kant.

III

Προσεγγίζοντας την υπερβατική διάσταση του θέματος, θα παρουσιάσω εν συντομία την άποψη του Καντ για μία γενική ιστορία με πρίσμα κοσμοπολιτικό. Ο Καντ, εκθέτοντας στο σχετικό δοκίμιό του³³ μία τελολογική θεώρηση της Φύσης, προεσβύει ότι όλες οι φυσικές καταβολές ενός πλάσματος προορίζονται να εξελιχθούν με πληρότητα και σκοπιμότητα. Στην περίπτωση του ανθρώπου, ως του μόνου έλλογου πλάσματος στη γη, φυσικός σκοπός του είναι ή χρησιμοποίηση του λόγου του, τον οποίο όμως πετυχαίνει μόνον ως γένος και όχι ως άτομο προχωρώντας από τη μία βαθμίδα νόησης στην επόμενη και ανώτερη και παραδίδοντας αυτήν στους νεώτερους. Αυτός ο σκοπός της φύσης βρίσκεται μέσα στην ιδέα του ανθρώπου δοσμένος από την ίδια τη φύση, ή οποία ώθει τον άνθρωπο στο να τον πραγματοποιήσει ώστε να προωθήσει επιτέλους τα σπέρματά της μέσα στο ανθρώπινο γένος ως εκείνη τη βαθμίδα εξέλιξης που ανταποκρίνεται έντελως στις προθέσεις της. Καλλιεργώντας και αναπτύσσοντας ο ίδιος ο άνθρωπος το λόγο που υπάρχει μέσα του, ελεύθερος από το ένστικτο, θα παράγει τα πάντα από μέσα του, μόνος του, ελεύθερος και όχι δέσμιος του ένστικτου, και θα προοδεύει από τη βαρβαρότητα στην έσωτερική τελειότητα του λογισμού και της ευδαιμονίας μόνος του κερδίζοντας, έτσι, την αυτοεκτίμηση.

Το μέσον που μεταχειρίζεται ή ίδια ή Φύση για να προκαλέσει την εξέλιξη των καταβολών της στον άνθρωπο και, συνεπώς, την ανάπτυξη του λόγου του είναι ο ανταγωνισμός των ανθρώπων μέσα στην κοινωνία, όπου τελικά γίνεται γι' αυτήν αιτία μίας έννομης τάξης. Διότι χωρίς αυτόν τον ανταγωνισμό, χωρίς την ασυνεννοησία, τη ματαιοδοξία και την έριστικότητα όλες οι εξαιρετες φυσικές καταβολές του ανθρώπου θα έμεναν ανέξελικτες, έφθον αυτή ακριβώς ή αντίσταση τον αναγκάζει να υπερνική την τάση του προς την όκηνηρία και να χρησιμοποιεί σπρωγμένος από φιλοτιμία, φιλο-

33. Π6. IMMANUEL KANT, 'Ιδέα μίας Γενικής 'Ιστορίας με Πρίσμα Κοσμοπολιτικό, *Δοκίμια, ένθ' άν.*, σσ. 24-41.

πρωτία ή φιλοχρηματία τὸ λόγο του. Τότε γίνονται τὰ βήματα ἀπὸ τῆ βαρβαρότητα στὸν πολιτισμὸ καὶ στὴν συνειδητοποίηση τῆς κοινωνικῆς ἀξίας τοῦ ἀνθρώπου. Διότι, γιὰ νὰ μπορέσει ὁ κάθε ἀνθρώπος νὰ ἐνεργοποιήσει τὸ λόγο του χρειάζεται ἐλευθερία, ἡ ὁποία ἐλευθερία τοῦ ἐνός πρέπει νὰ συνυπάρχει μὲ τὴν ἐλευθερία τῶν ἄλλων, καί, συνεπῶς, χρειάζεται μία περιορισμένη ἐλευθερία ποὺ θὰ ἐπιτευχθεῖ μέσα ἀπὸ τὴν συνένωση τῶν πολιτῶν μὲ νόμους, μέσα ἀπὸ μία κοινωνία τῶν πολιτῶν ποὺ θὰ ἀπονέμει τὸ δίκαιο.

Προκειμένου δὲ νὰ δημιουργηθεῖ ἓνα τέλειο ἐσωτερικὰ πολίτευμα ποὺ θὰ ἐνθαρρύνει τὴν ἐλευθερία καὶ τὴ λογικότητα τοῦ ἀνθρώπου, ἀπαιτεῖται καὶ μία ἔννομη σχέση μεταξὺ τῶν κρατῶν, ἡ ὁποία μπορεῖ νὰ δημιουργηθεῖ μέσα ἀπὸ τὸν ἀνταγωνισμὸ τῶν κρατῶν, ὅπως ἀκριβῶς ἡ ἀσυνεννοησία μεταξὺ τῶν ἀτόμων ὁδήγησε στὴν ἀνάγκη ὑπαρξῆς νόμων ὥστε νὰ ἐξασφαλιστεῖ ἡ ἐλευθερία ὅλων. Ἀκολουθῶς, οἱ πόλεμοι μεταξὺ τῶν κρατῶν συνιστοῦν ἀποπείρες, ἀπὸ τὴν πρόθεση τῆς Φύσης καὶ ὄχι τῶν ἀνθρώπων, νὰ δημιουργηθεῖ μία κοινωνία τῶν ἐθνῶν, ἓνα κοσμοπολιτικὸ καθεστῶς διακρατικῆς ἀσφάλειας ποὺ θὰ πραγματώνει τὴν παγκόσμια ἐλευθερία καὶ ἐξέλιξη τοῦ λόγου τοῦ ἀνθρώπου. Ἔτσι, γιὰ τὸν Καντ, ἡ ἴδια ἡ Φύση ὠθεῖ τὸν ἀνθρώπο στὸ νὰ δημιουργήσει μία κοινωνία τῶν ἐθνῶν μὲ καθολικὰ σεβαστὲς ἀρχὲς προκειμένου νὰ ἐξελίξει αὐτὸς τίς σκόπιμες φυσικὲς καταβολές του, μὲ ἀποτέλεσμα ὁλόκληρη ἡ ἱστορία τοῦ ἀνθρωπίνου γένους νὰ μπορεῖ νὰ ἐξηγηθεῖ ὡς ἐφαρμογὴ αὐτοῦ τοῦ κρυφοῦ προγράμματος τῆς Φύσης καὶ ἡ κοινότητα τῶν ἠθικῶν ἀρχῶν ποὺ ἐξασφαλίζει τὴν παγκόσμια ὁμόνοια καὶ ἐλευθερία νὰ θεμελιώνεται φυσικὰ καὶ ὑπερβατικά.

Ἡ θεώρηση ἐνός ἀpriori καθοδηγητικοῦ νήματος τῆς ἀνθρώπινης ἱστορίας προγραμματισμένου κρυφὰ ἀπὸ τὴν τελολογικὴ Φύση συνιστᾷ, ὅπως ἄλλωστε καὶ ὁ ἴδιος ὁ Καντ πρεσβεύει³⁴, μία μὴ ἐμπειρικὴ σύνθεση ἀλλὰ μία ὑπερβατικὴ προσέγγιση τῆς ἱστορίας ποὺ μέσα σὲ αὐτὸ τὸ πλαίσιο θεμελιώνει τὴν κοινότητα τῆς ἠθικῆς. Μία τέτοια προσέγγιση μπορεῖ νὰ δώσει ἱκανοποιητικὴ ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα γιὰ τὴ δημιουργία μίας ὑπερεθνικῆς κοινωνίας μὲ παγκόσμιες ἠθικὲς ἀξίες. Καὶ ἂν σήμερα ἐπιζητοῦμε μία ἐμπειρικὰ προσανατολισμένη τοποθέτηση σχετικὰ μὲ τὴν κοινὴ ἠθικὴ, ἴσως καταλήξουμε στὸ ἴδιο συμπέρασμα στὸ ὁποῖο κατέληξε μὲ τὸ δικό του τρόπο ὁ Καντ. «Ὅσο παράλογη ἡ ἀνῆθικη καὶ ἂν εἶναι μία πράξη», γράφει ὁ Ἐριχ Φρόμ, «ὁ ἀνθρώπος αἰσθάνεται τὴν ἀκατάβλητη ἀνάγκη νὰ τὴν αἰτιολογήσει, ν' ἀποδείξει στὸν ἑαυτό του καὶ τοὺς ἄλλους ὅτι ἡ πράξη του ὑπαγορεύτηκε ἀπὸ τὴν κοινὴ ἠθικὴ».

Κ. Γ. ΜΑΡΚΕΖΙΝΗ
(Ἀθῆναι)

34. Π6. ἐνθ' ἀν., σ. 41.

TOWARDS A GLOBALIZATION OF VALUES

S u m m a r y

The search for common values universally upheld is of critical importance in our contemporary society, especially regarding an attempt of the latter to reach a global agreement on how to deal with severe afflictions that surpass a nation's borders and to form common moral standards for judging the violation of human rights around the world. This task of widespread acceptance of moral values is becoming extremely difficult in our multinational, multicultural and multireligious world. A theoretical-deontological approach is offered by A. Gewirth who mentions that it is indeed possible to find compatible moralities with a normative guidance for human actions universally, as there are certain values grounded in a basic human need that is inherent in the human nature of all human beings – the need for successful action. Constituting essential preconditions of a successful action, these values of freedom and well-being ought to be respected by every human being who acknowledges each person's need to pursue his/her interests by being able to act purposively and successfully.

Moreover, Locke emphasizes the vital importance of speech not just as a mere expression but as a foundation of our moral nature, and, consequently, according to A. Baier, as a foundation of our fundamental right to a fair hearing. The social capacity of speech empowers the individual to use his/her reason to protest against, to defend himself/herself, to assert, to say no, fulfilling in this way the right to speak, and to be heard, expressing in this way what he/she wants. So, every human being as a speaker, acknowledges in the other human beings as speakers the values and rights concerning the use of language. A. Baier, based on this assertive power of language and reason, acknowledges some other - beyond the mere use of language - vital rights that are grounded in other cooperative practices, as the right of subsistence, of literacy, of employment etc.

The whole idea that lies beyond this argumentation is to suggest that the rights of freedom, the economic and social rights spring from the capacity of speech and successful action that are inherent in the human nature shared by all people, acquiring, in this way, a normative guidance for the human behaviour. However, a more empirical approach implies that the concept of right presupposes an autonomous individual that functions within the institutions of post-industrial, capitalist and democratic society that cannot, therefore, be applicable to the Eastern civilization. D. Little, though, mentions that an understanding of the revolutions of Eastern Europe and Ex Soviet Union presupposes an understanding of the language and classifications of human rights. In this vein, A. Donagan suggests that it is possible for people from different cultures to accept common values in the near future, under the condition that the Socialist and Third-World countries would adopt the economic systems of free-market.

From a transcendental point of view, Kant recognizes in the human Nature the power of reason that urges the human being to create a Community of Nations with universally accepted moral principles, with the ultimate purpose of fully developing his/her natural capacities. Kant implies a secret programme in Nature that ascribes an a priori guiding meaning to the human history. Therefore, there is a prospect for a common morality.

K. MARKEZINI
(Athens)

EXISTENCE HUMAINE ET DIGNITÉ DE LA PERSONNE

L'existence brise le néant. Sans percer le mystère du processus du non-être à l'être, elle fait de son origine les prémices d'une histoire. Le devenir possède des finalités dont l'existence humaine devient le porte-parole, afin de nommer les mouvements de l'être. L'existence est immanente à l'être lors bien même que l'esprit, en état d'extase, s'efforce de déserrer la finitude. Nécessité ou contingence, elle se mesure sur l'être, se mettant en face de l'être comme individualité métaphysique¹ qui s'interroge: qui est le mystagogue du savoir? Un génie géniteur de finalités de l'être? L'existence humaine confère-t-elle une téléologie à l'être, ou bien le destin la charge-t-il d'un nihilisme² embrassant la réalité de son être? L'existence humaine renvoie à l'homme comme l'étant d'une espèce; à l'individu, comme unité anonyme appartenant à cette espèce, mais encore -et surtout- à la personne impliquant la noblesse onto-existentielle de l'homme. La modernité et la postmodernité développent plusieurs philosophies éthico-juridiques à partir de la personne comme protagoniste de l'ordre socio-politique. Dans notre livre *Qu'est-ce que la Personne?*³ nous avons entrepris de peindre une fresque historique de la philosophie de la personne avec toutes ses implications morales et juridiques de l'existence humaine. Nous avons essayé de préciser les nuances qui existent entre l'*anthropos* (l'homme grec), l'individu, le sujet et le citoyen -confondus très souvent dans l'idée de personne- que renferme cette existence. Aussi avons-nous développé les grands mouvements tant ontologiques que phénoménologiques qui ont affecté les philosophies existentialistes.

L'existence humaine d'anonyme devient éponyme en recevant la qualité de personne; ce qui lui octroie de nouveaux privilèges. Précisons d'abord que par éponyme, nous entendons l'existence humaine dans sa réalité historique: elle participe au devenir de l'être -façonner de l'Histoire-; elle est aussi vie de sentiments, d'instincts et de spontanéité, présence qui souffre. C'est dans la tension de ses souffrances que se révèle, au moment même où elle est menacée, la dignité humaine de la personne. De nos jours, la dignité constitue le socle de la personne dans l'affirmation de l'irréductibilité ontologique de l'homme.

1. Cf., A. SCHOPENHAUER, *Esthétique et Métaphysique*, Paris, Classiques du Poche, 1999, p. 56.

2. Au sens de la négation du monde métaphysique (monde de vérité), du manque de valeurs morales; cf., NIETZSCHE, *La Volonté de Puissance*, Paris, Classiques de la Philosophie, 1991, pp. 38; 41.

3. Paris, U/Armand Colin, 1999.

Une dignité qui dépasse le seuil de l'immanence préoccupe peu les penseurs postmodernes. Notre époque, profondément anti-métaphysique, se préserve de tout ce qui touche aux mystères ontologiques. La postmodernité anéantit la profondeur mystique de l'existence en se centrant sur l'absolu de la personne par la surenchère de sa dignité.

L'existence renvoie inmanquablement à la fluidité de l'être; la personne à celle de l'existence qui reflète le visage (*prôsopon*) de l'Etre. Initialement, l'existence humaine est appelée personne puisque conçue à l'image d'un Dieu Créateur Personnel. Elle est personne par analogie à l'Etre -Personne. L'homme est personne, car il participe, puisqu' à l'image de Dieu, à la dignité divine. En effet, la personne se dit en grec *prôsopon*, ce qui signifie en même temps visage. Or l'homme comme *hyparchein*⁴ (*exsistere*) renvoi à la *physis* (l'être grec); il est mis en relief dans son armature d'être transcendant, avec le Moyen Age, pour "retomber" avec les temps modernes, dans l'immanence du monde. La personne est alors réduite à sa dimension phénoménologique. De nos jours, existence humaine, homme, individu, sujet, personne sont presque des termes équivalents renvoyant à une ontologie de l'être humain non-théologique. Celui-ci, ayant rompu avec l'Absolu, s'érige en Absolu. On a même "absolutisé" ses corollaires, tels ses droits subjectifs.

La philosophie personnaliste acquiert par là une signification particulière pour l'histoire de l'humanité. De la primauté de l'être, on passe à la prééminence d'une personne quasi-moniste: on ne fait plus la distinction entre corps éphémère et âme immortelle, entre essence transcendante et existence précaire. A travers l'analyse de l'ontologie de l'homme, *anthropos*, sujet ou personne, il est possible d'établir toute une archéologie existentialiste qui a des implications en matière de droit, notamment chez les Grecs, où l'existence humaine désigne un moment privilégié de l'être qui fait surgir l'individu comme présence historique, vecteur de significations ontologiques du monde. Or, pour les Hellènes, l'existence ne possède ni l'autonomie de la volonté de la personne moderne, ni les droits subjectifs qui lui assurent, pour la plupart du temps, la primauté sur le droit objectif, phénomène si fréquent de la postmodernité. En matière juridique, l'Antiquité fait de l'existence le destinataire d'un droit fruit d'un juste partage; les temps modernes fondent la justice sur la propriété alors que la postmodernité érige la dignité personnelle en matrice des droits subjectifs servant de point de repère tant pour la légalité que pour la légitimité de l'ordre socio-politique.

1. Ex-sistere, l'accueil dans le mouvement éternel. L'être est, depuis toujours (*aei*)⁵, fondamentalement mouvement et force pour les Présocratiques.

4. Au sens de commencer du bas, sortir du fond, donc naître de ce qui pousse: *phsyein*.

5. G.S. KIRK-J.E. ERAVEN -J.E., *The Presocratic Philosophers*, Cambridge University Press,

À la place d'un moment démiurgique *ex nihilo*, la *physis* (la nature, le tout, ce qui pousse en apparaissant dans la visibilité du monde) engendre ses étants-dont l'homme- par conversion de ses éléments en des formes diverses. Pour Héraclite notamment, la création procède par transformations (*tropai*) de la matière et par son échange égal (*antamoibè*) d'une de ses formes à une autre⁶. L'homme surgit donc de l'être, présence signalant l'immortalité des éléments naturels soumis aux règles du *logos* universel.

En fait, tout étant, comme affirmation de l'être, passe par l'idée de «distribution équilibrée». L'harmonie ontologique est due aux échanges proportionnés qui assurent l'accord des parties discordantes de l'être. La mesure, comme fondement du devenir, entretient la solidarité de l'homme-étant et de l'être. L'existence démesurée risque d'être sanctionnée par les lois de l'univers. Une cosmodicée règne en effet dans l'ordre des choses, impartiale, et justicière de tout excès: de l'*hybris*. La tragédie nous offre les cas les plus exemplaires. L'existence témoigne donc d'une provenance et d'un accueil de l'étant-homme par l'être qui l'élève au rang de la spiritualité cosmique. Cela se fait grâce au *noûs* et à l'*hègoumenon*⁷, le génie directeur, signe du déterminisme ontologique de l'homme et, pourtant, aussi de sa liberté morale de construire une éthique tournée vers l'infini. L'*anthropos* -l'homme grec- dans sa dimension sociale, se détermine par rapport à l'univers et à la *polis*, sa cité car il incarne un microcosme; en ce sens que son identité est régie par les lois du *cosmos* comme par celles de la cité faite à l'image de ce *cosmos*; la *physis*, comme expression du tout, réunit la nature générale et les spécificités de son histoire politique.

Les morales des Anciens sont alors d'une envergure hautement esthétique exprimant l'appartenance de l'homme à l'être. L'*anthropos* est hétéronome. Cette conséquence renferme une implication majeure en matière de droit: l'existence humaine, au lieu de receler une subjectivité créatrice (porteuse de droits individuels) témoigne d'une densité ontologique qui rejoint le mystère de l'être, dès lors qu'elle lui est subordonnée. L'*anthropos* reçoit alors les lumières d'une justice qui lui est extérieure et le droit qui en découle témoigne de sa qualité de "distributivité", d'où sa qualification de *dikaion dianémètikon*. L'homme fait donc l'objet d'une distribution, d'un partage équitable qui lui assure ce qui lui revient selon son mérite, grâce à la prudence d'une partie tierce et impartiale: le juge. La loi incarne le principe fondateur de cette distribution: le *nomos némei*: d'où l'idéal d'une justice anthropomorphique la *Némésis* qui distribue des louanges et des châtements. Le mérite, l'*axia*, désigne une qualité extrinsèque à l'homme, comme fruit de ses exploits lors de son combat existentiel (l'*agôn*) dans

1979, p. 199 frg. 220.

6. *Ibid.*, fr. 221 et 222.

7. S. TZITZIS, *Qu'est-ce que la Personne?*, op. cit., le chapitre sur Marc-Aurèle, pp. 47 et suiv.

le cadre de la cité, en vue de devenir *kalos kagathos politès*. Or, l'*axia* qui est traduite en latin par *dignitas*, devenue aux temps modernes dignité, comprend une signification contraire à cette dernière. La dignité humaine, pour les modernes, représente une qualité *intrinsèque* à l'homme.

2. L'existence humaine, de l'onto-logie à la méta-physique.

L'existence humaine devient, pour les modernes, un "je" métaphysique: elle traduit l'absolu de l'Ego dans une individualité sans références. Selon Descartes, c'est par la dissipation du doute sur l'existence du je pensant que l'existence humaine assure son affirmation. Mais ce qui est remarquable, c'est la puissance de la raison individuelle, capable d'accéder à la compréhension de l'univers⁸, comme celle de la pensée quand elle définit l'existence⁹; "*ergo sum*, pour penser, il faut être"¹⁰. Descartes fait de la pensée, l'essence de l'existence. Il n'empêche cependant que l'existence précède la pensée "parce que j'existe et suis pensant, je pense et j'existe"¹¹. (C'est beaucoup plus tard, avec la venue de l'existentialisme que l'homme sera pensé à partir de la réalité de sa condition). Une existence ne saurait se laisser penser par une pensée abstraite, car elle n'est pas seulement raison mais aussi imagination et sentiments.

Toute existence est une existence *dans* le monde et *pour* le monde. Mais à ses débuts, la modernité, (Hobbes et plus tard Rousseau) l'a esquissée comme un individu, un être solitaire qui vit pour soi sans s'exprimer ni s'affirmer par les rapports qu'il entretient avec les autres. Hobbes décrit notamment l'existence humaine dans sa solitude; barbare puisque dépourvue des lois sociales, elle se détermine par sa force amoralisée faisant fonction de droit. La dignité personnelle n'est pas une expression qui préoccupe énormément le philosophe anglais. La personne ne possède point la dimension qu'elle acquerra plus tard. Elle n'accuse qu'un masque, un rôle joué par l'individu dans un moment de son devenir historique¹². Ce qui prime, dans la doctrine de Hobbes, c'est l'homme-sujet: l'individu transformé en citoyen assujéti à la volonté du Souverain, l'autorité suprême, qui réunit en sa personne tous les pouvoirs. Ce n'est qu'à l'existence-sujet en tant qu'elle est placée sous la tutelle d'un chef d'Etat (l'incarnation du Léviathan) que Hobbes reconnaît la possibilité d'établir des relations juridiques. Le souverain est, d'ailleurs, l'instaurateur d'un ordre de droit fondé sur l'idée de propriété. En effet, la justice est née à partir de la volonté du souverain qui détermine ce qui est le mien et le tien. Dans le domaine de la politique, cela souligne l'importance de la propriété

8. Cf. P. MENARD, *Descartes*, Paris, Seghers, 1966, p. 61.

9. DESCARTES, *Méditations Métaphysiques*, «méditation seconde».

10. DESCARTES, *Discours de la Méthode*, IV, «Fondements de la métaphysique».

11. O. CAULY, *Kierkegaard*, Paris, Que Sais-Je?, 1996, p. 55.

12. Voir dans notre *Qu'est-ce que la Personne?*, *op. cit.*, le chapitre sur Hobbes, pp. 70 et suiv.

individuelle et le rôle non-négligeable de la raison d'Etat.

La personne moderne est beaucoup moins pensée dans ses rapports privilégiés avec l'altérité que la personne postmoderne. Pour Kant notamment, la personne est une fin en soi; cette qualité est directement liée à sa "personnalité innée"¹³. Dans cette perspective, les notions d'appartenance et de personne deviennent inconciliables. C'est pourquoi l'autonomie de la volonté constitue le socle existentiel de la personne, idée qui marque les temps modernes. En effet, c'est par la volonté que la personne devient prééminence, car il dépend de la volonté de placer le penchant dans le moi ou en dehors de lui¹⁴. Kant fait de l'existence une démonstration intellectuelle, à l'aide des jugements que la conscience du soi établit d'après la perception des choses selon le Je-raison. Ainsi l'individu n'est-il pas défini à partir de la rencontre de l'autre qui reflète son visage existentiel dans le contact direct de la vie. «La doctrine kantienne méprise l'expérience de la vie»¹⁵; elle se révèle anti-existentialiste. Or dans ce contact, il y a l'acte individuel d'une existence concrète qui éprouve des sentiments de joie et de douleur. Par contre, la personne kantienne qui s'annonce par la force de sa raison, appelle à des actes immédiatement universels; elle demeure, en tant qu'archétype, au niveau de l'idéalité. L'universalisme des impératifs kantien suppose un individu au delà de tout temps historique. Il s'agit alors d'un homme virtuel dont la fonction consiste à appuyer la construction des théories politico-juridiques. C'est une existence humaine pensée, et non une vie réelle qui pense. La vie ne se réduit pas à la pensée ni à la raison. La vie est encore et surtout réalisation sociale; ce qui implique le renvoi du moi au commerce avec l'autre.

L'existence comme personne a toutefois une signification importante dans l'univers kantien. La personne renvoie à un moi irréductible, unité absolu et logique¹⁶, ayant une âme (donc un être pensant)¹⁷. Elle indique le sujet absolu qui, étant représentation de lui-même, ne peut servir de prédicat à autre chose¹⁸. Or comme être pensant, j'ai conscience de moi-même¹⁹. Elle implique dès lors «la conscience durable dans un sujet permanent»²⁰ et, en particulier, la conscience de soi donc «la représentation de ce qui est la condition de toute

13. KANT *Métaphysique....infra*, p. 214.

14. HEGEL, *Principes de la Philosophie du Droit ou Droit Naturel et Science de l'Etat, en Abrégé*, Paris, Vrin, 1998, p.79 note 29§11.

15. J. d'HONDT, *Hegel. Sa Vie. Avec un Exposé de sa Philosophie*, Paris, P.U.F./Philosophes, 1967, p.21.

16. KANT, *Critique de la Raison Pure*, Paris, Garnier-Flammarion, 1976, p. 666.

17. *Ibid.*, p. 669.

18. Cf. *ibid.*, p. 662.

19. *Ibid.*, p. 690.

20. *Ibid.*, p. 671.

unité.....(qui) est soi-même inconditionnée»²¹. Il en résulte que la personne témoigne d'une conscience de l'identité numérique de soi-même en différents temps²². Elle n'est donc pas réduite à une corporéité, à un phénomène dans l'espace²³.

Le concept de personne passe de la transparence hobbesienne à la densité métaphysique kantienne (métaphysique définie comme le dépassement de la phénoménalité). Or la dignité de la personne désigne son humanité en tant que valeur non-négociable²⁴. C'est pourquoi Kant se refuse à admettre que l'homme peut servir de moyen aux autres. Il y a, néanmoins, ceci en commun entre les Grecs et Kant: La dignité, au lieu d'être décrite comme une qualité inhérente à l'humanité de l'homme, représente une qualité extrinsèque, fondée sur l'honneur de l'être humain. On constate alors que le droit du Souverain s'étend à la distribution «des *dignités* uniquement reposées sur l'honneur, états sans salaires et qui élèvent la condition, c'est-à-dire qui établissent une hiérarchie entre des supérieurs (destinés à commander) par rapport à des inférieurs.....»²⁵. Or, ce que la postmodernité définit comme dignité personnelle, n'est pour Kant que *l'humanité en la personne de l'homme*²⁶.

Ainsi, la dignité est-elle une chose, la qualité personnelle en est une autre. On peut perdre une de ses «*dignités*» même la plus fondamentale: celle de citoyen au cas où l'on commet un crime. On est alors assimilé à l'esclave qui devient l'objet de la propriété d'un autre²⁷. Mais Kant ajoute aussitôt: «Nul ne peut se lier par un contrat à une dépendance telle qu'il puisse cesser d'être une personne»²⁸. Soulignons ici que si Kant prône la rétribution pénale comme fin

21. *Ibid.*, p. 692.

22. *Ibid.*, p. 669.

23. *Ibid.*, p. 667.

24. KANT, *Métaphysique des Mœurs. Première partie. Doctrine du Droit*, Paris, Vrin, 1986, p. 212.

25. *Ibid.*, pp. 210-211.

26. *Ibid.*, pp. 159 et 210. Pour Kant, la dignité se rapporte à la moralité de l'homme. L'humanité possède la dignité, en tant qu'elle est capable de moralité *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, Paris, Classiques de Poch, 2001, p. 113). En ce sens, la dignité représente une valeur propre à l'homme. Contrairement à la philosophie postmoderne de la dignité, Kant conçoit des conditions où l'homme est indigne de son humanité et ne mérite plus d'être personne (v. *Leçons d'Éthique*, Paris, Classique de Poche, 1997, p. 299-300). Ainsi une *crimen carnis contra naturam* rabaisse l'humanité au dessous et l'animalité et rend, par là, l'individu indigne de son humanité. Kant conçoit la dignité attachée à l'humanité individuelle autant que l'homme vit selon les impératifs moraux. Si la vie morale est terminée, on est déchu de sa dignité, car la dignité de l'humanité est incompatible avec une vie immorale. Dans le cas où on ne vit pas moralement, on ne peut plus vivre (*Leçons d'Éthique*, p. 280). Ainsi, chez Kant, la peine de mort n'est pas incompatible avec la dignité humaine comme la postmodernité l'a conçue: l'homme ne saurait être jamais déchu de sa dignité personnelle même s'il a commis le pire des crimes.

27. *Ibid.*, p. 212.

28. *Ibid.*, p. 213.

du châtement, c'est parce qu'il refuse d'assimiler l'homme à «un objet du droit réel» et par suite à «un moyen pour les fins d'autrui»²⁹. L'idée de dignité, au sens kantien, renferme peu d'affinités avec celle de l'époque postmoderne.

De même, Hegel définit la personne dans son abstraction d'archétype : «La personne est la volonté pour soi ou volonté abstraite....la personne est ...le sujet pour lequel cette subjectivité existe (la possibilité de la personnalité), car en tant que personne, je suis absolument pour moi»³⁰. C'est encore la volonté comme volonté libre qui réalise l'infinité de la personnalité, étant, elle aussi, en soi infinie³¹. Ainsi la thèse de Hegel sur le traitement du criminel a-t-elle plus d'une analogie avec celle de Kant, notamment au sujet du fondement de la justice punitive qui est la liberté et du traitement du criminel comme fin³². En revanche, nous rencontrons, chez Hegel, la dignité comme le propre de l'homme doté d'une conscience qui le pousse à rechercher ce qu'il est³³. Aussi, la dignité se révèle-t-elle, chez lui, comme inhérente à la nature de l'homme, seule créature capable de faire de la métaphysique. Toutefois, alors que la postmodernité fait de la dignité humaine un privilège qui assure la primauté de l'individu sur l'utilitarisme socio-politique, le dix-neuvième siècle a une prédilection plus pour l'Etatisme que pour l'humanisme³⁴. Hegel sacrifie l'existence humaine au profit de l'esprit du monde. L'homme sert de support aux rapports universels qui le dominent³⁵. Le philosophe allemand a une prédilection pour le général au détriment de l'individuel.

Or l'idée de dignité, transmise par la modernité à la postmodernité, enveloppe l'existence humaine, résumant les propriétés qui composent l'humanité individuelle. La dignité est conçue d'une certaine façon comme une vertu supérieure et fondamentale³⁶ de l'être pensant et créateur dont elle sacralise l'intégrité et privilégie la parole. Elle représente à la fois une qualité et un sentiment qui trahissent la dualité corps-esprit de l'homme dans son élan pour se transcender, en vue de la rencontre avec l'autre. Dotée d'une telle dignité, l'existence dénote la personne conçue dans son rapport avec le visage de l'autre, visage reflétant cette dignité existentielle. L'existentialisme et le personnalisme postmodernes³⁷, consolidant cette conception, ont préparé le

29. *Ibid.*, p. 214.

30. HEGEL, *Principes.... op. cit.*, p. 96 §35.

31. *Ibid.*, p. 98§39.

32. Cf. *Ibid.*, p. 142 note 84 § 99 : «La théorie de Feuerbach -remarque Hegel-fonde la peine à la manière d'un maître qui agite un bâton devant son chien et l'homme n'y est pas traité selon sa dignité et sa liberté, mais comme un chien».

33. J. d' HONDT, *op. cit.*, p. 63.

34. Cf. NIETZSCHE, *La Volonté de Puissance*, Paris, 1991, p. 62 fr. 26.

35. J. d' HONDT *op. cit.*, p. 24.

36. NIETZSCHE, *La Volonté, op. cit.*, p. 36 fr. 4.

37. Cf. E. MOUNIER, *Le Personnalisme*, Paris, Que Sais-je?, 1995 ; E. LEVINAS, *L'Humanisme de l'Autre Homme*, Paris, Biblio/Essai, 1996.

triomphe de la primauté personnelle sur l'utilitarisme amoral des expédients politiques.

3. L'humanisme de la souffrance. L'humanisme ancien accuse les règles existentielles qui unissent l'homme à la nature³⁸. Il fait de l'individu l'être privilégié du savoir qui porte la finitude vers l'infini. C'est l'humanisme de l'objectivité: le sujet fixe le regard sur le *cosmos*. L'humanisme de la Renaissance est centré sur la découverte de ces idéaux anciens qui ont fait progresser l'humanité dans les manifestations multiformes du Beau³⁹. Il installe l'homme dans la hiérarchie des valeurs ontologiques aux dépens de toute forme de transcendance mystique. La Renaissance concilie l'homme avec les beautés de son corps sans lui assener la culpabilité du péché. L'humanisme moderne devient subjectif, visant à la protection du moi dans son pouvoir dénominateur des choses. Il s'occupe de l'homme dans sa qualité de propriétaire; il se soucie donc grandement de la non-aliénation de l'identité figurant la propriété ontologique qui confère les significations existentielles aux représentations socio-politiques de l'individu.

L'humanisme postmoderne se rapporte à une personne qui s'essaie au dépassement du soi; c'est l'humanisme de l'autre homme. Il est né dans les atrocités de la guerre et surtout dans les camps de concentration où l'existence humaine a connu l'humiliation indigne de son statut ontologique; chaque flétrissure du corps recelait une ségrégation existentielle fondée sur des caractéristiques génétiques. Cette ségrégation impliquait une graduation ontologique de l'existence comme si elle pouvait englober plusieurs catégories de personnes, allant jusque à prôner l'élimination d'une classe de sous-hommes. Le "Code de Nuremberg", publié à la suite du procès des médecins nazis, constitue une pièce maîtresse comme témoignage de la conception postmoderne de la dignité. De nos jours, le mal de (ou dans) l'humanité consiste fondamentalement dans le déni de l'autre. Loin de relever de la transcendance, il est foncièrement social. Ainsi, l'humanisme postmoderne dénonce-t-il avec virulence, le scandale du statut ontologique de l'autre comme l'autre de la souffrance et de l'exclusion.

L'humanisme postmoderne alerte sur la menace qui pèse sur l'existence humaine réduite à exprimer l'unité d'une espèce. L'esprit perd son envergure transcendante, alors que le corps, *substratum* sacré de la personne, est particulièrement valorisé. Ainsi la dignité humaine devient-elle fondamentalement émanation du corps. C'est l'humanisme de la souffrance; l'atteinte à la dignité humaine renvoie à un corps martyrisé, humilié qui émet des significations

38. Cf. J. de ROMILLY, *Hector*, Paris, Livre de Poche, 1999, p.169.

39. D'un avis différent est E. BLOCH, *La Philosophie de la Renaissance*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1994, pp. 5-6.

éthiques sur ses impératifs à respecter en tant qu'habitat de l'être de l'homme-personne. L'humanisme vise dès lors à protéger l'intégrité de l'esprit et du corps dans son unité indissociable de personne occupant le sommet de la hiérarchie existentielle. L'assurance de la dignité, résumant la prééminence de la condition humaine dans la création, renvoie directement à cette intégrité. Aussi la dignité humaine fait-elle office de l'idéal qui impose l'irréductibilité de l'homme.

La personne postmoderne désigne dès lors un moi qui se distingue par sa personnalité: elle porte les signes d'initiative qui modèle l'harmonie de l'ordre socio-politique et dont la connaissance est désirable, plus enrichissante, plus épanouissante que l'affirmation d'un ego-propriétaire inscrit ainsi dans une catégorie générale. L'impératif de soulager la souffrance, ressentie comme blessure de la dignité, prime sur le respect de la propriété⁴⁰. Or cette personne est plus que l'être rationnel, car l'humain possède une densité ontologique qui dépasse les impératifs de la raison (Kant). La personne renvoie certes à l'universalité de l'homme (Hegel), mais confère aux individus, en tant qu'unités actuelles, une histoire propre qui les distingue du groupe. La personne est plus que l'individu moderne qui cherche à se fixer une place dans l'ordre socio-politique. Au nom de sa dignité, elle demande la participation à la vie créative commune, pour bénéficier, au delà de ses spécificités et de ses différences ontologiques avec les autres, les avantages de cette vie.

La dignité humaine mortifiée fait éprouver le besoin de définir le statut personnel de mon existence par rapport à l'existence de l'autre, l'autre étant le reflet ontologique de mon image comme être digne de l'humanité tout entière. L'autre se révèle ainsi comme la source de devoirs qu'il m'incombe de respecter chaque fois que ma dignité réclame ses droits. La Déclaration des Droits de l'Homme de 1789 assurait des droits inaliénables dont la propriété, inhérents à la nature de l'homme. Elle visait par là la confirmation de tout homme comme acteur de l'ordre socio-politique. La Déclaration de 1948 ouvre d'autres perspectives. Elle pose la dignité humaine comme fondement, voire matrice des droits subjectifs⁴¹. Dans le Préambule et dans l'article premier, elle impose l'obligation pour les Etats de veiller à sa sauvegarde comme principe universel, impliquant inexorablement le respect des droits individuels qui

40. C'est le nominalisme étatique qui consacre la propriété individuelle. Les révolutionnaires vont jusqu'à ériger la propriété en droit fondamental, sacré et inaliénable. Certes la Déclaration de 1789 promeut l'individu hobbesien à une échelle de hiérarchie des valeurs bien supérieure. L'homme est désormais porteur de droits et non pas un simple sujet. Bien que la dignité ne soit pas mentionnée dans cette Déclaration, elle est, toutefois, dégagée du contexte, du fait d'avoir doté l'existence humaine de droits subjectifs, significatifs pour assurer sa dignité dans l'ordre socio-politique.

41. N. LENOIRE - B. MATHIEU, *Les normes Internationales de la Bioéthique*, Paris, Que Sais-Je?, 1998, p. 99.

assurent le principe de la vie humaine. Bref, la Déclaration des droits de l'homme de 1948 confirme la primauté de la personne et reconnaît la sacralité de la dignité comme valeur des valeurs. Il y a là une condamnation implicite de l'ordre ancien qui rehausse l'étatisme au sommet de la hiérarchie des valeurs. Il y a là une condamnation sans équivoque des traitements inhumains de tout genre, qui réduisent l'homme, au nom d'un progrès scientifique amoral, à la servitude. Cette Déclaration affirme donc les postulats de la doctrine kantienne qui consacrent l'absolu de l'homme comme non-susceptible de servir à des expédients ni scientifiques ni politiques ni sociaux. Or, la Déclaration affirme la personne humaine non pas dans sa transcendance (entité métaphysique, être qui participe de l'Infini) mais dans son immanence au monde marquée par l'irréductibilité de son humanité fondée sur sa dignité. Les implications sociales issues de cette dignité ne sont pas moins considérables. Elles sont confirmées dans le Pacte international sur les droits civils et politiques et dans le Pacte international sur les droits économiques, sociaux et culturels⁴². Résultat: le passage de la propriété au partage "asymétrique"⁴³ et à la solidarité; de la justice distributive à la générosité.

Un tournant s'opère ici en matière d'éthique juridique. D'une science pure où l'impersonnalité de la norme règle les rapports sociaux, on passe à un droit qui embrasse le pathétique de la personne, à un droit qui "s'existentialise", c'est-à-dire qui se colore de plus en plus de morale existentielle⁴⁴. La dignité de la personne devient le centre d'une attention tout particulière. Elle est érigée en un droit subjectif, supérieur aux autres droits fondamentaux., en tant que symbole qui garantit l'intégrité de l'essence (l'humanité) et de l'existence de la personne humaine. Elle est considérée comme la mère des droits personnels. Désormais, toute Déclaration⁴⁵, toute Charte⁴⁶, tout Pacte⁴⁷ et toute autre convention⁴⁸, des Recommandations de l'Assemblée parlementaire du Conseil

42. Il s'agit de deux conventions signées à New York en 1966.

43. Un partage trop généreux, qui donne davantage à ceux qui souffrent, aux personnes démunies. Ce partage est sensiblement différent du partage symétrique qui est issu du droit distributif, tel que les Anciens l'ont défini: "à chacun selon son mérite", donc d'un partage d'échanges proportionnels.

44. Le professeur M. GROS, dans sa note de jurisprudence relative à deux arrêts d'Assemblée rendus par le Conseil d'Etat le 27 1995, observe au sujet de la dignité humaine comme composante de l'ordre public: "En effet les deux arrêts en matière de lancers de nains pourraient n'apparaître que comme la confirmation - certes solennelle- de l'intégration déjà pratiquée en jurisprudence de la moralité dans l'exercice du pouvoir de police municipale". Voir *Rev. Dr Pub.* 2/1996, pp. 536-549 et notamment pp. 540-541.

45. Cf. «La Déclaration universelle sur le génome humain et les droits de l'homme».

46. Cf. La Charte africaine des droits de l'homme et des peuples.

47. Cf. Le Pacte international relatif aux droits civils et politiques.

48. La Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales.

de l'Europe⁴⁹ aux Résolutions⁵⁰ qui concernent les expériences sur l'humain, font inexorablement mention de la protection de la dignité humaine qui implique la primauté des intérêts personnels, l'assurance du droit à la vie et la protection des libertés fondamentales. Cela se fait sentir en particulier en matière de bioéthique. Ses normes et son éthique ne pourraient ni se concevoir ni se réaliser sans la garantie de la dignité. Désormais, le droit se fonde sur l'intégrité de l'être humain et sur l'inviolabilité de sa personne. De la première est tirée la valeur ontologique de l'homme, de la deuxième la valeur éthique, toutes deux composant les aspects fondamentaux de la dignité.

C'est par la voie jurisprudentielle que la dignité est davantage mise en exergue. Tant le Conseil d'Etat que le Conseil constitutionnel ont consacré la valeur de la dignité comme valeur juridique⁵¹. Il est pourtant remarquable que nul texte ne précise le contenu de ce terme.⁵² Il est là le signe pour la postmodernité d'un effort de dépasser l'ordre strict de la justice traditionnelle (la justice distributive) qui accorde à chacun son dû pour légitimer la solidarité comme élément juridique. La jurisprudence, en asseyant des solutions juridiques sur un concept flou qui favorise la subjectivité de l'appréciation, s'est évertuée à éviter certaines antinomies nées du mélange entre la moralité des droits subjectifs et la juridicité des normes du droit objectif formel. En effet, devant des problèmes sociaux graves, dont la solution débordait les exigences normatives, elle a déployé, pour consolider ses décisions, toute une logique juridique tributaire de la morale.

Le «droit au logement» en est l'exemple le plus caractéristique. Les sans-abris, faisant irruption dans des locaux vides ont violé la règle constitutionnelle qui protège la propriété individuelle. Or pour réquisitionner des appartements vides (l'hiver de 1995), la jurisprudence judiciaire a appliqué un nouveau droit dont le fondement ne pourrait être justifié que par un droit subjectif ayant la primauté parmi les autres droits fondamentaux: le droit au logement, qui s'est dégagé du concept de la dignité même⁵³. Ne sommes-nous pas légitimée ici à parler de la «juridicisation» de la morale? Ainsi la dignité personnelle est-elle installée dans l'univers juridique en mesure suprême, capable de tout permettre comme aussi de tout interdire. Serait-il exagéré de la qualifier de principe dictatorial? Par son imprécision, n'est-elle pas susceptible de créer des disparités d'appréciation pour des cas semblables?

49. Cf. R.1046 (1986) et 1100 (1989).

50. Cf. La Résolution du Parlement européenne du 16 mars 1989.

51. Cf. V. SAINT-JAMES, *Réflexions sur la dignité de l'être humain en tant que concept juridique du droit français*, *Recueil Dalloz*, 1997, pp. 61-66.

52. On ne peut définir la dignité qu'après les formes d'atteintes qu'on juge qu'elle a subies comme «l'asservissement» et «la dégradation de la personne humaine», voir le Préambule de 1946.

53. *Ibid.*, p. 65.

L'affaire de l'interdiction du «lancer de nain»⁵⁴ en est un cas révélateur. La dignité personnelle s'y est imposée comme relevant des exigences de l'ordre public. En ces circonstances, la personne humaine ne peut disposer librement de son corps: «Le respect de la dignité humaine est une des composantes de l'ordre public.... l'autorité investie du pouvoir de police municipale peut, même en absence de circonstances locales particulières, interdire une attraction qui porte atteinte à l'ordre public». Pourtant, comme composant de cette ordre, la dignité exerce la tutelle des libertés personnelles contre la personne elle-même⁵⁵. De cette manière la dignité humaine devient un «outil» pour la constitution d'une ordre public moral qui peut s'opposer à l'exercice d'autres droits fondamentaux comme le droit au travail ou la liberté du commerce⁵⁶. Elle peut bel et bien contredire l'esprit des droits de l'homme qui consiste dans la possibilité d'exercer les libertés fondamentales (qui relève du fonds ontologique de l'homme en tant qu'homme) comme la libre disposition de son corps. N'y aurait-il pas là le symptôme de la reconstruction subjective d'une dignité «transcendante sans métaphysique» à laquelle ces nains, personnes essayant simplement de gagner leur vie, auraient dérogé?

Stamatios TZITZIS
(Paris)

54. Ce spectacle consistait à faire lancer un nain par des spectateurs, cf. *R.D.P., op. cit.*, p. 564.

55. *Ibid.*, cf. les «Observations» de M. LEVINET sur «La légitimité de la répression par l'État des pratiques sadomasochistes», à propos d'un arrêt de la Cour européenne des droits de l'homme, du 19 février 1997, *Re. trim. des Droits de l'homme*, n°32/oct. 1997, pp. 732-745 et notamment p. 743. Dans cet arrêt M. Levinet justifie la condamnation des relations sadomasochistes au nom de la dignité humaine, même si l'arrêt de la Cours n'y se rapporte pas directement ou indirectement.

56. *R.D.P., op. cit.*, p. 545.

ΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΥΠΑΡΞΗ ΚΑΙ ΑΞΙΑ ΤΟΥ ΠΡΟΣΩΠΟΥ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Ἡ Διακήρυξη τῶν Δικαιωμάτων τοῦ ἀνθρώπου τοῦ 1789 ἐπιβεβαίωσε τὰ ἀναπαλλοτρίωτα δικαιώματα, ὅπως τὸ δικαίωμα τῆς ιδιοκτησίας, τὰ ὁποῖα θεωροῦνται ἀδιαχώριστα τῆς ἀνθρώπινης φύσης. Κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο, ἡ παραπάνω διακήρυξη, προσέβλεπε στὴν ἐπιβεβαίωση κάθε ἀνθρώπου ὡς συνεργοῦ τῆς κοινωνικοπολιτικῆς τάξεως. Ἡ Διακήρυξη τοῦ 1948 ἀνοίγει ἄλλες προοπτικές. Θέτει τὴν ἀξία ὡς θεμέλιο, ὡς πρότυπο θὰ λέγαμε γιὰ τὰ δικαιώματα τοῦ ὑποκειμένου.

Ἡ ἰδέα τῆς ἀξίας, ὅπως αὐτὴ πέρασε ἀπὸ τὸ στάδιο τῆς καινοτομίας στοὺς μεταγενέστερους, περιβάλλει τὴν ἀνθρώπινη ὑπαρξη, συνοψίζοντας τὶς ιδιότητες ποὺ ἀπαρτίζουν τὴν ἀτομικότητα τῆς ἀνθρωπότητας. Ἡ ἀξία ἐκλαμβάνεται ὡς ὕψιστη καὶ θεμελιώδης ἀρετὴ τοῦ σκεπτόμενου καὶ δημιουργικοῦ ὄντος χάριν τοῦ ὁποίου ἱεροποιεῖ τὴν ἀκεραιότητα καὶ συγχρόνως χορηγεῖ προνομιακὴ θέση στὸν λόγο, Ἐντιπροσωπεύει ὁμως τὴν ἴδια στιγμή μία ποιότητα καὶ ἓνα συναίσθημα τὰ ὁποῖα προδίδουν τὸ ἀνθρώπινο δίδυμο σῶμα-πνεῦμα στὸ πέταγμά του γιὰ ὑπεροχή, ἐνώπιον τῆς συνάντησης μὲ τὸ ἄλλο. Τὸ μετὰ-νεοτερικὸ ἐκμηδενίζει τὸ μυστικιστικὸ βάθος τῆς ὑπαρξης ἐπειδὴ ἐπικεντρώνεται στὸ ἀπόλυτο τοῦ προσώπου διὰ τοῦ ὑπερθεματισμοῦ τῆς ἀξίας.

Ἡ ἀξία ἀποβαίνει κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο ἐκδήλωση τοῦ σώματος. Μεταφράζεται σ' ἓναν ἀνθρωπισμὸ ὁδύνης: ἡ προσβολὴ τῆς ἀνθρώπινης ἀξίας παραπέμπει σ' ἓνα σῶμα βασανισμένο καὶ ἀτμασμένο, τὸ ὁποῖο ἐπιζητεῖ μία ἠθικὴ βασισμένη σὲ ἐπιταγὲς σεβασμοῦ τοῦ ἀνθρώπου ὡς προσώπου.

Σταμάτιος ΤΖΙΤΖΗΣ

(Μτφρ. Μ. Πρωτοπαπα-Μαρνελη)

CLASSIFYING RIGHTS

In our moral discourse we assert moral rights statements. And we use some moral rights statements as premises in arguments the conclusion of which is another moral right statement. That is, we argue *from* rights *to* rights. A subclass of these arguments are arguments in which we try to establish the existence of a moral right on the basis of statements of the existence of other moral rights. What are the basic constituents of this kind of moral reasoning and how can it be informative? In this paper I try to throw some light on these questions by probing a classification of rights according to their objects.

1. The vocabulary of rights.

The following is a list of moral rights statements.

- 1) The right to freedom is the most cherished right.
- 2) The way they treated John constituted a violation of his right to freedom.
- 3) John has the right to go to Maxies' pub at ten o' clock on Monday.
- 4) A committee of philosophers and doctors discussed whether smokers have a right to medical treatment for diseases related to smoking.
- 5) My right to the castle of my grandfather was never questioned by those who protested against the accumulation of wealth by the royals.
- 6) The promisee has a right to the object of the promisor's promise.
- 7) John has a right that Jack returns to him the money he owes him.

We may make some useful classifications of rights which will help us in our discussion. Firstly, we may distinguish between *general* and *specific* rights. The rights mentioned in 1), 2), 4) and 6) are general rights, while the rights mentioned in 3), 5) and 7) are specific rights. There are of course different levels of generality. We may speak of the right of an *individual* (as in 2), 3), 5) and 7)), of a *group of persons*¹ (as in 4) and 6)) or we may speak of a right without specifying who is the right holder (as in 1)). Further, the object of the right may be something *abstract* (as in 1)) or something *concrete* (as in 3) and 5)). To avoid any confusion, in the examples I will adduce I will treat as specific rights only those rights which are *both* rights of a specific individual *and* rights to a specific thing or action (see below). This means, for example, that a right of

1. The rights the subjects of which are groups of persons are not necessarily *collective rights* (neither (4) nor (6) are collective rights).

an individual to an abstract entity (like the right in 2) will be treated as a general right. The paradigmatic case of a general right will be a right to an abstract entity the right holder of which is not specified (as in 1).

Secondly, right may be classified according to their objects. We may distinguish three types of rights: a) rights to *values* (as in 1 and 2)), b) rights to *goods* (as in 4) and 5)) and c) rights to *actions* (as in 3) and 7)). Rights to actions may be divided into two classes: i) rights to *actions to the right holder* (as in 3)) and ii) rights to *actions of the duty bearer* (as in 7)). I will call the former *active* rights and the latter *passive* rights². In this paper I will focus on this classification of rights according to their objects.

In our moral discourse about moral rights we usually invoke some rights in order to justify some other rights. I will call this kind of justification of moral rights *rights-based justification of moral rights*. Of course a rights-based justification of a moral right is not an argument whose premises are exclusively statements of the existence of other moral rights. Other factual and moral considerations may be parts of a rights-based justification of a moral right. What distinguishes a rights-based justification from other kinds of justification of moral rights is that it includes statements of the existence of moral rights (other than the moral right to be justified). A quite common form of the rights-based justification of moral rights is an inference from general rights to specific rights. So, for example, we may treat the general right to freedom (in 1) as the justificatory grounds of a specific right of a certain individual to perform a concrete action, say, to go to Maxies' pub at ten o'clock on Monday. Following a terminology introduced by Joseph Raz I will call the right which serves as the justificatory grounds of another right a *core* right and the right which is justified on the grounds of another right a *derivative* right (Raz (1986), p. 168).

The relation between core and derivative rights is not that of *logical entailment*. The existence of a general right to freedom does not logically entail that there is a right of mine to go to Maxies at ten o'clock on Monday but it may be the reason why I have such a specific right. Further, to use an example of a rights-based justification which is not an inference from general to specific rights, if I have purchased over a period of five years certain paintings of Degas, my right in the collection of paintings logically entails that I have a right in each of the paintings; but the fact that I have a right in the collection of paintings may not be the justificatory reason for the fact that I have a right in each of the paintings. On the contrary, it is because I have a right in each of the paintings that I have a right in the collection³.

It can be easily inferred from the above that a core right is a right which gives *the reason why* of the existence of another right. To avoid any confusion we

2. For a different use of the terms «active rights» and «passive rights» see FEINBERG, J. *Social Philosophy*, New Jersey, Prentice Hall, 1973, p. 60.

3. For a similar point, see RAZ J., *The Morality of Freedom*, Oxford, OUP, 1986, p. 168.

need to distinguish core rights from rights which merely provide *evidence* for the existence of a moral right. For example, the fact that A has a number of rights, like the right to go to the cinema, to walk on the street, to read the newspaper he likes, etc., may be evidence for the fact that A has a right to freedom. But this does not entail that the former rights are core rights and the right to freedom a derivative right. This inductive inference, whatever it may establish, it does not give the reason why of its conclusion. On the contrary, an inference from the existence of A's right to freedom may give the reason why of the existence of A's other relevant rights.

To recapitulate, I argued that there are moral rights of different levels of generality and that moral rights may be classified according to the nature of their objects into rights to values, rights to goods and rights to actions. I also argued that some rights may figure as the justificatory grounds of other rights. In the following sections, I will defend the distinction between rights to values, rights to goods and rights to actions and examine the implications of this distinction for the rights-based justification of moral rights.

2. Rights to goods and rights to actions. Is the distinction between rights to goods and rights to actions valid and meaningful? I will try to answer this question by considering one class of rights, property-rights, which may be considered to include both what I call rights to goods and rights to actions. Take the following two lists of rights:

- a) The right to have a house, the right to have a car, the right to possess a bank account, the right to possess a factory.
- b) The right to sell one's own property, the right to invest one's own money, the right to paint the interior walls of one's house, the right to destroy one's own property.

Let us first focus on list a). List a) contains examples of rights to the possession of things. Now, the kind of things a particular person has a right to own is contingent upon what moral code accepted and some relevant factual circumstances. For example, a moral code may allow that a particular individual has a right to possess some goods, but not others. For example, while, according to one moral code, I may have the right to possess a house or a bank account I may lack the right to possess pornographic videos or guns. Again, it should be noted that the corresponding legal rights I may possess are not relevant. It may indeed be the case that the legal code of the society I live in may give me the right to possess pornographic videos or guns, but the moral code of my society, while it gives me the right to possess some goods (or else it allows that individuals may have a right to property), may proscribe the possession of pornographic videos or guns.

Further, it may be the case that, while the moral code of my society may permit the possession of a particular set of goods, say, diamonds or billions of dollars in my bank account, certain factual considerations may defeat my specific moral

right to this set of goods at a certain time. For example, the famine which hits the Sudanese people may render the accumulation of diamonds by their president morally impermissible, although their president may not have exploited the Sudanese people in order to find the money for his diamonds.

On the other hand, the examples of rights mentioned in list b) are not rights to the possession of certain goods but rights to the performance of certain actions. The rights in b) are closely connected with the general right to property and the rights in a). The range of actions (selling one's own property, investing one's own money, etc.) property-right holders have a right to perform, specifies the area of social practice, a particular person's general right to property affects. The rights in b) are necessary for the rights to goods to have any significant bearing on the right holders' life as well as the life of the society they live in. Indeed, my right to possess, say, a car would be empty if I did not have any right to use it.

Rights to actions make relevant rights to goods a significant part of social practice. The exact nature, however, of their relation to rights to goods seems elusive. Are they equivalent to rights to goods or are they conceptually distinct? Think for example of a particular person's right to have a car. What is the relation between that person's right to the possession of a car and his right to use or manage it⁴ (drive it, paint it, lend it to his friends, etc.)? (Note that the relation in question is not between the right to have a car and the right to use a car, but the relation between the right to have a car and the right to use that car). The implications of this issue for my distinction between right to goods and rights to actions are important. If rights to actions are shown to be conceptually inseparable from what I called rights to goods, then the validity of the distinction between rights to goods and rights to actions becomes questionable.

The most powerful argument in favour of the thesis that rights to actions should be thought of as parts or necessary constituents of rights to goods is the one built upon a consideration I have already mentioned. Namely, the consideration that a right to the possession of a particular thing would be empty and of no significant consequence for the right holder and his fellow citizens if it was not somehow accompanied by some relevant rights to actions. For example, the right to own a car seems to be empty unless this right of ownership is accompanied by the right to do something with the car.

To this, however, it could be objected that the right to a thing by itself has some significance for the right holder and is of some consequence for the social practice. For example, my right to own a car, as distinct from the relevant rights to use this car, is the grounds of someone else's (a fellow citizen's or an authority's) duty to act in such a way as to protect my right. In this case my right to a thing suffices by itself to put me in a particular relation with my fellow

4. For the distinction between rights to possession of things and rights to use and manage things, see HONORÉ, (A.M., *Ownership*, Oxford Essays in Jurisprudence, Oxford, Guest, 1961.

citizens and affect in some way their behaviour towards me.

Further, the fact that A has a right to the possession for a certain thing does not logically entail that A has a right to use or manage that thing. The above statement admits of two readings, a strong and a weak one. According to the strong reading, this statement should be understood as denoting that it is not necessary for A to have a right to *x* that A has a right to use or manage *x*. According to the weak reading, this statement should be understood as denoting that, if one knows that A has a right to *x*, one does not necessarily know what right to use or manage *x* A has. Both of the statements are true. I may know that John owns a Land Rover, but I may not know what he has a right to do with it. And I do not need to have the latter knowledge in order to be able to validly say that he has a right to possess the Land Rover. Similarly, I may have a right to a thing without having a right to do anything with it. For example, when my country is at war I may have no right to drive my car in the streets, sell it, or use it in order to store goods in, although I may still own this car and nobody has the right to break its windows or take it from me.

If, then, rights to the possession of goods are not reduced to rights to use or manage these goods, what is the relation between the two kinds of rights? I believe that we may regard rights to the possession of goods as core rights upon which rights to use or manage these goods are grounded within the context of a rights-based justification of rights. That is, they are an essential part of an inference which provides the reason why of the existence of the relevant rights to use or manage these goods.

Till now I used property rights as examples of rights to goods. This should not create the mistaken idea that rights of ownership of goods are the only class of rights to goods. «Rights to goods» may include goods as diverse as the right of a patient to the required medical treatment, the right of children to have a teacher, the right of children to proper nourishment, the right of an invalid to appropriate entrance to public buildings. My claim is that all of these rights to goods have justificatory priority to relevant rights to actions: they provide the grounds for relevant rights to actions⁵.

A last remark concerns rights to actions. Right holders may have a right to act in a particular way or a right that someone else acts in a particular way. For example, John may have a right to sell his house or a right that Jack repairs the door of John's house. My claim that rights to actions are grounded upon relevant rights to goods holds for both types of rights to actions; that is for both A's right

5. I do not claim that every right to action is grounded upon a certain right to a good and that it is never the case that a right to action may be the core right to a good. My claim is that rights to goods are the justificatory grounds of *relevant* rights to actions. The way in which a right to an action is *relevant* to a right to a good should be understood on the model of the relation between my right to possess *x* and my right to use or manage *x*.

that he acts in a particular manner and A's right that B acts in particular manner. For example, my right to paint my house and my right that John does not destroy my house are both grounded upon my right to possess the house.

3. Rights to values. There are however rights which cannot be said to be either rights to goods or rights to actions. Think, for example, of the right to education, the right to life, the right to freedom of conscience, the right to free speech, the right to political participation, or the right to property (when «property» is not understood as a short name for things like cars, houses, etc. but expresses the notion of «ownership»). Education, life, political participation, etc. are neither goods nor actions; they are «values».

I use the term «value» in a sense that is not directly relevant to the context of the distinction between values and facts. That is to say, I do not use the term to stress the normativity of some concepts, the fact that they are «actions guiding» as opposed to «world guided»⁶. Rather I utilise the obvious conceptual connection between «value» and «valuable». «Valuable» is taken somewhat narrowly to signify what is important from the human beings' point of view. From this perspective valuable is what is important for human beings in the respect of advancing or preserving their well-being. Similarly, values are agent-centered in the following sense:

Value is a condition of the agent, considered in abstraction, which society seems to be necessary for the well-being of each and every agent under normal circumstances.

Let me make the following clarifications about this account of value.

(a) «Value is a condition of the agent...». Freedom as a value in this sense amounts to the ability of the agent to act without external constraints. And we can equally speak of conditions of the agent like having ownership, being educated, etc. which are values in the required sense.

(b) «... considered in abstraction...». The condition of the agent which is value, is not specific enough to rule out conflicting interpretations. «Being educated», for example, is vague about and allows different interpretations of what counts as education, what standard of learning a particular person should achieve to be validly considered «educated», what the educational practice should be, etc. But the vagueness and indeterminacy of values are not pathological features. In moral discourse the necessarily vague and indeterminate abstract concepts play a significant role. In this respect, values are on a pair with abstract norms and principles, virtues, moral universals (like «good», «right», «just»). The latter, although they lack a concrete content to provide the agent with sufficient information about what exactly to do in a particular situation, do nevertheless set certain limits to what he is allowed to do and

6. I borrow these terms from WILLIAMS B., What does Intuitionism Imply?, *Making Sense of Humanity*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1995.

considerations like «I ought to be just», «I ought to do the right thing» or «I ought to follow the demands of justice» are part of what motivates him to act. Further, they give the defining characteristics of a moral code and can be used as a generally trustworthy criterion of the identification of moral codes. For example, by examining the abstract principles, conceptions of virtue and moral universals like «good», and the values of the ancient Greeks we are able to identify the differences between their moral code and ours. Finally, the vagueness and indeterminacy of moral principles, virtues, values, etc. makes it possible for the moral agents to be less passive as recipients of moral doctrines and ideas and to furnish our conception of moral autonomy. They leave enough room for exercise of deliberation, reliance on intuitions, involvement of imagination, responsibility for decisions and meaningful moral disputes. In other words, they are at least partly responsible for some central features of our notion of autonomous moral agents.

(c) «... which society seems to be necessary...». My suggestion that the criteria for whether a particular condition of the agent is a value are society's beliefs may seem questionable. The two rival candidates could have been the beliefs of the agent, on the one hand, and objectivity (what conditions of the agent *really* contribute to his well-being), on the other. Both are in my view deficient, though for different reasons. The first misrepresents the manner in which we think of beneficial conditions of the agent and ascribe values in the required sense to individuals. The second fails to do justice to the social dimension of the practice of values and raises some awkward questions about the foundation of values in human nature.

I will first explain why relativising values to beliefs of the agent about what contributes to either his own or the general well being of all humans conflicts with the way we think about what condition for the agent considered in abstraction is beneficial for him. Firstly, in our normal practice of characterising a condition of the agent as necessary for his well-being the agent's views about what contributes to his well-being are neither the sole nor the most important standard. Consider, for example, the case of a young woman who after her affair has an unfortunate end falls into depression and wants to take her life. She finds no meaning in her life and sees suicide as salvation. Are we going to say that life is not a value for her (or even more that she has no right to life)? Surely not. What she believes to contribute to her well-being does not have significant bearing on assessing whether life is a value for her.

Secondly, not only are the beliefs of the agent about what contributes to his well-being not significant, but even his more general beliefs about what contributes to the well-being of all humans do not determine our conception of a condition of that agent as a value. Consider, for example, the case of someone who is horrified by the development of technology and science and believes that all human beings would be happier if they were uneducated savages. Our

man considers education to be bad not only for his well-being but for the well-being of all humans. But the important thing to note is that his views about what contributes to human happiness do not affect our view that education is a value for him and that he has a right to it. Our recognition of a particular state considered in abstraction as a value for him does not depend upon his views about what contributes to the well-being of humans.

The above examples illustrate the following point: *it is not a necessary condition for a particular state S considered in abstraction to be a value for A that A believes that S is necessary for his own well-being or that S is necessary for the well-being of all men.* Why then not claim that value is a condition of the agent which is objectively necessary for the well-being of any agent, that is, independently of what the agent himself or a third party believes? All in all, it is probably true that, when we ascribe values in the required sense to individuals, we do seem to mean that the relevant conditions of the agent are objectively beneficial. The answer is located simply in the nature of the inquiry I am concerned with here. My aim is purely descriptive in the sense that I try to give an account of what it is as part of a social practice to treat conditions of the agent considered in abstraction as values. My question is «what conditions a particular state of the agent considered in abstraction should satisfy in order for it to be thought a value in a society, that is, to be thought worthy of being preserved by society and achieved by all men»?

Defining values as conditions of the agent considered in abstraction which objectively contribute to human well-being fails to capture the basic source of normativity of values and their impact on social practices. Values affect the lives of individuals in society only in so far as they are recognised by society. And since I am concerned with the phenomenology of values in social practice, to define value in a way which allows for a condition of the agent to be a value without having been recognised by society is of no use. Nothing can be a part of a social practice unless it has been somehow recognised by members of a society. Consider for example, as it is quite probably the case, that there is a state S which is objectively beneficial to humans but which has not being recognised as such by a society. Would it have any impact on the way some social institutions are constructed, on the behaviour of the citizens, on the moulding of their moral rights and duties? If not, then the issue of whether a particular state of the agent considered in abstraction is objectively necessary for the well-being of men should be left out of my account of value.

The above considerations do not of course imply that one cannot call «values» states of the agent which are objectively beneficial. But if one does so, then one moves from descriptive inquiry in the sense I specified above to metaphysical considerations about the nature of values as states of the agent. My account of value leaves open the possibility for what in a society is considered to be value not to be objective value. So, my account allows a further question to be raised,

namely, whether what in my account is a value is *really* a value. But it *does not require* that this question can be raised, that it makes sense, or that there is an answer to it. In this respect my account is neutral between two ethical theories which adopt opposing views about the metaphysics of values, social relativism and ethical objectivism. This neutrality has a methodological advantage. It enables meaningful talk about values without requiring that problems about the metaphysics of values have been settled.

(d) «... under normal circumstances...». By «circumstances» I mean both physical and psychological conditions of the agent and external factors. Two issues are of relevance here. The first is what counts as normal and the second is why what happens in normal circumstances has a bearing on an account of value.

Generally speaking, it can be affirmed that normal physical and psychological conditions of the agent exclude serious physical and psychological deficiencies, such as serious brain damage, extended mutilation, terminal diseases, madness, mental deficiency. It is difficult to draw a concrete line between the normal and the pathological, but for our purposes the basic criterion is whether a particular person's physical and psychological deficiencies are so enormous as to differentiate him from the rest of his fellow human beings in respect of even the most basic necessary conditions for his well-being. For example, the basic needs of a person with serious brain damage may be so different from the needs of a generally healthy person as to make what is necessary for the well-being of the former incompatible with the well-being of the latter.

The distinction between normal and exceptional in the case of external factors is even more difficult to draw. Some examples of exceptional «external» circumstances may be dramatic climatic changes, famine, or nuclear accidents. For our purposes, the basic criterion for something to count as an exceptional external factor is whether, even when the physical and psychological conditions of a particular agent are not affected, it suffices to differentiate him from other agents in respect of even the most basic conditions of his well-being. For example, the basic needs of a person who faces the prospect of famine in his country may be extremely different from the basic needs of a person who faces no such danger. It should be clear from the above that the «normal circumstances requirement» makes values sensitive and, thus, relative to historical conditions. For, if we assume, for example, that for some reason, say as a result of a nuclear war, both our psychological and physical conditions as the environment dramatically change and what it is now normally the case becomes exceptional, then our basic needs may change and, thus, many, or even all, of our values. And possibly changes in both men's psychological and physical conditions and external circumstances account for the difference in values between, say, some ancient cultures and our culture.

The normal circumstances requirement has two main functions in my

account of what a value is. Firstly, it restricts the force of the universality requirement, namely, the requirement that for a condition of the agent to be a value it should be necessary for the well-being of every agent and, thus, rules out the obvious objection from the fact that the basic needs of people do actually differ. Secondly, it brings to the fore a generic feature of values and subsequently of rights to values, namely, that they are born out of considerations of what is normally the case and not of the nature of ideal situations. That is, what gives rise to them and defines their nature is not the human mind's contemplation of utopias but shared experience of what in most cases humans need to flourish in the world they live in.

The above discussion of the nature of values differentiates my account of rights to values from a fashionable conception⁷ of the right to life, the right to freedom, the right to education, etc. According to my account, these rights are not simply «right-categories», under which fall a number of type or token rights to goods or rights to actions which exhaust their content. They are not general terms, used for convenience to refer to classes of specific rights which alone have a concrete object. They do have a specific object, a particular abstract condition of the agent which is necessary for or a constituent of the well-being of every agent. For example, on my account, the right to education is not simply a category name which covers specific rights like the right to go to school, to have a teacher, to learn basic mathematics, etc. but itself has an object, the right holder's state of being educated.

Thus far, I have distinguished three kinds of rights, rights to values, rights to goods and rights to actions on the basis of the characteristic features of their objects. What is the relation between a right to a particular value and relevant rights to goods and actions? I have already noted the abstract character of values and the fact that they are not sufficiently informative about what a particular person should do in a specific case so as to figure as trustworthy guides to action. It is due to this feature of values that rights to values cannot be taken to logically entail any relevant rights to goods or actions. For example, nothing follows from the fact that I have the right to own things about what things I have a right to possess or how to use them. But rights to values may be the ultimate justificatory grounds for rights to goods or rights to actions in the following sense: they may constitute the rights which in conjunction with certain other moral or factual considerations suffice to ultimately justify why a particular person has a relevant right to a good or an action within the context of a rights-based justification of moral rights. For example, my right to ownership as a value is the right which in conjunction with other moral and factual considerations ultimately justifies my right to have a car.

7. For this conception of what I call rights to values, see THOMPSON J.J., *The Realm of Rights*, Harvard, Harvard Univ. Press, 1990 and HALPIN, A., *Rights and Law Analysis and Theory*, Oxford, Hard Publishing, 1997.

This means that rights to values may be taken to be the ultimate core rights: they are an essential part of an inference which provides the ultimate reason why of the existence of other rights, rights to goods or rights to actions. This may create the presumption that the term «core rights» should be preserved only for rights to values and that only a justification of a right which mentions rights to values may be a valid or complete rights-based justification. I want to resist this suggestion for the following reason. There can be different kind of justifications of something and of different degrees of depth, each of which may be validly called justification. The same holds for scientific explanations of physical phenomena. It is perhaps possible to explain all physical phenomena in terms of the function of atoms and molecules; but physicists provide other kinds of explanations which do not refer to relations of the microcosm while nobody questions the validity of these explanations. Similarly, in the case of rights-based justification of moral rights, I may justify right to the performance of an action by referring to a relevant right to a good that I possess or to a relevant right of mine to a value. Both of these justifications may be valid, sufficiently informative. Sometimes all I need to know is the existence of a relevant right to a good; sometimes I need to know whether I have a right to a value. But each of these rights-based justifications may be validly called justification and each of the relevant core rights may be validly called a core right. If a distinction needs to be drawn here, we may call the rights-based justifications in which rights to values figure as justificatory grounds of other rights *ultimate rights-based justifications* and the rights to values *ultimate core rights*.

To conclude, we may offer the following as basic principles of a rights-based justification of rights.

1) Rights-based justification of rights.

Some rights have justificatory priority over other rights.

2) Justificatory priority of rights over rights.

R1 has justificatory priority over R2 iff a statement of the existence of R1 together with other moral and factual statements are premises of a sound argument the conclusion of which is a statement of the existence of R2.

3) Core rights.

R1 is a core right of R2 iff R1 has justificatory priority over R2.

4) Ultimate or complete core rights.

R1 is the ultimate or complete core right of R2 iff R1 has justificatory priority of R2 and there is no other R which has justificatory priority over R1.

5) Ultimate or complete rights-based justification of a right.

The rights-based justification of R2 is ultimate or complete iff it identifies an R which is the ultimate or complete core right of R2.

Antony HATZISTAVROU
(Edinburgh)

Η ΚΑΤΗΓΟΡΙΟΠΟΙΗΣΗ ΤΩΝ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΩΝ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Στό παρόν άρθρο επιχειρώ να αναλύσω τη δομή ηθικών επιχειρημάτων των οποίων οι προκείμενες και το συμπέρασμα είναι δηλώσεις ηθικών δικαιωμάτων (moral rights statements). Το ενδιαφέρον μου επικεντρώνεται σε μία υποομάδα αυτών των επιχειρημάτων: επιχειρήματα των οποίων οι προκείμενες και το συμπέρασμα είναι δηλώσεις *υπάρξεως* ηθικών δικαιωμάτων. Προσπαθώ, δηλαδή, να φωτίσω μία πτυχή του ηθικού συλλογισμού, ή όποια έχει ελάχιστα συζητηθεί στη σύγχρονη βιβλιογραφία, το συλλογισμό από δικαιώματα σε δικαιώματα. Για να καταδείξω πώς αυτού του είδους ο ηθικός συλλογισμός είναι δυνατός και εγκυρος επεξεργάζομαι μία ταξινόμηση των ηθικών δικαιωμάτων, τα δικαιώματα σε αξίες (rights to values), τα όποια είναι διακριτά από τα δικαιώματα σε αγαθά (rights to goods) και τα δικαιώματα σε πράξεις (rights to actions), και τα όποια συνιστούν βασικές προκείμενες σε οποιοδήποτε επιχείρημα για την ύπαρξη κάποιου συγκεκριμένου ηθικού δικαιώματος.

Ἀντώνης ΧΑΤΖΗΣΤΑΥΡΟΥ
(Κύπρος)

ARE THERE JUST WARS?

As a way of introduction I would say that I did not know, when I chose the topic of my paper a few months ago, that it would turn out to be so opportune on the day of its announcement. It is worth considering whether or not there are just wars but the certain thing is that there are different kinds of war, that peoples wage different kinds of war for all sorts of reasons. Following therefore Jonathan Glover in this we must say that there are nuclear wars and conventional wars, world wars and local wars, colonial wars and revolutionary wars, guerilla wars, civil wars, religious wars, tribal wars and others¹. Even in the simple and most comprehensive case of conventional war between two countries, a lot of moral problems seem to arise which are worth considering: has the government of the one country decided to wage aggressive war against the other and the government of the second to wage a defensive war? In taking either of these decisions is the government of each country only responsible or are its soldiers equally responsible for obeying it and waging the war or, even further, are its citizens equally responsible for supporting morally their government in having taken this decision? The problem of responsibility and how far this extends in cases in which a decision has been made to proceed in war either local or world war is rather difficult, is not susceptible to one clear answer and, as one might have expected, bears heavily upon the kind of issue which concerns us today.

R. M. Hare, a philosopher mainly known for his meta-ethical interests and fairly recently for the efforts he has been making to apply his moral theory to issues of practical life, has pointed out the importance of the question and has attempted successfully, in my opinion, to deal with it in a number of articles like, for instance, «Can I be blamed for obeying orders?» and more recently in «Loyalty and Obedience» in the volumes *Applications of Moral Philosophy*

1. Jonathan GLOVER, *Causing Death and Saving Lives*, Penguin Books (1977) 1980, p. 252. A kind of war that has not been given enough attention to is that of holy war. Since the days of the Orthodox East and the Latin West and mainly since the dawn of the modern European states many wars have taken place which, though under the pretext of a religious cause, were waged for the attainment of political purposes. However, this was never the case with the Greek nation. Whenever it engaged in war, it was always for political reasons and religion war was never employed as an excuse for waging even a defensive war. I am grateful to the Professor of the Aristotelian University of Thessaloniki, Dr. Vassiliki Papoulia, for bringing this point out as well as for her other valuable comments and remarks.

and Objective Prescriptions respectively². But independently of the way Hare deals with the problem of the extent to which citizens and soldiers are responsible for obeying their country's decision to wage war, the fact which remains clear is that some such decisions are more justified than others and, therefore, certain wars more justified than others. Of course, the clarity of such a distinction has been disputed by some philosophers. Jonathan Glover quotes G.E.M. Anscombe saying that «The present-day conception of 'aggression', like so many strongly influential conceptions, is a bad one. Why must it be wrong to strike the first blow in a struggle? The only question is, who is in the right»³. And then he goes on: «There seems no reason in principle why it should always be wrong to start a war. If other governments had foreseen what the Nazis would do, they would probably have been right to invade Germany to remove Hitler in the early 1930s, or to wipe out all the leading Nazis by a bombing raid, on one of the Nazi rallies at Nuremberg. Either of these courses of action would have avoided the far worse calamities that actually took place»⁴.

It would seem therefore to follow, if the above argument is correct, that the traditional basis of distinguishing between just and unjust wars collapses and that if we are going to continue holding this distinction, a different basis, a different criterion has to be introduced. But by what criterion therefore do we distinguish between just and unjust wars? As it has been pointed out, the just-war tradition can be traced back to ancient philosophers and jurists like, for instance, Plato and Cicero, and has found its best, first formulation in the Christian theologian of the 5th century, St. Augustine. Needless to say that this dogma has become part of the official teaching of the Roman Catholic Church and has been embodied in secular International law⁵. To put it briefly, it distinguishes between questions concerning when a state has a right to wage war (*jus ad bellum*) and those on how war is to be waged (*jus in bello*). And it further claims that for a war to be just, the following conditions must hold: (i) there must be a just cause; (ii) the war must be waged with the right intention; (iii) the decision must be made by a legitimate authority; (iv) there must be a formal declaration of war; (v) there must be reasonable hope for success; (vi)

2. R.M. HARE, Can I be blamed for obeying orders?, in *IDEM, Applications of Moral Philosophy*, London, Macmillan, 1972, pp. 1-8; and Loyalty and Obedience, in *IDEM, Objective Prescriptions*, Oxford, Clarendon Press, 1999, pp. 168-178.

3. *Op. cit.*, p. 269 where Jonathan GLOVER quotes G.E.M. ANSCOMBE, War and Peace, W. STEIN, *Nuclear Weapons, A Catholic Response*, London, 1963.

4. *Op. cit.*, p. 269.

5. Gabriel PARMER-FERNANDEZ, Civilian Populations in War, Targeting of, *Ethics in Politics and the Media*, edited by Ruth Chadwick, San Diego - San Francisco - New York, Academic Press, 2001, pp. 39-53.

war should be the last resort, and (vii) it must satisfy the requirement of proportionality⁶. Furthermore, even if the *jus ad bellum* conditions are satisfied, the *jus in bello* conditions must be also met in order to be able to claim that we have a just-war situation. So the means and hostilities employed during the war must be such that (a) they satisfy the principle of noncombatant immunity, that is fighting must be directed solely against the armed forces and civilians must not be deliberately attacked or killed; and (b) they satisfy the requirement of proportionality, that is the means which will be employed in fighting must not be so destructive as to outweigh the good to be achieved⁷. This notion of Just War has one main justification for going to war, i.e. to restore the injustice committed to one state by the aggression of the other. Consequently, the only reason for which one state is justified to wage war against another is self-defense.

This is a legal conception of just war and, despite its weaknesses, it has been also embodied in modern International law and in the Article 51 of the United Nations Charter, which permits the use of force for individual or collective self-defense. But, as on the present occasion, our main concern is not so much the legal but the moral definition of Just War, in the remainder of my paper I will put forward and discuss one such definition propounded by the contemporary moral thinker, R.M. Hare. In my opinion, his criterion of just war cuts through morality, it points out how we come to decide whether or not a war is just and thus avoids all the legalistic intricacies into which a legal conception of just war involves us.

Hare's starting point is that there is a wide tendency among people to become pacifists⁸. To mention that there are varieties of pacifism ranging from absolute pacifism on the one hand, in which neither killing nor any other kind of violence is allowed not even in cases of self-defense to moderate pacifism on the other, according to which certain forms of violence are allowed for reasons of self-defense. People therefore tend to cultivate this disposition to themselves and to others, they abhor all forms and kinds of violence in life because they firmly believe that it is a better life if it is lived without wars, killings and violence than if it is replete with all sorts of killings and violent acts. And a parent and an educator will be good and wise respectively if he attempts to cultivate these intuitions in other people and, mainly, the youth.

However, even though absolute pacifism seems to be a good attitude to adopt in our lives, it will turn out that it is not the best possible it could be. As we all know, people form relationships with one another, they fall in love, get married,

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*

8. R.M. HARE, *Philosophy and Practice: Some Issues about War and Peace*, in *IDEM, Essays on Political Morality*, Oxford, Clarendon Press, 1989, pp. 62-78.

have families. A number of families may form small communities and these, in their turn, a political society. This is how the idea of state has come about. As people have gradually found out, it is a good thing that there are these social ties because it is the best way for them to support and sustain their long term interests: that is rear up their children, cherish their friends and relations, secure their health and safety from all sorts of danger. But it is unrealistic to believe that all will work perfectly alright, and peace and order will be secured in this way. Within each state and between different states, various empirical factors usually come in and this apparent balance is upset. So there are cases in which one state may grow jealous of the other for certain reasons and proceed to attack it. And the question which arises automatically is whether the prospective victim, the state which is likely to undergo the act of violence, even though it holds tightly to its pacifistic principles and ideals, ought to continue to hold to them or make an exception on this particular occasion. It will have to do some critical moral thinking, as Hare calls it⁹. It will probably reason along the following lines: it is generally a good thing if pacifism is respected by all societies. But in this particular case my state's or my country's safety or territory has been violated by the neighbour country. Not only has the neighbour country endangered my territory and safety but it has also showed that for certain reasons it has abandoned the absolute pacifist position which it initially held, leading me in this way to the awkward position to consider whether or not pacifism is the right principle to hold. It is at this point exactly that one runs the risk of turning into absolute patriotism. To say right from the start that absolute patriotism is the position usually described as «my country right or wrong», that is that one's country is justified in using whatever means necessary to further its interests and that its citizens ought to obey it and participate in any war undertaken in these terms, without questioning whether or not it is justified. Now Hare's strong point, I think, is that it is a great danger for an absolute pacifist to turn into absolute patriotism, if he fails to do his reasoning well. For if he contends that his country's territory, interests etc. have been violated and are in danger and that whenever his countries interests are in danger, he ought to defend them in all possible ways and even wage war if this is what is required to restore the order, then he is unavoidably sliding into some form of extreme patriotism. And even though patriotism is a good position to start with, nevertheless, if one is not careful, it may develop into some extreme forms of nationalism which, as we all know well, may have terrible consequences for humankind. On the contrary, if the absolute pacifist claims not simply whenever his own country's interests are under attack, but also whenever every other country's territory or interests are in danger, this other country ought to defend them and even wage war against the aggressor, then he

9. *Ibid.*

is most likely to avoid patriotism in any of its extreme forms. Consequently, it would seem to follow that even though absolute pacifism is a good position to start with, nevertheless it would not be a good thing to stay at when one's country is in danger and its interests are likely to be violated by another. So we can definitely start with a non-aggression position, some form of non-aggressive patriotism but we cannot be left at it. Our insistence to remain at this position when our country's interests are in danger not only exhibits some form of logical error on our part but it may also have terrible consequences in actual life. Instead, our critical thinking will enable us, after we have exposed into light the facts and the logic of the situation, to abandon temporarily our initial pacifist position and move into a moderate patriotic position which permits us to wage war and use other violent means in cases of self-defense. Hare calls this position a kind of defensive patriotism and, in his opinion, it is pretty closely to the legal conception of just war we have referred to at the beginning. It is a form of patriotism, undoubtedly, because it allows countries which are in danger or under attack to wage war as a means to avert the damage already done to them. And its virtues are that (a) it does not slide into any form of extreme patriotism with all the evils that usually follow it; (b) nor does it abandon absolute pacifism as the general disposition which people ought to cultivate and have. Consequently, I see no reason why this position of defensive patriotism ought not to be adopted under the right circumstances.

In conclusion, I would say that I have only tried to touch upon the issue of just war. That in the sophisticated world of the 21st century in which we live, we will always need legal guidance and assistance from the International laws in order to decide under what circumstances a war can be considered just. But an International law itself presupposes a certain conception of morality, a certain criterion of just and unjust wars. It is exactly this criterion that I have attempted to draw sketchily in this text.

Eleni M. KALOKAIRINOU
(Nicosia, Cyprus)

ΥΠΑΡΧΟΥΝ ΔΙΚΑΙΟΙ ΠΟΛΕΜΟΙ;

Π ε ρ ί λ η ψ η

Τὸ πρόβλημα τὸ ὁποῖο μᾶς ἀπασχολεῖ εἶναι κατὰ πόσον ὑπάρχουν δίκαιοι πόλεμοι δεδομένου ὅτι ἡ παραδοσιακὴ βάση γιὰ τὴ διάκριση μεταξὺ δικαίων καὶ ἄδικων πολέμων φαίνεται νὰ μὴν ἰσχύει, ἀφοῦ συχνὰ ἓνας ἐπιθετικὸς πόλεμος ποὺ θὰ προλάβει καὶ θὰ ἀναχαιτίσει τὶς ἐπιθετικὰς διαθέσεις μιᾶς χώρας εἶναι προτιμότερος ἀπὸ ἓναν ἀμυντικόν. Οἱ διεθνεῖς κανόνες καὶ οἱ νόμοι τοῦ ΟΗΕ ἐνσωματώνουν στὴ μία ἢ τὴν ἄλλη μορφή τῆς, τὴν παράδοση τοῦ δίκαιου πολέμου. Ἐπειδὴ ὅμως κάθε νομικὴ σύλληψη δικαίου προϋποθέτει λογικὰ τὴν ἠθικὴ σύλληψη αὐτοῦ, τὸ ἐρώτημα ἐν προκειμένῳ εἶναι, ποῖο εἶναι τὸ ἠθικὸ κριτήριον τοῦ δίκαιου πολέμου; Ἡ πρόταση τοῦ R.M. Hare, φιλοσόφου τοῦ 20οῦ αἰ., εἶναι ὅτι ἐνῶ ὅλες οἱ χώρες πρέπει νὰ διαπνέονται ἀπὸ ἓναν ἀκρατὸ εἰρηνισμόν, ἐν τούτοις σὲ περιπτώσεις κατὰ τὶς ὁποῖες κρίνουν ὅτι ἡ ἐπικράτεια ἢ τὰ συμφέροντά τους παραβιάζονται ἀπὸ μιὰν ἄλλην χώραν, τότε καλὸ θὰ εἶναι, χωρὶς νὰ ἀπορρίψουν τὴν ἀρχὴν τοῦ εἰρηνισμοῦ, νὰ υἱοθετήσουν παράλληλα καὶ τὴν ἀρχὴν τοῦ μετριοπαθοῦς πατριωτισμοῦ. Ἐνας τέτοιος πατριωτισμός, σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν ἀπόλυτον πατριωτισμόν, θὰ τοῖς ἐπιτρέψει νὰ ὑποστηρίξουν ὅτι ὅταν τὰ συμφέροντα ὁποιασδήποτε χώρας θίγονται, τότε αὐτὴ δικαιολογεῖται ἠθικὰ νὰ διεξάγει πόλεμον ἐναντίον τῆς παραβιάστριας δύναμης. Κατὰ συνέπειαν, ἐνῶ θὰ παραμείνουν κατ' ἀρχὴν εἰρηνόφιλες, ἐν τούτοις θὰ δικαιολογοῦν ἠθικὰ τὴν κατ' ἐξαιρέση διεξαγωγὴν πολέμου κάτω ἀπὸ ἴσους ὅρους, κάτω ἀπὸ ὅρους δηλαδὴ παραβίασης τῶν συμφερόντων τους.

Ἑλένη Μ. ΚΑΛΟΚΑΙΡΙΝΟΥ
(Κύπρος)

Η ΓΕΝΕΣΙΣ ΤΗΣ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑΣ ΣΤΗΝ ΑΡΧΑΙΑ ΑΘΗΝΑ

Ἡ ἀπὸ τὴν παλαιολιθικὴ ἐποχὴ κατοικηθεῖσα Ἰωνικὴ Ἀττικὴ (Πικέρμι), ἡ χώρα αὐτὴ τοῦ φωτός καὶ τοῦ ὑπέρλαμπρου ἡλίου, μὲ τὸ εὐκρατο κλίμα, τὴν ὁμορφιὰ τῆς φύσης καὶ τὴν περιβάλλουσα θάλασσα, ποὺ βοήθησαν τὴν ἀνάπτυξη τοῦ στοχασμοῦ, τὴν ἀνάγκη τῆς ἐκφράσεως τοῦ ὠραίου καὶ τῆς σαφήνειας γραμμῶν καὶ χρωμάτων, καθὼς καὶ τὴ γνωριμία ξένων πολιτισμῶν καὶ πολιτειακῶν συστημάτων, ἀνέπτυξε ἐνωρίς, ἥδη στὸν 5ο π.Χ. αἰ., ἕναν ὑψηλότατο πολιτισμὸ καὶ τὸ πιὸ τέλειο διοικητικὸ σύστημα. Οἱ Ἀθηναῖοι ἔθεσαν στὸ κέντρο τοῦ κόσμου τὸν ἄνθρωπο, ὡς ἀπόλυτην ἀξία. Ἀκόμη καὶ οἱ θεοὶ τοὺς ἀνθρωπόμορφοι ἦσαν. Χωρὶς αὐστηρὸ ἱερατεῖο καὶ κυριαρχία δόγματος, ὑπῆρχε πρωτοβουλία καὶ ἀτομικότης τοῦ στοχαστῆ, τοῦ καλλιτέχνη, τοῦ ἐρευνητῆ. Στὸν δεδομένο μῦθο ἐπιθέτουν τὴν προσωπικὴ τους σφραγίδα, τὸν μεταμορφώνουν οὐσιαστικά, τὸν κάνουν ἔκφραση ἑνὸς δικοῦ τοὺς κόσμου νοημάτων, συγκινήσεων, διδασχῶν, θεσμῶν, ὁμορφιάς, τρόπου ἀντικρύσματος, «θεωρίας» τοῦ ἀνθρώπου, μὲ σκοπὸ τὴν εὐδαιμονία του, ποὺ, κατ' Ἀριστοτέλη, «ἐνέργειά τις ἐστὶ κατ' ἀρετὴν».

Μὲ τὸν ἔρωτα πρὸς τὸν ἄνθρωπο καὶ τὴν ἀένη ἀναζήτησι τῆς ἀληθείας γιὰ τὸ θεῖον καὶ τὸ ἀγαθὸν μέσω τῆς λογικῆς καὶ τῆς ἠθικῆς ἀλλὰ καὶ τοῦ σεβασμοῦ τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου, θὰ δημιουργήσουν ἀφ' ἑνὸς τὴν ἰδανικὴ πολιτειακὴ μορφή τῆς περιφήμου δημοκρατίας, ἐξελικτικὰ μέσα ἀπὸ τὴ σύγκληση τῶν συστατικῶν τῆς κοινότητος καὶ μέσα ἀπὸ τὴ γόνιμη ἀνταγωνιστικότητά τους ποὺ κατέληξε στὴ θαυμαστὴ ἰσοτιμία καὶ ἰσονομία καὶ ἀφ' ἑτέρου στὴ μεταφυσικὴ καὶ τὴν καταξίωση τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξεως. Ἡ φιλοσοφία ἐξαίρει τὴ μοναδικότητα καὶ τὴν ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου πνεύματος ποὺ κατακτᾷ τὴ γνώση καὶ τὴν αὐτογνωσία, ποὺ δημιουργεῖ ἀξίες καὶ τίς ἐκφράζει. Ὁ πόθος γιὰ ἐλευθερία, δικαιοσύνη καὶ ἀξιοκρατία θὰ γίνῃ ἰσχυρὴ καὶ καταλυτικὴ παρόρμησις. Γίνεται τελικὰ ἡ δημοκρατία, μία ἀδέσμευτη λειτουργία κοινωνικοῦ ρεαλισμοῦ, πέραν κάθε συμβατικότητος, ὅπου ἀνθήσαν ὅλες οἱ μορφές πολιτισμοῦ. Κατέληξε δὲ σύμφωνα καὶ μὲ τὴν Harisson οἱ ἔννοιες Ἀθηνᾶ, Ἀθῆναι, Θησεὺς καὶ δημοκρατία νὰ ἔχουν σχεδὸν ταυτόσημο περιεχόμενο στὸν Περικλείω χρυσοῦν αἰῶνα. Στὴν ἀναζήτησι καὶ στὴν ἀπογραφή τοῦ παρελθόντος μὲ κοινὰ ἀποδεκτὲς προϋποθέσεις, κριτήρια καὶ μεθόδους ἱστορικές, πέραν τῶν δράσεων τῶν κοινωνιῶν καὶ κρατῶν, ἐλκυστικὸς εἶναι πάντα καὶ ὁ ρόλος τῶν ἐκαστοτε προσωπικοτήτων στὴ διαμόρφωσι τῆς πολιτικοκοινωνικῆς ἐξέλιξης. Ὡς πρότυπο μίμησης ἢ σπανιότερα ἀποφυγῆς, ἡ ἱστορικὴ προσωπικότης

κυριαρχεί στην ανθρώπινη μνήμη ακόμη και αν έχουν λησμονηθεί, εν μέρει ή εν όλω, τὰ συγκεκριμένα γεγονότα ή αίτια. Τού λόγου τὸ ἀσφαλές ἀποδεικνύει ή περίπτωση τοῦ Θησέως, τοῦ μυθικοῦ ἑφραστή τοῦ Ἀθηναϊκοῦ πολιτεύματος, τῆς δημοκρατίας. Ὁ κύκλος τῶν Ἰωνικῶν μύθων τοῦ Θησέως περιελάμβανε ἓνα στοιχείο μέσα στοῦ ὁποῖο τὸ παρελθόν δέν ἦταν μόνον παρελθόν, ἀλλά σύμβολο καί αἰώνιο παρόν.

Κατά τήν δεύτερη χιλιετία π.Χ. ὑπῆρχε στήν Ἀθήνα, ἐπὶ τῆς ἀκροπόλεως, βασιλεῖον μέ ἄρχοντας καυχομένους ὅτι ἦσαν αὐτόχθονες, ὅπως ἄλλωστε τὸ ἐπίστευαν καί ὅλοι οἱ Ἀθηναῖοι. Τήν παράδοση αὐτή ἀποδέχονταν ὁ Ἡρόδοτος καί ὁ Θουκυδίδης¹. Ὁ Βασιλεὺς ἐπῆρε ἀπὸ τὸν Δία τὸ δικαίωμα νὰ ἀντιπροσωπεύει τήν πόλιν σὲ κάθε περίσταση². Κατά τὸν Ὅμηρο³ οἱ βασιλεῖς εἶναι «διοτρεφέες», θεῖοι, κατὰ τὸν Ἡσίοδο⁴ εἶχαν τήν συνακόλουθο ἔννοια τοῦ στρατηγοῦ καί δικαστοῦ. Ἀπὸ τὸν 13ο αἰ. π.Χ. μέ τὴ βασιλεία τοῦ Θησέως, αἱ Ἀθῆναι καθίστανται ἰσχυρὸ στρατιωτικὸ καί πολιτικὸ κέντρο, μέ τάση περαιτέρω ἐπεκτάσεως. Οἱ ἄγωνες τοῦ γιὰ ἀνεξαρτησία, κραταίωση καί ἐπέκταση τῶν Ἀθηνῶν ἠρωποιοῦνται, γίνονται ἄθλοι καί ἀποβαίνει ὁ κατ' ἐξοχὴν ἥρωας τῆς Ἰωνικῆς φυλῆς (π.χ. ή ἀπαλλαγὴ φόρου ἀπὸ τήν πρῶν θαλασσοκράτειρα Κρήτη, διεσώθη στοῦ μῦθο Μινωταύρου-λαβυρίνθου ή ή νίκη τοῦ ἐπὶ τῆς ἰωνικῆς τετραπόλεως τοῦ Μαραθῶνα καί ή ὑπαγωγή τῆς στήν συνοίκηση τῶν Ἀθηνῶν, στόν ἄθλο τοῦ Μαραθωνίου ταύρου). Ὡς ἑκφραση τῆς ἰσχύος τοῦ, ὀχύρωσε γιὰ πρώτη φορά τήν ἀκρόπολιν. Οἱ ἀρχαῖοι ἐπίστευαν, ὅτι δημιούργησε τή δημοκρατία ή ἔθεσε τίς βάσεις καί τίς προϋποθέσεις τουλάχιστον, πρὸς ἐξέλιξη καί ἀνάπτυξη τῆς. Ἐθέσπισε τήν συνοίκηση, ἔνωση ὑπὸ τὸ σκῆπτρον τοῦ, ὅλων τῶν πόλεων καί κοινοτήτων, περίπου 40, ὡς καί τῆς ὑπαίθρου Ἀττικῆς εἰς μίαν πόλιν, τὰς Ἀθῆνας (ὁ πληθυντικός λόγω τῶν πολλῶν πόλεων). Τὰ τοπικά πρυτανεῖα, ἐξαφανίσθηκαν καί οἱ τοπικοὶ ἄρχοντες εἶχαν μόνο δημοτικά καθήκοντα. Λόγω τῶν νέων νῦξημένων πολιτικῶν ἀναγκῶν τῆς ἀστικοποιήσεως, τὰ ἐπὶ τῆς ἀκροπόλεως δημόσια κτίρια μὴ ἐπαρκοῦντα, μεταφέρθησαν καί ἀνοικοδομήθησαν νέα, στή γιὰ πρώτη φορά δημιουργηθεῖσα ἀγορά, τήν ἐπωνομασθεῖσα «τοῦ Θησέως», στήν ΒΔ κλιτὺ τῆς ἀκροπόλεως. Στό πρῶτο αὐτὸ δημόσιο κέντρο ἐκτίθησαν: τὸ Βουλευτεῖον, ἔδρα τοῦ βασιλέως, τὸ Πρυτανεῖο τῶν ἀρχόντων, μέ τήν ἱερὰ φλόγα, τὸ Βουλευτήριον τῶν ἀντιπροσώπων, τῶν ἐκτός Ἀθηνῶν κατοικούντων, ὅπου εἶχαν τὰ κτήματά τους καί ἤρχοντο στήν Ἀθήνα νὰ πουλήσουν τὰ γεωργικά καί τὰ κτηνοτροφικά προϊόντα τους, τὸ πολεμαρχεῖο, ἔδρα τοῦ πολεμάρχου ποῦ εἶχε τήν ἐπιμέλεια τῆς ἀμυνας, τῶν

1. Α, 2, 6, Τὴν Ἀττικὴν «ἄνθρωποι ὥκουν οἱ αὐτοὶ αἰεῖ».

2. Π6. ΑΙΣΧ., Ἰκέτιδες, 370: «σύ τοι πόλις, σύ δὲ τὸ δῆμιον».

3. Ὀδ., Β 445 καί Ὀδύσ., δ, 691.

4. Ἔργα καί Ἡμέραι, 200.

πολεμικῶν καὶ τὴν συντήρηση τῶν τειχῶν, τὸ Ἐλευσίνιον καὶ τὸ Θεσμοφόριον ἀφιερωμένα στὴν θεὰ Δήμητρα. Ἡ παρ' Ἀρείφ Πάγῳ Βουλὴ, ἡ συμβουλευτικὴ γερούσια, ἀπαρτιζέτο ἀπὸ προϋπάρχοντες ἐπιτυχημένους ἀρχοντας ποὺ ἤλεγχαν τοὺς διοικούντας, ἐδίκαζαν καὶ συνεβούλευαν τὸν βασιλέα. Ἡ κοινὴ συνέλευσις τοῦ λαοῦ, ἀπεφαίνετο γιὰ ζητήματα κοινοῦ ἐνδιαφέροντος καὶ σοβαρά. Οἱ πολῖτες σύμφωνα μὲ τὴν καταγωγὴ τους διεκρίνοντο σὲ ἀδελφότητες, τὶς φρατρίες ἢ πατρίδες, ἀπὸ τὶς ὁποῖες προέρχονται οἱ συγγενικὲς φυλές, μὲ δικούς τους προγονικούς ἥρωες καὶ λατρεῖες. Ἐτοί ἡ Ἀττικὴ παρέμεινε ἐνωμένη καὶ μετὰ τὴν κατάργηση τῆς βασιλείας, ἐπειδὴ ἡ πολιτικὴ τῆς ὁργάνωσις ἦταν βασισμένη στὶς συγγενικὲς φυλές τῶν γενῶν. Ἐθεσπίσθη καὶ ἐορτὴ, τὰ συνοίκια, μὲ θυσία ἀναίμακτη, διότι ἡ ἔνωση ἐπετεύχθη εἰρηνικά, μὲ βάση τὴν ἰσότητα χωρὶς μίση καὶ πικρίες. Τὶς μυθικὲς κατακτήσεις τοῦ Θησέως προέβαλλαν οἱ Ἀθηναῖοι, ἀργότερα, ὡς κληρονομικὸ δίκαιο γιὰ τὶς κατακτήσεις στὰ παράλια τῆς Ἰωνίας καὶ στὴ Σκύρο, ἀπὸ ὅπου τὸ 469 π.Χ. ὁ Κίμων τοῦ Μιλτιάδη μετέφερε τὰ ὀστά τοῦ Θησέως καὶ οἱ Ἀθηναῖοι τοῦ ἀπένεμαν «ἰσοθέους τιμὰς» καὶ τοῦ ἔκτισαν τὸ ἱερὸ τέμενός του, τὸ Θησεῖον, στὴν ΒΔ κλιτὺ τῆς ἀκροπόλεως στὴν ἐπώνυμον ἀγορὰ του. Ἡ μεγάλη καινοτομία τοῦ Θησέως⁵ ἦταν ἡ σύμπληξη ἀληθινὰ ἀντιπροσωπευτικοῦ κράτους γιὰ πρώτη φορὰ στὴν ἱστορία, στὸ ὁποῖο ἀργότερα μετεῖχαν καὶ οἱ ἄλλοι.

Τὸ Χρονικὸ τοῦ Εὐσεβίου (30-40 μ.Χ. αἰ.) μᾶς πληροφορεῖ γιὰ τὴν πολιτικὴ ἐξέλιξη τῶν Ἀθηνῶν, δίδοντας κατάλογο τῶν βασιλέων καὶ ἐπώνυμων ἀρχόντων μέχρι τὸ 682 π.Χ. ὁπότε ἀρχίζουν οἱ «Ἐνιαῖοι αἵρετοὶ ἀρχοντες». Ὁ Θησεὺς Αἰγέως φέρεται ὡς δέκατος βασιλεὺς, βασιλεύσας ἐπὶ τριάκοντα ἔτη. Στὸ Χρονικὸ ἀναφέρονται:

α') Δεκαεπτὰ κληρονομικοὶ βασιλεῖς ἀπολυταρχικῆς ἐξουσίας, ἀπὸ τὶς ἀρχὲς μέχρι τὸν 110 αἰ. π.Χ. καὶ τὴν κάθοδον τῶν Δωριέων, μὲ τελευταῖον τὸν Κόδρου τὸν ἥρωα. β') Δεκατρεῖς ἰσόβιοι ἀρχοντες ἀπὸ τὸ 1100 μέχρι τὴν πρώτη Ὀλυμπιάδα, τὸ 776 π.Χ. Πρῶτος ὁ υἱὸς τοῦ Κόδρου, ὁ Μῆδων.

5. Π6. ΘΟΥΚ., 2, 15, 2 «ἐπειδὴ Θησεὺς ἐβασίλευε γενόμενος μετὰ τοῦ συνετοῦ καὶ δυνατοῦ τὰ τε ἄλλα διεκόσμησε τὴν χώρα καὶ καταλύσας τῶν ἄλλων πόλεων τὰ τε βουλευτήρια καὶ τὰς ἀρχὰς ἐς τὴν νῦν πόλιν οὕσαν, ἐν βουλευτήριον ἀποδείξας καὶ πρυτανεῖον, ξυνήκισε πάντας καὶ νεομμένους τὰ αὐτῶν ἐκάστους, ἅπερ καὶ πρὸ τοῦ, ἡνάγκασε μὴ πόλει, ταύτῃ χρῆσθαι...». ΙΣΟΚΡ., Παναθ., 129: «ἀκμάζων (Θησεὺς) τὴν μὲν πόλιν, ὡς λέγεται, διοικεῖν τῷ πλήθει παρέδωκεν». Ὁ ΠΑΡΕΣ., Ἀττ., Α, 3, 2, 22-24, κατὰ τὴν περιγραφή τῆς Στοᾶς τοῦ Ἐλευθερίου Διὸς τῆς ἀρχαίας ἀγορᾶς στὸν Κεραμεικὸ ἀναφέρει: «ἐπὶ δὲ τῷ τοίχῳ τῷ πέραν Θησεὺς ἐστὶ γεγραμμένος καὶ Δημοκρατία τε καὶ Δῆμος. Δηλοῖ δὲ ἡ γραφὴ Θησεῖα εἶναι τὸν καταστήσαντα Ἀθηναίους ἐξ ἴσου πολιτεύεσθαι». Ἐπιγραφή διπλὴ στὸ ἐπιστύλιο πύλης Ἀνδριανοῦ τοῦ 131 μ.Χ. Ἀπὸ μὲν τὴν πλευρὰ πρὸς τὴν παλαιὰ πόλιν «αἰδ' εἰς' Ἀθῆναι Θησεῶς ἡ πρὶν πόλις». Ἀπὸ δὲ πρὸς τὸ Ὀλυμπεῖο: «αἰδ' εἰς' Ἀνδριανοῦ κούχῃ Θησεῶς πόλις». Ἡ Ἀθήνα λοιπὸν ἦταν πάντα ἡ πόλις τοῦ Θησέως. ΠΛΟΥΤ., Θησ., Β 15 καὶ ἡ πρώτη γραπτὴ ἀναφορὰ στὸν Θησεῖα στὴν Ἰλ., Α 265: «Θησεῖα τ' Αἰγείδην, ἐπιείκελον ἀθανάτοισιν».

Διαπιστώνεται ισχυροποίηση τῶν μεγάλων ἀθηναϊκῶν γενῶν, καὶ αὐτὸ συνιστᾷ τὴν ἀρχὴ τῆς οἰκογενειακῆς ἀλληλεγγύης καὶ τῆς συλλογικῆς ιδιοκτησίας. «Τὰ χρήματα καὶ κτήματα ἐν τῷ γένει κατανέμειν». Ὁ πλοῦτος εἶναι ὁ τίτλος τῶν καὶ μέτρον τῶν, ἡ πολυτέλεια. Ἐχομε πολυτελεῖς τάφους, μεγαλοπρεπεῖς ἐπετειούς θανάτων μὲ γεύματα, ποὺ ἦσαν αἰτίες συγκεντρώσεων τῶν μελῶν τοῦ γένους, ἀλλὰ καὶ ἐπιδειξέως δυνάμεως. Ὑπῆρχαν, λοιπόν, οἰκογενειακοὶ δεσμοὶ στενοὶ *πατριαρχικῆς κοινωνίας*. γ') ἐπὶ *αἵρετοὶ ἄρχοντες* δεκαετοὺς θητείας ἀπὸ τὸ 776 μέχρι 682 π.Χ. «Ἐπὶ τούτου ἔδοξεν αἰρεῖσθαι ἄρχοντα κατ' ἐνιαυτὸν καὶ πρῶτος ἡγήσαντο ἐνιαύσιος ἄρχων Κρέων ἐπὶ τῆς εἰκοστῆς τετάρτης Ὀλυμπιάδος» (684 μέχρι 680 π.Χ.). Ἄν καὶ ἡ βασιλεία εἶχε καταργηθῇ καὶ ὑπῆρχε *τριαρχία*, μέλη τῆς βασιλικῆς δυναστείας ἐκλέγοντο στὸ ἀξίωμα τοῦ βασιλέως, ἐνὸς τῶν τριῶν ἀρχόντων. Ἀργότερα καὶ στίς τρεῖς θέσεις, ἐπικρατοῦν τὰ μεγάλα γένη τῶν εὐγενῶν, ποὺ παραμέρισαν βαθμὴδὸν τὴν ἀρχικὴ μοναρχία καὶ βαίνουν στὴν περαιτέρω ἐξέλιξη ποὺ θὰ καταλήξει στὴν δημοκρατία. Εἶναι λοιπὸν ἀληθές ὅτι ἡ δημοκρατία ἔχει ἀριστοκρατικὴ τὴν καταγωγὴ τῆς. Ἡ γενεαλογία συνδέει τοὺς εὐπατρίδες μὲ τοὺς βασιλεῖς, τοὺς ἥρωες καὶ τοὺς θεοὺς ἀκόμη καὶ ἀποτελεῖ τὸν τίτλο τους.

Μὲ τὴν σύσταση καὶ ἐξέλιξη τῆς πόλεως, συμβάδισε καὶ ἡ ἀνάπτυξη τῆς πρῶτης τάξεως, τῶν *εὐγενῶν*, *ἀρίστων*, *εὐπατρίδων*, *ἀγαθῶν*, *μακάρων*, *ἀριστῶν*, *ἀφνῶν*, *χρηστῶν*, *διακεκριμένων*, *γνωρίμων*, ποὺ ἐνῶ πρὶν, ἀποτελοῦν τὸ *συμβούλιο* τοῦ θρόνου μὲ κάποιον ἑλεγχον τῶν βασιλικῶν προνομίων, τώρα ἀσκοῦν τὴν ἐξουσίαν ὡς Πρυτάνεις «ἀριστείνδην καὶ πλουτίνδην» ἐπιλεγέντων. Ἡ δυνάμις τῶν προέρχεται ἀπὸ τὴ γνώση τῆς διεύθυνσεως τῶν πολεμικῶν⁶, πολιτικῶν καὶ οἰκονομικῶν πραγμάτων, ἄλλως ὁ ἀρχηγὸς ἔχανε τὴ διεύθυνση τοῦ γένους καὶ τὴν ὑπόληψή του, τὴν δὲ θέση τοῦ ἔπαιρνε ὁ πλουσιότερος καὶ ἰσχυρότερος. Συνολικῶς ὑπῆρχαν *πεντήκοντα γένη*, ποὺ συνεχίζοντο δι' ἀρρενογονίας. Ἀρχοντες τῆς Τριαρχίας ἦσαν: Πρῶτος ὁ «*ἄρχων*», ὁ καὶ ἐπώνυμος, εἶχε τὴν προεδρία τῆς κυβερνήσεως, τὸ ὄνομά του ὠρίζε τὸ ἔτος καὶ ἐφέρετο σ' ὅλα τὰ δημόσια ἔγγραφα, δεύτερος ὁ *βασιλεύς*, ἦτο ἀρχιερεὺς καὶ περιορίσθη στὴν προάσπιση ἀπὸ ἐχθροῦς καὶ στὴ διαιτησία ἰδιωτικῶν καὶ θρησκευτικῶν διαφορῶν, τρίτος ὁ *πολέμαρχος*, ἔχων τὴ φροντίδα τῶν πολεμικῶν καὶ ἀμυντικῶν θεμάτων, τὴ συντήρηση τῶν τειχῶν καὶ τὴν ἀσφάλεια τοῦ κράτους. Ἀποφυγὴ λοιπὸν τῆς συγκεντρώσεως τῆς ἐξουσίας εἰς ἓνα πρόσωπο. Τὸν 80 π.Χ. στοὺς τρεῖς πρῶτους ἄρχοντες προσετέθηκαν οἱ *ἑξ θεσμοθέται*⁷, ἐξελέγησαν δὲ τὸ πρῶτον «ὅπως ἀναγράφαντες τὰ θέσμινα φυλάττωσι πρὸς τὴν τῶν παρανομούντων κρίσιν». Εἶχαν τὴν ἐπιμέλεια τῶν νόμων καὶ τὴν ἐποπτεία τῆς

6. Π6. Τλ., I, 396: «ἄριστοι ... πτολίεθρα ῥύονται».

7. Π6. ΑΡΙΣΤ., Ἀθ. Πολ., 3, 4.

ἀνανεώσεως τῶν νόμων (ἂν οἱ νέοι νόμοι ἀντιτίθεντο πρὸς τοὺς παλαιούς). Οἱ ἑννέα αὐτοὶ ἄρχοντες ἀποτελοῦσαν τὴν *συναρχία* τοῦ *ἀριστοκρατικοῦ πολιτεύματος* τῶν Ἀθηνῶν. Ἐκτὸς τῆς βουλῆς τοῦ Ἀρείου Πάγου πού ἐπόπτευε τὰ τῆς διοικήσεως, ἐξακολουθοῦσε νὰ ὑπάρχει παραγκωνισμένη καὶ ἡ *συνέλευσις* τοῦ λαοῦ διηρημένου εἰς τέσσερις φυλές: τοὺς *γελέοντας*, λαμπροὺς, *εὐγενεῖς*· τοὺς *ἀργαεῖς*, γεωργούς· *αἰγοκορεῖς*, γιδοβοσκούς· καὶ *ὀπλίτας* πολεμιστὰς μὲ ἐπικεφαλῆς τὸν ἀρχηγό. Ἐκάστη φυλὴ περιελάμβανε τρεῖς φρατρίες, μὲ τριάντα γένη ἑκάστη φρατρία, ἕκαστον δὲ γένος εἶχε τριάντα ἄνδρες. Αὐτοὶ ἀποτελοῦσαν τὸν λαόν, τὴν *δευτέρα τάξιν* τῶν *γεωμόρων* ἢ *ἀγροίκων*. Τὴν *πρώτην τάξιν* ἀποτελοῦσαν πάντοτε οἱ *εὐγενεῖς*. Μέχρι τὰ μέσα τοῦ 8ου π.Χ. αἰ. ὑπῆρχε *ἀγροτικός καὶ ποιμενικός βίος*, ἐπικρατοῦσε *αὐτόνομη κλειστή οἰκονομία* καὶ ἕκαστος οἶκος ἦτο αὐτάρκης. Συνήθως ὁ λαὸς ἠργάζετο στὰ κτήματα τῶν πλουσίων, κρατώντας μόνον τὸ 1/6 τοῦ εισοδήματος, γι' αὐτὸ καὶ *ἐτκημόριοι* ἐλέγοντο. Τὴν *τρίτην τάξιν* ἀπετέλουν οἱ *δημιουργοί*, οἱ ἐργαζόμενοι γιὰ τὸν δῆμον, ἦσαν τεχνίτες, κεραμεῖς, κήρυκες, μάντιες καὶ ναύκληροι. Ἡ Ἀριστοκρατικὴ αὕτὴ ἐποχὴ ὠνομάσθη *Ἀρχαῖος Ἑλληνικός μεσαίων*.

Ἡ *μεταβατικὴ περίοδος* διήρκησε ἀπὸ τὰ μέσα 8ου π.Χ. αἰ. μέχρι τὸν 6 π.Χ. αἰ. Ὁ 8ος π.Χ. αἰ. εἶναι πολὺ δημιουργικός, εἶναι ἡ *χαρυνγὴ νέας ἐποχῆς* μὲ τρία θεμελιώδη ἐπιτεύγματα - σταθμούς, πού ὥθοῦν δραστικά καὶ σηματοδοτοῦν τὴν πολιτικοκοινωνικὴ καὶ πολιτισμικὴ ἐξέλιξιν τῶν Ἀθηνῶν καὶ ὅλων τῶν Ἑλλήνων. (α) Ἡ ἐξάπλωσις τοῦ Ἑλληνισμοῦ μὲ τὸν *δεύτερον ἀποικισμό* (750 - 550 π.Χ.) εἰς Θράκη, Μ. Ἀσίαν, Εὐξείνιον Πόντον, Σικελίαν, Κάτω Ἰταλίαν, Ἰσπανίαν καὶ Παράλια Βορείου Ἀφρικῆς· (β) ἡ *Γραφή*· (γ) ἡ ἐξέλιξις τῆς πόλεως - κράτους.

1. **Τὰ αἷτια καὶ οἱ ἀφορμὲς τοῦ Β' ἀποικισμοῦ** εἶναι οἱ ἑξῆς: Ἡ αὐξησις τοῦ πληθυσμοῦ, ἡ ἀναζήτησις νέας γῆς καὶ ἡ τάσις νὰ ἐξέλθουν τῶν ὁρίων τῆς πόλεως, ἡ ἀπομάκρυνσις τῶν πενήτων καὶ δυσαρεστημένων πολιτῶν, ἡ ἐπιθυμία ἀπαλλαγῆς ἀπὸ τῆς οἰκονομικῆς συνθήκης τῆς ἀγροτικοκτηνοτροφικῆς ζωῆς, ἡ ἀναζήτησις οἰκονομικῶν δραστηριοτήτων, ἡ οἰκονομικὴ ἐξέλιξις τῆς πόλεως καὶ ἡ δημιουργία *ἀστικῆς τάξεως*, τεχνιτῶν, ἐμπόρων, ναυτικῶν, βιοτεχνῶν πού ὠνομάζοντο *ἀ-γενεῖς*, καὶ δὲν ἀνήκαν στὰ γένη τῶν εὐγενῶν. Ἐπίσης οἱ ὀξεῖς πολιτικοὶ λαϊκοὶ ἀγῶνες ἐναντίον τῆς ἀριστοκρατίας, καὶ ἡ ἴδια ἡ ἀριστοκρατία πού ἐνεζήτει νέα πατρίδα καὶ πλουτισμό. Μεγάλωναν οἱ ἀνάγκαις τους, ἀπὸ τὴν αὐξανόμενη ἀγάπη τους πρὸς τὴν πολυτέλεια καὶ τὴν διατήρησιν τῆς αἰγλῆς τοῦ γένους των καὶ ἐννοοῦσαν τὸ χρῆμα τους νὰ γεννᾷ, νὰ τίκει, ἐξ οὗ τὸ ὄνομα *τόκος* χρημάτων καὶ μεγάλωνε ἡ *πλεονεξία* τους. Ὁ Ἀποικισμὸς εἶχε πολλὰ ἀλυσιδωτὰ ἀποτελέσματα. Πρωτίστως τὴν *ἀνάπτυξιν τοῦ ἐμπορίου*, ἡ Ἀθήνα καὶ ἄλλαι πόλεις γίνονται ἐμπορικοὶ σταθμοί, *ἀναπτύσσεται ἡ βιομηχανία*, πού τὰ προϊόντα τῆς ἐξαγοράζονται στίς ἀποικίας καὶ μέσω αὐτῶν στίς γειτονικὰς ξένες χώρας. *Ἀναπτύσσεται ἡ ναυπηγικὴ καὶ ἡ ναυτιλία*, διότι ἀπαιτοῦνται πλοῖα ἐμπορικά ἀλλὰ καὶ

πολεμικά πρὸς προστασία τῶν θαλασσιῶν ὁδῶν ἀπὸ τὴν πειρατεία. Διὰ τὴν διευκόλυνση τοῦ ἐμπορίου ἐθεσπίσθησαν σταθερά μέτρα, σταθμὰ καὶ νομίματα. Ἡ κοπὴ νομισμάτων ἐπέφερε τὴν μεταβολὴ τῶν οἰκονομικῶν συνθηκῶν καὶ τὴ δημιουργία κεφαλαίου μὲ καθοριστικὴ σημασία στὴν πολιτικὴ καὶ κοινωνικὴ ἐξέλιξη. Ἡ διὰ τῶν χρημάτων συσσώρευση πλούτου, ἀνταγωνίζεται πλέον τὴν ἔγγειο ἰδιοκτησία. Ἡ ἀνάπτυξη τοῦ ἐμπορίου καὶ τῆς βιομηχανίας ἀπαιτοῦσε πολλὰ καὶ φθηνὰ ἐργατικά χέρια, ὁπότε κατέληξαν στὸ ἐμπόριο τῶν δούλων (πρὶν οἱ δούλοι ἦσαν κυρίως δουλοπάροικοι πολεμικοῦ δικαίου καὶ ἐθεωροῦντο μέλη τοῦ οἴκου - οἰκέται). Ἐπὶ πλέον, οἱ ἄποικοι καὶ οἱ ἔμποροι ἐγίνοντο φορεῖς πολιτισμοῦ στοὺς ξένους κατοίκους καὶ στοὺς περιοίκους. Οἱ ἀποικίες ἐγίνοντο ἢ διὰ συμβάσεως καὶ συγχωνεύσεως μὲ τοὺς κατέχοντας ἢ μὲ ἀγῶνες καὶ πάλη. Ἀρχὴ τοῦ συμβιβασμοῦ ἀποτελοῦσε συχνὰ ἡ ἀποδοχὴ ἀπὸ τοὺς νέους οἰκιστὰς τῶν παλαιῶν θεῶν τῆς χώρας π.χ. τῆς Κυβέλης στὴν Μ. Ἀσία, ἔτσι πολλάκις, οἱ θεοὶ ὑπῆρξαν οἱ συνδιαλλάξαντες τοὺς ἀνθρώπους. Στὴν ἐξάπλωση καὶ ἀνάπτυξη τῶν ἀποικιῶν σημαντικὸ ρόλο διεδραμάτισαν τὸ οἰκονομικόν, τὸ συνταγματικὸ ἢ τὸ νομικὸ στοιχείο, πού ἐπεβλήθη ἀπὸ τὴν μητρόπολη. Οἱ ἔμποροι μὲ τίς γνώσεις καὶ τὴν ἐπικοινωνία τοὺς μὲ ξένους λαούς, συνέκριναν κοινωνίες καὶ πολιτεύματα καὶ διεννοοῦντο⁸, ὅπως ὁ Σόλων. Ἐπίσης ἡ διασπορὰ τῶν Ἑλλήνων ὥσυνε το αἶσθημα τῆς Ἑλληνικῆς καταγωγῆς καὶ συνείδησης. Ὁ Ἀρχίλοχος τὸν 7ο π.Χ. αἰ. γιὰ πρώτη φορὰ μεταχειρίζεται τὴ λέξη «Πανέλληνες».

2. **Γραφή.** Ὁ Ἑλληνικὸς μεσαίων (11ος - 8ος αἰ. π.Χ.) ἐκνοφώρησε τὸν σπόρο τῆς Ἑλληνικῆς γραφῆς. Κατέχουμε ἀπὸ τὰ τέλη τοῦ 9ου π.Χ. αἰ., ἐπιγραφή ἀπὸ τὴν Τέω, ἀπὸ τὸν 8ο αἰ. π.Χ. δοκιμὲς γραφῆς σὲ ἐνεπίγραφα θραύσματα ἀγγείων πού εὑρέθη ὁ Blegen στὸν Ὑμηττὸ καὶ τὴν ἐπιγραφή στὴ Γεωμετρικὴ Οἶνοχόη τοῦ Διπύλου. Ἀπὸ τὸ 776 ἑτηροῦντο Χρονικά Ὀλυμπιακῶν νικῶν καὶ ἀπὸ τὸν 7ο αἰ. ὑπάρχουν ἐπιγραφές σὲ στήλες. Ἡ τελικὴ διαμόρφωση τοῦ συστήματος γραφῆς ἔδωσε τὴ δυνατότητα καταγραφῆς τῶν Ὀμηρικῶν ἐπῶν, τῆς δημιουργίας καὶ καταγραφῆς τῆς πρώτης λογοτεχνίας, τῆς ἱστορίας, τῶν θρησκευτικῶν δοξασιῶν, ἐπισήμων ἢ μὴ, τῶν ὀρφικῶν καὶ τῶν ὀμηρικῶν ὕμνων. Ἡ καταγραφή τῶν θεσμίων τῆς πόλεως καὶ γενικῶς ἡ γραφή ἔγινε ὄργανο πολιτικῆς χειραφετήσεως, κοινωνικοῦ κατευνασμοῦ καὶ ἀπόδοσης δικαιοσύνης, τὸ μέγα ζητούμενο πάντοτε στὶς κοινωνίες.

3. **Ἐξέλιξις πόλεως.** Ἡ πρόοδος τοῦ ἐμπορίου, τῆς βιομηχανίας καὶ τῆς ναυτιλίας καὶ ἡ ἀπόκτησις κεφαλαίου, ἐπομένως δυνάμειος ἱκανῆς νὰ συναγωνισθῇ τοὺς γαιοκτῆμονας, ὁδήγησαν στὴ δημιουργία μιᾶς ἰσχυρῆς μέσης ἀστικῆς τάξεως, τὸν δῆμον, πού ἔγινε ἰσχυρότερη μὲ τὴ μεταβολὴ τῆς στρατιωτικῆς τακτικῆς καὶ τοῦ ὀπλισμοῦ. Ἡ μάχη τὸν 7ο π.Χ. αἰ. ἐκρίνετο ἀπὸ τοὺς κανονικῶς παρατεταγμένους πεζοὺς ὀπλίτες τῆς ἀστικῆς τάξεως, ἐνῶ

8. Ὁδ., α, 3: «πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα καὶ νόον ἔγνων».

πρὶν κυρίως ἀπὸ τὸ ἱππικὸ τῶν εὐγενῶν. Μὲ κριτικὸ πνεῦμα, ἀσκούμενοι διαρκῶς, οὐδεμία ὑπεροχὴ ἀναγνωρίζουν οἱ Ἀθηναῖοι, ἐφ' ὅσον δὲν στηρίζεται καταφανῶς στὴν πραγματικότητα. Οἱ ἐλεύθεροι εἶναι ἴσοι μεταξύ τους. Ἐκαστος, ἀμιλλώμενος τῶν ἄλλων, συμβάλλει στὸ καλὸ τῆς πόλεως καὶ ἐπωφελεῖται ἀπὸ αὐτό, τὰ μὲν άτομα ἀναπτύσσουν τὴν προσωπικότητά τους, ἡ δὲ πόλις πλουτίζει μὲ χρήμα καὶ μὲ ὅλες τὶς ἀνθρώπινες ἀξίες, τῶν ὁποίων εἶναι τὸ ἄθροισμα. Ὅλα τὰ χρήσιμα καὶ μεγάλα ἐπιτεύγματα ὀφείλονται στὸν ἰσχυρὸ αὐτὸν ἀτομικισμό, στὴν δὲ Ἀθήνα, ἀπὸ ἓνα ἄπειρο πλῆθος μεμονωμένων καὶ συχνὰ ἀσύνδετων προσπαθειῶν, θὰ γεννηθῇ ὁ ἀρμονικότερος τῶν πολιτισμῶν. Ὁ δῆμος συνειδητοποιεῖ τὴν ἀξία καὶ τὴν δύναμή του καὶ αἰσθάνεται σφοδρὴν ἐπιθυμία πρὸς ἀπόκτηση ἐλευθερίας, αὐτάρκειας καὶ αὐτονομίας, τὶς τρεῖς βασικὲς ἀρχές τῆς πόλεως-κράτους. Μὲ τὴν σωφροσύνη καὶ τὸν ἔρωτα πρὸς τὴν ἐλευθερίαν καὶ τὸ δίκαιον, ἐδραιώνεται ὁ θεσμός καὶ ὁ νόμος ἐναντίον κάθε αὐθαιρεσίας καὶ τάσεως πρὸς ἀπεριόριστον δύναμη τῶν εὐγενῶν, ἀλλὰ τίθεται καὶ τάξη καὶ μέτρον ἐναντίον τοῦ ἀγῶνος καὶ τῆς στάσεως τοῦ δήμου. Ὁ ἰσχυρὸς δῆμος ζητᾷ ἴσα πολιτικὰ δικαιώματα μὲ τὴν ἀριστοκρατία, πολιτεία δημοκρατικὴ πού θὰ ἐξυπηρετοῦσε τὰ συμφέροντα τῶν γεωργῶν καὶ ἐμπόρων, χωρὶς νὰ χάσουν ἐντελῶς τὴ θέση τους οἱ ἀντίπαλοι εὐγενεῖς καὶ κωδικοποίησις ὡς νόμων, τῶν παλαιῶν θεσμῶν καὶ δικαϊκῶν συνθηκῶν, πού ὑφίσταντο ὡς προνόμιο τῆς ἀριστοκρατίας καὶ ἦσαν ὑπὸ τὸν ἐλεγχό της, ὥστε νὰ προστατεύονται οἱ πολῖτες ἀπὸ τὶς αὐθαιρεσίες τῶν εὐγενῶν. Μεταξὺ τῶν ἐμπόρων, ἐπιχειρηματιῶν, ἐφοπλιστῶν καὶ δημιουργῶν μερικοὶ ἐκλεκτοὶ νέοι ἄνδρες πού διακρίνονται γιὰ τὴ γνώση, τὴν ἐπιδεξιότητά τους, θὰ γίνουν οἱ ὁδηγοὶ τοῦ πλῆθους. Εἶναι ὀρμητικοί, ἐπαναστατημένοι καὶ ἡ πάλιν τῶν τάξεων ἀρχίζει μεταξύ τῶν ἐπωνύμων καὶ τῶν πολλῶν, τῶν δύο γνωστῶν πολιτικῶν πόλων. Ὁ δῆμος μὲ ἀγῶνες ἐπιτυγχάνει τὸ μὲν 682 π.Χ. νὰ ὑπάρξουν οἱ πρῶτοι Ἐνιαύσιοι Αἰρετοὶ Ἀρχοντες, τὸ δὲ 637 π.Χ. ἀναμόρφωση ἐνιαυσίου ἀρχῆς. Ἀπὸ τοὺς ἐννέα ἀρχοντες, οἱ τέσσερις ἐκλέγονται ἀπὸ τοὺς εὐπατρίδες· ὁ «ἄρχων», ὁ βασιλεὺς, ὁ πολέμαρχος καὶ ἓνας θεσμοθέτης, οἱ τρεῖς θεσμοθετοὶ ἐκλέγονται ἀπὸ τοὺς γεωμόρους καὶ δύο θεσμοθετοὶ ἀπὸ τοὺς δημιουργοὺς.

Τὸ 621 π.Χ. ἐπὶ ἀρχοντος Ἀρισταίχμου, οἱ εὐγενεῖς ἔδωσαν ἐντολὴ δημοσιεύσεως καὶ δημιουργίας νόμων, στὸν γηραιὸ ἀρχοντα Δράκοντα⁹, ἀνήκοντα στὸ γένος τῶν εὐπατριδῶν. Οἱ νόμοι του ἦσαν αὐστηροί, οἱ δὲ φονικοὶ διειρηθήσαν καθ' ὅλην τὴν ἀρχαιότητα καὶ τὴν ὕστερη ἀρχαιότητα. Ὁ Δράκων ἱδρύσει νέα δικαστήρια καὶ τὸ κράτος ὀπλίζεται μὲ τὶς ἐξουσίες πού ἔχανε τὸ γένος. (α) δικαστήριον· ὁ βασιλεὺς-ἀρχιερεὺς γιὰ δίκας θρησκευτικῶν ζητημάτων καὶ ἀνθρωποκτονίας, ὅχι ἐκ προμελέτης, ὀρίζεται δὲ ποινὴ ἑξορίας ἢ ἀποκλεισμοῦ ἀπὸ ἱερῶν καὶ δημόσιους τόπους καὶ εἶναι

9. LIDDEL-SCOTT, 1, S.V. Δράκων = ὁ ὅξυ βλέπων.

δυνατή ή αἰδεσις, δηλαδή ή συνδιαλλαγή τῶν συγγενῶν τοῦ φονευθέντος μέ τόν φονέα κατά σειρά πατέρας, ἀδελφός, υἱός, *μέχρι δευτέρου εξαδέλφου*, μετά ἑλλείπει ή συγγένεια, τὸ ὁποῖο ἦτο μεγάλο πλήγμα κατά τῶν γενῶν. Δεύτερο πλήγμα ἀποτελεῖ τὸ ὅτι ἐντός τοῦ γένους, ἀπευθύνεται στὸν ἀτομικισμό, «*πάντας ἢ τὸν κωλύοντα κρατεῖν*», τὸ ἄτομο καλεῖται νὰ ἀντιτάξει βέτο στὶς ἀδικίες ἢ τίς σκληρὲς ἀποφάσεις τοῦ γένους. (β) *Στὸν Ἄρειο Πάγο* δικάζονται φόνοι ἐκ προμελέτης ἢ βαρέοι τραυματισμοί, ἐμπρησμοί, καὶ δηλητηριάσεις. (γ) *Το Παλλάδιον*. Δικάζονται ἀκούσιοι φόνοι ἢ ἀπόπειρα φόνου ἢ φόνος μέ θύμα ξένον ἢ δοῦλον. (δ) *Δελφίνιον*, γιὰ μὴ ἀξιόποινες ἀνθρωποκτονίες ὅπως φόνοι ἐν ἀμύνη, φόνος διαφθορώς, θανάσιμα ἀτυχήματα εἰς πόλεμο ἢ εἰς ἀγῶνες. (ε) *εἰς Φρεατιῦδα*, στὴν ἀμμουδιά, δικάζονται φόνοι γενόμενοι στὸ ἐξωτερικό, ἀπὸ ἐξόριστον καθ' ὑποτροπὴ ἐγκλημάτων καὶ ἄλλα. Ὁ Δράκων πρῶτος καθιέρωσε τὴν θεμελιώδη ἀρχή, τὰ δικαιώματα τοῦ πολίτη ἐπὶ τῆς πολιτείας καὶ τὰ καθήκοντά του πρὸς αὐτὴν εἶναι ἀλληλένδετα. Κατέστησε ὑποχρεωτικὴ τὴν συμμετοχὴ στὴν ἐκκλησίᾳ τοῦ δήμου, τῶν εὐγενῶν, ἱππέων καὶ ὀπλιτῶν ἐπὶ ποινῇ προστίμου, ἐπίσης ἐπέβαλλε ἐγγραφή στὶς φρατρίες καὶ τῆς τρίτης τάξεως, τῶν ὀπλιτῶν, ἀποκτώντων πολιτικά δικαιώματα, κυρίως δέ, ὑπέβαλε τίς μεταξὺ τῶν οἰκογενειῶν ἔχθρες εἰς τὴν διαιτησίᾳ τοῦ κράτους, γιὰ καταστολὴ τῶν ἐκδικήσεων καὶ τῆς αὐτοδικίας. Ὁ κυρίαρχος νόμος καθίσταται παιδαγωγὸς τοῦ πολίτη. Μὲ τὸν φόβο τῆς τιμωρίας, γίνεται νόμος ἐπιβεβλημένης ἀναγκαιότητος, πολιτειακός, θεσμοθετημένος κοινωνικὸς νόμος. Διακηρύσσεται ὅτι ὁ νόμος εἶναι προτιμότερος ἀπὸ τὴν αὐθαιρεσίᾳ καὶ ἡ δικαιοσύνη ἀπὸ τὴν βία. Κολοσσιαία λοιπὸν ἡ σημασία τῶν νόμων τοῦ Δράκοντος στὴν ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητος, γιὰ καθιέρωση ἡπιότερης καὶ ἀνθρωπιστικότερης κοινωνίας. Παρὰ ταῦτα, τὸ ἐπαναστατικὸ λαϊκὸ αἶτημα, γιὰ *ριζικὸ τῆς γῆς ἀναδασμό*, ὠρθώνετο ἐναντίον τῆς μυωπικῆς ἀριστοκρατίας.

Ὁ Διογένης ὁ Λαέρτιος, 1.62, παραδίδει ὅτι τὰ κόμματα συνεφώνησαν τὸ 594 π.Χ. νὰ ἐκλέξουν *ἄρχοντα διαλακτὴν*, μέ ἀπεριόριστον ἐξουσίαν καὶ ὑπερτάτη ἀποστολὴ νὰ σώσῃ τὸ κράτος ἀνακαινίζοντάς το, τὸν Σόλωνα, ἔμπορον, πλοιοκτῆτην, ποιητὴν πολιτικῶν ἐλεγείων καὶ ἰάμβων, σοφόν, πολιτικόν, ἐραστὴ τῆς δικαιοσύνης καὶ τοῦ ἀνθρώπου. Εἰσήγαγε ὡς αἰσυνήτης γιὰ πρώτη φορὰ στὴν ἀνθρωπότητα, *νόμους ὑπὲρ τῶν ἀδυνάτων*. Λόγω τῆς ἐκ τοῦ πατρός του *Ἐξηκεστίδης* συγγενείας του μέ τοὺς Μεδοντίδας τοῦ Κόδρου καὶ ὄντας ὁ ἴδιος ἔμπορος, ἀνήκων στὴν μεσαία ἀστική τάξη, εὐρίσκετο εἰς τὴν *μέσῃ πολιτικὴν γραμμῇ*, ἱκανὸς ὡς *ἐθνικὸς ἥρωας*¹⁰, καὶ ἀναγνωρισμένης τιμιότητος νὰ συγκρατῇ τὰ δύο ἀντιμαχόμενα ἄκρα

10. Τὸ 612 π.Χ. μέ τίς ἐλεγείες του *ξεσήκωσε* τοὺς Ἀθηναίους οἱ ὁποῖοι καὶ κατέλαβαν τὴν Σαλαμίνα. Στὶς ἐλεγείες του διαφαίνεται ἡ βαθειὰ γνώση καὶ συνείδησις τοῦ συνέχοντος τὴν πόλιν θεῖου καὶ αἰωνίου δικαίου, ποὺ ἐκφραστὴ του ἀποτελεῖ ὁ θεσπιζόμενος νόμος.

εὐγενῶν καὶ δήμου. Θεσμοθετεῖ τὴν «ἀπὸ τιμημάτων πολιτεία», καὶ διαβλέπων ὅτι τὸ μέλλον ἀνῆκε στοὺς ρωμαλέους καὶ δραστήριους μεσαίους καὶ μὲ ἀρχὴ τὸ μὴδὲν ἄγαν, νομοθετεῖ τὰ ἑξῆς: (1) Νόμος Ἐπιτιμίας, ἀποκαταστάσεως τῶν προγραφέντων ἢ ἐξορίστων καὶ γενικὴ ἀμνηστία, (2) Κατάργηση τοῦ «δανείζειν ἐπὶ σώμασιν» μὲ ἀναδρομικὴν ἰσχύν, ποῦ ἔγινε ἡ βάσις τοῦ Ἀττικοῦ δικαίου, τὸ *habeas corpus*, καὶ ἐωρτάσθη μὲ θυσία εὐχαριστήριον. (3) Σεισάχθεια (σεῖει ἄχθη). Ἦτο κατὰ τοὺς Ἀριστοτέλη¹¹, Πλούταρχο καὶ Φιλόχωρο, ἐπαναστατικὴ ἀκύρωση χρεῶν, κατὰ τὸν Ἀνδροτίωνα μετριάσμος τῶν τόκων, κατ' ἄλλους, ἀφαίρεσις ἐκ τοῦ κεφαλαίου τῶν ἤδη πληρωθέντων τόκων. (4) Ἀνώτατον ὄριον ἐγγείου ἰδιοκτησίας, τὸ δὲ πλεονάζον ἐδημεύθη. Θεσπίζονται: ἰσομοιρία νομίμων νιῶν στὴν κληρονομία, ὄχι προνόμιο πρωτοτόκου, ἐπίσης οὐδὲν ἀδιαίρετον, βαθμοὶ συγγενείας ἐκ πατρός καὶ μητρός διαδοχικῶς, προῖκα μόνον ἀπὸ ἀκίνητη περιουσία, κληρονομοὶ διὰ διαθήκης καὶ ἐκτὸς γένους. (5) Ἀπελευθέρωσις τοῦ ἀτόμου: Ὁ πατέρας χάνει τὸ δικαίωμα ζωῆς καὶ θανάτου ἐπὶ τῆς οἰκογενείας του. Ὁ ἐνήλικος υἱός, εἶναι ἴσος μὲ τὸν πατέρα, οἱ ὑποχρεώσεις του πρὸς τὸν πατέρα εἶναι τροφή, στέγη, σεβασμός καὶ ἀξιοπρεπὴς κηδεία καὶ περιορίζει τίς δαπάνες πολυτελῶν κηδεῶν καὶ τάφων. (6) Οἰκονομικὲς μεταρρυθμίσεις. Ἐπιβάλλει πρόστιμο στὴν ἐξ ὀκνηρίας ἐπαιτείαν καὶ φροντίζει γιὰ τὴν ἀγροφυλακὴν. Ἀλλάζει τὸ νομισματικὸ καὶ μετρικὸ αἰγινητικὸ σύστημα μὲ τὸ εὐβοϊκόν, ἐλαφρύτερον εἰς μέταλλον κατὰ 1/3. Κόβει νομίσματα μὲ τὸ οἰκόσημο τοῦ ἐκάστοτε ἀρχόντος καὶ ὁρίζει ὡς δικαίωμα τοῦ δήμου τὴν κοπὴν νομισμάτων. (7) Πολιτικὲς μεταρρυθμίσεις. Ὁρίζονται κώδικες κειμένων εἰδικοὶ δι' ἕκαστον ἀξίωμα ἀρχόντων, καὶ διαίρεση πολιτῶν «ἐκ τιμημάτων» εἰς τέσσερες τάξεις: πρώτη τάξις οἱ πεντακοσιομέδιμνοι - εὐγενεῖς, δευτέρα τάξις οἱ ἱππεῖς, παρῆγαν προϊόντα 300 μεδίωνων καὶ ἄνω καὶ ἔτρεφαν ἵππους ὅπως καὶ οἱ εὐγενεῖς, τρίτη τάξις οἱ ζευγῖτες, παρῆγαν προϊόντα ἄνω τῶν 200 μεδίωνων, ὑπηρετοῦσαν ὡς ὀπλίτες καὶ ἦσαν ἀγρότες μὲ δική τους γῆ. Τετάρτη τάξις, οἱ θῆτες, παρῆγαν κάτω τῶν 150 μεδίωνων, ἦσαν ἀκτῆμονες καὶ ὑπηρετοῦσαν ὡς ψιλοὶ ἢ κωπηλάτες. Οἱ δοῦλοι λόγῳ ἀνδρείας ἀπελευθεροῦνται, ἄλλως ὑπηρετοῦν ὡς βοηθητικοὶ ἢ ἀχθοφόροι.

Ἐπικρατεῖ ἰσορροποία ὑποχρεώσεων καὶ δικαιωμάτων. Οἱ πλούσιοι πληρώνουν τὸν ὀπλισμὸ τους, εἰσφορὲς καὶ λειτουργίες. Οἱ θῆτες μετέχουν τῆς κυριαρχοῦ τῆς πολιτείας ἐκκλησίας τοῦ δήμου, ποῦ ἀποφασίζει γιὰ εἰρήνη, πόλεμο, ἐξωτερικὲς σχέσεις, πολιτικὴ ὁργάνωση καὶ ἐλλογὴ ἀρχόντων, ἐπίσης μετέχουν καὶ τοῦ λαϊκοῦ ὀρκωτοῦ δικαστηρίου, τῆς *Ἡλιαίας*, τοῦ ὁποῦτο ἀρμοδιότης εἶναι ἡ ἔφεσις ἐπὶ τῶν ἀποφάσεων τῶν ἀρχόντων, «λαὸν εὐθύνειν» δηλαδὴ ἡ εὐθυγράμμισις τῶν στρεβλῶν ἀποφάσεων τῶν

11. Π6. ΑΡΙΣΤ., Ἀθ. Πολ., 3, 2: «ἡ μέλαινα γῆ ἔξεκαθαρίσθη ἀπὸ τοὺς ὄρους καὶ ἐκηρύχθη ἐλευθέρη».

ἀρχόντων, πού καταντᾶ νά σημαίνει ζήτηση λογαριασμοῦ ἀπὸ τὸν λαόν καὶ ὑπεδείκνυε σαφῶς ὅτι ἡ πολιτεία ὀφείλε νά ἐξελιχθεῖ πρὸς τὴν κατευθύνση τὴν ὑποδεικνυόμενη ὑπὸ τοῦ λαοῦ. Θεσπίζεται κλήρωση ἐννέα ἀρχόντων ἀπὸ σαράντα ἐκλεγόμενους ἀπὸ τὶς 4 φυλές, (οἱ ἄνθρωποι δηλαδὴ ἐκλέγουν πρὶν ἀπὸ τοὺς θεοὺς!). Ἡ Ἀρείου Πάγου βουλὴ παραμένει ὡς ἔχει καὶ ἡ βουλὴ τῶν τετρακοσίων, ἑκατὸ ἀπὸ κάθε φυλῆ, θεσπίζεται ὡς ἀντίρροπον τῆς δυνάμεως τοῦ συντηρητικοῦ Ἀρείου Πάγου. Ἐπίσης θεσπίζονται: νόμος εἰσαγγελίας, τὸ δικαίωμα τοῦ πολίτου νά καταγγέλλει τὸν παρανομοῦντα ἄρχοντα καὶ 48 ναυκραρίαι, ἑκαστὴ γιὰ τὴν ἐπιμέλεια ἐνὸς πλοίου, πρὸς προστασίαν τῶν παραλίων ἀπὸ τοὺς πειρατές. Ἀτιμος, ἄχρηστος, θεωρεῖται ὁ μὴ ἀνήκων εἰς κόμμα πολίτης, ὁ ὁποῖος στερεῖται τῶν πολιτικῶν του δικαιωμάτων. Λόγω τῶν πῦξημένων δημοσίων ἀναγκῶν τὸ πολιτικὸν καὶ ἐμπορικὸ κέντρο μεταφέρονται ἀπὸ τὴν ἀγορὰ τοῦ Θησέως, στὴ δημιουργηθεῖσα ἀπὸ τὸν Σόλωνα ἀγορὰ στὸν Κεραμεικὸ. Οἱ νόμοι τοῦ Σόλωνος διεδόθησαν ἀργότερα σ' ὅλες τὶς πόλεις - μέλη τῆς Ἀθηναϊκῆς Συμμαχίας, στὴν Ἑλληνιστικὴ Ἀλεξάνδρεια τῶν Πτολεμαίων καὶ στὴν Ρωμαϊκὴ Δωδεκάδελτο, συνετέλεσαν δὲ στὴν προαγωγή τῶν ἀντιλήψεων τοῦ δικαίου καὶ στὸν ὁμοίωμορφο νομοθετικὸ κώδικα τῆς ἀρχαιότητος.

Ἀμέσως μετὰ τὸν Σόλωνα οἱ τάξεις ὁργανώθηκαν σὲ κόμματα μὲ τοπικὸ χαρακτήρα. Συμφωνία τῶν κομμάτων ὄρισε συναρχία δέκα ἀρχόντων, δηλαδὴ παρέμεναν οἱ παλαιοὶ ἐννέα ἄρχοντες σὺν ἑνα στρατηγῷ. Διαιμοιρώσθησαν πέντε ἄρχοντες νά προέρχονται ἀπὸ εὐπατρίδες, τρεῖς ἄρχοντες ἀπὸ γεωργοὺς, δύο ἄρχοντες ἀπὸ δημιουργοὺς. Τὰ 3 κόμματα ἦσαν οἱ πεδιδεῖς, πεδινοὶ δηλαδὴ οἱ εὐγενεῖς μὲ ἀρχηγὸ τὸν Λυκοῦργο, οἱ παράλιοι, δημιουργοί, ἐμποροὶ, ναυτιλιακοὶ καὶ ἐλεύθεροὶ χωρικοὶ μὲ μέτρια γῆ καὶ μὲ ἀρχηγούς τοὺς Ἀλκμαιωνίδες καὶ οἱ διάκριοι ἢ ὄρεινοί, βοσκοί, μεταλλωρύχοι καὶ ἀκτήμονες καλλιεργητὲς μὲ ἀρχηγὸ τὸν Πεισίστρατο. Τὸ 546 π.Χ. ὁ Πεισίστρατος ἐπικράτησε καὶ ἐκυβέρνησε, πολιτικῶς μᾶλλον ἢ τυραννικῶς, σύμφωνα πάντα μὲ τοὺς νόμους τοῦ Σόλωνος, ἀλλὰ τὶς ἡγετικές θέσεις κατεῖχαν μέλη τῆς οἰκογενείας του ἢ φίλοι τῆς ἀπολύτου ἐμπιστοσύνης του. Προσπαθώντας νά ἐπιτύχει κάποια ἰσότητα στὰ μέλη τῆς ἀθηναϊκῆς κοινότητος ἐτόλμησε ἀναδασμὸ τῶν κοινοτικῶν κτημάτων, χωρὶς νά πληγεῖ ἡ ἰδιοκτησία. Ἡ διακυβέρνησή του χαρακτηρίζεται ἀπὸ ἀξιόλογη ἀνάπτυξη, ὥστε ἡ Ἀθῆνα τὸν ἐπόμενο αἰῶνα νά καταστεῖ κέντρο πνευματικῆς καὶ καλλιτεχνικῆς ζωῆς. Συγκεντρώθηκαν τὰ ὄρφικὰ ποιήματα καὶ ἐκδόθηκαν τὰ Ὀμηρικὰ ἔπη, ὥρισε περιοδεύοντας δικαστὰς καὶ ἔκοψε ἀργυρὰ νομίσματα, τὶς «γλαῦκες», μὲ τὴν Ἀθηνᾶ καὶ τὴν γλαῦκα εἰς τὶς δύο ὄψεις. Εἰσάγοντας λάμψη καὶ μεγαλεῖο στὶς θρησκευτικὰς ἐορτὰς καὶ δὴ πρὸς τιμὴν τῆς πολιοῦχου Ἀθηνᾶς, μετωνομάζοντας τὰ Συνοικία, σὲ Παναθηναία καὶ εἰσάγοντας τὴν λατρεῖα τοῦ Διονύσου καὶ τὰ Μεγὰλα Διονύσια μὲ χοροὺς σατύρων, ἐξ οὗ προῆλθε τὸ ἀρχαῖο δράμα, ἐνίσχυσε τὴν δύναμη καὶ τὴν αἴγλη τῆς θρησκείας καὶ τὴν δική του καὶ συγχρόνως ἔδωσε μία ἰσχυρὴ

συνοχή στην πόλη. Επίσης καλλώπισε την Ἀθήνα με τὰ πρῶτα μεγαλοπρεπῆ Προπύλαια καὶ τοὺς ναοὺς Ἀθηνᾶς Νίκης, Ἑκατόμπεδον, «Ἀρχαῖο νεώ», ἱερὸ Διὸς Ἐλευθερίου, Βωμὸ δώδεκα θεῶν καὶ τὴν Ἑννεάκρουνο πηγή, ποὺ τροφοδοτοῦσε μὲ νερὸ τὴν πόλη. Ἡ ἐποχὴ τῶν Πεισιστρατιδῶν ἦταν πολὺ σημαντικὴ γιὰ τὴν ἱστορικὴ ἐξέλιξη τῆς πόλεως καὶ τὴν γέννηση τοῦ ἀθηναϊκοῦ πολιτισμοῦ.

Μὲ τὴν οὐσιαστικὰ ἐπανάσταση, τῶν ἀριστοκρατικῶν ἀπὸ τὸν Ἀλκμεωνίδη Κλεισθένη τοῦ Μεγακλέους, μὲ τὴν βοήθεια καὶ τῶν Σπαρτιατῶν ὑπὸ τὸν Κλεομένη, τὸ 510 π.Χ., ἀγόμεθα στὴν πτώση τῶν Πεισιστρατιδῶν καὶ στοὺς τελευταίους σταθμοὺς τῆς ἱστορίας τοῦ Ἀθηναϊκοῦ πολιτεύματος. Ὁ εὐφυὴς Κλεισθένης, «αὐτὸς ποὺ ἔλεγαν ὅτι εἶχε πείσει ἀκόμα καὶ τὴν Πυθίαν»,¹² ὅταν ἡ βουλὴ τὸ 508-7 π.Χ. τοῦ ἀνέθεσε τὴν συνέχιση τῶν πολιτικῶν μεταρρυθμίσεων προσεταιρίσθη τὸν δῆμο, ποὺ ὡς τότε ἦταν ἀποκλεισμένος ἀπ' ὅλα, καὶ ἐδημιούργησε τοὺς *δήμους*, ὡς ὑποδιαιρέσεις τῶν δέκα νέων φυλῶν μὲ ὑποθετικὸν πρόγονο. Ἐπέτυχε νὰ ἀντικαταστήσῃ τὴν ἀδελφότητα τοῦ γένους, μὲ τὴν ἀδελφότητα καὶ ἰσότητα τῆς κοινωνίας, δημιουργώντας νέο *ἄστυ* μὲ τὸν σχηματισμὸ δῆμων, ἀναχώνευση τῶν φυλῶν, βουλὴ τῶν πεντακοσίων καὶ ὀστρακισμὸ. Ἡ Σολώνειος διαίρεσις σὲ φυλές, φρατρίες καὶ ναυκραρίες ἔχουν μόνον θρησκευτικὴ σημασία πλέον, αὐξάνονται δὲ οἱ ἀθηναῖοι πολῖτες δι' ἐγγραφῆς ὅλων τῶν ἐλευθέρων ἀκτημόνων χωρικῶν καὶ τεχνικῶν καθὼς καὶ τῶν ξένων, στοὺς *νεοπολίτες*, τῶν δὲ ἀπελευθερωθέντων δούλων μεταγραφέντων ὡς *μετοίκων*. Δημιουργοῦνται ἑκατὸ αὐτοτελεῖς δῆμοι μὲ δῆμαρχο, ταμεῖον, λατρεία καὶ ληξιαρχικὸν γραμματεῖον. Ἡ διαίρεση, ἦτο ἀπαραίτητη διότι ὡς ἐπικράτεια μὲ πολλὰ συνοικήσεις μέσα στὰ ὄρια τῆς, ἦταν ἀνάγκη νὰ καθορίζει καὶ νὰ κάνει διάκριση μεταξὺ τῶν συνοικήσεων γιὰ λόγους ἀστυνόμευσης, φορολογίας - λειτουργειῶν, ὀδικῆς συντηρήσεως καὶ λοιπῶν ὑπηρεσιῶν ποὺ συνεπάγεται ἡ κοινωνικὴ ζωὴ πρὸς αὐτάρκειά τῆς, διότι ἡ παραδοσιακὴ ἐνότης πόλης καὶ περὶ χώρας, ἦταν πολιτικὴ, νομικὴ καὶ οἰκιστικὴ. Σὲ δέκα φυλές ὑπάγονται ὅλοι οἱ πολῖτες τῆς Ἀττικῆς ποὺ διαιρεῖται σὲ τρεῖς περιοχάς τὸ *ἄστυ*, τὴν *ἀκτὴ* καὶ τὰ *μεσόγεια* καὶ ἐκάστη περιεῖχε δέκα *τριτῦες*, ἐνῶ κάθε φυλὴ εἶχε τρεῖς *τριτῦες*, μία ἀπὸ κάθε περιοχὴ (Ἀθῆναι = 100 δῆμοι = 10 φυλές = 30 *τριτῦες*). Θέτοντας τὸν ἀριθμὸ τῶν δέκα φυλῶν ὡς βάση τῶν πολιτικῶν θεσμῶν, ὀρίζει πεντακοσίους βουλευτάς, πενήντα ἐξ ἐκάστης φυλῆς, ποὺ ἐπὶ τριάντα πέντε ἡμέρες ἐπρυτάνευαν, διοικοῦσαν, ἐγκατεστημένοι στὴν *Θόλο*, ποὺ ὠνομάζετο καὶ *Πρυτανικό*. Επίσης θεσπίζονται, συναρχία δέκα ἀρχόντων, δέκα ὀρκωτὰ λαϊκὰ δικαστήρια τῆς *Ἡλιαίας* καὶ ὀρίζεται κυρίαρχο σῶμα, ἡ *ἐκκλησία* τοῦ δήμου, μὲ ἰσγορία καὶ ψῆφο ὅλων τῶν πολιτῶν. Ὁ *ὀστρακισμὸς* συνίστατο στὸ ἑξῆς: Ἐφ' ὅσον συνεκέντρωνε 6.000 ψήφους, ἐκδιώκετο

12. Π6. ΗΡΟΔ., Γ77., Ε 66.

ἐπὶ δεκαετία, κάθε ἰσχυρὸς ἄνδρας ὡς ἐπικίνδυνος γιὰ τὴ δημοκρατία, «ἡ τιμὴ καὶ τὸ κύρος του, ἦσαν ἀσύμμετρα πρὸς τὸ πολίτευμα»¹³ μὲ κίνδυνο ἐπιβολῆς τυραννίδος. Οἱ μεταρρυθμίσεις του, ἐπιβάλλοντας σ' ὅλους τοὺς πολίτες καθεστῶς *ἰσονομίας* καὶ ἀναθέτοντας τὴν ἀσκηση τῆς ἐξουσίας σ' ὅλους τοὺς Ἀθηναίους, διεμόρφωσαν ὀριστικά τὴν φυσιογνωμία τῆς δημοκρατικῆς Ἀθήνας. Ὅπωςδήποτε οἱ ἠθικὲς ἀρχὲς θρησκευτικὲς ἢ μὴ καὶ ἰδιαίτερος οἱ φιλοσοφικὲς ἐπιρροὲς ἀπὸ τὸν 6ο π.Χ. αἰ. συνέτειναν τὰ μάλιστα.

Συνοψίζοντας τίς ἀλλαγές ποὺ συνέβησαν ἀπὸ τὴν Ὀμηρικὴ ἐποχὴ μέχρι τὸ τέλος τοῦ 6ου π.Χ. αἰ. πρέπει νὰ τονισθεῖ ὅτι ἡ Ἀθήνα, ποὺ ξέφυγε ἀπὸ τὴν ἐπιδρομὴ τῶν Δωριέων καὶ τὰ ἐπακόλουθα τῆς μετριότητος καὶ τοῦ σκοταδισμού, ἀναδιπλώθηκε καὶ παρουσίασε κάποια ἡγετική καὶ πολεμικὴ κοινωνία στὴν ὁποία κυριάρχησαν οἱ ἀρχηγοὶ πατριῶν (γενῶν) ὡς κύριοι γῆς καὶ ποιμνίων. Οἱ Ἀθηναῖοι καὶ ἀρχικὰ οἱ Ἴωνες, ὁδηγήθηκαν στὸν 6ο π.Χ. αἰ. ἀπὸ τὸν μῦθο, στὸν ὀρθολογικὸ στοχασμό, τὴν φιλοσοφία καὶ τὴν ἐπιστήμη, χωρὶς νὰ ὑποχωρήσει παντελῶς καθ' ὅλη τὴν ἀρχαιότητα τὸ μυθικὸ θρησκευτικὸ ὑπόβαθρο, ποὺ ὑπῆρχε στὴν θρησκεία, στὸ δράμα, στὴν ζωὴ καὶ δὴ τῆς ὑπαίθρου. Ἀκόμη καὶ ὁ Πλάτων, ἐκτὸς βεβαίως τοῦ ὀρθοῦ λόγου, κατέφυγε ἐνίοτε καὶ στὸν μῦθο.

Συγχρόνως μὲ τὴν ἀστικοποίηση τῶν Ἀθηνῶν, τοὺς δημοκρατικούς θεσμοὺς καὶ τὴν δημιουργία τῆς ἐννοίας τοῦ ἐλευθέρου πολίτη, τὰ συστήματα γιὰ εὐρύτερη λειτουργία τοῦ κράτους-πόλεως καὶ ἀποδόσεως δικαιοσύνης, καθὼς καὶ τὴν σειρὰ πολιτιστικῶν δραστηριοτήτων πρωτοφανῶν εἰς ποιότητα, συμβαδίζει ἡ ἀποδοχὴ τοῦ ἀνθρώπου, ὡς ἀτόμου, καὶ ὡς πολίτη, μέλους μιᾶς κοινότητος ποὺ κρατᾷ τὴν τύχη τῆς στὰ ἴδια τὰ χεῖρια τῶν πολιτῶν τῆς. Ἡ ἀτομικότης αὐτὴ ἐκδηλώνεται μὲ τὰ ἐπώνυμα ἐπιτεύγματα τῆς τέχνης καὶ τῆς λυρικῆς ποιήσεως στὴν ὁποία ἐκφράζονται τὰ προσωπικὰ αἰσθήματα, οἱ ἀνησυχίες, ἡ ὁδύνη, ἡ λύπη, ἡ ἀγωνία, οἱ χαρὲς καὶ οἱ ἐπιθυμίες, μὲ ὠδὲς, ἐλεγείες καὶ ὕμνους. Ὁ Σόλων στίς πολιτικὲς ἐλεγείες του, συνιστοῦσε τὴν σωφροσύνη, τὴν εἰρηνικὴ λύση καὶ τὴν ἀρχὴ τῆς ἰσονομίας. Οἱ ποιητὲς δίδουν τὸ θρησκευτικὸ ἢ μυθικὸ ὑπόβαθρο τῆς κοινωνίας, τὰ χαρακτηριστικὰ τῆς ταραγμένης περιόδου κατὰ τὴν ὁποίαν διεμορφώθηκαν τὰ θεσμικά πλαίσια γιὰ τὴν ἀνθήση τῆς ἀθηναϊκῆς πολιτείας, ἐνῶ συγχρόνως ἐπιβιώνουν κοινωνικὲς συνήθειες κληρονομημένες ἀπὸ τὸ παρελθὸν τῆς ἡρωϊκῆς ἐποχῆς. Στὴν τέχνη ἐπικρατεῖ ἡ πέτρα καὶ στὸ τέλος τοῦ 6ου αἰ. τὸ μάρμαρο, ὡς οἰκοδομικὸ καὶ καλλιτεχνικὸ ὕλικό καὶ κτίζονται τὰ μεγάλα ἱερὰ Δήλου, Δελφῶν καὶ Ὀλυμπίας. Ἡ ἱστορικὴ ἐξέλιξη τῆς ἀρχιτεκτονικῆς τοῦ ἀστικοῦ τοπίου καὶ κατ' ἐπέκταση τῶν χώρων ζωῆς, συμβαδίζει μὲ τοὺς ναοὺς, τὰ κτίρια πολλαπλασιάζονται καὶ ἡ ἰσχὺς τῆς πόλεως καὶ τῶν ἱερῶν αὐξάνει. Τὸν θρησκευτικὸ πλοῦτο καὶ τὴν ποικιλία τῶν τάσεων μαρτυροῦν ἡ *Θεογο-*

13. Π6. Ε. ΜΙΚΡΟΓΙΑΝΝΑΚΗ, *Παθολογία Πολιτευμάτων*, Ἀθήνα, Καρδαμίτσα, 1990³, σ. 94.

νία του Ήσιόδου, οί Όμηρικοί ὕμνοι, καὶ τὰ Όρφικά. Τὴν θρησκευτικὴ δύναμη καὶ ἐπιρροή τοῦ ἱερατίου, καὶ δὴ τῶν Δελφῶν φανερώουν, ἡ συμβουλὴ τοῦ γιὰ τὴν ἰδρυση ἀποικίας καὶ ἡ ἐπὶ κλήση τῶν μεγάλων νομοθετῶν πρὸς τὸν Ἀπόλλωνα τῶν Δελφῶν¹⁴. Μεγίστης σημασίας εἶναι ἡ συμβολὴ τῶν τριῶν ἱερῶν στὴν συνειδητοποίηση τῆς ἐνότητος ὅλων τῶν Ἑλλήνων, τὴν ὁποίαν ἐνίσχυσαν τὰ μέγιστα ἡ γέννηση τῆς φιλοσοφικῆς καὶ ἐπιστημονικῆς σκέψεως, τὸ «πέρασμα ἀπὸ τὸν μῦθο στὸν λόγο» ποὺ χαρακτηρίζει τὸ Ἑλληνικὸ θάγμα τοῦ ὁποίου ἡ πορεία ὑπῆρξε ἐξελικτικὴ. Τὰ γενεσιουργὰ στοιχεῖα τῆς φύσεως, ἀήρ, γῆ, φωτιά καὶ νερὸ τῶν Ἰώνων φιλοσόφων ἀντιπροσωπεύουν τὶς ἀρχέγονες δυνάμεις¹⁵ ποὺ συγκρούμενες δημιουργοῦν τὴν ἁρμονία τοῦ σύμπαντος. Ὁ ἀρχαιότερος τῶν Ἰώνων φιλοσόφων, ὁ Ἀναξίμανδρος, ὁμιλεῖ γιὰ γεωμετρικὴ τάξη, στὸν σύμπαντα χῶρο, μὲ κέντρο τὴ γῆ. Στὴν κοινωνία, ὅπως καὶ στὴν φύση, πέριξ τοῦ ἀκινήτου κέντρου ὁργανώνεται μία κοινωνία ὅπου κυριαρχεῖ νομικὴ ἰσοτιμία καὶ οἱ σχέσεις εἶναι συμμετρικὲς καὶ μεταβιβάσιμες. Τὸ ὀρθολογικὸ πνεῦμα ἀνεπτύχθη στὶς πόλεις. Οἱ Ἴωνες φιλόσοφοι πρῶτοι ὠδήγησαν τὸν φιλοσοφικὸ στοχασμὸ ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν θρησκεία καὶ τὸν μῦθο καὶ ὁ Παρμενίδης θὰ τὴν ἀπαγκιστρῶσει ἀπὸ τὰ στενὰ ὅρια τῆς πόλης, δημιουργώντας τὴν φιλοσοφικὴ γλῶσσα καὶ λογικὴ. Ἡ ἀρχαίκα ἐποχὴ μ' ὅλες τὶς διαμάχες, τὶς πολιτικὲς ἀναστατώσεις καὶ τοὺς ἀνταγωνισμούς, ἐδραίωσε νέα πολιτικὴ τάξη, διεμόρφωσε τὸν Ἑλληνικὸν πολιτισμὸ, ἐπέβαλε τὸν πολιτικὸ διάλογο, ἐξέλειπαν οἱ στάσεις καὶ ἐφανερώθη ἡ μόνη δικαία ὁδὸς πρὸς τὸ ὀρθῶς πολιτεῦσθαι, ἡ δημοκρατία, μὲ τὴν ἐλευθερία καὶ τὸν αὐτοσεβασμὸ.

Οἱ μεταρρυθμίσεις ἐπὶ τὸ δημοκρατικότερον θὰ συνεχισθοῦν πλέον μὲ ταχὺ ρυθμὸ. Τὸ 506 ἰδρύονται οἱ πρῶτες κληρουχίαι, στέλλονται πένητες, ποὺ ἀποκτώντας περιουσία γίνονται ζευγῖτες καὶ ὀπλίτες καὶ αὐξάνεται ἡ στρατιωτικὴ δύναμις, τὸ δὲ 500 π.Χ. εἰσάγεται ὁ ὅρκος τῶν βουλευτῶν, ἡ ὑποχρεωτικὴ στρατιωτικὴ θητεία καὶ οἱ δέκα στρατηγοὶ ἐκλεγμένοι ἕνας ἐξ ἐκάστης φυλῆς, ποὺ διαδοχικῶς ἕνας, ἐπὶ μία ἡμέρα, ἦτο ἀρχηγὸς ὡς πολέμαρχος.

Ὁ Θεμιστοκλῆς τοῦ Νεοκλέους, τοῦ γένους τῶν Λυκοδιμῶν, εἰσήγαγε τὴν πολιτικὴ ἀντίληψη τῆς «κατὰ θάλασσαν δυνάμεως τῶν Ἀθηναίων». Ἦταν μεγαλοφυΐας, τολμηρὸς, ταχύς, πανοῦργος, διορατικὸς καὶ ἀγέρωχος¹⁶. Τὸ 493-2 π.Χ. εἰς ἡλικία τριάντα ἐτῶν, ἐκλέγεται ἐπώνυμος ἄρχων. Μετὰ τὴ μάχη τοῦ Μαραθῶνος, ἐκλέγεται στρατηγὸς καὶ ἔκτοτε ἐπικρατεῖ στὸ πολιτικὸ προσκήνιο. Ἀντικατέστησε, τὸν ἀνοικτὸ ὁρμὸ τοῦ Φαλήρου μὲ τὸν τριπλοῦν προστατευμένο λιμένα τοῦ Πειραιῶς (Κάνθαρος, Ζέα, Μουνιχία) καὶ ἀρχί-

14. Πβ. τὴ ρήτρα τῆς ὁργάνωσης τῆς ζωῆς τῆς Σπάρτης στὸν Λυκούργου, τὴν συμβουλὴ στὸν Σόλωνα καὶ τὴν ἐπικύρωση τῶν ὀνομάτων τῶν φυλῶν τοῦ Κλεισθένη.

15. Πβ. ΗΣΙΟΔ., *Θεογ.*

16. Πβ. ΘΟΥΚ., *Ιστ.*, 1, 138, 3: «τῇ γὰρ Θεμιστοκλῆς... φύσεως μὲν δυνάμει, μελέτῃ δὲ βραχύτῃ, κράτιστος δὴ οὗτος αὐτοσχεδιάζειν τὰ δέοντα ἐγένετο».

ζει τὸ κτίσιμο τῶν τειχῶν καὶ οἰκοδομημάτων του, ὑπὸ τὸν σχεδιασμό καὶ τὴν ἐποπτεία τοῦ Ἱππόδαμου τοῦ Μιλήσιου. Οἱ ἑννέα ἄρχοντες κληροῦνται πλέον ἀπὸ 500 πολίτας, ποὺ ἐκλέγουν οἱ δήμοι, πενήντα ἐξ ἑκάστης φυλῆς ἀπὸ τοὺς εὐγενεῖς καὶ ἱππεῖς, ἀλλὰ μόνον γιὰ τὰ συνήθη διοικητικὰ καθήκοντα. Οἱ δὲ δέκα αἵρετοὶ στρατηγοὶ ἀπὸ τὴν ἐκκλησία τοῦ δήμου ἀποκτοῦν ἐκτὸς τῶν στρατιωτικῶν καὶ πολιτικῆς, διοικητικῆς καὶ οἰκονομικῆς ἐξουσίης καὶ ἀποβαίνουν οἱ ἀντιπρόσωποι τοῦ κράτους μὲ ὑπεράνω τὸν ἀνώτατον «Στρατηγόν», τὸν ἀρχηγὸ τοῦ κράτους καταλίσγοντας στὴν ἄμεση δημοκρατία. Εἶναι ἀξιοπρόσεκτος, ὁ σεβασμὸς ἀλλὰ καὶ ὁ φόβος ποὺ ἔτρεφαν οἱ Ἀθηναῖοι μεταρρυθμιστὲς πρὸς τοὺς παλαιοὺς θεσμοὺς τῆς πολιτείας, ἀπέφυγαν συστηματικὰ νὰ τοὺς θίξουν ἢ νὰ τοὺς καταργήσουν, διατηροῦσαν τὸν τίτλο, ἀλλὰ τοῦ ἀφαιροῦσαν μέρος ἢ καὶ ὅλο τὸ περιεχόμενό του, τοὺς ἀποδυνάμωναν, τοὺς περιωρίζαν τὴν δύναμη καὶ ἐμείωναν τὴν σημασίαν τους. Τὴν συγκέντρωση εἰς ἓνα ἄνδρα στρατηγὸ τῆς στρατιωτικῆς καὶ πολιτικῆς διοικήσεως ἐπέβαλε ὁ Περσικὸς κίνδυνος καὶ ἡ ἀνάγκη προετοιμασίας ἀποτελεσματικῆς ἄμυνας, ἀλλὰ ἀπετέλεσε μόνιμον στοιχεῖον τῆς Ἀθηναϊκῆς δημοκρατίας. Τὸ βάθος καὶ ἡ διάρκεια τῶν καταστάσεων καὶ τῶν θεσμῶν ἔχουν ἰδεολογικὴ ἀναφορά, ἀλλὰ εἶναι καὶ κοινωνικῆς καὶ πολιτικῆς πραγματικῆς ἀνάγκης. Μὲ τὴν ἀστικὴ ἀνάπτυξη ὁ Θεμιστοκλῆς ἀποβαίνει ὁ προστάτης καὶ ὁδηγὸς τοῦ δήμου, ὁ δημαγωγός, σηματοδοτώντας τὴν τελικὴ πτώση τῆς ἀριστοκρατίας. Εἰσάγει τὸ σύστημα τῆς τριηραρχίας, ἕκαστος πλούσιος ναυπηγεῖ καὶ ἐξοπλίζει μία τριήρη καὶ κατὰ τὴ ναυμαχία τῆς Σαλαμίνος, ἡ Ἀθήνα σώζει τὴν Ἑλλάδα μὲ τὸ κινητὸ φράγμα τοῦ ἰσχυροῦ Ἀθηναϊκοῦ στόλου. Ὡς κυρίαρχος τοῦ δήμου, ὀχυρώνει, τὴν Ἀθήνα μὲ τεῖχος ἑννέα χιλιομέτρων, καὶ ἰδρύει τὴν Ἀθηναϊκὴν Συμμαχία τὸ 478 π.Χ. μὲ ἀμυντικὸ καὶ ἐπιθετικὸ σκοπὸ, ποὺ ἦταν ἰδεολογικὴ καὶ πραγματικὴ πανελλήνια ἐκκλησιὰ καὶ συνίστατο στὴν προστασία τῶν νήσων τοῦ Αἰγαίου καὶ τῶν παραλίων τῆς Ἑλλάδος, καθὼς καὶ στὴν ἀπελευθέρωση τῶν Ἑλληνικῶν πόλεων τῆς Ἰωνίας ἀπὸ τοὺς Πέρσας, τοὺς δὲ ὄρους συμμετοχῆς ἑκάστης τῶν πόλεων καθώρισε ὁ δίκαιος Ἀριστείδης. Μὲ τὴν συμμαχία αὕτη ἡ Ἀθήνα προσέφερε στὸν κόσμον τὴν ἀπαρχὴς τῆς προσπάθειας καὶ τῆς ἐλπίδας, γιὰ τὴν ἑνωση τῶν πόλεων καὶ τῶν κρατῶν στὴν ἐπιδίωξη τοῦ κοινοῦ συμφέροντος. Ὁ Θεμιστοκλῆς γίνεται τελικὰ ὁ ὁδηγὸς πρὸς τὴν ἡγεμονίαν τῶν Ἀθηναίων.

Ἡ ἡγεμονία ὠφέλησε κυρίως τὴς πτωχότερες τάξεις¹⁷ διότι ἡ συσσώρευση λαφύρων, ἡ ἑδαφικὴ ἐξάπλωση καὶ οἱ μεγάλες δημευθεῖσες ἐκτάσεις γῆς, ἐμοιράσθησαν σ' αὐτοὺς. Ἐπὶ πλέον ἡ συντήρηση τοῦ ναυτικοῦ μὲ τὸν μόνιμο στόλο, τοὺς κωπηλάτες, τὰ πληρώματα, ἡ ἐξασφάλιση τῆς ὁδοῦ τῶν σιτηρῶν καὶ οἱ Ἑλλησποντοφύλακες καθὼς καὶ ἡ ἐργασία στὰ ναυπηγεῖα

17. Π6. ΑΡΙΣΤ., Ἀθ. Πολ., 24, 3, 1: «Κατέστησαν δὲ καὶ τοῖς πολλοῖς εὐπορίαν...».

καί ἡ ἀπασχόληση σέ ἐκστρατείες γιά πολλά χρόνια, δείχνουν τὸ συνολικὸ ὄφελος γιά τοὺς πτωχοὺς Ἀθηναίους¹⁸. Ἡ ἐπικράτεια τῶν Ἀθηνῶν, μεγαλύτερη τῆς ἐκτάσεως τῆς Ἀττικῆς, εἶχε τὰ θεμέλιά της στὸν πλοῦτο τῆς γῆς, στὸ ναυτικὸ, στὸ ἐμπόριο καὶ στὴν ἡγετική της θέση στὴν ἡγεμονία της.

Ὁ συντηρητικὸς Κίμων τὸ 471 π.Χ., μὲ τὴν στρατιωτικὴ καὶ ναυτικὴ του δράση ἀνέδειξε τὴν Ἀθήνα εἰς πρώτη ναυτικὴ δύναμη¹⁹ τῆς Ἀνατολικῆς Μεσογείου. Καλλωπίζει τὴν Ἀθήνα ἐνδιαφέρεται γιά τὴν παιδεία, κτίζει τὸ Γυμνάσιο καὶ δημιουργεῖ τὸ ἄλσος στὴν Ἀκαδημία. Ἡ Ἀθήνα γίνεται πλέον ἡ ιδεώδης πόλις ἔχουσα καὶ τίς τέσσερις προϋποθέσεις πού θέτει ὁ Ἀριστοτέλης²⁰ *ύγεια, ἄμυνα, καταλληλότητα γιά πολιτικὴ δραστηριότητα καὶ ὁμορφιά*.

Στὴν ἱστορικὴ ἐξέλιξη τῆς πόλεως-κράτους, τὴν καταγωγὴ τῆς ἰδιοκτησίας, τοῦ κράτους, τῶν στάσεων καὶ τῶν ἐξελικτικῶν μορφῶν, πρωταρχικὸ στοιχεῖο τῶν προϊστορικῶν κοινωνιῶν ἦτο τὸ κύτταρο τῆς οἰκογενείας, πού ἦταν ἄρρηκτα συνδεδεμένο μὲ τὸ δικαίωμα τῆς ἰδιοκτησίας καὶ τῆς οἰκογένειακῆς θρησκείας. Οἱ πρωτόγονοι ἄνθρωποι τῆς κυνηγητικῆς καὶ τροφосуλλεκτικῆς ἐποχῆς διέκριναν ὅτι ἦτο ἀναγκαῖο νὰ ἀποκτήσουν ἕκαστος γιὰ αὐτὸν καὶ τὴν οἰκογενεῖά του μιὰ μερίδα γῆς, πού θὰ ἀπεπειράτο νὰ τὴν καλλιεργήσει. Στὴν «ἐξελικτικὴ θεωρία» τῆς πόλεως τοῦ Ν. D. Fustel de Coulanges²¹ διακρίνεται, ὁ ἀδιαχώριστος σύνδεσμος, οἰκογένεια - θρησκεία - ἰδιοκτησία. Ἡ ἰδέα τῆς ἰδιωτικῆς περιουσίας ὑπῆρχε καὶ στὴν ἔννοια τῆς θρησκείας. Κάθε οἰκογένεια εἶχε τὴν ἐστία της, σ' ἓνα χωρὸ ἀποκλειστικὰ δικό της, πού τὸν καλλιεργοῦσε, τὸν ἐκμεταλευόταν, ἔτρεφε τὰ ἐξημερωμένα ζῶα της, καὶ ἐτιμοῦσε καὶ ἐλάτρευε τοὺς προγόνους της καὶ τὴν θεότητά της, πού προστάτευαν μόνον αὐτὴ ὡς πολιοῦχοι.

Μὲ τὴν διαρκὴ πληθυσμιακὴ αὔξηση ἡ εὐρύτερη οἰκογένεια ἀπετέλεσε τὴν συγγενικὴ μονάδα τοῦ γένους καὶ ἐξελικτὰ δημιούργησε τὴν πρωϊμότατη μορφὴ κρατικῆς ὑπόστασης. Τὸ δεύτερο στάδιο διαμορφώνεται ὡς *οἰκογένεια - γένος - κράτος*. Ἡ ἴδια ἀποψη ἐπικρατοῦσε καὶ στὸν Ἀριστοτέλη. Ὁ G. Glotz²² ὑπογράμμιζοντας τὴν ἰσχὺ τῶν συγγενικῶν θεσμῶν στὸ Ἀθηναϊκὸ ἀριστοκρατικὸ πολίτευμα τῆς γεωμετρικῆς καὶ ἀρχαϊκῆς ἐποχῆς, ἐπισημαίνει τὴν σημασία, πού ἄρχισε νὰ προσλαμβάνει ὁ ἄνθρωπος ὡς ἄτομο μὲ συνείδηση τῆς ἀτομικότητός του καὶ τῆς θέσεώς του στὴν πολιτεία, καθὼς καὶ τὴν σύγκρουση μέσα στὸ κράτος μεταξὺ αὐτοῦ καὶ τῆς συγγε-

18. Π6. ψ - ΞΕΝΟΦ. 1, 2: «Αὐτοὶ πού κυβερνοῦν τὰ πλοῖα, εἶναι αὐτοὶ πού κατέχουν τὴν δύναμη στὸ κράτος».

19. Ἦταν ἀρχιστράτηγος στὸν Εὐρυμέδοντα, τὸ 446 π.Χ., ὅπου περσικὸς στόλος διακοσίων τριήρων ἠγμάλωτίσθη καὶ κατεστράφη.

20. Π6. ΑΡΙΣΤ., Πολιτ., Δ15, 1300 α, 34.

21. Π6. *La Cité antique*, Paris, 1873, σ. 786.

22. Π6. *La Cité Grecque*, (μτφρ. Α. Σακελλαρίου) Ἀθήνα, Μ.Ι.Ε.Τ., 1989³, σσ. 14-15.

νικῆς ομάδος - γένους καὶ παρουσιάζει τὸ σχῆμα οἰκογένεια - κράτος - ἄτομο. Ἡ κλειστή οἰκιακὴ οἰκονομία ἐξελισσεται στὴν δημιουργία εἰδικῶν ἐργαστηρίων, στὴν ἐκμετάλλευση ὀρυκτοῦ πλούτου, στὸ ἀνταλλακτικὸ σύστημα ἀγαθῶν πρὸς πλήρωση τῶν βιοτικῶν ἀναγκῶν καὶ αὐτάρκεια.

Ὁ M.I. Finley²³ ἐπισημαίνει ἐπιπροσθέτως τὰ ἀγροτικὰ στάδια καὶ τὸ τέταρτο στάδιο τοῦ ἐμπορίου καὶ τῆς οἰκονομίας, (κλειστῆς οἰκιακῆς οἰκονομίας παλαιότερα καὶ κρατικῆς ἀργότερα). Διὰ τοῦ ἐμπορίου ἀνεπτύχθη πλήρως ὁ ἄνθρωπος, ἡ πόλη καὶ ὁ πολιτισμός. Σταθερὴ ἄποψη τῶν ἀρχαίων ἦτο «ἡ πολιτισμένη ζωὴ εἶναι νοητὴ μόνον στίς πόλεις καὶ ἐξ αἰτίας τῶν πόλεων». Συνέπεια τούτου ἦτο ἡ αὔξησις τῶν Ἀθηνῶν ὡς ἀστικὸ ὑπόβαθρο τοῦ πολιτισμοῦ τῆς, μὲ ἀπαραίτητους ὅρους ἀρχιτεκτονικῆς ἀνεστῆς καὶ ἐσωτερικῆς ἁρμονίας. Μὲ τὸ ἐμπόριο, τὴν καθιέρωσις νομισματικοῦ συστήματος καὶ τὴν ἀναγκαίαν βιομηχανία, ἡ καταναλωτικὴ καὶ ὁργανωμένη πλέον πόλη ἀντλεῖ τὴν συντήρησίν της μὲ νομικὰς ἀξιώσεις λειτουργειῶν καὶ δασμῶν χωρὶς ἀνταλλάγματα, ἀλλὰ μόνον μὲ τιμητικὰς διακρίσεις. Γιὰ τὴν ἀκμὴ τῶν Ἀθηνῶν προέβαλε τὸ σχῆμα ἡγεμονία - πολιτικὴ ἐμπορίου - πολιτικὴ δύναμις μὲ ἰσχυρὸ ναυτικὸ καὶ δόγμα «κλειστῆς θάλασσας» τοῦ Αἰγαίου μὲ ἔλεγχον τοῦ Ἑλλησπόνδου γιὰ τὴν ἀπρόσκοπτη ἐξασφάλισις τῶν σιτηρῶν γιὰ αὐτάρκεια.

Τὸ νέον Δημοκρατικὸ κόμμα, ριζοσπαστικῶν τάσεων ὑπὸ τὸν Ἐφιάλτη, στὸ ὁποῖο μετεῖχε καὶ ὁ Περικλῆς, ἀναγνωρίζει ὡς δίκαια τὰ αἰτήματα τῶν θητῶν, τῶν νικητῶν τῆς Σαλαμίνος, γιὰ συμμετοχὴ στὴν κυβέρνησις. Τὸ 462-1 π.Χ. ἀπογυμνώνει τὴ Βουλὴν τοῦ Ἀρείου Πάγου, τὸ προπύργιον αὐτὸ τῶν ἀριστοκρατῶν καὶ ἐπίτροπον τῆς πολιτείας, ἀπὸ τίς ἐξουσίαις καὶ τὰ προνόμια του καὶ τοῦ ἀφήνει μόνον τίς φονικὰς δίκας καὶ τὰ θρησκευτικὰ θέματα, τ' ἄλλα δὲ τὰ μεταβιβάζει στὴ βουλὴ, στὴν Ἡλιαίαν καὶ στὴν πανίσχυρη ἐκκλησίαν τοῦ δήμου. Ὁ δήμος μὲ τὴν γραφὴ παρανόμων γιὰ τοὺς προτείνοντας νέους νόμους συγκροτούμενος πρὸς τοὺς παλαιούς, ἐγίνε ἀπόλυτος κύριος τῶν πεπρωμένων του, ἡ δὲ βουλὴ ἔχει τὴν ἐποπτεία καὶ ἐπιβολὴ ποινῶν εἰς κρατικούς ὑπαλλήλους, καὶ εἰσάγει στὴν ἐκκλησίαν πρὸς ψήφισιν τὰ προβουλευμένα.

Ὑπῆρξαν κρίσιμες στιγμὲς στὴν ἱστορίαν τῆς Ἀθηναϊκῆς δημοκρατίας, ὅπως ἡ κρίσις ποὺ προξένησαν οἱ μεταρρυθμίσεις τοῦ Σόλωνα, ἡ κατάληψις τῆς ἐξουσίας ἀπὸ τὸν Πεισίστρατον, ἡ κρίσις ποὺ ὠδήγησε στίς μεταρρυθμίσεις τοῦ Κλεισθένη, ἡ ἐσωτερικὴ κρίσις μετὰ τὰ Περσικὰ καὶ τελικὰ ἡ στάσις τοῦ 460 π.Χ. ποὺ ὠδήγησε στὴν δολοφονίαν τοῦ Ἐφιάλτη καὶ τὴν ἀνοδο στὴν ἡγεσίαν τῶν δημοκρατικῶν τοῦ Ἀλκμεωνίδου Περικλῆ τοῦ Ξανθίππου, τοῦ ἱερατικοῦ γένους τῶν Βουζύγας. Ὁ Περικλῆς (490-429 π.Χ.) δὲν ἦτο μονοσήμαντὴ προσωπικότης, εἶχε αἰνιγματικότητα καὶ μεγαλεῖο, λαμπρότητα γέ-

23. *Οἰκονομία καὶ κοινωνία στὴν ἀρχαία Ἑλλάδα*, (μετφρ. Ἀνδρ. Παναγόπουλος), Ἀθήνα, Καρδαμίτσα, 1988, σ. 52.

νους και σπανίαν αγωγή, παιδεία και μελέτη, ἐκλέγετο δὲ συνεχῶς ἐπὶ 15 ἔτη στρατηγός. Κατὰ τὸν Θουκυδίδη²⁴, «κατεῖχε τὸ πλῆθος ἐλευθέρως», ὅπως πρὶν μόνον ὁ Θεμιστοκλῆς καὶ ἡ πολιτεία «ἐγίνετο λόγῳ μὲν δημοκρατία, ἔργῳ δὲ ὑπὸ τοῦ πρώτου ἀνδρὸς ἀρχή». Ἐκυβέρνησε «πειθοὶ καὶ βία χρῆσάμενος», δὲν ἐξεβίαζε τὰ πράγματα ὁ ἴδιος, ἀλλὰ ἡ ἀνάγκη, ἄλλως τε καὶ ὁ Σόλων νομοθέτησε «βίην καὶ δίκην συναρμόσας». Ἐλαβε τὰ ἀξιώματα: ἀρχων, στρατηγός, ἀθλοθέτης, προϋστάμενος ἐπιτροπίας καὶ ἀνεγέρσεως δημοσίων μνημείων καὶ χορηγὸς ἀγώνων. Εἶχε ἀγχίνοια, ἦτο εὐτολμος, θεοσεβής καὶ ἀπέβη ὁ «φιλόσοφος πολιτευτής». Ἐραστής τῆς ἐλευθερίας, εὐνομίας καὶ τοῦ ἠθικῶς ἐκφρασμένου κάλλους, συνεκέντρωνε καὶ τὰ τέσσαρα ἀναγκαῖα προσόντα τοῦ ἡγέτη κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη: «γνῶναι, ἐρμηνεύσαι, κρείσσειν χρημάτων»²⁵, καὶ φιλόπολις». Ἦτο πρᾶος, σοβαρός, δαιμόνιος καὶ Ὀλύμπιος, εἶχε ἀρετὲς στρατιωτικὰς, πολιτικὰς καὶ ἀτομικὰς, εἶχε αὐτοεπιβολή, κατεῖχε τὴν τέχνην τοῦ λόγου, τοῦ ἐνθαρρύνειν καὶ πείθειν ἢ μεταπειθεῖν. Οἱ ἀρχαῖοι ἱστορικοὶ ἔλεγον ὅτι κατεῖχε τὸ φιλόμουσον καὶ φιλότεχνον τοῦ Πεισιστράτου, τὴ δαιμόνια ἐπινοητικότητα τοῦ Θεμιστοκλέους, τὴν παροικιῶδη χρηστότητα καὶ δικαιοσύνην τοῦ Ἀριστείδου καὶ τὴ στρατηγικότητα τοῦ Κίμωνος. Ἐπηρεασθεὶς τὰ μέγιστα ὑπὸ τοῦ διδασκάλου καὶ φίλου του, Ἀναξαγόρα καθὼς καὶ τοῦ φίλου του Φειδία, θὰ μεγαλουργήσει καὶ θὰ ὀδηγήσει τὴν Ἀθήνα στὴ μέγιστη πνευματικὴ, ἠθικὴ, καλλιτεχνικὴ καὶ πολιτικοκοινωνικὴ ἀκμὴ καὶ θὰ τὴν καταστήσει «Ἑλλάδος παιδεύση». Συνοπτικὰ ἡ πολιτικὴ του θὰ ἐξακριβωρίζετο ὡς *πολιτικὴ τῆς θαλασσοκρατίας* συνεχομένης καὶ ἀπὸ ἑνα ἰσχυρὸ ἀμυντικὸ δόγμα. Ἡ μεταφορὰ τὸ 454 π.Χ. τοῦ κοινουῦ συμμαχικοῦ ταμείου στὴν Ἀθήνα, ἀπὸ τῆ Δῆλου, γιὰ ἀσφάλεια, ἐπισημοποίησε καὶ τυπικὰ τὴν ἐξέλιξη τῆς Συμμαχίας σὲ «Ἡγεμονία τῶν Ἀθηναίων» ἐπὶ τριακοσίων Ἑλληνικῶν πόλεων. Οἱ συναφθεῖσες *το μὲν 449 π.Χ. «Εἰρήνη τοῦ Καλλία»* μὲ τοὺς Πέρσας, τὸ δὲ *446-5 π.Χ. «Τριακοντούταις Σπονδαί»* μὲ τοὺς Λακεδαιμονίους, ἐπέτρεψαν στὸν Περικλῆ νὰ ἀσχοληθῇ μὲ τὸ δημιουργικὸ τοῦ ἔργου καὶ τὶς πολιτειακὰς μεταρρυθμίσεις. Οἱ *ζευγίτες καὶ οἱ θῆτες* ἀποκοτῶν πλήρη πολιτικὰ δικαιώματα, θεσμοθετεῖται εἰσαγωγή *μισθοφορᾶς* ἢ *διαιτῶν*, δηλαδὴ ἡμερησίας ἀποζημιώσεως τῶν πολιτῶν διὰ ὑπηρεσίας στὸ δημόσιο, πλὴν τῶν στρατηγῶν. Καθιερῶνεται *μισθὸς* στρατιωτικὸς, βουλευτικὸς, δικαστικὸς καὶ ἐκκλησιαστικὸς, ὥστε νὰ ὑπάρξῃ ἰσοπολιτεία καὶ στοὺς πτωχοὺς, ἔχοντας πλέον τὸ δικαίωμα ἀλλὰ καὶ τὰ μέσα γιὰ νὰ μετέχουν ἐνεργὰ στὰ τῆς πολιτείας. Δηλώνοντας ὅτι τὸ κράτος προνοεῖ γιὰ τοὺς πτωχοὺς θεσπίζει τὰ *θεωρικά*, δηλαδὴ χρήματα στοὺς πτωχοὺς γιὰ εἰσιτήρια στὰ θέατρα, τὶς *Σιτοδεῖες* διανομὴ σίτου, τὴν *παραχώρηση* κτημάτων εἰς κληρουχίας καὶ *ἀπασχόλησίν* τους ἐπὶ μακρὸν στὰ

24. Π6. ΘΟΥΚ. Ἰστ., Β 65.

25. Διεχειρίζετο ἐν λευκῷ: «τὸ κοινδύλιον εἰς τὸ δέον», δηλαδὴ τὰ μυστικὰ κοινδύλια.

κολοσσιαία έργα ἀμύνης καὶ δημοσίας ὠφελείας, ὅπως τὴν ἀποπεράτωση τῶν μακρῶν τειχῶν, τὸ κτίσιμο ἀποβαθρῶν, νεωρίων καὶ ἀγορᾶς στὸ Πειραιᾶ καθὼς καὶ τὸ κτίσιμο τῶν μεσαίων τειχῶν. Διὰ τοῦ εὐφυοῦς τρόπου τῶν λειτουργιῶν²⁶ εἰσάγεται ἡ φορολογία τῶν πλουσίων, ἐξασφαλισμένης διὰ τοῦ περὶ Ἀντιδόσεως νόμου. Ἐπίσης καθιερῶνεται τὸ ὄνομα τοῦ δήμου, ὡς ὑποχρεωτικὸ συνοδευτικὸ τοῦ ὀνόματος τοῦ πολίτου, γιὰ ἐξασφάλιση τῆς ἰσότητος τῶν παλαιῶν καὶ νέων πολιτῶν. Ὁ Περικλῆς ἦταν καὶ ὁ εἰσηγητὴς τῆς ἀρχῆς, «θεμέλιον δυνάμεως ἑνὸς κράτους εἶναι οἱ πρόσοδοί του». Ἀναπτύσσει καὶ ἐκμεταλλεύεται τὸν φυσικὸ πλοῦτο, τὰ μεταλλεῖα, τὰ χρυσωρυχεῖα (Θάσου καὶ Σκαπτῆς Ὑλῆς Θράκης), τὰ ἀλατωρυχεῖα, τὰ βιομηχανικὰ προϊόντα, εἰσάγει φόρους λιμενικοῦς καὶ τὸ μετοίκιον καὶ ἐκμισθώνει τὰ δημόσια κτήματα. Οἰκοδομοῦνται, ἐκτὸς τοῦ Ὠδείου γιὰ τοὺς μουσικοῦς ἀγῶνες, καὶ οἱ ναοί²⁷ τῆς ἀκροπόλεως, τοῦ Διονύσου, τοῦ Ἡφαίστου, τῆς Θέμιδος στὴ Ραμνοῦντα, τοῦ Ποσειδῶνος στὸ Σούνιο καὶ τὸ τελεστήριον τῆς Ἐλευσίως. Ἡ καταστήσα ἔκτοτε κλασσικὴ ἀρχιτεκτονικὴ τυπολογία, οἱ σχεδιαστικὲς ἀναλογίαι, ἡ ἀπαράμιλλη τεχνικὴ, οἱ διορθώσεις τῶν ὀπτικῶν ἀπατῶν, τὸ ἀρμονικὸ δέσιμο μὲ τὸν τέλειο θεματικὸ καὶ γλυπτικὸ διάκοσμο, παραμένουν πρότυπο καλλιτεχνικῆς σύλληψης καὶ ἐκτελέσεως, ἀλλὰ καὶ ὀρθολογικῆς σκέψεως μὲ ἀναφορὰ στὴ σύνδεση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸ γύρω του φυσικὸ περιβάλλον. Ὅλοι μὲ τὴν ἀνυπέρβλητη ἐπιδεξιότητά τους καὶ μὲ τὴν τελειότητά τους, ἐκφράζουν τὸ μεταφυσικὸ «τέλος», τὰ δὲ ἀγάλματα τῶν Θεῶν ἀποτελοῦν τὰ «ἐπιφάνεια» τοῦ θεοῦ ποῦ ἡ τέχνη ἀπεικονίζει καὶ συνειδητοποιεῖ στὸν ἀνθρώπο. Οἱ συνθέσεις ἀποδίδουν τὸ θρησκευτικὸ ἠθικὸ συναίσθημα τῶν πολιτῶν, τὴν προσφορὰ τῶν πολιτῶν στοὺς θεοὺς καὶ στὴ Δημοκρατία, (πομπὴ Παναθηναίων) καὶ τὴν προσωπικὴ καλλιτεχνικὴ ὑπερβατικὴ ἀναζήτηση. Ὁραιοποιοῦνται τὰ πάντα μέχρι καὶ ἡ ἀποκρουστικὴ Μέδουσα καὶ οἱ θεοὶ γίνονται πρότυπα ἠθικῆς, ἀπαλλαγμένοι τῶν ἀνθρωπίνων ἀδυναμιῶν καὶ ἐλατωμάτων. Προάγεται ἡ ἠθικὴ παιδεία τῶν πολιτῶν διὰ τῆς γνώσεως ἀλλὰ καὶ τοῦ κάλλους, ποῦ ἡθοποιεῖ τὸν θεατὴ τῶν ὡραίων μνημείων. Ὁ πολίτης συνήθως, διαμορφώνεται ἀναλόγως τοῦ πολιτειακοῦ τύπου μέσα στὸν ὁποῖον ἀνατρέφεται, γίνεται, φορεὺς τοῦ ἥθους, τῶν νόμων, τῶν ἐθίμων καὶ τῆς ὅλης πολιτείας τῆς πόλεώς του. Ἡ λογοτεχνία καὶ οἱ καλὲς τέχνες ὑπηρετοῦν τὰ ἰδανικά θρησκευτικά, κοινωνικά καὶ πολιτικά τῆς πόλεως-κράτους. Ὡς κορυφαῖο πολιτικὸ δημιούργημα ἡ Ἀθηναϊκὴ δημοκρατία ἐστόχευε στὴν ἀπρόσκοπτη συμμετοχὴ ὅλων τῶν πολιτῶν τῆς στὰ κοινά, χρησιμοποιώντας ἰσορροπὴ μεταχείριση ὅλων, καθὼς καὶ στὴν ἀπόδοση τῆς ἀρμόζουσας εἰς ἕκαστον δικαιοσύνης. Ἐλαβε

26. Οἱ λειτουργίαι ἦσαν: χορηγία, ἐστίασις, γυμνασιαρχία δηλαδὴ ἀγῶνες γυμνικοί, ἀρχιθεωρία καὶ τριηραχία.

27. Ὡς ὀφειλὴ καὶ ἐνδείξη εὐγνωμοσύνης ὅλων τῶν Ἑλλήνων πρὸς τοὺς σωτῆρες θεοὺς.

μέτρα για παγίωση του πολιτεύματος και όροθέτηση των διακριτών περιοχών των γραμμάτων, τεχνών, επιστημών, παιδείας και φιλοσοφίας ως υπέρτατης δυνάμεως του ανθρώπινου πνεύματος. Ἡ κεντρομόλος δύναμις που άσκούσε ἡ Ἀθήνα καὶ ἡ αἴγλη της, ὁδήγησε τοὺς ἐξοχώτερους ἄνδρες τῆς ἐποχῆς νά συγκεντρωθοῦν στὸ «κλεινὸν ἄστυ». Ἡ ἰδέα τῆς δημοκρατίας βασίστηκε στὴν πίστη γιὰ τὴν ἀξιοπρέπεια τοῦ ατόμου. Οἱ τραγωδίες τοῦ Σοφοκλῆ καὶ Εὐριπίδη ἱστοροῦν τὴν εὐγένεια καὶ τὸ ἦθος τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος ποὺ εἶναι μὲν ἐλεύθερο ἀλλὰ συγχρόνως καὶ ὑπεύθυνο γιὰ τὶς ἀποφάσεις του. Τελικὰ ἡ Ἀθήνα πρώτη προσδιόρισε τὴν ὁμορφιά τῆς δημοκρατίας καὶ τὶς προϋποθέσεις ἐφαρμογῆς της. Μὲ ἀποφασιστικότητα καὶ δημιουργικότητα τὴν καθιέρωσε ὡς ἐννοιολογικὴ μορφή τῆς σωστῆς κοινωνίας καὶ πολιτείας, ἐνθαρρύνοντας καὶ τὸν διάλογο καὶ τὴν ὁμοφωνία ποὺ ὡς στοιχεῖα συνυπάρχουν καὶ συνιστοῦν τὸν ἀκρογωνιαίον λίθον τοῦ ὁράματος τῆς ἀνθρώπινης ἀξιοπρέπειας καὶ τοῦ ἀνθρώπινου «εὐ ζῆν».

Γιὰ τοὺς Ἀθηναίους τοῦ 5ου π.Χ. αἰ. τὸ πολίτευμα ἐνὸς ἄστεως, ἐθεωρεῖτο ὡς ἡ ψυχὴ καὶ τὸ κάτοπτρόν του. Στὴ δημοκρατία τους, ἡ ἐξουσία ἐγκτεται στὴν ἐκκλησία τοῦ δήμου, ὅπου ἐκλέγουν τοὺς στρατηγούς, ἀποφασίζουν γιὰ εἰρήνη ἢ πόλεμο, ψηφίζουν νόμους, ἐπιβάλλουν φόρους, παίρνουν μέτρα γιὰ ἰσότητα καὶ ἐλευθερία. Ἡ ἐκκλησία τους, ἐφθασε πολὺ κοντὰ στὴ διακήρυξη τῶν δικαιωμάτων τῶν Ἡνωμένων Ἐθνῶν. Ἡ πραγματικότης πλέον προσέγγιζε τὸ ἰδεώδες. Οἱ χρήσεις τοῦ πλούτου καὶ ὄχι ἡ κατοχὴ του, ἦταν ὁ πυρῆνας τοῦ θέματος στὴ δημοκρατία τους. Ἐπικρατοῦσε ἰσγορία καὶ ἰσονομία, ἰσότης μέσω τοῦ νόμου καὶ ἐνώπιον τοῦ νόμου καὶ ἐφαρμοζόταν οἱ ἀρχές τοῦ κανόνα τοῦ δικαίου. Κάθε τι φαίνεται νά ἔχει ἴση ἀξία, ἡ ἀρχιτεκτονικὴ, οἱ καλὲς τέχνες, ἡ θρησκεία, ἡ φιλοσοφία, ἡ παιδεία, οἱ ἐπιστῆμες, τὸ ἐμπόριο, τὸ νομισματικὸ σύστημα, ἡ διοίκηση καὶ οἱ διεθνεῖς σχέσεις. Τὴν δημοκρατία αὐτὴ, ὕμνησαν ὁ Φειδίας στὴ ζωοφόρο τοῦ Παρθενῶνος, ὁ Σοφοκλῆς στὸν *Οἰδίποδα ἐπὶ Κολωνῷ* καὶ ὁ Περικλῆς στὸν *Ἐπιτάφιο*. Ὁ Σοφοκλῆς στὴν *Ἀντιγόνη*, ἐκτὸς τοῦ «οὐδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει», θά ὀνομάσει τὸν ἀνθρώπο καὶ «ὑψήπολη» δίνοντάς του ὑψηλὴ πολιτικὴ σημασία. Ὁ Περικλῆς στὸν ἐπιτάφιο ἀναφέροντας τὸ «εὐδαίμων», τὸ «ἐλεύθερον» καὶ τὸ «εὐψυχον» δίνει θεμελιώδεις δομὲς τοῦ πολιτικῶς ὑπάρχειν, τῆς ἐνσυνείδητης ὀρθῆς πολιτικῆς ζωῆς, εἰσάγοντας ὁδούς ποὺ θυμίζουν τοὺς ἐπερχόμενους Πλάτωνα καὶ Ἀριστοτέλη. Στὸν μεταστραφέντα ἀπὸ λιθοξόο σὲ φιλόσοφο, μέσα στὸν οἶκο τοῦ Περικλέους καὶ τῆς Ἀσπασίας, στὸν Σωκράτη, ὁ Πλάτων, ἀργότερα διὰ τοῦ στόματος τῆς Διοτίμας²⁸ θά ὑποδείξει τὴν ὁδὸ πρὸς τὰ «τέλεα καὶ ἐποπτικά». Στὸ μεσαῖο, περὶ τοῦ στάδιο τῆς πορείας τοῦ ἔρωτος πρὸς τὰ ἄνω ἀναφέρει: «ἵνα ἀναγκασθῇ αὐτὴ θεάσασθαι, τὸ ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ τοῖς νόμοις καλόν». Αὐτὴ ἡ

28. Π6. Συμπόσιο, 210 c.

σύνδεσις τοῦ κάλλους μέ τις ἀξίες καί τὰ ἦθη τῆς πολιτείας, θυμίζει τήν Περιόλκειο φράση-κλειδί «φιλοκαλοῦμεν μετ' εὐτελείας καί φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας». Μέ μία εὐρύτερη θεώρηση, θά λέγαμε γιά τὸ δεύτερο σκέλος ὅτι φιλοσοφοῦμε ἐνεργητικά ἐπάνω στά πράγματα καί μέσα στή ζωὴ τῆς πολιτείας. Ἔτσι ὁδηγοῦμεθα, ἀφ' ἐνὸς στήν πολυπραγμοσύνη τῶν Ἀθηναίων καί ἀφ' ἑτέρου στή μοναδικότητα τῆς ἀθηναϊκῆς σκέψεως καί συμπεριφορᾶς. Μέ κυρίαρχο λοιπὸν τὸν λαὸ-δῆμο καί ὑπὸ τὴν αἰγίδα τοῦ νόμου ἐγιναν ἀληθινὰ ἐλεύθεροι καί ἴσοι. Ὁ νόμος προστάτεψε τοὺς πολίτας τοὺς μὲν ἀπὸ τοὺς δέ, τὰ ἄτομα ἀπὸ τῆ δύναμη τοῦ κράτους καί τὰ συμφέροντα τοῦ κράτους ἀπὸ τίς ὑπερβολές τοῦ αὐτομικισμοῦ. Ὁ νόμος παραμένει ἱερός, θρησκευτικῆς καταγωγῆς, μία σύνθεσις λογικῆ, ἀνθρώπινη, σεβαστὴ καί λεπτή, ἐπιζητοῦσα πάντα τὸ δίκαιον καί τὸ ὠφέλιμον. Εἶναι τὸ κοινὸν *συμβόλαιον*, ὁ δεσπότης νόμος στὸ ὁποῖον ὅλοι πρέπει νὰ προσαρμόζουν τὴ ζωὴ τους. Ἡ δημοκρατία τους προσδοκεῖ καί προσβλέπει στήν ἀνθρώπινη ἀξιοπρέπεια, τὴν κοινωνικὴ ὁμόνοια καί τὴν παιδεία, μὲ μόνες ἀρχές τὴν ἐλευθερία, ἰσότητα καί ἀδελφосσύνη πού πρῶτοι οἱ Ἀθηναῖοι ὠνόμασαν *φιλανθρωπία*, δηλαδή ἀγάπη πρὸς τὸν ἄνθρωπο.

Οὐρανία ΣΑΡΗΒΑΛΑΣΗ-ΤΣΑΓΓΑΡΗ
(Ἀθῆναι)

THE BIRTH OF DEMOCRACY IN ANCIENT ATHENS

Summary

Based on the belief that all men are equal before law and by praising the uniqueness and freedom of human spirit, the Athenians gradually developed the ideal Democracy. The source of inspiration was King Theseus who, in the 13th century B.C. incorporated all towns and communities of Attica into one big state thus creating the first State in human history. He created the first «Agora», the Parliament of Areos Pagos and the Assembly of the Commons. The citizens, depending on their lineage, were classified in fraternities and factions. Eusebius provides us with information about the political evolution in Athens; His chronicles provides us with lists of: a) 17 hereditary Kings until the 11th century B.C. b) 13 life archons up to the year 776 B.C. The nobles became very powerful and they owned common property. c) 7 elected officials (archons) who served for 10 years. From 681 B.C. and onward prevailed the «co-reign» of 9 aristocrats: A President of the Republic, a King-High Priest, a war Archon and 6 legislators. Nobility was the first class, the second class comprised the land owners, and the third class comprised the craftsmen. Up to the middle of the 8th century there was a «cottage industry» and workshops. After that, Athenians finally created the civilized urban society, the powerful citizens who demand new laws and representation in the government.

Draco, also a legislator establishes new Court Houses. He grants civil rights to the third class and the soldiers. In the year 594 Solon is elected archon-arbitrator with unlimited power. He establishes the ruling of the state according to the income of citizens. He abolished the right to lend money on personal bondage, he legislates the canceling of debts, and he puts a maximum limit of property. Social classes were organized in parties with local characteristics. In 546 B.C. Peisistratos re-allots the communal land, collects literature, introduces Dionysos worship, builds temples, fountains and Propylea. Kleisthenis revolution is the beginning of Athens democracy. During 508-7 B.C. he creates 100 municipalities, 10 tribes, 30 «tritties», a parliament of 500 members, organizes ten assizes and establishes the «ostrakismos» in Ionians. After the Persian wars, Themistocles adopts the navy power policy and builds the three Piraeus seaports. The ten generals elected by the city assembly, have military, political, economical and administrative authorities under the supervision of the ranking general; this is democracy. Themistocles establishes the Athenian alliance in 478 B.C. With Pericles «Golden Age» starts for Athens in politics and culture. Pericles was a gentle-natured, sober, god-fearing, philosopher politician. Ploughmen and Rowers get full citizen's rights. He legislates free entrance to the theatres for the poor, daily allowances for the

soldiers, the judges, the deputies and the citizens, who take part in the «Ecclesia». The citizens vote for the election of the Generals, for the rulers, for laws, for taxes, for war and peace. Athens Ecclesia is the forerunner of the United Nations declaration.

O. SARIVALASSI-TSAGARI
(Athens)

ΜΙΑ ΟΨΙΜΗ ΚΡΙΤΙΚΗ ΑΝΑΓΝΩΣΗ ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΙΚΟΥ ΓΟΡΓΙΑ

1. Πρωτοδιάβασα τὸν *Γοργία* τοῦ Πλάτωνα¹ τὸ καλοκαίρι τοῦ 1947, σὲ ἡλικία 14 ἐτῶν. Καὶ φυσικὰ γοητεύθηκα ἀπὸ τὴν ἀποστομωτικὴ ἀπάντηση ποὺ ἔδωσε ὁ Σωκράτης στὸν Καλλικλῆ: «αὐτὸς εἶναι ὁ ἄριστος τρόπος διαβίωσης, νὰ ζοῦμε καὶ νὰ πεθαίνουμε καλλιεργώντας τὴ δικαιοσύνη καὶ τίς ἄλλες ἀρετές^{2,3,4} (...). Γιατὶ ἐκεῖνος ποὺ θέλει νὰ εἶναι ἄνδρας πρέπει, πρὶν ἀπὸ κάθε τι ἄλλο, νὰ φροντίζει ὄχι πῶς νὰ φαίνεται στοὺς ἄλλους ὡς ἐνάρετος, ἀλλὰ πῶς ὄντως νὰ εἶναι αὐτό, τόσο στὸ δημόσιο, ὅσο καὶ στὸν ἰδιωτικὸ τὸν βίος⁵ (...). Γιατὶ εἶναι δύσκολο, Καλλικλῆ μου, κι ἄξιο πολλοῦ ἐπαίνου νὰ βρεθῇ κάποιος μὲ μεγάλη ἐξουσία κι εὐχέρεια στὸ ν' ἀδικεῖ, αὐτὸς δὲ νὰ προσέχει νὰ διαχειρίζεται τὴν ἐξουσία του μὲ δικαιοσύνη (...). Λίγοι τὸ καταφέρνουν (...). Ἕλληνας μόνον ἓνας ἀναφέρεται, κι ἔμεινε ὀνομαστός γι' αὐτὴν τὴν ἀρετὴ του, ὁ Ἀριστείδης, ὁ γιὸς τοῦ Λυσιστράτου. Ἐνῶ τὸ πλῆθος τῶν ἐξουσιαστῶν εἶναι αἰσχροί⁶. Αὐτὰ εἶχε ἀπαντήσει ὁ Σωκράτης, ὅταν ὁ Καλλικλῆς τὸν εἶχε προκαλέσει, «ὅτι ἔτσι εἶναι καθορισμένο τὸ δίκαιο, ὁ ἀνώτερος νὰ ἐξουσιάζει τὸν κατώτερο καὶ νὰ ἔχει πλεονεκτήματα ἀπέναντί του. Γιατὶ τίνος δικαίωματος κάνοντας χρῆση ὁ Ξέρξης ἐξεστράτευσε ἐναντίον τῆς Ἑλλάδας, ἢ ὁ πατέρας του ἐναντίον τῶν Σκυθῶν; (...) Καὶ νομίζω πῶς κι ὁ Πίνδαρος αὐτὰ ποὺ σοῦ λέω ὑπνοεῖ στὸ ἄσμα του, ποὺ λέει: «Ὁ

1. Σὲ μετάφραση Α. Φιλαδελφῆς, στὴ σειρά τῆς «Βιβλιοθήκης Φέξη», τοῦ ὁμώνυμου ἐκδοτικοῦ οἴκου, Ἀθήναι, 1911.

2. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Γοργίας*, 527 e: «οὗτος ὁ τρόπος ἄριστος τοῦ βίου, καὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην ἀρετὴν ἀσκοῦντας καὶ ζῆν καὶ τεθνάναι».

3. Οἱ ἐφεξῆς παραπομπές, ἐφ' ὅσον δὲν θ' ἀναφέρουν ἐνδειξὴ συγγραφέα καὶ ἔργου, θὰ ἔχουν τὸ νόημα παραπομπῆς σ' αὐτὸ τὸ ἔργο τοῦ Πλάτωνος.

4. Μὲ ἀφετηρία τὴν παραδοχὴ πῶς μία καλὴ μετάφραση δὲν εἶναι ποτὲ πιστὴ, ἀλλὰ καὶ ἀντιστρόφως, ὅτι μία πιστὴ μετάφραση δὲν εἶναι ποτὲ καλὴ, γιατί κάθε γλώσσα, ὅμοια ὅπως καὶ κάθε σταθμὸς στὴν ἐξέλιξη τῆς ἰδίας γλώσσας, ἔχει τίς δικῆς τῆς ἐκφραστικῆς ἰδιορρυθμίες, ἀπέφυγα τὴν αὐστηρὴ φιλολογικὴ μεταγλωττιστὴ καὶ ἀπέβλεψα στὴν ἐναρμόνισή τοῦ ἀρχαίου κειμένου μὲ τὴν ἐκφραστικότητά τῆς σύγχρονης μορφῆς τῆς γλώσσας μας.

5. 527 b: «ὡς εὐλαβητέον ἐστὶν τὸ ἀδικεῖν μᾶλλον ἢ τὸ ἀδικεῖσθαι, καὶ παντὸς μᾶλλον ἀνδρὶ μελετητέον οὐ τὸ δοκεῖν εἶναι ἀγαθὸν ἀλλὰ τὸ εἶναι, καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ».

6. 526 a-b: «χαλεπὸν γάρ, ὦ Καλλικλείς, καὶ πολλοῦ ἐπαίνου ἄξιον ἐν μεγάλῃ ἐξουσίᾳ τοῦ ἀδικεῖν γενόμενον δικαίως διαβῶναι. Ὀλίγοι δὲ γίνονται οἱ τοιοῦτοι (...) εἰς δὲ καὶ πάνυ ἐλόγισμος γέγονεν καὶ εἰς τοὺς ἄλλους Ἕλληνας, Ἀριστείδης ὁ Λυσιστράτου· οἱ δὲ πολλοί, (...) κακοὶ γίνονται τῶν δυναστῶν».

νόμος, αὐτὸς ποῦ ναι ὄλων ὁ κυρίαρχος/ τῶν θνητῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ἀθανάτων θεῶν/ πραγματώνει τὴ δικαίωση τῆς βίας μὲ τὸ πανίσχυρο χερί του⁷».

2. Διὸ γενιὲς μετὰ τὰ τρόπαια τοῦ Μαραθῶνα, τῶν Θερμοπυλῶν καὶ τῆς Σαλαμίνας εἶχε πιά γλωμιάσει ἡ ἀκτινοβολία τοῦ πνεύματος τῆς ἀντίστασης στὴ βία τῆς αὐθαιρεσίας τῶν ἰσχυρῶν. Στὴ Σαλαμίνα οἱ Ἀθηναῖοι εἶχαν προσέλθει μὲ δέος. Κάθε ἄλλο παρὰ προσδοκοῦσαν πὼς θὰ νικήσουν. Καθὼς περιγράφει ὁ Ἡρόδοτος, ὅταν βρέθηκαν ἀντιμέτωποι οἱ διὸ στόλοι, «εὐθύς ἀμέσως ἐπιτέθηκαν οἱ βάρβαροι. Ὅποτε οἱ Ἕλληνες ἀνέκρουσαν πρῶμναν κι ἄρχισαν νὰ βγάζουν τὰ πλοῖα τους στὴ στεριά»⁸. Μέσα σ' αὐτὴν τὴ σύγχυση τῆς ἡττοπάθειας, συνεχίζει ὁ Ἡρόδοτος, μοναχὸς του ἕνας ἄντρας Ἀθηναῖος, ὁ Ἀμεινίας ἀπὸ τὸ δῆμο τῆς Παλλήνης, «ξανοίχτηκε μπροστὰ καὶ μὲ τὸ πλοῖο του ἐμβόλισε ἐν' ἀπὸ τὰ ἐχθρικά»⁹. Καί, τότε, πάντοτε κατὰ τὸν Ἡρόδοτο: «τοὺς φανερώθηκε ὀπτασία γυναικας, ποῦ ὕψωσε φωνή, ἀκουστὴ σ' ὅλο τὸ στρατόπεδο τῶν Ἑλλήνων, προστάζοντας χλευαστικά: χαμένοι, ὡς πότε θὰ τρέπεστε σὲ φυγή;»¹⁰. Τότε μόνο συνῆλθαν. Καὶ τότε ἐγινε τὸ θαῦμα. Ἐκεῖνοι ποῦ στὰ μάτια τοῦ Καλλικλῆ θὰ φάνταζαν ὡς οἱ «χειρόνες» κι «ἀδυνατώτεροι» καὶ «ἥττονες», ἔσφιξαν τὰ δόντια, πείσμωςαν κι ἐπέπεσαν στὸν τρομερὸ ἐχθρικό στόλο μὲ τὴν ἰαχὴ ποῦ μᾶς κληροδότησαν οἱ στίχοι τοῦ Αἰσχύλου: «Μπρὸς ὀρμεῖστε, παδιὰ τῶν Ἑλλήνων/ λευτερώστε πατρίδα, λευτερώστε τὰ δικά σας παιδιὰ/ τίς γυναικες, τῶν θεῶν τίς ἑδρες, τῶν προγόνων τοὺς τάφους/ Τώρα πιά πάν' ἀπ' ὅλα εἶν' ὁ ἀγῶνας!»¹¹.

Πὼς συντελεστέθηκε αὐτὴ ἡ ἀναπάντεχη ἐναντιοτροπή; Μά, φυσικά, ἔτσι ὅπως τὸ εἶχε προείπει ὁ Ἡράκλειτος: «Ὅλ' ἀναμορφώνονται μέσ' ἀπὸ διαπάλη, κι ἀνακατώνονται σὰν τ' ἀνταριασμένα νερὰ τοῦ ποταμοῦ»¹². Οἱ ταπεινοὶ ἀναδείχθηκαν σὲ ἥρωες, ὑπερμάχους τῆς ἐλευθερίας ὄλων τῶν Ἑλλή-

7. 483 d καὶ 484 b: «ὅτι οὕτω τὸ δίκαιον κέκριται, τὸν κρείττω τοῦ ἥττονος ἄρχειν καὶ πλέον ἔχειν. Ἐπεὶ ποῖον δίκαιον χρώμενος Ξέρξης ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα ἐστράτευσεν ἢ ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐπὶ Σκύθας; (...) Δοκεῖ δέ μοι καὶ Πίνδαρος ἅπερ ἐγὼ λέγω ἐνδείκνυσθαι ἐν τῷ ᾄσματι ἐν ᾧ λέγει ὅτι: νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς / θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων / (...) ἄγειν δικαιοὺ τὸ χαιρότατον / ὑπερτάτα χεῖρι».

8. ΗΡΟΔΟΤΟΥ, *Ὀυρανία*, 84: «αὐτίκα ἐπεκέατο οἱ βαρβαροί. οἱ μὲν δὲ ἄλλοι Ἕλληνες [ἐπὶ] πρῶμνην ἀνέκρουοντο καὶ ὠκέλλον τὰς νέας».

9. Ἐνθ' ἄν.: «ἐξαναχθεὶς νηὶ ἐμβάλλει».

10. Ἐνθ' ἄν.: «φάσμα σφι γυναικὶς ἐφάνη, φανεῖσαν δὲ διακελεύσασθαι ὥστε καὶ ἅπαν ἀκούσαι τὸ τῶν Ἑλλήνων στρατόπεδον, ὀνειδίσασαν πρότερον τάδε: ὦ δαμόνιοι, μέχρι κόσου ἔτι πρῶμνην ἀνακρούεσθε;»

11. ΑἰΣΧΥΛΟΥ, *Πέρσαι*, 402-405: «ὦ παῖδες Ἑλλήνων, ἴτε, / ἐλευθεροῦτε πατρίδ', ἐλευθεροῦτε δὲ / παῖδας, γυναικας, θεῶν τε πατρῶων ἑδρῶν, / θήκας τε προγόνων· νῦν ὑπὲρ πάντων ἀγῶν».

12. DIELS-KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, (1951) I, 141, 19-20: «γίνεσθαι τε πάντα κατ' ἐναντιότητα καὶ βεῖν τὰ ὅλα ποταμοῦ δίκην».

νων. Καί, πρὶν ἀκόμη νὰ καταλαγιάσει ὁ ἐγκωμιασμός τῆς γενναιοφροσύνης, τὰ παιδιὰ ἐκείνων τῶν ἐλευθερωτῶν ἐκμαυλίστηκαν σὲ ἀλαζόνες βάνουσους ἐξουσιαστές τῶν ἀδελφῶν ἰωνικῶν πόλεων. Μὲ διεισδυτικὴ λιτότητα ὁ Θουκυδίδης ζωγραφίζει αὐτὴν τὴν ὀδυνηρὴ μεταμόρφωση: «Θεωροῦν τὰ εὐχάριστα γιὰ ἐνάρετα καὶ ὅσα τοὺς συμφέρουν γιὰ δίκαια»¹³. Κυριευμένοι ἀπ' αὐτὴν τὴν ἀλαζονικὴ ἀκράτεια, δὲν διστάζουν ν' ἀποφανθοῦν θρασύστομα: «στὶς σχέσεις τῶν ἀνθρώπων μπορεῖ νὰ γίνῃ λόγος γιὰ τὸ δίκαιο μόνον ἀνάμεσα σὲ ἴσους. Διαφορετικὰ οἱ ἰσχυροὶ κάνουν αὐτὰ ποὺ ταιριάζουν στοὺς δυνατοὺς, καὶ οἱ ἀδύνατοι μοιραίως τὰ ὑπομένουν»¹⁴. Ἀλλὰ βεβαίως τοῦ Ἡρακλείτου ἡ προαναφερόμενη σοφὴ παρατήρηση δὲν παύει νὰ πειθαναγκάζει σὲ φρόνηση καὶ τοὺς ἰσχυροὺς: «καὶ διαμέσου συνεχῶν ἀνατροπῶν ἐναρμονίζονται μετὰ τοὺς οἱ ἀντιπαλότητες»¹⁵. Κάτι ποὺ σημαίνει ὅτι οἱ ἰσχυροὶ, ποὺ ἀνακυκλώνουν σήμερα ὅσα οἱ ἴδιοι ὑπέφεραν καὶ καταπολεμοῦσαν ὡς πρὶν ἀπὸ λίγο, δὲν θὰ ξεφύγουν ἀπὸ τὸν ἀδυσώπητο νόμο καὶ τῆς δικῆς τοὺς φθορᾶς, «κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν»¹⁶. Καὶ ὄντως οἱ Ἀθηναῖοι δὲν ἄργησαν νὰ πληρώσουν βαρύντατο τίμημα γιὰ τὴν ἀλαζονεία τους. Τόσο βαρὺ, ὥστε ποτὲ πιά δὲν ἀνέκτησαν τὴν ἀκτινοβολία τῆς σύντομης ἀκμῆς τους μετὰ τὰ μηδικὰ.

3. Ξαναδιάβασα τὸν πλατωνικὸ *Γοργία* τὸ 1996, καθὼς, χτυπημένος ἀπροσδόκητα ἀπὸ βαρὺ πλῆγμα, ἀποζητοῦσα σημεῖο καταφυγῆς. Καὶ διατηρῶ εὐγνώμονα ἀνάμνηση τῆς σοφῆς ἀναφορᾶς τοῦ Σωκράτη στοὺς στίχους τοῦ Εὐριπίδη: «ποιὸς μπορεῖ νὰ γνωρίζῃ / ἂν τὸ νὰ ζεῖ κάποιος σημαίνει / πὼς ἀκόμ' εἶναι νεκρός, / ἐνῶ θὰ μπεῖ πιά στὴ ζωὴ, / ὅταν θὰ 'χε ἤδη πεθάνει»¹⁷. Αὐτὴ ἡ ἀναφορὰ τοῦ Σωκράτη εἶχε γίνῃ, σὲ συνάρτηση «μὲ ἐκείνους ποὺ 'χουν ἤδη πεθάνει»¹⁸, μὲ τὴ μονολεκτικὴ ἐπεξήγηση: «τ' ἄόρατο»¹⁹, τὰ ἀπόντα ποῦ, κατὰ τὸ στοχαστικὸ στίχο τοῦ Παρμενίδη, μὲ τὴ δύναμη τοῦ νοῦ, καθιστοῦμε παρόντα²⁰, ἂν καὶ ἄόρατα. Μ' αὐτὲς τις ἀπαρχές τοῦ στοχασμοῦ του, ὁ Σωκράτης καταλήγει στὸ σταθερὸ πόρισμα: «κατὰ τὴ γνώμη μου, ὁ θάνατος δὲν εἶναι τίποτ' ἄλλο παρὰ ἡ διάλυση τῆς ἐνότητος καὶ ὁ

13. ΘΟΥΚΥΔΙΔΟΥ, Ε', 105: «τὰ μὲν ἡδέα καλὰ νομίζουσι, τὰ δὲ συμφέροντα δίκαια».

14. *Ἔθ' ἄν.*, 89: «ὅτι δίκαια μὲν ἐν τῷ ἀνθρωπείῳ λόγῳ ἀπὸ τῆς ἰσῆς ἀνάγκης κρίνεται, δυνατὰ δὲ οἱ προύχοντες πράττουσι καὶ οἱ ἀσθενεῖς ξυγχωροῦσιν».

15. DIELS-KRANZ, *ἔθ' ἄν.*, I, 141, 10-11: «καὶ διὰ τῆς ἐναντιοτροπῆς ἡρμόσθαι τὰ ὄντα».

16. «Διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν» (ΑΝΑΞΙΜΑΝΔΡΟΥ, *ἔθ' ἄν.*, I, 189, 14-15: «γιατὶ δὲν θ' ἀποφύγουν νὰ λογοδοτήσουν καὶ, σύμφωνα μὲ τὴν τάξιν τοῦ χρόνου, ν' ἀποκαταστήσουν τὴ ζημίαν ποὺ προκάλεσαν ἀδικώντας τὸ ἓνα τ' ἄλλο»).

17. Ἀπόσπασμα χαμένης τραγωδίας τοῦ Εὐριπίδη, ποὺ διασώθηκε μέσα στὸ κείμενο τοῦ *Γοργία*, 492 e: «τίς δ' οἶδεν, εἰ τὸ ζῆν μὲν ἐστὶ κατθανεῖν, / τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν;».

18. 493 b: «τῶν ἐν Ἰδίου».

19. 493 b: «τὸ αἰδέεσθαι».

20. ΠΑΡΜΕΝΙΔΟΥ, *Περὶ φύσεως*, 4: «λεῦσσε δ' ὅμως ἀπόντα νόῳ παρόντα θεαίως».

χωρισμός δυο παραγόντων, της ψυχής και τοῦ σώματος»²¹.

4. Τρίτη ανάγνωση τοῦ *Γοργία* ἐπεχείρησα, πρὶν ἀπὸ δύο χρόνια, ὅταν ἐπεξεργαζόμουν μιὰ μονογραφία γιὰ τὸν τραγικό ἥρωα Σωκράτη, ὡς εἰσαγωγή στὴ φιλοσοφικὴ τραγωδία μου, *Ὡρα ἀπιέναι*. Ἐκεῖ ἡ προσοχή μου εἶχε ἐπικεντρωθεῖ στὴν ἐνσυνείδητη ἐπιλογή τοῦ δασκάλου, νὰ βαδίζει πρὸς τὸν θάνατο, ἐπισφραγίζοντας ἔτσι τὸ ἥθος τοῦ βίου του, ἀλλὰ καὶ τὴν ἀξιολογία τῆς μυστικῆς του ἐνόρασης. Ὅτι, δηλαδή, ἡ διέλευσή μας ἀπὸ τὸ φυσικὸ κόσμο τῆς ἐμπειρικῆς πραγματικότητος - αὐτὸ πού συνηθίζουμε νὰ προσδιορίζουμε ὡς ἐπίγεια ζωὴ - εἶναι παροδικὸ καὶ προκαταρκτικὸ στάδιο, γιὰ μιὰ ἄλλη ζωὴ, σὲ πνευματικὴ διάσταση. Γι' αὐτὸν τὸ λόγο: «κανένας, πού δὲν παραλογίζεται ὀλωσδιόλου καὶ δὲν εἶναι ἀναδρος, δὲν φοβάται νὰ πεθάνει. Ἐκεῖνο πού φοβάται εἶναι τὸ νὰ φύγει, ἔχοντας ἀδικήσει. Γιατὶ αὐτὸ εἶναι τὸ πιὸ φοβερὸ κακὸ, δηλαδή νὰ καταφθάσεις στὸν Ἄδη, ἔχοντας τὴν ψυχὴ σου κατάστικτη μὲ τ' ἀδικήματα πού διέπραξες στὴ ζωὴ σου»²². Βέβαια, ὅσοι δὲν ἔχουν ἄλλο στό νου τους, πάρεξ ἐξουσία καὶ πλοῦτο καὶ ἀπολαύσεις, καταγελοῦν αὐτὴ τὴ μυστικὴ πίστη: «καταλαβαίνω πῶς ἐσύ, Καλλικλῆ μου, τὰ θεωρεῖς αὐτὰ παραμυθία. Ἐγώ, ὅμως [τὰ θεωρῶ], προῖον ἔλλογης περισκεψῆς»²³. Καὶ συνεχίζει: «ἐγώ, λοιπόν, Καλλικλῆ μου, εἶμαι πεισμένος γιὰ τὴ βασιμότητα αὐτῶν τῶν σκέψεων. Γι' αὐτὸ κι ἔχω τάξει ὡς σκοπὸ μου νὰ ἐμφανισθῶ στὸν μεταθανάτιο κριτὴ μου μὲ τὴν ψυχὴ μου γεμάτη υγεία. Ἔτσι, στέλνω χαιρετίσματα στίς φιλοδοξίες τῶν πιὸ πολλῶν ἀνθρώπων καί, ἀποβλέποντας στὴν ἀλήθεια, προσπαθῶ ἀνυπόκριτα νὰ ζῶ, κι ὅταν ἔρθ' ἡ ὥρα νὰ πεθάνω, ν' ἀποδημήσω ὅσο γίνεται πιὸ σωστά»²⁴.

5. Ἦδη, 55 ἔτη μετὰ τὴν πρώτη (ἀνώριμη) ἀνάγνωση, ξαναδιάβασα φέτος, μὲ προσοχή, λέξη πρὸς λέξη καί, κατὰ τὸ δὴ λεγόμενο, μὲ χαρτί καὶ μὲ μολύβι, τὸν *Γοργία*, γιὰ τίς ἀνάγκες μιᾶς νέας σπουδῆς (τῆς φιλοσοφικῆς τραγωδίας *Ἐπιφανῶν Ἐπιτάφιος* καὶ τῆς μονογραφικῆς εἰσαγωγῆς στὸ ἱστορικὸ πλαίσιο τῆς). Καὶ τότε, ὄχι δίχως ἐκπληξη καὶ ἀπορία, ἐπειθαναγκάστηκα, ἀπὸ κάποιο σημεῖο καὶ μετὰ, νὰ τηρῶ δυὸ διαφορετικὲς δεσμίδες σημειώσεων: μιὰ, γιὰ τίς ἀνάγκες τῆς κύριας σπουδῆς, μὲ τὴν ὁποία ξεκίνησα,

21. 524 b: «ὁ θάνατος τυγχάνει ὧν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, οὐδὲν ἄλλο ἢ δυοῖν πραγμάτων διάλυσιν, τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος, ἀπ' ἀλλήλων».

22. 522 e: «αὐτὸ μὲν γὰρ τὸ ἀποθνήσκειν οὐδεὶς φοβεῖται, ὅστις μὴ παντάπασιν ἀλόγιστος τε καὶ ἀναδρός ἐστιν, τὸ δὲ ἀδικεῖν φοβεῖται· πολλῶν γὰρ ἀδικημάτων γεμόντα τὴν ψυχὴν εἰς Ἄϊδον ἀφικέσθαι πάντων ἔσχατον κακῶν ἐστίν».

23. 523 a: «σύ μὲν ἡγήσει μῦθον, ὡς ἐγὼ οἶμαι, ἐγὼ δὲ λόγον». Πβ. καὶ κατωτέρω, 527 a: «τάχα δ' οὖν ταῦτα μῦθος σοὶ δοκεῖ λεγέσθαι ὥσπερ γραῶς καὶ καταφρονεῖς αὐτῶν» (= «ἴσως ὅλ' αὐτὰ νὰ σοῦ φαίνονται παραμύθια κάποιας γριάς καὶ νὰ τὰ περιφρονεῖς»).

24. 526 d: «ἐγὼ μὲν οὖν, ὦ Καλλικλείς, ὑπὸ τούτων τῶν λόγων πέπεισμαι, καὶ σκοπῶ ὅπως ἀποφανοῦμαι τῷ κριτῇ ὡς υγιεστάτην τὴν ψυχὴν· χαίρειν οὖν ἑάσας τὰς τιμὰς τὰς τῶν πολλῶν ἀνθρώπων, τὴν ἀλήθειαν σκοπῶν πειράσσομαι τῷ ὄντι ὡς ἂν δυνάμει βέλτιστος ὢν καὶ ζῆν καὶ ἐπειδὰν ἀποθνήσκω ἀποθνήσκειν».

και μίαν άλλη, στην οποία άθελα εμπλέχτηκα, καθώς συνέλαβα τη συνείδησή μου να διαφωνεί με κάποια επιχειρήματα του μεγάλου δασκάλου. Φυσικά, όχι σ' όλα και τὰ σημαντικά. Άλλά στα δευτερεύοντα, που προθύμως θά τὰ χαρακτηρίζα ως άσημαντα, αν δεν τὰ ένιωθα ως - έστω και περιθωριακές - άνορθογραφίες. Ίσως ή λαθεμένη εκτίμηση να είναι όλη δική μου, κι όχι του σοφού δασκάλου. Όποσδήποτε, όμως, αυτό θά πρέπει ν' άφεθεί στην ήρεμότερη κι έγκυρότερη κρίση άλλων, πολύ πιο ειδικών από έμένα. Έτσι κατέληξα να προσπαθήσω να συλλέξω, να καταγράψω και, κατά τó δυνατόν, τεκμηριωμένα να διερευνήσω αυτά που μ' ένόχλησαν κατά τη νέα ανάγνωση του *Γοργία*, θέτοντας φυσικά τους (ένδεχομένως πολυπράγμονες και άναιδεις) διαταγμούς μου κάτω από την αυστηρή κρίση όποιου άναγνώστη θά είχε την ύπομονή να προσέξει και να σταθμίσει αυτές τις άνησυχίες μου.

Έχοντας, λοιπόν, επίγνωση και της αποθάρρυνσης, την οποία ένέχει ή προειδοποίηση του Σωκράτη προς τον Καλλικλή: «έγώ δεν γνωρίζω πώς έχουν αυτά τὰ ζητήματα. Όμως όσα σās εξέθεσα, και όπως τó έκανα τώρα δά, κανένας δεν μπορεί να τ' άρνηθεί, δίχως τόν κίνδυνο να γελοιοποιηθεί»²⁵, περιορίζομαι να θέσω κάτω από τη φρόνιμη κρίση του άναγνώστη τὰ έρωτηματικά, στα όποια με παρακίνησαν όρισμένες σκέψεις του Σωκράτη, όπως τις παρουσιάζει ό Πλάτων στο διάλογο *Γοργίας*. Άλλωστε, έκτοτε ήδη ό Καλλικλής είχε έναντιωθεί στο συνομιλητή του με την πολύ αυστηρή παρατήρηση: «δεν καταλαβαίνω σέ ποιού είδους σοφιστείες καταφεύγεις, Σωκράτη μου!»²⁶, κάτι που τόν πειθανάγκασε στην παραδοχή, που μόνο κατ' επίφαση θά μπορούσε να έχει ειρωνική διάσταση: «μά ούτ' έγω ίσχυρίζομαι πώς ξέρω αυτά, γιά τὰ όποια μιλώ. Άλλά προσπαθώ να βρώ άκρη από κοινού με σās. Έτσι, ώστε, αν κάποιος έχει ν' αντιτάξει βάσιμη αντίρρηση, έγω πρώτος να σπεύσω να συμφωνήσω μαζί του»²⁷. Μία παραδοχή, στην οποία ό Πλάτων δίδει μέν ειρωνικό τόνο, του όποιου όμως ή δικαίωση θά μπορούσε να είναι άμφίβολη.

6. Κοντοστάθηκα, όταν ό Σωκράτης, ύποστηρίζοντας πώς είναι δυστυχέστεροι εκείνοι που άδικούν και διαφεύγουν την ποινή από εκείνους που συλλαμβάνονται, δικάζονται και τιμωρούνται, προκάλεσε τόν Πώλο: «Θέλεις να έλέγξεις τη βασιμότητα κι αυτής μου της γνώμης;»²⁸. «Άλλ' αυτό, Σωκράτη μου, είναι άκόμη πιο δύσκολο ν' αποπειραθώ»²⁹, απάντησε ό καημένος ό Πώλος. Όπότε, ό Σωκράτης έξερράγη: «Όχι απλώς δύσκολο, καλέ

25. 509 a: «έγω ταῦτα οὐκ οἶδα ὅπως ἔχει, ὅτι μέντοι ὦν ἐγὼ ἐντετύχηκα, ὥσπερ νῦν, οὐδεὶς οἷός τ' ἐστὶν ἄλλως λέγων μὴ οὐ καταγέλαστος εἶναι».

26. 497 a: «οὐκ οἶδ' ἅττα σοφίζει, ὦ Σώκρατες!»

27. 506 a: «οὐδὲ γάρ τοι ἐγωγε εἰδώς λέγω ἅ λέγω, ἀλλὰ ζητῶ κοινῇ μεθ' ὑμῶν, ὥστε, ἂν τι φάνηται λέγων ὁ ἀμφοισθῶν ἐμοί, ἐγὼ πρώτος συγχωρήσομαι».

28. 473 b: «βούλει καὶ τοῦτο ἐλέγχειν;»

29. 473 b: «ἀλλ' ἐτι τοῦτ' ἐκείνου χαλεπώτερόν ἐστιν, ὦ Σώκρατες, ἐξελέγξαι».

μου Πῶλε, ἀλλ' ἀδύνατο. Γιατί ἡ ἀλήθεια δὲν ὑπόκειται στὴ μομφή τῆς πλάνης»³⁰. Ἀσφαλῶς, ἂν θὰ ἦταν ἐφικτὸ νὰ βρεθεῖ ἡ ἀλήθεια, αὐτὴ δὲν θὰ ἦταν δεκτικὴ περαιτέρω ἀμφισβήτησης καὶ ἐλέγχου, μὴ τυχὸν κι εἶναι λαθεμένη. Ἀκριβῶς, ἐπειδὴ ἀλήθεια σημαίνει τελικῶς τὸ μὴ λαθεμένο. Καὶ ἐφ' ὅσον μὲν πρόκειται γιὰ τὴν ἀνασύσταση τῶν ἐμπειριῶν τοῦ παρελθόντος, αὐτὸς ὁ ἐλεγχος ἐπιχειρεῖται κάτω ἀπὸ τὶς ἐγγενεῖς ἀνασφάλειες τῆς λήθης, ἀλλὰ καὶ τῆς ἐνσυνειδήτης παραποίησης, ἔτσι ὥστε ἡ φερόμενη ὡς πλήρως ἀποδεδειγμένη δικανικὴ ἀλήθεια, μόνον κατὰ δικονομικὴ παραχώρηση νὰ γίνεται ἀποδεκτὴ ὡς ἀδιαμφισβήτητη.

Ἐξ' ἄλλου, ὅταν μὲ τὸν ὁρο «ἀλήθεια» ἐννοοῦμε τὴ βασιμότητα κάποιας ἐκτιμητικῆς κρίσης, δὲν πρέπει νὰ παραβλέπουμε ὅτι οἱ ἐκτιμητικὲς κρίσεις διατυπώνονται σὲ ἀναφορὰ μὲ κατηγορικὰ μέτρα, τὰ ὁποῖα εἴτε δὲν γίνονται ἀποδεκτὰ ἀπὸ ὅλους, καὶ πρὸ παντὸς ὄχι σὲ κάθε τόπο καὶ σὲ κάθε χρονικὴ περίοδο τῆς ἱστορίας, εἴτε - στὴν περίπτωσιν ποὺ τιμῶνται ὡς αἰώνιες καὶ ἀκατάλυτες ἀξίες - συχνὰ ἀλληλοσυγκρούονται μ' ἄλλες ἀξίες, ποὺ ἐπίσης γίνονται δεκτὲς ὡς αἰώνιες καὶ ἀκατάλυτες, ἔτσι ὥστε ἡ ἀλληλεπίδρασή τους νὰ εἶναι ἀντικείμενο ἐντόνων, ὅσο καὶ εὐλογῶν διαφωνιῶν. Περαιτέρω, ἂν μὲ τὸν ὁρο «ἀλήθεια» ἐννοοῦμε τὴν παραδοχὴ κάποιας ἐνορατικῆς προσέγγισης μεταφυσικῶν συλλήψεων, γιὰ τὶς ὁποῖες δὲν ἔχουμε, ἢ ἀκόμη καὶ δὲν μπορούμε νὰ ἔχουμε, ἐμπειρία, τότε θὰ τολμοῦσα νὰ πῶ, ὅτι ἀτόπως γίνεται λόγος γιὰ τὴν ἀλήθεια. Πρόκειται γιὰ τὴν πίστη ποὺ καθέννας δικαιούται νὰ ἔχει. Ἀλλὰ σὲ καμμιά περίπτωσιν, ἢ πίστη τοῦ ἐνὸς δὲν μπορεῖ νὰ λειτουργεῖ ἀποστομωτικὰ γιὰ τοὺς ἄλλους.

Τέλος, ἀκόμη καὶ ἡ ἐπιστημονικὴ γνώση, ποὺ στηρίζεται σ' ἀκλόνητα ἀποδεικτικὰ μέσα, πειράματα καὶ τεκμηριωμένη ἐπαλήθευση, εἶναι διαρκῶς ἀνοιχτὴ στὴ μελλοντικὴ ἀνατροπὴ τῆς. Κι ἐδῶ ἀκριβῶς ἐντοπίζεται ἡ γοητεία τῆς ἐντιμῆς ζήτησης τῆς γνώσης, ὅτι δηλαδὴ ἐνέχει, ὡς αὐτονόητο συστατικὸ στοιχεῖο τῆς, τὸν αἰφνιδιασμὸ τῆς διανφυσισμότητάς τῆς. Αὐτὸ ἦταν, κατὰ τὴ γνώμη μου τὸ μήνυμα τοῦ Σωκράτη, καθὼς, ὅπως λέγεται, διακήρυξε «ἐν οἷδα ὅτι οὐδὲν οἷδα»³¹. Ἀσφαλῶς ἤξερε πολλὰ καὶ τεκμηριωμένα. Ὅμως, εἶχε ἐπίγνωση τοῦ ὅτι ἡ γνώση του, ὅπως κάθε γνήσια γνώση, ἦταν

30. 473 b: «οὐ δῆτα, ὦ Πῶλε, ἀλλ' ἀδύνατον· τὸ γὰρ ἀληθὲς οὐδέποτε ἐλέγχεται».

31. Αὐτοῦσις τὸ χωρίο τοῦτο δὲν ὑπάρχει στὴν ἐλληνικὴ γραμματεία. Στὴν πλατωνικὴ Ἀπολογία ὑπάρχουν μόνον οἱ ἀκόλουθοι δύο παραφράσεις: «ἐγὼ δέ, ὥσπερ οὖν οὐκ οἶδα, οὐδὲ οἶμαι... ὅτι ἂ μὴ οἶδα εἰδέναι» (21d), καθὼς καὶ «τοῦτο πῶς οὐκ ἀμαθία ἐστὶν αὐτῇ ἡ ἐπονείδιστος, ἡ τοῦ οἶσθαι εἰδέναι ἢ οὐκ οἶδεν» (29b). Ὁ Ὀλυμπιόδωρος ὁ Φιλόσοφος ἀναφέρει ὅτι ὁ Σωκράτης εἶχε πεῖ: «ἐγὼ μὲν γὰρ οὐδὲν οἶδα πλὴν ἐν μόνον, τὸ δίδόναι λόγους καὶ λαμβάνειν, τουτέστι τὴν διαλεκτικὴν, ὅπερ τὸ ὅλον ἐστίν» (εἰς τὸν Ἀλκ., 175.15). Ἐξ ἄλλου ὁ Ἀνώνυμος, στὴν εἰσαγωγὴ τοῦ στὴν πλατωνικὴ φιλοσοφία ἀναφέρει γιὰ τὸ Σωκράτη: «αὐτός, φασίν, λέγει ἐν διαλόγῳ αὐτοῦ ὅτι "οὐδὲν οἶδα οὔτε διδάσκω τι, ἀλλὰ διαπορῶ μόνον"» (Περὶ τῆς φιλοσοφίας Πλάτωνος, 10,44-10,46). Κι ἀκόμη: «εἰρηκῶς "οὐδὲν οἶδα" προσέθηκεν ὅτι "πλὴν ὀλίγου τινὸς καὶ τοῦτο τοῦ λαμ-

ἐκθετη στή μελλοντική ἀνατροπή της³², μέσ' ἀπ' τὸ διάλογο καὶ τὴν ἀδιάκοπη ζήτηση. Ἐν ὅψει λοιπὸν αὐτῶν τῶν παρατηρήσεων δὲν μοῦ φαίνεται πειστικός ὁ ἰσχυρισμὸς τοῦ Σωκράτη, στὸν *Γοργία*, πὼς ἡ ἀλήθεια ποτὲ δὲν ὑπόκειται στὸν ἔλεγχον τῆς πλάνης.

Ὅμως, κάτω ἀπὸ τὸ βάρος τοῦ κύρους τοῦ κορυφαίου φιλοσόφου, εἶμαι ὑποχρεωμένος νὰ περάσω ἀπὸ αὐτοέλεγχον αὐτὸ τὸ βαρὺ συμπέρασμά μου. Ἀσφαλῶς, ὁ Σωκράτης δὲν φλυαροῦσε. Τί ἐννοοῦσε, λοιπὸν, ἐπιμένοντας μὲ τέτοια πρωτόγνωρη ἀδιαλλαξία, πὼς ποτὲ ἡ ἀλήθεια δὲν εἶναι ἐκτεθειμένη στὸν ἔλεγχον τῆς πλάνης; Δοκιμάζοντας ξανά, παρατήρησα ὅτι μ' αὐτὴν τὴ φράση δὲν λέει ὅτι ὁ κρίσιμος ἰσχυρισμὸς του εἶναι ἀληθινός, καὶ γι' αὐτὸ ἀνεπίδεκτος ἐλέγχου. Λέει κάτι τὸ διαφορετικό: ὅτι εἶναι ἀδύνατο ἡ ἴδια ἡ ἀλήθεια νὰ ἐλεγχθεῖ. Μ' αὐτὸ τὸ εἰδικὸ νόημα, ὁ ἰσχυρισμὸς τοῦτος τοῦ Σωκράτη νομίζω ὅτι δὲν μπορεῖ νὰ ἐνοχλεῖ τὸν σύγχρονο σκεπτόμενο ἄνθρωπο, γιὰ τοὺς ἀκολουθοῦντες δύο λόγους: πρῶτον, ἐπειδὴ στὴν ἐποχὴ μας εἶναι κοινὴ ἡ παραδοχὴ πὼς ἡ ἀλήθεια δὲν ἔχει ὄντολογικὴ διάσταση. Εἶναι ἀπλῶς καὶ μόνον μέτρο ἐκτιμητικῆς κρίσης. Καὶ τὰ μέτρα τῶν ἐκτιμητικῶν κρίσεων, ἀπὸ τὴ φύση τους, εἶναι ρευστά, ἀνοιχτά σὲ συνεχεῖς ἐμπλουτισμοὺς καὶ ἐξελίξεις μέσα στὴ δυναμικὴ τῆς ἀνθρώπινης κατάρτησης τῆς γνώσης, καὶ δεύτερον, ἐπειδὴ, ἀκόμη κι ἂν ἡ ἀλήθεια θὰ εἶχε ὄντολογικὴ διάσταση, ὅπως φαίνεται νὰ δέχεται ὁ Πλάτων, μέσα στὴν ὄντολογικὴ διάσταση τοῦ δικοῦ του κόσμου τῶν ἰδεῶν, πάντως αὕτη ἡ ὄντολογικὴ διάσταση θὰ ἦταν ἐξωπραγματικὴ, δηλαδὴ ἐξω ἀπ' τὸ δικό μας κόσμον τῆς ἀποδείξιμης ἐμπειρικῆς πραγματικότητος. Σ' ἓναν ἄλλον κόσμον, τὸν κόσμον τῶν ἰδεῶν, ἀπρόσιτο σ' ἐμᾶς³³, ἀφοῦ ἡ ψυχὴ μας, κατὰ τὴν ὁμολογίαν τοῦ ἰδίου τοῦ Πλάτωνα, στὴν καλύτερη περίπτωσιν, διατηρεῖ ἀπλῶς ἀμυδρὴ ἀνάμνησιν³⁴ ἐκείνου τοῦ ἰδανικοῦ κόσμου, καὶ τὴν ἐπιστροφήν σ' ἐκεῖνον διακαῶς ἐπιθυ-

ἔανεν λόγον καὶ δίδοναι" ἀντὶ τοῦ "διαλέγεσθαι"» (11.2). Περισσότερο φαίνεται νὰ πλησιάζει στὸ περιώνυμο ἀπόφθεγμα «ἐν οἶδ᾽ ὅτι οὐδὲν οἶδ᾽» ἡ παράφρασις, τὴν ὁποία ὁ Κικέρων (*Acad. I*, 45 [LS 68A]) ἀποδίδει στὸν Ἀρκεσίλαο: «itaque Arcesilaos negabat esse quicquam quod sciri posset, ne illud quidem ipsum quod Socrates sibi relisquisset, ut nihil scire se sciret».

32. ΠΛΑΤΩΝΟΣ *Ἐπιστολὴ Β'* 314 b: «οἱ νῦν ἄρτι σφίσι φασὶν τὰ μὲν τότε ἀπιστότατα δόξαντα εἶναι νῦν πιστότατα καὶ ἐναργέστατα φαίνεσθαι, ἃ δὲ τότε πιστότατα, νῦν τούναντίον» = «ὅλοι πιά παραδέχονται πὼς ὅσα ἄλλοτε θεωροῦσαν ὡς ἀναξιόπιστα, τώρα γίνονται ἀποδεκτὰ ὡς ἀποδείγματα καὶ φανερά, ἐνῶ ὅσα τότε θεωροῦνταν ἀξιόπιστα, τώρα ἀντιθέτως (ἀποκρούονται ὡς ἀβάσιμα)». Βλ. σχετικῶς καὶ Β.Ν. ΤΑΤΑΚΗ, *Στὴ χώρα τῶν στοχασμῶν*, Ἀθήνα, Ἀστήρ, (1936), 1985², σ. 27, ὅτι κατὰ τὸ Σωκράτη οἱ ἀλήθειες εἶναι μόνο καὶ σταθερὰ προσωρινές.

33. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Πολιτεία*, 517 c: «τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁράσθαι».

34. ΤΟΓ ΑΙΤΟΥ, *Μένων*, 81 c-d: «ἅτε οὖν ἡ ψυχὴ ἀθάνατός τε οὖσα καὶ πολλάκις γενομένη, καὶ ἐωρακῆσα καὶ τὰ ἐνθάδε καὶ τὰ ἐν Ἄιδου [καὶ] πάντα χρήματα, οὐκ ἔστιν ὅ,τι οὐ μεμάνθηκεν (...) τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μαθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἔστιν». Ἐπίσης, *Πολιτεία*, 516 c: «ἀναμνησκόμενον αὐτὸν τῆς πρώτης οἰκήσεως καὶ τῆς ἐκεῖ σοφίας».

μει³⁵, ἐνῶ ἡ γνώση μας μόνο σκιές ἐκείνου ἀντιλαμβάνεται³⁶.

7. Σ' ἄλλο σημείο τοῦ *Γοργία*, ὁ Σωκράτης, διαλεγόμενος μετὰ τὸν Πῶλο, καὶ προσποιούμενος πῶς τὸν ἐρωτᾷ, προσπαθεῖ νὰ τοῦ ἐκμαιεύσει τὴ συγκατάθεση ὅτι χαρακτηρίζει κάτι ὡς ὠραῖο (καλόν), ἀποβλέποντας εἴτε στὴ χρησιμότητά του εἴτε στὴν ἀπόλαυση ποὺ τοῦ προκαλεῖ ἡ θέα του: «τὰ ὁμορφα δὲν τὰ ὀνομάζεις ὁμορφα, ἀποβλέποντας [εἴτε] στὴ χρησιμότητα ποὺ περιέχουν, δηλαδὴ σ' ἀναφορὰ μὲ κάτι ἄλλο, γιὰ τὸ ὁποῖο καθένα τους εἶναι χρήσιμο (...) εἴτε σὲ κάποια ἀπόλαυση, ἂν παρακινοῦν ἐκείνους ποὺ τὰ βλέπουν νὰ χαίρονται στὴ θέα τους;»³⁷. Ὁ Πῶλος πρόθυμα συγκατατίθεται: «πέρα γιὰ πέρα, βεβαίως. Σωστὰ προσδιορίζεις, Σωκράτη μου, τ' ὁμορφο, μὲ μέτρο τὸ ἀπολαυστικό καὶ τὸ χρήσιμο»³⁸. Ἐτοί ὁ Σωκράτης προχωρεῖ, καὶ πάλι μὲ τὴ σύμφωνη γνώμη τοῦ Πῶλου, στὸ ἐπόμενο βῆμα: «λοιπὸν τὸ ἄσχημο προσδιορίζεται ἀντιστοίχως μὲ μέτρα τὸ λυπηρὸ καὶ τὸ βλαπτικό;»³⁹. Ἐδῶ φοβᾶμαι πῶς ἡ σύγχρονη γνωσιολογία θὰ καταλόγιζε στὸ Σωκράτη ὅτι προσφεύγει σ' αἰσθητικὰ μέτρα γιὰ ν' ἀντλήσει ἠθικὰ πορίσματα. Στὸ πλαίσιο τῶν σύγχρονων γνωσιολογικῶν παραδοχῶν, μ' αἰσθητικὰ μέτρα μόνον ἡ αἰσθητικὴ ἀπόλαυση προσδιορίζει τὸ ὠραῖο, καὶ μόνον ἡ αἰσθητικὴ δυσαρέσκεια (κάτι ποὺ δὲν πρέπει νὰ συγχέεται μὲ τὴ συναισθηματικὴ λύπη) προσδιορίζει τ' ἄσχημο. Ἀντιστοίχως, τὸ χρήσιμο καὶ τὸ βλαπτικό προσδιορίζονται μὲ πρακτικὰ μέτρα καὶ εἰδικότερα μὲ ἠθικὰ μέτρα, ἂν ἐλέγχουμε εἴτε τὴ χρησιμότητα ποὺ κάτι ἔχει γιὰ τὴν προαγωγή τῆς ἀρετῆς τοῦ ἀνθρώπου, εἴτε τὴν ἠθικὴ βλάβη ποὺ προκαλεῖ.

Εἶναι ἀλήθεια ὅτι τὸ πρότυπο τοῦ «καλοῦ καγαθοῦ» ἀνθρώπου (ὁμορφου στὸ ἐξωτερικὸ παρουσιαστικό του καὶ χρηστοῦ στὸ ἦθος του) συντελοῦσε στὴ συγχώνευση αἰσθητικῶν καὶ ἠθικῶν ἀξιολογικῶν μέτρων, κατὰ τὴν κλασσικὴ ἀρχαιότητα. Χαρακτηριστικὸ πρὸς αὐτὴν τὴν κατεύθυνση εἶναι τὸ ἀπόσπασμα 102 τοῦ Ἡρακλείτου: «σὲ σχέση μὲ τὸ θεὸ ὅλα εἶναι ὠραῖα καὶ ἠθικῶς ἀμεμπτα καὶ δίκαια»⁴⁰. Ἴσως, ἡ ταύτιση τῶν αἰσθητικῶν καὶ τῶν ἠθικῶν ἐκτιμητικῶν μέτρων νὰ ἦταν γενικότερη ἀντίληψη, ποὺ ἐκφραζόταν καὶ ὡς ἰδιορρυθμία τῆς γλώσσας μας, κατὰ τὴν ἐποχὴ ποὺ γράφθηκαν τὰ πλατωνικά κείμενα, καθὼς τοῦτο μαρτυρεῖται ἀπὸ τὰ λεξικά τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς γλώσσας, τὰ ὁποῖα προσεγγίζουν τὸ λῆμμα «καλός» σὲ δύο ἐπίπεδα, μὲ παράλληλη ἀναφορὰ στὸ κάλλος τοῦ σώματος καὶ στὸ κάλλος τῆς

35. *Πολιτεία*, 5 17 c: «ὅτι οἱ ἐνταῦθα ἐλθόντες οὐκ ἐθέλουσιν τὰ τῶν ἀνθρώπων πράττειν, ἀλλ' ἄνω αἰεὶ ἐπείγονται αὐτῶν αἱ ψυχαὶ διατρίβειν».

36. *Ἐνθ' ἀν.*, 5 14 a κ. ἐξ.

37. 474 d (καὶ e): «τὰ καλὰ οὐχί (...) κατὰ τὴν χρείαν λέγεις καλὰ εἶναι, πρὸς ὃν ἂν ἕκαστον χρήσιμον ᾖ (...) ἢ κατὰ ἥδονήν τινα, ἐὰν ἐν τῷ θεωρεῖσθαι χαίρειν ποιῇ τοὺς θεωροῦντας;».

38. 475 a: «πάνυ γε καὶ καλῶς γε νῦν ὀρίζει, ὦ Σώκρατες, ἥδονῃ τε καὶ ἀγαθῷ ὀριζόμενος τὸ καλόν».

39. 475 a: «οὐκοῦν τὸ αἰσχρὸν τῷ ἐναντίῳ, λύπη τε καὶ κακίῃ;».

40. DIELS-KRANZ, *Ἐνθ' ἀν.*, I, 173, 17-18: «τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια».

ψυχῆς⁴¹. ὁμοια δὲ καὶ τὸ λῆμμα «αἰσχροῦς», σὲ δύο ἐπίπεδα, μὲ παράλληλη ἀναφορά τόσο στὸν σωματικὰ ἄσχημο ὅσο καὶ στὸν κακοήθη στὴν ψυχὴ⁴².

Ὅπως δὴποτε, ὁ Σωκράτης, στὸ πλαίσιο αὐτῆς τῆς σύγχυσης αἰσθητικῶν καὶ πρακτικῶν (ἠθικῶν) μέτρων παρασύρεται στὸ λογικὸ ἄλμα, ἀπὸ τὸν προβληματισμό: «εἶναι πιὸ ἄσχημο τὸ ν' ἄδικεῖ κάποιος ἀπὸ τὸ ν' ἀδικεῖται»⁴³, νὰ καταλήγει στὸ πόρισμα: «ἄρα σωστά εἶπα ὅτι οὐτ' ἐγώ, μήτ' ἐσύ, οὔτε κανένας ἄλλος ἄνθρωπος δὲν θὰ δεχόταν καλύτερα ν' ἄδικεῖ παρά ν' ἀδικεῖται. Γιατί τὸ πρῶτο εἶναι πιὸ βλαπτικὸ γιὰ τὸν ἴδιο»⁴⁴. Ἀπὸ τὸν αἰσθητικὸ χαρακτηρισμό «πιὸ ἄσχημο» (αἰσχίον) ἀντλήσε ἠθικὸ πόρισμα γιὰ τὸ ἠθικῶς «πιὸ βλαπτικὸ» (κάκιον). Σ' αὐτὴν τὴ σύγχυση τῶν ἐκτιμητικῶν μέτρων ἐμμένει ὁ Σωκράτης, στὴ συνέχεια, κατὰ τρόπο πού νὰ μὴν ἀφήνει περιθώριο ἀμφιβολίας ὅτι παρασύρεται σὲ λογικὸ ἄλμα: «λοιπὸν ἂν εἶναι ὁμορφα, εἶναι καὶ χρήσιμα. Μὲ τὴν ἐννοια πῶς εἴτε θὰ προκαλοῦν αἰσθητικὴ ἀπόλαυση εἴτε θὰ εἶναι ὠφέλιμα»⁴⁵. Κι ἀκόμη: «πάντοτε τὸ πανάσχημο εἶναι πανάσχημο ἐπειδὴ προκαλεῖ εἴτε τὴν πιὸ μεγάλη λύπη εἴτε σοβαρὴ βλάβη εἴτε καὶ τὰ δύο»⁴⁶.

8. Ὁ Γρηγόρης Βλαστός καταλογίζει στὸ κείμενο τοῦ Γοργία καὶ ἓνα ἄλλο συλλογιστικὸ ἄλμα, τὸ ὁποῖο ἐγὼ δὲν εἶχα συνειδητοποιήσει κατὰ τὴν τελευταία ἀνάγνωσή μου, πού μοῦ ἔδωσε τὰ ἐρεθίσματα γιὰ τὴν προκειμένη μελέτη. Ὅτι δηλαδὴ κάποιος θεατὴς παρατηρεῖ ἓναν μοχθηρὸ σπιούνου ἑνὸς ἀνελεύθερου καθεστῶτος πού ψευδῶς καταγγέλλει ἓναν ἄθῳ πολίτη ὡς συνωμότη. Ὁ καταγγελλόμενος συλλαμβάνεται, ἀπολύεται ἀπὸ τὴ θέσις ἐργασίας του, ὑποβάλλεται σὲ βασανιστήρια καὶ τελικῶς καταδικάζεται σὲ πολυετὴ φυλάκιση ἀπὸ τὰ ἔκτακτα στρατοδικεῖα πού λειτουργοῦν στὴν καταπιεζόμενη χώρα. Ἀντιθέτως, ὁ σπιούνος ἀπολαύει πολλῶν πλεονεκτιμάτων, πλουτίζει, καί, μετὰ τὴν ἀποκατάσταση τῶν δημοκρατικῶν θεσμῶν, τιμᾶται ὡς εὐνυπόληπτο μέλος τῆς δημοκρατικῆς κοινωνίας. Ὁ θεατὴς λοιπὸν πού βλέπει τὸν ἀδικούμενο νὰ ὑποφέρει, ἐνῶ ἐκεῖνος πού τὸν ἀδίκησε νὰ μένει ἀτιμώρητος καὶ νὰ τιμᾶται, ἀσφαλῶς θεωρεῖ βαρύτερο κακὸ τὸ ὅτι ὁ ἄδικος διέφυγε τὴν τιμωρία πού τοῦ ἔπρεπε, παρά τὴν ἀδικία πού ὑπέστη ὁ ἄθῳς. Στὰ μάτια τοῦ τρίτου θεατῆ τὸ ν' ἀδικεῖς καὶ νὰ μένεις ἀτιμώρητος εἶναι χειρότερο κακὸ ἀπὸ τὸ ν' ἀδικεῖσαι⁴⁷.

Ὅμως, ἀπὸ αὐτὴν τὴν ἀδιαμφισβήτητη ἀφετηρία ὁ Σωκράτης κάνει ἓνα

41. Πβ. σχετικῶς, ΣΤΑΜΑΤΑΚΟΥ, *Λεξικὸν τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς γλώσσης*, λ. καλός.

42. *Ἐνθ' ἂν*, λ. αἰσχροῦς.

43. 475 d: «αἰσχίον εἶναι τὸ ἀδικεῖν τοῦ ἀδικεῖσθαι».

44. 475 e: «ἀληθῆ ἄρα ἐγὼ εἶλεγον, ὅτι οὐτ' ἂν ἐγὼ οὐτ' ἂν σύ οὐτ' ἄλλος οὐδεὶς ἀνθρώπων δέξαιτ' ἂν μᾶλλον ἀδικεῖν ἢ ἀδικεῖσθαι· κάκιον γὰρ τυγχάνει ὄν».

45. 477 a: «οὐκοῦν εἶπερ καλὰ, ἀγαθὰ; Ἡ γὰρ ἡδὲ ἡ ὠφέλιμα».

46. 477 c: «καὶ τὸ αἰσχιστόν ἤτοι λύπην μεγίστην παρέχον ἢ βλάβην ἢ ἀμφοτέρω αἰσχιστόν ἐστιν».

47. Γρ. ΒΛΑΣΤΟΣ, *Σωκράτης - εἰρωνευτὴς καὶ ἠθικός φιλόσοφος*, (μτφρ. Π. Καλλιγᾶ), πρόλογος Α. Νεχαμάς, Ἀθήνα, Ἑστία, 1993, σ. 217.

πρόδηλο λογικό ἄλλα: ὑποστηρίζει δηλαδή ὅτι καὶ γιὰ τὸν ἴδιον τὸν σπιούνο τοῦ παραδείγματος εἶναι χειρότερο κακὸ τὸ ὅτι ἀδίκησε κι ἔμεινε ἀτιμώρητος, σὲ σύγκριση μὲ τὸ κακὸ ποὺ συνιστᾷ ἡ ἀδικία, τὴν ὁποία ὑπέστη τὸ θῦμα. Ἐν ὄψει αὐτοῦ τοῦ λογικοῦ ἁλματος, ὁ Βλαστός παρατηρεῖ: «νὰ λοιπὸν ποὺ ἔχουμε ἓνα ἐντελὼς σαθρὸ ἐπιχείρημα. Πῶς μπορούμε νὰ δικαιολογήσουμε τὴν παρουσία του στὸ κείμενο τοῦ Πλάτωνα; Ὑπάρχουν δύο ἐνδεχόμενα. Τὸ ἓνα εἶναι πῶς τοῦτος δὲν ἀντιλαμβάνεται ὅτι τὸ ἐπιχείρημα εἶναι ἐσφαλμένο καὶ τὸ βάζει στὸ στόμα τοῦ Σωκράτη πιστεύοντας ὅτι εἶναι σωστὸ καὶ ἐπαρκές γιὰ νὰ ἐπιφέρει τὴν ἐλεγκτικὴ ἀνασκευὴ τῆς θέσης τοῦ Πώλου. Τὸ ἄλλο εἶναι ὅτι, ἀντιθέτως, ὁ Πλάτων κατανοεῖ τὸ ὅτι τὸ ἐπιχείρημα εἶναι ἐλαττωματικὸ καὶ παρ' ὅλα αὐτὰ παρουσιάζει τὸν Σωκράτη νὰ τὸ χρησιμοποιεῖ, ἐπειδὴ εἶναι ἀρκετὰ ἀληθοφανές ὥστε νὰ ξεγελάσει τὸν Πῶλο»⁴⁸.

Ἀναφορικά μὲ τὴ δεύτερη ἐκδοχή, ὁ Βλαστός ὑπενθυμίζει ὅτι «ἔχει ἐπανειλημμένα ὑποστηριχθεῖ ἀπὸ φημισμένους μελετητὲς ὅτι ὁ Σωκράτης δὲν διστάζει νὰ «πασσάει» στοὺς συνομιλητὲς του - γιὰ τὸ καλὸ τους, βέβαια, - προκειμένες τίς ὁποῖες ὁ ἴδιος θεωρεῖ ἐσφαλμένες»^{49,50}. Ὑστερ' ἀπὸ μιὰ καλομελετημένη στάθμιση, ὁ Βλαστός καταλήγει στὸ πόρισμα ὅτι καὶ ὁ ἴδιος ὁ Πλάτων «δὲν ἔχει ἐπίγνωση τῆς σφαλερότητας τοῦ ἐπιχειρήματος»⁵¹. Αὐτὸς λοιπὸν εἶναι ἓνας τρόπος νὰ ἐξηγήσουμε τὴν παρουσία αὐτοῦ τοῦ ἄθλιου ἐπιχειρήματος μέσα στίς ὑψηλόφρονες σελίδες τοῦ *Γοργία*: ὁ πλατωνικὸς Σωκράτης ἔκανε λάθος. Ἀνθρώπος εἶναι, ὅπως ὅλοι μας, καὶ ὅταν μεταχειρίζεται ἑλλειπτικὲς ἐκφράσεις σὲ μιὰ συλλογιστικὴ ἀκολουθία εἶναι δυνατόν νὰ παραπλανηθεῖ καὶ νὰ διαπράξει κατὰ λάθος ἓνα σφάλμα συνεπαγωγῆς»⁵². Εἶναι ἔξω ἀπὸ κάθε θεμιτὴ ἀμφιβολία ὅτι, σ' ἐπίπεδο συλλογιστικῆς, ὁ Σωκράτης παρασύρεται σὲ λογικὸ ἄλλα, ὅταν ἰσχυρίζεται ὅτι γιὰ τὸν ἀδικοῦντα εἶναι χειρότερο κακὸ τὸ ν' ἀδικεῖ καὶ νὰ παραμένει ἀτιμώρητος, σ' ἀντίθεση πρὸς τὸν ἀδικούμενο, γιὰ τὸν ὁποῖο ἡ ἀδικία ποὺ τοῦ προσγίνεται εἶναι ἡπιότερο κακὸ, αὐτὸ δὲ τὸ πόρισμα ἐμφανίζεται ν' ἀντλεῖ ἀπὸ τὴν κοινὴ παραδοχὴ ὅτι τὴν ἴδια ἀξιολογικὴ ἐκτίμηση κάνει καὶ κάθε καλοπροαίρετος τρίτος θεατὴς αὐτῆς τῆς ἀδικίας. Ὅμως, σ' ἓνα ἄλλο - θὰ τολμοῦσα νὰ πῶ, μεταφυσικὸ - ἐπίπεδο, αὐτὸ τὸ πόρισμα τοῦ Σωκράτη εἶναι πέρα γιὰ πέρα συ-

48. ΒΛΑΣΤΟΥ, *ἐνθ' ἄν.*, σ. 223.

49. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *ἐνθ' ἄν.*, σ. 206, μὲ περαιτέρω παραπομπές.

50. Ὁ Κορνήλιος Καστοριάδης, στὸ βιβλίο του *Ὁ πολιτικὸς τοῦ Πλάτωνα*, Ἀθήνα, 2001, ὑπῆρξε ἀμελίκτος, παρατηρώντας ὅτι τοὺς σοφιστὲς «ὁ Πλάτων τοὺς κατακεραυνώνει, ἐνῶ ὁ ἴδιος εἶναι ἀπαραμύλλος σοφιστῆς. Εἶναι ἀναρίθμητοι οἱ ἠθελήμενοι παραλογισμοὶ καὶ οἱ σοφιστεῖς ποὺ συναντᾶμε στοὺς διαλόγους του» (σ. 36), καθὼς καὶ ὅτι «ὁ Πλάτων εἶναι συχνὰ περισσότερο σοφιστῆς ἀπὸ τοὺς ἀντιπάλους του σοφιστῆς» (σ. 87), ὅπου «σοφιστῆς σημαίνει (...) ψευδοκάπηλος, μικροπωλητὴς ψευδοσυλλογισμῶν», ποὺ θριαμβεῖ μὲ «τὴν καπηλειὰ τοῦ ψεύδους» (σ. 42).

51. ΒΛΑΣΤΟΥ, *ἐνθ' ἄν.*, σ. 228.

52. Αὐτόθι, σ. 226.

νεπές. Καθώς, δηλαδή, θά σημειωθεί πιό κάτω⁵³, ο Σωκράτης πιστεύει ότι η ψυχή λογοδοτεί, όταν αποχωρίζεται από το σώμα και κατεβαίνει στον "Αδη. Και αν μὲν εἶναι απαλλαγμένη από τὰ στίγματα ἀδικίας συμπεριφορᾶς της, θά μεταβεί στη νήσο τῶν Μακάρων. Ἐνῶ, αν βαρύνεται μ' ἀδικίες πράξεις, γιὰ τίς ὁποῖες δέν πλήρωσε τήν πρέπουσα τιμωρία ἐν ζωῇ, τότε θα παραπεμφθεῖ στον Τάρταρο γιὰ νά ἐξοφλήσει τήν ἀνοιχτή ὀφειλή. Εἶναι, λοιπόν, κακό γιὰ τόν ἴδιο τόν ἀδικοῦντα τὸ νά ἐμφανιστεῖ ἐνώπιον τῶν κριτῶν τοῦ "Αδη μὲ ἀνοιχτές ὀφειλές γιὰ τίς ἀδικίες πού εἶχε διαπράξει. Ἐνῶ, αν εἶχε συλληφθεῖ ἐν ζωῇ καὶ εἶχε ἐκτίσει τήν ποινὴ πού θά τοῦ εἶχε ἐπιβάλει ἡ ἀνθρώπινη δικαιοσύνη, θά εἶχε πλέον ἀποκαθαρθεῖ. Ἡ ποινὴ λειτουργεῖ ὡς καθαρμός. Ἔτσι, πού νά εἶναι ὄντως κακό γιὰ τόν ἀδικοῦντα, δίχως προηγούμενη καθαρσὴ του, νά ἐμφανιστεῖ ἐνώπιον τοῦ μεταθανάτιου δικαστηρίου.

9. Ὅπωςδήποτε, καὶ ἀνεξαρτήτως τῶν παραπάνω παρατηρήσεων, ἐκεῖνο πού ἰδιαίτερος ξαφνιάζει, καθὼς προχωρεῖ ὁ διάλογος, εἶναι ὅτι ὁ Σωκράτης, ἀναφορικά μὲ τὰ μέτρα προσδιορισμοῦ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ ὠραίου, ἀπὸ κάποιο σημεῖο καὶ μετὰ, δίχως ἐγγύτερη ἐξήγηση, ἰσχυρίζεται τ' ἀκριβῶς ἀντίθετα: «συνεπῶς τὸ νά χαίρεται κάποιος δέν σημαίνει καὶ πῶς ἔχει ἐνεργήσει σωστά, οὔτε τὸ νά νιώθει κάποιος ἀνία σημαίνει πῶς ἔχει ἐνεργήσει λαθεμένα. Ἄλλο, λοιπόν, εἶναι ἡ ἀπόλαυση, κι ἄλλο τ' ὠφέλιμο»⁵⁴. Ἡ παρατήρηση εἶναι βεβαίως ὀρθή. Ὅμως προέκυψε ἀπὸ τέτοια παράδοση διαδρομὴ σκέψεων, ὥστε ὁ Καλλικλῆς εὐλόγως δυσανασχέτησε καὶ τοῦ ἐπέρριψε τὴ μομφή: «δὲν καταλαβαίνω σὲ ποῖον εἶδους σοφιστεῖες καταφεύγεις, Σωκράτη μου!»⁵⁵. Ἡ δυσφορία τοῦ Καλλικλῆ ἀναπήδησε ἀπὸ τὴν προηγηθεῖσα παρατήρηση τοῦ Σωκράτη ὅτι, όταν διψᾶμε, τότε ἡ δίψα εἶναι αἰτία λύπης μας. Ὅμως, ταυτόχρονα, εἶναι καὶ αἰτία χαρᾶς μας, ἐπειδὴ, πίνοντας, νιώθουμε ἀπόλαυση: «ἀντιλαμβάνεσαι πού σὲ ὀδηγοῦν τὰ λόγια σου; Μὲ τὸ νά λὲς ὅτι όταν κάποιος διψᾷ, πίνει, εἶναι σὰν νά λὲς ὅτι όταν κάποιος λυπᾶται, ταυτόχρονα χαίρεται. Ἡ μήπως αὐτὰ τὰ δύο δὲν γίνονται στὸν ἴδιο τόπο καὶ χρόνον;»⁵⁶. Κι ἐδῶ, τὸ λογικὸ ἄλμα εἶναι φανερό, στὸ ὁποῖο τελικῶς παρασύρθηκε νά συμφωνήσει ὁ Καλλικλῆς μὲ τὸν Σωκράτη. Καὶ τοῦτο, ἐπειδὴ ὑπάρχει χρονικὴ καὶ λογικὴ ἀπόσταση στὴ διαδοχικὴ ἀλληλουχία: πρῶτα διψῶ καὶ ὑποφέρω, ὕστερα πίνω καὶ ἀνακουφίζομαι. Ἡ λύπη κι ἡ ἀπόλαυση δὲν συνυπάρχουν, ἀλλ' ἐμφανίζονται διαδοχικῶς. Αὐτὴν τὴν ἀλληλοδιαδοχικὴ σχέση ἀνάμεσα στὸ ἡδὺ καὶ τὸ λυπηρὸ ἀναφέρει ἄλλωστε κι ὁ ἴδιος ὁ Σωκράτης σ' ἓναν ἄλλον πλατωνικὸ διάλογο, τὸν *Φαῖδωνα*, ὅτι δηλαδή: «ὅπου ἐμφανίζεται τὸ

53. Π6. κατωτέρω, §11.

54. 497 a: «οὐκ ἄρα τὸ χαίρειν ἐστὶν εὖ πράττειν οὐδὲ τὸ ἀνίστασθαι κακῶς, ὥστε ἕτερον γίγνεται τὸ ἡδὺ τοῦ ἀγαθοῦ».

55. 497 a: «οὐκ οἶδ' ἅττα σοφίζει, ὦ Σώκρατες».

56. 496 e: «αἰσθάνει οὖν τὸ συμβαῖνον, ὅτι λυπούμενον χαίρειν λέγεις ἅμα, ὅταν διψῶντα πίνειν λέγεις; Ἡ οὐχ ἅμα τοῦτο γίγνεται κατὰ τὸν αὐτὸν τόπον καὶ χρόνον;».

ένα επακολουθεῖ ἀργότερα καὶ τὸ ἄλλο»⁵⁷. Ὅπωςδήποτε τὸ τελικὸ πόρισμα τοῦ Σωκράτη εἶναι πέρα γιὰ πέρα πειστικό: «ὅτι δὲν εἶναι τὸ ἴδιο, φίλε μου, τὸ ὠφέλιμο μὲ τὸ ἀπολαυστικό, εἴτε τὸ βλαπτικὸ μὲ τὸ λυπηρὸ»⁵⁸.

Στόχος τοῦ Σωκράτη εἶναι νὰ πείσει τὸν Καλλικλῆ πῶς τὸ ἀπολαυστικὸ δὲν ταυτίζεται με τὸ ὠφέλιμο. Καὶ ἀσφαλῶς δὲν ταυτίζονται αὐτὰ τὰ δύο, ἀφοῦ ἀξιολογοῦνται μὲ διαφορετικὰ μέτρα, δηλαδή μὲ πρακτικὸ (ἐνδεχομένως ἠθικὸ) μέτρο τὸ ὠφέλιμο, ἐνῶ μ' αἰσθητικὸ μέτρο τὸ ἀπολαυστικό, ἀνταποκρινόμενα σὲ δυὸ διαφορετικὲς ἐσωτερικὲς ἀνάγκες τοῦ ἀνθρώπου, δηλαδή γιὰ πρακτικὴ ὠφέλεια καὶ γιὰ αἰσθητικὴ ἀπόλαυση. Ἄλλ' αὕτη ἡ σαφὴς ἀντιδιαστολὴ τοὺς δὲν ἔχει τὸ νόημα πῶς τὸ αἰσθητικῶς ἀπολαυστικό εἶναι ὅπωςδήποτε βλαπτικὸ (μὴ ἀγαθόν). Μολοντοῦτο, ὁ Σωκράτης ἐπιμένει: «σκοπὸς ὄλων τῶν πράξεων μας πρέπει νὰ εἶναι τὸ ἀγαθόν (τὸ ἠθικῶς ὠφέλιμο) καὶ γιὰ χάριν ἐκείνου θὰ πρέπει νὰ κάνουμε ὅλα τ' ἄλλα. Κι ὄχι ἐκεῖνο χάριν αὐτῶν»⁵⁹. Αὕτη ἡ τοποθέτησή του εἶναι ἀσφαλῶς πειστικὴ, ὅταν ἀναφέρεται στὴν ἐπιλογὴ ἀνάμεσα στὰ δύο ἀντίθετα ἄκρα: τὸ ἠθικῶς ὠφέλιμο καὶ τὸ ἠθικῶς βλαπτικὸ. Δὲν μπορῶ ὁμως νὰ κατανοήσω, γιὰτί θὰ πρέπει νὰ ἐπιδιώκεται ἀδιακόπως, παντοῦ καὶ πάντα, τὸ ἠθικῶς ὠφέλιμο, ὅταν ἡ ἐναλλακτικὴ λύση δὲν εἶναι τὸ ἠθικῶς βλαπτικὸ, ἀλλ' ἄλλες ἐπιλογές, ὅπως λ.χ. τὸ αἰσθητικῶς ὠραῖο.

Κατὰ τὴ γνώμη μου, ἡ ἁρμονία τοῦ ἐσωτερικοῦ κόσμου τοῦ ἀνθρώπου, καθὼς καὶ ἡ ἁρμονία τῆς συμπεριφορᾶς του, ἐπιβάλλουν τὴν ἐναλλακτικὴ μετακίνηση τῶν στόχων του, εἴτε πού ἄλλοτε νὰ ἐπιδιώκει ἠθικοὺς στόχους, ἄλλοτε αἰσθητικούς, ἄλλοτε ἄλλους, δίχως αὐτὸς ὁ περίπατος πρὸς διαφορετικὲς κατευθύνσεις νὰ σημαίνει πῶς κάθε μὴ ἠθικὴ κατευθύνση εἶναι τάχα ἀναγκαίως καὶ ἀνήθικη. Ἐνδέχεται νὰ εἶναι, ἀφ' ἑνός, ἁπλῶς καὶ μόνον ἠθικῶς οὐδέτερη καὶ ἀφ' ἑτέρου, αἰσθητικῶς ὠραία. Τὸ ἓνα δὲν ἐνέχει ἀρνήση τοῦ ἄλλου. Ἡ αἰσθητικὴ ἀπόλαυση στὴ θέα ἑνὸς ὠραίου ζωγραφικοῦ πίνακα εἶναι ἠθικῶς οὐδέτερη. Ἄλλ' αὐτὸ δὲν σημαίνει οὔτε ὅτι εἶναι ἓνας ἀνήθικος στόχος, δηλαδή στόχος πού παραβιάζει τὴν καλλιέργεια καὶ προαγωγὴ τῆς ἀρετῆς, μήτε ὅτι εἶναι ἓνας στόχος πού ὀφείλει ν' ἀποφεύγει ὁ ἄνθρωπος. Τὸ ἴδιο ἰσχύει καὶ γιὰ συμπεριφορὰς πού ἀξιολογοῦνται μὲ τὰ ἐκτιμητικὰ μέτρα τοῦ συναισθηματικῶς ὠραίου, καθὼς καὶ τοῦ οἰκονομικῶς ἢ κοινωνικῶς ὠφέλιμου. Μέτρα δηλαδή πού μποροῦν νὰ εἶναι ἠθικῶς οὐδέτερα, δίχως αὐτὸ νὰ σημαίνει πῶς εἶναι ἀναγκαίως καὶ ἀνήθικα, δηλαδή βλαπτικὰ γιὰ τὴν ἐνάρετη συγκρότηση καὶ πορεία τοῦ ἀνθρώπου. Παραβλέποντας αὐτὲς τις λεπτὲς διακρίσεις, ὁ Σωκράτης προσανατολίζεται μὲ τέ-

57. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Φαίδων*, 60 c: «ἦν ἂν τὸ ἕτερον παραγέννηται, ἐπακολουθεῖ ὕστερον καὶ τὸ ἕτερον».

58. 497 d: «ὅτι οὐ ταῦτά γίγνεται, ὦ φίλε, τάχαθὰ τοῖς ἥδεσιν οὐδὲ τὰ κακὰ τοῖς ἀναρῶς».

59. 499 e: «τέλος εἶναι ἀπασῶν τῶν πράξεων τὸ ἀγαθόν, καὶ ἐκείνου ἕνεκα δεῖν πάντα ἅλλα πράττεσθαι, ἀλλ' οὐκ ἐκεῖνο τῶν ἄλλων».

τοια ἀδιάλλακτη μονομέρεια στήν καλλιέργεια καὶ προαγωγή τῆς ἀρετῆς, ὥστε νὰ φτάνει στήν ὑπερβολή νὰ καταδικάζει τὴ μουσική, τὸ χορὸ καὶ τὴν ποίηση, ὡς ροπὲς ποὺ διαφθείρουν τοὺς ἀνθρώπους, ἀφοῦ κολακεύουν τὶς αἰσθητικὲς καὶ συναισθηματικὲς τοὺς ἀνάγκες: «ὥς ἐξετάσουμε πρῶτα τὴ μουσικὴ τέχνη, ποὺ ἐκτελεῖται μὲ τὸν αὐλὸ (μὲ τὴ φλογέρα). Δὲν συμφωνεῖς, Καλλικλῆ μου, ὅτι αὐτὴ ἀποβλέπει ἀποκλειστικῶς στήν ἀπόλαυση, καὶ γιὰ τίποτ' ἄλλο δὲν φροντίζει;»⁶⁰. Τὴν ἴδι' ἀποστροφή ἐκδηλώνει καὶ γιὰ τὴ μουσικὴ τῆς κιθάρας: «ἢ μήπως ἔχεις τὴν ἐντύπωση πῶς παίζουν τὴν κιθάρα γιὰ νὰ καταστήσουν ἀριστοὺς τοὺς πολῖτες;»⁶¹. Συνεχίζει δὲ στὸ ἴδιο κλίμα: «καὶ ποιά γνώμη ἔχεις γιὰ τὴ διδασκαλία τῶν χορῶν ἢ γιὰ τὴν ποίηση τῶν διθυραμβικῶν ᾠμάτων (...) Νομίζεις ὅτι φροντίζουν πῶς οἱ ἀκροατὲς θὰ γίνουν καλὺτεροι ἢ ἀπλῶς καὶ μόνον ἐνδιαφέρονται ν' ἀρέσουν στὸν ὄχλο τῶν θεατῶν;»⁶². Μέσα σ' αὐτὸ τὸ ἀδιάλλακτο κλίμα, ὅταν ὁ Σωκράτης ἐρωτᾷ τὸν Καλλικλῆ: «καὶ ποιά γνώμη ἔχεις γιὰ τὴ σοβαρὴ καὶ ἀξιοθαύμαστη τέχνη τῆς τραγικῆς ποίησης;»⁶³, ἐκεῖνος παρασύρεται κι ἀπερίσκεπτα ἀπαντᾷ: «εἶναι φανερό, Σωκράτη μου, πῶς ἀποβλέπει στήν ἀπόλαυση, κάνοντας χάρες στοὺς θεατῆς»⁶⁴.

Καὶ ἰδοὺ τὰ πορίσματα αὐτῆς τῆς φανατικῆς μονομέρειας: «λοιπὸν θὰ παραδεχοῦμε ὅτι ὅλ' αὐτὰ ἔχουν πιά χαρακτῆρα κολακείας (...) καὶ λέγονται γιὰ ν' ἀρέσουν στὸν ὄχλο καὶ τὸν ἀπλὸ λαὸ (...) ἔτσι ποὺ ἡ ποιητικὴ τέχνη νὰ μὴν εἶναι τίποτ' ἄλλο παρ' ἀπλὴ παραλλαγή τῆς δημαγωγίας»⁶⁵. Αὐτὸ τὸ μένος ἐναντίον τῆς τέχνης κορυφώνεται, ὅταν ὁ Σωκράτης ἀποφαίνεται: «ὁ φρόνιμος ἀνθρώπος πρέπει ν' ἀποφεύγει τὶς ἀπολαύσεις καὶ νὰ ἐπιδιώκει νὰ ἔχει θάρρος καὶ ὑπομονή γιὰ τὶς λύπες ποὺ τὸν κατακλύζουν»⁶⁶. Ὅμως ἓνα τέτοιο ὑπόδειγμα ἥθους, ποὺ θ' ἀπέφευγε κάθε αἰσθητικὴ ἀπόλαυση, καὶ δὲν θὰ ἐπέτρεπε στὸ συναισθηματικὸ του κόσμον νὰ κλάψει γιὰ ὅσα ἐπώδυνα τοῦ συμβαίνουν, θὰ ἦταν - ἀκόμη καὶ μόνο σ' αἰσθητικὸ ἐπίπεδο - ἓν ἀποκρουστικὸ τέρας. Ἀκόμη καὶ ὁ ἀποτραβηγμένος στὴ μονὴ τῆς μετανουῖας του καλόγερος, ἀνυμνεῖ τὸ θεὸ καὶ χαίρεται γιὰ τὴν ὁμορφιά

60. 501 e: «πρῶτον δὲ σκεψώμεθα τὴν αὐλητικὴν οὐ δοκεῖ σοὶ τοιαύτη τις εἶναι, ὦ Καλλικλῆς, τὴν ἡδονὴν ἡμῶν μόνον διώκειν, ἄλλο δ' οὐδὲν φροντίζειν;».

61. 502 a: «ἢ πρὸς τὸ βέλτιστον βλέπων ἐδόκει σοὶ κιθαριδεῖν;».

62. 501 e: «τί δὲ ἡ τῶν χορῶν διδασκαλία καὶ ἡ τῶν διθυραμβικῶν ποίησις; (...) ἡγεῖ τι φροντίζειν (...) ὅθεν ἂν οἱ ἀκούοντες βελτίους γίνοντο, ἢ ὅ,τι μέλλει χαριεῖσθαι τῷ ὄχλῳ τῶν θεατῶν;».

63. 502 b: «τί δὲ ὅγ'; ἡ σεμνὴ αὐτὴ καὶ θαυμαστὴ, ἡ τῆς τραγῳδίας ποίησις;».

64. 502 c: «ὄχλον δὲ τοῦτο γε, ὦ Σωκράτες, ὅτι πρὸς τὴν ἡδονὴν μᾶλλον ὠρμηται καὶ τὸ χαρίζεσθαι τοῖς θεαταῖς».

65. 502 c: «οὐκοῦν τὸ τοιοῦτον (...) ἔφαμεν νυνδὴ κολακείαν εἶναι (...) Πρὸς πολὺν ὄχλον καὶ δῆμον οὗτοι λέγονται οἱ λόγοι (...) δημηγορία ἄρα τίς ἐστὶν ἡ ποιητικὴ».

66. 507 b: «σώφρωνος ἀνδρὸς ἐστὶν (...) ἡδονὰς καὶ λύπας φεύγειν καὶ διώκειν, καὶ ὑπομένοντα καρτερεῖν ὅπου δεῖ».

της φύσης που τον περιβάλλει, ενώ εξ άλλου αγαλλιάζει στην προσδοκία του παραδείσου και φρίττει όταν αναλογίζεται την κόλαση. Ἀδίκησε ὁ Σωκράτης τὴ μουσικὴ. Τὴν ἀδίκησε, ἐπειδὴ ὁ ἴδιος ἀδικήθηκε, στὸ διάβα του ἀπὸ τὴ γῆ μας. Καὶ ἀδικήθηκε ὁ ἴδιος, ἀνάμεσα σ' ἄλλα, κι ἐπειδὴ ἔζησε δυνὸ χιλιάδες ἑκατὸ μὲ δύο χιλιάδες διακόσια χρόνια προτοῦ ν' ἀκουστοῦν οἱ γιγάντιες δημιουργίες τῆς δυτικῆς, καὶ ἰδίως τῆς γερμανικῆς μουσικῆς. Δημιουργίες ποὺ εἶναι ἄξιες καθ' αὐτές. Ἴσως τὰ μεγαλύτερα μνημεῖα τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος στὸ χώρο τῆς αἰσθητικῆς. Πιστεύω ὅτι, στίς μεγάλες αἰθουσες, ὅταν ἐκτελοῦνται αὐτὰ τὰ ἔργα ἀπὸ σύγχρονους ἱεροφάντες τῆς Τέχνης, κάποιον ἐκεῖ, σὲ κάποια γωνία, παραστέκει, σὺν σκιά τὸ πνεῦμα τοῦ Σωκράτη. Κι ἀσφαλῶς ἄφατη θλίψη θ' ἀναδίδει αὐτὴ ἡ φευγαλέα σκιά του, ποὺ δὲν ἔχει τὰ σωματικὰ ἐκφραστικὰ μέσα γιὰ ν' ἀποτίσει τὸ φόρο τιμῆς ποὺ δὲν εἶχε εὐκαιρία κι ἀφορμὴ ν' ἀποτίσει ἐν ζῳῇ στὴ μουσικὴ δημιουργία καὶ στὴ μουσικὴ ἀνάταση τῆς ψυχῆς.

10. Ξαναμελέτησα μὲ προσοχὴ ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τέλους τὸν *Γοργία* γιὰ πέμπτη φορὰ, 55 χρόνια μετὰ τὴν πρώτη, καὶ μόλις δύο χρόνια μετὰ τὴν τρίτη φορὰ, παρακινημένος ἀπὸ τὴν παρατήρηση τοῦ Παναγιώτη Κανελλόπουλου ὅτι, κατὰ τὸν Πλάτωνα, ὁ Περικλῆς, μὲ δημαγωγικὲς μεταρρυθμίσεις, χάλασε τὸ χαρακτῆρα τῶν Ἀθηναίων καὶ τὸ ἦθος τοῦ δήμου⁶⁷. Πραγματικά, στὸν *Γοργία* ὁ Σωκράτης ἀσκεῖ ὀξύτατη κριτικὴ ἐναντίον τοῦ Περικλῆ: «ὁ Περικλῆς ἔκανε τοὺς Ἀθηναίους τεμπέληδες, δειλοὺς, φλύαρους καὶ φιλάργυρους, μὲ τὸ νὰ τοὺς βάλει στὸ δημόσιο ταμεῖο, ἀπ' ὅπου μισθοδοτοῦνται»⁶⁸. Κατὰ τὸν Σωκράτη, ἔγνοια καὶ φροντίδα τοῦ ἄξιου πολιτικοῦ ἡγέτη πρέπει νὰ εἶναι: «πὼς θὰ ἐνσταλάξει στὴ συνείδηση τῶν πολιτῶν τὴν ἀρετὴ τῆς δικαιοσύνης, πὼς θὰ τοὺς ἀπαλλάξει ἀπὸ τὴ ροπὴ πρὸς τὴν ἀδικία, πὼς θὰ τοὺς φρονηματίσει, πὼς θὰ τοὺς ἀπομακρύνει ἀπὸ τὴ διαφθορά, πὼς θὰ τοὺς καταστήσει γενικῶς ἐνάρετους, πατάσσοντας τὸ κακὸ»⁶⁹. Μὲ σφοδρότητα ὁ Σωκράτης ἐπιμένει πὼς τέτοιο ὑπόδειγμα ἀγαθοῦ πολιτικοῦ ἡγέτη δὲν ὑπῆρξε ποτέ, οὔτε ὑπάρχει: «ποῖα γνώμη ἔχεις; Ὑπῆρξε στὸ παρελθὸν κάποιος πολιτικὸς ἡγέτης ποὺ νὰ ἔκανε τοὺς Ἀθηναίους καλυτέρους, ἐνῶ προτοῦ ν' ἀρχίσει αὐτὸς ν' ἀγορεύει στὸν δῆμο ἦταν χειρότεροι; Γιατί ἐγὼ δὲν ξέρω κανέναν τέτοιον»⁷⁰. Κατὰ τὸ Σωκράτη, ὁ ἄξιος πολιτικὸς ἡγέτης πρέπει: «να φροντίσει, ὅταν ἀναλάβει τὴ διαχείριση τῶν ὑποθέσεων τῆς πο-

67. Π. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Ἱστορία τῆς ἀρχαίας Ἑλλάδος*, Ι, Ἀθήνα, 1982, σσ. 92, 95.

68. 515 e: «Περικλέα πεποιθέναι Ἀθηναίους ἀργούς καὶ δειλοὺς καὶ λάλους καὶ φιλάργυρους, εἰς μισθοφορίαν πρῶτον καταστήσαντα».

69. 504 e: «ὅπως ἂν αὐτοῦ τοῖς πολίταις δικαιοσύνη μὲν ἐν ταῖς ψυχαῖς γίγνηται, ἀδικία δὲ ἀπαλλάτῃται, καὶ σωφροσύνη μὲν ἐγγίγνηται, ἀκολασία δὲ ἀπαλλάτῃται, καὶ ἡ ἄλλη ἀρετὴ ἐγγίγνηται, κακία δὲ ἀπέχῃ».

70. 503 b: «τί δέ; Τῶν παλαιῶν ἔχεις τινὰ εἰπεῖν, δι' ὅντινα αἰτίαν ἔχουσιν Ἀθηναῖοι βελτίους γεγονέναι, ἐπειδὴ ἐκεῖνος ἤρξατο δημηγορεῖν, ἐν τῷ πρόσθεν χρόνῳ χειρότερους ὄντες; Ἐγὼ μὲν γάρ οὐκ οἶδα τίς ἐστὶν οὗτος».

λιτείας, πώς θὰ συμπεριφερόμαστε ἐμεῖς οἱ πολῖτες μὲ τὸν καλύτερο τρόπο»⁷¹. Μ' αὐτὴ λοιπὸν τὴν ἀφετηρία κατακεραυνώνει τὶς μεγάλες πολιτικὲς φυσιογνωμίες τῆς ἐποχῆς του: «ἂν, λοιπόν, ἔτσι πρέπει νὰ προετοιμάζεται ὁ ἄξιος πολιτικὸς ἡγέτης γιὰ τὴν πολιτεία του, θυμίσου τώρα καὶ πές μου γιὰ «κείνους ποὺ ἀνέφερες πρὶν ἀπὸ λίγο, ἂν ὄντως νομίζεις πὼς ὑπῆρξαν ἄξιοι πολιτικοὶ ἡγέτες ὁ Περικλῆς, ὁ Κίμων, ὁ Μιλτιάδης καὶ ὁ Θεμιστοκλῆς»⁷². Μὲ μέτρο τῇ συμβολῇ τοῦ πολιτικοῦ ἡγέτη στὴ διαπαιδαγώγηση τῶν πολιτῶν, ἡ προσωπικὴ ἐκτίμηση τοῦ Σωκράτη γιὰ τὸν Περικλῆ ἦταν αὐστηρὴ καὶ ἀμείλικτη: «γί' αὐτὸν τὸ λόγο ὁ Περικλῆς δὲν διαχειρίστηκε ἐπ' αὐτὰ τὰ πολιτικὰ ζητήματα»⁷³.

Εἶναι βάσιμη αὐτὴ ἡ κριτικὴ; Κατὰ τὴ γνώμη μου, καὶ ναι καὶ ὄχι. Εἶναι ὄντως βάσιμη, στὴν ἔκταση ποὺ ἡ ἱστορικὴ παρατήρηση βεβαιώνει ὅτι φιλόδοξοι ἐραστές τῆς ἐξουσίας, προερχόμενοι ἀπὸ πλούσιες ἀριστοκρατικὲς οἰκογένειες, προκειμένου νὰ ἐξουδετερώσουν ἄλλους γόνους ἀντιπάλων πλούσιων ἀριστοκρατικῶν οἰκογενειῶν, ποὺ ἀντλιοῦσαν τὴν πολιτικὴ ἰσχὺ τοὺς ἀπὸ τὴν οἰκονομικὴ ὑπεροχὴ τοὺς, στράφηκαν στὸν ἀπλὸ λαό, καὶ ἀντλήσαν ἀπὸ ἐκεῖνον τὴ δική τοὺς πολιτικὴ ἐπιρροή, μὲ συνεχεῖς παροχές στὶς λαϊκὲς μάζες. Αὐτὴ ἦταν ἡ περίπτωσις τοῦ Κλεισθένη, ποὺ εἶχε τὴ στήριξη τοῦ δήμου κατὰ τὴν ἐκ μέρους τοῦ διαχειριστοῦ τῆς ἐξουσίας τῆς ἀθηναϊκῆς πολιτείας μὲ τὸ νὰ ἐνδυναμώνει τὶς ἐξουσίες τῶν λαϊκῶν μαζῶν ποὺ τὸν στήριζαν. Καὶ αὐτὴ φαίνεται πὼς ἦταν καὶ ἡ περίπτωσις τοῦ Περικλῆ, ποὺ διατήρησε τὸν ἔλεγχο τῆς ἀθηναϊκῆς πολιτείας, μὲ τὸ νὰ καταστήσει τὸ σύνολο τῶν Ἀθηναίων πολιτῶν τροφίμους τοῦ δημοσίου ταμείου.

Μ' ἐκτιμητικὰ μέτρα τῆς δικῆς μας ἐποχῆς θὰ μπορούσαμε λοιπὸν νὰ ποῦμε ὅτι ἀσφαλῶς ἡ πολιτικὴ πρακτικὴ δὲν εἶναι ἠθικολογία, ὅμως οὔτε δικαιούται νὰ εἶναι ἀνῆθικη καὶ νὰ διαφθείρει τὸ ἦθος τῶν πολιτῶν. Ἀλλ' ἀπ' αὐτὸ τὸ ἀρνητικὸ ὅριο ὑπάρχει μεγάλη ἀπόστασις ἕως τὴν παδιαγωγικὴ ἀποστολὴ ποὺ ἀνέμενε ὁ Σωκράτης ἀπὸ τοὺς πολιτικούς ἡγέτες. Εἶναι κοινὸς τόπος πὼς κάθε ὀρθολογικὰ ὁργανωμένη πολιτεία φροντίζει νὰ διαθέτει ἐκπαιδευτήρια, ἐκπαιδευτικούς λειτουργοὺς καὶ ἐκπαιδευτικὰ προγράμματα γιὰ τὴ διαπαιδαγώγηση τῶν μελλοντικῶν πολιτῶν, ἥδη ἀπὸ τὰ παιδικὰ καὶ τὰ ἐφηβικὰ χρόνια τοὺς. Ἐξ ἄλλου, ἡ διαπαιδαγώγηση τῶν ὀρίμων πολιτῶν εἶναι ἔργο τῶν δασκάλων τοῦ Γένους. Οἱ διανοούμενοι εἶναι ἐκεῖνοι ποὺ θὰ προβληματίσουν τοὺς πολῖτες καὶ θὰ τοὺς δώσουν ἐρεθίσματα γιὰ σωστὲς πολιτικὲς ἐπιλογές τοὺς. Δὲν εἶναι ὅμως αὐτὴ ἡ ἀποστολὴ καὶ

71. 515 b-c: «ἐπιμελήσῃ ἡμῖν ἐλθὼν ἐπὶ τὰ τῆς πόλεως πράγματα, ἢ ὅπως ὁ, τι βέλτιστοι πολῖται ὦμεν».

72. 515 c-d: «εἰ τοίνυν τοῦτο δεῖ τὸν ἀγαθὸν ἄνδρα παρασκευάζειν τῇ ἑαυτοῦ πόλει, νῦν μοι ἀναμνησθεὶς εἰπέ περὶ ἐκείνων τῶν ἀνδρῶν ὧν ὀλίγω πρότερον ἔλεγες, εἰ ἔτι σοι δοκοῦσιν ἀγαθοὶ πολῖται γεγονέναι, Περικλῆς καὶ Κίμων καὶ Μιλτιάδης καὶ Θεμιστοκλῆς».

73. 516 d: «οὐκ ἄρ' ἀγαθὸς τὰ πολιτικὰ Περικλῆς ἦν ἐκ τούτου τοῦ λόγου».

τοῦ πολιτικοῦ ἡγέτη. Ἐκεῖνος ἔχει χρέος νὰ ὑπηρετήσει τὸ συμφέρον τῆς πολιτείας. Καὶ εἶναι βεβαίως ἀλήθεια πως ἡ εκπαιδευτικὴ πολιτικὴ δὲν μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ἄσχετη μὲ τὸ συμφέρον τῆς πολιτείας, μήτε ξένη πρὸς τὸ πολιτικὸ πρόγραμμα τῶν κομματικῶν παρατάξεων. Ὅμως ἄλλο εἶναι ἡ χάραξη τῆς εκπαιδευτικῆς πολιτικῆς, κι ἄλλο ἡ ἀσκηση τοῦ ἔργου τοῦ εκπαιδευτικοῦ. Ὁ πολιτικὸς δὲν εἶναι παιδαγωγός. Αὐτὸς ἔχει καθῆκον νὰ φροντίζει γιὰ τὴν ἐδαφικὴ ἀκεραιότητα τῆς πολιτείας, γιὰ τὴν οἰκονομικὴ εὐημερία, καθὼς καὶ γιὰ τὴν προαγωγὴ τῆς ποιότητος τῆς κοινωνικῆς ζωῆς.

Γιὰ τὴν ἐπίτευξη αὐτῶν τῶν στόχων, ἂν οἱ πολῖτες εἶναι κατώτεροι τῶν περιστάσεων, ὁ πολιτικὸς ἡγέτης δὲν θὰ διστάσει νὰ μεταχειρισθεῖ κάθε μέσο, ἀκόμη καὶ νὰ τοὺς δελεάσει μὲ παροχές κι ἀπατηλές ὑποσχέσεις, προκειμένου νὰ μπορέσει νὰ πραγματοποιήσει τὴν κύρια πολιτικὴ ἀποστολὴ του. Ἄν οἱ συνθήκες εἶναι δυσμενείς, ὅταν λ.χ. ἐπικεῖται πόλεμος ἢ ἄλλα δεινὰ ἀπειλοῦν τὴν πολιτεία, τότε ὁ πολιτικὸς ἡγέτης θὰ ἦταν κατώτερος τῶν περιστάσεων, ἂν θὰ ἀνέβαλλε ν' ἀντιμετωπίσει τοὺς ἀπειλητικούς κινδύνους, προκειμένου προηγουμένως νὰ διαπαιδαγωγῇ καὶ νὰ νοθεύῃ τοὺς ἀπερίσκεπτους πολῖτες. Ἄπ' αὐτὴν τὴν ὀπτικὴ γωνία, λοιπόν, ἡ πολιτικὴ δὲν ἔχει ὡς ἀποστολὴ τὴν καλλιέργεια τοῦ ἐνάρετου βίου τῶν πολιτῶν, ὅπως ὑπέθετε ὁ Σωκράτης, ἀλλὰ τὴν προαγωγὴ τοῦ γενικοῦ συμφέροντος. Ἡ ἀρετὴ μπορεῖ καὶ πρέπει νὰ λειτουργεῖ μόνον ὡς ἀπαγορευτικὸ ὄριο καὶ ὄχι ὡς κύρια διδακτικὴ ἀποστολή. Μ' ἄλλα λόγια, στόχος τῆς πολιτικῆς ὀφείλει νὰ εἶναι ἡ προαγωγὴ τοῦ γενικοῦ συμφέροντος, ἀλλὰ μὲ τὸν περιορισμό, ὅτι δὲν θὰ ἐπιδιώκεται αὐτὸς ὁ στόχος διαμέσου θυσίας τῶν δικαιῶν καὶ ἐν γένει πολιτιστικῶν ἀξιών ποὺ μας κληροδότησαν οἱ αἰῶνες: τῆς δημοκρατικῆς καὶ δικαιοκρατικῆς δομῆς καὶ λειτουργίας τῆς πολιτείας, τοῦ σεβασμοῦ τῆς ἀξίας τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῆς προστασίας τῶν θεμελιακῶν δικαιωμάτων, ποὺ πρέπει νὰ θωρακίζουν κάθε ἀνθρώπινο πλάσμα, καθὼς καὶ τῆς ἀποφυγῆς τῆς λεηλασίας τοῦ φυσικοῦ περιβάλλοντος.

Ἐχει λεχθεῖ ὅτι ὁ πλατωνικὸς Σωκράτης ἀνέμενε ἀπὸ τὴν πολιτεία νὰ διαθέτει θεσμούς, οἱ ὅποιοι θὰ διευκόλυναν τὴν ἀνάδειξη σὲ ἄρχοντες ἐκείνων τῶν πολιτῶν, ποὺ θὰ διακρίνονταν γιὰ τὸ ἐνάρετο ἦθος τους⁷⁴. Ἀλλ' αὕτὴ ἡ προσδοκία μόνον στοὺς κόλπους μιᾶς οὐτοπικῆς πολιτείας μπορεῖ νὰ ἐντάσσεται. Οἱ βασιλεῖς-φιλόσοφοι τῆς πλατωνικῆς πολιτείας εἶναι ἐξαιρετικὰ σπάνιο φαινόμενο, ἢ καὶ δὲν ὑπάρχουν καθόλου⁷⁵.

11. Ἐνοχλήθηκα, καθὼς ὁ Πλάτων ἐμφανίζει τὸν Σωκράτη ἀπόστολο ἐνὸς ἀνάληπτου ἔσχατου δικαστηρίου, μὲ τὰ λόγια: «ἀνέκαθεν, ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Κρόνου, ὅπως καὶ τώρα, ἴσχυε ὁ ἀκόλουθος νόμος γιὰ τὴν τύχη τῶν ἀνθρώπων, ὅταν πεθάνουν, ἐφ' ὅσον εἶχαν ζήσει μὲ δικαιοσύνη καὶ εὐλάβεια,

74. Π. ΣΟΥΡΑΣ, *Φιλοσοφία τοῦ δικαίου - ἀρχαιότητα*, 2000, σ. 56.

75. *Ἐνθ' ἄν.*, σ. 79.

ν' ἀπέρχονται στή νῆσο τῶν Μακάρων, ὅπου νὰ διαβιώνουν εὐτυχισμένα, μακριὰ ἀπὸ κάθε κακό. Ἐνῶ ὅποιος ἔζησε ἀδικώντας καὶ δίχως φόβο θεοῦ, νὰ ὀδηγεῖται στοῦ δεσμοκτήριου τῆς τιμωρίας καὶ τῆς ἀποκατάστασης τοῦ δικαίου, τὸν λεγόμενο Τάρταρο»⁷⁶. Καὶ συνεχίζει: «ὅταν λοιπὸν φτάνουν μπροστὰ στοῦ δικαστή, ἐκεῖνος παρατηρεῖ τὴν ψυχὴ καθενός (...) καὶ ἂν δεῖ ὅτι ὑπῆρξε ἀνέντιμη, τὴν στέλνει ἀμέσως στοῦ δεσμοκτήριου, ὅπου θὰ ὑφίσταται τὰ προσήκοντα βασανιστήρια»⁷⁷. Εἶναι ἀλήθεια ὅτι - τουλάχιστον στὴν κατὰ λέξιν διατύπωσή της καὶ ἀνεξάρτητα ἀπὸ τυχόν διαφοροτικό συμβολισμό της - τὴν ἴδια περίπου εἰκόνα μᾶς ἔχει κληροδοτήσει καὶ ἡ περικοπὴ τοῦ Ματθαίου: «Ὅταν δὲ ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ πάντες οἱ ἅγιοι ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ, τότε καθίσει ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ. καὶ συναχθήσεται ἔμπροσθεν αὐτοῦ πάντα τὰ ἔθνη, καὶ ἀφοριεῖ αὐτοὺς ἅπ' ἁλλήλων ὥστε ὁ ποιμὴν ἀφορίζει τὰ πρόβατα ἀπὸ τῶν ἐρίφων. Καὶ στήσῃ τὰ μὲν πρόβατα ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ, τὰ δὲ ἐρίφια ἐξ ἐωνύμων. τότε ἐρεῖ ὁ βασιλεὺς τοῖς ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ· δεῦτε οἱ εὐλογημένοι τοῦ πατρὸς μου, κληρονομήσατε τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου (...) τότε ἐρεῖ καὶ τοῖς ἐξ ἐωνύμων· πορεύεσθε ἅπ' ἐμοῦ οἱ κατηραμένοι εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον (...) καὶ ἀπελεύσονται οὗτοι εἰς κόλασιν αἰώνιον, οἱ δὲ δίκαιοι εἰς ζωὴν αἰώνιον»⁷⁸. Ἐνα χωρίο, ποὺ δύσκολα μπορεῖ νὰ ἐναρμονισθεῖ μὲ τὴν διδασκαλίαν τοῦ Ἰησοῦ, ὅπως μᾶς τὴν παρέδωσε ὁ τέταρτος Εὐαγγελιστὴς τῆς ἀγάπης τοῦ πανάγαθου Θεοῦ: «οὐ γὰρ ἀπέστειλεν ὁ Θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ εἰς τὸν κόσμον ἵνα κρίνῃ τὸν κόσμον, ἀλλ' ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ»⁷⁹. Καὶ εἶναι μὲν ἀλήθεια ὅτι καὶ ὁ τέταρτος Εὐαγγελιστὴς δὲν ἀποφεύγει τὸν πειρασμὸ τῆς θεοδικίας, καθὼς λέγει: «ὅτι ἔρχεται ὥρα, ἐν ἣ πάντες οἱ ἐν τοῖς μνημείοις ἀκούσονται τῆς φωνῆς αὐτοῦ, καὶ ἐκπορεύσονται οἱ τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες εἰς ἀνάστασιν ζωῆς, οἱ δὲ τὰ φαῦλα πράξαντες εἰς ἀνάστασιν κρίσεως»⁸⁰. Ὅμως, σεβόμενος τὴν εὐαισθησίαν τῆς θρησκευτικῆς συνείδησης κάθε ἀναγνώστη, ποὺ ἐνδεχομένως θὰ ἐνιωθ' ἐνοχλημένος ἀπὸ δημόσιο διάλογο γιὰ ζητήματα ποὺ συγκροτοῦν τὴν ιδιαιτερότητα τῆς πίστεως του, ἀποφεύγω νὰ διαπραγματευθῶ τὸ πρόβλημα τῆς θεοδικίας σὲ θεολογικὸ ἐπίπεδο, καὶ περιορίζομαι στὴ διάστασιν ποὺ μᾶς κληροδότησε ὁ Πλάτων μὲ τὸν *Γοργία*, ὡς πρόβλημα φιλοσοφικῆς προσέγγισης. Ἡ δική μου συνείδηση ἀποκρούει λοιπὸν τὸν σωκρατικὸ μῦθο

76. 523 a-b: «ἤν οὖν νόμος ὅδε περὶ ἀνθρώπων ἐπὶ Κρόνου, καὶ αἰεὶ καὶ νῦν ἐτι ἔστιν ἐν θεοῖς, τῶν ἀνθρώπων τὸν μὲν δικαίως τὸν βίον διελθόντα καὶ ὁσίως, ἐπειδὴν τελευτήσῃ, εἰς μακάρων νήσους ἀπίοντα οἰκεῖν ἐν πάσῃ εὐδαιμονίᾳ ἐκτὸς κακῶν, τὸν δὲ ἀδίκως καὶ ἀθέως εἰς τὸ τῆς τίσεως τε καὶ δίκης δεσμοκτήριον, ὃ δὴ Τάρταρον καλοῦσιν, ἵεναι».

77. 524 e - 525 a: «ἐπειδὴν οὖν ἀφίκονται παρὰ τὸν δικαστὴν (...) θεᾶται ἐκάστου τὴν ψυχὴν (...) ἰδὼν δὲ ἀτίμως ταύτην ἀπέπεμψεν εὐθὺς τῆς φρουρᾶς, οἱ μέλλει ἐλθούσα ἀνατλήγειν τὰ προσήκοντα πάθη».

78. ΜΑΤΘΑΙΟΥ, ΚΕ' 31-34, 41, 46.

79. ΙΩΑΝΝΟΥ, Γ', 17.

80. ΤΟΥ ΑΓΓΟΥ, Ε' 28-29.

γιά τους δικαστές του Ἄδη, γιά τή νῆσο τῶν Μακάρων καί γιά τόν Τάρταρο, ὡς ἕνα παγερό καί αποκρουστικό δείγμα παρωδίας δίκης, μπροστά στήν ὁποία ὡχρῶν κάθε ἄλλη παρωδία δικαστικῆς διαδικασίας πού ἐπινόησε ποτέ ἡ ἀνθρώπινη δολιότητα. Καί τοῦτο, γιατί ὁ ἀνθρώπινος πολιτισμός, παρά τ' ἁμαρτήματά του, μπόρεσε καί ἀνῆγαγε σέ θεμελιακή δικαιοκῆ ἀρχή τὸ ἀξίωμα τῆς δίκης δίκης. Κι ἐνώπιον αὐτῆς τῆς δικαιοκῆς ἀρχῆς, ὡς κατάκτησης τοῦ ἀνθρώπινου πολιτισμοῦ, ἡ ἐπισειόμενη ἀδυσώπητη θεοδικία δὲν μπορεῖ παρά - μέ τὸ θάρρος πού ἐπιβάλλει ὁ σεβασμός τῆς ἀλήθειας - ν' αποκρουστεῖ καί νά καταδικαστεῖ: (α) ἐπεὶ δὲν παρέχει δικαίωμα ἀκρόασης στὸν ὑπόδικο· (β) ἐπεὶ δὲν στηρίζεται σέ κανόνες πού νά σταθμίζουν καί νά συνεκτιμοῦν τις ἀδυναμίες τῆς ἀνθρώπινης φύσης, ὅπως τὴν διέπλανε ὁ ἥδη τιμωρὸς θεός, (γ) ἐπεὶ δὲν μὲ προπέτεια ἀγνοεῖ τὴ διαλεκτικὴ σχέση τοῦ «ναὶ μέν, ἀλλά», τὴν ὁποία πρωτοπαρουσίασε ὁ Αἰσχύλος στὶς *Εὐμενίδες* του κι ἔκτοτε συγκροτεῖ ἀκατάλυτο θεμέλιο τῆς διαλεκτικῆς πλοκῆς τῶν κανόνων τοῦ δικαίου καί τῆς δικανικῆς συλλογιστικῆς· (δ) ἐπεὶ δὲν καταδικάζει σ' αἰώνια κόλαση, δίχως ἐλπίδα μελλοντικῆς λύτρωσης· (ε) ἐπεὶ δὲν περιγράφει ἕνα τιμωρὸ θεό, πολὺ κατώτερο τῆς ἐπιείκειας πού μπόρεσαν καί μέ τὸ νοῦ συνέλαβαν καί καλλιέργησαν οἱ ἄνθρωποι· καί (στ), ἐπεὶ δὲν συσσωρεῖ πικρία, ἡ ὁποία ἐκτρέφει, στηρίζει καί δικαιώνει μία ἐνδεχόμενη ἀποστροφή πρὸς τὴν ὁπωσδήποτε ἀγαθὴ οὐσία τῆς θεότητας.

Σὰν νά μὴν ἔφταναν ὅλα αὐτά, εἰδικὰ στὸν *Γοργία*, ἐμφανίζεται ὁ Σωκράτης ν' ἀντιφάσκει πρὸς ἑαυτόν, μέ τὸ νά ἐπισημειώσῃ τὸ φόβητρο αὐτοῦ τοῦ ἀναλγήτου θεϊκοῦ κολαστηρίου, ἐνῶ ὁ ἴδιος, σ' ἄλλες περιστάσεις, ἔχει θαυμαστά διακηρύξει: «γιατί ὁ ἄνθρωπος πού διακατέχεται ἀπὸ μεγάλη χαρὰ ἢ ἀντιθέτως ὑποφέρει ἀπὸ λύπη, σπεύδει ἀκαίρως νά γευτεῖ τὴ χαρὰ ἢ ν' ἀποφύγει τὴ λύπη, δίχως νά μπορεῖ νά δεῖ ἢ ν' ἀκούσῃ τὸ σωστό, πλημμυρίζει ἀπὸ μανία καί δὲν μπορεῖ πιά νά κάνει χρῆση τῆς φρόνησης (...) [Στὴ ζωὴ ὁ ἄνθρωπος] γεύεται πολλὰς ὁδύνες, πολλὰς χαρὰς, ἔτσι ὅπως παρασύρεται ἀπὸ τις ἐπιθυμίες καί τὰ συνακόλουθά τους, συνήθως κατεχόμενος ἀπὸ μανίες ἐξ αἰτίας τῶν πολλῶν θλίψεων καί τῶν πολλῶν ἡδονῶν, ἔτσι πού ἡ ψυχὴ του νά νοσεῖ καί νά παραφέρεται κάτω ἀπὸ τις πιέσεις τοῦ σώματος. Λαθεμένα, λοιπόν, παραβλέπεται πῶς ὁ [ταλαίπωρος] ἄνθρωπος πάσχει ψυχικά, καί θεωρεῖται [πῶς εἶναι τάχα] ἐκούσια κακός (...). Καί σχεδόν, λοιπόν, γιά ὅλα [πού καταμαρτυροῦνται στὸν ἄνθρωπο], ὅπως ἀκράτεια καί ντροπὴ, μέ τὴ μομφὴ ὅτι ἐκούσια εἶναι κακός, λαθεμένα τοῦ καταμαρτυροῦνται· γιατί ἐκούσια κανένας δὲν εἶναι κακός - κακός γίνεται κάποιος ἐξαιτίας κακῶν ἔξεων τοῦ σώματος ἀπὸ ἑλλειψὴ παιδείας - ὅλ' αὐτὰ βέβαια εἶναι ἀπεχθῆ, ὅμως συντελοῦνται δίχως τὴ θέληση [τοῦ ἀνθρώπου]»⁸¹.

Δὲν εἶναι μόνον ἕνα, μῆτε δύο, τὰ πλατωνικά χωρία, ὅπου ὁ Σωκράτης

81. *Τίμαιος*, 86 b-c: «περιχαρῆς γάρ ἄνθρωπος ὢν ἢ καὶ τάναντία ὑπὸ λύπης πάσχων, σπεύδων τὸ μὲν εἶναι ἀκαίρως, τὸ δὲ φυγεῖν, οὐθ' ὅραν οὔτε ἀκούειν ὀρθὸν οὐδὲν δύναται,

ἐπιμένει πώς κανένας δὲν ἀμαρτάνει μὲ τὴ θέλησή του⁸². Ἀκόμη καὶ στὸν ἴδιο τὸν *Γοργία*, παρατηρεῖ: «ἀν στή ζωὴ μου διαπράττω κάτι, ποῦ δὲν εἶναι σωστό, μάθε τὸ καλὰ, πὼς δὲν ἀμαρτάνω ἐκούσια, ἀλλ' ἐξαιτίας τῆς ἀμάθειάς μου»⁸³. Αὐτὴ ἡ σταθερὴ πίστη τοῦ Σωκράτη, πὼς κανένας δὲν ἀμαρτάνει ἐκούσια, ὁδηγεῖ στοῦ λογικὰ ἀναγκαῖο πόρισμα ὅτι δὲν ἐπιτρέπεται νὰ τιμωρηθεῖ κάποιος γιὰ τ' ἀμαρτήματά του, ἀφοῦ δὲν μπορεῖ νὰ τοῦ καταλογιστεῖ καμμιὰ ὑπαιτιότητα, ἀλλ' ἀμάθεια. Καὶ εἶναι μὲν ἀλήθεια ὅτι οἱ παιδαγωγοὶ κάθε ἐποχῆς θὰ δυσκολεύονταν νὰ υἱοθετήσουν αὐτὴν τὴ θέση τοῦ Σωκράτη, ὅτι δηλαδὴ ἡ ἀμαρτία στηρίζει τὸ αἷτημα γιὰ νοθεσία, καὶ ὄχι γιὰ τιμωρία ἐκείνου ποῦ παρεκτρέπεται, ὅμως ὁ ἴδιος ὁ Σωκράτης σ' αὐτὸ ἀκριβῶς τὸ ἐπιχείρημα στάθηκε, κατὰ τὴν ἀπολογία του, ὅταν, ἀπειθυνόμενος στὸν Μέλητο, τοῦ ζήτησε νὰ τοῦ ἀπαντήσει στοῦ ἐρώτημα, ἂν τὸν κατηγορεῖ πὼς ἐκούσια ἢ ἀνεπίγνωστα διαφθείρει τοὺς νέους: «ἂν λοιπὸν τοὺς διαφθείρω ἀνεπίγνωστα, ὁ νόμος δὲν ἐπιτρέπει νὰ παραπεμφθῶ σὲ δίκη γιὰ ὅσα ἀκούσια διαπράττω, ἀλλ' ἀναμένει νὰ μὲ πάρεις κατὰ μέρος, νὰ μὲ διδάξεις καὶ νὰ μὲ νοθετήσεις. Γιατ' εἶναι φανερό, πὼς ἂν μάθω κάτι [πὼς εἶναι κακό], θὰ πάψω νὰ τὸ διαπράττω, ὅπως τὸ κάνω ἤδη δίχως τὴ θέλησή μου»⁸⁴.

Πὼς εἶναι λοιπὸν δυνατόν, νὰ περιπέσει ἡ ἀγαθὴ θεότητα σ' αὐτὸ τὸ ἀκατανόητο λάθος, καὶ νὰ καταδικάζει ψυχές, ποῦ ἀκούσια ἀμάχησαν, ἀντὶ τοῦ νὰ περιοριστεῖ στοῦ νὰ τίς νοθετήσει; Ὑπολείπεται τάχα ἡ θεία δικαιοσύνη σὲ φιλευσπλαχνία καὶ ἀγαθότητα, σὲ σύγκριση μὲ τὴν ἀνθρώπινη, ἡ ὁποία, μ' ὅλες τίς ἐγγενεῖς ἀτέλειές της, πάντως κατέληξε σ' αὐτὴν τὴν ἀγαθὴ καὶ φρόνιμη παραδοχή, πὼς κανένας δὲν ἀμαρτάνει μὲ τὴ θέλησή του, καὶ συνακόλουθα πρέπει νὰ διδάσκεται τὴν ἀρετὴ, ἀντὶ τοῦ νὰ τιμωρεῖται; Ἡ ἀπορία γίνεται ἀκόμη ὀξύτερη, ἂν συνεκτιμήσουμε ὅτι ὁ ἴδιος ὁ Σωκράτης δίδασκει

λυττὰ δὲ καὶ λογισμοῦ μετασχεῖν ἥκιστα τότε δὴ δυνατός (...) [86 c-d:] πολλὰς μὲν καθ' ἑκαστον ὠδῖνας, πολλὰς δ' ἡδονὰς κτώμενος ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις καὶ τοῖς περὶ τὰ τοιαῦτα τόκοις, ἐμμανὴς τὸ πλεῖστον γιγνόμενος τοῦ βίου διὰ τὰς μεγίστας ἡδονὰς καὶ λύπας, νοσοῦσαν καὶ ἀφρονα ἰσχὼν ὑπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν, οὐχ ὡς νοσῶν ἀλλ' ὡς ἐκὼν κακῶς δοξάζεται (...) Καὶ σχεδὸν δὴ πάντα ὅποσα ἡδονῶν ἀκράτεια καὶ ὄνειδος ὡς ἐκόντων λέγεται τῶν κακῶν, οὐκ ὀρθῶς ὀνειδίζεται· κακὸς μὲν γὰρ ἐκὼν οὐδεὶς, διὰ δὲ πονηρὰν ἔξιν τινὰ τοῦ σώματος καὶ ἀπαίδευτον τροφὴν ὁ κακὸς γίγνεται κακός, παντὶ δὲ ταῦτα ἐχθρὰ καὶ ἄκοντι προσγίγνεται».

82. *Πρωταγόρας*, 345 d-e: «ἐγὼ γὰρ σχεδὸν τι οἶμαι τοῦτο, ὅτι οὐδεὶς τῶν σοφῶν ἀνδρῶν ἡγείται οὐδένα ἀνθρώπων ἐκόντα ἐξαμαρτάνειν οὐδὲ αἰσχρὰ τε καὶ κακὰ ἐκόντα ἐργάζεσθαι, ἀλλ' εὖ ἴσασιν ὅτι πάντες οἱ τὰ αἰσχρὰ καὶ τὰ κακὰ ποιοῦντες ἄκοντες ποιοῦσιν». 358 d, e: «ἄλλο τι οὖν, ἔφην ἐγώ, ἐπὶ γε τὰ κακὰ οὐδεὶς ἐκὼν ἔρχεται οὐδ' ἐπὶ ἃ οἴεται κακὰ εἶναι». *Πολιτεία*, 589 d: «πεῖθωμεν τοίνυν αὐτόν πράως - οὗ γὰρ ἐκὼν ἀμαρτάνει».

83. *Γοργίας*, 488 a: «ἐγὼ γὰρ εἶ τι μὴ ὀρθῶς πράττω κατὰ τὸν βίον τὸν ἐμαυτοῦ, εὖ ἴσθι τοῦτο ὅτι οὐχ ἐκὼν ἐξαμαρτάνω ἀλλ' ἀμαθία τῇ ἐμῇ».

84. *Ἀπολογία*, 26 a: «εἰ δὲ ἄκων διαφθείρω, τῶν τοιούτων [καὶ ἀκούσιων] ἀμαρτημάτων οὐ δεῦρο νόμος εἰσάγειν ἐστίν, ἀλλὰ ἰδίᾳ λαβόντα διδάσκειν καὶ νοθετεῖν· ὅτλην γὰρ ὅτι, ἂν μάθω, παύσομαι ὅ γε ἄκων ποιῶ».

πώς είναι ο του κόσμου τούτου «δημιουργός, αγαθός»⁸⁵, «Ἀγαθός ἦν, ἀγαθὸν δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος»⁸⁶, καὶ ὅτι γιὰ τὸν κόσμο τοῦτο καὶ τὸν ἄνθρωπο πού τὸν κυριαρχεῖ, ὁ θεός, «θέλησε νὰ γίνουν ὅλα ὁμοία μὲ τὸν ἴδιο (...) γι' αὐτὸ θέλησε νὰ εἶναι ὅλα καλὰ, καὶ - κατὰ τὸ δυνατό - τίποτε νὰ μὴν εἶναι τιποτένιο. Ἔτσι, πῆρε κάθε τι πού ἦταν ὁρατὸ τὸ ὁποῖο, μὴ ἔχοντας ἥσυχία, ἐκινεῖτο ἀρρυθμὰ καὶ ἀτακτὰ, τὸ μετέθεσε ἀπὸ τὴν ἀταξία στὴν τάξη (...) Γιατὶ δὲν προσάδει στὸν ἄριστο νὰ κάνει κάτι διαφορετικὸ ἀπὸ τὸν κάλλιστο. Στοχάστηκε λοιπὸν [ὁ θεός] καὶ κατέληξε πὼς δὲν μπορεῖ τὸ στερούμενο νοῦ ν' ἀναδειχθεῖ σ' ἔργο καλύτερο ἀπὸ ἄλλο πού διαθέτει νοῦ, οὔτε πάλι μπορεῖ νὰ λειτουργήσει νοῦς ἐκεῖ πού δὲν ὑπάρχει ψυχὴ. Μ' αὐτὴ λοιπὸν τὴ σκέψη, ἐμφύσησε τὸ νοῦ στὴν ψυχὴ καὶ τὴν ψυχὴ στὸ σῶμα [τοῦ ἀνθρώπου]. Ἔτσι ὁλοκλήρωσε τὴ σύνθεσή του καὶ κατασκεύασε ἕναν κόσμο πού - κατὰ τὴ φύση του - εἶναι ὁ ὠραιότερος καὶ ὁ καλύτερος. Καὶ ἀκριβῶς μ' αὐτὴν τὴ σκέψη πιθανολογῶ ὅτι ἡ θεία πρόνοια κατασκεύασε ὅλον τὸν κόσμο ὡς ζωντανὴ ὑπαρξη, μὲ ψυχὴ καὶ μὲ νοῦ»⁸⁷. Συνακόλουθα: «αὐτὸς ἐδῶ ὁ κόσμος πού βλέπουμε καὶ περιέχει ὁρατά, ἔχει ζωὴ καὶ γίνεται ἀντιληπτὸς ὡς εἰκόνα τοῦ νοητοῦ θεοῦ, μέγιστος, ἄριστος, ὠραιότατος καὶ τελειότατος, σὲ μία καὶ μοναδικὴ ἐνότητα, τὸν οὐρανόν»⁸⁸. Οἱ ἄνθρωποι, λοιπὸν, δὲν εἴμαστε τυχαῖες ὑπάρξεις, ἀλλὰ γέννημα καὶ ἀνάθρεμμα τῆς θείας πρόνοιας, μ' ἄλλα λόγια: «ἔχουμε γεννηθεῖ καὶ ἔχουμε διαπαιδαγωγηθεῖ ἀπ' τοὺς θεούς»⁸⁹, μὲ στόχο τὸ αἰώνιο καὶ ἀκατάλυτο: «ἂν λοιπὸν ὁ κόσμος τοῦτος εἶναι ὁμορφος καὶ ὁ δημιουργὸς του ἀγαθός, γίνεται φανερό ὅτι ἐκεῖνος προσέβλεπε στὸ παντοτινόν»⁹⁰. Μ' αὐτὰ τὰ δεδομένα, πού ὁ ἴδιος ὁ Σωκράτης δίδαξε, γίνεται φανερό πὼς δὲν εἶναι δυνατό νὰ μένει ὁ ἄνθρωπος ἐκθετος κάτω ἀπὸ τὴν ἀτελεῖα τῆς ἐσχάτης θεοδικίας, μολοντί ἐμεῖς οἱ

85. *Τίμαιος*, 29 a.

86. *Ἐνθ' ἄν.*, 29 e.

87. *Ἐνθ' ἄν.*, 29e - 30 c: «ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ (...) βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὲ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας (...) θέμις δ' οὕτ' ἦν οὕτ' ἔστιν τῷ ἀρίστῳ ὁρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον λογισάμενος οὐκ ἠύρισκεν ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὁρατῶν οὐδὲν ἀνόητον τοῦ νοῦν ἔχοντος ὅλον ὅλου κάλλιον ἐσεσθαι ποτε ἔργον, νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῷ. Διὰ δὲ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ' ἐν σώματι συνιστάς τὸ πᾶν συνετεκταίετο, ὅπως ὅτι κάλλιστον εἴη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε ἔργον ἀπειργασμένος. Οὕτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἐμψυχον ἐννοῦν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν».

88. *Ἐνθ' ἄν.*, 92 c: «ὅδε ὁ κόσμος οὕτω, ζῶον ὁρατὸν τὰ ὁρατὰ περιέχον, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεοῦ αἰσθητός, μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελειότατος γέγονεν εἰς οὐρανὸς ὅδε μονογενὴς ὢν».

89. *Ἐνθ' ἄν.*, 24 d: «γεννήματα καὶ παιδεύματα θεῶν ὄντας».

90. *Ἐνθ' ἄν.*, 29 a: «εἰ μὲν δὲ καλὸς ἔστιν ὁδε ὁ κόσμος ὁ τε δημιουργὸς ἀγαθός, δῆλον ὡς πρὸς τὸ αἰδῖον ἐβλεπεν».

άνθρωποι, με τις ἐγγενείς ἀδυναμίες μας, «δὲν ξέρουμε τὸ ἀγαθόν»⁹¹.

12. Ἐν ὄψει ὧν αὐτῶν εἶν' εὐλόγο ν' ἀναδύεται ἡ ἀπορία: γιατί ὁ πλάτωνικός Σωκράτης ὑπέπεσε σ' αὐτὴν τὴν ἐξόφθαλμη, ὅσο καὶ ἀκατανόητη ἀντίφραση; Ὁ Καλλικλῆς τὸν εἶχε, κατὰ τὴ γνώμη μου, φέρει σὲ δύσκολη θέση, καθὼς τοῦ περιέγραφε τὴν ἀπτή καὶ ἀνεπίδεκτη ἀντιλόγου πραγματικότητα, σὲ ὄντολογικὸ ἐπίπεδο: «Ἡ ἴδια ἡ φύση, καθὼς κρίνω, τὸ καθιστᾷ φανερό, πῶς αὐτὸ εἶναι τὸ δίκαιο, ὁ καλύτερος νὰ πλεονεκτεῖ ἀπέναντι στὸν χειρότερο καὶ ὁ δυνατότερος πάνω στὸν πιὸ ἀδύνατο. Κάτι ποῦ ἐπιβεβαιώνεται κι ἀπὸ τὶς συνθήκες ποῦ ἐπικρατοῦν στὰ ζῶα, καθὼς καὶ σ' ὅλες τὶς πόλεις καὶ στὶς φυλές τῶν ἀνθρώπων, ὅτι δηλαδὴ ἔτσι ἐφαρμόζεται τὸ δίκαιο»⁹². Αὐτὴν τὴν ὁδυνηρὴ ὄντολογικὴ πραγματικότητα ὁ Σωκράτης δὲν ἦταν σὲ θέση νὰ διαψεύσει μὲ πειστικότητα. Ἐνιωθε βέβαια πῶς, σ' ἓν ἄλλο ἐπίπεδο - δεοντικό ἢ ἰδεολογικὸ - τελείως διαφορετικὴ πρέπει νὰ εἶναι ἡ ἐκτίμηση τοῦ δικαίου. Φαίνεται πῶς στὴν ἴδια ἀδυναμία βρέθηκε καὶ ὁ Πλάτων, ὅταν ἐγραφε τὸν *Γοργία*. Ἡ κοινωνικὴ πραγματικότητα συγκροτεῖται ἀπὸ τὴν ἀτελείωτη διαπάλη ἀντιθέτων συμφερόντων. Αὐτὴ ἡ πραγματικότητα, στὴν ὄντολογικὴ τῆς διάσταση, εἶναι ἀνεπίδεκτη διάψευσης. Κάτω λοιπὸν ἀπὸ τὶς πιέσεις αὐτῆς τῆς ἀδυναμίας διάψευσης, ὁ Πλάτων βρῆκε καταφυγὴ σὲ μιὰ λύση ποῦ περιάγει τὸν προβληματιζόμενο ἀναγνώστη του σὲ ἀμηχανία. Κατέφυγε δηλαδὴ στὸ φόβητρο τῆς μεταθανάτιας καταδίκης στὸν Τάρταρο, περιπίπτοντας στὴν ἀκατανόητη ἀντίφραση, ποῦ περιέγραψα εὐθὺς πιὸ πάνω.

Κατὰ τὴ γνώμη μου, θ' ἀρκοῦσε γιὰ τὸν Πλάτωνα νὰ βάλει τὸ Σωκράτη ν' ἀντιτάσσει στὸν Καλλικλῆ τὴν αὐταξία τῆς ἀρετῆς, τὸν αὐτοσκοπὸ τῆς δικαιοσύνης, καθὼς καὶ τὸν προσωπικὸ αὐτοσεβασμὸ του, ὅπως αὐτὸν τὸν αὐτοσεβασμὸ του εἶχε ἀντιτάξει καὶ στοὺς δικαστὲς τῆς Ἡλιαίας κατὰ τὴν ἀπολογία του: «ὅτι ἐγὼ δὲν πρόκειται νὰ κάνω ἄλλα, ἀκόμη κι ἂν πρόκειται πολλές φορὲς νὰ μὲ θανατώσετε»⁹³.

13. Ξεπεράσαμε λοιπὸν - καὶ καθὼς ὑποθέτω, δίχως νὰ παραβιάσουμε τοὺς κανόνες τῆς λογικῆς νομοτέλειας - τὴ φοβερὴ ἀπειλὴ τῆς αἰώνιας κόλασης. Τί ἀπομένει τότε γιὰ τὸν ἄνθρωπο, ὅταν περνᾷ στὴν ἄλλη διάσταση τῆς ζωῆς; Μά, τί ἄλλο πέρα ἀπ' αὐτὸ ποῦ ὁ Σωκράτης, στὸν *Γοργία*, ἐπιφυλάσσει γιὰ τοὺς ἀγαθοὺς: «θὰ μεταβεῖ στὸ νησί τῶν Μακάρων, κι ἐκεῖ θὰ διαμένει εὐτυχισμένος, μακριὰ ἀπὸ κάθε κακόν»⁹⁴. Ὅποτε, ὅμως, - ἀδυσώπητη - ὑψώνεται ἡ ἀπορία: μά, αὐτὴ ἡ αἰώνια ἀνία τῆς σταθερῆς μακαριότητος δὲν παίρνει -

91. *Πολιτεία*, 505 c: «οὐκ ἴσμεν τὸ ἀγαθόν».

92. *Γοργίας*, 483 d: «ἡ δὲ γε, οἶμαι, φύσις αὐτὴ ἀποφαίνει αὐτὸ ὅτι δίκαιόν ἐστι τὸν ἀμείνων τοῦ χείρονος πλεον ἔχειν καὶ τὸν δυνατότερον τοῦ ἀδυνατωτέρου. Δηλοῖ δὲ ταῦτα πολλαχού ὅτι οὕτως ἔχει, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις καὶ τῶν ἀνθρώπων ἐν ὅλαις ταῖς πόλεσι καὶ τοῖς γέ-νεσιν, ὅτι οὕτω τὸ δίκαιον κέκριται».

93. *Ἀπολογία*, 30 c: «ὥς ἐμοὶ οὐκ ἂν ποιήσοντος ἄλλα, οὐδ' εἰ μέλλω πολλάκις τεθνή-ναι».

94. 523 b: «εἰς μακάρων νῆσον ἀπὸντα οἰκεῖν ἐν πάσῃ εὐδαιμονίᾳ ἐκτὸς κακῶν».

τουλάχιστον για την ανθρώπινη έμπειρία από την επίγεια ζωή - διαστάσεις χειρότερης κόλασης απ' εκείνην που υποτίθεται πως άπειλει τους μοχθηρούς; Πότε άραγε ένωθε ο Όδυσσέας πιο ολοκληρωμένος; Όταν παράδερνε στις θάλασσες με το μακρινό όραμα: «καπνὸ ν' ἀντιληφθεῖ/ἀπ' τῇ θρᾶκα τῆς πατρῴας γῆς ν' ἀνεβαίνει./Καὶ μετὰ, ἅς πεθάνει»⁹⁵. Ἡ όταν εἶχε πιά ἐπιστρέψει στήν πολυπόθητη πατρίδα, εἶχε ξεκαθαρίσει τὸ σπιτικό του ἀπὸ τὸ μῖασμα τῶν μνηστήρων, εἶχε ξαπλώσει καὶ πάλι στὴ γαμήλια παστάδα, εἶχε συνηθίσει νὰ περιδιαβάξει τὰ δώματα τοῦ σπιτικοῦ του ἀμέριμνος, μετὰ τις παντόφλες του, καί... Καὶ μετὰ, τί; Καὶ μετὰ εἶχε χαθεῖ μέσ' στήν ἀφάνεια τῆς ἀπραξίας. Θὰ 'ταν ἄραγε ἐξωπραγματικὴ ἡ ὑπόθεση, πῶς μέσ' στὴ νωχέλεια ποὺ τοῦ χάρις ἡ παλιννόστηση, ὥρες-ὥρες ἐκεῖνος νοσταλγοῦσε τις περασμένες περιπέτειες; «τοὺς Λαιστριγόνας καὶ τοὺς Κύκλωπας/ τὸν ἄγριο Ποσειδῶνα (...) /μὴ προσδοκῶντας πλοῦτη νὰ σὲ δώσει ἡ Ἰθάκη (...) /ἀλλὰ δὲν ἔχει νὰ σὲ δώσει πιά»⁹⁶. Ἀποκλείεται, λοιπόν, ἡ ἄλλη διάσταση τῆς ζωῆς νὰ ἐντοπίζεται στήν ἀνία τῆς ἀπραξίας στὴ νῆσο τῶν Μακάρων ἢ στοὺς κήπους τῆς Ἑδέμ. Πνευματικὴ διάσταση ἔχει ἡ ψυχὴ, ὅμοια ὅμως πνευματικὴ διάσταση ἔχει κι ὁ θεός. Καὶ ποὺ βρίσκεται ὁ θεός; Ἐθεσα κάποτε τὸ ἐρώτημα τοῦτο στὸν πατέρα Σάββα Δαμασκηνό, τὸν ἅγιο κληρικό, ποὺ ἀδίκησε τὴν ἀκαδημαϊκὴ του σταδιοδρομία, καθὼς ἀφοσιώθηκε ἀνιδιοτελῶς καὶ ολοκληρωτικὰ στὴν ὑπόθεση τοῦ Γολγοθᾶ: Ποὺ καὶ πῶς τοποθετεῖς ἐσὺ, Πάπα-Σάββα μου, τὸν Θεό, τὸν Ἰησοῦ, τοὺς ἀγγέλους καὶ τίς ψυχές τῶν κεκοιμημένων; Ὁφείλω νὰ πῶ πῶς ἡ ἀπάντηση τοῦ ἀνεπιτήδευτου λευίτη μετὰ συγκίνησε πολὺ περισσότερο ἀπὸ τοὺς μύθους γιὰ τὴ νῆσο τῶν Μακάρων καὶ τοὺς κήπους τῆς Ἑδέμ: ἀφοῦ ὁ Θεός εἶναι πνεῦμα, «καὶ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν»⁹⁷, ἐνῶ ἐξ ἄλλου «τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ, καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ' οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει»⁹⁸, γίνεται φανερό πῶς τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ, ὅμοια ὅπως καὶ τὰ πνεύματα τῶν κεκοιμημένων σκηνώνουν μέσα στὸ νοῦ καὶ στὴ συνείδηση τῶν ἀγαπημένων, ποὺ συνεχίζουν τὴν περιπέτεια τοῦ ἀγῶνα τῆς ζωῆς. Εἶναι ἡ ἀναπότρεπτη ἀνταπόκριση στὴν ἐκκλήση τῆς προσευχῆς: «ἐλθέ καὶ σκηνώσον ἐν ἡμῖν». Κι ἐκεῖ, μας παραστέκονται, μετέχοντας στὶς ἀγωνίες καὶ στὴν ἀδιάκοπη πάλη μας πάνω στὴ γῆ. Ἀδιακρίτως. Γιατὶ δὲν ὑπάρχουν καλοὶ καὶ κακοί. Τὸ εἶχε εὐστοχα διακηρύξει πρῶτος ὁ Ἡράκλειτος: «σὲ σχέση μετὰ τὸ θεὸ ὅλα εἶναι ὥραϊα καὶ ἠθικῶς ἀμεμπτα καὶ δίκαια»⁹⁹.

Ὅπως τὸ φῶς καὶ οἱ σκιές, παρὰ τὸν φαινομενικὰ ἀντίπαλο χαρακτήρα

95. ΟΜΗΡΟΥ, *Ὀδύσσεια*, α 58 - 59: «καὶ καπνὸν ἀπορβώσκοντα νοήσια τῆς γαίης θανέειν ὑμείρεται».

96. ΚΑΒΑΦΗ, *Ἰθάκη*.

97. ΙΩΑΝΝΗ, Δ', 24.

98. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, Γ', 8.

99. DIELS-KRANZ, *ἔνθ' ἄν.*, I, 173, 17-18: «τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια». Γιὰ τὸ νόημα αὐτοῦ τοῦ ἀποσπάσματος πβ. κατωτέρω καὶ ὑποσημ. 100.

τους, συνθέτουν μία άρμονία, ανεπίδεκτη άρνητικής αίσθητικής εκτίμησης, έτσι και ή φαινομενική αντιπαλότητα του αγαθού και του κακού - ενώπιον της θείας αιωνιότητας - δέν μπορεί παρά νά συνθέτει μιá άρμονική άλληλουχία ρωμαλέας διαλεκτικής δυναμικής. Μ' αυτήν την έννοια δέν υπάρχουν όντολογικώς τό αγαθό και τό κακό. Ύπάρχουν μόνον άνθρωποι μ' αντίπαλα ένδιαφέροντα και συμφέροντα. Κι αυτοί, σ' όποια πλευρά των στρατοπέδων κι άν είχαν ταχθεί, όσο ζούσαν, έχουν αφήσει πίσω τους αγαπημένα πρόσωπα, κι έτσι δικαιούνται νά σκηνώνουν τώρα - σέ πνευματική διάσταση - μέσα στο νου και στη συνείδηση αυτών των αγαπημένων προσώπων, μετέχοντας στις χαρές, στις λύπες, στους άγώνες και στις προσδοκίες εκείνων. Αυτό πρέπει νά είναι τό αληθινό νόημα και της λακωνικής παρατήρησης του Ήράκλειτου: «γιά τό θεό όλα είναι ώραία και ήθικά και δίκαια, ενώ στην αντίληψη των ανθρώπων άλλα χαρακτηρίζονται ως άδिका κι άλλα ως δίκαια. Οί άνθρωποι είν' εκείνοι πού άλλα τ' αποδοκιμάζουν ως άδिका, κι άλλα τά τιμούν ως δίκαια»¹⁰⁰. Κάτι πού προδήλως σημαίνει ότι, κατά την ήρακλείτεια αντίληψη, μόνο κάτω από τις πιέσεις πού ασκούν οι αντιπαλότητες των συγκρουομένων ένδιαφερόντων και συμφερόντων των ανθρώπων, ύπάρχει περιθώριο γιά τη μετωπική αντιπαράθεση ανάμεσα στο καλό και στο κακό.

14. Ένα από τά κεντρικά πορίσματα του Γοργία είναι, κατά τη γνώμη μου, τό ένδιάμεσο συμπέρασμα του Σωκράτη: «εὐτυχισμένοι είν' εκείνοι πού δέν νιώθουν δέσμοι καμμιás ανάγκης»¹⁰¹. Αυτή ή πνευματική παρακαταθήκη του, καθώς εκτιμώ, δέν έχει τό νόημα πώς πρέπει τάχα νά παραιτηθούμε από τόν άγώνα γιά την κάλυψη των αναγκών μας. Τό νόημά της έντοπίζεται στο όριο πού θέτει: νά μήν αφήνουμε νά διατελούμε σέ όμηρία των αναγκών μας. Βεβαίως, έχουμε πολλές δύσκολες ανάγκες. Καί - δίχως άμφιβολία - θα συνιστούσε φυγή ή παραμέληση των αναγκών μας, τόσο των προσωπικών όσο και των οικείων μας. Αυτή άλλωστε είναι ή γοητεία της ζωής: ή εύτολμη διαπάλη. Άλλ' ή θεραπεία των αναγκών μας δέον νά έχει έν' άξεπέραστο όριο: τη διαφύλαξη του αυτοσεβασμού μας. Όχι κυνήγι της επιτυχίας μέ όποιοδήποτε τίμημα. Διαφορετικά, αφήνουμε την ψυχή μας νά χαθεί στ' άσήμαντα και στά ταπεινά, παρά την εγκαιρη επισήμανση: «τί γάρ όφελεί άνθρωπος, άν τόν κόσμον όλον κερδήσει, την δέ ψυχήν αυτού ζημωθή;»¹⁰².

Αυτό τό δίδαγμα ήταν γιά μένα τό τελικό κέρδος της νέας τούτης - άν και καθυστερημένα κριτικής - άνάγνωσης του Γοργία.

Κώστας Ε. ΜΠΕΗΣ
(Αθήναι)

100. Ένθ' άν., Ι: «τῷ μὲν θεῷ κατὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἂ μὲν ἄδिका ὑπειλήφασιν ἂ δὲ δίκαια».

101. 492 c: «οἱ μὴ δένος δέόμενοι εὐδαίμονες εἶναι».

102. ΜΑΤΘΑΙΟΥ, ΙΣΤ', 26.

UNE DERNIÈRE LECTURE CRITIQUE DE *GORGIAS* DE PLATON

R é s u m é

Après plusieurs lectures de *Gorgias* à des divers âges, et sous diverses perspectives, l'Auteur fait des remarques critiques à propos de la thèse platonicienne que c'est mieux de subir l'injustice que la commettre. Cette présomption implique une série d'autres concernant la vérité et la beauté, où l'on voit une nette confusion entre ce qui est esthétiquement beau et ce qui est moralement vrai. On constate ainsi qu'on ne fait pas la distinction nécessaire entre l'acte injuste et l'acte moralement indifférent ou entre l'expérience esthétique et le critère éthique. La rigidité morale platonicienne pose le clivage irreconciliable entre plaisir esthétique et bien morale et, encore, attribue au pouvoir politique des responsabilités éducatives qui ne sont pas les siennes. Finalement, la nature même du jugement divin tombe dans la plus extrême théodicée. Pourtant, telle est la force de la réflexion platonicienne qui sait élever l'homme au-dessus de la sujétion au besoin.

C. BÉIS

(Μτφρ. Γ. ΑΡΑΜΠΑΤΖΗΣ)

ΤΑ ΜΕΡΗ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ ΚΑΙ Η ΕΠΙΘΥΜΙΑ ΤΟΥ ΑΓΑΘΟΥ ΣΤΗΝ ΠΟΛΙΤΕΙΑ

Τὸ ἐνδιαφέρον μου σὲ αὐτὴν τὴν ἐργασία ἐστιάζεται σὲ μιὰ πτυχή τῆς *Πολιτείας* ποὺ μοῦ φαίνεται ἀντιφατική: διερωτῶμαι, ὅπως καὶ ἄλλοι πρὶν ἀπὸ ἐμένα, πῶς εἶναι δυνατόν νὰ θεωρηθεῖ πῶς κάποιος πράττει τὸ πᾶν χάριν τοῦ ἀγαθοῦ ὅταν ὑποχωρεῖ στὶς ἐξωλογικὲς τοῦ ἐπιθυμίας, ὑπὸ τὴν ἔννοια ὅτι πράττει ὅ,τι ἡ λογικὴ τοῦ ὑποδεικνύει νὰ μὴν πράξει. Ἡ πρώτη ἐκδοχὴ εἶναι προφανῶς ἐκείνη ποὺ περιγράφεται στὸ Δ' βιβλίο τῆς *Πολιτείας*, ἡ ὁποία ἐπιτρέπει σὲ ὀρθὲς ἐπιθυμίας, ἀπὸ μόνες τους, νὰ ὠθήσουν ἕνα πρόσωπο σὲ κάποια πράξη ἀντίθετη μὲ τὴ λογικὴ, ἐμφανῶς δηλαδὴ λειτουργοῦν ὡς αὐτόνομες πηγὲς πράξης. Ἡ δευτέρη ἐκδοχὴ «ὄλοι πράττουν τὸ πᾶν χάριν τοῦ ἀγαθοῦ», ἂν πράγματι εἶναι διαφορετικὴ ὅπως ἐμφανίζεται, εἶναι ἐκείνη τὴν ὁποία ὁ Σωκράτης ἐξακολουθεῖ νὰ ὑποστηρίζει καὶ στὸ ΣΤ' βιβλίο τῆς *Πολιτείας* (ὁ [τὸ ἀγαθόν] δὲ διώκει μὲν ἅπαντα ψυχὴ καὶ τούτου ἕνεκα πάντα πράττει, 505d11-e1. [Οἱ παραπομπὲς εἶναι σύμφωνα μὲ τὴν ἐκδοσὴ τῆς Ὁξφόρδης ποὺ ἐπιμελήθηκε ὁ Burnet]). Μὲ δεδομένο αὐτό, φαίνεται πῶς πρέπει νὰ θεωρήσουμε ὅτι πράξεις ὑπὸ τὸ καθεστῶς ἀκρασίας (γὰρ νὰ χρησιμοποιήσουμε τὸν ἀριστοτελικὸ ὄρο) - ὅπως γὰρ παράδειγμα οἱ πράξεις τοῦ Λεόντιου - δὲν εἶναι πράξεις ὑπὸ τὴν ἀκριβὴ ἔννοια τοῦ ὄρου. Μιὰ τέτοια πρόταση ἐκ πρώτης ὄψεως δείχνει ἀβάσιμη καὶ ἄνευ προοπτικῆς. Διαφορετικὰ θὰ πρέπει νὰ θεωρήσουμε ὅτι ὁ Σωκράτης τοῦ ΣΤ' βιβλίου τῆς *Πολιτείας* ἀντιφάσκει μὲ τὸν Σωκράτη τοῦ Δ' βιβλίου: ὑπάρχουν πράξεις, δύο εἶδη τῶν ὁποίων ἔχει ἀναλύσει κατὰ τρόπο ἐμπεριστατωμένο σὲ προηγούμενο βιβλίο, οἱ ὁποῖες δεικνύουν ἀκριβῶς τὴν ἄρνηση πράξεως χάριν τοῦ ἀγαθοῦ ὑπὸ τὴν ἀκριβὴ ἔννοια τοῦ ὄρου. (Ὁ Charles Kahn πρότεινε τὴν ἐρμηνεία ποὺ ἀποκαλέσαμε «ἀβάσιμη» καὶ «ἄνευ προοπτικῆς» στὸ βιβλίο του *«Plato and the Socratic Dialogue»* (1996), καὶ παρὰ τὴν ἐπιμελημένη ὑποστήριξή τῆς ἐξακολουθεῖ νὰ μοῦ φαίνεται, ἀκόμα κι ἔπειτα ἀπὸ μιὰ δεύτερη ματιὰ, ἀβάσιμη· ἀπλῶς ἀποσύρω πρὸς τὸ παρὸν τὴν πρόταση ὅτι εἶναι ἄνευ προοπτικῆς. Θὰ ἐπιστρέψω σὲ αὐτὴν παρακάτω).

Στὴν πραγματικότητα, θεωρῶ ὅτι ὑπάρχουν μόνο δύο τρόποι διευθέτησης τοῦ προβλήματος. Ὁ πρῶτος συνίσταται στὸ ἐγχείρημα ἀποσύνδεσης, μὲ κάποιο τρόπο, τῶν πράξεων ἀκρασίας, ὅπως αὐτὲς ἀναφέρονται στὸ Δ' βιβλίο, ἀπὸ τὶς πράξεις (πράττειν) τοῦ ΣΤ' βιβλίου, ἀκόμη καὶ ἀνεξαρτήτως τοῦ γεγονότος ὅτι ὁ Σωκράτης φαίνεται νὰ ἀναφέρεται μᾶλλον συνολικὰ σὲ ὅλες τὶς πράξεις (τὸ «πάντα πράττει», ἐν πάσει περιπτώσει, δὲν ἀφήνει περιθώριο γὰρ ἀμφιβολίας). Ἡ ἄλλη λύση (ἂν μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ λύση) συνίσταται στὸ

νά εξοικειωθούμε με τὸ γεγονός τῆς ἀντίφασης καὶ εἴτε νὰ τὴν θεωρήσουμε ἐνδεχομένως ὡς πειστήριο τοῦ δυναμικοῦ χαρακτήρα τῆς *Πολιτείας* (πράγμα δύσκολο) εἴτε νὰ περιορίσουμε τὴ σημασία της ὡς ἀποτελέσματος τῆς ἰσχυρῆς σωκρατικῆς ἐμμονῆς στὸ θέμα ἀγαθοῦ καὶ νὰ θεωρήσουμε ὅτι ὁ Σωκράτης ὑπερθεματίζει. Στὴν πραγματικότητα καμία ἀπὸ τὶς πιθανότητες αὐτὲς δὲν μᾶς δημιουργεῖ προσδοκία λύσης τοῦ προβλήματος καὶ ἡ δεύτερη οὐσιαστικά παραπέμπει στὴν πρώτη λύση: ὁ Σωκράτης ἐννοεῖ ὅτι ὅλες οἱ πράξεις μας στοχεύουν στὸ ἀγαθὸ ἐκτὸς ἐκείνων ποὺ περιγράφονται στὸ ἀπόσπασμα τοῦ Δ' βιβλίου. Δὲν εἶναι δυνατόν νὰ ἐγκαταλείπεται ἡ ἴδια ἡ ἰδέα περὶ μερῶν τῆς ψυχῆς στὸ βιβλίο Δ' (ἡ «δυναμικὴ» ἐρμηνεύει τῆς *Πολιτείας*), γιατί θὰ τοῦ φανεῖ ἀναγκαία καὶ θὰ τὴν ἀξιοποιήσει ἐκτεταμένα στὰ βιβλία Η' καὶ Θ'. Ἐφ' ὅσον πράγματι τὴν ἀξιοποιεῖ ἐκεῖ, τότε θὰ πρέπει νὰ μείνει πιστὸς στὸ ἐπιχείρημα ποὺ ἀρχικὰ διατύπωσε γιὰ αὐτὴν στο Δ' βιβλίο καὶ τὸ ὁποῖο ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴ δυνατότητα τῆς ἀκρασίας τῆς ψυχῆς. [Στὰ ἀγγλικά ἀτυχῶς ἔχει ἐπιβληθεῖ κατὰ παράδοση καὶ χρησιμοποιεῖται ὁ ὅρος ἀδυναμία τῆς βούλησης (*weakness of the will*)]. Δὲν εἶμαι ἀπολύτως βέβαιος πάντως ὅτι αὐτὴ ἡ «λύση» ἀξίζει νὰ σημειωθεῖ. Εἶναι βέβαιο πὼς δὲν πρέπει νὰ ἐνθαρρύνουμε καμιά ἀντίληψη τοῦ τύπου «δὲν χρειάζεται νὰ ἀνησυχούμε καθόλου γιὰ τὶς ἀντιφάσεις στοὺς πλατωνικοὺς διαλόγους»· θεωρῶ δεδομένο ὅτι πάντα θὰ ὑπάρχει ἓνα ἐπιχείρημα, ἐμφανιζόμενο διαρκῶς σὲ τουλάχιστον ἓνα διάλογο καὶ ὅτι τὸ ἐπιχείρημα αὐτὸ τοῦ Πλάτωνος θὰ εἶναι ἐσφαλμένο εἴτε ἐκ παραδρομῆς εἴτε ἐνδεχομένως σκοπίμως (ὅπως στὸν ἐπίλογο ὀρισμένων διαλόγων).

Ἐπομένως μᾶς μένει μόνο ἡ πρώτη λύση: μετὰ τὸν ἓνα ἢ τὸν ἄλλο τρόπο ὁ ἀποκλεισμός, ἀπὸ τὸ πλαίσιο τοῦ ὅρου «πάντα», τῶν πράξεων τοῦ τύπου ποὺ περιγράφονται στὸ βιβλίο Δ' εἶναι ἀναμφίβολα ἀναπόφευκτος. Ἐπὶ τοῦ παρόντος εἶμαι εἰς θέσιν νὰ σκεφθῶ δύο ἢ πιθανὸν τρεῖς τρόπους σύμφωνα με τοὺς ὁποίους θὰ μπορούσε αὐτὸ νὰ πραγματοποιηθεῖ. Κατὰ πρῶτον, ὑφίσταται ἡ γραμμὴ τοῦ Charles Kahn, ποὺ ἤδη πρότεινε νὰ ἀπορριφθεῖ ἐπὶ τῇ βάσει τοῦ ἐπιχειρήματος ὅτι οἱ πράξεις ἀκρασίας εἶναι στὴν πραγματικότητα ἀκούσιες, ὑπὸ τὸ κράτος βίας ἢ ἐπιβολῆς, καὶ ὑπὸ τὴν ἐννοια αὐτὴ δὲν εἶναι πραγματικὲς πράξεις. Ἐκεῖνο ποὺ καθιστᾷ τὴν ἀποψη αὕτῃ προβληματικὴ εἶναι ὅτι θὰ πρέπει νὰ λάβουμε σοβαρὰ ὑπ' ὄψιν μας φράσεις ὅπως, «δὲν ξέρω τί μ' ἔπιασε» ἢ «δὲν μπορούσα νὰ κάνω διαφορετικά» ἐνῶ εἶναι φανερό ὅτι γνωρίζω (καὶ πολὺ καλὰ μάλιστα) «τί μ' ἔπιασε». Τὸ σπουδαιότερο εἶναι πὼς δὲν παρεμβάλλεται καμιά ἐξωτερικὴ δύναμη ἢ ὁποία νὰ καθιστᾷ τὴν πράξη τυπικὰ προῖον βίας. Ἡ πράξη αὕτῃ εἶναι ἀκούσια ὡς πρὸς τὴν πιθανότητα νὰ τὴν ἀποκηρύξω ἀργότερα ἢ ἀκόμα καὶ κατὰ τὴ διάρκεια τῆς πραγματοποίησής της, ὅπως στὴν περίπτωση τοῦ Λεόντιου. Εἶναι βεβαίως πιθανόν οἱ συνέπειες αὐτὲς ἀπλῶς νὰ διέφυγαν τοῦ Πλάτωνος ἀλλὰ θὰ ἦταν μικρόψυχο νὰ κάνουμε μιὰ τέτοια ὑπόθεση ἐπειδὴ ὅλα εἶναι τόσο προφανῆ. Ἐὰν ὑπάρχουν ἄλλες λύσεις διαθέσιμες θὰ πρέπει νὰ τὶς προτιμήσουμε.

Εὐτυχῶς ὑπάρχουν ἐναλλακτικὲς λύσεις. Πρῶτον, μπορούμε νὰ κάνουμε

ἐκείνο τὸ ὁποῖο προτείνει ὁ Terry Irwin καὶ νὰ θεωρήσουμε πὼς ὁ Σωκράτης ἐννοεῖ ὅτι πασχίζουμε μὲ κάθε τρόπο νὰ κατακτήσουμε τὸ ἀγαθὸ (τὸ ἀγαθὸ γιὰ ἐμᾶς), πράγμα τὸ ὁποῖο ἐπιτρέπει τὴν ὑπαρξὴ περιστάσεων κατὰ τὶς ὁποῖες εἶναι δυνατόν νὰ ἀποτύχουμε. Τέτοιες θὰ μπορούσαν νὰ θεωρηθοῦν ἐκεῖνες κατὰ τὶς ὁποῖες κυριαρχούμεθα ἀπὸ ἀνορθόλογες ἐπιθυμίες (βλ. IRWIN, *Plato's Moral Theory*, Oxford 1977, σελ. 336.

«Ἡ περιγραφή τοῦ ἀγαθοῦ ὡς «κάποιου πράγματος τὸ ὁποῖο κάθε ψυχὴ ἐπιδιώκει καὶ χάριν τοῦ ὁποίου κάνει τὰ πάντα» ἔρχεται σὲ ἀντίθεση πρὸς τὴν ἀντι-σωκρατικὴ ὀπτική τοῦ βιβλίου Δ' ἐφ' ὅσον τὸ «πάντα πράττει» σημαίνει ὅτι «πράττει πᾶν ὅ,τι πράττει» (συγκρ. Γοργίας 468b, 1-5). Ἡ φράση ὡστόσο, μπορεῖ ἐπίσης νὰ σημαίνει ὅτι «κάνει τὸ κάθε τι» σὰν τοὺς ἀδίστατους ἐκείνους ἀνθρώπους πού ἀναφέρει στὸ 505d 5-9 καὶ στοὺς ὁποίους ἐπιτίθεται στὸ βιβλίο Β'. Πβ. τὸ λεξικὸ τῶν LIDDELL-SCOTT-JONES, λημ. πᾶς, D.III.2' *Ἀπολογία* 39a, *Μένων* 89e7, *Φαίδων* 114c7, *Συμπόσιον* 218a1, *Πολιτεία* 488e1, 504e1. Ο Πλάτων τότε ἐπιτρέπει τὴν ὑπαρξὴ τῆς ἀκρασίας»).

Οἱ παραπομπές αὐτὲς καὶ ἡ ἐξήγηση τοῦ κειμένου ἐγκαταλείφθηκαν στὸ βιβλίο *Plato's Ethics* (1995) ἀλλὰ σὲ ἀνοιχτὴ συζήτηση, πέρνουν, ὁ Irwin ἐμφανίσθηκε νὰ ὑποστηρίξει ἀκόμη τὴν ἐξήγηση αὐτὴ ἐνῶ καὶ ὁ John Cooper στὴν ἴδια συζήτηση πρότεινε κάτι ἀνάλογο (βλ. κατωτέρω). Ἡ διαφορὰ μεταξὺ τῆς πρότασης τοῦ Irwin καὶ τῆς προηγούμενης λύσης ἔγκειται βεβαίως στὸ ὅτι ἡ πρώτη δὲν συνεπάγεται τὴν ἀπόρριψη τῶν πράξεων ἀκρασίας ὡς πράξεων ἐν γένει. Σὲ κάθε περίπτωση ἐκεῖνο πού ὅλοι ἐπιδώκουμε εἶναι αὐτὸ πού συνιστᾷ ἀγαθὸ γιὰ μᾶς: αὐτὸ εἶναι, ὅ,τι «κάθε ψυχὴ ἐπιδιώκει» (διώκει) ὅπως τὸ θέτει ὁ Σωκράτης καὶ δὲν φειδόμεθα προσπαθειῶν γιὰ νὰ τὸ ἐπιτύχουμε. Τὴ διατύπωση «δὲν φειδόμεθα προσπαθειῶν» τὴν ὀφείλω σὲ μιὰ παρέμβαση τοῦ John Cooper (κατὰ τὴ διάρκεια τῆς ἴδιας συζήτησης στὴν ὁποία ἀναφέρθηκε παραπάνω). Ἡ φράση αὐτὴ φαίνεται νὰ ἀποδίδει τὴ νοηματικὴ χροιά τῆς διατύπωσης «(τούτου ἕνεκα) πάντα πράττει» στὸ 505d-e καὶ εἶναι ἐπιμελῶς ἐμφατικὴ - κάθε ψυχὴ κάνει τὸ πᾶν χάριν αὐτοῦ. Ἡ ἐλαφρῶς ἀνορθόδοξη ἀλλαγὴ τῆς σύνταξης τοῦ χωρίου «ὅ,τι κάθε ψυχὴ ἐπιδιώκει, καὶ πράττει τὰ πάντα χάριν αὐτοῦ» (μὲ τοὺς ὅρους «ὅ,τι» καὶ «αὐτοῦ» νὰ ἔχουν κοινὴ ἀναφορά) γίνεται γιὰ νὰ διευκολύνει τὴν ἐμφαση αὐτὴ, δεδομένου ὅτι ἡ ἐναλλακτικὴ σύνταξη «αὐτὸ πού κάθε ψυχὴ ἐπιδιώκει στὸ κάθε τι» εἶναι πιὸ οὐδέτερη. Ἀλλὰ οἱ φράσεις «κάνω τὸ κάθε τι» καὶ «δὲν φείδομαι προσπαθειῶν» ἀφ' ἑνὸς τουλάχιστον ἀνοιχτὸ τὸ ἐνδεχόμενο - ἂν δὲν τὸ δηλώνει ἐμφανῶς, ὅτι οἱ ψυχὲς εἶναι δυνατόν νὰ ἀποτύχουν παρὰ τὶς προσπάθειές τους. Κάθε ψυχὴ κάνει ὅ,τι μπορεῖ ἀλλὰ δὲν εἶναι δυνατόν νὰ ἐγγυηθεῖ τὴν ἐπιτυχία: Ἴσως ὁ ὑπαινιγμὸς εἶναι ἥδη ἀρκετὰ σαφὴς μὲ τὸ «διώκειν» πού προηγήθηκε. Αὐτὸ ἐπιβεβαιώνεται ἀπὸ τὴ φράση πού ἀμέσως ἔπεται: Ἐκεῖνο πού ἐπιδιώκουμε εἶναι τὸ καλὸ ἀλλὰ τὸ πρόβλημα ὀλοφάνερα εἶναι ὅτι εἰκάζουμε γιὰ τὸ τί εἶναι («ἀπομαντευόμεναι τί εἶναι» μὲ ὑποκείμενο τοῦ ῥήματος τὸ θηλυκοῦ γένους «πᾶσα ψυχὴ»), καὶ εἰμα-

στε σέ άπορία (άπορείν), όντες άνήμποροι νά συλλάβουμε τó είναι του... Τó επιδιώκουμε λουπόν χωρίς νά ξέρουμε τί είναι. Οί προθέσεις μας είναι όρθές, θά μπορούσε κανείς νά πεί, αλλά οί ικανότητές μας περιορισμένες. Έπομένως, ή υπό συζήτησιν πρόταση προτείνει είτε ότι οί περιορισμοί τών ικανοτήτων μας περιέχουν μιá προδιάθεση είτε ότι ύπάρχει ή πιθανότητα νά ενεργούμε άνορθόλογα και άρα όχι χάριν του άγαθού. Αύτός ό έσωτερικός περιορισμός ένδεχομένως νά προστεθεί στη λίστα τών έξωτερικών περιορισμών, δηλαδή τών πραγμάτων εκτός ήμών, τών όποιών δέν έχουμε τόν έλεγχο.

Μιά τρίτη πιθανότητα, άν και μέχρι στιγμής δέν είμαι βέβαιος γιά τó κατά πόσο διαφέρει από την άμέσως προηγούμενη - ίσως μάλιστα νά αποτελεϊ άπλώς μιá άλλη έκδοχή της - άνάγεται στόν Η.Α. Prichard. Έπñρξα εύλογα όπαδός της έρμηνείας αύτης κατά τó παρελθόν (βλ. τá σχόλιά μου στο Συμπόσιο, 1998, σελ. 181) αλλά τώρα είμαι λιγότερο βέβαιος γιά την όρθότητά της. Αυτό τó όποιο ό Prichard πρότεινε, σέ γενικές γραμμές, είναι ότι τó «πράττειν» στη φράση «πάντα πράττειν», άναφέρεται σέ συμφοραζόμενα πού θά μπορούσαν νά ύποδηλώνουν «σχεδιασμό»: εκείνο πού σέ κάθε περίπτωση σχεδιάζουμε νά φτάσουμε, εκείνο πού προτείνουμε στόν έαυτό μας νά επιδιώξει, είναι ό,τι ονομάζεται «άγαθό» - κάτι τó όποιο έξακολουθεί νά άφήνει χώρο σέ περιπτώσεις όπου οί πράξεις δέν είναι προσχεδιασμένες. (Η.Α. PRICHARD *Duty and Interest*. Σέ επανέκδοση έντός του βιβλίου *Moral Obligation*, 2nd ed., Oxford, 1968, p. 218: «Αναπόφευκτα όδηγούμαστε στο συμπέρασμα ότι εάν ό Πλάτων έρωτηθεί όχι τί είναι αυτό πού θά έπρεπε νά όδηγεί αλλά τί είναι αυτό πού στην πραγματικότητα όδηγεί έναν άνθρωπο νά ενεργεί, όταν ενεργεί σκόπιμα - και όχι καθαρά ως συνέπεια μιās παρόρμησης - είναι ή επιθυμία γιά κάποιο άγαθό γιά τόν ίδιο και μόνον»).

Δέν είμαι βέβαιος παρ' όλα αυτά ότι ή έρμηνεία του Prichard έξηγεί σωστά τó κείμενό μας· και γιά νά είμαι δίκαιος δέν διαμορφώθηκε απ' όσο θυμάμαι λαμβάνοντας ύπ' όψιν ειδικά τó 505d-e της Πολιτείας. Πάντως, μέ βεβαιότητα, δέν αποδίδει τόν χαρακτήρα του κειμένου και θά μπορούσε άκόμη και νά ύποστηριχθεί ότι τόν παρερμηνεύει. (Αυτό βέβαια δέν σημαίνει ότι ή πρόταση του Prichard δέν μπορεί νά σταθεί άριστα ως έρμηνεία της εύρύτερης πλατωνικής θεωρίας. Θά επανέλθω σέ αυτό άργότερα). Οί ένδείξεις πού ύπάρχουν δεικνύουν ότι αυτό πού άπασχολεί τόν Πλάτωνα/Σωκράτη είναι τó θέμα της γνώσης και της άγνοιας: κάνουμε ό,τι μπορούμε, όσο και όπως μπορούμε, χάριν του άγαθού ή πρós επίτευξιν του άγαθού· είναι περισσότερο ή έλλειψη γνώσης ή καλύτερα μονίμου πίστεως δηλαδή μιās σταθερής πεποιθήσης γιά τó άγαθό (505e2-3) πού μās κρατά μακριά από τó στόχο μας. Και έδώ στηρίζεται ή πάγια, μέχρι στιγμής, άνησυχία μου γιά τόν τρόπο αύτόν επίλυσης του προβλήματος. Ό Σωκράτης πολύ απλά δέ φαίνεται νά ένδιαφέρεται καθόλου γιά τις πράξεις άκρασίας (πράξεις πού ό Prichard θεωρεί ότι είναι καθαρά συνέπειες μιās παρόρμησης) ενώ προφανώς θά έπρεπε νά άσχολείται. Αυτό σημαίνει ότι θά έπρεπε νά λάβει ύπ' όψιν του πώς επιχειρηματολόγησε ειδικά επί της θέσε-

ως ότι δεν είμαστε όντα τὰ ὁποῖα ἀποκλειστικὰ κατευθύνονται πάντα πρὸς τὸ ἀγαθὸ· ὑπάρχει πάντα, σύμφωνα μὲ τὰ βιβλία Η΄ καὶ Θ΄, ἓνα δυνάμει μεγάλο τμήμα τῆς ψυχῆς μας, τὸ ὁποῖο ἔχει σημαντικὰ διαφορετικό προσανατολισμὸ. Ὁ μόνος περιορισμὸς ποὺ τίθεται μάλιστα ὑπὸ αἵρεσιν στοὺς ἀπόσπασμα, ἐναντία στὴν ἐπίτευξη τοῦ ἀγαθοῦ, εἶναι ἡ κατάσταση στὴν ὁποία βρίσκονται ἡ γνώση καὶ οἱ πίστεις μας· δὲν υπάρχουν ἐνδείξεις ποὺ νὰ στοιχειοθετοῦν τὴ δυνατότητα παρεμβολῆς μὴ ὀρθὰ κατευθυνόμενων ἐπιθυμιῶν οἱ ὁποῖες νὰ δύναται νὰ διασαλεύσουν τὴ μοναδικὴ ἐπιδιώξή μας, τὴ *διώξη* τοῦ ἀγαθοῦ.

Γιὰ νὰ τὸ θέσω μὲ μεγαλύτερη ἐμφαση: ὁ Σωκράτης εἶναι ἰδιαίτερα κατηγορηματικὸς ὡς πρὸς τὴν αἰτία τῆς ἀποτυχίας ἐπίτευξης τοῦ ἀγαθοῦ· «ἐξαιτίας αὐτοῦ, ἀποτυγχάνουμε νὰ ἀξιοποιήσουμε ὅλα τὰ ἄλλα πράγματα», (505e), ἐπειδὴ π.χ. μαντεύουμε μόνον ὅτι τὸ ἀγαθὸ εἶναι κάτι, καὶ δὲν μπορούμε νὰ τὸ συλλάβουμε ὀρθά. Θὰ προτιμοῦσε κανεὶς, ὁ Σωκράτης νὰ ἀποδώσει τὴν αἰτία σὲ αὐτὸ ἄλλα καὶ στὴν πιθανότητα παρέμβασης ἀνορθόλογων ἐπιθυμιῶν (γιὰ νὰ μὴ ἀναφερθῶ καὶ στίς ἐξωτερικὲς συνθήκες). Ἀλλὰ ὁ Σωκράτης δὲν μᾶς ἐνθαρρύνει στοὺς ἐλάχιστο νὰ σκεφθοῦμε ὅτι θὰ μπορούσε νὰ ἐννοεῖ κάτι τέτοιο. Εἶναι δυνατό νὰ πιστέψουμε ὅτι ὁ ἴδιος καὶ ὁ Πλάτων ἔχασαν τί ὑποστήριξαν κατηγορηματικὰ στοὺς βιβλίους Δ΄; Σίγουρα ὄχι. Ὅποτε καὶ διερωτῶμαι ποῦ ὁδηγούμεθα ἀπὸ ἐδῶ καὶ πέρα...

Δὲν θὰ διευκολύνει νομίζω νὰ προσπαθῇ κανεὶς νὰ ἐξομοιώσει τὴ μορφή τῶν πράξεων ἀκρασίας ποὺ παρουσιάζει τὸ Δ΄ βιβλίον πρὸς περιπτώσεις γνωστικῆς ἀποτυχίας, καὶ αὐτὸ γιατί ὁποιαδήποτε ἀνάγνωση τοῦ βιβλίου Δ΄ δείχνει ἄμεσα ὅτι αὐτὸ ποὺ εἶναι ὑπὸ συζήτησιν εἶναι ἡ ἱκανότητα ποὺ ἔχουν οἱ ἀνορθόλογες ἐπιθυμίες νὰ ὑπερσκελίζουν καὶ νὰ ἔλκουν (*κρατεῖν καὶ ἔλκειν*) τὸ λογιστικὸ καὶ τίς ἐπιθυμίες του (ἀναφέρομαι ἐδῶ στοὺς 439 c-d). Θὰ μπορούσε κάποιος πράγματι νὰ πεῖ ὅτι ἡ ἴδια ἡ χρῆση τοῦ ρήματος *ἔλκειν* γίνεται γιὰ νὰ ἀποτραπῇ αὐτὴ ἡ δυνατότητα - θέτοντας σὲ κάθε περίπτωση ὑπὸ δοκιμασία, τὸ διάσημο ἀπόσπασμα ἀπὸ τὸν Πρωταγόρα στοὺς ὁποῖο ἀναφέρεται καὶ ὁ Ἀριστοτέλης καὶ στοὺς ὁποῖο ὁ Σωκράτης ἀναλύει στὸν Πρωταγόρα ὅτι εἶναι ἀδύνατο ἡ γνώση νὰ ἔλκεται ἀπὸ κάτι ἄλλο. Αὐτὸ τὸ χαρακτηριστικὸ ὅπως καὶ ἄλλα τοῦ βιβλίου Δ΄ πράγματι φαίνεται νὰ δείχνουν ὅτι ὁ Πλάτων ὀριστικὰ τώρα ἀπομακρύνεται ἀπὸ τὴν ἀποψη ἐκείνη τῆς ὁποίας ὑπεραμύνθηκε στὸν Πρωταγόρα (καὶ αὐτὸ στὴν πραγματικότητά εἶναι ἡ ἀφετηρία τοῦ ἐνδιαφέροντός μου στὴν προφανῆ ἀντίφαση ποὺ ἀποτελεῖ τὸ θέμα τῆς παρουσίας μελέτης. Ὑποστηρίζεται π.χ. ἀπὸ τὸν Charles Kahn ὅτι τὸ «ἡδονιστικὸ» τμήμα στοὺς τέλους τοῦ Πρωταγόρα εἶναι καθαρὰ *ad hominem*. Ὁ Πλάτων ποτὲ δὲν ἐνδιαφέρθηκε πραγματικὰ γιὰ τὴν ιδέα τοῦ νὰ εἶναι κάθε ἐπιθυμία, ἐπιθυμία γιὰ τὸ ἀγαθὸ/εὐχάριστο, ἀλλὰ παρέμεινε σταθερὰ προσηλωμένος σὲ μιὰ λογικοφανῆ θεωρία πράξεως ἐδραιωμένη στὴν ἐσωτερικὴ σύγκρουση ὅπως γιὰ παράδειγμα ἐκείνη ποὺ προκύπτει ἀπὸ τὸ βιβλίον Δ΄ τῆς *Πολιτείας*. Τὸ βιβλίον αὐτὸ εἶναι ἐξαιρετικὰ χρήσιμο γιὰ μιὰ τέτοια ἐρμηνεία ἐφ' ὅσον ἐμφανίζεται νὰ δείχνει μὲ ποῖον τρόπο ὁ ἰσχυρισμὸς ὅτι «κάθε ἐπιθυμία εἶναι ἐπιθυ-

μία του αγαθού», μπορεί στην πραγματικότητα να συνυπάρξει με ένα μοντέλο πράξης που επιτρέπει εξ ίσου, πράξεις με ανορθόλογη όσο και πράξεις με ορθολογική αφετηρία. (Βλ. για το θέμα αυτό την ανταλλαγή απόψεων μεταξύ του Kahn και εμού στο *Internet Journal of the International Plato Society*: www.exeter.ac.uk/plato, no 2). Σε ένα σημαντικό βαθμό το αποτέλεσμα της δικής μου δουλειάς επί του Συμποσίου και του Λύσι, νομίζω ότι ο Kahn υποτιμά χαρακτηριστικά την έκταση του ενδιαφέροντος του Πλάτωνα για το γνωσιοκεντρικό μοντέλο πράξης υποτιμώντας κατά συνέπεια και τη σημασία του Δ' βιβλίου της *Πολιτείας*. Ταυτόχρονα βεβαίως θα καταστεί εμφανές το πόσο σημαντικό θα ήταν και για τη δική μου θέση να βρισκόταν ένας τρόπος να αντικρουσθεί το βιβλίο Δ'. Η φράση «κάθε επιθυμία είναι επιθυμία του αγαθού» σημαίνει ακριβώς αυτό που λέει, σε ένα διάλογο όπως ο *Λύσις* (ή το *Συμπόσιο*). Όμως ποιά μπορεί να είναι η σημασία αυτής της φράσεως στην *Πολιτεία* όταν όχι μόνο έχει αναφερθεί αλλά και έχει υποστηριχθεί, και μάλιστα εν έκτασει, ότι η κάθε επιθυμία είναι επιθυμία για το αγαθό;)

Όσο και αν οι ενδείξεις μας οδηγούν σε αυτά τα συμπεράσματα, δεν υπάρχει πουθενά στο κείμενο του Δ' βιβλίου νύξη ότι λίγη περισσότερη γνώση ή λίγη περισσότερη σταθερότητα *πίστεως* θα μπορούσαν να επιτύχουν μία νίκη έναντι των ανορθόλογων επιθυμιών που επιτίθενται αϊφνιδιαστικά στο λογιστικό. Είναι βεβαίως αληθές ότι ο σοφός άνθρωπος θα μπορούσε υποθετικά, (τουλάχιστον κατά το μεγαλύτερο μέρος) να αντισταθεί στην ικανοποίηση των επιθυμιών του, και πραγματικά η ίδια του η σοφία βασίζεται καταρχήν σε αυτό. Αλλά το να είναι κανείς σοφός - όπως φαίνεται από την ίδια την προϋπόθεση της σοφίας που είναι ο έλεγχος επί του α-λόγου - δεν είναι επαρκής προϋπόθεση για την αντίσταση επί του ανορθόλογου μέρους. Η «ἀρετή» δεν είναι πλέον γνώση και η «κακία» δεν είναι πλέον άγνοια παρά μόνο σε περίπτωση σύμπτωσης της γνώσης με την «ἀρετή» και της άγνοιας με την «κακία». (Γράφω τις λέξεις εντός εισαγωγικών γιατί γενικά στα αγγλικά οι όροι «virtue» και «vice» που αντιστοιχούν στην ἀρετή και στην κακία είναι κατ' ἐμέ ανεπιτυχείς μεταφράσεις. Ενώ όμως ο όρος «excellence» είναι πιο λειτουργικός όσον αφορά την ἀρετή δεν υπάρχει αντίστοιχα ικανοποιητικός όρος για την κακία. Η Sarah Broadie και εγώ καταλήξαμε στην απόδοση της κακίας με τον όρο «badness» στη νέα μας μετάφραση των Ἑθικῶν Νικομαχείων του Ἀριστοτέλη, αλλά και πάλι χωρίς ιδιαίτερο ἐνθουσιασμό).

Βρήκα κάπως ουσιαστικώτερη τη συμβολή της νέας έκδοσης του Vegetti για την Πολιτεία (*Platone: La Repubblica. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti*, Bibliopolis, Napoli, 1998), και ιδιαίτερος στὸν γ' τόμο ο οποίος αναφέρεται στο Δ' βιβλίο της *Πολιτείας* και στη μελέτη της Silvia Campese περί των όρων *Ἐπιθυμία/ἐπιθυμητικόν*. Οί παρατηρήσεις της Campese άρχισαν να αποκαθιστούν λίγο - πολύ την πίστη μου σε μια λύση τύπου Irwin κατά τὸν ακόλουθο τρόπο. (Αὐτὸ που ἀποδίδω στὸν Irwin εἶναι ἡ ἀποψη ὅτι στὸ 505 d-e ὁ Σωκράτης λέει πῶς *κάνουμε τὸ πᾶν* γιὰ νὰ ἐπιτύ-

χουμε τὸ ἀγαθὸ περίπου σὰν νὰ λέγαμε «φοβοῦμαι ὅτι δὲν κατάφερα νὰ κά-
νω ὅ,τι ὑποσχέθηκα· ἔκανα ὅ,τι μπορούσα ἀλλὰ καὶ πάλι δὲν τὰ κατάφερα»).

Ἡ Campese ταυτίζει τὴν ἠθικὴ σύγκρουση τῆς ψυχῆς στὸ Δ' βιβλίο μὲ κάτι
ποὺ εἶναι ἀνάμεσα στὶς ἐπιθυμίες ὡς βασικὲς φυσικὲς ὁρμὲς ἀπὸ τὴ μία καὶ
στὴν ἐπιθυμία γιὰ τὸ καλὸ ἀπὸ τὴν ἄλλη.

«La lettura attraverso il paradigma delle sete in sé presiede alla crudezza
dell'appellativo di *alogiston*: segue il principio irriflesso del soddos-
facimento immediate una cesità che si traduce in pathologia, in malsana
ipertrofia morale e fisica. Tale costruzione dell'*epithumia* ha precluso la
mossa teoretica di descrivere il dilemma dell'uomo assetato come
interno ad unico desiderio intellettuale per il bene oscillante tra due
alternative. L'ultima conflittualità che la ricognizione psichica ha
rivelato è descrivibile alla luce di una teoria della motivazione bipartite:
l'anima è il campo di affrontamento di due forze distinte, quella
appetitive che trascina e la resistenza che si produce *ek logismou*, il
desiderio razionale per il bene» (265).

Ἐκεῖνο ποὺ τὸ κείμενο αὐτὸ ὅπως καὶ ἄλλα στὸν τόμο τονίζουν μὲ ἔμφα-
ση καὶ κατὰ τὴ γνώμη μου κατὰ τρόπο ἀπολύτως ὀρθό, εἶναι ὁ φυσικὸς χα-
ρακτήρας τῶν ἐπιθυμιῶν: μᾶς ἀνήκουν ἐπειδὴ εἴμαστε φυσικὰ ὄντα καὶ
ζοῦμε σὲ ἓνα φυσικὸ περιβάλλον ἀποκομίζοντας τὴν τροφὴ μας ἀπὸ αὐτὸ
κ.ο.κ. Ὅλες οἱ ἐπιθυμίες, π.χ. ὅλες ἐκεῖνες ποὺ ἀνήκουν στὸ ἐπιθυμητικό,
συμφώνως πρὸς τὴν ἀντίληψη τῆς Πολιτείας εἴτε εἶναι οἱ ἴδιες βασικὲς φυ-
σιολογικὲς ὁρμὲς εἴτε κατὰ κάποιο τρόπο προέρχονται ἀπὸ τέτοιες ὁρμὲς.
(Γιὰ τὴν ἐρμηνεία αὐτὴν τοῦ ὅρου ἐπιθυμία βλ. ἐπίσης τὸν Φαίδωνα στὸν
ὁποῖο παριστάνονται νὰ ἀνήκουν οὐσιαστικὰ στὸ σῶμα. Θεωρῶ ὅτι αὐτὸ
εἶναι ἀκριβὲς κατὰ κάποιο, τρόπο ἀκόμα καὶ γιὰ τὴν Πολιτεία. Ὡς ἐκ τούτου
εἶμαι διατεθειμένος νὰ διαφωνήσω μὲ τὴν ὑποσημείωση 27 τοῦ Vegetti στὴν
Εἰσαγωγή του γιὰ τὸ Δ' βιβλίο ὅπου συμφωνεῖ καταφανῶς μὲ τὸν Cornford
καὶ μὲ ἄλλους ποὺ ἀναγνωρίζουν μιὰ ριζοσπαστικὴ ἀσυνέχεια στὸ σημεῖο
αὐτὸ μεταξὺ Φαίδωνος καὶ Πολιτείας. Ὅμως πρέπει νὰ ἀναγνωρίσουμε ὅτι
ὁ Vegetti μᾶλλον ὀρθὰ τονίζει τὴν ἀναγωγικὴ φύση τῆς ἀνάληψης τῆς ψυχῆς
στὴν Πολιτεία, μιᾶς ἀναγωγῆς ποὺ ἐνισχύεται ἀπὸ τὴν πολιτικὴ ἀναλογία
(σελ. 31). Μιὰ ἀνάλυση ποὺ διεξάγεται μὲ ὁρους βασιζομένους στὶς ἐπιθυμίες,
τείνει, γιὰ παράδειγμα, νὰ ἀποκλείει μιὰ ἐπαρκὴ πραγμάτευση τῶν παθῶν,
παθημάτων ἢ συναισθημάτων - κάτι τὸ ὁποῖο βεβαίως λαμβάνει χαρακτήρα
περισσότερο κεντρικὸ στὴν ἠθικὴ ψυχολογία τοῦ Ἀριστοτέλη. Τὸ θυμοειδὲς
φαίνεται ὀρισμένες φορὲς στὴν Πολιτεία σὰν χώρος (locus) τῶν παθῶν, ὀρι-
σμένων τουλάχιστον ἀπὸ αὐτά, ἀλλὰ αὐτὸ δὲν μπορεῖ καὶ δὲν πρόκειται νὰ
ἀποτελέσει τὴν κύρια λειτουργία του στὸ σχῆμα τῆς Πολιτείας, ἡ ὁποία πρέ-
πει νὰ παραμείνει μιὰ διάκριση μεταξὺ διαφορετικῶν μορφῶν ἐπιθυμιῶν.
Ἄν, γιὰ νὰ γυρίσω στὸ βασικὸ μου ἐπιχείρημα, οἱ ἐπιθυμίες πρόκειται νὰ
ἐρμηνευθοῦν μὲ αὐτὸν τὸν τρόπο, π.χ. σὰν φυσιολογικὲς παρορμήσεις, τότε

εἶμαι διατεθειμένος νὰ συμφωνήσω ὅτι ἡ προφανὴς ἀντίφραση ἀνάμεσα στὰ βιβλία ΣΤ' καὶ Δ' τῆς *Πολιτείας* ἤδη περιορίζεται αἰσθητὰ ἀφοῦ φαίνεται ὅτι οἱ ἐπιθυμίες γενικά θεωροῦνται καθόλου ὄντα, κοινὰ σὲ κάθε ἄνθρωπο, ἐφ' ὅσον εἶναι ἄνθρωπος. Ὁ Σωκράτης δὲν μιλά γιὰ κάποιο ἰδιαίτερο τύπο προσώπου, κατὰ τὸν τρόπο πού ὁ Ἀριστοτέλης ἀναφέρεται στοὺς ἀκρατεῖς ἢ στοὺς ἐγκρατεῖς, ἀλλὰ γιὰ κάθε ἕναν ἀπὸ ἐμᾶς. Ὅλοι πρέπει κατὰ κάποιον τρόπο νὰ ἔλθουμε σὲ διαπραγμάτευση μὲ τὶς ἐπιθυμίες μας - αὐτὸ εἶναι ἕνα γεγονός τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς. Ἐπομένως, ὅταν ὁ Σωκράτης ρωτᾷ τὸν Γλαῦκον ἂν εὐσταθεῖ τὸ ἐπιχείρημα ὅτι μερικοὶ ἄνθρωποι ἂν καὶ διψασμένοι ἀρνοῦνται νὰ πιοῦν, ὁ Γλαῦκον ἀπαντᾷ: «βεβαίως πολλοὶ ἄνθρωποι καὶ συχνά» - ἢ «ἰδιαίτερα πολλοὶ ἄνθρωποι καὶ πολὺ συχνά» (439 c4). Ὅτι μᾶς ὁδηγεῖ / ὠθεῖ σὲ τέτοιες καταστάσεις ἐνεργεῖ ἔτσι ἐξ αἰτίας *παθημάτων* καὶ *νοσημάτων* (439d2). Θεωρῶ ὅτι αὐτὸ σημαίνει πῶς τὸ ὑπὸ ἐξέτασιν φαινόμενο ἐπισυμβαίνει ὡς μιὰ μὴ-λογικὴ ἀντίδραση καὶ σὲ ἄνθρώπους πού βρισκονται σὲ μιὰ φυσιολογικὴ, ὑγιὴ κατάσταση ἀλλὰ καὶ σὲ ἀσθενεῖς. Δὲν ἔχει σημασία ποιὲς περιπτώσεις ἔχει ἐδῶ κατὰ νοῦ ὁ Σωκράτης, ἀλλὰ εὐλόγα, ὅποιο-οἵποτε εἶδος μᾶς κάνει, ἀρκεῖ νὰ ὑπάρχει ἡ ἀπαιτήση / ἐπιθυμία γιὰ τὰ ὑγρά καὶ παρ' ὅλα αὐτὰ νὰ μὴν πίνει (οἰκιοθελῶς)· σὲ κάθε περίπτωση τὸ ἐπιχείρημα διαμορφώνεται μὲ ὄρους πού μᾶς ὁδηγοῦν πέραν τῆς βασικῆς, ἀπλῆς περιπτώσεως τῆς καταπόσεως, στὸ σεξουαλικὸ πάθος, τὴν πείνα, τὴ δίψα καὶ τὶς «ἄλλες ἐπιθυμίες» πού συνδέονται μὲ «τὴ πλήρωση τῶν ἡδονῶν» (439d8). [Θεωρῶ δελεαστικὸ νὰ προσπαθῶ νὰ ρίξω φῶς στὴν ἀντίθεση μεταξὺ τῶν δύο ἐξηγήσεων, βάσει τῶν *παθημάτων* ἢ τῶν *νοσημάτων* (ἂν ὄντως πρόκειται γιὰ δύο ἐξηγήσεις), ἀντιπαραβάλλοντας τὶς διακρίσεις πού ὁ Ἀριστοτέλης σκιαγραφεῖ στὰ *Ἠθικὰ Νικομάχεια* (*Ἠθ. Νικ. Ζ5, 1148b24 κ.ἐξ.*): «Αὐτὲς οἱ ἕξεις εἶναι ζωώδεις, ἀλλὰ κάποιες εἶναι ἀποτέλεσμα ἀσθενειῶν..., ἐνῶ ἄλλες εἶναι νοσηρὲς προδιαθέσεις πού προκύπτουν ἀπὸ τὴ συνήθεια...» (ἀπόδοση τῆς φράσης: *νοσηματώδεις ἐξ ἔθους* κατὰ τὴ μετάφραση Broadie/Rowe): Εἶναι δυνατόν τὸ πρῶτο νὰ σημαίνει «ἐξ αἰτίας τῶν παθημάτων» (ἀνεξέλεγκτες παθήσεις πού δημιουργοῦν προδιαθέσεις μὲ τὸ πέρασμα τοῦ χρόνου), σὲ ἀντίθεση μὲ ἐκεῖνες πού προκύπτουν ἐξ ἀσθενείας ἢ τρέλας; Σὲ κάθε περίπτωση πρέπει νὰ ἔχουμε κατὰ νοῦ τὴ διάκριση τοῦ Ἀριστοτέλη μεταξὺ δύο μορφῶν ἀκρασίας στὸ Ζ7, 1105b19, τὴν παρορμητικὴ ἀκρασία καὶ τὴν ἀδυναμία τῆς βούλησης. Ἀναμφίβολα τὸ βιβλίο Δ' τῆς *Πολιτείας* δὲν ἀναφέρεται, τουλάχιστον ὄχι ἀποκλειστικά, στὸ πρῶτο εἶδος (ὁ Λεόντιος δὲν εἶναι ἀκριβῶς παρορμητικὰ ἀκρατής)· ἐπομένως ἡ φράση τοῦ Prichard «ἀπλῶς ὡς συνέπεια μιᾶς παρόρμησης» θὰ χρειαστεῖ ἀναθεώρηση].

Ὁ Σωκράτης ἐπομένως ἀναφέρεται σὲ κάτι τὸ ὁποῖο εἶναι προφανῶς θέμα κοινῆς ἐμπειρίας. Ἀντιστοίχως ὅταν προχωρᾷ στὸ ἐπόμενο ζήτημα ἀναγνωρίζοντας τὸν θυμὸ ὡς τὸ τρίτο μέρος τῆς ψυχῆς (ἢ «εἶδος» τῆς), ἂν καὶ ξεκινᾷ μὲ μιὰ ἰδιαίτερος ἀσυνήθιστη περίπτωση, ἐκεῖνη τοῦ Λεόντιου, ἀμέσως μετὰ ἀλλάζει κατεύθυνση πρὸς αὐτὸ πού «παρατηροῦμε ὅτι συμβαίνει ὄχι μόνο σὲ

αὐτὴν τὴν περίπτωση ἀλλὰ καὶ σὲ πάρα πολλές ἄλλες» (440a8). Ἀπευθύνεται ἀκόμη καὶ στὴν προσωπικὴ ἐμπειρία τοῦ ἴδιου τοῦ Γλαῦκωνος γιὰ τὶς δικές του ἐσωτερικὲς καταστάσεις (440b 5-6). Ἀναμφισβήτητα, ὁ Σωκράτης ἰσχυρίζεται ἐδῶ ὅτι ἀρνεῖτο στὸν *Πρωταγόρα* καὶ τὴν ἄποψη γιὰ τὴν ὁποία ἄσκησε κριτικὴ στοὺς «πολλοὺς»: Γιὰ μᾶς εἶναι δυνατόν νὰ πράξουμε ἐκεῖνο ποὺ ξέρουμε ἢ νομίζουμε ὅτι εἶναι κακὸ - ἀπλῶς καὶ μόνον ἐξ αἰτίας τῶν περιορισμῶν τῆς ἀνθρώπινης φύσης. (Σύγκρ. τὴν ἔμφαση τοῦ Vegetti στὴν Εἰσαγωγὴ του, σσ. 29-30, στὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ἡ ἀνάλυση βασίζεται στὴν καθημερινὴ ἐμπειρία, τὴν ἀπλὴ γλῶσσα καὶ τὴν ἐπιβολὴ τῆς βιβλιογραφίας). Αὐτὴ ἡ προοπτικὴ τοῦ βιβλίου Δ' σίγουρα μειώνει αἰσθητὰ τὶς ἀντιθέσεις μὲ τὸ ΣΤ' βιβλίο, στὸ βαθμὸ ποὺ εἶναι μέχρι στιγμῆς λογικὸ - πῶς λογικὸ ἀπ' ὅτι μοῦ φαινόταν προηγουμένως - νὰ ὑποθέσει κανεῖς, ὅτι στὴν πρώτη περίπτωση ὁ Σωκράτης μπορεῖ νὰ ἀναφερθεῖ στὴν πιθανότητα παρεμβολῆς τοῦ ἀνορθόλογου μέρους τῆς ψυχῆς σὰν νὰ ἦταν δεδομένη, κατὰ τὴ διατύπωσή του. Πράγματι, ὅλοι μας ἐπιδιώκουμε, *διώκομεν*, τὸ ἀγαθὸ σὲ ὅτιδήποτε ὁ καθένας μας πράττει καὶ ἐνεργοποιούμε κάθε νοητικὴ μας ἱκμάδα γιὰ νὰ τὸ πετύχουμε. Μερικὲς φορὲς βέβαια τὸ λογιστικὸ (ὀρισμένων) ἀνθρώπων πράγματι ὑπερσκελίζεται ἀπὸ ἀνορθόλογες ἐπιθυμίες ἀλλὰ αὐτὸ δὲν ἐπηρεάζει τὸ γενικότερο ἀξίωμα· ἢ τουλάχιστον ἀκόμη καὶ ἂν τὸ ἐπηρεάζει, ὁ Σωκράτης ἐν προκειμένῳ, ἔχει στραμμένο τὸ βλέμμα του σὲ ἕνα ἄλλο, πολὺ σημαντικότερο ζήτημα: Ὅτι, ἂν καὶ κάθε ψυχὴ ἐπιδιώκει τὸ ἀγαθόν, κάθε ψυχὴ ἀπέχει πολὺ ἀπὸ τὸ νὰ διαθέτει μιὰ ἐπαρκὴ περιγραφή τῆς φύσης τοῦ ἀγαθοῦ.

Ὅταν παρουσίασα γιὰ πρώτη φορὰ αὐτὴ τὴ μελέτη ὁ André Laks ὁρθὰ τόνισε τὴ διατύπωση τοῦ 505e: «ἐξ αἰτίας αὐτοῦ ἀποτυγχάνουμε νὰ ἀξιοποιήσουμε καθ' ὅσονδήποτε τρόπο ὅποιαδήποτε ἀπὸ τὰ υπόλοιπα στοιχεῖα. Ὁ Σωκράτης λέει καθαρὰ ὅτι τὸ πρόβλημα εἶναι ἡ ἀποτυχία μας στὸ γνωστικὸ ἐπίπεδο. Χρησιμοποίησα ἤδη αὐτὴ τὴ φράση στὰ ἑλληνικὰ ὀρίζοντας τὸ πρόβλημα, τὸ ὁποῖο ἡ παρούσα μελέτη ὑλοποιήθηκε γιὰ νὰ ἀντιμετωπίσει. Αὐτὸ ποὺ μᾶς προβληματίζει εἶναι ἀπλὰ τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Σωκράτης στὸ ΣΤ' βιβλίο φαίνεται νὰ μιλᾷ σὰν νὰ ὑπάρχει μόνον ἕνα εἶδος ἀποτυχίας, δηλαδή ἡ γνωστικὴ, τὴ στιγμὴ ποὺ τὸ Δ' βιβλίο ἔχει ἤδη εἰσάγει καὶ μιὰ ἄλλη. Ἡ ἀντίδρασή μου στὴν πραγματικότητά, συνίσταται στὴ διατύπωση τῆς ἄποψης ὅτι ἡ δυνατότητα τῆς μὴ-γνωστικῆς ἀποτυχίας ἤδη ἐνυπάρχει κατὰ τρόπο ὥστε νὰ καθίσταται περιττὴ ἡ ἀναφορὰ σὲ ἕνα κείμενο τὸ ὁποῖο ἐπικεντρώνεται εἰδικὰ σὲ ἕνα διαφορετικὸ εἶδος ἀποτυχίας. Τὸ ζήτημα ἔχει ὡς ἑξῆς: δεδομένης τῆς ἀνθρώπινης φύσης καὶ τῆς μορφῆς τοῦ κόσμου, κατὰ τὸν Πλάτωνα, αὐτὸ ποὺ ὅλες οἱ ψυχὲς ἐπιδιώκουν - καὶ κάνουν τὸ πᾶν γι' αὐτὸ (Irwin) - εἶναι τὸ ἀγαθόν. Τὸ πρόβλημα εἶναι ὅτι δὲν ἔχουν μιὰ σαφὴ ἰδέα γι' αὐτὸ... Ἐκεῖνο τὸ ὁποῖο μᾶς προσφέρει ἡ μελέτη τῆς Campese εἶναι μιὰ αἰτία τοῦ γιατί οἱ ἐσωτερικοὶ περιορισμοὶ εἶναι δυνατόν νὰ θεωρηθοῦν δεδομένοι ὅπως οἱ ἐξωτερικοί. (Μήπως αὐτὸ μᾶς ὁδηγεῖ οὐσιαστικὰ πίσω σὲ κάτι ποὺ μοιάζει στὴ λύση τοῦ Prichard;).

‘Υπάρχει επίσης μιὰ ἄλλη ὁψη τοῦ κειμένου τοῦ βιβλίου Δ’ ποὺ ἐνδεχομένως δὲν ἐπισημαίνεται τόσο συχνὰ ὅσο θὰ ἔπρεπε (ἢ ἴσως ἐγὼ δὲν τῆς ἀπέδωσα τὴν προσοχὴ ποὺ ἀρμόζει). Πρόκειται γιὰ τὸ γεγονὸς ὅτι μόνο σὲ μιὰ περίπτωση, αὐτὴ τοῦ Λεόντιου, οἱ ἀνορθόλογες ἐπιθυμίες ἐμφανίζονται νὰ ὑπερσκελίζουν πράγματι τὸν λόγο. Ὁ Λεόντιος εἶναι ὁ «ἀκρατής» τοῦ Ἀριστοτέλη· ὅσον ἀφορᾷ τὶς ὑπόλοιπες περιπτώσεις, ὁ Σωκράτης περιγράφει συνηθισμένους ἀνθρώπους - ποὺ τελικὰ φαίνονται, ὅπως ὅλοι μας, νὰ εἶναι εἴτε ἐγκρατεῖς εἴτε δυνάμει ἐγκρατεῖς κατὰ τὴν ἀριστοτελικὴ ἀνάλυση. Καὶ ἐὰν θεωρήσουμε τὴν κατάστασι τοῦ Λεόντιου ὡς παθολογικὴ (ἂν γιὰ παράδειγμα εἶναι νεκρόφιλος ἢ σὲ οἰονδήποτε βαθμὸ κάποιος μὲ ἀσυνήθιστο, ἀνθυγιεινὸ καὶ μακάβριο γοῦστο), τότε τὸ Δ’ βιβλίο δὲν ἀναφέρεται τόσο στὴν πράξι ἀκρασίας, αὐτὴ καθ’ αὐτὴ ὡς ἐσωτερικὴ σύγκρουσι, ἢ ὅποια ἐπιλύεται λογικά, σύγκρουσι ποὺ θὰ μπορούσε νὰ ἔχει ὁδηγήσει στὸν καταποντισμὸ τῆς λογικῆς ἀλλὰ δὲν συνέβη κάτι τέτοιο. Ἡ περίπτωσι τοῦ Λεόντιου εἶναι ἡ ἀκραία περίπτωσι ὅπου τὸ ἀνορθόλογο μέρος νικά. Δίχως ἀμφιβολία τὸ σεξουαλικὸ πάθος - ποὺ βρίσκεται στὴν κορυφὴ τῆς λίστας τῶν ἐπιθυμιῶν σύμφωνα μὲ τὸ 439d 6-7, προτείνεται ὡς μιὰ διαφορετικὴ ἐκδοχὴ αὐτῆς τῆς περιπτώσεως. Ἀλλὰ ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον, σύμφωνα μὲ ὅσα τὸ κείμενο μᾶς προτείνει, δὲν ἐπιτρέπουμε στοὺς ἑαυτοὺς μας νὰ κατανικῶνται ἀπὸ τὸ πάθος· ἢ διαφορετικά, ὁ Σωκράτης ἀπλῶς ἐπιλέγει νὰ ἐξάγει τὶς περιπτώσεις ὅπου πράγματι δὲν τὸ ἐπιτρέπουμε στὸν ἑαυτὸ μας.

Ἡ Campese ὁμως προβαίνει σὲ μιὰ ἄλλη παρατήρησι ποὺ μὲ πείθει ὅτι ἡ πρώτη ἐναλλακτικὴ λύσι βρίσκεται πλησιέστερα στὸν στόχο: δὲν ἀποτελεῖ μέρος τοῦ ἐπιχειρήματος τοῦ Σωκράτη (καὶ πράγματι δὲν χρειάζεται νὰ ἀποτελεῖ) ἡ ἀποψη ὅτι τυπικὰ ὑπερισχύουν οἱ ἀνορθόλογες ἐπιθυμίες· αὐτὴ εἶναι εἴτε ἡ ἀκραία περίπτωσι εἴτε ἡ λιγότερο συνηθῆς. Ἡ Campese παρατηρεῖ πῶς ἡ περιγραφὴ τῆς ἐπικράτησε τοῦ λόγου ἐπὶ τῆς ἐπιθυμίας ταιριάζει στὴν περίπτωσι τοῦ ὀλιγαρχικοῦ ἀτόμου στὸ βιβλίο Η’ :

Il caso [sc. dell'uomo assetato] è...sottodescritto e l'atto di censura [i.e. of reason in relation to appetite], nella sua laconicità, non esplicita il perché, la motivazione. La deliberazione sul bene generale potrebbe vertere sull'ordinato e coerente soddisfacimento degli obiettivi dell'*epithymetikon*, posti come criterio del valore. Si produrrebbe un desiderio razionale - la inibizione di una pulsione immediata - ma si tratterebbe di un desiderio razionale - dipendente da un desiderio, di diverso ordine motivazionale, già dato. Tale lettura informerebbe tuttavia il comportamento dell'*assetato* a un modello analogo a quello che sarà attribuito all'uomo oligarchico (VIII, 533b sqq). Questi ha posto sul trono della propria anima l'*epithymetikon* avido il denaro e, fatto suo schiavo (*katadoulosamenos*) il *logistikon*, non lo lascia calcolare (*logizesthe*) e ricercare altro se non i mezzi per accrescerlo (267).

Στὴν πραγματικότητα τὸ μοντέλο αὐτὸ φαίνεται ὅτι πιθανὸν καλύπτει, *mutatis mutandis*, ὅλους τοὺς κύριους τύπους ποὺ περιγράφονται στὰ βιβλία

Η' και Θ', τὰ ὁποῖα μὲ τὴ σειρά τους ἔχουν δίχως ἀμφιβολία σκοπὸ νὰ συμπεριλάβουν ὅλους τοὺς δυνατοὺς γενικοὺς τύπους (δεδομένης τῆς ψυχολογίας πού προτείνεται στὴν *Πολιτεία*): σὲ ὅλες τὶς περιπτώσεις ἐκτὸς τῆς ἰδανικῆς, ὁ λόγος θὰ εἶχε ἐξελιχθεῖ σὲ κάτι τὸ φυσικό, θὰ μπορούσε νὰ πεῖ κανεῖς, καὶ θὰ ἦταν ὑποδουλωμένος σὲ ἓνα ἐκ τῶν δύο ἄλλων μερῶν τῆς ψυχῆς, ὥστε οἰαδήποτε ἀντιπαράθεση μεταξὺ λογικοῦ καὶ ἀνορθόλογου δὲν θὰ ἦταν μεταξὺ λόγου καὶ ἐπιθυμιῶν, ἀλλὰ μᾶλλον μεταξὺ τῶν ἐπιθυμιῶν καὶ ἑνὸς εἶδους ἐκφυλισμένου ἢ νοθευμένου λόγου. (Αὐτὸ διαφαίνεται ἀρκετὰ καθαρά στὴν περίπτωση τοῦ δημοκρατικοῦ τύπου, στο 560a κ.ἑξ., καὶ τοῦ τιμοκρατικοῦ: 548b κ.ἑξ. Ἐπίσης, ἂν ὁ τυραννικός δὲν παύσει ἐντελῶς νὰ χρησιμοποιεῖ τὸ λογικὸ του καὶ νὰ ὑπολογίζει σωστά, τότε θὰ ἀληθεύει καὶ γι' αὐτὸν (συγκρ. Vegetti, Εἰσαγωγή, σελ. 39).

Σύμφωνα μὲ τὴν ἄποψη αὐτὴ εἴμαστε λογικά ὄντα ἀλλὰ οἱ λογικὲς μας δυνατότητες ἔχουν τεθεῖ στὴν ὑπηρεσία σκοπῶν πού δὲν ἔχουν ἐπιλεγεῖ ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν λόγο. Ἄν εἶναι πράγματι ἔτσι, ὁ Σωκράτης θὰ εἶχε κάθε λόγο νὰ χειριστεῖ τὴν πράξη ἀκρασίας στο βιβλίο Δ' περισσότερο ὥς ἐξαιρεση παρὰ ὥς κανόνα. Δὲν εἶναι τὸ γεγονὸς πὼς ἡ ζωὴ τῶν συνηθισμένων ἀνθρώπων εἶναι ἓνα εἶδος ἀδιάλλειπτου ἀγῶνα μεταξὺ τοῦ λόγου καὶ τοῦ ἀ-λόγου· οὔτε τὸ γεγονὸς πὼς, ὅταν ξεσποῦν τέτοιες διαμάχες, (καὶ ἐμφανίζονται συχνά ὅπως ὑποστηρίζεται ἀπὸ τὸ κείμενο), ἀποσοβοῦνται ὥς πρέπει πρὸς ὄφελος τοῦ ἀ-λόγου στοιχείου. Μᾶλλον τὸ ἀντίθετο συμβαίνει, ἀφοῦ οἱ περισσότεροι συνηθισμένοι ἄνθρωποι ἔχουν διαμορφώσει ἓνα ψυχικὸ περιβάλλον πού παρέχει χώρο καὶ στὰ δύο διαφορετικὰ μέρη ἢ εἶδη: Σίγουρα ὁμως δὲν εἶναι αὐτὸ τὸ εἶδος ἐκφυλισμένου ἢ νοθευμένου λόγου πού ἀπασχολεῖ τὸν Σωκράτη στο 505d-e. Ἐκεῖνο πού ὑποστηρίζεται ὅτι κάθε ψυχὴ ἐπιδιώκει δὲν εἶναι τὸ ἀγαθόν, ὅπως τυγχάνει ἡ ἐκάστοτε ψυχὴ νὰ τὸ συλλαμβάνει (τὸ ἀριστοτελικὸ φαινομενικὸ ἀγαθὸ δηλαδή) ἀλλὰ μᾶλλον τὸ ἀληθινὸ ἀγαθόν. Ἀκόμη καὶ ἂν ἡ ψυχὴ κάποιου ἐπιδιώκει πιθανόν κάτι ἄλλο, δὲν ἐπιδιώκει αὐτὸ πραγματικά ἀλλὰ τὸ ἀληθινὸ πρᾶγμα. Ἐν πάσει περιπτώσει, ὅπως ὁ Σωκράτης μόλις πρότεινε (505d) δὲν εἶναι ποτὲ ἀρκετὸ γιὰ κάποιον νὰ ἀποκτήσει μόνον ἐκεῖνα πού φαίνονται ὅτι εἶναι ἀγαθὰ. Ἐπιδιώκει κανεῖς ἐκεῖνα πού εἶναι ἀγαθὰ, καὶ προσδίδει ἀρνητικὴ ἀξία (ἀτιμάζειν) στο ἄπλο «φαίνεσθαι» (δόξα) σὲ αὐτὴ τὴν περίπτωση, ἀσχέτως μὲ τὸ τί θὰ κάνει σὲ ἄλλες, ὅπως γιὰ παράδειγμα σὲ θέματα πού ἔχουν σχέση μὲ τὴ δικαιοσύνη ἢ τὸ ὥραϊο. Ὁ πλατωνικὸς Σωκράτης ἐδῶ τοποθετεῖ τὸν ἑαυτὸ του σταθερὰ στὴν κατηγορίαν ἐκείνων, τοὺς ὁποίους ὁ Ἀριστοτέλης ἐπικρίνει στὰ *Ἠθ. Νικ. Γ' 4* γιὰ τὸ γεγονὸς ὅτι ἐκλαμβάνουν τὸ ἀγαθὸ ὥς ἀντικείμενο τῆς βούλησης:

«Ἡ συνέπεια γιὰ αὐτοὺς πού ὑποστηρίζουν ὅτι τὸ ἀντικείμενο τῆς βούλησης εἶναι τὸ ἀγαθόν, εἶναι ὅτι εὐχεται αὐτὸ πού τὸ ἄτομο πού κάνει μιὰ λανθασμένη ἐπιλογὴ δὲν εἶναι βουλητὸ (γιατὶ ἂν πρόκειται νὰ θεωρηθεῖ βουλητὸν θὰ πρέπει ἐπίσης νὰ εἶναι καὶ ἀγαθόν· ἀλλὰ στὴν πραγματικότητα ὅπως ἴσως θὰ διαφανεῖ, ἦταν κακόν)». (1113a17-19).

Ὁ Πλάτων προφανῶς δὲν ἀνησυχεῖ γιὰ καμιά τέτοια συνέπεια καὶ ὄντως

προσυπογράφει. Ἐκεῖνο πού εὐχεται τὸ πρόσωπο πού κάνει μιά λανθασμένη ἐπιλογὴ εἶναι κάτι ἄλλο καὶ ὄχι ἐκεῖνο πού ἐπέλεξε. Μὲ ἄλλα λόγια, ἡ λογικὴ ἐπιθυμία του, ἡ βούλησίς του (γιά νά κάνουμε ξανά χρῆση τοῦ ἀριστοτελικοῦ ὄρου) εἶναι γιά τὸ πραγματικὰ ἀγαθό. Αὐτὸς εἶναι ὁ λόγος πού ὁ Πλάτων ἐπιτρέπει στοῦ Σωκράτη νά ἀντιμετωπίζει τὴ γενικὴ κατάσταση ὡς κατάσταση ἄγνοιας, ὅπως ἀναμφίβολα πράττει στοῦ κείμενο του ΣΤ' βιβλίου. Ἄν τυχὸν γνωρίζαμε ὅλοι τί εἶναι τὸ ἀγαθό, ὅσο κι ἂν ἦταν ἐκφυλισμένο, ἀκόμη καὶ ἂν δὲν μπορούσαμε νά κάνουμε σχεδὸν τίποτε γιὰ αὐτό, θὰ μετανιώναμε ὅλοι γιὰ τὶς ἐπιλογές μας.

Προφανῶς ἓνα τέτοιο πλέγμα ἰδεῶν εἶναι πού ἐπιτρέπει στοὺν Πλάτωνα νά ὑποστηρίζει ἀκόμη καὶ στοὺς *Νόμους* τὴν ἰδέα ὅτι κανένας δὲν σφάλλει ἡβηλῆμένα (στὰ ἀγγλικά ὁ ὄρος «ἐκῶν» μεταφράζεται παραδοσιακὰ «willingly»). Βεβαίως δὲν θὰ ἦταν σωστὸ νά ὑποστηρίζει κανεὶς ὅτι σφάλουμε ἐξ αἰτίας τῆς ἄγνοιας· σφάλουμε κυρίως ἢ ἀποκλειστικὰ ἐξ αἰτίας τῆς ἑλλειποῦς μας ἐκπαιδεύσεως καὶ ἀνατραφῆκαμε ἔχοντας λάθος πεποιθήσεις, νοοτροπία καὶ τρόπο χειραγώγησης τῶν ἐπιθυμιῶν πού αὐτὲς συνεπάγονται. Δὲν θὰ ἦταν ἀκόμη ἀκριβὲς νά ὑποθέσουμε ὅτι κυριολεκτικὰ κανεὶς δὲν σφάλλει συνειδητά, γιὰτί οἱ ἀμειβεῖς ἀκρατεῖς ὅπως ὁ Λεόντιος καὶ ἴσως ὅσοι ἐρωτεύονται μὲ πάθος γνωρίζουν πολὺ καλὰ ὅτι σφάλουν καὶ τὸ γνωρίζουν καλὰ ἀκόμη καὶ κατὰ τὴν τέλεση τῆς ἀπαγορευμένης πράξης. Ἀλλὰ πάλι θὰ εἶναι ἀκριβὲς κατὰ κυριολεξία ὅτι κανεὶς δὲν σφάλλει ἡβηλῆμένα (γιὰτί αὐτὸ πού ἐπιθυμεῖ εἶναι κάτι ἄλλο). Καὶ αὐτὸ εἶναι ἐντελῶς ἀληθὲς στὴν περίπτωση τοῦ ἀκρατοῦς. Ὅχι μόνο ἐπιδιώκει κάτι ἄλλο ἀπὸ αὐτὸ πού στὴν πραγματικότητά ἐπιδιώκει, στοῦ βαθμοῦ πού ὅλες οἱ ψυχὲς ἐπιδιώκουν τὸ ἀγαθό (ἐπιθυμοῦν τὸ ἀγαθό), ἀλλὰ τὸ γνωρίζει κιόλας. Ἡ πράξη του ἐξακολουθεῖ, ὅπως φαίνεται, νά ἐκλαμβάνεται ὡς πρωτογενὴς πράξη πού δὲν τελεῖται πρὸς χάριν τοῦ ἀγαθοῦ. Παρ' ὅλα αὐτὰ εἶναι ἀκριβὲς ὅτι ὁ ἀκρατὴς ὡς ὑποκείμενο «κάνει τὸ πᾶν» χάριν τοῦ ἀγαθοῦ σὲ κάθε περίπτωση - γιὰτί ὅπως ὅλοι οἱ ἄλλοι, αὐτὸ εἶναι ὅ,τι ποθεῖ καὶ ἐπιδιώκει καὶ ὄχι κάποιο ἐπίπλαστο ἀγαθό, ὑποκατάστατο τοῦ ἀληθινοῦ ὄντος. Ὁ Λεόντιος παλεύει ἐνάντια στὴν ἐπιθυμία του νά ἀντικρίξει τὰ νεκρὰ σώματα.

Ἡ πρότασή μου γιὰ τὴ λύση τοῦ προβλήματος εἶναι αὐτὴ μὲ τὴν ὁποία ξεκίνησα τὴ διερεύνηση τοῦ ζητήματος. Ἐν ὀλίγοις φαίνεται πῶς καταλήγω στὰ συμπεράσματά μου χωρὶς ἰδιαίτερα ἐμπόδια ἢ ἐντάσεις μεταξὺ τῶν βιβλίων Δ' καὶ ΣΤ'. Ἐχοντας ἐξετάσει τὰ διὰ τῶν χωρίων δεδομένα, ἀπὸ τὰ ὁποῖα ἐξαρτῶνται, κατέληξα στοῦ συμπεράσμα ὅτι τὰ δύο κείμενα εἶναι ἀπολύτως συμβατά· ἡ τουλάχιστον ἔτσι μοῦ φαίνεται τώρα. Δὲν εἶναι πῶς πρόκειται κανεὶς, ποτέ, νά παύσει νά ἐπιθυμεῖ τὸ ἀγαθό ἢ νά τὸ ἐπιδιώκει· ἀκόμη καὶ ὅταν (κατ' ἐξαιρέση) πράττουμε κάτι πού γνωρίζουμε ὅτι εἶναι κακὸ γιὰ μᾶς, αὐτὸ πού πραγματικὰ ἐπιδιώκουμε εἶναι εἴτε αὐτὸ πού δὲν πράττουμε ἀλλὰ γνωρίζουμε ὅτι θὰ ἔπρεπε νά πράττουμε, ἂν αὐτὸ εἶναι τὸ πραγματικὸ ἀγαθό, εἴτε ὅτιδήποτε εἶναι μέρος τοῦ πραγματικοῦ ἀγαθοῦ. Εἶναι πῶς ἀπλῶς καὶ μόνο ἐξ

αίτίας της ανθρώπινης φύσης είμαστε ίκανοί να εμποδίζουμε τὸν ἑαυτὸ μας νὰ πράττει ὅ,τι εἶναι καλύτερο γιὰ μᾶς μέσω τοῦ ἀνορθόλογου μέρους τῆς ψυχῆς μας. Δὲν ὑπαινίσσονται ὅτι ὅλα αὐτὰ βρίσκονται συμπεκνωμένα στὸ 505d-e τῆς *Πολιτείας*· οὔτε κατὰ διάνοια. Αὐτὸ τὸ κείμενο μᾶς προσφέρει μέρος μόνο τῆς εἰκόνας αὐτῆς. Ὅταν ὁμως ὁλοκληρωθεῖ ἡ ὑπόλοιπη εἰκόνα δὲν ὑπάρχει τίποτε στὸ κείμενο ποὺ νὰ βρίσκεται σὲ ἀσυμφωνία μὲ τὸ κείμενο τοῦ βιβλίου Δ' τὸ ὁποῖο ἀναφέρεται στὰ μέρη τῆς ψυχῆς. Σὲ συνδυασμὸ μὲ ἄλλα συμφραζόμενα, ἡ ἔκφραση «τοῦτου (τοῦ ἀγαθοῦ) ἕνεκα (πᾶσα ψυχὴ) πάντα πράττει» θὰ μπορούσε κάλλιστα νὰ σημαίνει κάτι ἄλλο· στὸ κείμενο τῆς *Πολιτείας* ὁμως εἶναι ὑποχρεωτικὸ νὰ διαβαστεῖ καὶ νὰ καθοριστεῖ νοηματικὰ ἀπὸ τὰ δεδομένα τοῦ κειμένου. Ἴσως ὁμως τὸ ἔργο μου νὰ εἶναι τελικῶς ἀπλό, ἀφοῦ ποιὸς θὰ δεχόταν νὰ ἀπορρίψει αὐτὴν τὴν ἐρμηνευτικὴ ἀρχή, ἐκτός ἀπὸ κάποιον ὁ ὁποῖος θὰ πίστευε σὲ μιὰ ἰδιαίτερη θεωρία ἐρμηνείας. Τὸ μόνο ζητούμενο εἶναι πῶς θὰ διαβάσουμε τὸ ΣΤ' βιβλίο προκειμένου νὰ τὸ κάνουμε συμβατὸ μὲ τὸ βιβλίο Δ'. Διευκρίνισα ἐν συντομία νωρίτερα γιὰ αὐτὸ τὸ ἐρώτημα ἔχει τόσο μεγάλη σημασία γιὰ μένα. Στὸ σημεῖο αὐτὸ θὰ προσθέσω μόνο ὅτι, σύμφωνα μὲ τὴ δική μου ἀνάγνωση, ἀκόμη καὶ στὸ *Λύση*, ὅσα στὴν *Πολιτεία* ἀντιμετωπίζονται σὰν ἀνορθόλογες ἐπιθυμίες, ἀντιμετωπίζονται πραγματικὰ σὰν νὰ ὑπάρχουν χάριν τοῦ ἀγαθοῦ «κάθε ἐπιθυμία εἶναι γιὰ τὸ ἀγαθόν». Ἄν εἶναι πράγματι ἔτσι, τότε ὅταν ἡ *Πολιτεία* ἀναφέρεται στὴν πείνα, στὴν δίψα κ.ο.κ. εἰδικά, καὶ μάλιστα μὲ ἔμφαση ὡς κατευθυνόμενα ἀπὸ κάτι ποὺ δὲν εἶναι ἀγαθόν, ἐπιχειρηματολογεῖ ἐναντίον μιᾶς θέσης, τὴν ὁποία ὁ Πλάτων εἰσηγεῖται τουλάχιστον μία φορὰ ἀκόμη σὲ ἕναν ἀπὸ τοὺς ἄλλους διαλόγους του. Ἄν αὐτὴ ἡ πρόταση δύναται νὰ ἐρμηνευθεῖ ὡς ἕνα εἶδος πίστεως, τότε μὲ ὅλο τὸ σεβασμὸ μας πρὸς τὸν Kahn, ὀδηγούμεστε σὲ ἐπικείμενη ἀλλαγὴ πλεύσης ἀνάμεσα στὸν *Λύση* - καὶ ἄλλους διαλόγους - καὶ στὴν *Πολιτεία* καὶ αὐτὴ ἡ ἀλλαγὴ πλεύσης θὰ εἶναι ἰδιαίτερος οὐσιώδης, ἂν ὁ ἀνορθόλογος χαρακτήρας τῶν ἐπιθυμιῶν συσχετίζεται στὴν *Πολιτεία* μὲ τὴν ἀπουσία διακρίσεων μεταξὺ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ. Ὅντως ὁ *Λύσις* δὲν ἐπιτρέπει διάκριση μεταξὺ λογικῆς καὶ ἀνορθόλογης ἐπιθυμίας καὶ ἐπομένως δὲν ἀφήνει χώρο γιὰ διάκριση μερῶν τῆς ψυχῆς τοῦ τύπου τῆς *Πολιτείας*. Ἀλλὰ αὐτὸ εἶναι ἕνα ἄλλο θέμα τὸ ὁποῖο δὲν ἔχω χώρο νὰ ἀναπτύξω στὴν παρούσα μελέτη¹.

Christopher ROWE
(Durham)

(Μτφρ. Στ. ΤΑΒΟΥΛΑΡΗΣ, Ἑπιμ. Εἰρ. ΣΒΙΤΖΟΥ)

1. Ἡ μελέτη αὐτὴ ἐκφωνήθηκε στὰ γαλλικὰ στὰ πλαίσια ἐνὸς σεμιναρίου ποὺ ὁργανώθηκε στὸ Université de Paris I-Sorbonne καὶ στὰ ἰταλικά στὴν Biblioteca Cantonale di Locarno καὶ ἔπεται τῆς ἀρχικῆς συνάντησης στὴ Lille τοῦ Collegium Politicum. Εἶμαι εὐγνώμων σὲ ὅλους ὅσοι διατύπωσαν τὰ σχόλιά τους ἐπὶ τῆς μελέτης αὐτῆς.

**ALL DESIRE IS FOR THE GOOD:
A THEME IN SOME PLATONIC DIALOGUES**

S u m m a r y

In the *Lysis*, in the *Symposium*, apparently in the *Republic*, and less conspicuously elsewhere, Socrates – or in the case of the *Symposium*, (what I take to be) his spokeswoman Diotima – commits himself to the view that all desire is for the good. The question addressed by my paper will be what exactly he means by this, and whether he means the same thing on all occasions. My claim will be that he means one thing in the *Lysis* and the *Symposium*, and another quite different thing in the *Republic*. In the first two of these dialogues, he means *exactly what he says*: all our desires, always, are directed towards the real good. In the *Republic*, by contrast, he introduces – in Book IV – some desires that he specifically says are *not* directed towards the good; I claim that he cannot, then, mean what he appears to say in Book VI, when he describes the good as that «which every soul pursues, and *does everything for the sake of this...*» (505 d 11- e 1). So what does he mean, and why does it matter? In fact, I suggest, the two passages in the *Republic* represent one of the key moments in the whole platonic corpus: nothing less than the moment when the author – Plato – switches decisively from one (less familiar) kind of theory of moral action, and one way of thinking of human beings, to another (and more familiar).

Christopher ROWE
(Durham)

QUELLENUNTERSUCHUNGEN ZUM LEBEN UND ZUR POLITIK DES ANYTOS VON ATHEN. EIN BEITRAG ZUM SOKRATES - PROZESS

I. LEBEN

Diese Abhandlung will ein Beitrag zum Verständnis der Persönlichkeit des vornehmsten Anklägers von Sokrates, des Anytos, sein. Ferner wird der Versuch unternommen, seine Stellung darzulegen, die er in der damaligen Athener Republik sich erworben hatte.

Es liegt durchaus nicht in meiner Absicht, mit dieser Schrift einen Schatten auf die Persönlichkeit des Sokrates zu werfen, über die Zeller schreibt: «Das Bild des sterbenden Sokrates... ein lautes Zeugnis von der Grösse des menschlichen Geistes, von der Macht der Philosophie»¹. Der Hauptbeweggrund, der mich zu dieser Schrift geführt hat, ist vielmehr das Suchen nach der historischen Wahrheit; denn es ist doch wohl die Aufgabe eines jeden Historikers, «οὔτε γοῦν πρὸς χάριν οὔτε πρὸς φθόνον, ἀλλ' οὐδὲ πρὸς μῖσος ἢ καὶ πρὸς εὐνοίαν συγγράφειν χρεών ἐστι τὸν συγγράφοντα, ἀλλ' ἱστορίας μόνον χάριν καὶ τοῦ μὴ λήθης βυθῶ, ἣν ὁ χρόνος οἶδε γεννᾶν, παραδοθῆναι τὰ ὑπὸ τινων γεγενημένα, εἴτ' ἀγαθὰ εἴτε φαῦλα τυγχάνουσιν»².

Schliesslich sei gesagt, dass sich vorliegende Arbeit hauptsächlich auf die uns überkommenen Quellen des Altertums stützt, die hier jedoch im Lichte der neuesten Forschungsergebnisse betrachtet werden sollen. Ein weiterer Zweck dieser Arbeit ist, die politischen en Dienste, die Anytos den Athenern erwiesen hat, klarzulegen und die wirklichen Gründe darzustellen, die ihn dazu geführt haben, einen von des Sokrates Anklägern dazu zu bewegen, gegen ihn Klage zu erheben «εἰς τὴν τοῦ Βασιλέως στοὰν ἐπὶ τὴν Μελήτου γραφὴν»³.

Anytos wurde in Athen geboren «Ἀθηναῖος γένος»⁴ von «πατὴρ πλουσίου τε καὶ σοφοῦ Ἀνθεμίωνος, ὃς ἐγένετο πλούσιος οὐκ ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου»⁵, der wahrscheinlich mit der Lederbearbeitung erfolgreich beschäftigte und durch diese Tätigkeit reich wurde: «ἀπὸ τοῦ θητικῶς τέλους εἰς τὴν ἵππαδα μετέστη καὶ εἰκὼν ἔστιν ἐν Ἀκροπόλει ἵππος ἀνδρὶ παρεστηκὼς καὶ τὸ ἐπίγραμμα:

1. *Die Philosophie der Griechen*⁵, II 1, s. 232.

2. GEORG AKROPOLIT., *Χρονικὴ Συγγραφή* I, 18, Leipzig, Heisenberg, 1903.

3. PLAT., *Theaet.*, 210 d.

4. *Platonscholion ad Apol.*, p. 18 b.

5. PLAT., *Menon*, 90 a.

Διφίλου Ἀνθεμίων τόνδ' ἵππον θεοῖς ἀνέθηκεν,
θητικοῦ ἀντὶ τέλους ἵππάδ' ἀμειψάμενος»⁶

Anthemion, reich geworden, «οὐχ ὑπερήφανος δοκῶν εἶναι πολίτης οὐδὲ ὀγκώδης τε καὶ ἐπαχθής, ἀλλὰ κόσμιος καὶ εὐσταλὴς ἀνὴρ», hat seinen Sohn Anytos «εὖ ἔθρεψε καὶ ἐπαίδευσε, ὥς δοκεῖ Ἀθηναίων τῷ πλήθει»⁷, so dass er eines Tages wie sein Vater hoffte, «αἰροῦνται γοῦν αὐτὸν ἐπὶ τὰς μεγίστας ἀρχάς»⁸.

Nach dem Tode des Sokrates, wie uns Diogenes Laertius berichtet, «Ἀθηναῖοι δ' εὐθὺς μετέγνωσαν, ὥστε κλεῖσται καὶ παλαίστρας καὶ γυμνάσια, καὶ τοὺς μὲν ἐφυγάδευσαν, Μελήτου δὲ θάνατον κατέγνωσαν»⁹. Es wird überliefert, dass er durch den Kyniker Antisthenes aus Athen zu fliehen gezwungen wurde «αὐτὸς δὲ καὶ Ἀνύτῳ τῆς φυγῆς αἴτιος γενέσθαι»¹⁰ und in Herakleia von Pontos Zuflucht suchte. Aber auch dort, wie uns ein Schriftsteller berichtet, haben ihn die Einwohner der Stadt nicht empfangen wollen «τοιγαροῦν οὐκ εἰς μακρὰν Ἀθηναῖοι μετέγνωσαν ἀμφοῖν Σωκράτους καὶ δίκην ἐπράξαντο Μέλητον τῆς δίκην ἐκείνης καὶ ἐφυγεν αὐτὸς ἐκ τοῦ ἄστεος καὶ Ἀνυτον κατέλευσαν διὰ Σωκράτην οἱ Ἑρακλειῶται οἱ ἐν τῷ πόντῳ, καὶ νῦν δείκνυται Ἀνύτου αὐτόθι σῆμα ἐν τῷ προαστείῳ οὐ μακρὰν θαλάττης, οὐπὲρ καὶ ἔβαλλον τὸν Ἀνυτον οἱ Ἑρακλειῶται»¹¹.

In dieser Weise hassten Anytos «οἱ πολῖται καὶ ἀπεστράφησαν, ὥς μήτε πῦρ αὔειν μήτ' ἀποκρίνεσθαι πυθνανομένοις μήτε λουομένοις κοινωνεῖν ὕδατος, ἀλλ' ἀναγκάζειν ἐκχεῖν ἐκείνου τοὺς παραχύτας ὥς μεμιασμένον, ἕως ἀπήγγξαντο μὴ φέροντες τὸ μῖσος»¹².

Schliesslich über den Tod von Anytos: so ist er, gemäss den Berichten aus einigen Schriften, entweder unbeachtet gestorben «διὰ τὴν τοῦ υἱοῦ πονηρὰν παιδείαν καὶ διὰ τὴν αὐτοῦ ἀγνωμοσύνην ἔτι καὶ τελευτηκῶς τυγχάνει κακοδοξίας»¹³, oder «ἀδίκου δὲ τῆς κατηγορίας γεγεννημένης ὁ δῆμος μετεμελήθη, τηλικούτον ἄνδρα θεωρῶν ἀνηρημένον· διόπερ τοὺς κατηγορήσαντας δι' ὀργῆς εἶχε καὶ τέλος ἀκρίτους ἀπέκτεινε»¹⁴. Aber diese Nachrichten werde ich noch eingehender prüfen.

II. POLITIK

1. Bis zum Sturz der Dreissig. Anytos wurde während des Peloponnesischen

6. POLLUX, VIII, 131, Vgl. auch ARIST., *Res publ. Athen*, VII 4.

7. PLAT., *Menon*, 90 a-b.

8. *Ibid.*, 90 b.

9. II 5, 43. Vgl. AUGUST., (VII, Migne 41), *De civit. Dei* 8,3.

10. DIOG. LAERT. VI, 2, 9.

11. THEMIST., XX, 239 C. Vgl. U. KAHRSTEDT, *Meletos, Realencyklopädie*.

12. PLUT., *De invid.*, et odio 538 A, ed. Bernardakis, Lipsiae, 1891, Bd. III.

13. XENOPH., *Apol.*, 29.

14. DIOD., XIV, 37,6.

Kriege zum «στρατηγός» gewählt und im Jahre 409 v. Chr. mit Truppen und Schiffen Pylos zu Hilfe gesandt, weil die «Λακεδαιμόνιοι δὲ πυνθανόμενοι περὶ τὸν Ἑλλήσποντον ὑπάρχειν ἀπάσας τὰς τῶν Ἀθηναίων δυνάμεις, ἐστράτευσαν ἐπὶ Πύλον, ἣν Μεσσήνιοι φρουρὰ κατεῖχον... καὶ περιστρατοπεδεύσαντες τὸ φρούριον ἐπόρθουν ἅμα καὶ κατὰ γῆν καὶ κατὰ θάλατταν»¹⁵. Wegen dieser Gefahr «ὁ τῶν Ἀθηναίων δῆμος ἐξαπέστειλε τοῖς πολιορκουμένοις εἰς βοήθειαν ναῦς τριάκοντα καὶ στρατηγὸν Ἄνυτον τὸν Ἀνθεμίωνος»¹⁶.

Leider aber konnte dieser wegen der ungünstigen Wetterverhältnisse nicht bis Pylos vordringen «οὗτος μὲν οὖν ἐκπλεύσας, καὶ διὰ τινος χειμῶνας οὐ δυνήθεις τὸν Μαλέαν κάμψαι, ἀνέπλευσεν εἰς Ἀθήνας»¹⁷, und die Lakedaimonier wurden Herren der Stadt Pylos, ohne künftig Widerstand zu leisten: «Λακεδαιμόνιοι μὲν οὖν ἐγκρατεῖς ἐγένοντο τῆς Πύλου»¹⁸. Dieses Misserfolges wegen als Hauptschuldiger angesehen, wurde Anytos vor Gericht gestellt. Dennoch wusste er, sich aus der grossen Gefahr zu retten, in der er sich befand, indem er als erster die Richter in Athen bestach «ὁ μὲν δῆμος ὀργισθεὶς καὶ καταιτιασάμενος αὐτοῦ προδοσίαν, κατέστησεν εἰς κρίσιν· ὁ δ' Ἄνυτος ἰσχυρῶς κινδυνεύων ἐρρύσατο χρήμασι τὴν ἰδίαν ψυχὴν, καὶ πρῶτος Ἀθηναίων δοκεῖ δωροδοκῆσαι»¹⁹.

Dies wird von Aristoteles bestätigt, wenn er schreibt: «ἤρξατο δὲ μετὰ ταῦτα καὶ τὸ δεκάζειν, πρώτου καταδείξαντος Ἀνύτου μετὰ τὴν ἐν Πύλῳ στρατηγίαν, κρινόμενος γὰρ ὑπὸ τινων διὰ τὸ ἀποβαλεῖν Πύλον, δεκάσας τὸ δικαστήριον ἀπέφυγεν»²⁰ und so auch Plutarch: «οὐ γὰρ ἴσμεν, ὅστις ἦν ὁ δεκάσας πρῶτος ἐν Ρώμῃ δῆμον ἢ δικαστήριον· Ἀθήνῃσι δὲ λέγεται πρῶτος ἀργύριον δοῦναι δικασταῖς Ἄνυτος ὁ Ἀνθεμίωνος προδοσίας περὶ Πύλον κρινόμενος ἐν τοῖς Πελοποννησιακοῖς ἡδὴ τελευτῶσιν»²¹.

Am 16 Munichion (etwa am 25. April) des Jahres 404 wurde Athen von den Spartanern besetzt, Athens Mauern «κατέσκαπταν ὑπ' αὐλητρίδων πολλῇ προθυμίᾳ, νομιζόντες ἐκείνην τὴν ἡμέραν τῇ Ἑλλάδι ἄρχειν τῆς ἐλευθερίας»²². Da es für ihn nicht möglich war, unter der Herrschaft der Dreissig²³ zu bleiben, sah er sich gezwungen, mit anderen zusammen in Theben Zuflucht zu suchen²⁴ «εἰ δὲ μὴ ἄλλως γνωστὸν ὅτι ἀληθὴ λέγω, ὧδε ἐπισκέψασθε πότερον οἴεσθε Θρασύβουλον καὶ Ἄνυτον καὶ τοὺς ἄλλους φυγάδας ἢ ἐγὼ λέγω μᾶλλον ἂν ἐνθάδε βούλεσθαι γί-

15. DIOD. XIII, 64,5.

16. DIOD. XIII, 64,6.

17. DIOD. XIII, 64,6.

18. DIOD. XIII, 64,7.

19. DIOD. XIII, 64,6.

20. *Res Publica Athen*, XXVII, 5.

21. *Coriol.*, 14,4.

22. XENOPH., *Hell.* II, 2, 23. Vgl. THUKYD. V, 26,1.

23. Vgl. DIOD. XIV, 32,1.

24. Vgl. ARIST. *Res Publica Athen*, 34,3.

γνεσθαι ἢ ἂ οὗτοι πράττουσιν»²⁵.

Während seines Aufenthalts in Theben bereiteten Thrasybulos und Anytos mit anderen zusammen den Aufstand gegen die 30 Tyrannen vor, um Athen wieder zu befreien. Gegen Ende des Herbstes des Jahres 404 hat Thrasybulos mit Anytos «ὁρμηθεὶς ἐκ Θηβῶν ὡς σὺν ἑβδομήκοντα Φυλῆν χωρίον καταλαμβάνει ἰσχυρόν»²⁶, und «τοὺς ἀπὸ Φυλῆς περὶ χιλίους ἤδη συνειλεγμένους, ἀφικνεῖται τῆς νυκτὸς εἰς τὸν Πειραιᾶ»²⁷. Von da aus besetzen sie Athen und «ἡ μὲν δὴ Ἀθῆναισι στάσις οὕτως ἐτελεύτησεν»²⁸.

Wir werden nun Anytos' Tätigkeit in der nunmehr befreiten athenischen Republik verfolgen.

2. Das Sokrates - Prozess. Als von altersher überzeugter Gegner der Sophisten²⁹ wendet er sich gegen sie, weil sie als für staats gefährlich hält, und mahnt die Bürger, sich von solchen Menschen fernzuhalten. «μηδένα τῶν γ' ἐμῶν μήτε οἰκείων μήτε φίλων, μήτε ἀστὸν μήτε ξένον, τοιαύτη μανία λάβοι, ὥστε παρὰ τούτους ἐλθόντα λωβηθῆναι, ἐπεὶ οὗτοί γε φανερά ἐστι λώβη τε καὶ διαφθορά τῶν συγγυνομένων»³⁰.

Sie sind für ihn gefährlich, weil sie die Staatsordnung zerrüttende Lehren verbreiten, und, um es sich dabei handelt, werden wir aus seiner Anklage entnehmen, die er im Monat «Θαργηλιών» des Jahres 399 vor dem «Βασιλεὺς-Ἄρχων» gegen Sokrates erhoben hat, weil er ihn für einen gefährlichen Sophisten seiner Zeit hielt.

Er lehrt auch, wie jeder Sophist, dass: «ὑπερορᾶν ἐποίει τῶν καθεστώτων νόμων τοὺς συνόντας, λέγων ὡς μῶρον εἶη τοὺς μὲν τῆς πόλεως ἄρχοντας ἀπὸ κυάμου καθιστάναι, κυβερνήτῃ δὲ μηδένα ἐθέλειν χρῆσθαι κυαμευτῷ μηδὲ τέκτονι μηδ' αὐλητῇ μηδ' ἐπ' ἄλλα τοιαῦτα, ἃ πολλῶ ἐλάττονας βλάβας ἀμαρτανόμενα ποιεῖ τῶν περὶ τὴν πόλιν ἀμαρτανόμενων· τοὺς δὲ τοιούτους λόγους ἐπαίρειν ἔφη τοὺς νέους καταφρονεῖν τῆς καθεστῶσης πολιτείας καὶ ποιεῖν βιαίους»³¹.

Und er sagt «καὶ τῶν ἐνδοξοτάτων ποιητῶν ἐκλεγόμενον τὰ πονηρότατα καὶ τούτοις μαρτυρίαις χρώμενον διδάσκειν τοὺς συνόντας κακούργους τε εἶναι καὶ τυραννικούς, Ἡσιόδου μὲν τὸ Ἔργον δ' οὐδὲν ὄνειδος, ἀεργίῃ δὲ τ' ὄνειδος (= Hesiod., «ἔργα καὶ ἡμέραι», 311) ... τὸ δὲ Ὀμήρου ἔφη ὁ κατήγορος πολλάκις αὐτὸν λέγειν, ὅτι Ὀδυσσεὺς

25. XENOPH. *Hell.* II, 3, 44. Vgl. auch II, 3, 42.

26. XENOPH. *Hell.* II, IV, 2. Vgl. auch DIOD. XIV, 32, 1 - ARIST., *Res Publica Athen.*, XXXV, 37.

27. XENOPH. *Hell.* II, IV, 10.

28. XENOPH. *Hell.* III, I, 1.

29. Vgl. PLAT., *Menon* 92 b: οὐδὲ μὰ Δία ἔγωγε συγγέγονα πώποτε αὐτῶν οὐδενὶ οὐδ' ἄν ἄλλον ἐάσαιμι τῶν ἐμῶν οὐδένα.

30. PLAT., *Menon* 91 c.

31. XENOPH., *Memorab.* I, 2, 9.

ὄντινα μὲν βασιλῆα καὶ ἔξοχον ἄνδρα κιχείη,
 τὸν δ' ἄγανοῖς ἐπέεσιν ἐρητύσασκε παραστάς·
 δαίμονι, οὐ σε ἔοικε κακὸν ὡς δειδίσσεσθαι,
 ἀλλ' αὐτὸς τε κάθησο καὶ ἄλλους ἰδρὺε λαούς.
 ὄν δ' αὖ δῆμου τ' ἄνδρα ἴδοι βοῶντά τ' ἐφεύροι,
 τὸν σκήπτρῳ ἐλάσασκεν ὁμοκλήσασκέ τε μύθῳ·
 δαίμονι, ἀτρέμας ἦσο, καὶ ἄλλων μῦθον ἄκουε,
 οἳ σέο φέρτεροί εἰσι· σὺ δ' ἀπτόλεμος καὶ ἀναλκις,
 οὔτε ποτ' ἐν πολέμῳ ἐναριθμῖος οὔτ' ἐνὶ βουλῇ (= HOM., II, B, 188-198).

Ταῦτα δὴ αὐτὸν ἐξηγεῖσθαι, ὡς ὁ ποιητὴς ἐπαινοῖται καίεσθαι τοὺς δημότας καὶ πένητας»³²

An anderer Stelle klagt er Sokrates an, «τοὺς πατέρας προπηλακίζειν ἐδίδασκε, πείθων μὲν τοὺς συνόντας ἑαυτῷ σοφωτέρους ποιεῖν τῶν πατέρων, φάσκων δὲ κατὰ νόμον ἐξεῖναι παρανοίας ἐλόντι καὶ τὸν πατέρα δῆσαι, τεκμηρίῳ τούτῳ χρώμενος, ὡς τὸν ἀμαθέστερον ὑπὸ τοῦ σοφωτέρου νόμιμον εἶη δεδέσθαι»³³. Anytos wendet gegen Sokrates ein, dass er ein Feind der Demokratie sei und ein Verschmäher des Demos «Σκέψασθε δέ, μισόδημος, φησίν, ἐστὶ καὶ τοὺς συνόντας πείθει τῆς δημοκρατίας καταγελᾶν»³⁴. Dies waren ungefähr die Meinungen des Anytos über die Sophisten. Aber auch jeder Athener der damaligen Zeit konnte Sokrates nur als einen Sophisten beurteilen, der alles, was gross und heilig ist³⁵, angreift, und allgemein dem nur Achtung schenkt, so dass Aristophanes sich vornahm, die Athener seiner Zeit³⁶ über die Sophistik von Sokrates aufzuklären und so bei ihm Aussprüche zu lesen sind, wie:

«ἀεροβατῶ καὶ περιφρονῶ τὸν ἥλιον»³⁷

und anderswo «ποιούς θεοὺς ὁμεῖ σύ; πρῶτον γὰρ θεοὶ
 ἡμῖν νόμισμα οὐκ ἔστι»³⁸

und anderswo «τούτοιον τὸν ἕτερον τοῖν λόγῳ τὸν ἥττονα,

32. XENOPH., *Memorab.* I,2,56 ff. - Vgl. auch LIBAN., *Apol. Socr.* 87: οὕτω καὶ περὶ Πινδάρου διαλέγεται δεδοικώς αὐτοῦ τὴν διδασκίαν καὶ φοβούμενος μή τις τῶν νέων ἀκούσας ὡς ὑπερτάτῃ χειρὶ διαίχεται τὸ δίκαιον.

33. XENOPH. *Memorab.* I,2,49. - Vgl. auch LIBAN., *Apol. Socr.* 62 f.: 'Ἡσύδου, φησίν, [ἔπη] καὶ Θεόγνιδος καὶ Ὀμήρου καὶ τῶν Πινδάρου μελῶν, τοὺς δὲ ποιητάς τούτους καὶ ὁδῆς καὶ τιμῶν τετυχηκέναι παρὰ τε τοῖς ἄλλοις καὶ ἡμῖν, τούτων, φησί, τῶν ἀνδρῶν ἐπιλαμβάνεται καὶ τῶν εἰρημένων οὐκ ὀλίγα δείκνυσσι πονηρῶς ἔχοντα.

34. LIBAN., *Apol. Socr.* 53. - Vgl. auch XENOPH., *Memorab.* I, 2, 56.

35. W. NESTLE, *Euripides der Dichter der griechischen Aufklärung*, Stuttgart, 1901, *Gesch. d. Philos.* XXV, N. F. XVIII, Berlin, 1912, s. 266.

36. Vgl. H. ANGELOPOULOS, *Ὁ Ἀριστοφάνης καὶ αἱ περὶ Σωκράτους ἰδέαι αὐτοῦ*, Thessaloniki, 1933.

37. ARISTOPH., *Nubes* 225.

38. ARISTOPH., *Nubes* 247.

νικᾶν λέγοντά φασι τ' ἀδικώτερα»³⁹

Vgl. auch 886 f.

und anderswo	«ζητοῦσιν οὗτοι τὰ κατὰ γῆς» ⁴⁰
und anderswo	«οὗτοι δ' ἐρεβοδιφῶσιν ὑπὸ τὸν Τάρταρον» ⁴¹
und anderswo	«οὐ γὰρ ἂν ποτε ἐξεῦρον ὀρθῶς τὰ μετέωρα πράγματα, εἰ μὴ κρεμάσας τὸ νόημα καὶ τὴν φροντίδα λεπτὴν καταμύζας εἰς τὸν ὅμοιον ἀέρα» ⁴²
und anderswo	«αὗται γάρ τοι μόναι εἰσι θεαί· τ' ἄλλα δὲ πάντ' ἐστὶ φλύαρος» ⁴³
und anderswo	«οὗτοι διδάσκουσ', ἀργύριον ἦν τις διδῶ, λέγοντα νικᾶν καὶ δίκαια, καὶ ἀδικα» ⁴⁴ .

Zeller's⁴⁵ Meinung hierzu ist, dass Aristophanes von Sokrates wirklich diesen Eindruck hatte wie auch alle seine Athener Zeitgenossen, und er schreibt: «Aristophanes hat alles, was ihm über Philosophen und Sophisten Anstössiges und Ungereimtes zu Ohren gekommen war, auf das Haupt des Sokrates gehäuft; die Frage, ob diese Dinge auch wahr, und gerade von ihm wahr seien, machte ihm keine Sorge». Der gegenteiligen Ansicht sind Windelband⁴⁶ und Gerlach⁴⁷, wonach er sich nämlich nur aus poetischer Notwendigkeit heraus solchermassen äussere. Suevern⁴⁸ meint sogar folgendes: «So sind es auch nicht sowohl Personen, als Prinzipien, welche Aristophanes in den «*Wolken*» und deren Hauptcharakter, namentlich in dem des Sokrates, angreift» und s. 30: «Der Sokrates in den «*Wolken*» darf also durchaus nicht als ein Individuum oder Copie eines Individui, sondern nun wie die Hauptpersonen des Aristophanes grösstenteils symbolisch sind, auch symbolisch, nämlich als Stellvertreter der Schule und ihres Prinzips betrachtet werden»⁴⁹.

Andererseits meinen im Gegensatz dazu Zeller⁵⁰ und Curtius⁵¹, dass Aristophanes bewusst gegen Sokrates gekämpft habe, weil er ihn für einen

39. ARISTOPH., *Nubes* 114.

40. ARISTOPH., *Nubes* 188.

41. ARISTOPH., *Nubes* 192.

42. ARISTOPH., *Nubes* 227.

43. ARISTOPH., *Nubes* 365.

44. ARISTOPH., *Nubes* 98.

45. *Die Philosophie d. Griechen* II, I⁴, S. 146.

46. *Präludien* I⁵, s. 81.

47. *Aristophanes und Sokrates*, Vortrag, Basel., 1876, S. 17 f.

48. *Aristophanes Wolken*, Berlin, 1826, S. 22.

49. Vgl. WILAMOWITZ, *Antigonos von Karystos*, Philolog. Unters IV, Berlin, 1881, S. 148.

50. *Die Philos. d. Griechen* II, I⁴, S. 216.

51. *Griechische Geschichte* III⁶, S. 102.

gefährlichen Sophisten⁵² hielt, was meines Erachtens nach auch völlig der Wahrheit entspricht; denn Aristophanes leg die Gefühle der Athener von damals in eindeutiger Weise dar.

Es ist hier nun die Frage, weshalb Anytos die Sophisten, so gerade Sokrates, nicht schon früher angeklagt habe «εἰπέ μοι, πρὸς θεῶν, ὁ γέρον ὅστος ὁ γεγωνὶς ἐβδόμηκοντα ἔτη χθὲς καὶ πρῶν ἐγένετο πονηρῶν διδάσκαλος, πέρισι, τῆτες, τὸν δ' ἄλλον ἅπαντα χρόνον χρηστὸς ἦν οὐδὲν οὔτε μείζον βλάπτων τὴν πόλιν, καὶ δεῖ δήπου διὰ μὲν ἐκεῖνον ἐν ᾧ βέλτιστος ἦν ἐπαινεῖσθαι, διὰ δ' αὖ τὴν συμβᾶσαν μεταβολὴν μισεῖσθαι; ... διὰ τί οὖν, ὦ κηδεμῶν τῶν νέων, ἀρχαία μὲν ἡ πονηρία, βραδεῖα δὲ ἡ γραφή...»⁵³.

Hierzu meint Menzel⁵⁴, dass Sokrates' Lehren in den letzten Jahren gefährlich zu werden anfangen. Anderer Meinung ist nun Bisoukides⁵⁵, der sich fragt, warum Anytos Sokrates während so vieler Jahre seine Lehren in Athen verbreiten liess und erst den Siebzijährigen angeklagt hatte, den er zu jener Zeit hätte anklagen sollen, als sich die äusseren Umstände dafür günstiger erwiesen, d.h. nach der Aufführung der «*Wolken*» des Aristophanes und nach dem Prozess gegen die «*στρατηγοί*», die die Seeschlacht bei den Arginusen geführt hatten⁵⁶, in dem Sokrates sich ja scharf gegen die gesetzeswidrig handelnden Athener gewandt hatte. Zuccante⁵⁷ meint, dass Sokrates im Zusammenhang mit dem Vorfall des Umsturzes der Hermes-säulen viel leichter hätte angeklagt werden können!

Es ist sicher, dass hier eine persönliche Kluft zwischen beiden vorhanden ist, denn man hat nicht ausseracht zu lassen, dass zwei von denen, die der Stadt viel Schlechtes angetan hatten, Sokrates' Schüler waren: «*Κριτίας τε καὶ Ἀλκιβιάδης πλείστα κακὰ τὴν πόλιν ἐποιήσατον. Κριτίας μὲν γὰρ τῶν ἐν τῇ ὀλιγαρχίᾳ πάντων πλεονεκτήστας τε καὶ βιαιότατος [καὶ φονικώτατος] ἐγένετο, Ἀλκιβιάδης δὲ αὖ τῶν ἐν τῇ δημοκρατίᾳ πάντων ἀκρατέστατος τε καὶ ὑβριστότατος [καὶ βιαιότατος]*»⁵⁸.

52. W. NESTLE, *Euripides der Dichter der Griechischen Aufklärung*, Stuttgart, 1901, Vgl. auch A. RIVOIRO, *La figura di Socrate in Aristofane*, *Classici e Neolatini*, I, Aosta, 1905 (7 f, 97 f) S. 8, 98.

53. LIBAN. *Apol. Socr.* 34-36.

54. *Untersuchungen zum Sokrates - Prozess*, Sitzungsberichte der Kaiserl., Akademie der Wissenschaften in Wien CXLV (1902) Wien, 1903, S. 46.

55. *Ἡ Δίκη τοῦ Σωκράτους*, Berlin-Leipzig, 1918, S. 252.

56. PLAT., *Apolog.* 32 b f.: καὶ ἔτυχεν ἡμῶν ἡ φυλὴ Ἀντιοχίᾳ πρυτανεύουσα, ὅτε ἡμεῖς τοὺς δέκα στρατηγούς τοὺς οὐκ ἀνελομένους τοὺς ἐκ τῆς ναυμαχίας ἐβούλεσθε ἀθροῦς κρίνειν, παρανόμως, ὡς ἐν τῷ ὑστέρω χρόνῳ πᾶσιν ἡμῖν ἔδοξεν τότε ἡ γὰρ μόνος τῶν πρυτάνεων ἡναντιώθην ἡμῖν μηδὲν ποιεῖν παρὰ τοὺς νόμους καὶ ἐναντία ἐψηφισάμεν... ἐπειδὴ δὲ ὀλιγαρχία ἐγένετο, οἱ τριάκοντα αὖ μεταπεμφάμενοί με πέμπτον αὐτὸν εἰς τὴν θόλον προσέταξαν ἀγαγεῖν ἐκ Σαλαμῖνος Λέοντα τὸν Σαλαμῖνιον, ἃν ἀποθάνοι... τότε μέντοι ἐγὼ οὐ λόγῳ ἀλλ' ἔργῳ αὐ ἐνεδείξαμην, ὅτι ἐμοὶ θανάτου μὲν μέλει.

57. *Socrate, fonti, ambiente, vita dottrina*, Torino, 1909, S. 145.

58. XENOPH. *Memorab.* I, 2, 12 - Vgl. auch LIBAN. *Apol. Socr.* 136: πονηρῶν δέ, ὦ ἄνδρες, ἔργων διδάσκαλον (αὐτὸν) Ἄνυτος καλῶν καὶ φάσκων ἡμῖν ὑπ' αὐτοῦ διεφθάρθαι τοὺς νέους οὐκ ἔσχε / πλὴν Ἀλκιβιάδου καὶ Κριτίου μνησθῆναι, περὶ ὧν ἐστὶ μὲν ἀπολογεῖσθαι ῥάδιον, πάντῳ δ' ἂν αἰσχυρόμεν, εἰ δόξαμι καταλιπεῖν Ἀλκιβιάδην ἐν κοινωνίᾳ τῆς Κριτίου δόξης....

Aus Obigem folgt, dass Anytos für all dies Sokrates verantwortlich macht; zum persönlichen Hass kann auch noch Folgendes hinzugekommen sein: Wie bekannt, ist nach Anytos' Flucht und dessen Exil in Theben während der Herrschaft der 30 Tyrannen in Athen sein ganzes Vermögen von seinen Gegnern⁵⁹ entwendet worden. Nach seiner Rückkehr arbeitete er und sein Sohn in der Lederverarbeitung, um so sein Vermögen vielleicht wiederzugewinnen⁶⁰: «τὸ μὲν ἀπὸ Βυρσῶν εὐπορεῖν οὐκ ἐφαίνετο δεινόν»⁶¹. Dass Anytos seinen Sohn als Nachfolger in seinem Beruf zu hinterlassen gedachte, geht aus Folgendem hervor: «νῦν δ' ἔμοι μὲν ὥρα ποιῆναι, σὺ δὲ ταῦτα ἅπερ αὐτὸς πέπεισαι πείθε καὶ τὸν ξένον τόνδε Ἄνυτον, ἵνα πρῶτος ᾖ ὡς ἐὰν πείσῃς τοῦτον, ἔστιν ὅτι καὶ Ἀθηναίους ὀνήσεις»⁶². (Anytos' Sohn ist hier gemeint).

Der Vater Anytos befürchtet also, dass sein Sohn von Sokrates verdorben werden, die umstürzlerischen sophistischen Lehren annehmen und den väterlichen Beruf aufgeben könnte: «οὐκ ἔφην χρῆναι τὸν υἱὸν περὶ βύρσας παιδεύειν. ὡς μοι χηρὸς οὗτος, ἔφην, ὅς οὐκ εἴδεναι ὅτι ὁπότερος ἡμῶν καὶ συμφορώτερος καὶ καλλίω εἰς τὸν αἰὶ χρόνον διαπέπρακται, οὗτός ἐστι καὶ ὁ νικῶν, ἀλλὰ μέντοι, φάναι αὐτόν, ἀνέθηκε μὲν καὶ Ὅμηρος ἔστιν οἷς τῶν ἐν καταλύσει τοῦ βίου προγιγνώσκειν τὰ μέλλοντα, βούλομαι δὲ καὶ ἐγὼ χρησιμωδῆσαι τι, συνεγερόμην γὰρ ποτε βραχέα τῷ Ἀνύτου υἱῷ, καὶ ἔδοξέ μοι οὐκ ἄρρωστος τὴν ψυχὴν εἶναι ὥστε φημὶ αὐτόν ἐπὶ τῇ δουλοπρεπείᾳ διατριβῇ, ἣν ὁ πατὴρ αὐτῷ παρεσκεύακεν, οὐ διαμενεῖν διὰ δὲ τὸ μηδένα ἔχειν σπουδαῖον ἐπιμελητὴν προσπεσεῖσθαι τινι αἰσχρᾷ ἐπιθυμίᾳ, καὶ προβήσεσθαι μέντοι πόρρω μοι χηρίας»⁶³.

Zu dem, was gegen Anytos vorgebracht wird, d.h. warum er Sokrates nicht schon früher angeklagt hatte, habe ich Folgendes hinzuzufügen: Trotz seines Hasses (siehe oben) gegen Sokrates hat er der Anklage weder politisches noch persönliches Gepräge gegeben⁶⁴. Er baute sie auf bestimmte Tatbestände auf, die er sicherlich im Leben der Stadt hatte finden können, und vor allem hätte er nachweisen müssen, inwieweit der «σοφιστής» Sokrates daran schuldhaft war. Und das war nicht leicht. Es war ihm nicht möglich gewesen, Sokrates schon früher anzuklagen, wie es einige der jüngeren Schriftsteller forderten, die an die Auffassungen des Libanius anknüpften⁶⁵. Es tobte zu der Zeit der Peloponnesische Krieg, und Sokrates diente damals als «ψιλός» seiner

59. Vgl. ISOKR. *Πρὸς Καλλίμαχον* XVIII, 23 (375 D): Θρασύβουλος καὶ Ἄνυτος μέγιστον μὲν δυνάμενοι τῶν ἐν τῇ πόλει, πολλῶν δ' ἀπεστερημένοι χρημάτων.

60. Anytos war durch Gerberei sehr reich geworden. Vgl. *Schol. in Plat. Apol.* 18 b - ATHENAEUS, XII 334 ef. LIBAN, *Apol. Socr.* § 26, *Epist. Socr.* 14,2, p. 27, 10 ff., ed. L. KÖHLER - DION CHRYS. 55. - Siehe auch H. DITTMAR, *Aeschines von Sphettos*, Philol., Untersuchungen, herausgeg. von Kiessling u. Wilamowitz, Heft 21, 1912, S. 91 ff.

61. LIBAN. *Apolog. Socr.* 26.

62. PLAT., *Menon* 100 b-c.

63. XENOPH. *Apolog.* 29.

64. W. SCHMID - O. STÄHLIN, *Geschichte der Griechischen Literatur*, München, 1940, Bd 3, S. 242.

65. LIBAN. *Apolog. Socr.* 34-36.

Vaterstadt - der athenischen Demokratie⁶⁶. Wie konnte auch der «στρατηγός» Anytos während des Krieges eine Anklage erheben? Das lag eben nicht in seinem Charakter. Aber auch vor dem Pelopon. Kriege war es Anytos unmöglich gewesen, gegen den Sophisten Sokrates Anklage zu erheben, denn er hatte weder das erforderliche Alter zu dieser Handlung - er war ja noch zu jung⁶⁷ - noch hatte er damals wohl kaum verstanden, welche Gefahr die Sophisten für seine Stadt⁶⁸ bedeuteten. Ausserdem dürfen aber auch jene Gründe nicht übersehen werden, die Schmid - Stählin vorbringt (Vgl. Gesch. d. Griech. Lit. Bd. 3. I. s. 242). Gleich nach Beendigung des Pelopon. Krieges und nach der Machtergreifung der 30 Tyrannen wusste er für die Befreiung der Stadt und für die Wiederherstellung der Demokratie zu arbeiten. Und erst als diese, d.h. die Demokratie, auf seine Bemühungen hin wiederhergestellt war und er einige Jahre hatte verstreichen lassen, um sich eine genaue Kenntnis von dem Gericht zu verschaffen, fasste er den Entschluss, Sokrates anzuklagen.

Von den jüngeren Forschern werfen einige dem Anytos⁶⁹ vor, dass dieser den angedrohten Gefahren einer Strafe offenbar habe entgehen wollen. Wer nämlich erst einmal eine Anklageschrift eingereicht hatte, der konnte dieselbe niemals vor einem gerichtlichen Entscheid wieder zurückziehen, da man andernfalls zu einer Zahlung von Tausend Drachmen verpflichtet worden wäre und dabei das Recht, als öffentlicher Ankläger aufzutreten, verlor. Dasselbe traf auch für jenen zu, der seinen Antrag nicht mit mehr als einem Fünftel aller Stimmen⁷⁰ stützen konnte. Da hatte er nun einen unbedeutenden Dichter namens Meletos bestochen, um diese seine Anklageschrift vor Gericht zu bringen «πριάμενος τὸν ἐπὶ δραχμῇ πάντα ἂν ποιήσαντα Μέλητον»⁷¹. Es wird uns auch überliefert, dass die Anklagen, die Anytos dem Gerichte vorgetragen hatte, ein Gelehrter namens Polykrates geschrieben habe «ὕπὸ τοῦ λόγου, ὃν ξυνέγραψε Πολυκράτης»⁷², «Anytos δὲ ἐμισθώσατο»⁷³.

66. PLAT., *Apol.* 28 e.

67. Anytos war m. E. Altersgenosse von Alkibiades, d.h. er wurde um 450 geboren.

68. Windelband, *Präludien* II, s. 79 meint, dass es genügend andere Gründe für die Anklage gab, aber, der wahre Hintergrund wären ausschliesslich persönliche Motive gewesen: «Nicht eine sittliche Überzeugung von der Gefährlichkeit seines Wirkens, sondern die kleinlichsten persönlichen Motive hätten die Anklage diktiert. Seine Gegner waren niedrige, unbedeutende Menschen, die an ihm die Verletzung ihrer persönlichen Eitelkeit zu rächen gehabt hätten».

69. BISOUKIDES S.O. S. 136.

70. J. LIPSIIUS, *Das Attische Recht und Rechtsverfahren*, Leipzig, 1912, Bd. II. S. 843.

71. LIBAN., *Apol. Socr.* 29 § Vgl. auch DIOG. LAERT., II. 5, 38: καὶ Μέλητον συνέπεισεν ἀπενεγκάσθαι κατ' αὐτοῦ γραφὴν ἀσεβείας καὶ τῶν νέων διαφθορᾶς.

72. THEMIST. XXIII, 296 c. Vgl. ISOKR. XI, HYPOTH: αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ παρασχὼν τὸν λόγον τῆς κατηγορίας Σωκράτους τοῖς περὶ Ἄνυτον καὶ Μέλητον, ἵνα κατηγορηθεὶς ἀποθάνῃ. Vgl. AELIAN., *Ποικιλ.* Iστορ. XI. 10: οὗτος δὲ Πολυκράτης καὶ τὴν κατηγορίαν ἔγραψε τὴν κατὰ Σωκράτους. - Siehe auch QUINTILIANUS, *Instit., Orator.*, II 17.4: Equidem illos, qui contra disputarunt, non tam sensisse quod dicerent, quam exercere ingenia materiae difficultate credo voluisse: sicut Polycratem, quum Busirim laudaret, et Clytaemnestram: quamquam, is quod his dissimile non esset, composuisse orationem, quae est habita contra Socratem, dicitur.

73. Vgl. Polykrates in R.E. (= P. Treves).

Sicher ist jedoch, dass Anytos es für gut hielt, die Klage durch Meletos erheben zu lassen, und, dass er es aus den oben von Lipsius (s. 843) angeführten Gründen, nicht selbst getan hatte, weil er wirklich kein Vertrauen in den wankelmütigen Charakter der Athener setzte und sein politisches Prestige um eines so merkwürdigen Pöbels willen nicht zu opfern gedachte, in den sich der Athener Demos in der Zeit der 30 Tyrannen verwandelt hatte. Dies bezeugt uns die ganze Geschichte der Athenischen Demokratie der damaligen Jahre⁷⁴. Die vielen Todesurteile verwandelten sich kurz danach in Lobeserhebungen, und die Betroffenen wurden sofort aus dem Exil zurückgerufen, wenn sie nur rechtzeitig die Flucht ergriffen hatten, und es wurden ihnen dabei wichtige Verwaltungs- und Staatsgeschäfte anvertraut. Wenn sie aber endgültig zum Tode verurteilt waren, dann «'Ἀθηναῖοι δ' εὐθὺς μετέγνωσαν, ὥστε κλεῖσαι καὶ παλαίστρας καὶ γυμνάσια, καὶ τοὺς μὲν ἐφυγάδευσαν, Μελήτου δὲ θάνατον κατέγνωσαν»⁷⁵. Was die Nachricht betrifft, dass Polykrates die Klage gegen Sokrates geschrieben habe, «'Ἀνυτος δὲ ἐμισθώσατο»⁷⁶, so kann es, auch wenn Anytos eine hohe Bildung genossen, weil sein Vater Anthemion ihn «εὖ ἔθρεψε καὶ ἐπαίδευσε, ὥς δοκεῖ Ἀθηναίων τῷ πλήθει»⁷⁷, nicht gegen Anytos ausgelegt werden, dass er in diesem Falle, wie es bei Rechtsstreitigkeiten üblich ist, einen Rechts-gelehrten zu Rate gezogen hatte.

Dass Anytos kein gewöhnlicher Mann war, sondern ein besonders einflussreicher, das zeigt seine frühere und gegenwärtige soziale Stellung: Sokrates selbst gibt zu: «οὓς ἐγὼ μᾶλλον φοβοῦμαι ἢ τοὺς ἀμφὶ Ἀνυτον, καίπερ ὄντας καὶ τούτους δεινούς»⁷⁸. Horatius bezeichnet Sokrates sehr charakteristisch als «Anyti reum»⁷⁹. Anytos' Einfluss auf die Athener, denen er so grosse politische Dienste erwiesen hatte, ist nicht leicht zu überschätzen, und wenn sich später aus romantischen Gründen die Gemüter wegen des ungerechten Todes jenes Greises gegen ihn gewandt hatten so haben wir doch kein Recht, Anytos' Dienste den

74. Vgl. die bekannte Anekdote von EURIPIDES, *Palamedes*, frgm., X. 589.

Ἐκάνετ' ἑκάνετε τὰν πάντοφον, ὦ Δαναοί
τὰν οὐδὲν ἀλγύνουσιν ἀτηρόνα Μουσᾶν
usw.

Als Zuschauer im Theater, die Verse hörten, brachen sie in Tränen aus, weil sie sofort von dem Tod des Helden im Euripidischen Drama einen Vergleich zu dem ungerechten Tode (PLAT., *Apolog.* 41,2) des Sokrates zogen (XENOPH. *Apolog.* 26,4). Zeller (II, I⁴ 201-202) bezweifelt jedoch die Echtheit dieser Anekdote.

75. DIOG. LAERT., II, 5, 43. Diese Nachricht möchte ich anzweifeln; ich weiss nicht, inwieweit die Athener die Verurteilung des Sokrates gleich danach und ohne irgendwelchem Zeitabstand bereut hatten.

76. THEM. XXIII 296 c.

77. PLAT., *Apolog.* 28 a.

78. PLAT., *Apolog.* 18 b.

79. SAT., II 4, 3. Vgl. V. COUSIN, *Oeuvres de Platon*, 2e édit. par Jules, S. 119 ff.: un citoyen recommandable.

Athenern gegenüber so zu verleugnen.

Was bedeutet es schon, wenn er während des Peloponnesischen Krieges in Pylos im Jahre 409 kein Glück gehabt hatte, da ja dieser sogenannte Misserfolg auf die strengen Winter zurückzuführen war; ja, gerade in jener besonders schwierigen Lage hatten sich damals die Athener Anytos zum Feldherrn gewählt! Anytos wird vorgeworfen, dass nach der sogenannten Niederlage von Pylos «ὁ μὲν δῆμος ὀργισθεὶς, καὶ κατατιτασάμενος αὐτοῦ προδοσίαν, κατέστησεν εἰς κρίσιν· ὁ δ' Ἄνυτος ἰσχυρῶς κινδυνεύων ἐρρύσατο χρήμασι τὴν ἰδίαν ψυχὴν, καὶ πρῶτος Ἀθηναίων δοκεῖ δωροδοκῆσαι»⁸⁰, was auch von Aristoteles⁸¹ und Plutarch⁸² bestätigt wird.

Dieser Vorwurf, d.h. dass Anytos das Athener Gericht bestochen habe, wird von Schanz⁸³ in Frage gestellt. Auch Menzel⁸⁴ bezweifelt die Tatsache jenes Vorwurfes und beruft sich dabei auf die Beweisführung von Wilamowitz⁸⁵.

Auch wir sind der Ansicht, dass der Vorwurf der Bestechung nicht auf Wahrheit beruht; denn wohl kam hätte es Anytos dann nach 10 Jahren gewagt, im Prozess des Sokrates als Ankläger in Erscheinung zu treten. Und warum wurde dann in Sokrates' Prozess nicht eine derart belastende Aussage gegen den Ankläger vorgebracht, die Anytos' Stellung hätte beträchtlich schwächen können? Auch Lysias gibt uns darüber keine Auskunft, der ja diese Nachricht Aristoteles' Schriften entnommen hatte. Wenn wir nun aber annehmen würden, dass von seinen Gegnern in Athen Gericht gehalten wurde, um den Verlust von Pylos zu rächen, so wäre Anytos von diesem sehr wahrscheinlich entlastet worden. Der Bestechungsakt wurde ihm ja erst nach seinem Tode zur Last gelegt, und die Athener dachten wieder an den wahren des Sokrates und nicht an den des Anytos! Seine Tat, die Stadt während der Herrschaft der 30 Tyrannen zu verlassen und unter Preisgabe seines ganzen Vermögens nach Theben zu fliehen, um mit Thrasybulos entsprechende Massnahmen zu treffen, um gegen die Stadt zu marschieren, die 30 zu entmachten und die Demokratie wiederherzustellen, so dass der einst reiche Sohn «πατὴρ πλουσίου»⁸⁶ schliesslich «πολλῶν δ' ἀπεστερημένοι χρημάτων»⁸⁷, ist kaum anzunehmen.

Auch wird uns seine politische Besonnenheit und sein Rechtsgefühl im Falle des Agoratos, des ersten Kriegsverbrechers in der Zeit der 30 Tyrannen, vor Augen geführt. Agoratos hatte viele an unschuldigen Bürgern⁸⁸ verübte Morde und

80. DIOD. XIII 64,6.

81. *Res Publica Athenien.*, XXVII,5.

82. CORIOL., 14,4.

83. *Sammlung ausgewählter Dialoge Platos*, IIII (Apologia), Leipzig, 1893 (Einleitung), S. 20.

84. *Untersuchungen zum Sokrates - Prozess*: Sitzungsberichte der Kaiserl., Akademie der Wissenschaften in Wien CXLV (1902), Wien, 1903, S. 43.

85. *Aristoteles und Athen*, Berlin, 1893, Bd I, S. 218.

86. PLAT., *Apolog.* 28 a.

87. ISOKR., *Παραγρ. πρὸς Καλλίμαχον* XVIII, 23 (375 D).

88. LYS., *Κατὰ Ἀγοράτου* XIII,4: ... οἱ ἄνδρες ὑπ' Ἀγοράτου ἀπέθανον, καὶ δὴ ὅ τι

Gewalttätigkeiten auf dem Gewissen, wie es uns der Redner Lysias überliefert hat.

Als dieser von den zurückkehrenden, gegen die Stadt vorrückenden Flüchtlingen, die fest entschlossen waren, ihn ohne weiteres umzubringen, verhaftet wurde, schreitet er ein «στρατηγῶν δὲ Ἄνυτος»⁸⁹ und rettet diesen vor dem sicheren Tode⁹⁰: «οὐκ ἔφη χρῆναι ποιεῖν αὐτοὺς ταῦτα, λέγων ὅτι <οὐπω> οὕτω διακέοι- ντο, ὥστε τιμωρεῖσθαι τινὰς τῶν ἐχθρῶν, ἀλλὰ νῦν μὲν δεῖν αὐτοὺς ἡσυχίαν ἔχειν· εἰ δὲ ποτε οἴκαδε κατέλθοιεν, τότε καὶ τιμωρήσονται τοὺς ἀδικούντας»⁹¹. Dies kann man wohl als höchste politische Besonnenheit bezeichnen. Er lehnte stets die Bestrafung von Bürgern, ohne dass ein gerichtliches Verfahren vorausgegangen wäre, ab, weil er unerschütterlich daran glaubte, dass auch diejenigen, die sich die schwersten Verbrechen hatten zu schulden kommen lassen, ohne gerichtlichen Entscheid nicht bestraft werden dürften: «Θρασύβουλος καὶ Ἄνυτος μέγιστον μὲν δυνάμενοι τῶν ἐν τῇ πόλει, πολλῶν δ' ἀπεστερημένοι χρημάτων, εἰδότες δὲ τοὺς ἀπογράψαντας, ὅμως οὐ τολμῶσιν αὐτοῖς δίκας λαγχάνειν οὐδὲ μνησικακεῖν, ἀλλ' εἰ καὶ περὶ τῶν ἄλλων μᾶλλον ἑτέρων δύνανται διαπράττεσθαι, ἀλλ' οὖν περὶ γε τῶν ἐν ταῖς συνθήκαις ἴσον ἔχει τοῖς ἄλλοις ἀξιοῦσιν»⁹².

3. Anytos nach 339. Bemerkenswert ist auch, dass die Athener auch viele Jahre⁹³ nach dem Tode des Sokrates Anytos zu würdigen wussten, wie uns der Redner Lysias überliefert. Sie wählten ihn zum «σιτοφύλαξ», «Ἄνυτος δ' ἔλεγεν ὡς τοῦ προτέρου χειμῶνος, ἐπειδὴ τίμιος ἦν ὁ σῖτος, τούτων ὑπερβαλλόντων ἀλλήλους καὶ πρὸς σφᾶς αὐτοὺς μαχομένων συμβουλευσεῖεν αὐτοῖς παύσασθαι φιλονεικοῦσιν, ἡγούμενος συμφέρειν ὑμῖν τοῖς παρὰ τούτων ὠνομήνοισι ὡς ἀξιώτατον τούτους πρίασθαι· δεῖν γὰρ αὐτοὺς ὁβολῷ μόνον πωλεῖν τιμώτερον, ὡς τοίνυν οὐ συμπριαμένους καταθέσθαι ἐκέλευεν αὐτοὺς, ἀλλὰ μὴ ἀλλήλους ἀντωνεῖσθαι συνεβούλευεν, αὐτὸν ὑμῖν Ἄνυτον μάρτυρα παρέξομαι»⁹⁴. Da also Anytos im Jahre 386,

ἀποθνήσκειν μέλλοντες ἐπέσκηψαν ἅπαντα γὰρ ταῦτα ἀκριβῶς ἂν μαθόντες ἦδιν καὶ ὀσιώτερον Ἀγοράτου τουτοῦ καταψηφίζοισθε. Vgl. auch Lys., K. Ἀγοράτ. XIII, 2: προσήκει μὲν, ὡς ἄνδρες δικασταί, πᾶσιν ὑμῖν τιμωρεῖν ὑπὲρ τῶν ἀνδρῶν οἱ ἀπέθανον εὖνοι ὄντες τῷ πλήθει τῷ ἡμετέρῳ, ...

89. Lys., K. Ἀγοράτου XIII, 78.

90. Lys., K. Ἀγοράτου XIII, 82: εἰ Ἄνυτος αὐτῷ ἐγένετο αἷτιος μὴ ἀποθανεῖν ἐτοίμων ὄντων τιμωρεῖσθαι.

91. Lys., K. Ἀγοράτου XIII, 78.

92. ISOKR., Περὶ Καλλίμ. XVIII, 23(375 D). Vgl. auch M. SCHANZ, *Sammlung ausgewählter Dialoge Platos*, III (Apologia), Leipzig, 1893 (Einleitung), S. 20 – Menzel, *Untersuchungen zum Sokrates - Prozess*: Sitzungsberichte der Kaiserl., Akademie der Wissenschaften in Wien, CXLV, 1902, Wien, 1903, S. 45 – A. TAYLOR, *Varia Socratica*, First Series: St. Andrews University Publications, IX, Oxford, 1911 (The Impiety of Sokrates) I, S. 2.

93. Im Jahre 386; Vgl. auch U. v. WILAMOWITZ, *Die Xenophontische Apologie*: Hermes 32, 1897, S. 100 – K. von FRITZ, *Zur Frage der Echtheit der Xenophontischen Apologie des Sokrates*: Rheinisches Museum 80, 1931, S. 43.

94. Lys., Κατὰ Σιτοπωλῶν, XXII, 8 ff.

d.h. 13 volle Jahre nach der Verurteilung des Sokrates, mit diesem Amt betraut wurde, so sein Zeitgenosse Lysias (445-380), werden die so zahlreichen Berichte unglaubwürdiger Schriftsteller hinsichtlich Anytos⁹⁵ Exil und Tod durch die sich gleich nach dem Sokratesprozess auslösenden Ereignisse widerlegt.

W. Christ glaubt nicht, was Lysias über die Ernennung des Anytos zum «ἄρχων τοῦ σίτου» sagt, sondern bezeichnet all das als gänzlich falsch⁹⁶. Anderer Meinung ist Menzel⁹⁷, der glaubt, dass die Athener Anytos wirklich durch diese Wahl zum Archon befördert hätten, und Wilamowitz⁹⁸ ist der gleichen Meinung, wenn er sagt: «Anytos ist noch Anfang 386 am Leben und in allen Ehren gewesen».

Im Gegensatz dazu meint Bisoukides⁹⁹, dass Anytos, der «Archon des Getreides», nicht der Ankläger Anytos sei, und meint, dass auch, wenn er der Anytos wäre, es für ihn keine Ehre bedeutete, zum Getreidewächter gewählt zu werden, da diese nach Aristoteles, durch das Los gewählt wurden: «ἦσαν δὲ καὶ σιτοφύλακες κληρωτοί, πέντε μὲν εἰς Πειραιέα, πέντε δ' εἰς ἄστυ, νῦν δ' εἴκοσι μὲν εἰς ἄστυ, πεντεκαίδεκα δ' εἰς Πειραιέα, οὗτοι δ' ἐπιμελοῦνται, πρῶτον μὲν ὅπως ὁ ἐν ἀγορᾷ σῖτος ἀργὸς ὦνιος ἔσται δικαίως, ἔπειθ' ὅπως οἱ τε μυλωθοροὶ πρὸς τὰς τιμὰς τῶν κριθῶν τὰ ἀλφίτα πωλήσουσι καὶ οἱ ἀροτῶλαι πρὸς τὰς τιμὰς τῶν πυρῶν τοὺς ἄρτους, καὶ τὸ σταθμὸν ἄγοντας ὅσον ἂν οὗτοι τάξωσιν· ὁ γὰρ νόμος τούτους κελεύει τάττειν»¹⁰⁰.

Den Verfechtern der Behauptung, dass der Anytos von Lysias nichts mit dem Anytos von Sokrates gemeinsam habe, sei gesagt, dass sie sich irren, denn es ist nicht möglich, einmal an den Anytos der Rede des Lysias «κατὰ Ἀγοράτου» zu glauben und in der Rede «κατὰ σιτοπωλῶν» hinsichtlich Anytos Widersprüchliches zu finden. Und warum wird bei Lysias von so vielen Getreidewächtern nur der Name Anytos erwähnt? weil er eben den Athenern wahrscheinlich bekannt gewesen ist.

Die neuere Forschung¹⁰¹ wirft Anytos vor, dass es ihm wohl möglich gewesen wäre, vor Gericht die Exilstrafe gegen Sokrates zu beantragen, da er sich ja vor

95. Vgl. DIOG. LAERT. II,5,43 - VI,2,9 und THEMIST. XX, 239 C.

96. W. CHRIST., *Geschichte der Griechischen Literatur* (5e Auflage) von W. Schmid-I. Müller (= Handbuch der Klassischen Altertums - Wissenschaft, VII, 2) München, 1911, I, S. 480.

97. *Untersuchungen zum Sokrates-Prozess*: Sitzungsberichte der Kaiserl., Akademie der Wissenschaften in Wien, CXL, 1902, Wien, 1903, S. 42,43. - Vgl. auch H. ROECK, *Aristophanischer und geschichtlicher Sokrates*: Archiv für Geschichte der Philosophie XXV, N.F. XVIII, Berlin, 1912, S. 183.

98. *Die Xenophontische Apologie*, Hermes 32, 1897, S. 100.

99. *Ἡ Δίκη τοῦ Σωκράτους*, Berlin-Leipzig, 1918, S. 103.

100. *Res Publ. Athen.*, LI,3.

101. Fr. NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie*, Leipzig, 1905, S. 96: Bei diesem unlöslichen Konflikte war nur eine einzige Form der Verurteilung geboten, die Verbannung; als etwas durchaus Rätselhaftes, Unrubricierbares, Unauflösbares hätte man ihm über die Grenze weisen dürfen, ohne dass irgend eine Nachwelt im Rechte gewesen wäre, die Athener einer schmähschen Tat zu zeihen.

allem nur gegen dessen Lehren wandte, die seiner Meinung nach die Jugend verdürben und die Politeia zerstörten. Anstatt dessen beantragte er die Todesstrafe: «ἢ τὴν ἀρχὴν οὐ δεῖν ἐμὲ δεῦρο εἰσελθεῖν ἢ, ἐπειδὴ εἰσῆλθον, οὐχ οἷόν τ' εἶναι τὸ μὴ ἀποκτεῖναι με, λέγων πρὸς ὑμᾶς ὡς εἰ διαφευξομένην ἤδη [ἄν] ὑμῶν οἱ υἱεῖς ἐπιτηδεύοντες ἂν Σωκράτης διδάσκει πάντες παντάπασι διαφθαρήσονται, ...»¹⁰².

4. Charakteristik. Ihnen sei gesagt, dass das «τίμημα» für jenes Verbrechen die Todesstrafe sein musste, denn es handelte sich um die Unsittlichkeit der Jugend und um die Zerstörung der Politeia. Wenn nun Anytos die Exilstrafe verlangt hätte, so hätte man ihn beschuldigen können, dass er aus rein persönlichen Gründen nur danach strebte, sich somit von Sokrates' Anwesenheit zu befreien, während er durch die verlangte Todesstrafe zu beweisen suchte, wie gross Sokrates' Vergehen und seine Schuld gegen die Polis in Wirklichkeit war. Andere Meinungen über Anytos: Beloch sagt:¹⁰³ «Unter den Anklägern war Anytos damals neben Thrasybulos der einflussreichste Mann in Athen, persönlich ein durchaus achtungswerter Charakter».

Und Maier¹⁰⁴ meint, er war «ein ehrlicher, patriotischer Mann, der in schweren Zeiten dem Vaterland und der Demokratie wertvolle Dienste geleistet hatte und in Athen grosses und verdientes Ansehen genoss»; und Menzel¹⁰⁵ bezeichnet ihn als «einen der verdientesten Männer Athens»; Taylor¹⁰⁶ nennt ihn «an influential and upright person»¹⁰⁷.

Ich glaube, dass im Jahre 386 Anytos' letztes öffentliches Auftreten in der Stadt Athen zu verzeichnen ist. Es ist anzunehmen, dass er sich hernach aus dem öffentlichen Leben zurückgezogen hatte, und wenn wir Xenophon glauben können, der Anytos als den Ankläger seines geliebten Sokrates ansah, so ist Anytos «διὰ τὴν τοῦ υἱοῦ πονηρὰν παιδείαν καὶ διὰ τὴν αὐτοῦ ἀγνωμοσύνην ἔτι καὶ τελευτηχῶς τυγχάνει κακοδοξίας»¹⁰⁸ aber was konnte Anytos dagegen tun, wenn sein Sohn «ἥσθεις οἶνω οὔτε νυκτὸς οὔτε ἡμέρας ἐπαύετο πίνων, καὶ τέλος οὔτε τῇ ἑαυτοῦ πόλει οὔτε τοῖς φίλοις οὔτε αὐτῷ ἄξιος οὐδενὸς ἐγένετο»¹⁰⁹.

Auf jeden Fall sind Xenophon's Berichte übertrieben, wenn nicht gar unwahr.

102. PLAT. *Apolog.* 29 c.

103. *Criechische Geschichte*, Strassburg, 1897, II S. 16 ff.

104. *Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Tübingen 1913, S. 472.

105. *Untersuchungen zum Sokrates-Prozess*: Sitzungsberichte der Kaiserl., Akademie der Wissenschaften in Wien CXLV, 1902, Wien, 1903, S. 42.

106. *Varia Socratica*, First Series: St. Andrews University Publications, IX, Oxford, 1911 (The Impiety of Socrates) II.

107. Anderer Meinung ist W. ALY. (= Anytos, der Ankläger des Sokrates: Neue Jahrb. f. d. Klass. Altert. XXXI Leipzig-Berlin, 1913, 169 ff.) Er meint, dass Anytos eine recht unsympathische Persönlichkeit, als Mensch nichtssagend gewesen sei, der höchstens als ein Typus zu bezeichnen sei, der die Ideen und Meinungen der damaligen Zeit verkörperte. Vgl. auch 169, 171, 173, 175.

108. *Apolog.* 29.

109. XENOPH., *Apolog.* 29.

Der Historiker von Athen und Schüler von Sokrates bemühte sich darum, das Andenken seines Lehrers so schön wie möglich zu gestalten, und kümmerte sich dabei eben nicht um die übertriebenen Berichte gegen Anytos.

Nunmehr aus dem öffentlichen Leben ausgeschieden, wird Anytos sich seiner Wahl zum «στρατηγός» entsonnen haben, und so wird er auch gedacht haben an die misslungene Rettung von Pylos, an die Besetzung von Athen durch die spartanischen Truppen und an die unter «Καλλίβιος ἄρμωστής»¹¹⁰ stehende spartanische Besatzung der Akropolis: nicht vergessen haben wird er die Tyrannis der 30, seine Flucht aus Athen nach Theben, seinen Marsch gegen die 30 zu Athen und deren Sturz mit der Wiederherstellung der Demokratie.

Seiner Meinung nach waren die Sophisten die Ursache des Niedergangs der Demokratie von Athen gewesen, da sie mit ihren berühmten Lehren die Sitten und Gebräuche der Politeia zerstörten - wie dies seiner Meinung nach ja auch Sokrates betrieben haben sollte - wenn sie die jungen Athener um sich versammelten und sie lehrten, dass «οὓς μὲν ἢ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαίμονια εἰσφέρειν»¹¹¹ und «τοὺς πατέρας προπηλακίζειν ἐδίδασκε, πείθων μὲν τοὺς συνόντας ἑαυτῷ σοφωτέρους ποιεῖν τῶν πατέρων, φάσκων δὲ κατὰ νόμον ἐξεῖναι παρανομίας ἐλόντι καὶ τὸν πατέρα δῆσαι, τεκμηρίῳ τούτῳ χρώμενος, ὥς τὸν ἀμαθέστερον ὑπὸ τοῦ σοφωτέρου νόμιμον εἶη δεδέσθαι»¹¹², und an anderer Stelle heisst es: «ποῖ φέρεσθε, ἄνθρωποι; καὶ ἀγνοεῖτε οὐδὲν τῶν δεόντων πράττοντες, οἵτινες χρημάτων μὲν περὶ τὴν πᾶσαν σπουδὴν ἔχετε»¹¹³, so dass er schliesslich «ὑπερορᾶν ἐποίει τῶν καθεστώτων νόμων τοὺς συνόντας, λέγων ὥς μῶρον εἶη τοὺς μὲν τῆς πόλεως ἄρχοντας ἀπὸ κυάμου καθιστάναι, κυβερνήτῃ δὲ μηδὲνα ἐθέλειν χρῆσθαι κυμαεὶν»¹¹⁴, oder «Σκέψασθε δέ, μισόδημος, φησὶν, ἐστὶ καὶ τοὺς συνόντας πείθει τῆς δημοκρατίας καταγελᾶν»¹¹⁵, oder «παίεσθαι τοὺς δημότας καὶ πένητας»¹¹⁶.

Und diese revolutionären Gedanken, die in der Jugend gären, sieht er den «Sophisten Sokrates» fördern und bejahren. Er glaubt hingegen, dass sich die Athener Demokratie nach den grossen Katastrophen des Peloponnesischen Krieges nur dann zu retten vermag, wenn sich die Jugend zu den Göttern der «Polis» bekennt, eine Wiederbelebung des Familiengeistes zustandekommt, ein wirtschaftlicher Aufstieg erfolgt, sowie das gesunkene politische Ethos (Glaube) der Jugend¹¹⁷ wieder die Höhe erreicht, die es zur Zeit des Perikles gehabt hatte. All diesem zuliebe fasste er den Entschluss, seinen alten Bekannten anzuklagen, mit

110. XENOPH., *Hell.*, II, 3, 15.

111. XENOPH., *Memorab.* I, 1, 1.

112. XENOPH., *Memorab.* I, 2, 49.

113. PLAT., *Kleitoph.* 407 b. Vgl. auch PLUTARCH *de lib.*, educ., 7 A.

114. XENOPH., *Memorab.*, I, 2, 9.

115. LIBAN., *Apolog. Socr.* 53.

116. XENOPH., *Memorab.* I, 2, 59.

117. Siehe A. MENZEL, *Untersuchungen zum Sokrates-Prozess*: Sitzungsberichte der Kaiserl., Akademie der Wissenschaften in Wien, CXLV, 1902, Wien, 1903, S. 41.

dem er in früheren Zeiten auf der Agora¹¹⁸ zusammen Worte gewechselt hatte, als er ihn noch nicht für die Stadt, die er ja so liebte, für so gefährlich gehalten hatte. Er war fest davon überzeugt, dass die Sophisten und Sokrates¹¹⁹ die wahren Schuldigen an diesem tragischen Zustand von Athen waren, weil «τὰ τεῖχῃ κατέσκαπτον ὑπ' αὐλητρίδων πολλῇ προθυμίᾳ, νομίζοντες ἐκείνην τὴν ἡμέραν τῇ Ἑλλάδι ἄρχειν τῆς ἐλευθερίας»¹²⁰.

A. ZOUMPOS
(Athen)

118. PLAT, *Menon*, 90 a ff.

119. Den Anytos charakterisiert H. KOECKLY in «*Sokrates und sein Volk*», S. 261 (= Akademische Vorträge und Reden, I, Zürich, 1859, folgendermassen: «Für die Charakteristik des Anytos haben wir in Platon's *Menon* p. 89 e ff. eine so überaus reichhaltige und klare, gewiss auch zuverlässige Quelle, dass man sich nur wundern muss, sie bisher so wenig zur Erklärung seiner Anklage benutzt zu sehen».

120. XENOPH., *Hell.*, II, 2, 23. Vgl. auch THUKYD., V, 26, 1.

ΟΙ ΝΟΜΟΘΕΤΙΚΟΙ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΙΣΜΟΙ ΤΟΥ ΕΥΔΟΞΟΥ

Πνεῦμα οἰκουμενικῆς ἀκτινοβολίας στὸν ἀρχαῖον κόσμον, ὁ μαθηματικὸς καὶ ἱατρός Εὐδόξος ὁ Κνίδιος εἶχε καταξιωθῇ στὴν συνειδήσιν τῶν μεταγενεστέρων του καὶ ὑπὸ τὴν ιδιότητα τοῦ νομοθέτου¹. Ἀναφερόμενος στὸ γεγονός αὐτό, ὁ R. Blum, ὁ ὁποῖος διαφοροποιεῖται τόσο τῆς ἐφεκτικῆς προσεγγίσεως τοῦ O. Schneider² ὅσον καὶ τῆς ἀποφατικῆς προσεγγίσεως τοῦ R. Pfeiffer³, κατατείνει στὸ συμπέρασμα ὅτι ὁ Διογένης ὁ Λαέρτιος ἐξῆρε τὴν νομοθετικὴν δραστηριότητα τοῦ Εὐδόξου βάσει τῆς ἀντιστοίχου μαρτυρίας τοῦ Καλλιμάχου⁴. Ὑπὲρ τοῦ ἀνωτέρω συμπεράσματος δὲν ἀποστέρει νὰ συνηγορήσῃ ὁ J. Bollansée⁵, κατὰ τὴν ἐκδοχὴν τοῦ ὁποῖου ἡ ὑστεροφημία τοῦ Εὐδόξου πρῶτιστα ὑπῆρξε ἀπτόκοκος τοῦ κύρους τῆς περὶ αὐτοῦ μαρτυρίας τοῦ Καλλιμάχου. Πρὸς τὴν ἐκδοχὴν αὐτὴν φαίνεται ὅτι ἀπάδει τόσο ἡ ἀπόφανσις τοῦ N.A. Μανουσῆκα⁶, κατὰ τὴν ὁποίαν ὁ Εὐδόξος διέπρεψε μόνον ὡς μαθηματικὸς καὶ ἱατρός, ὅσον καὶ ἡ ἀπόφανσις τοῦ Θ.Γ. Βαρβιτσιωτῆ⁷, κατὰ τὴν ὁποίαν ὁ Εὐδόξος ἀπέβη φορεὺς τῆς ἀττικῆς προσωπομίας Ἐνδοξος ἀνεξαρτήτως τοῦ χαρακτῆρος τῆς νομοθετικῆς του δραστηριότητος. Κατὰ τὴν ἀποψίν μας, ὁ Διογένης ὁ Λαέρτιος διέσωσε τὴν μαρτυρίαν τοῦ Φαβωρίνου, κατὰ τὴν ὁποίαν τὸν Εὐδόξον «Ἐνδοξον ἐκάλουν διὰ τὴν λαμπρότητα τῆς φήμης»⁸, ἔχων κατὰ νοῦν ὅτι «Ἐνδοξος ... γράφεται καὶ εὐδοξος παρὰ Θουκυδίδῃ»⁹. Συνεκτιμῶντες ὅτι, κατὰ τὸν Διογένη τὸν Λαέρ-

1. Π6. J.A. FABRICIUS, *Bibliotheca Graeca*, τ. 2, Hildesheim, Olms, 1966⁵, σσ. 33-34.

2. Π6. O. SCHNEIDER, *Callimachea*, τ. 2, Leipzig, Teubner, 1873, σ. 318.

3. Π6. R. PFEIFFER, *Callimachus*, τ. 1, London, Oxford Univ. Press, 1949, σ. 344.

4. Π6. R. BLUM, *Kallimachos und die Literaturverzeichnis bei den Griechen*, Frankfurt am Main, Buchhändler-Vereinigung GmbH, 1977, σ. 235.

5. Π6. F. JACOBY, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, μέρ. 4A, τ. 3, Leiden, Brill, 1999, σ. 164.

6. Π6. N.A. ΜΑΝΟΥΣΗΚΑ, *Ἱστορία τῆς φιλοσοφίας, Θεσσαλονίκη, Πουρνάρας*, 1981, σ. 246. Διὰ τῆς ἀποφάνσεως αὐτῆς ἐπανερχεταὶ στὸ προσκήνιον ἡ ἐκδοχὴ τοῦ C. RITTERSHUSIUS, *Malchus. De Vita Pythagorae*, Altorf, Agricola, 1610, σ. Α2b.

7. Π6. Θ.Γ. ΒΑΡΒΙΤΣΙΩΤΗ, *Λεξικὸν Ἀρχαίων Ἑλλήνων, Ἀθῆναι, Γεωργιάδης*, 1997², σ. 187. Πρὸς τὴν ἀπόφασιν αὐτὴν φαίνεται ὅτι ἀντίκειται ἐκείνῃ τοῦ Ε. ΣΤΑΜΑΤΗ, *Εὐδόξος ὁ Κνίδιος, Νεώτερον Ἑγκυκλοπαιδικὸν Λεξικὸν Ἑλλήνων*, τ. 8, Ἀθῆναι, Ἡλιος, α.χ., σ. 410.

8. Π6. ΕΥΔΟΞ., T7 Lasserre. Τὴν σπουδαιότητα τῆς μαρτυρίας αὐτῆς ἐν ἀναφορᾷ πρὸς τὴν ἱστορίαν τοῦ κειμένου τοῦ Διογένη τοῦ Λαερτίου ἐξαίρει ὁ V. ROSE, *Die Liicke im Diogenes Laertius und der alte Uebersetzer*, *Hermes*, 1, 1866, σσ. 370-371.

9. Π6. F. RITSCHL, *Thomae magistri Ecloga Vocum Atticarum*, Hildesheim, Olms, 1970², σ. 136. Ἀφορμώμενοι ἐκ τῆς ἰσοδυναμίας τῶν ὀρων Ἐνδοξος καὶ εὐδοξος, πιθανολογοῦμεν ὅτι κατὰ τὸν Διογένη τὸν Λαέρτιον ἡ προσωπικότης τοῦ Εὐδόξου ὁμοιάζε πρὸς ἐκείνην τοῦ Πυ-

τιον, ὁ Εὐδοξος «ἐπιφανέστατος ἐγένετο, γράψας τοῖς ἰδίους πολίταις νόμους ...καὶ ἕτερ' ἅττα ἀξιόλογα»¹⁰, δὲν ἀποκλείομεν τὸ ἐνδεχόμενον ὅτι ὁ Κνίδιος ἔχαιρε ἐκτιμήσεως δευτερευόντως ὑπὸ τὴν ιδιότητα τοῦ νομοθέτου καὶ πρωτευνόντως ὑπὸ τὴν ιδιότητα τοῦ συγγραφέως τῶν *Γῆς Περιόδων*¹¹. Ὑπὲρ τῆς ἀπόψεως αὐτῆς, ἡ ὀρθότης τῆς ὁποίας ἐπιβεβαιοῦται ἐκ μαρτυρίας τοῦ Πλουτάρχου¹², συνηγορεῖ, φρονούμεν, τὸ γεγονός ὅτι στὸ περὶ Εὐδόξου λῆμμα τοῦ συγγραφέως τῆς Σούδας¹³ ὁ Κνίδιος δὲν μνημονεύεται ὑπὸ τὴν ιδιότητα τοῦ νομοθέτου. Τὸ γεγονός αὐτὸ αἰτιολογεῖται, νομίζομεν, ἐφ' ὅσον ληφθῇ ὑπ' ὄψιν ὅτι οἱ *Νόμοι* τοῦ Εὐδόξου περιελήφθησαν ἐξ ἀρχῆς στὸ *Congrus* τῶν ἐπιστημονικῶν συγγραμμάτων του, ἡ πρώϊμος ἀπώλεια τῶν ὁποίων κατανοεῖται εὐχερῶς βάσει τῆς ἐπιχειρηματολογίας τοῦ P. Tannery¹⁴.

Ἐκ παραλλήλου πρὸς τὴν ἀπώλειαν τῶν *Νόμων* τοῦ Εὐδόξου ἀξίζει νὰ σημειωθῇ ἡ ἀπώλεια τοῦ *Περὶ Εὐδόξου* συγγράμματος τοῦ Φανοκρίτου, στὸ ὁποῖον εἶχε πιθανώτατα ἀποτυπωθῇ ὁ χαρακτήρ τῆς νομοθετικῆς δραστηριότητος τοῦ Κνιδίου. Ἡ ὑπαρξίς τοῦ συγγράμματος αὐτοῦ πιστοποιεῖται ἐκ μαρτυρίας τοῦ Ἀθηναίου, κατὰ τὴν ὁποίαν «λέγομεν γοῦν ὀψοφάγους οὐ τοὺς βόεια ἐσθιοντας...οὐδὲ τὸν φιλόσκον (οἶος ἦν Πλάτων ὁ φιλόσοφος, ὡς ἱστορεῖ Φανόκριτος ἐν τῷ *Περὶ Εὐδόξου*· ἱστορεῖ δ' ὅτι καὶ Ἀρκεσίλας φιλόβοτρυς ἦν) ἀλλὰ τοὺς περὶ τὴν ἰχθυοπωλίαν ἀναστρεφόμενους»¹⁵. Στὴν ἀνωτέρω μαρτυρίαν δεσπόζει ἡ φράσις «ὡς ἱστορεῖ Φανόκριτος ἐν τῷ *Περὶ Εὐδόξου*». Ἡ φράσις αὕτη, κατὰ τὴν προσφιλή συνήθειαν τοῦ συγγραφέως τῆς *Ἐπιτομῆς* τῶν *Δειπνοσοφιστῶν*¹⁶, προσέλαβε τὴν μορφήν «ὡς ἱστορεῖ Φανόκριτος»¹⁷, τὴν ὁποίαν ὁ Εὐστάθιος Θεσσαλονίκης¹⁸ ἔκρινε ἐνδεδειγμέ-

θαγόρου, ὁ ὁποῖος «εὐδοξία τοὺς ἄλλους ὑπερέβαλεν» (πβ. *ΙΣΟΚΡ.*, *Βούσ.* 29).

10. Πβ. *ΕΥΔΟΞ.*, T7 Lasserre.

11. Πβ. E. FRANK, *Die Begründung der mathematischen Naturwissenschaft durch Eudoxos*, ἐν L. EDELSTEIN, *Knowledge, Will and Belief*, Zürich, Artemis, 1955, σ. 139.

12. Πβ. *ΕΥΔΟΞ.*, F272 Lasserre.

13. Πβ. *ΕΥΔΟΞ.*, T8 Lasserre.

14. Πβ. P. TANNERY, *Eudoxe de Cnide, La Grande Encyclopédie*, τ. 16, Paris, Société Anonyme de la Grande Encyclopédie, α.χ., σσ. 729-730.

15. Πβ. *ΕΥΔΟΞ.*, T27 Lasserre. Ἡ κατανόησις τῆς μαρτυρίας αὐτῆς δυσχεραίνεται, φρονούμεν, λόγῳ τοῦ ὅτι οἱ νεώτεροι ἐκδότες (πβ. A. MEINEKE, *Athenaei Deipnosophistae*, τ. 2, Leipzig, Teubner, 1858, σ. 3· O. HOLTZE, *Athenaei Deipnosophistae. Libri XV*, τ. 2, Leipzig, Tauchnitz, 1868, σ. 100· G. KAIBEL, *Athenaei Naucraticae Dipnosophistarum libri XV*, τ. 2, Leipzig, Teubner, 1887, σ. 113) δὲν ὁμογνωμονοῦν ὡς πρὸς τὴν στίξιν τοῦ κειμένου τοῦ Ἀθηναίου. Πρὸς ὑπερακόντισιν τῆς ἀνωτέρω δυσχερείας υἰοθετήσαμεν τὴν στίξιν τοῦ ὑπὸ ἐξέτασιν κειμένου τοῦ Ἀθηναίου στὴν ὁποίαν εἶχε προβεῖ ὁ I. CASAUBONUS, *Athenaei Deipnosophistarum libri quindecim*, Lyon, de Harsy, 1612, σ. 276.

16. Πβ. I. SCHWEIGHAEUSER, *Athenaei Naucraticae Deipnosophistarum libri quindecim*, Strassburg, Typographia Societatis Bipontinae, 1801, σσ. XX-XXI.

17. Πβ. S.P. PEPPINK, *Athenaei Dipnosophistarum Epitome*, τ. 2, μέρ. 1, Leiden, Brill, 1937, σ. 118.

18. Πβ. F. FUHRMANN, *Plutarque. Propos de Table. Livres IV-VI*, Paris, Les Belles Lettres, 1978, σ. 142.

νον να απαλείψη¹⁹. Συνεκτιμώντες ότι τὸ μέγιστον μέρος τῶν παραπομπῶν στὶς ὁποῖες προέβη ὁ Ἀθηναῖος εἶχε λεξικογραφικὴν προέλευσιν²⁰, δὲν ἀποκλείομεν τὸ ἐνδεχόμενον ὅτι ἡ ἀγνώστου προελεύσεως πηγὴ²¹ ἐκ τῆς ὁποίας ὁ Ἀθηναῖος ἠρύσθη²² τὰ ἀφορῶντα στὸν Φανόκριτον ἀνάγεται στὸ *Περὶ γλωσσῶν καὶ ὀνομάτων* σύγγραμμα τοῦ Παμφίλου τοῦ Ἀλεξανδρέως²³. Ὑπὸ τὸ πρῖσμα αὐτὸ διαφωνοῦμεν πρὸς τὴν ἐκδοχὴν τοῦ W. Kroll²⁴, κατὰ τὴν ὁποίαν ὁ Φανόκριτος ἀκριτῶς ἐνέταξε στὸ *Περὶ Εὐδόξου* σύγγραμμά του μαρτυρίες περὶ τῶν ἐδessaτολογικῶν προτιμήσεων τῶν Πλάτωνος καὶ Ἀρχεσιλάου, καὶ στοιχοῦμεν πρὸς τὴν ἐπιχειρηματολογίαν τοῦ J. Radicke²⁵, κατὰ τὴν ὁποίαν ἡ ἀνωτέρω ἐνταξίς ἔλαβε χώραν στὸ πλαίσιον ἀναλύσεως τῆς εὐδοξείου ἀποφάνσεως «ἐκαστον γὰρ τὸ αὐτῷ ἀγαθὸν εὐρίσκειν, ὥσπερ καὶ τροφήν». Κατὰ τὴν ἀποψίν μας, ὁ Φανόκριτος, περὶ τοῦ ὁποίου δὲν ὑφίστανται ἀκριβεῖς χρονολογικὲς ἐνδείξεις²⁶, ἐνδεχομένως ὑπῆρξε ἀπόγονος τοῦ Φανοκρίτου τοῦ Παριανοῦ²⁷, δηλαδὴ τοῦ ἐπὶ Πλάτωνος ἀκμάσαντος προξένου καὶ εὐεργέτου τῆς πόλεως τῶν Ἀθηναίων²⁸. Ὑπὲρ τῆς ἀπόψεως

19. Π6. M. VAN DER VALK, *Eustathii Commentarii ad Homeri Iliadem Pertinentes*, τ. 3, Leiden, Brill, 1979, σ. 270.

20. Π6. C. COLLARD, Athenaeus, the *Epitome*, Eustathius and Quotations from Tragedy, *Rivista di Filologia*, 97, 1969, σ. 178.

21. Π6. F. LASSERRE, *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*, Berlin, de Gruyter, 1966, σ. 147.

22. Π6. J.K. SCHÖNBERGER, Lajos Nyikos, Athenaeus quo consilio quibusque usus subsidiis philosophistarum libros composuerit, Diss., Basel, 1941, βιβλιοχρ., *Berliner Philologische Wochenschrift*, 63, 1943, σ. 172.

23. Ἐχοντες κατὰ νοῦν ὅτι στὸ σύγγραμμα αὐτό, τὸ ὁποῖον ὑπὸ τὴν πλήρη μορφήν του ἐσώζετο μέχρι τῆς ἐποχῆς τοῦ Ἀθηναίου, ἐπρυτάνευε ἡ σημασιολογικὴ ἀνάλυσις σπανίων λέξεων (π6. O. DREYER, Pamphilos, *Der kleine Pauly*, τ. 4, München, Druckermüller, 1972, σ. 440) κατατείνομεν στὸ συμπέρασμα ὅτι τὰ δύο σκέλη τῆς περὶ Φανοκρίτου μαρτυρίας τοῦ Ἀθηναίου συνιστοῦν παραπομπὲς στὶς σπάνιες λέξεις φιλόσοφος (π6. H.G. LIDDELL - R. SCOTT, *A Greek - English Lexicon*, London, Oxford Univ. Press, 1940⁹, σ. 1940) καὶ φιλόδοτος (π6. A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 1963²⁶, σ. 2073).

24. Π6. W. KROLL, Phanokritos, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, τ. 19, μέρ. 2, Stuttgart, Metzler, 1938, σ. 1783. Ἡ ἐκδοχὴ αὐτὴ ἀποδυναμώται, φρονοῦμεν, ἐφ' ὅσον τύχη τῆς δεύσης προσοχῆς τὸ γεγονός ὅτι ἡ μενεία τοῦ *Περὶ Εὐδόξου* συγγράμματος τοῦ Φανοκρίτου στὸ πλαίσιον τοῦ περὶ ὀψοφάγων χωρίου τοῦ Ἀθηναίου συνάδει πρὸς τὴν ἐξέχουσαν θέσιν τῆς ὀψοπωλίας στὴν πόλιν τοῦ Τάραντος ἐπὶ τῶν ἡμερῶν τοῦ Ἀργύτου (π6. A. LANDI, *Lessicologia marittima nell'ambito del greco italiota e siceliota*, *Klearchos*, 20, 1978, σ. 122).

25. Π6. F. JACOBY, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, μέρ. 4 A, τ. 7, Leiden, Brill, 1999, σ. 454. Ἀναφερόμενοι στὴν ἐπιχειρηματολογίαν αὐτήν, δὲν παραβλέπομεν τὸ γεγονός ὅτι πρόκειται περὶ προεκτάσεως τῆς ἐκδοχῆς τοῦ I. CASAUBONUS, μν. ἔργ., σ. 476.

26. Π6. C. MÜLLERUS, *Fragmenta Historicorum Graecorum*, τ. 4, Paris, Didot, 1868, σ. 473.

27. Π6. G. DITTENBERGER, *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, μέρ. 1, Leipzig, Hirzel, 1883, σ. 103.

28. Π6. P. FRISCH, *Die Inschriften von Parion*, Bonn, Habelt, 1983, σσ. 65-66.

αὐτῆς συνηγορεῖ, φρονούμεν, τὸ γεγονὸς ὅτι τὸ Πάριον μνημονεύεται ὡς πόλις τοῦ Ἑλλησπόντου καὶ τῆς Προποντίδος²⁹, δηλαδὴ ὡς πόλις τῆς πελοποννησιακῆς ἐκείνης στὴν ὁποίαν εἶχε ἐδραιωθῇ ἡ φήμη τοῦ Εὐδόξου ὡς χειριστοῦ τῆς τέχνης τοῦ λόγου³⁰. Ὡς ἐκ τούτου, δὲν εἶναι ἀβάσιμον νὰ ὑποστηρίξωμεν ὅτι στὸ *Περὶ Εὐδόξου* σύγγραμμα τοῦ Φανοκρίτου θὰ περιλαμβάνοντο πολὺτιμες βιογραφικὲς μαρτυρίες, οἱ ὁποῖες δὲν θὰ ἦσαν ξένες πρὸς τὸν χαρακτήρα τῆς νομοθετικῆς δραστηριότητος τοῦ Κνιδίου.

Ἀντιπαρερχόμενος τὰ ἀφορῶντα στὸν Φανόκριτον, ὁ Α. Döring³¹ ἰσχυρίζεται ὅτι ἡ εὐδόωσις τῆς νομοθετικῆς δραστηριότητος τοῦ Εὐδόξου στὴν γενέτειράν του συνδέεται πρὸς τὴν ἔγκρισιν ψηφίσματος περὶ αὐτοῦ, ἐνῶ ὁ F. Lasserre³² τηρεῖ ἐπιφυλακτικὴν στάσιν ἔναντι τοῦ ἀνωτέρω ἰσχυρισμοῦ. Ὡς ἐκ τούτου, προσήκει νὰ ἐπανεξετάσωμεν τὴν μαρτυρίαν τοῦ Διογένους τοῦ Λαερτίου κατὰ τὴν ὁποίαν ὁ Εὐδόξος «ἀπεδέχθη... ἐν τῇ πατρίδι μεγαλοτίμως, ὡς τὸ γε περὶ αὐτοῦ ψήφισμα γενόμενον δημοῖ»³³. Ἡ ἀνωτέρω μαρτυρία προφανῶς ἀφορᾷ σὲ ψήφισμα τὸ ὁποῖον, κατὰ τὸ ἀττικὸν ὑπόδειγμα³⁴, εἶχε ἐγγραφῇ σὲ στήλην ἐκτεθεῖσαν σὲ δημόσιον χώρον τῆς πόλεως τῆς Κνίδου. Σχολιάζοντες τὴν μαρτυρίαν αὐτήν, οἱ H. Künssberg³⁵ καὶ F. Hultsch³⁶ διατείνονται ὅτι ἡ ἔγκρισις τοῦ περὶ Εὐδόξου ψηφίσματος ὑπῆρξε προοικονομία τῆς νομοθετικῆς δραστηριότητος τοῦ Κνιδίου, ἐνῶ οἱ K. von Fritz³⁷ καὶ F. Lasserre³⁸ ἀντιτείνουν ὅτι ἡ ἔγκρισις τοῦ περὶ Εὐδόξου ψηφίσματος ὑπῆρξε ἐπιστέγασμα τῆς νομοθετικῆς δραστηριότητος τοῦ Κνιδίου. Ἀναφερόμενοι στὴν ὑπὸ ἐξέτασιν μαρτυρίαν τοῦ Διογένους τοῦ Λαερτίου, συνεκτιμῶμεν ὅτι κατὰ τὴν ἐκδοχὴν τοῦ W.K.C. Guthrie³⁹ ὁ χαρακτήρ τῆς νομοθετικῆς δραστηριότητος τοῦ Εὐδόξου εἶναι ἐφικτὸν νὰ καθορισθῇ ἀνεξαρτήτως τῶν πολιτικῶν συγγραμμάτων του, ἐνῶ κατὰ τὴν ἐκδοχὴν τοῦ Α. Ζαχαρίου⁴⁰ ὁ χαρακτήρ τῆς δραστηριότητος αὐτῆς εἶναι συμφυῆς πρὸς τοὺς

29. Π6. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, εἰς ἀν., σσ. 60-61.

30. Π6. ΕΥΔΟΞ., T20 Lasserre.

31. Π6. A. DÖRING, Eudoxos von Knidos, Speusippos und der Dialog Philebos, *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie*, 27, 1903, σ. 114.

32. Π6. F. LASSEIRE, μν. ἔργ., σ. 142.

33. Π6. ΕΥΔΟΞ., T7 Lasserre.

34. Π6. S.C. TODD, *The Shape of Athenian Law*, London, Oxford Univ. Press, 1993, σ. 46.

35. Π6. H. KÜNSSBERG, *Der Astronom, Mathematiker und Geograph Eudoxos von Knidos*, μέρ. 1, Dinkelsbühl, Fritz, 1888, σ. 15.

36. Π6. F. HULTSCH, Eudoxos von Knidos, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, τ. 6, Stuttgart, Metzler, 1909, σ. 932.

37. Π6. K. VON FRITZ, Die Lebenszeit des Eudoxos von Knidos, *Philologus*, 85, 1929, σ. 481.

38. Π6. F. LASSEIRE, *The Birth of Mathematics in the Age of Plato*, London, Hutchinson, 1964, σσ. 87-88.

39. Π6. W.K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, τ. 5, London, Cambridge Univ. Press, 1978, σ. 447.

40. Π6. Α. ΖΑΧΑΡΙΟΥ, Εὐδόξος ὁ Κνίδιος, *Μεγάλη Σοβιετικὴ Ἑγκυκλοπαίδεια*, τ. 12, Ἀθήνα, Ἀκαδημία, 1979, σ. 137.

δρους διαμορφώσεως τῶν πολιτικῶν συγγραμμάτων τοῦ Κνιδίου⁴¹. Κατὰ τὴν ἄποψίν μας, ἡ δυσχέρεια καθορισμοῦ τοῦ χαρακτήρος τῆς νομοθεσίας τοῦ Εὐδόξου ἐγκείται στὸ ὅτι αὐτὴ διεμορφώθη τὴν περίοδον ἐκείνην κατὰ τὴν ὁποίαν ὁ Κνίδιος ἐδίδασκε στὴν Ἱατρικὴν Σχολὴν τῆς γενετείρας του⁴², δηλαδὴ τὴν περίοδον ἐκείνην περὶ τῆς ὁποίας δὲν ἔχομεν ἐπαρκεῖς ἱστορικὲς ἐνδείξεις⁴³. Ἀφορμώμενοι ἐκ τῆς ἐπιστημάνσεως τοῦ J. Deschamps⁴⁴, κατὰ τὴν ὁποίαν ὁ Εὐδόξος ἐτιμᾶτο ὡς ἐκπρόσωπος τῆς Ἱατρικῆς Σχολῆς τῆς γενετείρας του, καὶ στοιχοῦντες πρὸς τὴν ἀπόφανσιν τοῦ R. Cohen⁴⁵, κατὰ τὴν ὁποίαν ὁ Κνίδιος ἐπεδίωκε νὰ ἐπαυξήσῃ τὴν ἐπιστημονικὴν αἴγλην τῆς Σχολῆς αὐτῆς, φρονοῦμεν ὅτι εἶναι ἐφικτὴ ἡ κατανόησις τοῦ χαρακτήρος τοῦ περὶ Εὐδόξου ψήφισματος τῶν Κνιδίων. Ἀκριβέστερον, λαμβάνοντες ὑπ' ὄψιν ὅτι οἱ Κνίδιοι διέκειντο εὐμενῶς πρὸς τὸν θεωρητικὸν βίον⁴⁶ καὶ ἐτάσσοντο ὑπὲρ τῆς προαγωγῆς τῶν ἐπιστημῶν⁴⁷, κατατείνωμεν στὸ συμπέρασμα ὅτι τὸ ἀνωτέρω ψήφισμα ἀνεφέρετο στὴν ὑπὸ τοῦ Εὐδόξου ἀνάληψιν τῆς διευθύνσεως τῆς Ἱατρικῆς Σχολῆς τῆς Κνίδου.

Ἀποφεύγων οἰανδήποτε ἀναφορὰν στὸ περὶ Εὐδόξου ψήφισμα τῶν Κνιδίων, ὁ L. Büchner⁴⁸ ἀποφαίνεται ὅτι τὸ 366 π.Χ. ἀρμόζει νὰ λογισθῇ ὡς ἔτος ὁλοκληρώσεως τῆς εὐδοξείου νομοθεσίας, ἀλλὰ ὁ W.R. Halliday⁴⁹ ἀντιπαρατηρεῖ ὅτι τὸ 366 π.Χ. προσήκει νὰ ἐκληφθῇ ὡς ἔτος ἀκμῆς τοῦ Κνιδίου, τὸ ὁποῖον δὲν ταυτίζεται κατ' ἀνάγκην πρὸς τὸ ἔτος ἐπιτελέσεως τῆς νομοθετικῆς δραστηριότητός του. Ἐπιφυλακτικώτερος τῶν L. Büchner καὶ W.R. Halliday, ὁ C.O. Müller⁵⁰ δὲν ἀποστέργει νὰ ὑπενθυμίσῃ ὅτι προέχει ὁ καθο-

41. Ὑπερμαχοῦντες τῆς ὑπάρξεως πολιτικῶν συγγραμμάτων τοῦ Εὐδόξου, ἔχομεν κατὰ νοῦν τὴν Γ' τῆς Περιόδου, στὴν νομοθετικὴν ὑποδηλώσει τῶν ὁποίων ἀναφέρεται ὁ Ἀριστοτέλης (πβ. κατωτ. καὶ σημ. 180).

42. Πβ. G. WOLTERS, Eudoxos von Knidos, ἐν J. MITTELSTRASS, *Enzyklopädie, Philosophie und Wissenschaftstheorie*, τ. 1, Mannheim, Bibliographisches Institut, 1980, σ. 600.

43. Πβ. K. SUDHOFF, *Kos und Knidos*, München, Heller, 1927, σ. 294. Παρὰ τὴν ἔλλειψιν ἐπαρκῶν ἱστορικῶν ἐνδείξεων δὲν ἀποκλείομεν τὸ ἐνδεχόμενον ὅτι ἡ ἐπάνοδος τοῦ Εὐδόξου στὴν γενετείραν του ἔλαβε χώραν κατὰ τὸ ἔτος ἰδρύσεως τοῦ περιφύμου ἀστεροσκοπεῖου τῆς Κνίδου (πβ. ΕΥΔΟΞ., T13 Lasserre). Κατὰ τὴν ἄποψίν μας, τὸ γεγονός τῆς ἰδρύσεως τοῦ ἀστεροσκοπεῖου αὐτοῦ πιθανώτατα λανθάνει ὑπὸ τὴν μαρτυρίαν τοῦ συγγραφέως τοῦ *Πασχαλίου Χρονικοῦ*, βάσει τῆς ὁποίας "Εὐδόξος ἀστρολόγος ἐγνωρίζετο" κατὰ τὸ ἔτος 357 π.Χ. (πβ. ΕΥΔΟΞ., T2 Lasserre).

44. Πβ. J. DESCHAMPS, Eudoxe de Cnide, ἐν D. HUISMAN, *Dictionnaire des philosophes*, τ. 1, Paris, P.U.F., 1984, σ. 889.

45. Πβ. G. GLOTZ, *Histoire grecque*, τ. 3, Paris, P.U.F., 1936, σσ. 470-471.

46. Πβ. A. ZIMMERN, *The Greek Commonwealth*, London, Oxford Univ. Press, 1924⁴, σ. 277.

47. Πβ. K. BRODERSEN, *Antike Stätten am Mittelmeer*, Stuttgart, Metzler, 1999, σ. 535.

48. Πβ. L. BÜCHNER, Knidos, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, τ. 11, μέρ. 1, Stuttgart, Metzler, 1921, σ. 919.

49. Πβ. W.R. HALLIDAY, *The Greek Questions of Plutarch*, London, Oxford Univ. Press, 1928, σ. 48.

50. Πβ. C.O. MÜLLER, *The History and Antiquities of the Doric Race*, τ. 2, London, Murray, 1839², σ. 178.

ρισμός της σχέσεως μεταξύ της νομοθετικής δραστηριότητας του Ευδόξου και της αντίστοιχου δραστηριότητας του Ἀρχίου στην πόλιν της Κνίδου, δηλαδή ὁ καθορισμός ἐκεῖνος ὁ ὁποῖος ἐξαρτᾶται ἐκ τοῦ τρόπου ἐρμηνείας δύο χωρίων τῶν *Πολιτικῶν* τοῦ Ἀριστοτέλους⁵¹. Συνεξετάζων τὰ δύο χωρία, ὁ J. Aubonnet⁵², ὁ ὁποῖος προφανῶς τελεῖ ὑπὸ τὴν ἐπίδρασιν τῶν G.E. Bean-J.M. Cook⁵³, ὑποστηρίζει ὅτι πρόκειται περὶ δύο ἀναφορῶν τοῦ Ἀριστοτέλους στὸ αὐτὸ γεγονός, δηλαδή στὴν νομοθετικὴν δραστηριότητα τοῦ Εὐδόξου. Παρεμφερὴς πρὸς τὴν ἐκδοχὴν τοῦ J. Aubonnet τυγχάνει ἡ ἐκδοχὴ τοῦ H.A. Cahn⁵⁴, πρὸς τὴν ὁποίαν ἐν μέρει ἀντίκειται ἡ ἐφεκτικὴ προσέγγις τοῦ P.L.P. Simpson⁵⁵. Κατηγορηματικώτερος τοῦ P.L.P. Simpson, ὁ D. Keyt⁵⁶ τονίζει ὅτι τὰ δύο χωρία τοῦ Ἀριστοτέλους περὶ τῶν πολιτικῶν μεταβολῶν οἱ ὁποῖες συνετελέσθησαν κατὰ τὴν διάρκειαν τῆς ἱστορίας τῆς Κνίδου ἀνάγονται σὲ δύο διαφορετικὰ ἱστορικὰ πλαίσια. Κατὰ τὴν ἀποψίν μας, ἡ νομοθετικὴ δραστηριότης τοῦ Κνιδίου δὲν συνάπτεται ἐκ προοιμίου πρὸς οἰονδήποτε τῶν ἀνωτέρω πλαισίων, διότι, ἐάν ὑφίστατο ἡ συνάφεια αὕτη, ὁ Ἀριστοτέλης θὰ ἔκρινε ἐνδεδειγμένον νὰ κατανομάσῃ τὸν Εὐδόξον⁵⁷ ἢ νὰ παράσῃ ἀκριβεστέραν ἐνδείξιν διὰ τῆς ὁποίας θὰ προεβάλλοντο οἱ ὅροι γενέσεως τῆς εὐδοξείου νομοθεσίας⁵⁸. Ὑπὸ τὸ πρῖσμα αὐτὸ κατατείνουμεν στὸ συμπέρασμα ὅτι οἱ ὅροι γενέσεως τῆς εὐδοξείου νομοθεσίας ἦσαν πανελληνίως γνωστοὶ λόγῳ τῆς συμπεριλήψεώς των στὸ ἀπολεσθὲν σύγγραμμα τοῦ Ἀριστοτέλους *Κνιδίων Πολιτεία*⁵⁹, δηλαδή στὸ σύγγραμμα ἐκεῖνο ἐκ τοῦ ὁποίου πιθανώτατα ἠρύσθη ὁ Καλλιμάχος προκειμένου νὰ συντάξῃ τὰ ἀπολεσθέντα προλεγόμενα τῶν *Νόμων* τοῦ Εὐδόξου⁶⁰.

51. Π6. ΑΡΙΣΤ., *Πολ.*, Ε6, 1305 b 12-18 πρὸς 1306 b 3-5.

52. Π6. J. AUBONNET, *Aristote. Politique*, τ. 2, μέρ. 2, Paris, Les Belles Lettres, 1973, σ. 177.

53. Π6. G.E. BEAN-J.M. COOK, *The Cnidia, The Annual of the British School at Athens*, 47, 1952, σ. 211.

54. Π6. H.A. CAHN, *Knidos*, Berlin, de Gruyter, 1970, σ. 17.

55. Π6. P.L.P. SIMPSON, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, Chapel Hill, The Univ. of North Carolins Press, 1998, σ. 385.

56. Π6. D. KEYT, *Aristotle. Politics. Books V and VI*, London, Oxford Univ. Press, 1999, σσ. 113-114.

57. Ἐπὶ τοῦ προκειμένου ἀξίζει νὰ σημειωθῇ ὅτι τὰ χωρία στὰ ὁποῖα ὁ Σταγειρίτης ἔκρινε ἐνδεδειγμένον νὰ κατονομάσῃ τὸν Κνιδίον ταυτίζονται πρὸς τὰ εὐδόξεια ἀποσπάσματα D1, D3, D4, D6 τῆς ἐκδόσεως Lasserre.

58. Ἡ ἐνδείξις αὕτη, ἐάν ὑφίστατο, φρονούμεν ὅτι θὰ ἦτο παρεμφερὴς πρὸς ἐκείνην διὰ τῆς ὁποίας προβλήθησαν οἱ ἱστορικὸι ὅροι τῆς μεταβολῆς τοῦ πολιτεύματος τῆς Εὐβοίας (π6. ΑΡΙΣΤ., *Πολ.*, Ε6, 1306 a 35-36).

59. Π6. O. GIGON, *Aristotelis Opera*, τ. 3, Berlin, de Gruyter, 1987, σ. 654. Κατὰ τὴν ἀποψίν μας, ὑπὲρ τῆς γνησιότητος τοῦ συγγράμματος αὐτοῦ συνηγορεῖ ἡ ὑπαρξὶς συναφείας μετὰ τῆς ἱατρικῆς τοῦ Ἀριστοτέλους καὶ τῆς ἱατρικῆς τῶν ἐκπροσώπων τῆς Σχολῆς τῆς Κνίδου (π6. Κ. ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΟΥ, *Ἱατρικὰ Ἀριστοτέλους, Πλάτων*, 16, 1964, σ. 18).

60. Ἡ ἀναφορά μας στὴν ὑπὸ τοῦ Καλλιμάχου σύνταξιν προλεγόμενων τῶν *Νόμων* τοῦ Εὐδόξου κατανοεῖται ἐφ' ὅσον τύχη τῆς δεούσης προσσχῆς τὸ γεγονός ὅτι ὁ Καλλιμάχος, ὁ

Συγκεφαλalaίωσιν τῶν περὶ τῆς εὐδοξείου νομοθεσίας ἐρευνῶν τοῦ Καλλιμάχου πιθανώτατα ἀποτελεῖ ἡ μαρτυρία τοῦ Διογένηος τοῦ Λαερτίου, κατὰ τὴν ὁποίαν ὁ Εὐδοξος φέρεται ὡς «γράψας τοῖς ἰδίους πολίταις νόμους, ὡς φησιν Ἑρμιππος ἐν τετάρτῃ Περι τῶν ἐπτὰ σοφῶν»⁶¹. Σχολιάζων τὴν ἀνωτέρω μαρτυρίαν, ὁ F. Wehrli⁶² διατείνεται ὅτι ὁ Διογένης ὁ Λαέρτιος θὰ ἦτο ὀρθότερον νὰ παραπέμψῃ στὸ *Περὶ νομοθετῶν* σύγγραμμα τοῦ Ἑρμίππου, ἐνῶ ὁ J. Bollansée⁶³ ἀντιτείνει ὅτι ὁ Διογένης ὁ Λαέρτιος ὀρθῶς παρέπεμψε στὸ *Περὶ τῶν ἐπτὰ σοφῶν* σύγγραμμα τοῦ Ἑρμίππου, ἐφ' ὅσον στὸ σύγγραμμα αὐτὸ ἐνδεχομένως ἐπρυτάνευε ἡ σύγκρισις τοῦ Εὐδόξου πρὸς ἓνα ἐκ τῶν ἐπτὰ. Κατὰ τὴν ἀποψίν μας, δὲν θὰ ἦτο ἀβάσιμον νὰ ὑποστηριχθῇ ὅτι ὁ Διογένης ὁ Λαέρτιος πρῶτιστα παρέπεμψε στὸ *Περὶ τῶν σοφῶν*⁶⁴ σύγγραμμα τοῦ Ἑρμίππου προκειμένου νὰ ὑποδηλώσῃ ὅτι ὁ Εὐδοξος εἶχε ἐκλάβει τὸν Μύσωνα ὡς κορυφαῖον τῶν σοφῶν⁶⁵, παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Μύσων «ἄδοξος ἦν»⁶⁶. Ἐπὶ πλέον φρονοῦμεν ὅτι ὀρθῶς ὁ J. Bollansée⁶⁷ θεωρεῖ ὡς ἐγγύτατον πρὸς τὸ «κατ' ἀλήθειαν» τὸ σκέλος ἐκεῖνο τῆς ἐκδοχῆς τοῦ F. Wehrli κατὰ τὸ ὁποῖον στὸ *Περὶ νομοθετῶν* σύγγραμμα τοῦ Ἑρμίππου θὰ ἐγένετο λόγος περὶ τοῦ χαρακτήρος τῆς εὐδοξείου νομοθεσίας καὶ θὰ παρετίθετο πλήρης κατάλογος τῶν συγγραμμάτων τοῦ Κνιδίου. Ἐξ ἄλλου προσήκει νὰ μὴ διαλανθάνῃ ἡ ἐπισήμανσις τοῦ J. Bollansée⁶⁸, κατὰ τὴν ὁποίαν ὁ Ἑρμιππος, τόσο στὸ *Περὶ νομοθετῶν* ὅσον καὶ στὸ *Περὶ τῶν ἐπτὰ σοφῶν* σύγγραμμά του, δὲν θὰ εἶχε ἀναφερθῇ στὴν σχέσιν τῆς νομοθετικῆς δραστη-

ὁποῖος ἐλάμβανε θέσιν ἐπὶ προβλημάτων γνησιότητος τοῦ κειμένου τῶν συγγραμμάτων τὰ ὁποῖα ἐφυλάσσοντο στὸ Μουσεῖον τῆς Ἀλεξανδρείας (πβ. ΚΑΛΛ., F442 Pfeiffer), δὲν ἐπεδείκνυε ἀδιαφορίαν ἔναντι θεμάτων ἱστορίας τῆς νομοθεσίας (πβ. D.T. MOSCONAS, *Deipnosophistai by Athenaios*, Alexandria, Imprimerie de Commerce, 1975, σ. 45). Ὑπὸ τὴν ἐποψίν αὐτὴν εἶναι, νομίζομεν, προφανές ὅτι ὁ Διογένης ὁ Λαέρτιος διέσωσε τὴν περὶ τῆς εὐδοξείου νομοθεσίας μαρτυρίαν τοῦ Καλλιμάχου προκειμένου νὰ ἐξάρῃ τὴν γνησιότητα τῶν *Νόμων* τοῦ Κνιδίου.

61. Π6. ΕΡΜΙΠ., F9 Bollansée.

62. Π6. F. WEHRLI, *Hermippos der Kallimacheer*, Basel, Schwabe, 1974, σ. 54.

63. Π6. F. JACOBY, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, μέρ. 4A, τ. 3, Leiden, Brill, 1999, σ. 165.

64. Π6. ΕΡΜΙΠ., F10 Bollansée. Ὑπὲρ τῆς ἀπαλείψεως τοῦ ὅρου ἐπτὰ φρονοῦμεν ὅτι συνηγορεῖ ἡ διευκρίνησις τοῦ Διογένηος τοῦ Λαερτίου κατὰ τὴν ὁποίαν ὁ Ἑρμιππος εἶχε ἀπαριθμήσει δεκαεπτὰ σοφούς, «ὡν τοὺς ἐπτὰ ἄλλους ἄλλως αἰρεῖσθαι». Ἐχόντες κατὰ νουν ὅτι ὁ Ἑρμιππος συμπεριέλαβε τὸν Πυθαγόραν μεταξὺ τῶν δεκαεπτὰ σοφῶν, δὲν ἀποκλείομεν τὸ ἐνδεχόμενον ὅτι, κατὰ τὸν Ἑρμιππον, ὁ Εὐδοξος εἶχε νομοθετήσει ὡς πνευματικὸς ἐπίγονος τοῦ Πυθαγόρου.

65. Π6. ΕΥΔΟΞ., F371 Lasserre. Τὸ γεγονὸς ὅτι, βάσει τοῦ ἀποσπάσματος αὐτοῦ, δὲν εἶναι ἐφικτὸν νὰ συναχθοῦν συμπεράσματα περὶ τῶν πολιτικῶν πεποιθήσεων τοῦ Εὐδόξου ἐπιβεβαιούται ἐκ τῆς ἐπιχειρηματολογίας τοῦ J. Bollansée (πβ. F. JACOBY, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, μέρ. 4A, τ. 1, Leiden, Brill, 1998, σ. 175).

66. Π6. ΑΡΙΣΤΟΞ., F130 Wehrli.

67. Π6. F. JACOBY, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, μέρ. 4A, τ. 3, Leiden, Brill, 1999, σ. 166.

68. Π6. ΤΟΡ ΑΥΤΟΡ, *ἐνθ' ἂν*, σσ. 167-168.

ριότητας του Εϋδόξου προς εκείνην τῶν μελῶν τῆς πλατωνικῆς Ἀκαδημείας. Ἡ ὁρθότης τῆς ἐπισημάνσεως αὐτῆς, κατὰ τὴν ἀποψίν μας, ἐπιβεβαιούται ἐφ' ὅσον τύχη τῆς δεούσης προσοχῆς τὸ γεγονός ὅτι ὁ Διογένης ὁ Λαέρτιος ἐχρησιμοποίησε τὴν ἀττικὴν φράσιν «νόμους θεῖναι»⁶⁹ ἀρνούμενος ἐκ τοῦ Σπενσίππου⁷⁰, ἐνῶ εἶχε χρησιμοποιήσει τὴν φράσιν «νόμους γράψαι» ἀναφερόμενος στὸν Εϋδόξον⁷¹. Συνεκτιμῶντες ὅτι ὁ Διογένης ὁ Λαέρτιος ἀντιδιαστέλλει τὸ «νόμους θεῖναι τοῖς πολίταις» πρὸς τὸ «ἐν τῇ σχολῇ νομοθετεῖν»⁷², φρονούμεν ὅτι στὴν περίπτωσιν τοῦ Εϋδόξου τὸ «νόμους γράψαι τοῖς πολίταις» διαφοροποιεῖται τοῦ «ἐν τῇ σχολῇ νομοθετεῖν».

Πρὸς κατανόησιν τοῦ χαρακτήρος τῆς περὶ Εϋδόξου μαρτυρίας τοῦ Ἑρμίππου ὁ P. Tannery⁷³ κρίνει ἐνδεδειγμένον νὰ ὑπενθυμίσῃ ὅτι ὁ Κνίδιος ἐγνώριζε τὶς φιλοσοφικὲς ζητήσεις τοῦ Πλάτωνος καὶ τῶν λοιπῶν Ἀκαδημαϊκῶν, ἐνῶ ὁ J. Hölkeskamp⁷⁴ δὲν διστάζει νὰ παραβάλλῃ τὴν νομοθετικὴν δραστηριότητα τοῦ Εϋδόξου πρὸς ἐκείνην τῶν Ἀκαδημαϊκῶν Φορμίωνος καὶ Μενεδήμου. Κατηγορηματικώτερος τοῦ J. Hölkeskamp, ὁ A.B. Γιαννικόπουλος⁷⁵ ἀποφαίνεται ὅτι ἡ νομοθεσία τοῦ Κνιδίου δὲν ὑπῆρξε ξένη πρὸς τὶς πολιτικὲς παρακαταθήκας τοῦ ἰδρυτοῦ τῆς Ἀκαδημείας, ἐνῶ ὁ K. Trampedach⁷⁶ ὑποστηρίζει ὅτι ὁ Εϋδόξος ἀνεδείχθη ρηξικέλευθος νομοθέτης, παρὰ τὸ γεγονός ὅτι ἐν μέρει ἐτέλει ὑπὸ τὴν ἐπίδρασιν τοῦ Πλάτωνος. Ἀντιθέτως ὁ W. Anderson⁷⁷ ὑπογραμμίζει ὅτι ὁ Κνίδιος οὐδέποτε κατέστη φιλόσοφος - βασιλεὺς ὑπὸ τὴν πλατωνικὴν σημασίαν τοῦ ὄρου, ἐνῶ ὁ J. Bollansée⁷⁸ τονίζει ὅτι οἰαδήποτε ἀναφορὰ σὲ πλατωνικὲς καταβολὰς τῆς

69. Π6. H. STEPHANUS, *Thesaurus Graecae Linguae*, τ. 6, Graz, Akademische Druck - und Verlagsanstalt, 1954³, σ. 1554.

70. Π6. ΔΙΟΓ. ΛΑΕΡΤ., Β.Φ., 9.23.

71. Π6. ΕΡΜΙΠ., F9 Bollansée. Κατὰ τὴν ἀποψίν μας, τὸ γεγονός ὅτι ἡ μαρτυρία αὐτὴ προέρχεται ἐκ τοῦ Περὶ τῶν σοφῶν συγγράμματος τοῦ Ἑρμίππου δὲν ὑποβοηθεῖ στὴν κατανόησιν τοῦ χαρακτήρος τῆς νομοθετικῆς δραστηριότητος τοῦ Εϋδόξου. Ὅπως, ἔχοντες κατὰ νοῦν ὅτι ὁ Μύσων ἦτο ὁ μόνος ἐκ τῶν καλουμένων σοφῶν ὁ ὁποῖος δὲν ὑπῆρξε πρωτουργὸς τῶν πολιτικῶν δρωμένων τῆς γενετῆρας του (π6. ΑΡΙΣΤΟΞ., F130 Wehrli), διαβλέπομεν ὅτι, ἐν ἀντιθέσει πρὸς τὸν Δικαίρχον (π6. ΔΙΚ., F30 Wehrli), ὁ Εϋδόξος δὲν ἐξελάμβανε ἐκ προοιμίου τοὺς σοφοὺς ὡς νομοθετικούς.

72. Π6. ΔΙΟΓ. ΛΑΕΡΤ., Β.Φ., 5.4.

73. Π6. P. TANNERY, *Recherches sur l'histoire de l'astronomie ancienne*, Paris, Gauthier-Villars, 1893, σ. 300.

74. Π6. J. HÖLKESKAMP, *Schiedrichter, Gesetzgeber und Gesetzgebung im archaischen Griechenland*, Stuttgart, Steiner, 1999, σσ. 32-33. Ἐπὶ τοῦ προκειμένου ὁ J. Hölkeskamp στοιχεῖ πρὸς τὴν ἐκδοχὴν τῶν J. P. DUMONT, *Éléments d'histoire de la philosophie antique*, Paris, Nathan, 1993, σ. 237, καὶ M. BALTES, *Dianoemata*, Stuttgart, Teubner, 1999, σ. 272.

75. Π6. A.B. ΓΙΑΝΝΙΚΟΠΟΥΛΟΥ, *Ἡ ἐκπαίδευση στὴν κλασικὴ καὶ προκλασικὴ ἀρχαιότητα*, Ἀθήνα, Γρηγόρης, 1989, σ. 190.

76. Π6. K. TRAMPEDACH, *Platon, die Akademie und die zeitgenössische Politik*, Stuttgart, Steiner, 1994, σσ. 59-60.

77. Π6. W. ANDERSON, *Man's Quest for Political Knowledge*, Minneapolis, The Univ. of Minnesota Press, 1964, σσ. 235-236.

78. Π6. F. JACOBY, μν. ἔργ., σ. 163.

νομοθεσίας του Ευδόξου έχει υποθετική χρονιά. Όντως, εκ της επιχειρηματολογίας του P.A. Brunt⁷⁹ διαφαίνεται ότι η νομοθετική δραστηριότητα του Κνιδίου δεν υπήρξε απότοκος του αιτήματος αναμορφώσεως του πολιτικού βίου βάσει των αρχών οι οποίες διέπουν τους Νόμους του Πλάτωνος⁸⁰, ἐφ' ὅσον ὁ νομοθέτης Εὐδόξος δὲν φέρεται ὡς μαθητῆς τοῦ ἰδρυτοῦ τῆς Ἀκαδημείας⁸¹. Ἀφορμώμενοι ἐκ τῆς επιχειρηματολογίας τοῦ P.A. Brunt, στοιχοῦμεν τόσον πρὸς τὴν ἐπισήμανσιν τοῦ D. Wytttenbach⁸², κατὰ τὴν ὁποίαν ὁ Πλούταρχος ἀπεκάλεσε τὸν Εὐδόξον ὄχι «Πλάτωνος ἐταῖρον» ἀλλὰ «Πλάτωνος συνήθη», ὅσον καὶ πρὸς τὴν ἐπισήμανσιν τοῦ P. Friedländer⁸³, κατὰ τὴν ὁποίαν ὁ Πλούταρχος ἀντιδιέστειλε τοὺς ὅρους ἐταῖρος καὶ συνήθης, ἐκλαμβάνων τὸν Ἑλικῶνα ὡς ἓνα «τῶν Πλάτωνος συνήθων». Ἀκριβέστερον, συνεκτιμώντες ὅτι ὁ Πλούταρχος⁸⁴ ἐξελάμβανε τὸν Ἑλικῶνα ὡς «μαθητὴν...Εὐδόξου»⁸⁵, εἶναι θεμιτὸν νὰ συμπεράνωμεν ὅτι ἡ διάκρισις μεταξὺ τῶν ὄρων μαθητῆς καὶ συνήθης ἴσχυε τόσον ἐν ἀναφορᾷ πρὸς τὸν Ἑλικῶνα ὅσον καὶ ἐν ἀναφορᾷ πρὸς τὸν Εὐδόξον. Τὸ συμπέρασμα αὐτὸ φρονοῦμεν ὅτι συνάδει πρὸς τὶς μαρτυρίες τῶν Φιλίππου τοῦ Ὀπουντίου⁸⁶ καὶ Εὐδήμου τοῦ Ροδίου⁸⁷, κατὰ τὶς ὁποῖες ὁ Εὐδόξος εἶχε ἀξιοποιήσει «τὰς Πλάτωνος ὑφηγήσεις» προβαίνων σὲ μαθηματικὲς καὶ ἀστρονομικὲς ζητήσεις, δηλαδὴ σὲ ζητήσεις ξένες πρὸς τὴν νομοθετικὴν δραστηριότητά του.

Ἀναφερόμενοι στὸ ὑπόβαθρον τῆς νομοθετικῆς δραστηριότητος τοῦ Εὐδόξου, οἱ A. Rivaux - G. Varet⁸⁸ εἰκάζουν ὅτι ὁ Κνίδιος ἐπεδείκνυε ἐνδιαφέρον πρὸς ἐπίλυσιν προβλημάτων τῆς φιλοσοφίας τοῦ δικαίου, παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ ἐνασχόλησίς του περὶ τὰ προβλήματα αὐτὰ δὲν διαφαίνεται ἐκ μαρτυριῶν τοῦ Διογένηος τοῦ Λαερτίου⁸⁹. Προεκτείνων τὴν ἀνωτέρω εἰκασίαν, ὁ J. Vuillemin⁹⁰ ὑποστηρίζει ὅτι ἡ περὶ διανεμητικὸν δικαίον διδασκαλία τοῦ Εὐδόξου λανθάνει ὑπὸ τὴν ἀντίστοιχον διδασκαλίαν τοῦ Ἀριστοτέ-

79. Π6. P.A. BRUNT, *Studies in Greek History and Thought*, London, Oxford Univ. Press, 1993, σ. 288.

80. Τὸν κατευθυντήριον ἄξονα τῶν ἀρχῶν αὐτῶν προβάλλει ὁ A. SÁNCHEZ DE LA TORRE, *Como contempla la ley a la sociedad, según Platon?* *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, 46, 1999, σσ. 65-66.

81. Π6. P.A. BRUNT, *μν. ἔργ.*, σ. 290. Ἐπὶ τοῦ προκειμένου ἀρμόζει νὰ μὴ διαλανθάνῃ ἡ ἐπιχειρηματολογία τοῦ L. ZHMUD, *Plato as «Architect of Science»*, *Phronesis*, 43, 1998, σ. 227.

82. Π6. D. WYTTTENBACH, *Plutarchi Chaeronensis Moralia*, τ. 5, μέρ. 1, London, Oxford Univ. Press, 1830, σ. 602.

83. Π6. P. FRIEDLÄNDER, *Platon*, τ. 1, Berlin, de Gruyter, 1964³, σ. 362.

84. Π6. ΠΛΟΥΤ., *Ἡθ.* 38, 533 B- 533 C.

85. Π6. ΕΛΙΚ., T1 Lasserre.

86. Π6. ΦΙΛ. ΟΠ., F 15^b Lasserre.

87. Π6. ΕΥΔΟΞ., F121 Lasserre.

88. Π6. A. RIVAUX - G. VARET, *Histoire de la philosophie*, τ. 1, Paris, P.U.F., 1960², σ. 242.

89. Π6. ΕΥΔΟΞ., T7 Lasserre.

90. Π6. J. VUILLEMIN, *De la logique à la théologie*, Paris, Flammarion, 1967, σ. 16.

λους. Ἀκριβέστερον, κατὰ τὴν ἐκδοχὴν τοῦ J. Vuillemin⁹¹, ὁ Ἀριστοτέλης εἶχε ὡς γνώμονα τὴν περὶ ἀναλογιῶν θεωρίαν τοῦ Εὐδόξου, ἀποφαινόμενος ὅτι τὸ διαμενητικὸν δίκαιον θεμελιούται ὑπὸ μορφὴν ἀσυνεχοῦς ἀναλογίας, διότι οἱ δύο ὅροι οἱ ὁποῖοι παριστοῦν πρόσωπα δὲν ἐπιδέχονται ἐξομοίωσιν πρὸς τοὺς δύο ὅρους οἱ ὁποῖοι παριστοῦν πράγματα. Παρὰ ταῦτα, ὁ J. Vuillemin δὲν κατώρθωσε νὰ ὑπερακοντίσῃ τὴς δυσχέρειες ἐκεῖνες οἱ ὁποῖες εἶναι συμφυεῖς πρὸς τὴν παραδοσιακὴν ἐρμηνείαν τοῦ τρόπου κατὰ τὸν ὁποῖον ὁ Ἀριστοτέλης προέβη σὲ μαθηματικὴν θεμελίωσιν τῆς ἐννοίας τοῦ διανεμητικοῦ δικαίου⁹². Πρὸς ὑπερακόντισιν τῶν ἀνωτέρω δυσχερειῶν ὁ V. Karasmanis⁹³ ἔχει εἰσηγηθῇ νέαν ἐρμηνείαν τοῦ τρόπου κατὰ τὸν ὁποῖον ὁ Ἀριστοτέλης προέβη σὲ μαθηματικὴν θεμελίωσιν τῆς ἐννοίας τοῦ διανεμητικοῦ δικαίου καὶ ἔχει ἐξάρει τὰ πλεονεκτήματα τὰ ὁποῖα ἀπορρέουν ἐκ τῆς ἀποδοχῆς τῆς ἐρμηνείας αὐτῆς. Στοιχοῦντες πρὸς τὴν ἀνωτέρω ἐρμηνείαν, ὀφείλομεν νὰ προσθέσωμεν ὅτι ἡ ἀπόφασις τοῦ Ἀριστοτέλους, κατὰ τὴν ὁποίαν «καλοῦσι...τὴν τοιαύτην ἀναλογίαν γεωμετρικὴν οἱ μαθηματικοί» ἔχει εὐδόξειον χαρακτῆρα⁹⁴, ἐφ' ὅσον ὁ Ἀριστοτέλης πρῶτιστα χρησιμοποιοῖ τὸν ὅρον *μαθηματικοί*⁹⁵ ἐν ἀναφορᾷ πρὸς τὸν Εὐδόξον⁹⁶ καὶ τοὺς πνευματικούς ἐπιγόνους του⁹⁷. Ἐξ ἄλλου ἀρμόζει, φρονοῦμεν, νὰ μὴ διαλανθάνῃ ὅτι ὁ ἀριστοτέλειος ὀρισμὸς κατὰ τὸν ὁποῖον «ἔστιν ἄρα τὸ δίκαιον ἀνάλογόν τι»⁹⁸, παρὰ τὴν εὐδόξειον χροιάν του, δὲν ἀποβαίνει δηλωτικὸς τοῦ χαρακτῆρος τῆς νομοθεσίας τοῦ Κνιδίου, διότι ἡ ὑψὲς τοῦ ὀρισμοῦ αὐτοῦ κατὰ τὰ φαινόμενα ἐναρμονίζεται πρὸς τὸ πλῆγμα διαμορφώσεως οἰουδήποτε πολιτεύματος⁹⁹.

Ἐπανεξετάζων τὸ περίγραμμα τῆς νομοθετικῆς δραστηριότητος τοῦ Κνιδίου, ὁ H. Baker¹⁰⁰ ἰσχυρίζεται ὅτι ὁ Εὐδόξος ὁ Κνίδιος ἀρμόζει νὰ ταυτισθῇ πρὸς τὸν ὑπὸ τοῦ Δημοσθένους ἐπαινούμενον πολιτικὸν Εὐδόξον, ὁ ὁποῖος πιθανώτατα συνέτεινε στὴν συνομολόγησιν συνθήκης εἰρήνης μεταξὺ

91. Π6. *αὐτόθι*.

92. Π6. V. KARASMANIS, *The Mathematical Passage in Nicomachean Ethics* 1131 b 5-15, *Ancient Philosophy*, 13, 1993, σσ. 374-375.

93. Π6. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *ἔθ' ἀν.*, σσ. 376-377.

94. Ὑπὲρ τῆς ἀποδοχῆς τοῦ εὐδοξείου χαρακτῆρος τῆς ἀποφάνσεως αὐτῆς (π6. ΑΡΙΣΤ., *Ἠθ. Νικ.*, E3, 1131 b 12-13) συνηγορεῖ ὁ F. LASSERRE, *μν. ἐργ.*, σσ. 97-98.

95. Π6. ΑΡΙΣΤ., *Μ.τ.φ.*, Δ8, 1073 b 11-12.

96. Π6. ΕΥΔΟΞ., D6 Lasserre.

97. Π6. MENAIXM., F2 Lasserre.

98. Π6. ΑΡΙΣΤ., *Ἠθ. Νικ.*, E3, 1131 a 29.

99. Κατὰ τὴν ἀποψίν μας, ὁ Ἀριστοτέλης πιθανώτατα τελεῖ ὑπὸ τὴν ἐπίδρασιν τοῦ Εὐδόξου, ἀποφαινόμενος ὅτι «πολλὰ γέγονται πολιτεῖαι πάντων... ὁμολογούντων τὸ δίκαιον καὶ τὸ κατ' ἀναλογίαν ἴσον» (π6. ΑΡΙΣΤ., *Πολ.*, E1, 1301 a 26-27). Ὑπὸ τὸ πρῶτον αὐτὸ φρονοῦμεν ὅτι ἐν μέρει αἰτιολογεῖται ἡ ἐφεκτικὴ προσέγγισις τοῦ J. HAZEL, *Who's Who in the Greek World*, London, Routledge, 2000, σ. 99, ὅσον ἀφορᾷ στὸν χαρακτῆρα τῆς εὐδοξείου νομοθεσίας.

100. Π6. H. BAKER, *Eudoxus of Cnidus*, *The Sewanee Review*, 1973, σ. 242.

τῶν Ἀθηναίων καὶ τῶν συνησπισμένων Χίων, Ροδίων, Βυζαντίων καὶ Κώων κατὰ τὸ ἔτος 355 π.Χ. Ὁ ἰσχυρισμὸς αὐτός, ὁ ὁποῖος ἀπάδει πρὸς τὴν ἐκδοχὴν τοῦ H. Stephanus¹⁰¹, φρονούμεν ὅτι αἰρεται ἐφ' ὅσον τύχη τῆς θεούσης προσοχῆς ἢ ἐπιχειρηματολογία τοῦ I. Kirchner¹⁰², βάσει τῆς ὁποίας ὁ ὑπὸ τοῦ Δημοσθένους ἐπαινούμενος πολιτικὸς Εὐδοξὸς εἶναι ὀρθότερον νὰ ταυτισθῇ πρὸς τὸν βουλευτὴν Εὐδοξὸν Θεαγγέλου Συπαλλήτιον. Ἀντιπαρερχόμενος τὴν ἐπιχειρηματολογίαν τοῦ I. Kirchner, ὁ F. Lasserre¹⁰³ ὑποστηρίζει ὅτι ἡ θετικὴ ἀναφορὰ τοῦ Πλουτάρχου στὴν νομοθεσίαν τοῦ Εὐδόξου ἀντίκειται πρὸς ἐκείνην τοῦ ἱστορικοῦ Δημοχάρους, ἡ ὁποία ὑποτίθεται ὅτι ἐτύγχανε τῆς ἐπιδοκιμασίας τοῦ Κωλώτου τοῦ Ἐπικουρείου. Κατὰ τὴν ἀποψίν μας, ἡ ἐκδοχὴ τοῦ F. Lasserre ἀποδυναμοῦται ἐφ' ὅσον συνεκτιμηθῇ ὅτι ὁ Δημοχάρης ἥσκησε ἐπίδρασιν ἐπὶ τοῦ ἱστορικοῦ Δικαιοκλέους τοῦ Κνιδίου¹⁰⁴, ὁ ὁποῖος θὰ ἦτο παράδοξον νὰ ἐπικρίνῃ τὴν νομοθετικὴν δραστηριότητα τοῦ τιμωμένου ὑπὸ τῶν Κνιδίων Εὐδόξου¹⁰⁵. Ἐπὶ πλέον ἀρμύζει νὰ μὴ διαλανθάνῃ ὅτι ἡ ἐκδοχὴ τοῦ F. Lasserre δὲν εἶναι ἐφικτὸν νὰ ἐπιβεβαιωθῇ λόγω τῆς ἀπωλείας τῶν συγγραμμάτων τοῦ Κωλώτου, στὰ ὁποῖα ἀκόμη καὶ ὁ Πλουτάρχος δὲν εἶχε ἀμεσον πρόσβασιν¹⁰⁶. Ἀντιθέτως, ἐκ τῶν ὑπαρχουσῶν ἐνδείξεων διαφαίνεται ὅτι ὁ Εὐδοξὸς δὲν συναριθμεῖται στοὺς Ἀκαδημαίκοις καὶ Περιπατητικοὺς φιλοσόφους κατὰ τῶν ὁποίων ὁ Κωλώτης εἶχε ἐπιχειρηματολογήσει¹⁰⁷ διὰ τοῦ συγγράμματός του *Περὶ τοῦ ὅτι κατὰ τὰ τῶν ἄλλων φιλοσόφων δόγματα οὐδὲ ζῆν ἔστιν*¹⁰⁸. Ὑπὸ τὸ πρῶτον αὐτὸ προσήκει νὰ ἐπανεκτιμηθῇ ἡ περὶ τῆς εὐδοξείου νομοθεσίας μαρτυρία τοῦ Πλουτάρχου, ἡ ὁποία πιθανολογοῦμεν ὅτι προῆλθε ἐκ τοῦ οἰκείου του Φαβωρίνου¹⁰⁹. Ἀκρφέστερον, κατὰ τὴν ἀποψίν μας, ὁ Φαβωρίνος εἶχε βιογραφῆσαι τὸν Εὐδοξόν¹¹⁰ ἀρνούμενος ἐκ τοῦ Σωτίωνος¹¹¹. Λαμβάνοντες ὑπ'

101. Π6. H. STEPHANUS, *Thesaurus Graecae Linguae*, τ. 4, μέρ. 2, Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1954³, σ. 2232.

102. Π6. I. KIRCHNER, *Prosopographia Attica*, τ. 1, Berlin, de Gruyter, 1966², σ. 355.

103. Π6. F. LASSEIRE, *De Léodamas de Thasos à Philippe d'Oponte*, Napoli, Bibliopolis, 1987, σ. 439.

104. Π6. ΔΗΜΟΧ., F1 Baiter-Sauppe.

105. Π6. ΕΥΔΟΞ., T7 Lasserre.

106. Π6. W. CRÖNERT, *Kolotes und Menedemos*, Leipzig, Avenarius, 1906, σ. 13.

107. Π6. ΤΟΥ ΑΙΤΟΥ, ἔθ' ἄν., σ. 6.

108. Π6. ΤΟΥ ΑΙΤΟΥ, ἔθ' ἄν., σ. 12.

109. ΠΛΟΥΤ., *Hθ* 46, 735 C.

110. Π6. ΦΑΒ., F20 Mensching. Ἐπὶ τοῦ προκειμένου ἀξίζει νὰ σημειωθῇ ὅτι, ἀνάλυν τὴν περὶ Εὐδόξου μαρτυρίαν τοῦ Φαβωρίνου, ὁ E. MENSCHING, *Favorin von Arelate*, μέρ. 1, Berlin, de Gruyter, 1963, σ. 97, προεξέτεινε τὴν ἐκδοχὴν τοῦ J. GABRIELSSON, *Über Favorinus und seine Panthodaphe*, Leipzig, Harrassowitz, 1906, σσ. 10-11. Ἐπὶ πλέον ἀρμύζει νὰ λησθῇ ὑπ' ὄψιν ὅτι, ὅπως κατέδειξε ὁ M. GIGANTE, *Biografia e dossografia in Diogene Laerzio, Elenchos*, 7, 1986, σ. 43, τὸ περὶ Εὐδόξου ἐπίγραμμα τοῦ Διογένους τοῦ Λαερτίου ἐνέχει ὑποδηλώσεις οὐσιαστικώτερες ἐκείνων οἱ ὁποῖες λαμβάνουν ὑπὸ τὴν ἀνωτέρω μαρτυρίαν τοῦ Φαβωρίνου.

111. Π6. W. CRÖNERT, *μν. ἐργ.*, σσ. 136-137.

ὄψιν ὅτι ὁ Σωτίων ἀφωρμήθη ἐκ τῆς περὶ Εὐδόξου μαρτυρίας τοῦ Ἑρμίππου¹¹², ἀλλὰ ἐξῆρε τὴν ἐπὶ τοῦ Εὐδόξου ἐπίδρασιν τοῦ Πλάτωνος¹¹³, φρονοῦμεν ὅτι κατὰ τὸν Σωτίωνα ὁ Εὐδόξος εἶχε νομοθετήσει ὡς «Πλάτωνος συνήθης»¹¹⁴.

Ἀναφερόμενος στοὺς ὄρους γενέσεως τῆς εὐδοξείου νομοθεσίας, ὁ Sir C.T. Newton¹¹⁵ δὲν ἀποκλείει τὸ ἐνδεχόμενον ὅτι ὁ Εὐδόξος εἶχε προσκληθῇ στὴν αὐλὴν τοῦ ἡγεμόνος τῆς Καρίας Μανσώλου προκειμένου νὰ συμβάλῃ στὴν ἐγκαθίδρυσιν τῆς δημοκρατίας στὴν πόλιν τῆς Κνίδου, ἐνῶ ὁ S. Dusanič¹¹⁶ ὑποστηρίζει ὅτι τὸ γεγονός αὐτὸ θὰ εἶχε λάβει χώραν τὴν περίοδον ἐκείνην κατὰ τὴν ὁποίαν ὁ Μαύσωλος ἐπεδείκνυε εὐμένειαν ἐναντι τῆς δημοκρατουμένης πόλεως τῶν Ἀθηνῶν. Ἀντιτιθέμενος πρὸς τὴν ἐκδοχὴν τῶν Sir C.T. Newton καὶ S. Dusanič, ὁ S. Hornblower εἰκάζει ὅτι ὁ Εὐδόξος εἶχε προσκληθῇ στὴν αὐλὴν τοῦ Μανσώλου προκειμένου νὰ συμβάλῃ στὴν ἐγκαθίδρυσιν τῆς ὀλιγαρχίας¹¹⁷ στὴν νέαν πόλιν τῆς Κνίδου¹¹⁸. Ἐπιφυλακτικώτεροι τοῦ S. Hornblower, οἱ S. Ruzicka¹¹⁹ καὶ K. Trampedach¹²⁰ κρίνουν ἐνδεδειγμένον νὰ ἐπισημάνουν ὅτι ἡ μετάβασις τοῦ Εὐδόξου στὴν αὐλὴν τοῦ Μανσώλου εἶναι δυσχερὲς νὰ αἰτιολογηθῇ ὑπὸ τὸ πρῖσμα οἰασθῆποτε πολιτικῆς ἐπιδιώξεως. Στοιχοῦντες πρὸς τὴν ἀνωτέρω ἐπισήμανσιν καὶ τελοῦντες ὑπὸ τὴν ἐπίδρασιν τοῦ H.J. Mette¹²¹, οἱ M. Ostwald - J.P. Lynch¹²² δὲν διστάζουν νὰ ὑπογραμμίσουν ὅτι ὁ Εὐδόξος μετέβη στὴν

112. Π6. ΕΡΜΠ., F9 Bollansée.

113. Π6. ΕΥΔΟΞ., T7 Lasserre.

114. Π6. ΕΥΔΟΞ., D70 Lasserre. Κατὰ τὴν ἀποψίν μας, ὁ Σωτίων πιθανώτατα προέβη στὴν ἀπόφασιν αὐτὴν ἐπιζητῶν νὰ ὑπογραμμίσῃ ὅτι ὁ νομοθέτης Εὐδόξος δὲν διαφοροποιεῖται τοῦ «Εὐδόξου τοῦ Κνίδου τοῦ μαθηματικοῦ τοῦ κατὰ τοὺς Πλάτωνος χρόνους γεγονότος» (Π6. ΕΥΔΟΞ., D32 Lasserre). Ὡς ἐκ τούτου, κατατείνουμεν στὸ συμπέρασμα ὅτι ὁ γραμματικὸς Philargyrius εἶχε κατὰ νοῦν τὸν Σωτίωνα, ἀναφερόμενος στὸν «Eudoxum... mathematicum, eundem philosophum, Platonis discipulum, ut quidam aiunt» (Π6. ΕΥΔΟΞ., T10 Lasserre).

115. Π6. Sir C.T. Newton, *A History of Discoveries at Halicarnassus, Cnidus, and Branchidae*, τ. 2, μέρ. 2, London, Day, 1863, σ. 355. Συνεκτιμῶντες ὅτι ἡ μνεία τοῦ Μανσώλου ἄνευ προσδιορισμοῦ τοῦ ἀξιώματός του ἐναρμονίζεται πρὸς τὸν συνήθη τύπον τῶν ἐπιγραφῶν καὶ τῶν νομισμάτων τῆς ἐποχῆς του (Π6. A. PETIT, A propos des "satrapies" ionienne et carienne, *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 112, 1988, σ. 315). εἶναι θεμιτὸν νὰ συμπεράνωμεν ὅτι ἡ περὶ Εὐδόξου φράσις «ἀλλὰ καὶ παρὰ Μανσῶλόν ἀφικέσθαι» (Π6. ΕΥΔΟΞ., T 7 Lasserre), στὴν ὁποίαν ἀναφέρεται ἡ Sir C.T. Newton, προέρχεται ἐκ παλαιᾶς καὶ ἀξιόπιστου πηγῆς.

116. Π6. S. DUSANIČ, Plato's Academy and Timotheus' Policy, 365-359 B.C., *Chiron*, 10, 1980, σ. 134.

117. Π6. S. HORNBLOWER, *Mausolus*, London, Oxford Univ. Press, 1982, σ. 118.

118. Π6. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, ἔθ' ἀν., σσ. 115-116.

119. Π6. S. RUZICKA, *Politics of a Persian Dynasty*, Oklahoma, The Univ. of Oklahoma Press, 1992, σσ. 185-186.

120. Π6. K. TRAMPEDACH, μν. ἔργ., σ. 61.

121. Π6. H.J. METTE, Eudoxos von Knidos, *Der kleine Pauly*, τ. 2, Stuttgart, Druckenmüller, 1967, σ. 408.

122. Π6. M. OSTWALD - J.P. LYNCH, The Growth of Schools and the Advantage of Knowledge, ἐν *The Cambridge Ancient History*, τ. 6, London, Cambridge Univ. Press, 1994², σ. 614.

αὐλὴν τοῦ Μουσώλου ὡς προϊστάμενος ἐπιστημονικοῦ κλιμακίου, τὸ ὅποιον εἶχε ἀπαρτισθῇ ἐξ ἐπιφανῶν μαθητῶν του. Ἐξ ἄλλου, συνεκτιμῶντες ὅτι ὁ Μαύσωλος ὑπῆρξε θαυμαστής τοῦ ἑλληνικοῦ πολιτισμοῦ¹²³, ὁ ὁποῖος ἐπρωτάνευε στὸν πνευματικὸν βίον τῶν Κνιδίων¹²⁴, οἱ C. Le Roy¹²⁵ καὶ W. Ameling¹²⁶ ἀποφαίνονται ὅτι ὁ Εὐδοξος εἶχε προσκληθῇ στὴν αὐλὴν τοῦ ἡγεμόνος τῆς Καρίας ὑπὸ τὴν ιδιότητα τοῦ διαπρεποῦς μαθηματικοῦ. Κατὰ τὴν ἀποψίν μας, δὲν ἔτυχε τῆς δεούσης προσοχῆς τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Εὐδοξος εἶχε ἐγκύψει στὴν ρητορικὴν τοῦ Πρωταγόρου¹²⁷, ὁ χαρακτήρ τῆς ὁποίας κατοπτρίζεται στὸ πρῶτον κεφάλαιον τοῦ *Περὶ νόσων συγγράμματος* τοῦ *Corpus Hippocraticum*¹²⁸, δηλαδὴ στὸ πρῶτον κεφάλαιον συγγράμματος διὰ τοῦ ὁποίου προβάλλονται δόγματα ἀποδιδόμενα στὸν ἱατρὸν Δεξιππὸν¹²⁹. Λαμβάνοντες ὑπ' ὄψιν ὅτι ὁ Δεξιππος, ὁ ὁποῖος ἀνῆκε στὴν Σχολὴν τῆς Κῶ¹³⁰, εἶχε θεραπεύσει τὸν πάσχοντα ἐξ ὀξείας γαστρίτιδος Μαύσωλον¹³¹, κατατείνωμεν στὸ συμπέρασμα ὅτι ὁ Εὐδοξος μετέβη στὴν αὐλὴν τοῦ Μουσώλου προκειμένου νὰ μελετήσῃ τὰ συγγράμματα τοῦ Δεξιπποῦ¹³², τὰ ὁποῖα θὰ ἐφυλάσσοντο στὴν Βιβλιοθήκην τῆς Ἀλικαρνασσοῦ.

123. Π6. G.E. BEAN - J.M. COOK, *The Carian Coast III, The Annual of the British School at Athens*, 52, 1957, σ. 141.

124. Π6. S.B. POMEROY - S.M. BURSTEIN - W. DONLAN - J. TOLBERT ROBERTS, *Ancient Greece*, London, Oxford Univ. Press, 1999, σ. 342.

125. Π6. C. LE ROY, A propos de Mausole, ἐν P. CARLIER, *Le IVe siècle av. J.-C.*, Paris, de Boccard, 1996, σ. 352.

126. Π6. W. AMELING, *Mausolos*, ἐν K. BRODERSEN, *Grosse Gestalten der griechischen Antike*, München, Beck, 1999, σ. 365.

127. Π6. ΕΥΔΟΞ., F307 Lasserre. Λαμβάνοντες ὑπ' ὄψιν ὅτι ὁ Ἡρακλείδης ὁ Ποντικός εἶχε πραγματευθῇ τὰ ἀφορῶντα στὴν νομοθετικὴν δραστηριότητα τοῦ Πρωταγόρου στὴν πόλιν τῶν Θουρίων (π6. F. WEHRLI, *Herakleides Pontikos*, Basel, Schwabe, 1969², σ. 110), δὲν ἀποκλείομεν τὸ ἐνδεχόμενον ὅτι καὶ ὁ Εὐδοξος εἶχε ἀναφερθῇ στὴν ἀνωτέρω δραστηριότητα τοῦ Πρωταγόρου στὸ πλαίσιον τῶν ἐρευνῶν του περὶ τῶν ὄρων γενέσεως τῆς νομοθεσίας διαφόρων πόλεων. Συνεκτιμῶντες τὴν μαρτυρίαν τοῦ Στεφάνου τοῦ Βυζαντίου, κατὰ τὴν ὁποίαν ὁ Εὐδοξος ἐξέμνησε τὴν πόλιν τῶν Πλαταιῶν "διὰ τὸ τάφους καὶ τρόπαια ἀνδρῶν ἀγαθῶν ἔχεν τῶν τὴν Ἑλλάδα ἐλευθερωσάντων καὶ τὸ βασίλειον σφάτευμα δουλωσάντων" (π6. ΕΥΔΟΞ., F311 Lasserre), κατατείνωμεν στὸ συμπέρασμα ὅτι στὸ πλαίσιον τῆς διανοήσεως τοῦ Κνιδίου ἐξέχουσαν θέσιν ἐπεῖχε ἡ ζωογόνος συνάρεια μεταξὺ ἐλευθερίας καὶ νόμου (π6. J. DE ROMILLY, Ἡ Ἀρχαία Ἑλλάδα σὲ ἀναζήτηση τῆς Ἑλευθερίας, Ἀθήνα, Τὸ Ἄστυ, 1992, σσ. 68-70).

128. Π6. H. DIELS - W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, τ. 2, Berlin, Weidmann, 1972¹⁶, σ. 267.

129. Π6. V. DI BENEDETTO, *Cos e Cnido*, ἐν M.D. GRMEK, *Hippocratica*, Paris, Éditions du C.N.R.S., 1980, σ. 106.

130. Ὑπὲρ τῆς ὑπάρξεως δεσμῶν φιλίας μεταξὺ τῶν ἱατρῶν τῆς Σχολῆς τῆς Κῶ καὶ τῶν ἱατρῶν τῆς Σχολῆς τῆς Κνίδου κατὰ τὴν διάρκειαν τῆς ἐπιστημονικῆς δραστηριότητος τοῦ Δεξιπποῦ ἔχει ἐπιχειρηματολογήσει ἡ J. KOLLESCH, *Knidos als Zentrum der frühen wissenschaftlichen Medizin im alten Griechenland*, *Gesnerus*, 46, 1989, σ. 13.

131. Π6. S. HORNBLLOWER, *μν. ἔργ.*, σσ. 132-133.

132. Π6. H. GRENEMANN, *Knidische Medizin*, μέρ. 1, Berlin, de Gruyter, 1975, σ. 210. Κατὰ τὴν ἀποψίν μας, ὁ Εὐδοξος θὰ ἔκρινε ἐνδεοειγμένον νὰ μελετήσῃ τὰ συγγράμματα τοῦ

Ὑπερβαίνουσα οἰανδήποτε πολιτικὴν ἐρμηνείαν τοῦ γεγονότος τῆς μεταβάσεως τοῦ Κνιδίου στὴν αὐλὴν τοῦ Μανυσώλου, ἡ M. Isnardi Parente¹³³ ὑποστηρίζει ὅτι ἡ νομοθετικὴ δραστηριότης τοῦ Εὐδόξου ὑπῆρξε παρεμφερὴς πρὸς ἐκείνην τοῦ Ἀριστοτέλους. Κατηγορηματικώτερος τῆς M. Isnardi Parente, ὁ H. Baker¹³⁴ ἀποφαίνεται ὅτι ὁ Σταγειρίτης τελεῖ ὑπὸ τὴν ἐπίδρασιν τοῦ Κνιδίου, ἐκλαμβάνων τὴν εὐνομίαν οἰασθήποτε ὑπὸ ἰδρυσιν πόλεως ὡς συναφὴ πρὸς τὸ «περὶ ὑγείας φροντίζειν τῶν ἐνοικούντων». Τοιοῦτοτρόπως ὁ H. Baker ἐπαναφέρει στὸ προσκηνίον τὴν ἐκδοχὴν τῶν G.E. Bean - J.M. Cook¹³⁵, κατὰ τὴν ὁποίαν ἡ γένεσις τῆς νομοθεσίας τοῦ Εὐδόξου πιθανώτατα ἔλαβε χώραν συνεπεία τοῦ αἰτήματος ἐφαρμογῆς ὑγειονομικῶν κανονισμῶν στὴν νέαν πόλιν τῆς Κνίδου. Πρὸς τὴν ἀνωτέρω ἐκδοχὴν ἀντίκειται ὁμως ἡ ἐπιχειρηματολογία τῆς N. Demand¹³⁶, ἐκ τῆς ὁποίας εἶναι δυνατόν νὰ συναχθῇ τὸ συμπέρασμα ὅτι δὲν ὑφίσταται οἰαδήποτε σχέσις μεταξὺ τῆς νομοθετικῆς δραστηριότητος τοῦ Εὐδόξου καὶ τῆς ἰδρύσεως τῆς νέας πόλεως τῆς Κνίδου. Ὄντως, ἀφορμώμενος ἐκ τοῦ ὅτι ἡ ἐπιλογὴ τῆς γεωγραφικῆς θέσεως τῆς παλαιᾶς πόλεως τῆς Κνίδου δὲν ὑπῆρξε ξένη πρὸς τὸ αἶτημα προαγωγῆς τοῦ διὰ θαλάσσης ἐμπορίου¹³⁷, ὁ D. Berges¹³⁸ ἀναδεικνύεται ὑπέρμαχος τῆς ἐκδοχῆς κατὰ τὴν ὁποίαν ἡ ἰδρυσις τῆς νέας πόλεως τῆς Κνίδου ἔλαβε χώραν περὶ τὰ τέλη τοῦ ε' αἰῶνος π.Χ., δηλαδὴ πρὸ τῆς περιόδου ἐπιτελέσεως τῆς νομοθετικῆς δραστηριότητος τοῦ Εὐδόξου. Ὑπὲρ τῆς ἐκδοχῆς τοῦ D. Berges, κατὰ τὴν ἀποψίν μας, συνηγορεῖ τὸ γεγονός ὅτι ὁ Διογένης ὁ Λαέρτιος δὲν ἀπεδέχετο τὴν ὑπαρξίν συναφείας μεταξὺ τῆς νομοθετικῆς δραστηριότητος τοῦ Εὐδόξου καὶ τῆς ἰδρύσεως τῆς νέας πόλεως τῆς Κνίδου¹³⁹, ἐνῶ εἶχε συνηγορήσει ὑπὲρ τῆς ὑπάρξεως συναφείας μεταξὺ τῆς νομοθετικῆς δραστηριότητος τοῦ Ἀριστοτέλους καὶ τῆς ἰδρύσεως τῆς νέας πόλεως τῶν Σταγειρῶν¹⁴⁰. Ἐξ ἄλλου, κατὰ τὴν ἀποψίν

Δεξίππου, ἀφορμώμενος ἐκ τῶν κοινῶν τόπων τῆς διανοήσεως τῶν Δεξίππου καὶ Φιλιστίωνος (πβ. L. REPICI, *L'epiglottide nell' antichità tra medicina e filosofia, History and Philosophy of the Life Sciences*, 12, 1990, σ. 79). Ἐκ παραλλήλου δὲν ἀποκλείομεν τὸ ἐνδεχόμενον ὅτι ὁ Εὐδόξος μετέβη στὴν αὐλὴν τοῦ Μανυσώλου καὶ ὡς ἀπεσταλμένος τῶν κατοίκων τῆς Κυζίκου (πβ. ΕΥΔΟΞ., T7 Lasserre), οἱ ὅποιοι ἔθεσαν ὡς στόχον τὴν διασφάλισιν τῆς αὐτονομίας τῶν μέσῳ διπλωματικῶν χειρισμῶν (πβ. T. DREW-BEAR, Kyzikos, *Der neue Pauly*, vol. 6, Stuttgart, Metzler, 1999, σ. 1026).

133. Πβ. M. ISNARDI PARENTE, *Studi sull' Accademia Platonica Antica*, Firenze, Olschki, 1979, σ. 281.

134. Πβ. H. BAKER, *μν. ἔργ.*, σ. 250.

135. Πβ. G.E. BEAN-J.M. COOK, *The Cnidia, The Annual of the British School at Athens*, 47, 1952, σ. 212.

136. Πβ. N. DEMAND, *Did Knidos really move?*, *Classical Antiquity*, 8, 1989, σσ. 232-233.

137. Πβ. A. PHILIPPSON, *Reisen und Forschungen im westlichen Kleinasien*, τ. 5, Gotha, Perthes, 1915, σ. 75.

138. Πβ. D. BERGES, *Alt-Knidos und Neu-Knidos, Istanbul Mitteilungen*, 44, 1994, σσ. 15-16.

139. Πβ. ΕΥΔΟΞ., T7 Lasserre.

140. Πβ. ΔΙΟΓ. ΛΑΕΡΤ., *B.Φ.*, 5.4.

μας, αρμόζει νά μὴ διαλανθάνῃ ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης, γράφων τὴν φράσιν «παρალიπόντων οὖν τῶν προτέρων ἀνερευνήτον τὸ περὶ τῆς νομοθεσίας»¹⁴¹, ὑπεδήλωσε τὴν ὑπαρξίν ὄρων διαφοροποιήσεως μεταξὺ τῆς νομοθετικῆς δραστηριότητός του καὶ ἐκείνης τοῦ Εὐδόξου¹⁴².

Ἐξαίροντες τὴν πανελλήνιον ἀπήχησιν τῆς νομοθετικῆς δραστηριότητος τοῦ Εὐδόξου, οἱ L. Ideler¹⁴³ καὶ C.F. Bähr¹⁴⁴ ἐπικαλοῦνται τὴν μαρτυρίαν τοῦ Θεοδώρητου Κύρρου, κατὰ τὴν ὁποίαν ὁ Κνίδιος, ἐκ πρώτης ὄψεως, φέρεται ὡς νομοθέτης τῶν Μιλησίων¹⁴⁵. Ἡ ἀνωτέρω μαρτυρία φρονοῦμεν ὅτι δὲν εἶναι θεμιτὸν νὰ ἀθετηθῇ ἐκ λόγων ἱστορικῶν, ἐφ' ὅσον ἀδιαμφισβήτητον παραμένει τὸ γεγονός ὅτι ἡ πόλις τῆς Μιλήτου εἶχε περιληφθῇ στὴν σφαῖραν ἐπιτροπῆς τῶν ἡγεμόνων τῆς Καρίας Ἐκατόμνου καὶ Μαυσώλου¹⁴⁶. Ἀντιπαρερχόμενος τὴν ἱστορικὴν διάστασιν τοῦ θέματος, ὁ P. Canivet¹⁴⁷ διατείνεται ὅτι ἡ μνεῖα τοῦ Εὐδόξου ὡς νομοθέτου τῶν Μιλησίων ὀφείλεται σὲ σφάλμα αὐτοῦ τούτου τοῦ Θεοδώρητου, ἐνῶ ὁ H. Künssberg¹⁴⁸ ὑπερμαχεῖ τῆς ἐκδοχῆς κατὰ τὴν ὁποίαν ἡ μνεῖα τοῦ Εὐδόξου ὡς νομοθέτου τῶν Μιλησίων ὀφείλεται σὲ σφάλμα ἀντιγραφῆς τοῦ κειμένου τοῦ Θεοδώρητου. Προεκτείνοντες τὴν ἐκδοχὴν τοῦ H. Künssberg, ἡ ὁποία ἐρεῖδεται ἐπὶ τῆς ἐπιχειρηματολογίας τοῦ A. Boeckh, οἱ G.F. Unger¹⁴⁹ καὶ F. Gada¹⁵⁰ δὲν ἀποκλείουν τὸ

141. Π6. ΑΡΙΣΤ., *Ἡθ. Νικ.*, K9, 1181 b 12-13. Ὁ ὅρος ἀνερευνήτον, κατὰ τὴν ἀποψίν μας, εὐσταθεῖ στὴν περίπτωσιν τοῦ Κνιδίου λόγω τοῦ ὅτι, ἐν ἀντιθέσει πρὸς τὸν Ἀριστοτέλεον (π6. F. WEHRLLI, *Aristoxenos*, Basel, Schwabe, 1967², σσ. 62-63), ὁ Εὐδόξος δὲν ἐξεπὸνῆσε σύγγραμμα περὶ τῆς παιδευτικῆς στοχοθεσίας τῶν πολιτικῶν νόμων.

142. Ἀφρομώμενοι ἐκ μαρτυρίας τοῦ Πλουτάρχου (π6. ΕΥΔΟΞ., D70 Lasserre), κατὰ τὴν ὁποίαν ἡ νομοθετικὴ δραστηριότης τοῦ Εὐδόξου ὑπῆρξε προγενεστέρᾳ ἐκείνης τοῦ Ἀριστοτέλους, κατατείνουμεν στὸ συμπέρασμα ὅτι ὁ Σταγειρίτης ἐγνώριζε τὸν χαρακτῆρα τῆς νομοθεσίας τοῦ Κνιδίου. Ὑπὸ τὸ πρῖσμα αὐτὸ φρονοῦμεν ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης εἶχε ἐνδεχομένως κατὰ νοῦν καὶ τὸν Εὐδόξον γράφων: «ἐννοιο... νομοθέται γεγονάσιν... ταῖς οἰκείαις πόλεσι... πολιτευθέντες αὐτοῖς» (π6. ΑΡΙΣΤ., *Πολ.*, B12, 1273 b30-32). Τοιοῦτοτρόπως συνηγοροῦμεν ὑπὲρ τῆς ἐκδοχῆς τοῦ R. NETZ, *The Shaping of Deduction in Greek Mathematics*, London, Cambridge Univ. Press, 1999, σ. 279.

143. Π6. L. IDELER, *Über Eudoxus*, *Abhandlungen der Königlich preussischen Akademie der Wissenschaften. Historisch-philologische Klasse*, 1828, σ. 196.

144. Π6. C.F. BÄHR, *Eudoxus*, *Realencyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft*, τ. 3, Stuttgart, Metzler, 1844, σ. 264.

145. Π6. ΘΕΟΔΩΡΗΤ., *Ἑλλ. Θερ. Παθ.*, Θ12. Σχολιάζων τὴν μαρτυρίαν αὐτὴν, ὁ Γ.Δ. ΑΡΒΑΝΙΤΑΚΗΣ, Εὐδόξος ὁ Κνίδιος, *Μεγάλῃ Ἑλληνικῇ Ἐγκυκλοπαίδεια*, τ. 1, Ἀθῆναι, Φοῖνιξ, α.χ., σ. 715, ἀποφαίνεται ὅτι ὁ Θεοδώρητος εἶχε προβεῖ σὲ σύγκρισιν τῆς νομοθεσίας τοῦ Εὐδόξου πρὸς ἐκείνης τῶν Λυκούργου καὶ Σόλωνος. Κατὰ τὴν ἀποψίν μας, ἡ ἀνωτέρω ἀπόφασις ἀμβλύνεται ἐφ' ὅσον συνεκτιμηθῇ ὅτι ἡ περὶ Εὐδόξου μαρτυρία τοῦ Θεοδώρητου ἐντάσσεται στὸ πλέγμα τῆς ἀπαριθμήσεως πλήθους ὀνομάτων ἀρχαίων νομοθετῶν. Ἐξ ἄλλου πρὸς τὴν ἀπόφασιν αὐτὴν ἀπάδει τὸ γεγονός ὅτι στοὺς πλουταρχεῖους Βίους τῶν Λυκούργου καὶ Σόλωνος δὲν ἀπαντᾶται οἰαδήποτε μνεῖα τῆς νομοθεσίας τοῦ Εὐδόξου.

146. Π6. S. HORNBLOWER, *μν. ἔργ.*, σ. 111.

147. Π6. P. CANIVET, *Théodore de Cyr. Thérapeutique des maladies helléniques*, τ. 2, Paris, Les Éditions du Cerf, 1958, σ. 339.

148. Π6. H. KÜNSSBERG, *μν. ἔργ.*, σ. 18.

149. Π6. G.F. UNGER, *Eudoxos von Knidos und Eudoxos von Rhodos*, *Philologus*, 50, 1891,

ένδεχόμενον ὅτι ἡ ἀναφορά τοῦ Θεοδώρητου στοὺς νομοθέτες «τῶν Κνιδίων Ἀρχίαν καὶ Εὐδόξον τῶν Μιλησίων» κατανοεῖται ἐφ' ὅσον ὑποτεθῇ ὅτι ὁ Θεόδωρτος εἶχε θέσει τὸ ὄνομα τοῦ νομοθέτου τῆς πόλεως τῆς Μιλήτου μετὰ τὸν ὄρον Μιλησίων. Κατὰ τὴν ἀποψίν μας, ἡ ἐσφαλμένη μνεία τοῦ Εὐδόξου ὡς νομοθέτου τῶν Μιλησίων πιθανώτατα ὀφείλεται σὲ παρερμηνείαν τοῦ γεγονότος ὅτι ὁ Εὐδόξος εἶχε σχολαρχήσει στὴν πόλιν τῆς Κυζίκου¹⁵¹, δηλαδὴ στὴν πόλιν ἐκείνην τῆς ὁποίας οἰκιστὴς ὑπῆρξε ὁ Μίλητος¹⁵². Ἐπὶ πλέον φρονοῦμεν ὅτι στὴν ἐσφαλμένη μνείαν τοῦ Εὐδόξου ὡς νομοθέτου τῶν Μιλησίων συνένειμε ἡ σύγχυσις μεταξὺ τῶν ὀνομάτων τοῦ ἐπιφανοῦς Εὐδόξου Αἰσχίνου Κνιδίου¹⁵³ καὶ τοῦ ἀφανοῦς Αἰσχίνου Εὐδόξου Μιλησίου, ὁ ὁποῖος εἶχε ὡσαύτως διαμένει στὴν πόλιν τῶν Ἀθηνῶν¹⁵⁴. Ὑπὸ τὸ πρῖσμα αὐτὸ κατατείνουμεν στὸ συμπέρασμα ὅτι ἡ ἐξεταζομένη μαρτυρία τοῦ Θεοδώρητου ἀνεφέρετο στοὺς νομοθέτες «τῶν Κνιδίων Ἀρχίαν καὶ Εὐδόξον <καὶ> τῶν Μιλησίων <Μίλητον>». Ὡς ἐκ τούτου, ὑποστηρίζουμεν ὅτι ὁ Θεόδωρτος ἐξελάμβανε ὄχι τὸν Εὐδόξον ἀλλὰ τὸν Μίλητον ὡς νομοθέτην τῆς πόλεως τῆς Μιλήτου.

Ἐκ τῶν προεκτεθέντων διαφαίνεται ὅτι στὴν περὶ Εὐδόξου μαρτυρίαν τοῦ Θεοδώρητου, ἡ ὁποία ἐνδεχομένως ἀποτελεῖ παραπομπὴν στὸ *Περὶ νομοθετῶν* σύγγραμμα τοῦ Ἑρμίππου¹⁵⁵, πρυτανεῖ ἡ διαφοροποίησις μεταξὺ τῶν ὄρων γενέσεως τῆς εὐδοξείου νομοθεσίας¹⁵⁶ καὶ τῶν ὄρων γενέσεως τῆς νομοθεσίας τοῦ Ἀρχίου τοῦ Κνιδίου¹⁵⁷. Πρὸς καθορισμὸν τοῦ ἔτους ἐπιτέλεσεως τῆς νομοθετικῆς δραστηριότητος τοῦ Εὐδόξου ἀφορμώμεθα ἐκ τοῦ ὅτι ὁ συγγραφεὺς Αἰνείας ὁ Τακτικός, ὁ ὁποῖος ὑπῆρξε μισθοφόρος σὲ περιοχὰς τῆς Μ. Ἀσίας¹⁵⁸ καὶ κατέστη γνώστης πλείστων πολιτικῶν μετα-

σ. 215.

150. Π6. F. ČADA, Eudoxos Knidský, *Listy Filologické*, 42, 1915, σ. 197.

151. Π6. ΕΥΔΟΞ., T7 Lasserre.

152. Π6. E. SCHWERTHEIM, *Die Inschriften von Kyzikos und Umgebung*, μέρ. 2, Bonn, Habelt, 1983, σσ. 102-103.

153. Π6. ΕΥΔΟΞ., T7 Lasserre.

154. Π6. M.J. OSBORNE - S.G. BYRNE, *The Foreign Residents of Athens*, Leuven, Peeters, 1996, σ. 194.

155. Λαμβάνοντες ὑπ' ὄψιν ὅτι ὁ Θεόδωρτος παρέθεσε τὰ ὀνόματα ἀρχαίων νομοθετῶν, περὶ τῆς πλειονότητος τῶν ὁποίων οὐδεμία περαιτέρω μαρτυρία διασώζεται (π6. ἀνωτ. καὶ σημ. 145), κατατείνουμεν στὸ συμπέρασμα ὅτι ἡ παράθεσις αὐτὴ εἶχε καταστῇ ἐφικτὴ μέσω παραπομπῶν στὸ *Περὶ νομοθετῶν* σύγγραμμα τοῦ Ἑρμίππου, στὸ ὁποῖον θὰ περιελάμβανε τὸ ἱστορικὸν περίγραμμά τῆς δραστηριότητος ἐκάστου νομοθέτου. Ὑπὲρ τοῦ ἀνωτέρω συμπεράσματος συνήγορεῖ, φρονοῦμεν, τὸ γεγονὸς ὅτι καὶ ὁ Ὀριγένης εἶχε ἀρυσθῇ ἐκ τοῦ *Περὶ νομοθετῶν* συγγράμματος τοῦ Ἑρμίππου (π6. ΕΡΜΙΠ., F1 Bollansée).

156. Π6. ΑΡΙΣΤ., Πολ., Ε6, 1306 b 3-5. Ἐπὶ τοῦ προκειμένου ἀφορμώμεθα ἐκ τῆς ἐπιχειρηματολογίας τοῦ D. KEYT (π6. ἀνωτ. καὶ σημ. 56).

157. Π6. ΑΡΙΣΤ., Πολ., Ε6, 1305 b 12-18. Ὑπὸ τὸ πρῖσμα αὐτὸ δίδεται ἀπάντησις στὸ ἐρώτημα τὸ ὅποιον εἶχε θέσει ὁ C.O. MÜLLER (π6. ἀνωτ. καὶ σημ. 50).

158. Π6. M. BETTALLI, *Enea Tattico. La difesa di una città assediata*, Pisa, ETS Editrice, 1990, σ. 4.

βολῶν μέχρι τοῦ ἔτους 355 π.Χ.¹⁵⁹, δὲν ἀνεφέρθη στὴν ὑπαρξίν οἰασθήποτε μεταβολῆς τοῦ πολιτεύματος τῆς Κνίδου μέχρι τοῦ ἔτους αὐτοῦ. Τὸ ἀνωτέρω γεγονός δὲν ἀμοιρεῖ σπουδαιότητος, λαμβανομένου ὑπ' ὄψιν ὅτι ὁ Αἰνείας ἐπεδείκνυε ἐνδιαφέρον ὄχι μόνον ἐν ἀναφορᾷ πρὸς τὴν ἱστορίαν τῆς Κυζίκου¹⁶⁰, δηλαδὴ τῆς πόλεως στὴν ὁποίαν εἶχε σχολαρχήσει ὁ Εὐδόξος¹⁶¹, ἀλλὰ καὶ ἐν ἀναφορᾷ πρὸς τὴν ἐπὶ Μουσώλου ἱστορίαν τῆς Καρίας¹⁶², δηλαδὴ τῆς πολιτείας ἣ ὁποία εἶχε καταστῇ ἐπικυρίαρχος τῆς Κνίδου¹⁶³. Ὑπὸ τὸ πρῶσιμα αὐτὸ εἶναι, κατὰ τὴν ἀποψίν μας, ὀρθότερον νὰ ὑποστηριχθῇ ὅτι οἱ ὄροι γενέσεως τῆς εὐδοξείου νομοθεσίας διεμορφώθησαν μετὰ τὸ ἔτος 355 π.Χ., τὸ ὁποῖον ἀπέβη ὁρόσημον τῆς συγγραφικῆς δραστηριότητος τοῦ Αἰνείου. Ὑπὲρ τῆς ἀνωτέρω ἀπόψεως συνηγορεῖ ἡ ἐπισήμανσις τοῦ S. Dusanič¹⁶⁴, κατὰ τὴν ὁποίαν ἡ ἐκδοχὴ περὶ τῆς ὑπάρξεως πλατωνικῶν καταβολῶν τῆς νομοθεσίας τοῦ Εὐδόξου δὲν θὰ προεβάλλετο ἐάν ὁ Κνίδιος εἶχε νομοθετήσει μετὰ τῶν ἐτῶν 362 καὶ 355 π.Χ., δηλαδὴ κατὰ τὴν περίοδον κορυφώσεως τῆς ἐντάσεως τῶν σχέσεων τῆς πόλεως τῶν Ἀθηνῶν πρὸς τὴν πολιτείαν τῆς Καρίας. Ὡς ἐκ τούτου, φρονοῦμεν ὅτι ἡ ἐπιτέλεσις τῆς νομοθετικῆς δραστηριότητος τοῦ Εὐδόξου προσήκει νὰ ἐκληφθῇ ὡς γεγονός τοῦ ἔτους 354 π.Χ., δηλαδὴ τοῦ ἔτους ἐκείνου κατὰ τὸ ὁποῖον ἔλαβε χώραν ἡ συνομολόγησις συνθήκης εἰρήνης μετὰ τῆς πόλεως τῶν Ἀθηνῶν καὶ τῆς πολιτείας τῆς Καρίας¹⁶⁵. Ἀκριβέστερον, κατὰ τὴν ἀποψίν μας, δὲν εἶναι ἀβάσιμον νὰ ὑποστηριχθῇ ὅτι ἀπότοκος τῆς συνθήκης αὐτῆς ὑπῆρξε ἡ ἀνάδειξις τοῦ Εὐδόξου ὡς νομοθέτου τῶν Κνιδίων, δηλαδὴ ὡς προσώπου κοινῆς ἀποδοχῆς, λόγῳ τῶν φιλικῶν σχέσεών του τόσον μετὰ τοῦ Πλάτωνος¹⁶⁶ ὅσον καὶ μετὰ τοῦ Μουσώλου¹⁶⁷.

Ἐκλαμβάνοντες τὴν ἐπιτέλεσιν τῆς νομοθετικῆς δραστηριότητος τοῦ Εὐδόξου ὡς γεγονός τοῦ ἔτους 354 π.Χ., κατατείνομεν στὸ συμπέρασμα ὅτι ὁ Κνίδιος θὰ ἔκρινε ἐνδεδευμένον νὰ μερμνήσῃ πρὸς ἀμβλυνσίν τῆς ἀντιπαραθέσεως μετὰ τῆς φιλοθηβαίου καὶ τῆς φιλαθηναίου παρατάξεως τῆς γενετείρας του. Οἱ ἀπαρχές τῆς ἀντιπαραθέσεως αὐτῆς κατοπτρίζονται στὸ προσφάτως ἀνευρεθὲν ψήφισμα διὰ τοῦ ὁποίου ὁ Ἐπαμεινώνδας ἀνεδείχθη

159. Π6. A. DAIN - A.M. BON, *Énée le Tacticien. Poliorcétique*, Paris, Les Belles Lettres, 1967, σ. IX.

160. Π6. D. WHITEHEAD, *Aineias the Tactician. How to survive under siege*, London, Oxford Univ. Press, 1990, σ. 134.

161. Π6. ΕΥΔΟΞ., T7 Lasserre.

162. Π6. J. RADICKE, *Die Rede des Demosthenes über die Freiheit der Rhodier*, Stuttgart, Teubner, 1995, σ. 191.

163. Π6. N. JEFREMOW, *Die Amphorenstempel des hellenistischen Knidos*, München, tuduv-Verlagsgesellschaft mbH, 1995, σ. 34.

164. Π6. S. DUSANIČ, *μν. ἐργ.*, σ. 133.

165. Π6. S. RUZICKA, *μν. ἐργ.*, σ. 97.

166. Π6. *ἀνωτ. καὶ στμ.* 82.

167. Π6. *ἀνωτ. καὶ στμ.* 132.

πρόξενος τῆς πόλεως τῆς Κνίδου¹⁶⁸, δηλαδή στο ψήφισμα ἐκεῖνο ἐκ τοῦ ὁποῖου διαφαίνεται ὅτι περὶ τὰ τέλη τοῦ ἔτους 364 π.Χ.¹⁶⁹ ἡ γενέτειρα τοῦ Εὐδόξου διέκειτο εὐμενῶς πρὸς τὸ Κοινὸν τῶν Βοιωτῶν. Ἀκριβέστερον, λαμβάνοντες ὑπ' ὄψιν ὅτι στὸ περὶ Ἑπαμεινώνδου προξενικὸν ψήφισμα τῶν Κνιδίων ἀπαντᾶται αὐτολεξεῖ ἡ διατύπωσις ἐκεῖνη ἡ ὁποία εἶναι γνωστὴ ἐκ προξενικοῦ ψηφίσματος ἀφορῶντος στὸν Ἀμφάρην τὸν Ἀθηναῖον¹⁷⁰, ὑποστηρίζομεν ὅτι κατὰ τὰ πρὸ τοῦ 364 π.Χ. ἔτη ἡ γενέτειρα τοῦ Εὐδόξου διέκειτο εὐμενῶς πρὸς τὴν πόλιν τῶν Ἀθηνῶν. Ἡ ὑπὸ τῶν Κνιδίων ἐγκατάλειψις τῆς φιλαθηναίου ἐξωτερικῆς πολιτικῆς των, κατὰ τὴν ἀποψίν μας, πιθανώτατα συνδέεται πρὸς τὸ γεγονός ὅτι κατὰ τὸ ἔτος 363 π.Χ. ὁ Τιμόθεος ὁ Ἀθηναῖος, ὁ ὁποῖος ὑπῆρξε οἰκεῖος τοῦ Πλάτωνος¹⁷¹, ἀνέλαβε στρατιωτικὴν δρᾶσιν ἐναντίον τῶν πόλεων οἱ ὁποῖες μετέστησαν πρὸς τὸ Κοινὸν τῶν Βοιωτῶν¹⁷². Ὑπὸ τὸ ἀνωτέρω πρῶμα κατατείνομεν στὸ συμπέρασμα ὅτι ὁ Εὐδόξος, ὁ ὁποῖος εἶχε συναριθμηθῇ στοὺς «Πλάτωνος...συνήθεις»¹⁷³, δὲν θὰ ἦτο εὐλογον νὰ ἐπιτελέσῃ τὴν νομοθετικὴν δραστηριότητά του κατὰ τὴν περίοδον κορυφώσεως τῆς ἐντάσεως τῶν σχέσεων τῆς πόλεως τῶν Ἀθηνῶν πρὸς τὴν πόλιν τῆς Κνίδου. Ὑπὲρ τοῦ συμπεράσματος αὐτοῦ συνηγορεῖ, φρονοῦμεν, τὸ γεγονός ὅτι ἡ ὑπαρξὶς τεταμένων σχέσεων μεταξὺ Ἀθηναίων καὶ Κνιδίων ἐπιβεβαιοῦται ἐξ ἐνδείξεως ἡ ὁποία ἀπαντᾶται στὸ κείμενον τοῦ πατρύρου τοῦ *Περὶ εἰρήνης* λόγου τοῦ Ἰσοκράτους¹⁷⁴. Ἡ ἀνωτέρω ἐνδειξὶς κατοπτρίζεται στὴν προτροπὴν τοῦ Ἰσοκράτους¹⁷⁵ «φημί δ' οὖν χρῆναι ποιεῖσθαι τὴν εἰρήνην μὴ μόνον πρὸς Χίους καὶ Βυζαντίους καὶ Ῥοδίους

168. Π6. W. BLÜMEL, Two New Inscriptions from the Cnidian Peninsula: Proxeny Decree for Epameinondas and a Funeral Epigramm, *Epigraphica Anatolica*, 23, 1994, σσ. 157-158. Κατὰ τὴν ἀποψίν μας, τὸ γεγονός ὅτι ἡ ἐπάνοδος τοῦ Εὐδόξου στὴν γενέτειράν του δὲν εἶχε λάβει χώραν πρὸ τοῦ ἔτους 363 π.Χ. ἐπιβεβαιοῦται ἐφ' ὅσον συνεκτιμηθῇ ὅτι ὁ Κνιδίος θὰ ἦτο παράδοξον νὰ ταχθῇ εἴτε ὑπὲρ εἴτε κατὰ τοῦ Ἑπαμεινώνδου. Ἀκριβέστερον φρονοῦμεν ὅτι ὁ Εὐδόξος ἀφ' ἐνός μὲν δὲν θὰ ἐτάσσετο ὑπὲρ τοῦ Ἑπαμεινώνδου διὰ νὰ μὴ φανῇ ἀγνώμων πρὸς τὸν Ἀγγσίλων (π6. ΕΥΔΟΞ., T7 Lasserre), ἀφ' ἑτέρου δὲ δὲν θὰ ἐτάσσετο κατὰ τοῦ Ἑπαμεινώνδου λόγω τοῦ ὅτι ὁ τελευταῖος ἐφέρετο ὡς πνευματικὸν τέκνον τοῦ Λύσιδος τοῦ Πυθαγορείου (π6. J. BUCKLER, Epameinondas and Pythagoreanism, *Historia*, 42, 1993, σ. 108).

169. Π6. J. HESKEL, *The North Aegean Wars*, 371 - 360 B.C., Stuttgart, Steiner, 1997, σ. 140.

170. Π6. W. BLÜMEL, *Die Inschriften von Knidos*, μέρ. 1, Bonn, Habelt, 1992, σσ. 5-6.

171. Π6. ΠΛΟΥΤ., *Ἡθ.*, 46, 686 A - 686 B.

172. Π6. F. CARRATA THOMES, *Egemonia beotica e potenza marittima nella politica di Epaminonda*, Torino, Saste, 1952, σσ. 35-36.

173. Π6. ΕΥΔΟΞ., D70 Lasserre.

174. Ὁ πάπυρος αὐτός, ὁ ὁποῖος φυλάσσεται στὸ Βρετανικὸν Μουσεῖον (π6. Β.Γ. ΜΑΝΔΗΛΑΡΑ, *Ὁ Περὶ εἰρήνης λόγος τοῦ Ἰσοκράτους*, Ἀθῆναι, Καρδαμίτσας, 1975, σ. 19), ἐγράφη κατὰ τὸν α' αἰῶνα μ.Χ. (π6. G. MATHIEU, *Isocrate. Discours*, τ. 3, Paris, Les Belles Lettres, 1942, σ. 10) καί, ὡς ἐκ τούτου, εἶναι παλαιότερος τῶν κωδίκων τοῦ *Περὶ εἰρήνης* λόγου τοῦ Ἰσοκράτους, ἐκ τῶν ὁποίων ἐλλείπει ἡ μνηεὶς τῆς πόλεως τῆς Κνίδου (π6. ΤΟΥ ΑἲΤΟΥ, *ἔθ'* ἀν., σ. 16).

175. Π6. ΙΣΟΚΡ., *Περὶ εἰρ.*, 16.

καὶ Κνιδίους¹⁷⁶ ἀλλὰ καὶ πρὸς ἅπαντας ἀνθρώπους», δηλαδή στὴν προτροπὴν ἐκείνην στὴν ὁποίαν ἀπηχοῦνται τὰ γεγονότα τοῦ ἔτους 354 π.Χ.¹⁷⁷

Ἐχοντες καθορίσει τὸ ἔτος ἐπιτελέσεως τῆς νομοθετικῆς δραστηριότητος τοῦ Εὐδόξου, ὀφείλομεν νὰ ἐπισημάνωμεν ὅτι ὁ χαρακτήρ τῆς δραστηριότητος αὐτῆς δὲν τυγχάνει ξένος πρὸς τὴν μαρτυρίαν τοῦ Διογένηος τοῦ Λαερτίου, κατὰ τὴν ὁποίαν ὁ Κνίδιος, δηλαδή ὁ τελευταῖος «τῶν ἐλλογίμων Πυθαγορικῶν»¹⁷⁸, φέρεται ὡς «γράφας τοῖς ἰδίους πολίταις νόμους»¹⁷⁹. Ἀκριβέστερον, λαμβάνοντες ὑπ' ὄψιν ὅτι μέχρι τῶν ἡμερῶν τοῦ Δικαιάρχου οἱ κάτοικοι τῆς Μεγάλης Ἑλλάδος ἀφηγοῦντο τὰ γεγονότα τῆς ἐποχῆς τῶν Πυθαγορείων¹⁸⁰ καὶ ἔχοντες κατὰ νοῦν ὅτι ὁ Πυθαγόρειος Σύνδεσμος ἐθεωρεῖτο φορεὶς τοῦ αἰτήματος συνάψεως τῆς φιλοσοφίας πρὸς τὴν πολιτικὴν¹⁸¹, κατατείνωμεν στὸ συμπέρασμα ὅτι ὁ Διογένης ὁ Λαέρτιος δὲν παραδοξολογεῖ, ὑπαινισσόμενος τὸν πυθαγόρειον χαρακτήρα τῆς νομοθετικῆς δραστηριότητος τοῦ Εὐδόξου. Ὑπὸ τὸ πρῶμα αὐτὸ εἶναι, νομίζομεν, βάσιμον νὰ ὑποστηριχθῇ ὅτι ἡ εὐδόξιος νομοθεσία δὲν θὰ ἀντέκειτο πρὸς τὸ πυθαγόρειον αἶτημα διασφάλισεως τῆς ἐνότητος τῆς κοινωνίας¹⁸². Τὸ ἀνωτέρω αἶτημα φρονοῦμεν ὅτι κατανοεῖται ἐφ' ὅσον τύχη τῆς δεούσης προ-

176. Ἐπὶ τοῦ προκειμένου ἀξίζει νὰ σημειωθῇ ὅτι ἡ γραφὴ Κνιδίους (πβ. Β.Γ. ΜΑΝΔΗΛΑΡΑ, μν. ἔργ., σ. 58) περιλαμβάνεται στὸ εὐανάγκωστον κείμενον τῆς δευτέρας στήλης τοῦ παπύρου (πβ. ΤΟΓ ΑΓΤΟΥ, ἔθ' ἀν., σ. 25). Ἡ ἐκδοχὴ τοῦ Μ.Λ.Β. ΛΑΙΣΤΝΕΡ, *Isocratea, The Classical Quarterly*, 15, 1921, σσ. 78-79, κατὰ τὴν ὁποίαν ἡ γραφὴ Κνιδίους πιθανώτατα προῆλθε ἐκ σφάλματος, φρονοῦμεν ὅτι ἀποδυναμῶται ἐφ' ὅσον τύχη τῆς δεούσης προσοχῆς ἡ ἐπιδειχθεῖσα ἀλληλεγγύη τῶν Κνιδίων πρὸς τοὺς Χίους, Βυζαντίους καὶ Ροδίους (πβ. ἀνωτ. καὶ σημ. 168). Ἀκριβέστερον, λαμβάνοντες ὑπ' ὄψιν ὅτι οἱ Κῶοι μνημονεύονται ὡς σύμμαχοι τῶν Χίων, Βυζαντίων καὶ Ροδίων (πβ. J. DAVIDSON, *Isocrates against Imperialism: An Analysis of the De Pace, Historia*, 39, 1990, σ. 30), δὲν εἶναι ἀβάσιμον νὰ ὑποστηρίξωμεν ὅτι οἱ Κνίδιοι ἐπέδειξαν ἀλληλεγγύην πρὸς τοὺς ἀνωτέρω συμμάχους.

177. Πβ. ἀνωτ. καὶ σημ. 165.

178. Πβ. ΔΙΟΓ. ΛΑΕΡΤ., Β.Φ., 8. 91. Κατὰ τὴν ἀποψίν μας, ἡ ὀρθότης τοῦ χαρακτηρισμοῦ αὐτοῦ ἐπιβεβαιῶνται τόσον ἐκ τῆς ἐπιχειρηματολογίας τοῦ Μ. ΓΙΓΑΝΤΕ, μν. ἔργ., σ. 86, ὅσον καὶ ἐξ ἐνδείξεως ἡ ὁποία ἐπιτάσσεται τοῦ βίου τοῦ Εὐδόξου (πβ. Μ. ΜΑΡΚΟΒΙΧ, *Diogenes Laertii Vitae Philosophorum*, τ. 1, Stuttgart, Teubner, 1999, σ. 631) καὶ ἀπαντᾶται στὸν ἀριστον τῶν κωδίκων τοῦ Διογένηος τοῦ Λαερτίου (πβ. ΤΟΓ ΑΓΤΟΥ, ἔθ' ἀν., σ. XIII).

179. Πβ. ΕΥΔΟΞ., Τ7 Lasserre.

180. Πβ. Ε.Λ. ΜΙΝΑΡ, *Early Pythagorean Politics in Practice and Theory*, Baltimore, Waverly Press, 1942, σσ. 51-52.

181. Πβ. ΤΟΓ ΑΓΤΟΥ, ἔθ' ἀν., σ. 22. Τὸ αἶτημα αὐτὸ ἴσχυε πρώτιστα ὡς πρὸς τὸν Ἀρχύταν, τὸν ὁποῖον ὁ Ἀρτεμίδωρος ὁ Ταρσεὺς ἐξελάμβανε ὡς «πολιτικὸν ἄμα καὶ φιλόσοφον γένόμενον» (πβ. ΑΡΧΥΤ., Α8 Diels). Κατὰ τὴν ἀποψίν μας, ἡ πλήρης κατανόησις τοῦ πυθαγορείου τρόπου συνάψεως τῆς φιλοσοφίας πρὸς τὴν πολιτικὴν δὲν εἶναι ἐφικτὴ λόγω τοῦ ὅτι ὁ Πυθαγόρειος Σύνδεσμος ὁμοιάζε πρὸς μυστικὴν ἐταιρείαν (πβ. J. F. ΜΑΤΤΕΪ, *Ὁ Πυθαγόρας καὶ οἱ Πυθαγόρειοι*, Ἀθήνα, Καρδαμίτσας, 1995, σ. 33).

182. Πβ. Ε.Λ. ΜΙΝΑΡ, μν. ἔργ., σ. 132. Ἐπὶ τοῦ προκειμένου ἀρμόζει, φρονοῦμεν, νὰ μὴ διαλανθάνῃ ἡ ἐπιστήμανσις τοῦ Ρ. ΓΟΡΜΑΝ, *Pythagoras*, London, Routledge and Kegan Paul, 1979, σ. 131, κατὰ τὴν ὁποίαν οὐδέποτε ὑπῆρξε κοινωνία διαμορφωθείσα συμφώνως πρὸς τίς ἀρχὲς τῶν Πυθαγορείων.

σοχής ή μαρτυρία του Φίλωνος του Ἀλεξανδρέως, δηλαδή του φιλοσόφου εκείνου ὁ ὁποῖος, κατὰ τὴν ἐκδοχὴν τοῦ I. Heinemann¹⁸³, εἶχε ἀπικριβωμένην γνῶσιν τῆς νομοθετικῆς δραστηριότητος τῶν Πυθαγορείων. Ὅντως, ἐκ τῆς μαρτυρίας τοῦ Φίλωνος¹⁸⁴ διαφαίνεται ὅτι κατευθυντήριος ἄξων τῆς δραστηριότητος αὐτῆς ὑπῆρξε ἡ διαμόρφωσις ἀνθρώπων ἰκανῶν πρὸς ἐναρμόνιον κάρπωσιν τόσον τῶν ἀγαθῶν τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος ὅσον καὶ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν, δηλαδή ἡ σύναψις τῆς ἐννοίας τῆς εὐνομίας πρὸς ἐκείνην τῆς ἁρμονίας. Ἐπὶ τοῦ προκειμένου ὑφίσταται τὸ ἐνδεχόμενον νὰ ἀντιπαρληρηθῇ ὅτι ἡ μαρτυρία τοῦ Φίλωνος οὐδεμίαν σχέσιν ἔχει πρὸς τὸν χαρακτηριστὴ τῆς εὐδοξείου νομοθεσίας. Ἡ ἀντιπαράθεσις αὐτῆ ἀποδυναμοῦται, φρονούμεν, ἐφ' ὅσον ληφθῇ ὑπ' ὄψιν ὅτι ὁ Εὐδόξος εἶχε μαθητεύσει πλησίον τοῦ Ἀρχύτου¹⁸⁵, ὁ ὁποῖος ἐπεδείκνυε προσήλωσιν στὸ πυθαγόρειον αἷτημα συνάψεως τῆς ἐννοίας τῆς εὐνομίας πρὸς ἐκείνην τῆς ἁρμονίας¹⁸⁶.

Παραβλέπων τὸν εὐδόκειον χαρακτηριστὴ τῆς ἐννοίας τῆς εὐνομίας, ὁ W. Wachsmuth¹⁸⁷ ἰσχυρίζεται ὅτι ἡ νομοθεσία τοῦ Κνιδίου δὲν εἶχε θεωρητικὸν ὑπόβαθρον, ἀλλὰ ὁ ἰσχυρισμὸς αὐτὸς φρονούμεν ὅτι αἰρεται ἐφ' ὅσον τύχη τῆς δεούσης προσοχής ἡ μαρτυρία τοῦ Ἀριστοτέλους, κατὰ τὴν ὁποίαν «τῶν νόμων... αἱ συναγωγαί» ἀποβαίνουν εὐχρηστοὶ «τοῖς...δυναμένους θεωρῆσαι καὶ κρίναι τί καλῶς ἢ τοῦναντίον καὶ ποῖα ποίοις ἁρμόττει»¹⁸⁸. Ἡ ἀνωτέρω μαρτυρία εἶναι, κατὰ τὴν ἀποψίν μας, ἐφικτὸν νὰ κατανοηθῇ ἐφ' ὅσον πα-

183. Π6. I. HEINEMANN, *Philons griechische und jüdische Bildung*, Hildesheim, Olms, 1962², σ. 187. Στὸν χαρακτηρισμὸν τοῦ Φίλωνος ὡς Πυθαγορείου ἀναφέρεται ὁ A. PETIT, *Philon et le pythagorisme: un usage problématique*, ἐν C. LÉVY, *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie*, Turnhout, Brepols, 1998, σ. 481.

184. Π6. R. MARCUS, *Philo. Questions and Answers on Genesis*, Cambridge Massachusetts, Harvard Univ. Press, 1953, σ. 200. Ἐν ἀναφορᾷ πρὸς τὴν δομὴν τῆς μαρτυρίας αὐτῆς ἔχει ἐπιχειρηματολογήσει ὁ P. BORGES, *Philo of Alexandria - an exegete for his time*, Leiden, Brill, 1997, σ. 139.

185. Π6. ΕΥΔΟΞ., T7 Lasserre. Ἡ ὁρθότης τῆς μαρτυρίας αὐτῆς, ἡ ὁποία ἀνάγεται στὸν Καλλιμάχον, ἐπιβεβαιῶνται, κατὰ τὴν ἀποψίν μας, ἐφ' ὅσον τύχη τῆς δεούσης προσοχής τὸ γεγονός ὅτι ὁ Καλλιμάχος, ὡς μελετητὴς τῶν εὐδοξείων *Γῆς Περιόδων* (π6. ΕΥΔΟΞ., F363 Lasserre), εἶχε τὴν εὐχέρειαν νὰ ἀρυσθῇ ἐξ αὐτοβιογραφικῶν ἀναφορῶν τοῦ Εὐδόξου στοὺς διδασκάλους τοῦ Ἀρχύτου καὶ Φιλιστίωνα. Ὑπὲρ τῆς μαθητείας τοῦ Εὐδόξου στὴν πόλιν τοῦ Τάραντος συνηγορεῖ καὶ ἡ ἐπιχειρηματολογία τοῦ S. WEINSTOCK, *Libri Fulgurales, Papers of the British School at Rome*, 19, 1951, σ. 126.

186. Π6. F. CORDANO, *Sui frammenti politici attribuiti ad Archita in Stobaeo, La Parola del Passato*, 26, 1971, σ. 299. Ἐπὶ τοῦ προκειμένου ἁρμόζει νὰ μὴ διαλανθάνῃ ὅτι τὰ πολιτικὰ συγγράμματα τὰ ὁποῖα, κατὰ τὸν Στοβαῖον, ἀπεδίδοντο σὲ ἐπιφανεῖς Πυθαγορείους εἶναι ψευδεπίγραφα (π6. V. TEJERA, *The Politics of a Sophistic Rhetorician, Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 70, 1992, σσ. 118-119).

187. Π6. W. WACHSMUTH, *Hellenische Alterthumskunde*, τ. 1, Halle, Schwetschke, 1846, σ. 797.

188. Π6. ΑΡΙΣΤ., *Ἡθ. Νικ.*, K9, 1181 b 7-9. Κατὰ τὴν ἀποψίν μας, τὸ γεγονός ὅτι ἐπὶ τοῦ προκειμένου ὁ Ἀριστοτέλης παραβάλλει τὸ ἔργον τοῦ νομοθέτου πρὸς ἐκεῖνο τοῦ ἱατροῦ (π6. ΑΡΙΣΤ., *Ἡθ. Νικ.*, K9, 1181 a 23 - 1181 b 6) δὲν θὰ ἦτο παράδοξον νὰ ἐκληφθῇ καὶ ὡς ὑπαινιγμὸς περὶ τῆς νομοθετικῆς δραστηριότητος τοῦ ἱατροῦ Εὐδόξου.

ραβληθῇ πρὸς ἐκείνην κατὰ τὴν ὁποίαν «πρὸς... τὴν νομοθεσίαν αἱ τῆς γῆς περίοδοι χρήσιμοι· ἐντεῦθεν γὰρ λαβεῖν ἔστι τοὺς τῶν ἐθνῶν νόμους»¹⁸⁹. Ἐξ ἄλλου, γνωρίζοντας ὅτι ὁ Πολύβιος, ὁ ὁποῖος εἶχε ἀρυσθῇ ἐκ τῶν εὐδοξείων *Γῆς Περιόδων*¹⁹⁰, ἀπεφάνθη «περὶ τῶν Ἑλληνικῶν καλῶς ... Εὐδόξον ... ἐξηγεῖσθαι περὶ κτίσεων, συγγενειῶν, μεταναστάσεων, ἀρχηγειῶν»¹⁹¹, εἶναι θεμιτὸν νὰ συμπεράνωμεν ὅτι ἡ νομοθετικὴ δραστηριότης τοῦ Κνιδίου ἔλαβε χώραν κατὰ τρόπον συνάδοντα πρὸς τὴν ψυχροσύνθεσιν τῶν κατοίκων τῆς γενετείρας του. Ἐχοντας κατὰ νοῦν ὅτι ὡς ἰδρυτὲς τῆς πόλεως τῆς Κνίδου ἐφέροντο ὄχι μόνον οἱ ἐταῖροι τοῦ δωρικῆς καταγωγῆς ἥρωος Τριόπα¹⁹², ἀλλὰ καὶ ἀποικοὶ ἐξ Ἀργους¹⁹³ καὶ Λακεδαιμόνος¹⁹⁴, εἶναι βάσιμον νὰ υποστηρίξωμεν ὅτι ὁ Εὐδόξος ἐνομοθέτησε χάριν τῆς ὁλότητος τῶν συμπολιτῶν του. Πρὸς ἐπίτευξιν τοῦ νομοθετικοῦ ἔργου τοῦ Κνιδίου θὰ ἔκρινε ἐνδεδειγμένον νὰ ὑπενθυμίσει στοὺς συμπολίτες του ὅτι, κατὰ τὸ ἔθος τῶν ἑλληνικῶν πόλεων¹⁹⁵, ἡ νομοθεσία τῶν ἀποικιῶν δὲν ἐλογίζετο ὡς ἀπότοκος τῆς νομοθεσίας τῶν μητροπόλεων. Ὑπὸ τὸ πρῖσμα αὐτὸ στοιχοῦμεν πρὸς τὴν ἐπισήμανσιν τοῦ G. Gilbert¹⁹⁶, κατὰ τὴν ὁποίαν τὸ νομοθετικὸν ἔργον τοῦ Εὐδόξου ἐπρυτάνευε στὸν πολιτικὸν βίον τῆς γενετείρας του μέχρι τῆς ρω-

189. Π6. ΕΥΔΟΞ., F275 Lasserre. Ἀφορμώμενοι ἐκ τοῦ ὅτι ὁ Εὐδόξος εἶχε καταγράψει ἀφηγήσεις τῶν ἱερέων τῆς Αἰγύπτου (π6. ΕΥΔΟΞ., F300 Lasserre), τίς ὁποῖες δὲν ἀπέστεργε νὰ ἀντιπαραβάλλῃ πρὸς ἐκείνες τοῦ Ἡροδότου (π6. F. GISINGER, *Die Erdbeschreibung des Eudoxos von Knidos*, Amsterdam, Hakkert, 1967², σ. 4), πιθανολογοῦμεν ὅτι στὶς ἀφηγήσεις αὗτες συνηριθμεῖτο ἡ ἀναφερομένη στὴν γένεσιν τῆς γεωμετρίας ἐπὶ τῶν ἡμερῶν τοῦ φαράω Σεσώστριος (π6. Ε. ΣΤΑΜΑΤΗ, *Γεωμετρία, Νεώτερον Ἑγκυκλοπαιδικὸν Λεξικὸν Ἑλλίου*, τ. 5, Ἀθῆναι, Ἡλιος, α.χ., σ. 207). Ὡς ἐκ τούτου, δὲν ἀποκλείομεν τὸ ἐνδεχόμενον ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης εἶχε κατὰ νοῦν καὶ τὸν Εὐδόξον γράφων: «ἔοικε δέ... τοῦτ' εἶναι γνώριμον τοῖς περὶ πολιτείας φιλοσοφοῦσιν, ὅτι δεῖ διηρῆσθαι χωρὶς κατὰ γένη τὴν πόλιν... ἐν Αἰγύπτῳ... γὰρ ἔχει τὸν τρόπον τοῦτον ἔτι καὶ νῦν... Σεσώστριος, ὡς φασιν, οὕτω νομοθετήσαντος» (π6. ΑΡΙΣΤ., *Πολ.*, Η10, 1329 a 40- 1329 b 4). Ἀκριβέστερον, κατὰ τὴν ἀποψίν μας, ἡ ἀφήγησις τῶν ἱερέων τῆς Αἰγύπτου περὶ τῆς νομοθεσίας τοῦ Σεσώστριος περιελαμβάνετο μεταξὺ ἐκείνων τίς ὁποῖες ὁ Εὐδόξος θὰ ἔκρινε ἐνδεδειγμένον νὰ προβάλῃ στὸ πλαίσιον τοῦ περὶ πολιτείας φιλοσοφεῖν (π6. C. FROIDEFOND, *Le mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote*, Aix-en-Provence, Ophrys, 1971, σ. 270).

190. Π6. H. BERGER, *Geschichte der wissenschaftlichen Erdkunde der Griechen*, Leipzig, Veit, 1903², σ. 524.

191. Π6. ΕΥΔΟΞ., F328 Lasserre.

192. Π6. C. VATIN, *Le monument cnidien de Triopas à Delphes*, *Numismatica e Antichità Classiche*, 24, 1995, σ. 116. Ἐπὶ τοῦ προκειμένου ἀρμόζει νὰ μὴ διαλανθάνῃ ὅτι ἡ νομοθεσία τοῦ Εὐδόξου δὲν ὑπῆρξε ἀπότοκος τοῦ πνεύματος τῶν Δωριέων, ἐφ' ὅσον οἱ εκπρόσωποι τῆς Ἰατρικῆς Σχολῆς τῆς Κνίδου ἦσαν Δωριεῖς δεκτικοὶ τῆς ἐπιρράσεως τῶν Ἰώνων (π6. H. GRENSEMANN, *μν. ἔργ.*, σ. 48).

193. Π6. M.B. SAKELLARIOU, *The Polis-State*, Paris, de Boccard, 1989, σ. 313.

194. Π6. P. WUILLEUMIER, *Tarante*, Paris, de Boccard, 1939, σ. 53.

195. Π6. R. WERNER, *Probleme der Rechtsbeziehungen zwischen Metropolis und Apoikie*, *Chiron*, 1, 1971, σ. 36.

196. Π6. G. GILBERT, *Handbuch der griechischen Staatsalterthümer*, τ. 2, Leipzig, Teubner, 1885, σσ. 171-172.

μαΐκης περιόδου. Ὡς ἐκ τούτου, δὲν ἀποκλείομεν τὸ ἐνδεχόμενον ὅτι ὁ Εὐδοξὸς ἐνομοθέτησε τόσον περὶ τοῦ τρόπου ἀναδείξεως τῶν μελῶν τῆς Βουλῆς τῆς Κνίδου¹⁹⁷ ὅσον καὶ περὶ τῶν ἀρμοδιοτήτων τοῦ Προέδρου τῆς¹⁹⁸.

Γνωρίζοντες ὅτι ὁ Εὐδοξὸς εἶχε μαθητεύσει πλησίον τοῦ Ἀρχύτου¹⁹⁹, κατατείνουμεν στὸ συμπέρασμα ὅτι ἡ περὶ τοῦ σκοποῦ τῆς ποινῆς θεωρία τοῦ Κνιδίου συμπίπτει πρὸς τὴν ἀρχύτειον θεωρίαν κατὰ τὴν ὁποίαν «ἡ ποινὴ εἶναι μὲν ἀνταπόδοσις καὶ ἀνὸρθωσις τῆς νομίμου τάξεως ἀλλὰ συγχρόνως ἐνεργεῖ ἐκφοβιστικῶς»²⁰⁰. Ἐχόντες κατὰ νοῦν ὅτι ὑπὸ τὴν ἀνωτέρω θεωρίαν λανθάνει τὸ αἷμα συνάψεως τῆς πολιτικῆς πρὸς τὸ δίκαιον καὶ πρὸς τὴν ἠθικὴν²⁰¹, δὲν εἶναι ἀβάσιμον νὰ ὑποστηρίξωμεν ὅτι ὁ Εὐδοξὸς ἐξελάμβανε τὸν Ἀρχύταν ὡς ὑπέρμαχον τῆς πολιτικῆς εὐβουλίας²⁰². Ἡ εὐβουλία αὐτὴ νομίζομεν ὅτι διαφαίνεται ἐκ τῆς ἐπισημάνσεως τοῦ G. Gasertano²⁰³, κατὰ τὴν ὁποίαν οἱ πολιτικὲς ζητήσεις τῶν Πυθαγορείων δὲν ἐταυτίζοντο πρὸς τὸ στενῶς νοούμενον συμφέρον οἰασθήποτε κοινωνικῆς τάξεως²⁰⁴. Ὄντως,

197. Ὑπὲρ τῆς ὑπάρξεως τῆς Βουλῆς τῆς Κνίδου συνηγορεῖ ἡ ἐπὶ τῶν ἡμερῶν τοῦ Μαυσώλου ὑπαρξίς τῆς Βουλῆς τῆς Ἰασοῦ (πβ. P. HÖGEMANN, Maussolos, *Der neue Pauly*, τ. 7, Stuttgart, Metzler, 1999, σ. 1064).

198. Πβ. G. HIRSCHFELD, *The Collection of Ancient Greek Inscriptions in the British Museum*, τ. 4, μέρ. 1, London, Oxford Univ. Press, 1893, σ. 5-6.

199. Ἡ μαρτυρία τοῦ Διογένη τοῦ Λαερτίου, κατὰ τὴν ὁποίαν ὁ Εὐδοξὸς «τὰ... γεωμετρικὰ Ἀρχύτα διήκουσε» (πβ. ΕΥΔΟΞ., T7 Lasserre), φρονούμεν ὅτι συνάδει πρὸς τὴν μαθηματικὴν ἀρετήριαν τῶν νομοθετικῶν προβληματισμῶν τοῦ Κνιδίου. Ὄντως, ὅπως ὑπογραμμίζει ὁ G. VITUCCI, *Pitagorismo e legislazione «numaica»*, ἐν *Atti del Colloquio italo-francese sul tema: «La filosofia greca e il diritto romano»*, τ. 1, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1976, σ. 154, στὸ πλαίσιον τῆς διανοήσεως τοῦ Ἀρχύτου ἐξέχουσαν θέσιν ἐπέχει ἡ ἐφαρμογὴ μαθηματικῆς μεθόδου πρὸς ἐπίλυσιν πολιτικῶν προβλημάτων.

200. Πβ. Γ.Μ. ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΟΥ, *Αἱ περὶ πολιτείας καὶ δικαίου ἰδέαι τῶν Πυθαγορείων*, Ἀθήναι, Παπαδογιάννης, 1935, σ. 11.

201. Πβ. Α. ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ, Ἡ ἐπικαιρότητα τῆς θεώρησης τῆς ἔννοιας τῆς δημοκρατίας ἀπὸ τὸν Δημόκριτον καὶ τὸν Ἀρχύτα, *Φιλοσοφία*, 27-28, 1997-1998, σ. 321.

202. Πβ. E. WOLF, *Griechisches Rechtsdenken*, τ. 2, Frankfurt am Main, Klostermann, 1952, σ. 371. Ὑπὲρ τοῦ ὅτι ἐπὶ τοῦ προκειμένου ὁ Εὐδοξὸς δὲν τελεῖ ὑπὸ τὴν ἐπίδρασιν τοῦ Πλάτωνος συνηγορεῖ ἡ ἐπισήμανσις τοῦ M. SCHOFIELD, *Plato and Practical Politics*, ἐν C. ROWE - M. SCHOFIELD, *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, London, Cambridge Univ. Press, 2000, σ. 294.

203. Πβ. G. CASERTANO, *I Pitagorici e il potere*, ἐν *I filosofi e il potere nella società e nella cultura antiche*, Napoli, Guida, 1988, σ. 26.

204. Κατὰ τὴν ἀποψίν μας, ἀρμόζει νὰ μὴ διαλανθάνῃ ὅτι, ὅπως τονίζει ὁ A. SZEGEDY-MASZAK, *Legends of the Greek Lawgivers, Greek, Roman and Byzantine Studies*, 19, 1978, σ. 203-204, οἰαδήποτε ἀπόπειρα καθορισμοῦ τοῦ κοινωνικοῦ ὑποβάθρου τῶν πολιτικῶν ζητήσεων τοῦ Πυθαγόρου ἔσται τοῦ χαρακτῆρος τῆς νομοθεσίας τῶν Ζαλεῦκου καὶ Χαρώνδου εἶναι ἀβάσιμος. Ἐξ ἄλλου, ὅπως ἐπισημαίνει ἡ M. SASSI, *Tra religione e scienza: il pensiero pitagorico*, ἐν G. GINGARI, *Storia della Calabria Antica*, τ. 1, Roma, Gangemi, 1987, σ. 569, ἡ συνηγορία τοῦ Πυθαγόρου ὑπὲρ τῶν Συβαριτῶν οἱ ὁποῖοι ἀνεξήτησαν καταφύγιον στὰς βωμούς τῆς ἀγορᾶς τῆς πόλεως τοῦ Κρότωνος δὲν συνεδέετο πρὸς πολιτικὴς ἐπιδιώξεις, ἀλλὰ συνίστατο στὴν ὑπογράμμισιν τοῦ θρησκευτικοῦ χαρακτῆρος τῆς ἀσουλίας.

ὅπως ὑπενθυμίζει ὁ J.W. Jones²⁰⁵, οἱ Πυθαγόρειοι ὑπῆρξαν εἰσηγητὲς τῆς ἐννοίας τοῦ κοινοῦ νόμου, βάσει τῆς ὁποίας κατέστη ἐφικτὴ ἡ ἄρσις τῆς διακρίσεως ὄχι μόνον μεταξὺ ἐλλήνων καὶ βαρβάρων, ἀλλὰ καὶ μεταξὺ ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν²⁰⁶. Ὑπὸ τὸ πρῶμα αὐτὸ φρονοῦμεν ὅτι ὀρθῶς ὁ H. Künssberg²⁰⁷ δὲν ἀποκλείει τὸ ἐνδεχόμενον ὅτι εὐσταθεῖ ἡ μαρτυρία τῆς Ψευδοευδοκίας, κατὰ τὴν ὁποίαν οἱ θυγατέρες τοῦ Εὐδόξου ἦσαν «τῷ πατρὶ σχεδὸν παρόμοιοι»²⁰⁸. Ἐξ ἄλλου, συνεκτιμώντες ὅτι ὁ Εὐδόξος εἶχε μελετήσει τὸ *Περὶ φύσιος* σύγγραμμα τοῦ Φιλολάου²⁰⁹, εἶναι θεμιτὸν νὰ συμπεράνωμεν ὅτι ἡ περὶ δικαίου θεωρία τοῦ Εὐδόξου διεμορφώθη ὑπὸ τὴν ἐπίδρασιν τῆς θεωρίας τοῦ Φιλολάου, κατὰ τὴν ὁποίαν τὸ δίκαιον θεμελιούται «φύσει καὶ οὐ νόμῳ»²¹⁰. Λαμβάνοντες ὑπ' ὄψιν ὅτι στὸ πλαίσιον τῆς διανοήσεως τῶν Πυθαγορείων τὸ φύσει δίκαιον ἐρείδεται ἐπὶ τῆς μαθηματικῆς θεμελιώσεως τῆς ἐννοίας τῆς ἁρμονίας²¹¹, φρονοῦμεν ὅτι ὀρθῶς ὁ H.J. Gehrke²¹² ἐξῆρε τὴν μετριοπαθὴ χροιά τῶν νομοθετικῶν προβληματισμῶν τοῦ Εὐδόξου.

Χριστόφορος Ν. ΠΟΛΥΚΑΡΠΟΥ
(Ἀθήναι)

205. Π6. J.W. JONES, *The Law and Legal Theory of the Greeks*, London, Oxford Univ. Press, 1956, σ. 61. Ἐπὶ τοῦ προκειμένου ἀξίζει νὰ σημειωθῇ ὅτι ἡ μαρτυρία τοῦ συγγραφέως τοῦ πρώτου βιβλίου τῶν ψευδοαριστοτελείων *Οἰκονομικῶν* ἐκ τῆς ὁποίας ἀφορμᾶται ὁ J.W. Jones, κατὰ τὴν ἐκδόχην τοῦ Φιλοδήμου, ἀνάγεται στὸν Θεόφραστον (π6. B.A. VAN GRONINGEN - A. WARTELLE, *Aristote. Économique*, Paris, Les Belles Lettres, 1968, σ. XII).

206. Τὴν συμβολὴν τῶν Πυθαγορείων πρὸς ἄρσιν τῆς διακρίσεως μεταξὺ ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν ἐξαίρει ἡ R. PIETRA, *Les femmes philosophes de l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, L'Harmattan, 1997, σ. 21.

207. Π6. H. KÜNSSBERG, μν. ἔργ., σ. 15.

208. Ἐκ τῶν ὀνομάτων τῶν τριῶν θυγατέρων τοῦ Εὐδόξου (π6. ΕΥΔΟΞ., T7 Lasserre) φρονοῦμεν ὅτι τὸ ὄνομα Δελφίς ἔχει καλῶς (π6. J.S. TRAILL, *Persons of Ancient Athens*, τ. 5, Toronto, Athenians, 1996, σ. 61), ἐνῶ τὰ ὀνόματα Φιλτίς καὶ Ἀκτίς πιθανώτατα πρόερχονται ἐκ σφάλματος κατὰ τὴν ἀντιγραφὴν τῶν ὀνομάτων Φιλητίς (π6. W. PAPE, *Wörterbuch der griechischen Eigennamen*, τ. 2, Braunschweig, Vieweg, 1870, σ. 1619) καὶ Ἀκίς (π6. J.S. TRAILL, *Persons of Ancient Athens*, τ. 1, Toronto, Athenians, 1994, σ. 295).

209. Π6. ΦΙΛΟΛ., A 14 Diels.

210. Π6. ΦΙΛΟΛ., B9 Diels. Στὸν καθορισμὸν τοῦ χαρακτῆρος τῆς περὶ δικαίου θεωρίας τοῦ Φιλολάου βάσει τοῦ ἀποσπάσματος αὐτοῦ ἔχει προεῖ ὁ W. WOLF, μν. ἔργ., σσ. 369-370. Ὡς πρὸς τὴν γνησιότητα τοῦ ἀποσπάσματος προσήκει νὰ ληφθοῦν ὑπ' ὄψιν οἱ ἐπιστημάνσεις τοῦ C.A. HUFFMAN, *Philolaus of Croton*, London, Cambridge Univ. Press, 1993, σ. 415, τῆς M. TIMPANARO CARDINI, *Pitagorici*, τ. 2, Firenze, La Nuova Italia, 1962, σ. 216, καὶ τοῦ A. CAPIZZI, *The Cosmic Republic*, Amsterdam, Gieben, 1990, σ. 96.

211. Π6. B.R. NELSON, *Western Political Thought*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1996³, σ. 6.

212. Π6. H.J. GEHRKE, *Stasis*, München, Beck, 1985, σ. 79. Κατὰ τὴν ἀποψίν μας, ὁ Εὐδόξος θὰ ἐξελάμβανε τὸ αἷτημα τῆς ἐκουσίᾳ τηρήσεως τῶν νόμων ὡς ἀκρογωνιαίον λίθον τῆς πολιτικῆς ἠθικῆς τῶν Πυθαγορείων, ἕκαστος τῶν ὁποίων ἐτάσσεται ὑπὲρ τοῦ «πλείστον ποιεῖσθαι λόγον... νόμων, μὴ πλαστῶς, ἀλλὰ πεπιστευμένως ἑαυτὸν πρὸς ταῦτα παρασκευάζοντα» (π6. ΑΡΙΣΤΟΞ., F34 Wehrli).

EUDOXUS' LEGISLATIVE ASSIGNMENTS

Summary

According to Diogenes Laertius, who drew on Hermippus, Eudoxus became famous throughout Greece for his legislation at Cnidus. In all probability, Phanocritus' lost work *On Eudoxus* was providing a clue regarding the purport of the Eudoxean legislation. After his return to Cnidus, Eudoxus was repaid with great honours not for drawing up his legislation but for being an illustrious professor of medicine. To our mind, the contents of Eudoxus' *Laws* were known solely through Aristotle's quotations in his *Constitution of the Cnidians*. The use of Aristotle as the skeleton for a history of Eudoxus' legislative activity passed away gradually in Hermippus' time.

As a matter of fact, it seems impossible to demonstrate that Eudoxus' legislative activity was relevant to Plato's political views. Moreover, it is important to notice that there were no distinct differences between the Eudoxean theory of distributive justice and the Aristotelian one. On the other hand, we must dismiss the idea that Colotes was the first philosopher to find fault with Eudoxus' legal rules. Furthermore, we think that Diogenes Laertius never implied that Eudoxus' visit to Mausolus had been linked with political changes at Cnidus. This being so, it stands to reason that Eudoxus' legislative activity did not have anything to do with the founding of the New Cnidus. Moreover, it seems reasonable to infer that Theodoretus' reference to the Eudoxean lawgiving at Miletus is due to a clerical error.

The order of events in the life of Eudoxus suggests that the Eudoxean lawgiving at Cnidus took place about the year 354 B.C.. In our opinion, one may fairly assume that the Eudoxean legislation reconciled in one system the functions of all groups in the social order. In point of fact, Eudoxus' legislative activity contributed to the efficient system of government based on the principle of harmony. Furthermore, it deserves to be noted that Eudoxus concerned himself with the early constitutional history of the city states of Greece. Being chiefly influenced by Archytas and Philolaus, Eudoxus asserted that no sharp distinction can be drawn between law and morality.

Christopher N. POLYCARPOU
(Athens)

REFUTING FORTENBAUGH: THE RELATIONSHIP BETWEEN HΘIKH APETH AND ΦΡΟΝΗΣΙΣ IN ARISTOTLE

In Book I of the *Nicomachean Ethics*, Aristotle describes the human soul as being composed of two elements: «οἷον τὸ μὲν ἄλογον αὐτῆς εἶναι, τὸ δὲ λόγον ἔχον» («one element in the soul is irrational and one has a rational principle»)¹. The ἄλογον (irrational) part of the soul is itself divided into two parts, τὸ θρεπτικόν (nutritive) and τὸ ἐπιθυμητικόν (desiring). Τὸ θρεπτικόν is found in all living things; it is of a vegetative nature and concerned with nutrition and growth. For Aristotle, this nature and function prevents it from having a role in ἀνθρώπινη ἀρετή (human virtue)². On the other hand, τὸ ἐπιθυμητικόν, though irrational, «μετέχουσα μέντοι πῃ λόγου» («shares in logos»)³. In ἐγκρατής (the content person), τὸ ἐπιθυμητικόν or ὀρεκτικόν «πειθαρχεῖ γοῦν τῷ λόγῳ» («obeys logos») and, in particular, in the case of σώφρωνας (the temperate) and ἀνδρείος (the brave man), «ὁμοφωνεῖ τῷ λόγῳ» («it is in accordance with logos»)⁴. While it is the rational part of the soul that has λόγος «κυρίως καὶ ἐν αὐτῷ» («in the strict sense and in itself»), the other part obeys λόγος in the same way as a child obeys its father⁵. However, there is also another non-rational element in ἐπιθυμητικόν which opposes and runs counter to λόγος.

Ἀρετή is also divided into two parts which conform to the division of the soul into a rational and an irrational part. Σοφία (philosophic wisdom), σύνεσις (understanding) and φρόνησις (practical wisdom) are διανοητικὲς ἀρεταί (intellectual virtues); ἐλευθεριότητα (liberality) and σωφροσύνη (temperance) are ἠθικὲς ἀρεταί (moral virtues). While διανοητικὴ ἀρετή is acquired by διδασκαλία (teaching) and, therefore, involves ἐμπειρία (experience) and χρόνος (time), ἠθικὴ ἀρετή is not conferred upon us by nature, but through human action: «τάς δ' ἀρετάς λαμβάνομεν ἐνεργήσαντες πρότερον»⁶. It is through

1. ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, I, 1102a29-30.

2. Cf. I, 1102b12.

3. I, 1102b14.

4. I, 1102b26-9.

5. Cf. I, 1103a1-3. As David Ross indicates in a footnote to his English translation of *Nicomachean Ethics*, when Aristotle states that the irrational part of the soul dealing with desire is «μετέχειν» or «ἔχειν λόγον», he means that it can obey a λόγος presented to it by the rational part of the soul. He does not mean that τὸ ἐπιθυμητικόν can be the origin of a λόγος. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, tr. D. Ross, Oxford: Oxford University Press, 1980, p. 27.

6. II, 1103a31-2.

πράττοντες (doing) that a particular human action is undertaken, and an individual can be judged by the character and effect of this particular action. Hence, ἡθικὴ ἀρετὴ is concerned with πράξεις (acts). But since πράξεις are, according to Aristotle, associated with ἡδονή (pleasure) and λύπη (pain), then, ἡθικὴ ἀρετὴ must be also concerned with ἡδονή and λύπη. Κακία (vice) also has the same object as ἡθικὴ ἀρετὴ (i.e. ἡδονή and λύπη). Acting well is, therefore, associated with the experience of pleasure and acting badly with that of pain. For Aristotle, the correct comportment in relation to human action entails the avoidance of ὑπερβολή (excess) and ἑλλειψις (defect), and the pursuit of the τὸ μέσον (the intermediate). While ἡθικὴ ἀρετὴ is concerned with πράξεις, human action is not in itself sufficient to determine whether a person possesses ἡθικὴ ἀρετὴ or not. For Aristotle:

«The agent also must be in a certain condition when he does them; in the first place he must have knowledge, secondly he must choose the acts, and choose them for their own sakes, and thirdly his action must proceed from a firm and unchangeable character».⁷

A person, then, possesses ἡθικὴ ἀρετὴ when s/he acts not merely well, but in the manner in which a person who possesses ἡθικὴ ἀρετὴ would act. Aristotle ultimately defines ἡθικὴ ἀρετὴ as ἕξις (state of character) which is concerned with προαίρεσις (choice), which is itself informed both by λόγος and φρόνιμος⁸. Aristotle insists that we must choose the acts we do, and choose them for their own sake⁹. Προαίρεσις is manifestly a voluntary act, but not all voluntary acts are the result of προαίρεσις (e.g. children and animals are capable of voluntary action, but not of choice). Προαίρεσις is also to be distinguished from βούλευσις (a wish), as, unlike βούλευσις, it can only be related to the realm of possible human actions. Outside this realm of possible human actions lies the sphere encompassed by βούλευσις which is directed towards things which are not possible to be brought about by one's own efforts (e.g. ἀθανασία (immortality)). For Aristotle, βούλευσις «τοῦ τέλους ἐστὶ μᾶλλον» («relates to the end»), whereas προαίρεσις is related «τῶν πρὸς τὸ τέλος» («to the means»)¹⁰.

Προαίρεσις presupposes λόγον and διάνοιαν (intellect). It involves choosing from a range of different possibilities and, therefore, it requires one to select in a reasonable way which of them might be the best choice. Hence, προαίρεσις requires βούλευσις (deliberation). Deliberation, however, is confined to those

7. II, 1105a31-4.

8. Cf. II, 1106b36-1107a2.

9. Cf. II, 1105a31-4.

10. III, 1111b26-7.

things which can be brought about only by one's own efforts. *Βούλευσις* is not concerned with ends in themselves, but with what is directed towards ends: «βουλευόμεθα δ' οὐ περὶ τῶν τελῶν ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη» («we deliberate not about ends but about means»)¹¹. We start by setting up the end, and then we consider how and by what means it is to be attained. The end, namely, the good or apparent good is the object of the true *βούλευσις* of the good person. Accordingly, the object of *προαίρεσις* is one of the things in our power which is desired as a result of *βούλευσις*. *Προαίρεσις* can also be termed *βουλευτική ὀρεξις* (desire after deliberation), because when a judgment has been reached as a result of *βούλευσις*, we *ὀρεγόμεθα* (desire) in accordance with our *βούλευσις*¹². Hence, the exercise of *ἠθικὴ ἀρετὴ* is relevant to «τῶν πρὸς τὸ τέλος» and it is also, in accordance with *ὀρθὸς λόγος* (correct reasoning).

At the beginning of book VI, Aristotle repeats that through our possession of *ἠθικὴ ἀρετὴ* we choose the μέσον, not the ὑπερβολή nor the ἐλλειψις, and that the μέσον is determined by the dictates of *ὀρθὸς λόγος*. Ὀρθὸς λόγος is the λόγος possessed by *φρόνιμος*. *Φρόνιμος* is the person who has *φρόνησις*. *Φρόνησις* is a *διανοητικὴ ἀρετὴ*, and is found in the part of the soul which possesses λόγος. However, Aristotle distinguishes two different elements within that part of the soul which possesses λόγος. The first deals with things whose ἀρχαί (first principles) are invariable, and the other with things whose ἀρχαί are variable. The former is called τὸ ἐπιστημονικόν (scientific knowledge), the latter is called τὸ λογιστικόν (calculative). The ἐπιστημονικόν is engaged in ἐπιστήμη (science) which includes φιλοσοφία (philosophy) and μαθηματικά (mathematics). The role of the λογιστικόν is to deliberate upon how to change things. *Βούλευσις* belongs to the λογιστικόν because we never deliberate about the invariable.

The operation of these two parts of the soul is judged in accordance with their ἔργον (work). The ἔργον common to both parts of the intellect is that of ἀλήθεια (truth). However, these two parts are directed towards truth in a different way. Το ἐπιστημονικόν (scientific knowledge) is concerned exclusively with truth, while τὸ λογιστικόν concentrates upon «ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ» («truth in agreement with right desire»)¹³. Hence, the judgment of τὸ λογιστικόν presupposes that the ὀρεξις must be ὀρθή, the λόγος must be ἀληθής and the ὀρεξις must aim at what the λόγος commands; this is a necessary presupposition if *προαίρεσις* is to be good. The person who deliberates well is held to possess *ὀρθὸς λόγος*, and is called *φρόνιμος*. *Φρόνιμος* is, therefore, the person who has the ability to deliberate well about what is good and

11. III, 1112, 12-3.

12. Cf. III, 1113a10-4.

13. VI, 1139a31.

advantageous for him/herself, not in some particular respect but in relation to «ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὄλως» («what sorts of things are conducive to the good life in general»)¹⁴. Φρόνησις then, is «ἔξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακὰ» («it is a true and reasoned state of a capacity to act with regard to the things that are good or bad for man»)¹⁵.

For Aristotle, ἐπιστήμη is concerned with things that are universal and necessary. Any episteme is derived from ἀρχαί (first principles). However, these ἀρχαί can be grasped neither by ἐπιστήμη nor φρόνησις nor σοφία. It is only νοῦς (intuitive reason) that grasps the ἀρχαί. Φρόνησις, which is to deliberate well, cannot place the ἀρχαί within this field of deliberation as they are invariable and, hence, are not subject to deliberation. As Aristotle states:

«From what has been said it is plain, then, that σοφία is ἐπιστήμη, combined with νοῦς, of the things that are highest by nature. This is why we say Anaxagoras, Thales, and men like them have σοφία but not φρόνησις, when we see them ignorant of what is to their own advantage, and why we say that they know things that are remarkable, admirable, difficult, and divine, but useless; viz. because it is not human goods that they seek»¹⁶.

Hence, φρόνησις is useful because it is concerned with the human good. Without it, we are not in a position to determine and secure what is good for the soul. It is the φρόνημος who embodies ὀρθὸς λόγος, and without a reference to ὀρθὸς λόγος we are unable to provide an account what ἠθικὴ ἀρετή is. In book III, ἠθικὴ ἀρετή is defined as the good state of the irrational part of the soul which is a matter of choosing in each particular situation what the μέσον is. The μέσον is determined by λόγος and, ἠθικὴ ἀρετή is, thereby, closely related to ὀρθὸς λόγος. Ὀρθὸς λόγος was designated as the λόγος possessed by φρόνημος, namely, the person who possesses φρόνησις. Thus, on the basis of book III, the account of ἠθικὴ ἀρετή is firmly linked to φρόνησις. However, this account seems to be placed into question, by Aristotle, in book VI, where the function of φρόνημος is held to be to deliberate well¹⁷. Since, in accordance with book III, the end cannot be the subject of deliberation, but only what is directed towards the end¹⁸. The divergence between book III and book IV is heightened further when Aristotle states that virtue makes us aim at the right σκοπός (mark) («ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν») and φρόνησις makes us take «τὰ πρὸς τοῦτον» («the right means»)¹⁹ or «ἡ μὲν γὰρ τὸ τέλος ἡ δὲ τὰ πρὸς τὸ τέλος ποιεῖ πράτ-

14. VI, 1140a26-8.

15. VI, 1140b6-7.

16. VI, 1141b1-7.

17. Cf. VI, 1141b10.

18. Cf. III, 1112b15-6.

19. VI, 1144a6-9.

τειν» («the one [ethike arete] determines the end and the other [phronesis] makes us do the things that lead to the end»)²⁰.

Hence, with the passage from book III to book IV, one appears to be presented with a new different orientation which is founded upon the basis that the good end is given by *ἔξις*, namely, the state of character concerned with *προαίρεσις*. This confines *φρόνησις* to an operation which merely entails working out the best ways to attain this good end. For, if within the irrational part of the soul, *ἡθικὴ ἀρετή*, as *ἔξις* concerned with *προαίρεσις*, is sufficient to determine the goals by itself, then the rational part of the soul in general, and more specifically *φρόνησις*, seem to contribute nothing to the choice of goals.

It is this new orientation that forms the basis for W. Fortenbaugh's position in *Aristotle on Emotion*. His claim is that the good goal is given by one's *ἔξις*, and all that *φρόνησις* does is to work out the best way to achieve that goal. In order to reinforce the persuasiveness of this interpretation, Fortenbaugh turns to another of Aristotle's works the *Rhetoric*. In particular, Fortenbaugh concentrates upon those sections of the *Rhetoric* in which Aristotle, through a description of the nature of people's character according to their emotions, habits, ages and fortunes, identifies the characters typical of young, mature and old people. In the *Rhetoric*, young people are held to live more by *ἦθος* (character) than by calculations of *λογισμός*²¹. However, their failure to live by *λογισμός* does not prevent them from acting with a view to what is *τὸ καλόν* (noble). For Aristotle: «In their actions, they prefer *τὰ καλὰ* (the noble) to the useful; their life is guided by their *ἦθος* (character) rather than by *λογισμός* (calculation), for the latter aims at the useful, *ἀρετὴ* at *τὸ καλόν* (the noble)»²² However, in the *Nicomachean Ethics*, Aristotle claims that young people do not have *ἡθικὴ ἀρετή* in the strict sense, since *ἀρετή* is always found together with *ὀρθὸς λόγος*, namely, *φρόνησις*:

«For all men think that each type of character belongs to its possessors in some sense by nature; for from the very moment of birth we are just or fitted for self-control or brave or have the other moral qualities; but yet we seek something else as that which is good in the strict sense. We seek for the presence of such qualities in another way. For both children and brutes have the natural disposition to these qualities, but without reason these are really hurtful...»²³.

Nevertheless, this does not prevent Fortenbaugh from saying that according to

20. VI, 1145a4-6.

21. ARISTOTLE, *Rhetoric*, 1389a33-4.

22. IDEM, *Rhetoric*, 1389a33-4.

23. IDEM, *Nicomachean Ethics*, VI, 1144b24-8.

Aristotle «their good behaviour is a matter of moral virtue and not of practical wisdom»²⁴.

On the basis of these passages from the Rhetoric, Fortenbaugh then proceeds to argue that ἡθικὴ ἀρετὴ has the capacity and competence to provide a correct assessment of a particular situation, and to offer laudable goals. This is made possible through a process of moral training in which Aristotle is held to associate the emergence of virtue with the moral training of youth. Virtues do not arise directly from nature, but are the product of adaptation in which nature is perfected through habituation. In the Nicomachean Ethics, Aristotle stresses that

«by doing the acts that we do in our transactions with other men we become just or unjust, and by doing the acts that we do in the presence of danger, and by being habituated to feel fear or confidence, we become brave or cowardly»²⁵.

According to Fortenbaugh, it is through moral training and habituation, and not necessarily through λόγος, that the irrational part of our soul becomes capable of judgment and the choice of a particular action for its own sake. Thus, he claims that we can state «without qualification that moral virtue makes correct the goal, because the moral virtues man has learned are moral principles which determine the goals of his particular actions»²⁶.

In what follows, I offer an alternative interpretation, which challenges Fortenbaugh's position, by focusing upon Aristotle's account of the relationship between ἡθικὴ ἀρετὴ and φρόνησις. In the passage taken from the Rhetoric, on which Fortenbaugh's position relies, Aristotle appears to state that ἡθικὴ ἀρετὴ is acquired before διανοητικὴ ἀρετὴ, as a result of moral training and habituation during the period prior to adulthood. It is through moral training and habituation, and not by calculation, that the young possessors of this incomplete virtue prefer τὸ καλὸν to the useful. It is virtue, according to Aristotle, and not calculation, which aims at τὸ καλόν; calculation aims at the useful. In book VII of the Nicomachean Ethics, Aristotle defines the role of virtue as follows:

«For ἀρετὴ and μοχθηρία (vice) respectively preserve and destroy the ἀρχή, and in actions the final cause is the ἀρχή, as the hypotheses are in mathematics; neither in that case is it λόγος (argument) that teaches the ἀρχή, nor is it so here – ἀρετὴ either natural or produced by habituation is that what teaches right opinion about the ἀρχή (ὀρθόδοξεῖν περὶ τὴν ἀρχήν). Such a man as this, then, is σώφρων (temperate); the contrary type is ἀκόλαστος (self-indulgent)»²⁷.

24. W. FORTENBAUGH, *Aristotle on Emotion*, London, Duckworth, 1975, p. 71.

25. ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, II, 1103b15-17.

26. W. FORTENBAUGH, *Aristotle on Emotion*, op. cit., p. 79ff.

27. ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, VII, 1151a16-19.

Or, in a passage from the Eudemian Ethics Aristotle also says:

«Therefore whereas the cowardly and the daring are mistaken *owing to their characters*, since the coward thinks things not formidable formidable, and things slightly formidable extremely formidable, and the daring man on the contrary thinks formidable things perfectly safe and extremely formidable things only slightly formidable, to the brave man on the other hand things seem exactly what they are»²⁸.
(italics added)

So, it is virtue as a general motivation, as a modified desire, and not λόγος, that directs the choice of τὸ καλόν. Το καλόν is the ἀρχή, the ultimate end. We reach the ἀρχή non-deliberatively, namely, simply through a process of moral training and habituation. We do not deliberate about the ultimate end as we do not deliberate about the hypotheses of a science. In both cases, we take those ἀρχαί for granted, as an a priori fact. This is exactly what Aristotle means when he says «τὸ τέλος cannot be a subject of deliberation, but only τὰ πρὸς τὸ τέλος»²⁹.

Hence, it is virtue that preserves the ἀρχή; it preserves what is laudable. It preserves our conception of τὸ καλόν while vice destroys that conception. This capacity of virtue to preserve the goal of τὸ καλόν is the result of virtue being a non-deliberative desire acquired through habituation. Virtue, therefore, includes both a conception of τὸ καλόν and a desire for it as co-originary.

Yet, in the Eudemian Ethics, Aristotle also maintains that non-intellectual virtue is incomplete without λόγος:

«but because every virtue is a matter of choice (ἀλλ' ἐπειδὴ πᾶσα ἀρετὴ προαιρετική) (and we said before what we mean by this, namely, that makes a man choose everything for the sake of some object, and that object is what is fine), it is clear that courage being a form of virtue will make a man face formidable things for some object, so that he does not do it through ignorance (for it makes him judge correctly) (ὁρθῶς γὰρ μᾶλλον ποιεῖ κρίνειν), nor yet for pleasure, but because it is fine, since in a case where it is not fine but insane he will not face them, for then it would be base to do so»³⁰ (italics added).

However, προαίρεσις (choice) requires βούλευσις (deliberation) and βούλευσις requires λόγος, therefore, since προαίρεσις is a rational thing, complete ἡθική ἀρετή necessarily requires λόγος too. A virtuous man chooses everything on the basis of some rational desires tied to *deliberation* about what is conducive to what is laudable (τὸ καλόν). Our wish, for example, to be brave, courageous or

28. IDEM, *Eudemian Ethics*, III, 1229b23-26.

29. IDEM, *Nicomachean Ethics*, III, 1112b15-6.

30. IDEM, *Eudemian Ethics*, III, 1230a28-31.

temperate depends on some previous *βούλευσις* (deliberation) about what contributes to what is *τὸ καλόν*. This deliberation is always preceded by a non-deliberative desire for what is laudable, which is acquired through a process of habituation.

A possible objection to this interpretation could be raised that, according to Aristotle, we do not deliberate about ends, but only about things towards ends. This would be to ignore that by *τέλος*, or *ἄρχή*, Aristotle means the ultimate end, which is what is laudable (*τὸ καλόν*), and to contest this interpretation by saying that for a person to be noble, courageous or temperate is not a means but an end. However, as Aristotle says in the *Eudemian Ethics*:

«For courage is following reason, and reason bids us choose what is fine (*τὸ καλόν*). Hence he who endures formidable things not on account of reason is either out of his mind or daring, but only he who does so from motives of honor is fearless and brave»³¹.

In this passage, Aristotle clearly treats courage not as an end in itself but as something which is directed *towards the end*. He does not seem to hold a restricted notion of some sort of technical deliberation whose applicability is limited to instrumental means attached to non-deliberatively chosen ends. He commences his description of human action by initially introducing a vague non-deliberative notion of desire acquired by habituation and directed to «what is laudable». This is not the sole thing we desire. We also desire to know what sort of life will lead us towards what is laudable, or desire to know, in a determinate context, which of several possible courses of action displays the greatest degree of conformity to it. This is deliberative desire which is not a strict, technical deliberation about instrumental means, but concerns the *constituents* of what is laudable.

According to David Wiggins, the Aristotelian expression «*ta pros to telos*» can be formulated in two distinct, non-contradictory, compatible relations: (A) the relation *x* bears to *telos y* when *x* will bring about *p*, and (B) the relation *x* bears to *p* when the existence of *x* will itself help to constitute *p*. The first relation refers to the necessary means to bring about the end, and the second refers to things whose «existence counts in itself as the partial or total realization of the end»³². Both relations fall into «what is towards the end» in a non contradictory, compatible manner. Hence, there is nothing obscure or objectionable when we argue that our deliberative desire to be noble, courageous or temperate does not constitute the *telos* of human action but *τὰ*

31. IDEM, *Eudemian Ethics*, III, 1229a1-5.

32. David WIGGINS, *Deliberation and Practical Reason* in Amélie OKSENBERG RORTY (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, University of California Press, 1980, p. 224.

πρὸς τὸ τέλος. The person chooses to do the virtuous act for its own sake, as demanded by τὸ καλόν, and not for the sake of a particular virtue, such as courage. As T. H. Irwing explains:

«A rational action is explained, on his [Aristotle's] view, by showing that it achieves some end sought by desire. But we do not explain an action in a way that shows its rationality simply by referring to some single goal or desire; we must also understand why the agent has that goal; we will understand that, on Aristotle's view, when we understand how that end contributes to some overall good, some systematic structure of ends that the agent pursues»³³.

Yet, we have to establish the manner in which φρόνησις operates. For Aristotle, φρόνησις enables us, on the basis of our apprehension of what is laudable (τὸ καλόν), to perceive which virtues (e.g. courage, temperance or justice), or even τὸ καλόν itself, requires in any particular case, and commands us to act accordingly. The young person who does not possess φρόνησις, but only a mere preference for the noble in comparison to the useful, is unable to determine what nobility requires of him in particular cases. For, it is φρόνησις which is concerned with particulars, and determines where the μέσον lies between excess and defect in any individual instance.

In the *Nicomachean Ethics*, Aristotle invokes αἴσθησις (perception) to determine at which point one's action would become blameworthy³⁴. Perception seems to stem from experience. Referring to the opinions of experienced, elderly people and people of practical wisdom, Aristotle says that it is experience that «has given them an eye for things, and so they see correctly»³⁵. Experience is exactly what a young person lacks and, therefore, he does not possess φρόνησις. As Aristotle insists:

«The cause is that such wisdom is concerned not only with universals but with particulars, which become familiar from experience, but a young man has no experience, for it is length of time that gives experience; indeed one might ask this question too, why a boy may become a mathematician, but not a philosopher or a physicist»³⁶.

Yet, φρόνησις is not mere experience since it assists us to find what to do in a particular case with the view to something which is more universal. In the beginning of Book VI, we are told that there is a standard which determines the

33. T.H. IRWIN, Aristotle on Reason, Desire and Virtue, *The Journal of Philosophy*, 1975, p.575.

34. ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, II, 1109b20, IV 1126b2.

35. VI, 1143b11-14.

36. VI, 1142a14-17.

modes of observing the mean between excess and defect, and this standard is a certain σκοπός (mark) at which we aim³⁷. The σκοπός is presumably what Aristotle calls the ἄριστον which is attainable by φρόνιμος through calculation. The ἄριστον is also, the place from where the reasoning of φρόνιμος seems to commence. For, particular cases require us to know what the ἄριστον (which is the superlative of τὸ καλόν) demands. It is by looking at the ultimate end that, as Aristotle says, we heighten or relax our activity accordingly³⁸.

Hence, φρόνησις in Aristotle is practical rationality in virtue of which one knows what the ultimate end of human action requires us to do, or, in other words, how to pursue this ultimate end. In this sense, φρόνησις is concerned both with the universal and particulars: «οὐδ' ἐστὶν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὰ καθ' ἕκαστα γνωρίζειν» («Nor is practical wisdom concerned with universals only – it must also recognize the particulars»)³⁹. Φρόνησις is concerned with how to pursue the ultimate end in particular cases. We first start with a general conception of what a good life requires us to do, namely, whether, for example, justice, courage or temperance are good or not in the sense of whether they contribute towards τὸ καλόν or not. This is the ἀρχή of action and a sort of major premise⁴⁰. Then, we establish what, for example, courage or justice require of us to do, since not any and every means would be compatible with, for example courage or justice or even τὸ καλόν in general. Hence, we have determined, through deliberation, the means which would be in accordance with courage or justice, and this is a minor premise⁴¹. When we act, we combine these two premises together, and this is the final stage, which is termed ἔσχατον. It is the final stage in the course of our deliberation about a particular action which is immediately applicable. Ἐσχατον is what comes last and, therefore, it is particular.

Yet, Aristotle says, that «ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα γὰρ τὰ καθόλου» («universals are reached from particulars»)⁴², namely, that judgments of particulars allow us, through induction, to grasp the universal. The process of induction is heavily dependent on νοῦς. It is νοῦς, as Aristotle says, that «is concerned with the ultimate in both directions; for both the first terms and the last are objects of νοῦς and not of argument»⁴³.

«[T]he nous which is presupposed by demonstration grasps the unchangeable and the first terms, while the nous involved in practical reasoning grasps the last and variable

37. Cf. VI, 1138b21-24.

38. Cf. VI, 1138b23.

39. VI, 1141b15-7.

40. Cf. VI, 1144a32.

41. Cf. VI, 1143b3.

42. VI, 1143b4-5.

43. VI, 1143a35-b1.

fact, i.e. the minor premise. For these variable facts are the starting-points for the apprehension of the end, since the universals are reached from the particulars»⁴⁴.

Hence, we start from the particulars or minor premises (e.g. this act will be just or courageous), and it is from that that we get a grasp of the end, i.e. the major premise that, for example, justice or courage is good. Therefore, Aristotelian *φρόνησις* is not a matter of determining how an action will contribute to an independently specifiable end, but it is rather a matter of perceiving that end in the action. The process of thinking about a particular action itself is primary, and it is only through concentration upon this particular action that the question can arise as to whether one can perceive an end in this action.

* * *

This article has sought to challenge Fortenbaugh's argument that *ἡθικὴ ἀρετή* is sufficient to enable a choice of action to be made in particular cases. On the alternative interpretation offered here, the only thing that *ἡθικὴ ἀρετή*, isolated from *φρόνησις*, is capable of achieving is to direct one's desire towards what is *τὸ καλόν*. In other words, *ἡθικὴ ἀρετή* is engaged in the preservation of what is *τὸ καλόν*. *Ἡθικὴ ἀρετή* provides a type of understanding that enables the rejection of a choice of action which is, for example, pleasant simply because it is pleasant; and the preference for the noble instead of what is pleasant. However, this is all that *ἡθικὴ ἀρετή* is able to achieve without *φρόνησις*. The capacity to dissociate oneself from the constant satisfaction of one's own pleasure is an insufficient basis upon which to determine the type of action required in a particular situation. For Aristotle, *ἡθικὴ ἀρετή* without *λόγος* or *φρόνησις* is comparable to a «strong body which moves without sight»⁴⁵. Hence «it is not possible to be good in the strict sense without practical wisdom, or practically wise without moral virtue»^{46,47}.

Gerasimos KAKOLIRIS
(Athens)

44. VI, 1143b1-3.

45. VI, 1144b11.

46. VI, 1145a2-4.

47. I would like to thank Dr. Peter Langford for his invaluable help.

MESOTES UND ERFAHRUNG IN DER ARISTOTELISCHEN ETHIK

Der Inhalt der aristotelischen Ethik zeichnet sich bekanntlich durch das *Mesotes*-Prinzip aus, was notwendigerweise mit sich bringt, dass sich die einschlägigen Interpretationen auf die Erforschung eben dieses Prinzips konzentrieren. Klärungsbedarf besteht hauptsächlich hinsichtlich der genauen Bestimmung der qualitativen Dimension des *Mesotes*-Begriffes in der Konstellation der ethisch relevanten Verhaltenstypen, die eine Untersuchung wert sind. In der neueren Zeit ist die aristotelische Ethik einer Kritik seitens Immanuel Kants unterworfen worden. Hauptpunkt war dabei, dass die Ansprüche einer vernunftgemäßen moralischen Autonomie mit einer Logik der Abstufungen zwischen Extremen und moralischer Richtigkeit nicht vereinbar seien. Kants Argumentation in der *Metaphysik der Sitten* lässt sich etwa so zusammenfassen, dass die aristotelische Ethik auf eine Quantifizierung des radikalen Gegensatzes zwischen Tugend und Schlechtigkeit hinauslaufe. Der zweite allgemeine Grundsatz der *Metaphysik der Sitten* im Kapitel über die Behandlung einer reinen Tugendlehre lautet wie folgt: «Der Unterschied der Tugend vom Laster kann nie in Graden der Befolgung gewisser Maximen, sondern muß allein in der spezifischen Qualität derselben (dem Verhältnis zum Gesetz) gesucht werden; mit andern Worten, der belobte Grundsatz (des Aristoteles), die Tugend in dem Mittleren zwischen zwei Lastern zu setzen, ist falsch»¹. Dieser der aristotelischen Philosophie entgegengesetzte Grundsatz steht im Einklang mit den zwei anderen im gleichen Kapitel. Im ersten behauptet Kant, dass es für eine Pflicht nur einen Beweis gebe, während er sich im dritten - offensichtlich auch entgegen Aristoteles - für eine Abkopplung der logischen Begründung der Tugend von der Erfahrung ausspricht: «Die ethischen Pflichten müssen nicht nach den dem Menschen beigelegten Vermögen, dem Gesetz Gnüge zu leisten, sondern umgekehrt: das sittliche Vermögen muß nach dem Gesetz geschätzt werden, welches kategorisch gebietet, also nicht nach der empirischen Kenntnis, die wir vom Menschen haben, wie sie sind, sondern nach der rationalen, wie sie der Idee der Menschheit gemäß sein sollen»².

1. Immanuel KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, «Tugendlehre», A 43f / *Die Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe Band VIII, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977, S. 535.

2. *Ebd.*, S. 536.

Die auf den *Mesotes*-Begriff zugespitzte Kritik Kants berührt im Grunde das grundlegende Problem der Suche nach der Spezifik der ethischen Begrifflichkeit vor dem Hintergrund eines vorgefundenen Fundus von ethisch relevanten Inhalten, die es auch begrifflich abzugrenzen gilt. Mehr oder weniger kann man als interessierter Interpret der aristotelischen Ethik um dieses Problem nicht herumkommen. Im Folgenden werden wir versuchen, die Kritik Kants hin zu einer Präzisierung des aristotelischen *Mesotes*-Begriffs zu verwerfen. Unsere Vorgehensweise - ohne dass man sich auf eine vergleichende Untersuchung der beiden ethischen Denkgebäude einlassen könnte - wird zunächst von der Negation des dritten Kantschen Grundsatzes ausgehen, indem nämlich ausgerechnet eine Bindung der logischen Erforschung der Tugend bzw. der ethischen Begriffe überhaupt an die Dimension der Erfahrung bejaht wird.

I. *Mesotes* als gesellschaftlich anerkannter Wert. Dieser methodische Schritt entspringt eigentlich auf einer ersten Ebene dem Bedürfnis nach einer historisch fundierten Rekonstruktion der aristotelischen Ethik. Die aristotelische Ethik gehört mit zu denjenigen philosophischen Unternehmungen, die einen gewissen Anspruch auf die theoretische und praktische Bestimmung der Verhaltensmuster der griechischen Polisbürger erhoben. Ihre Durchsetzungs- und Mitgestaltungsmöglichkeiten konnten sich notwendigerweise erst aus einer Konstellation von Faktoren ergeben. Das, was bei der genauen Rekonstruktion der aristotelischen *Mesotes* nicht verborgen bleiben muss, ist der realphilosophische Kontext, aus dem sich die gesamte ethische Begrifflichkeit speist. *Mesotes* war ohnehin ein zentraler und breit gefächelter Wert im altgriechischen Kulturraum, was wiederum auf die zugrunde liegenden realen Bedingungen dieser Wertbildung verweist. Diese Wertbildung, von ihrem Ursprung und ihrer mühsamen Durchsetzung in der antiken Ideenwelt abgesehen - man denke etwa an die bei Aristoteles überlieferte Selbstdarstellung Solons³ sowie die Ausführungen Demokrits⁴ - fungierte in gewisser Hinsicht als konkretes Programm, das auf die Überwindung von bedrückenden Gegensätzen in der Welt des institutionell verfassten Zusammenlebens abzielte. Die Erreichung der *Mesotes* auf kollektiver wie auch individueller Ebene durch die damals vorherrschenden Gegensätze hindurch kann letzten Endes nicht abgekoppelt werden von einem Weltbild, dem die Polis als das μέσον, d.h. als der Mittelpunkt, der damals bekannten Welt gilt; ebensowenig kann sie abgekoppelt werden von den vielen

3. Henning OTTMANN, «*Mesotes*», in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hgg. von J. Ritter und Karlfried Gründer, Basel, 1980, 5. Band, Sp. 1158.

4. Siehe v.a.: «καλὸν ἐν παντὶ τὸ ἴσον· ὑπερβολὴ δὲ καὶ ἑλλειψις οὐ μοι δοκέει», in *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Griechisch und Deutsch von Hermann Diels. Achte verbesserte Auflage, hgg. von Walther Kranz, Bd. II, Berlin, Weidtmannsche Verlagsbuchhandlung, 1956, Frg. 68 (Demokrit) B 102, S. 163, V. 5-6.

Unruhen, die die Polis als kollektives Gebilde hin und wieder erschütterten. Eine weitere Voraussetzung des konkreten Inhalts, der die *Mesotes* prinzipiell auszeichnete, ist die meist implizite Annahme, die dem Verhältnis zwischen kollektiv-politischer und individuell-ethischer *Mesotes* zugrunde liegt, nämlich dass diese beiden Ebenen des menschlichen Zusammenlebens auf eine bestimmte Art und Weise homolog seien⁵. Die *Mesotes* als vorrangiger Wert und programmatische Vorgabe wird bei Aristoteles ontologisch begründet, was wiederum mit sich bringt, dass die besonderen Ausformungen der *Mesotes* auf individueller wie auch kollektiver Ebene erst im Hinblick auf die ontologische Dimension der *Mesotes* im Allgemeinen ihre angemessene Bedeutung erlangen⁶. Wenn es dem so ist, dann muss man die Besonderheiten, die sich bei der Anwendung der Prinzipien ergeben, eher für sekundär halten. Qualitative Differenzen zwischen individueller und kollektiv-politischer Ethik kommen ganz problemlos ins Blickfeld der aristotelischen Philosophie schon deshalb, weil beide Ebenen thematisch voneinander getrennt werden, wobei sie im aristotelischen Paradigma ihren Wesensbestimmungen nach möglichst zusammengedacht werden müssen. Zu den begrifflichen Mitteln, die eine kohärente Erfassung beider Ebenen der Konkretisierung der *Mesotes* ermöglichen, gehört zum einen eine gewisse Verschmelzung von Ethik und Politik unter der Schirmherrschaft der «Philosophie über die menschlichen Angelegenheiten»⁷, zum anderen aber auch die Subsumierung von Ethik und den anderen praktischen Spezialgebieten (τέχναι) unter die Politik in dem Sinne, dass dieser eine koordinierende («architektonische») Rolle zukomme⁸.

Ohnehin geht die konkrete Funktion der *Mesotes* in Ethik und Politik auch auf die fundamentale Bedeutung der naturgemäßen Dimension der menschlichen Soziabilität zurück, die wiederum erst in der Welt des institutionell verfassten Zusammenlebens zur Entfaltung kommt. Indem der Mensch als von Natur aus gemeinschaftsbildendes Wesen gilt, ist er auch mit der Fähigkeit ausgestattet, auf die Erhaltung der Grundstrukturen seines Zusammenlebens hin zu arbeiten, was sowohl für die Polis im Ganzen als auch für die anderen dazu gehörenden Teilgemeinschaften und Geselligkeitsformen gilt. *Mesotes* ist unter dieser Perspektive deshalb von strategischer Bedeutung, weil sie als

5. Wolfgang Fritz HAUG, *Philosophieren mit Brecht und Gramsci*, Berlin-Hamburg, Argument, 1996, S. 30.

6. Vgl. die Bestimmung des Vollendeten (τέλειον) in *Metaphysica*, Ausgabe besorgt und mit kritischem Apparat versehen von Werner Jaeger, Oxford, Oxford University Press, 1992 (1. Auflage 1957), Δ 16, 1021 b 12-1022 a 3. Im Folgenden zitiert als: *Metaph.* Deutsche Übersetzung von Franz F. SCHWARZ, Stuttgart, Reclam, 1997 (1. Auflage 1970).

7. *Ethica Nicomachea*, Ausgabe besorgt und mit kritischem Apparat versehen von L. Bywater, Oxford, Oxford University Press, 1894, K 9, 1069 b 15. Im Folgenden zitiert als: *E.N.* Deutsche Übersetzung von Olof GIGON, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1991 (1. Auflage 1967).

8. *E.N.* A 2, 1094 a 26-b 2.

Begriff im Mittelpunkt der Suche nach der Bestimmung der naturgemäßen bzw. ethisch vertretbaren Handlungen der Menschen⁹ – auf individueller, wie auch auf kollektiver Ebene – steht.

Eine wichtige Konsequenz aus der zentralen Rolle des *Mesotes*-Prinzips ist, dass es den anderen Grundsätzen des praktischen Lebens zur Kohärenz verhelfen kann. Maßgebliches Kriterium ist dabei die Art und Weise, wie das Programm der praktischen Philosophie den sich vollziehenden Tendenzen der damaligen Zeit Rechnung trägt: diese Tendenzen stützen das philosophische Programm ab und verleihen ihm eine Realitätsnähe, manchmal auch über die Evidenz und die Plausibilität von etlichen logischen Ansprüchen und Denkmustern hinaus. Die aristotelische Auffassung von einem ausgewogenen und moderaten Umgang mit den Gegensätzen unter den Teilen der antiken Polis erhebt keinen Anspruch darauf, aus allen Unwegsamkeiten des Polislebens herausführen zu können, was sie auf Antrieb ziemlich abstrakt gemacht hätte. Aristoteles versucht dagegen, möglichst praxisnahe zu bleiben, was ihm mehr oder weniger gelingt, auch wenn die Durchsetzung des *Mesotes*-Prinzips in der antiken Polis eher die Ausnahme als die Regel darstellte. Zum Bild einer praxisnahen Theorie des Aristoteles gehört auch, dass eine schon vorausgegangene und zu Aristoteles' Zeiten unübersehbare Tradition auf die logische Prüfung und - unter Umständen auch - die Umwertung der althergebrachten Werte abzielte: erst auf der Basis dieser Tradition - zu deren Gestaltung von unterschiedlichen Standpunkten aus die Sophisten und die sokratisch-platonische Schule entscheidend beigetragen hatten - war es auch möglich, die Erreichung der Arete durch die Bestimmung und die Erlangung des Mittleren (*μέσον*) ins Auge zu fassen, was Aristoteles auf der Ebene der Theorie auch tat. Aristoteles sieht die Stadtbürger - die imstande sind, die ethische *Mesotes* zu begreifen und ihr gemäß zu handeln - als einen real existierenden Teil der Polis an, den es zu stärken gilt. Die wichtigsten Adressaten der aristotelischen *Mesotes*-Theorie sind zugleich die Hauptakteure zu ihrer praktischen Durchsetzung, nämlich die Stadtbürger, die kraft ihrer sozialen Stellung am meisten vermögen, den Erfordernissen der Vernunft zu genügen¹⁰.

Es muss demnach zusammenfassend betont werden, dass für den qualitativen Charakter der aristotelischen *Mesotes* ausgerechnet ihre Stellung im Leben der antiken Polis spricht, wozu sie auch als ein organischer Teil gehörte. Dementsprechend muss man sie als eine wirksame Komponente der antiken sozialen und politischen Dynamik studieren.

9. Vgl. *Politica*, Ausgabe besorgt und mit kritischem Apparat versehen von W. D. Ross, Oxford, Oxford University Press, 1992 (1. Auflage 1957), Δ 11, 1295 b 25-28. Im Folgenden zitiert als: *Polit.* Deutsche Übersetzung von Franz F. SCHWARZ, Stuttgart, Reclam, 1993 (1. Auflage 1989).

10. Vgl. *Polit.* Δ 11, 1295 b 1-6.

II. Mesotes und ihr ὅρος. Die Art und Weise, wie sich die maßgebliche Erfahrung der Zeit auf den Inhalt der *Mesotes* konkret auswirkte, kann auch an den logischen Voraussetzungen der *Mesotes* abgelesen werden. Aristoteles stellte die Hauptschwierigkeiten fest, die sich angesichts der Konkretisierung der *Mesotes* ergeben können und setzte sich - wenigstens bis zu einem Grad - damit auseinander. Jede Interpretation seines ethischen Denkens muss möglichst sein Anliegen verfolgen, die *Mesotes* nicht nur *negativ* - also gegenüber den Extremsituationen - sondern auch *positiv*, d.h. als eigenständigen inhaltlichen Begriff, zu bestimmen. Das, worauf man bei der Suche nach der ethischen Vortrefflichkeit und mithin der *Mesotes* abzielt, ist keineswegs ein beliebiger Mittelzustand zwischen entgegengesetzten Lastern¹¹. Aristoteles deutet die Notwendigkeit mehrerer Faktoren an, die mithin zur Präzisierung der richtigen Handlung herangezogen werden müssen: «Ferner kann man sich auf vielfache Weise verfehlen (ἁμαρτάνειν πολλαχῶς) (...); richtig handeln kann man nur auf eine Art (κατορθοῦν μοναχῶς)»¹². *Mesotes* muss folglich von der Gleichgültigkeit eines neutralen Zustands sowie von der üblicherweise negativ gedeuteten Mittelmäßigkeit klar abgehoben werden¹³.

Auf dem Weg zu einer Konkretisierung der *Mesotes* muss beachtet werden, dass *Mesotes* als ethischer Begriff mit der Welt der menschlichen Subjektivität verwachsen ist, was mit sich bringt, dass sie nicht rein *objektiv* - d.h. in ethischer Perspektive *äußerlich* - bestimmt werden kann. Aristoteles interessiert sich expressis verbis für das Mittlere für uns (μέσον πρὸς ἡμᾶς) und stellt klar, dass dieses im ethischen Bereich als Negation zugleich von Übermaß (ὑπερβολή) und Mangel (ἐλλειψίς) nicht eines und nicht dasselbe für alle Menschen sei¹⁴. Deswegen kann sich der Stagirit keineswegs mit einem arithmetisch bestimmten Mittleren zufrieden geben¹⁵.

Wenn sich das gesuchte Mittlere nicht auf eine rein quantitative Bestimmung begrenzen lässt, dann stellt sich unvermeidlich die Frage nach einem zuverlässigen Kriterium bei der Beurteilung von ethischen Handlungen. Aristoteles diagnostiziert dieses Problem im I. Kap. des Buches Z der *Nikomachischen Ethik* und führt aus: «Da wir früher gesagt haben, man müsse die Mitte wählen und nicht das Übermaß und den Mangel, und da die Mitte durch die

11. «In saying that we should avoid the two extremes, Aristotle does not mean that any point falling between these limits is as good as any others» (Richard KRAUT, *Aristotle on the Human Good*, Princeton, Princeton University Press, 1989, S. 332).

12. *E.N.* B 6, 1106 b 28-31.

13. Vgl., H. OTTMANN, *a.a.O.*, Sp. 1159.

14. *E.N.* B 6, 1106 a 31-2.

15. «ἴσθι γὰρ ὑπερέχει τε καὶ ὑπερέχεται· τοῦτο δὲ μέσον ἐστὶ κατὰ τὴν ἀριθμητικὴν ἀναλογίαν τὸ δὲ πρὸς ἡμᾶς οὐχ οὕτω ληπτέον» (: «denn der Abstand zwischen beiden Enden ist derselbe. Dies ist die Mitte in der zahlenmäßigen Bedeutung. Die Mitte im Bezug auf uns darf man aber nicht so nehmen») (*E.N.*, B 6, 1106 a 33 ff).

rechte Einsicht (ὁ λόγος ὁ ὀρθός) bestimmt ist, so wollen wir dies nun untersuchen. Bei allen bisher genannten Eigenschaften, wie auch bei den andern, gibt es einen Zielpunkt, auf den der Vernunftbegabte (ὁ τὸν λόγον ἔχων) hinblickt, seine Kräfte anspannt und lockert; und es gibt eine Umgrenzung (ὄρος) jener Mitten, die, wie wir behaupten, gemäß der rechten Einsicht zwischen Übermaß und Mangel liegen. Dies ist nun soweit richtig (ἀληθές), aber noch nicht klar (σαφές). Denn auch bei den anderen Unternehmungen, bei denen eine Wissenschaft (ἐπιστήμη) vorhanden ist, sagt man mit Recht, man müsse sich nicht zu sehr und nicht zu wenig bemühen oder lässig sein, sondern eben im Mittelmaß (τὰ μέσα) und gemäß der rechten Einsicht. Aber wenn man nur dies weiß, weiß man noch nichts Besonderes. Man weiß beispielsweise noch nicht, welche Nahrungsmittel man dem Körper zuführen muss, wenn man einfach hört: alles, was die Medizin und der in ihr Erfahrene vorschreiben. Darum ist es auch hinsichtlich der seelischen Eigenschaften (περὶ τὰς τῆς ψυχῆς εἴσεις) nicht genug, wenn der genannte Grundsatz richtig ist. Es muss auch bestimmt werden, welches die rechte Einsicht ist und wie sie zu charakterisieren ist (τίς ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος καὶ τοῦτου τίς ὄρος)»¹⁶.

Die Sorge des Stagiriten um begriffliche Präzision kann offenbar nicht verkannt werden, ebensowenig wie der unvollendete Charakter der Problembehandlung im Ganzen. Diese Unvollständigkeit ist schon festgestellt worden, was auch auf die Frage verweist, ob die aristotelische Ethik zu einer zufrieden stellenden Klärung des Problems - d.h. Bestimmung des gesuchten maßgeblichen ὄρος - überhaupt imstande wäre¹⁷.

Unter den verschiedenen Aspekten der aristotelischen Ethik, worauf man insistieren kann, hat man sich schon darauf konzentriert, dass Aristoteles seine Ethik auf dem logischen Teil der Seele aufbaue. Im Einklang mit dieser allgemeinen Interpretation ist es schon festgestellt worden, dass die *Mesotes* ihren Sinn erst mit Blick auf die strategische Bedeutung des νοῦς als des «oberen Erkenntnisvermögens» (Kant)¹⁸ und die Stellung ihres ethischen Pendants, nämlich der Kontemplation (θεωρία), erhalten kann¹⁹. Die

16. E.N. Z 1, 1138 b 18-34.

17. Vgl. R. KRAUT, a.a.O., S. 330.

18. Ingemar DÜRING unterscheidet zwischen zwei verschiedenen Funktionen und zwei Anwendungsgebieten des νοῦς in der *Nikomachischen Ethik*: nach dem ersten Kriterium ist der νοῦς intuitiv oder schlussfolgernd, nach dem zweiten theoretisch oder praktisch (I. DÜRING, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1966, S. 461-2).

19. Vgl., Pierre DEFOURNY, «Die Kontemplation in den aristotelischen Ethiken», in F.-P. HAGER (Hg.), *Ethik und Politik des Aristoteles*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972, (=Wege der Forschung, Bd. CCVIII), S. 234.

Richtigkeit dieser interpretativen Feststellungen kann im Wesentlichen nicht bestritten werden. Eine abzuwendende Gefahr besteht jedoch darin, dass mit der Überbetonung der θεωρία evtl. eine Lücke zwischen den theoretischen Voraussetzungen der aristotelischen Ethik und der Konkretisierung derselben aufgerissen werden kann. Denn es wäre nach aristotelischen Prämissen nicht vertretbar, dass der Primat der θεωρία über die einzelnen Gegebenheiten des ethischen Handelns hinweg begründet wird. Eine Lösung dieses Problems besteht darin, eben in der Kontemplation oder in der Funktion des *Logos* den gesuchten ὅρος der *Mesotes* zu verorten²⁰. Um aber für die Kohärenz der aristotelischen Ethik besser zu argumentieren, wird hier vorgeschlagen, das aristotelische Lebensideal - und zwar in seinen beiden Hauptvarianten von βίος πρακτικός und βίος θεωρητικός - in den Mittelpunkt der Interpretation zu stellen.

Die ethischen Tugenden können freilich nicht nur anhand der Vorherrschaft des logischen Teiles der Seele ohne Berücksichtigung der anderen Teile mit Inhalt gefüllt werden. Die Vorzüglichkeit des *Logos* ist vielmehr in praktischer Perspektive ersichtlich. Denn es ist eine Leistung des *Logos*, das ethisch gut zu heißende Mittlere gemäß den besonderen Umständen zu bestimmen und die Kräfte zu seiner Erreichung anzuspannen. Komplementär zu dieser konkreten Funktion des *Logos* kommt die Arbeit an der Sicherung der existenziellen Bedingungen zur Pflege der *Arete*, was wiederum auf die Bedeutung des praktischen Lebens verweist. Auf der Ebene des νοῦς sind die ethischen Tugenden im Einzelnen nicht mehr relevant²¹, dies spricht aber keineswegs gegen die ethische Relevanz des νοῦς und des ihm verwandten Vermögens des *Logos* überhaupt: denn diesen kommt nicht nur die Funktion zu, den je konkreten ὅρος der *Mesotes* abzugeben, sondern darüber hinaus die Aufgabe, die Arbeit an der Sicherung eines für sämtliche ethischen Tugenden günstigen Umfelds zu organisieren. Zu diesem Umfeld gehört schließlich auch das Ideal des hochrangigen Intellektuellen, dem das betrachtende Leben (*vita contemplativa*) prinzipiell vorbehalten ist.

20. «So the doctrine of the mean can be stated in a general way as follows: we should aim at the mean when we undertake those actions and experience those emotions that any human being needs in order to engage in excellent reasoning over the course of a lifetime» (R. KRAUT, *a.a.O.*, S. 334). Der aristotelische Standpunkt besteht für Ursula WOLFF großenteils in einem einheitlich-reflektierten Umgang mit der eigenen Affektivität (Ursula WOLFF, «Über den Sinn der Aristotelischen *Mesoteslehre*», in: Otfried Höffe, (Hg.), *Aristoteles. Die Nikomachische Ethik*, Berlin, Akademie Verlag, 1995, S. 100).

21. «Die dianoëtische, also auf Vernunftfähigkeit bezogene Tugend ist allemal Tugenden wie Gerechtigkeit, Tapferkeit usw. übergeordnet» (Helmut SEIDEL, *Aristoteles und der Ausgang der antiken Philosophie*, Berlin Ost, Dietz Verlag, 1984, S. 80).

III. Mesotes innerhalb der epistemologischen Grenzen der praktischen Philosophie. Die oft zu Recht bemängelte Unvollständigkeit der ethischen Ausführungen des Aristoteles ändert nichts daran, dass der Stagirit von der platonischen Mathematisierung der ethischen Größen Abstand nimmt und von einer unumgänglichen Verquickung von Theorie und Praxis ausgeht. Mit dieser allgemeinen Ausrichtung des aristotelischen Denkens im Kopf muss man sich abschließend zum epistemologischen Wert des *Mesotes*-Begriffes möglichst klar äußern.

Man muss einsehen, dass die *Mesotes* keine rein gnoseologische Kategorie sein kann, sondern vielmehr eine, die mit einer Axiologie wesentlich verbunden ist. Aristoteles selbst weist auf die Grenzen des üblicherweise bemühten räumlichen Schemas hin, wonach die *Mesotes* in der Mitte zwischen den verwerflichen Extremen zu lokalisieren sei. Die Verbindung der *Mesotes* mit Vorzüglichkeit (*ἀριστον*) und Vollkommenheit (*εὖ*) ergibt dagegen ihre Verortung auf dem Gipfel der Wertskala²².

Wäre die Gleichsetzung der *Mesotes* als ethischen Wertes mit einem räumlichen Schema ohne jegliche Abweichung anwendbar, dann bestünde zu Recht der Verdacht, dass die aristotelische Ethik mechanistischen Auffassungen Tür und Tor öffnet. Dieser Tendenz muss man die vergleichende Betrachtung aller ethisch relevanten Normen im Hinblick auf ihren intrinsischen Wert entgegensetzen: dies ergibt zum einen eine Überwindung der Reduzierung der *Mesotes* auf eine angebliche Leidenschaftslosigkeit²³ und öffnet zum anderen den Weg zur näheren Bestimmung des zu erreichenden Zustandes.

Der aristotelische Rekurs auf Wertvorstellungen, die auch anderswoher bekannt sind, bedeutet auch einen konkreten Eingriff in den Diskurs der damaligen Zeit: denn der Stagirit beurteilt Tugend und Schlechtigkeit - wenigstens auf einer ersten Ebene - anhand von schon vorhandenen Bewertungsmöglichkeiten. Seine Ethik ist im Grunde nicht darauf aus, neue Tugenden zu erfinden, ihm geht es vielmehr darum, schon vorhandene ethische Muster auf eine zuverlässige und in logischer Hinsicht möglichst unanfechtbare Weise zu begründen und mithin zu rechtfertigen²⁴.

Diese Herangehensweise entscheidet auch mehr oder weniger über den epistemologischen Wert des *Mesotes*-Begriffes. Fest steht für Aristoteles, dass die Erkenntnis des Allgemeinen (*καθόλου*) die Wissenschaft (*ἐπιστήμη*), sowie

22. «διὸ κατὰ μὲν τὴν οὐσίαν καὶ τὸν λόγον τὸν τὸ τί ἦν εἶναι λέγοντα μεσότης ἐστὶν ἡ ἀρετή, κατὰ δὲ τὸ ἀριστον καὶ τὸ εὖ ἀκρότης» (: «Darum ist die Tugend hinsichtlich ihres Wesens und der Bestimmung ihres Was-Seins eine Mitte, nach der Vorzüglichkeit und Vollkommenheit aber das Höchste», *E.N.*, B 6, 1107 a 6 ff).

23. *E.N.* B 3, 1104 b 24 ff; vgl. U. WOLFF, *a.a.O.*, S. 101.

24. Vgl. Christof RAPP, *Aristoteles zur Einführung*, Hamburg, Junius, 2001, S. 30f.

auch die *τέχνη* auszeichne²⁵. Davon hebt sich deutlich die Erfahrung (*ἐμπειρία*) ab, indem sie mit dem Einzelnen (*καθ' ἑκάστων*) zu tun habe²⁶. Anders aber als in der ersten Philosophie, wo die Erkenntnis eines Teiles des Ganzen als schlichtweg untergeordnet ausgewiesen wird²⁷, ist es in der praktischen Philosophie bestimmt nicht möglich, sich über den epistemologischen Wert der Erfahrung ein für allemal zu erheben. Denn die in der praktischen Philosophie relevanten Prinzipien werden zwar nach den sonst maßgeblichen Abstraktionsregeln ausgearbeitet, ihr tatsächlicher Wert ergibt aber erst in der Praxis bei der Anwendung aufs Besondere, m.a.W. auf das, was den Gegenstand der Erfahrung und der Praxis ausmacht²⁸.

Angesichts dieser fundamentalen Angewiesenheit der praktischen Philosophie auf die Erfahrung musste Aristoteles zum einen die Erkennbarkeit der ethisch-politischen Welt von der Unbeständigkeit und Wechselhaftigkeit der Erfahrung abhängig machen und zum anderen die Konsequenzen für die konkrete Lebensführung seiner Schüler und Zuhörer ziehen. Der aristotelische Standpunkt besteht darin, dass beim Umgang mit konkreten Gegebenheiten der Erfahrungswelt die auf der Ebene der Theorie gewonnenen Begriffe nur annäherungsweise den Maßstab für die je benötigte Handlung und Entscheidung abgeben können²⁹. Für Aristoteles - anders als bei Platon - kann die philosophische Abstraktionsarbeit sowie die auf ihr ausgerichtete Erziehung die Praktizierung der ethischen Vortrefflichkeit im voraus nicht gewährleisten. Die ethische Theorie wird erst dann seriös und wirksam, wenn sie sich in Übereinstimmung mit dem Erfahrungsschatz der vorzüglichen Polisbürger entwickelt. Komplementär zum philosophischen Studium müssen daher die Philosophierenden jederzeit bereit sein, auf das vorgefundene Arsenal von ethischen Vorstellungen zurückzugreifen. Die *ἐμπειρία* in dem Sinne der angehäuften Lebenserfahrung ist von strategischer Bedeutung, denn sie erweist sich für das Urteil und die Entscheidung des handelnden Menschen als wenigstens genau so wichtig und zuverlässig wie das Resultat der philosophischen Beweisführung. «Darum muss man die ohne Beweise (*ἀναποδείκτους*) vorgetragenen Behauptungen und Meinungen der Erfahrenen, Älteren und Klugen nicht weniger beachten als das Bewiesene (*οὐχ ἥττον τῶν ἀποδείξεων*). Denn weil sie das Auge der Erfahrung haben (*ἐκ τῆς ἐμπειρίας ὁρμα*), sehen sie richtig», schreibt der Stagirit³⁰.

Aristoteles räumt allerdings der Empirie bzw. der angehäuften Lebenserfah-

25. *E.N.* K 9, 1180 b 20-23.

26. Vgl. *Metaph.* A 1, 981 a 15 ff.

27. Vgl. *Metaph.* Γ 1, 1003 a 22-25.

28. Vgl. *E.N.* Z 7, 1141 b 14 ff.

29. *E.N.* A 3, 1094 b 19-22.

30. *E.N.* Z 14, 1143 b 11-14; vgl. *Metaph.* A 1, 981 a 12-15.

rung erst im Rahmen eines individuellen Reifungsprozesses eine maßgebliche inhaltliche und methodische Relevanz ein; dies gilt nur für den Bereich des ethisch-politischen Philosophierens. In dieser Hinsicht muss man darauf hinweisen, dass für Aristoteles jegliche Bereitschaft zu einer nüchternen Untersuchung des Politischen - in dem Bereich also, wo die menschliche Praxis eben den Gegenstand der Untersuchung bildet - einen Praxishintergrund beim Interessenten bzw. eine gewisse Menge an Erfahrungen voraussetzt. Nur auf dieser Basis kann sie zum Ziel führen, das nichts anderes als die Praxis selbst ist. Aus diesem Grund scheint Aristoteles geneigt zu sein, die Jugendlichen sowie die sich unartig benehmenden Erwachsenen aus dem Unterricht der praktischen Philosophie auszuschließen³¹.

Die Absetzung der *Mesotes* von jeglicher quantifizierenden oder mechanistischen Vorstellung steht im Einklang mit dieser Offenheit der praktischen Philosophie gegenüber der einer gewissen Unbeständigkeit unterliegenden Erfahrung. Gegenstand der ethischen Untersuchung ist expressis verbis das Mittlere für uns (*μέσον πρὸς ἡμᾶς*), wonach alle Tugenden bestimmt werden. Dabei vollzieht sich keine Negation der Rationalität und man muss mit aller Deutlichkeit sagen, dass kein Bedürfnis nach begrifflicher Exaktheit preisgegeben wird. Was vielmehr hieraus hervortritt, ist eine andere Art Konkretisierung von tradierten - und wenigstens zum Teil bewährten - ethischen Vorgaben.

Es muss nicht zuletzt betont werden, dass die im Zusammenhang mit der Erfahrung stehende Erschließung des epistemologischen Wertes der *Mesotes* für die praktische Philosophie des Aristoteles im Ganzen von Bedeutung ist, denn die Relevanz des aristotelischen Umgangs mit dem *Mesotes*-Begriff erstreckt sich auch auf den Bereich der politischen Philosophie, woran der Stagirit keine Zweifel aufkommen lässt³².

Georgios ILIOPOULOS
(Athen)

31. *E.N.* A 3, 1095 a 1-6.

32. *Polit.* Δ 11, 1295 a 39-40.

ΜΕΣΟΤΗΣ ΚΑΙ ΕΜΠΕΙΡΙΑ ΣΤΗΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗ ΗΘΙΚΗ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Ένα θεμελιώδες πρόβλημα κατά την ερμηνεία της αριστοτελικής ηθικής είναι ο προσδιορισμός του ποιοτικού χαρακτήρα της κεντρικής έννοιας της μεσότητος. Η κριτική που αναπτύσσει ο Immanuel Kant στη *Μεταφυσική των ήθων* εγκλωβίζει τη μεσότητα σε μία λογική διαβαθμίσεων μεταξύ ακραίων επιλογών και ηθικής ορθότητας. Ο Έλεγχος της επικριτικής αυτής θέσης αναζητεί αφενός τον προσδιορισμό του ποιοτικού χαρακτήρα της μεσότητος μέσω της ιστορικά διαπιστωμένης λειτουργίας της στο άξιακό περιβάλλον της αρχαίας πόλεως, από όπου προκύπτει ο ουσιαστικός δεσμός της με δυναμικές κοινωνικοπολιτικές τάσεις. Σε ένα κατ' αρχήν αυστηρό έννοιακό επίπεδο επιχειρείται αφετέρου η κατάδειξη του ποιοτικού χαρακτήρα της μεσότητος εκκινώντας από την αναγκαιότητα του θεμελιώδους της όρου, σύμφωνα με την υπόδειξη του Σταγίριτη φιλοσόφου. Η αναγωγή του όρου της μεσότητος στο αριστοτελικό ηθικό ιδεώδες παρουσιάζει το πλεονέκτημα ότι αναδεικνύει τη βαρύτητα των υψηλών νοητικών δυνατοτήτων του ανθρώπου μέσα στη συγκεκριμένη ηθική πράξη, σε αναφορά προς τους όρους συγκρότησης της τελευταίας. Ουσιαστικό επίχειρημα υπέρ του προσδιορισμού του όρου της μεσότητος υπό το πρίσμα μίας σύζευξης μεταξύ θεωρίας και πράξης αποτελεί και η αναπόφευκτη προσφυγή στην εμπειρία προκειμένου να προσδιοριστεί το γνωσιολογικό περιεχόμενο της μεσότητος σύμφωνα με τις απαιτήσεις της πρακτικής φιλοσοφίας.

Γ. ΗΛΙΟΠΟΥΛΟΣ
(Αθήναι)

EINFACHHEIT ODER IDENTITÄT

Das Äußere der Verschiedenheit nach dem heiligen Gregorios von Nyssa

Der philosophische Scharfsinn von Gregorios Nyssis verbindet die begriffliche Form «Identität – Verschiedenheit» mit dem Fundament der Ontologie. Gleichzeitig wird von seiner theologischen Tiefe ihre gegenseitige anpassende Erscheinung in der Entwicklung und Struktur der geistlichen Welt festgestellt. Der Bezug in diesen Kategorien ist nicht autonom, sondern indirekt und inbegriffen in den bedeutendsten Themenbereichen, die Gregorios Nyssis erforscht. Ins besondere fallen der Zusammenhang der Identität mit der Verschiedenheit und sein fundamentaler Beitrag zum Phänomen des Lebens in die forschende Kompetenz der Theologie hinein und erweitern sich außerdem um Anthropologie und Kosmologie. Die Begriffe, die für die Identität verwendet werden sind: «Identität, Vertrautheit, Einfachheit, Verbindung, Klarheit, Direktheit, Tugendhaftigkeit, Homogenität», während für die Verschiedenheit Verschiedenheit, Sünde, Ablenkung, Entfremdung, Heterogenität und Hedonie verwendet werden. An der Spitze der ontologischen Pyramide wird der Gott «einfach» charakterisiert. Diese Eigenschaft bezieht sich auf sein Wesen. Im «κατὰ Εὐνομίου» Wort, beginnt ein sehr wichtiger Abschnitt mit der Spezifikation «Gott ist einfach»¹. Die Bedeutung der Identität in der Anthropologie des Gregorios von Nyssa scheint sich von der entsprechenden Bedeutung in seiner Theologie zu unterscheiden. Die Identität im Menschen enthält die Verschiedenheit und erhält die Heraklitus Pracht der «παλίντονης» Harmonie²: *Körper und Seele*, Schluß und Unendlichkeit, sterblich und unsterblich, Tugend und Sünde. Diese Kontraste sind die Verbindung des Lebens und der Existenz. Aus dieser Ansicht erhält die Verschiedenheit die Identität und bekommt positive Bedeutung.

Es ist offensichtlich, daß das anthropologische Bild der Identität eine Miniatur der universellen Harmonie ist. Nach Heraklitus ist die Harmonie des Universums die Synthese der Gegensätze und der unterschiedlichen Tendenzen.

1. GREGORIOS V. NYSSA, *Katà Eὐνομίου, Λόγος II*: (ed. W. Jaeger, Leiden, 1960, S. 238, 10-25): ἀπλούς ὁ Θεός, ἀγέννητος, ἀμερής καὶ ἀσύνθετος, S. 233, 11-20: ἀπλοῦν εἶναι τῇ φύσει τὸ θεῖον, τὸ δὲ ἀπλοῦν μηδεμίαν ἐπιδέχεσθαι σύνθεσιν.

2. HERAKLITUS, I, B51: παλίντροπος ἁρμονίη ὅπως περ τόξου καὶ λύρης. A.N. Matsukas, 1990², S 96. MATSUKAS unterstützt die gleiche Ansicht über die Meinung von Basilius dem Großen. Äbenfalls, 1990, S. 39.

Nach Gregorios von Nyssa stützt sich die Identität in der Anthropologie auf unterschiedliche organische und natürliche Kräfte oder setzt sich aus der Koordination der unterschiedlichen psychischen Tendenzen des Menschen zusammen. Die Definition der Identität für das natürliche Leben ist deutlich «ἡ ὁμογένεια, ἡ συγκεκραμένη ἐξ ἑτερότητος»³. Die Einfachheit des Gottes ist die reine Identität, die Bild und Modell der Identität des menschlichen Wesens ist. Der theologische Inhalt der Identität macht die Perspektive und die Eschatologie der Menschheit aus. Es ist offensichtlich, daß das Interesse und die Präferenz des Gregorios Nyssis sich mehr zu der Identität wendet. Deshalb sind seine Berichte auf diese vielseitig bezogen und folgen seiner allgemeinen Bewertung. Beim Menschen betrifft die Identität seine Beziehung zu Gott, zu sich selbst und zur Welt. Die Identität ist im Überflus und überwiegt gegenüber einer Verschiedenheit, die ständig scheint sich dazwischenschieben und den Kurs des Menschen von der Reinheit abzulenken. Dennoch die Existenz der Verschiedenheit basiert auf der Identität und zeigt diese. Auf diesem Gebiet ist Identität ohne Verschiedenheit unvorstellbar und Verschiedenheit ohne die Perspektive der Identität bedeutet Auflösung des Lebens. Die Verschiedenheit ist der Ansatzpunkt der Identität für den Triumph. Die Solidarität der Identität und der Verschiedenheit wird in der Genesis mit dem Beginn der Schöpfung erwähnt. Das Wort Gottes errichtet die Verschiedenheit⁴. Welt und Mensch tauchen als selbstbestimmte und selbstständige Existenzen auf. Das Wort der Genesis der natürlichen Größen und Elemente oder das schöpferische Werk Gottes für die Schöpfung des Menschen⁵ sind Worte oder Dimensionen der Verschiedenheit.

Aus dem Inneren der Verschiedenheit tauchen der Mensch und die Welt auf. In den Kommentaren von Gregorios Nyssis über das Buch «Ἐξαήμερον» von Vassilios dem Großen, aber auch in diesem Werk des Bischof von Kessarien, ist offensichtlich die Dynamik der Verschiedenheit. Die natürlichen Elemente existieren und schließen die Voraussetzung ihrer selbständigen Funktion ein. Gregorios von Nyssa bezeichnet diese Voraussetzung, mit dem Begriff «ἐξερ- γαστικὴ τῶν ὄντων ἰσχὺς». Diese Dynamik vermischt sich mit der Substanz der Wesen und gehorcht der Weisheit Gottes, um zu der Genesis der Welt beizutragen⁶. Daher ist die Verschiedenheit Lebenswort, ist fundamentale Wertung der Anthropologie und Kosmologie⁷. Die These der christlichen

3. GREG. V. NYSSA, *Πρὸς Ὀλύμπιον περὶ τελειότητος* (ed. W. Jaeger, VIII, I, 198, 1-8).

4. IDEM, *Περὶ τῆς Ἑξαήμερου*, Migne, t. 44 (hrsg. Morell, 1638, 73A). *Διότι πᾶν τὸ γινόμενον, λόγῳ γίνεται*. Argumentation dieser Ansicht in *Ἑξαήμερον* von Basilius dem Großen. Siehe A. N. Matsukas, 1990², S. 105 ff.

5. *Genesis*.

6. PG. 44, 69A.

7. GREG. V. NYSSA, *Εἰς Ἑξαήμερον*, PG. 44, 69D: τῇ μὲν δυνάμει τὰ πάντα ἦν ἐν πρώτῃ τοῦ Θεοῦ περὶ τὴν κτίσιν ὁρμῇ οἶονεϊ σπερματικῆς τινος δυνάμεως πρὸς τὴν τοῦ παντός γένεσιν

Wertlehre gegenüber der Verschiedenheit ist offenbar positiv und innovativ im Bezug auf die entsprechende philosophische Auswertung der Tradition. Es ist bekannt, daß die platonische Ansicht und allgemein die altgriechischen Ansichten über dieses Thema den Abstieg der Seele in den menschlichen Körper als Verfall betrachten. So wird von Anfang an die Verschiedenheit als Unwürdigkeit betrachtet und irgendwie als Verurteilung des menschlichen Lebens⁸. Ebenfalls betrifft diese Bewertung auch die Kosmologie⁹.

Gregorios Nyssis und auch die christliche Ansicht betrachten die Verschiedenheit nicht als Verfall des Lebens. Im Gegenteil erweist sich und verstärkt sich das Leben durch diese. Beweisend für diese Ansicht ist die vollständige Anerkennung der Entwicklung innerhalb aller erschaffenen Wesen. In der Definition, die Bischof Nyssis zu der Bedeutung «καλὰ λίαν» des alten Testaments versucht, gibt er genau diese Bedeutung. Konkret definiert Nyssis das oben genannte Wort wie folgt: Ἐν ἐκάστῳ συντηρεῖ ἑαυτὴν ἡ φύσις, ἰδίας ἀφορμὰς πρὸς τὴν ἰδίαν διαμονὴν κεκτημένη, οὐκ ἐν φθορᾷ τῆς φύσεως, ἀλλ' εἰς τὴν τοῦ εἶναι δύναμιν ἔχουσα¹⁰. Ebenfalls erwähnt er in einem anderen Abschnitt des Buches: πᾶσα φύσις τὸ κατάλληλον τῇ ἰδίᾳ δυνάμει πάντως ἐργάζεται.¹¹ So genießt der Mensch in der Atmosphäre der Verschiedenheit bewußt seine Gesellschaft mit dem Gott, den Mitmenschen und der Umwelt¹².

«Verschiedenheit» bedeutet in der Evolution der biblischen Genesis Selbstbeherrschung für den Menschen und Autonomie für die Welt. Die anthropologische Verschiedenheit erlaubt die Überlegenheit der Menschen gegenüber den anderen Geschöpfen und seine Zusammenarbeit mit dem Schöpfer für die Vervollständigung der Schöpfung. Verfall der Verschiedenheit und der Umfall ihrer Konsequenzen geschieht in der Anthropologie mit dem Sündenfall der Erstgeschöpfe. Die Zerstörung der Einheit des Menschen mit Gott bedeutet auch die Zerstörung seiner persönlichen Identität. Nach dem Fall stimmt die Verschiedenheit mit der Sünde überein. Die Überschreitung der Verschiedenheit folgt sonst die rückgängige Bewegung der Seele ins verlorene Paradies.

καταβληθείσης. 108, B': οὐ γὰρ ἂν τι τούτων φυλαχθεῖν ἀφ' ἑαυτοῦ, εἰ μὴ ἢ πρὸς τὸ ἕτερογενές ἐπιμῖξία διακρατοῖ τὴν φύσιν.

8. PLATON, *Timaeus*.

9. *Ibid.*, 29 b-c.

10. PG 44, 92C. Hauptkennzeichen der Schöpfung ist die Evolution. Ausweitend ist die Diskussion über die Unterschiede mit der Evolutionstheorie Darwins und ihren Ähnlichkeiten mit den moderneren Wissenschaften. Siehe A. N. MATSUKAS, 1990², Ss 106 ff. Ausführlicher wird die Bedeutung der natürlichen Evolution von Gregorios Nyssis gegeben. Siehe *Περὶ τῆς Ἑξαήμερου*, PG 44, 72AB, B' 120A.

11. PG 44, 100D.

12. GREG. V. NYSSA, *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου*, PG 44, 133B: Εἰσάγει τὸν ἄνθρωπον ἔργον αὐτῷ δοῦς οὐ τὴν κτῆσιν τῶν μὴ προσόντων, ἀλλὰ τὴν ἀπόλαυσιν τῶν παρόντων.

Die Möglichkeit der *μετουσίας* (*Verwandlung*) in der göttlichen Einfachheit bestimmt auch die Qualität, die Intensität und die Vollkommenheit der menschlichen Identität¹³. Identität ist der Aufstieg und die «Methexis» an dem göttlichen Wesen. Ergebnis dieser Kommunion ist die Therapie der Verschiedenheit¹⁴. Dennoch sind die «*Μετουσίας* (*Verwandlung*)» und der christliche Aufstieg explizit hervorragend von der entsprechend paganistischen «Methexis». Dort bedeutet «Methexis» Verlust der Person und volle Identifizierung mit dem Wesen Gottes. Für den Bischof Nyssis ist die «*Μετουσίας* (*Verwandlung*)» das wahre Wissen, das dringend die Erinnerung und die Verschiedenheit erhält. Das ὄντως ὄν, ὃ δυνατόν ἐστι δίχα τῆς μετουσίας του ὄντος εἶναι, τὸ παρὰ παντός μετεχόμενοι¹⁵ trägt nicht mechanisch sein Wesen¹⁶. Das Verständnis des Göttlichen wird von Nyssis als «τῆς ἀληθείας γνῶσις ἐστίν» bezeichnet¹⁷. Die christliche Therapie der Verschiedenheit, das Ergebnis der «Methexis» und der Kommunion mit dem Gott ist Zufall zweier Faktoren. Im Gegensatz zu dem eindeutigen philosophischen Aufstieg, im Fall der Ansicht nach Gregorios Nyssis, arbeiten der menschliche und der göttliche Faktor wechselseitig zusammen. Der freie Wille des Menschen und die göttliche Liebe komponieren die menschliche Einfachheit. Also im Grad, in dem die freiwillige Rückkehr der Seele in ihrer vorverfallenden Einheit realisiert wird, wird auch die Einheit ihrer Kräfte ermutigt, therapiert sich die Verschiedenheit und legt sich die Identität als Lebensweise fest. So wird die Identität, in ihrer moralischgeistlichen Dimension, in der christlichen Anthropologie von Gregorios Nyssis als Möglichkeit dargestellt. Der freie Wille und die tägliche Handlung folgen nur Gotteswillen. In dieser Richtung unterstützt die Gnade Gottes die menschliche Orientierung, die mit ihrer Präsenz jede entfremdende Beleidigung und jeden Angriff der Fremdheit oder der Fremde verdrängt¹⁸. Die Dimension zwischen der Identität, die auf der Verschiedenheit, auf dem natürlichen Leben und auf der Identität basiert, die

13. Die Diskussion über die Art der Erbsünde und ihre Beziehung zu dem weiteren Pfad der Menschheit hat, wird ausführlich im Buch von A. N. Matsukas, 1990², S. 39 ff

14. GREG. V. NYSSA, *De vita Moysis*, 44, 353C: τὸ μόνον ὀρεκτόν, καὶ παρὰ παντός μετεχόμενον, καὶ ἐν τῇ μετουσίᾳ τῶν μετεχόντων τῶν οὐκ ἐλαττούμενον. Der Begriff *μετουσίας* (*Verwandlung*) wird von Gregorios Nyssis verwendet, um sich die Beaufsichtigung des Wesens von der Seele offen zu legen.

15. IDEM, PG 44, *De vita Moysis*, 333B.

16. PLOTIN, *Enn.*, ἀπορροή.

17. PG 44, B0a 333 C. Über den Inhalt des Begriffes «Methexis» in der traditionellen philosophischen Ansicht siehe Christina NIKITARA, 1998 S. 59. Ebenso systematische theologische Analyse des Begriffes «*Μετουσία*» (*Verwandlung*) in Gregorios Nyssis und reichliche Literatur. Siehe D. Balas, 1963.

18. GREG. V. NYSSA, *Περὶ τοῦ κατὰ Θεὸν σκοποῦ καὶ τῆς κατὰ ἀλήθειαν ἀσκήσεως*, (ed. W. Jaeger VIII, I, 56, 1-20; 57, 1-10): Ὁ πάντα ὁρῶν, κἀν ὑποφύεται τις ξένος ἐν τῷ κρυπτῷ τῶν τῆς ἀρετῆς καρπῶν λογισμός, ταχέως ἐκτέμνη.

nicht Gegensätze und ausweichende Wahlmöglichkeiten im Moralleben erlaubt und mit diesen Kompromisse machen, ist groß. Der Weg der Freiheit hat keinen Umweg. Einziger Weg ist die Tugend¹⁹.

Der Hinweis für den Zustand der Identität der Person ist klar. *«Der Gärtner der Tugend muß Einfach und sicher sein. Er soll wissen, allein mit den Früchten der Frömmigkeit zu wirtschaften, er soll sich niemals auf den Pfad des Bösen lenken lassen, er darf auch nicht die Vernunft der Frömmigkeit vom Glauben zurückziehen. Er soll irgendwie gradlinig sein und unerfahren der Leiden, die sich außerhalb seines Handlungsbereiches befinden»*²⁰. Die einzige sichere Mauer, die die Reinheit der Seele beschützt, ist die perfekte Entäußerung von jeder Leidenschaftlichkeit²¹. Das ist die angestrebte Entäußerung, der Verzicht von jedem Bösen. Unbezweifelt gehört diese Wahl dem Menschen. Das sich selbst Bestimmende erhebt sich als die Quelle des Lebens oder des Todes²². Mit dem freien Willen gibt sich der Mensch zu dem Kampf der Katharsis hin und dient dem perfekten Willen. Perfekter Wille ist die Entscheidung des Menschen seine Seele von jeder Verseuchung zu reinigen, dies über die Hedonie vorzuzeigen und sie sauber zu Gott zu führen, und mit Begierde und Kraft das «unbeschreibliche» Licht zu beaufsichtigen²³. Für Gregorios Nyssa ist die wahre Philosophie die Philosophie dieser Vollkommenheit. Wahre Philosophen sind solche, die Richtung Gott gehen und von der Einheit der Person Gottes und ihrer Einheit mit Gott kosten. Das sind die perfekten Menschen, für die die Apostolischen und Evangelischen ermahnen: *φοβεῖσθαι τὴν αἰσχύνην καὶ ἀποδύεσθαι καθάπερ ἐσθῆτα ῥυπῶσαν καὶ ἄτιμον τοὺς ἐκείνην ἐκ τῆς κακίας περιθεμένους*²⁴.

Die Tugend ist die Mitte zwischen der Übertreibung und dem Mangel. Daher hält sich derjenige, der sich um seine psychosomatische Gesundheit kümmert, sich apathisch, rein und unbeteiligt an der Gegensätzlichkeit, die sich nahe beiderseits der Tugend hält. Die Tugend ist das Maß, die Harmonie. So wird aus

19. GREG. V. NYSSA, *Περὶ Παρθενίας*, (ed. W. Jaeger VIII, I, *χρον/γία* 322, 11-15): *Κοῦρον μὲν γὰρ τι καὶ ἀνωφερές πρᾶγμα ἢ ἀρετὴ πάντες γὰρ οἱ κατ' αὐτὴν ζῶντες ὡς νεφέλαι πέτονται κατὰ τὸν Ἥσaiαν καὶ ὡς περισσεύει σὺν νεοσσοῖς· βαρὺ δὲ ἡ ἁμαρτία.*

20. GREG. V. NYSSA, *Περὶ τοῦ κατὰ Θεὸν σκοποῦ καὶ τῆς κατὰ ἀλήθειαν ἀσκήσεως*, (ed. W. Jaeger VIII, I, 55, 19, 56, 1-3, 55, 19, 56, 1-3): *«Χρὴ δὲ τὸν τῆς ἀρετῆς γεωργὸν ἀπλοῦν τινα εἶναι καὶ βέβαιον, μόνους εἰδότα γεωργεῖν τοὺς τῆς εὐσεβείας καρποὺς καὶ μήτε τὸν βίον ἐκτρέπειν ποτὲ πρὸς τὰς εὐθῆ καὶ ἀπειρον τῶν ἔξω τῆς ἰδίας ὁδοῦ κεμένων παθῶν».*

21. GREG. V. NYSSA, *Περὶ Παρθενίας*, (ed. W. Jaeger, 19, 326, 3 ff).

22. V. N. TATAKIS, *Προορισμός καὶ αὐτεξούσιο, Θέματα Χριστιανικῆς καὶ Βυζαντινῆς Φιλοσοφίας*, Athen 1952, S. 125-126

23. GREG. V. NYSSA, *Περὶ τοῦ κατὰ Θεὸν σκοποῦ καὶ τῆς κατὰ ἀλήθειαν ἀσκήσεως*, (ed. W. Jaeger VIII, I, 48, 1-6).

24. S.o. 48, 12-20. Über den Begriff «Philosoph» von Pythagoras bis zu den Kirchenvätern und Byzanz, siehe H. HUNGER, 1982: Über die Definition der Philosophie im jüngeren europäischen Denken, siehe Christina NIKITARA, 1990, S. 15.

jeder Tugend Bosheit, wenn sie das Maß überschreitet oder wenn sie zum Mangel neigt. Die Einfachheit ist nicht Lobenswert, wenn sie sich aus Übertreibung dem Schwachsinn nähert, auch nicht, wenn sie im Gegenteil als Einheit oder List folgt. Im Gegenteil ist die Einfachheit die Synthese der Einfachheit der Meinung und des Scharfsinns²⁵. Das menschliche Leben folgt dem Pfad der malerischen Kunst. Der Mensch ist der Künstler seines Lebens. Die Tugenden sind das künstlerische Instrumentarium für die Bearbeitung des Bildes. Künstler für die Zusammensetzung der Farben ist die freie Wahl. Die verschönte Gestalt des Jesus tritt als Vorbild und Modell der menschlichen Schöpfung hervor. Die Schönheit, die despotische Art, kann sich durch die Tugenden im menschlichen Leben bestätigen. Ohne diese wird die vorbildliche Schönheit nachgraviert und anstatt der despotischen Art wird das menschliche Gesicht skizziert, das den Charakter der abscheulichen Bosheit bekommt. Dadurch setzt sich die Verschiedenheit fest. Das menschliche Gesicht entfremdet sich und wird gespalten²⁶.

Darum wurde der Gott, der über jeder Kenntnis und jedem Verständnis steht, der unbeschreiblich, unerklärbar und unsichtbar ist, um diese Spaltung zu rehabilitieren, selbst Bild des unsichtbaren Gottes. So daß mit dieser Gestalt, die er selber angenommen hat, der Mensch seine Anfangsgestalt wiederfindet. Der Mensch soll sich formen, und zwar umformen mit dem Charakter der originären Schönheit²⁷. Auf diese Weise wird der Christus Oberhaupt der Welt und des Menschen. Für den Menschen setzt die Gültigkeit dieser Bindung besondere moralische Charaktere voraus. Die körperliche Anständigkeit und die innere Reinheit schaffen das diagonale Zusammenwachsen, auf das das Oberhaupt gesetzt wird. Wenn einer von diesen Charakteren fehlt, bleibt der Bau halbvollständig und kann die vorgenannte Anwendung nicht gelten. Das eckrandige Schöne greift das perfekte Gebilde an, wo mein psychisches und körperliches mit der Tugend harmonisieren, wo das Leben nämlich in seinem Ganzen aufrecht und gradlinig ist und es nichts Schiefes oder «κατηργηλωμένον» (verbogenes) gibt²⁸.

Es ist offensichtlich, daß die Identität des menschlichen Lebens sich aus der Einheit der Existenz mit Christus ergibt. Der Aufstieg und die «Methexis» oder die Teilnahme am Oberhaupt von allem bringt die Einheit der Existenz mit sich. Diese Einheit scheint unerschütterlich stark, weil sie sowohl den Körper als

25. GREG. V. NYSSA, *Περὶ ἀρετῆς*, Jaeger, 326, 3 ff.

26. GREG. V. NYSSA, *Περὶ τελειότητος*, (ed. W. Jaeger VIII, I, 195, 13-17, 1961, S. 1-9). Über das böse und hässliche bei Gregorios Nyssis, Siehe Ch. Nikitara, 1990, S. 113 ff. Über die doppelte Natur der Liebe und die einzelne persönliche Existenz. Siehe Christou Nikitara, 1987. Über die Ansicht der kirchenväterlichen Lehre., Siehe Ierotheo, Metropolit von Naupakto und Ἀγ. Βλαστίου, 1997³, S. 103.

27. GREG. V. NYSSA, *Πρὸς Ὀλύμπιον περὶ τελειότητος*, (ed. W. Jaeger VIII, I, 195, 1-8).

28. S.o. 193, 10-21. 194, 1-3.

auch die Seele nutzbar macht. Die Tugenden verlangen hier die Teilnahme des Körpers sowie der Seele. Die Einfachheit, die Liebe, die Bescheidenheit und die bestehende Unschuld werden durch die körperliche Anständigkeit und durch die Reinheit der Seele bewiesen²⁹. Dennoch zeigt die psychosomatische Einheit des Menschen mit Christus diese Tugenden in tadellosen Charakteren. Ἀδολος καὶ ἄτρεπτος ἀγάπη, ἀκίνητος πίστις, ἀμετάπτωτος εἰρήνη, ὄντως ἀγαθότητα, καὶ πᾶν τὰ λοιπά sind die Begriffe, die Gregorios Nyssiss verwendet, um die Perfektion der Person zu zeigen, wenn die sich mit der Person Gottes verbindet und an diese hängt³⁰. Die Stadien für die Erwerbung der Identität der Person werden mit den folgenden Begriffen gekennzeichnet: Selbstbeherrschung, ἐπειδὴν ἑαυτῶν γένωνται κύριοι. Konzentration, «τρέπουσι πρὸς ἑαυτοὺς τὴν σπουδὴν». Selbsterkenntnis, ἐν ἐπιγνώσει γενέσθαι τῆς οἰκείας ἑαυτῇ καὶ κατὰ φύσιν ἐνεργείας. Freiheit, τὸ μὴ ζυγῶ δουλείας ἐνέχεσθαι. Die körperliche Verehrung und die fühlbare Täuschung sind die Fürsten, die die Seele gefangennehmen und ihre Kräfte zerbrechen³¹. Die Überschreitung der Spaltung beginnt mit Abneigung der Sünde, wenn «die Seele das Sündigen verhaßt» und wird mit dem tugendhaften Benehmen stabilisiert. τῇ τῆς ἀρετῆς πολιτείᾳ. Die Perspektive dieser Wahl, die Eschatologie der christlichen Tugendlehre ist das allermöglichste Nahekommen zu Gott, οἰκειώσῃ δὲ ἑαυτὴν τῷ Θεῷ κατὰ δύναμιν. Die Seele, die ihre Identität erobert, nimmt die göttliche Gnade an und wird umgeformt und aufgebaut³².

Dennoch ist die Sorge für die Erhaltung dieser Identität dauerhaft. Die Sinne der Frömmigkeit sind Wächter der ewigen Introspektion. Διερευνᾶν καὶ περιφράσσειν sind die Verben, die Gregorios Nyssiss für das Innere der Seele verwendet. Aber das allein reicht ihm nicht. Γυμνάζει καὶ προσάγειν die schwache Teile der Seele, um das Gute und Böse zu erkennen³³.

Die Identität der Person im Gedanken von Gregorios Nyssiss ist keine Bedingung für ein streng persönliches Leben. Ihre Perspektive betrifft die gesellschaftliche Funktion und beeinflusst den Einklang der gesellschaftlichen Kräfte. Der Dienst des Mitmenschen zeigt sich als spontanes und selbstverständliches Angebot der Person im Kampf für die Rettung der Menschheit. Charakteristisch ist die Entblößung der Person von jeder Lebenssorge, um sich in die Therapie der gemeinsamen Notwendigkeit zu werfen. Mit der Absicht der gesellschaftlichen, guten Ordnung bekommt das politische Leben in der christ-

29. GREG. V. NYSSA, *Περὶ τοῦ κατὰ Θεὸν σκοποῦ καὶ τῆς κατὰ ἀλήθειαν ἀσκήσεως* (ed. W. Jaeger VIII, I, 82, 19-21).

30. S.o. 85, 10-25, 86, 1-3.

31. GREG. V. NYSSA, *Περὶ Παρθενίας*, (ed. W. Jaeger VIII, I, ἔτος 320, 13-22).

32. GREG. V. NYSSA, *De instituto christiano*, (ed. W. Jaeger VIII, I, ἔτος 61, 20-23).

33. GREG. V. NYSSA, *Περὶ τοῦ κατὰ Θεὸν σκοποῦ καὶ τῆς κατὰ ἀλήθειαν ἀσκήσεως*, (ed. W. Jaeger VIII, I, 75, 3-12).

lichen Ansicht den Charakter der Webkunst der platonischen Philosophie³⁴. Der wahre Christ arbeitet gern hoffnungsvoll mit den Oberen zusammen, führt seine politischen Pflichten aus, und zielt darauf, den Bedürfnissen des Ganzen zu dienen. Auf dieser Basis werden die Unterschiede und die Besonderheiten der Bürger zusammengewebt und werden alle gesellschaftlichen und politischen Rollen verwertet. *Εὔνους καὶ ἀπλοῦς* sind Charaktere dieses sozialen Arbeiters, der sich durch *ἡγορασμένος πρὸς τὴν κοινὴν τῶν ἀδελφῶν χρεῖαν*³⁵ gekennzeichnet wird.

Das menschliche Leben wird engelhaft, wenn sich alle politischen Bemühungen zum gleichen Ziel zusammenhalten. Für die Würdigung des Menschen wird die soziale Solidarität vorausgesetzt. Die Oberen, die Lehrer und die Schüler organisieren sich in der Perspektive der Freude. Deshalb wird auch in diesem Fall die Überwachung durchgesetzt.

Μηδεὶς ἐν ὑμῖν γνωρίζεσθω τῷφος. Im Gegenteil muß sich die Konstituierung des Tanzes auf die Einfachheit, den Einklang und auf die arglose Stimmung stützen³⁶. Es ist offensichtlich, daß das Erscheinen der Liebe in der Entwicklung und in der Folge der Tugenden auf vielen Ebenen entwickelt wird. Gregorios Nyssis Äußerungen zu diesem Thema sind nur charakteristisch dafür. Sie werden mitfolgend mit der Liebe, *τὸ φιλάδελφον*³⁷, *τὸ πρᾶον*, *τὸ ἀνυπόκριτον*, *τὸ περὶ τὰς εὐχὰς διαρκές καὶ σπουδαῖον* erwähnt. Dennoch ist die Liebe der Zusammenhang, die Zusammenfassung aller Tugenden «*καὶ ἀπλῶς πᾶσαν ἀρετὴν*» ergänzt dazu Gregorios Nyssis³⁸.

Die Unterscheidung des Guten und des Bösen ist die allerhöchste Tugend. Es handelt sich um ein Werk des reinen Verstandes, der mit Liebe dem Gott folgt und sich mit der Tugend beschäftigt. So zieht zu ihm die ganze Seele und vereint zusammen und therapiert das Zerfallene. Der reine Verstand mit den Sinnen der Frömmigkeit beschützt und umringt das Innere der Seele. Trainiert und führt ihre schwachen Teile dazu, das Gute und das Böse zu unterscheiden.

34. PLATON, *Politikus*, 308 e, 306 a.

35. GREG. V. NYSSA, *De instituto Christiano*, (ed. W. Jaeger VIII, I, Jahrgang 67, 10-14). Das neue Element, das das Christentum in die sozialen Beziehungen der Menschen brachte, also auch in die Beziehung zwischen den Bürgern, ist die Liebe. Siehe N. TH. BOUGATSOU, 1986, S. 14 ff.

36. GREG. V. NYSSA, *Περὶ τοῦ κατὰ Θεὸν σκοποῦ καὶ τῆς κατὰ ἀληθειαν ἀσκήσεως*, (ed. W. Jaeger VIII, I, 70, 15).

37. Über den Bezug der Philanthropie zu christlicher Liebe und der durch diese unumgängliche soziale Dienst. Siehe Dimitrios KONSTANTELLOS, 1986, S. 110: «Obwohl die Kirche das überragende der geistigen Werte betont und das diesseitige Leben für eine Vorbereitung auf das Jenseits hielt, hat sie dennoch nie ihren Versuch beendet eine Gesellschaft zu schaffen, die auf Liebe, Wohltätigkeit und Philanthropie basiert. Schließlich versuchte die Kirche eine Harmonie zwischen heiligem und weltlichem sowie Ewigkeit und Vergänglichkeit zu schaffen».

38. GREG. V. NYSSA, *Περὶ τοῦ κατὰ Θεὸν σκοποῦ καὶ τῆς κατὰ ἀληθειαν ἀσκήσεως*, (ed. W. Jaeger VIII, I, 74, 15-18).

Schließlich ist der reine Verstand die Krönung und die Voraussetzung der psychischen Identität³⁹.

Dieser reine Sinn lehnt die Verschiedenheit von der Seele ab. Ein weiser Steuermann stützt den Intellekt, damit er nicht der Unruhe und den Intrigen des bösen Geistes nachgibt, aber er ermutigt ihn in der Gradlinigkeit der Bewegung. Der obere Hafen und der Gott verlangen von der Seele ganz und aufrichtig zu sein⁴⁰. Sicherlich ist der bewertende Vergleich der Teile der Tugend möglich. Jede Tugend trägt gleichwertig zur Vollkommenheit der Seele, zu der Identität des Wesens *ἡ μὲν γὰρ ἀπλότης τῇ ὑπακοῇ παραδίδωσιν, ἡ δὲ ὑπακοὴ τῇ πίστει, αὕτη δὲ τῇ ἐλπίδι, καὶ ἡ ἐλπίς τῇ δικαιοσύνῃ, κακείνη τῇ διακονίᾳ, κακείνη τῇ ταπεινότητι παρὰ δὲ ταύτης ἡ πραότης παραλαμβάνουσα τῇ χαρᾷ τῇ ἀγάπῃ τῇ εὐχῇ καὶ οὕτως ἀνάγουσι τὸν ἐχόμενον ἐπὶ τὴν κορυφὴν*⁴¹ bei. Die Verschiedenheit bzw. der Gegensatz wird nach dem Verfall auf das Menschengeschlecht unvermeidlich in der natürlichen Dimension und im Moralleben als Möglichkeit übertragen⁴². Für die Natur und die natürliche Dimension der menschlichen Existenz ist die Sterblichkeit ein Symptom der unvermeidlichen Verschiedenheit⁴³. Dennoch folgt die Verschiedenheit dem Pfad der Vollständigkeit für den menschliche Körper und harmonisiert sich mit dem Gesetz der natürlichen Entwicklung⁴⁴. Die Harmonie ist der Rahmen, in dem die Entwicklung vielfältiger und mehrmals gegensätzlicher Tendenzen erlaubt wird. *Μία τίς ἐστὶν τὸ καθ' ἕκαστον μελῶν πρὸς τὸ ὅλον ἢ συμφυῖα, διὰ μιᾶς συμπτνώας κατεργαζόμενη πρὸς τὰ μέρη τῷ παντὶ τὴν συμπαθείαν*. In der Rede «Περὶ Παρθενίας» beschreibt Gregorios Nyssiss, als ausgezeichnete Physiologe, die Identität im menschlichen Organismus als eine Mischung, die aus der «ἐτερογένεια» (Verschiedenheit) kommt⁴⁵.

Aus vier ungleichen und gegensätzlichen Elementen wird der Körper gegründet. Er ist aus der Wärme und der Kälte, dem Flüssigen und dem Trockenen zusammengesetzt. Aus der Physiologie wird bewiesen, daß jeder Einzelne, diametrisch gegensätzlich mit dem anderen, zu seiner Natur mit mancher Einzelheit, durch die Verwandtschaft der naheliegenden Qualitäten

39. S.o., 82, 1-6.

40. S.o. 82, 3-12.

41. GREG. V. NYSSA, *De instituto Christiano* (ed. W. Jaeger VIII, I, Jahrgang 78, 1-6).

42. S.o. 44, 1-3: *ὁ πάλαι μὲν πέπονθεν ὁ πρῶτος πλασθεὶς, νῦν δὲ πάντες οἱ τὴν τούτου παρκαὴν αὐθαιρέτῳ προαιρέσει μιμούμενοι*.

43. HIEROTHEOU, Metropolit V. Naupakt und Sankt Vlassios, *Ὁρθόδοξη ψυχοθεραπεία*, Livadia 1998.

44. «Ἡ μὲν τοῦ σώματος πρὸς τὸ ἀνελθεῖν ἐπίδοσις οὐδὲν ἐφ' ἡμῖν· οὐ γὰρ τῇ τοῦ ἀνθρώπου γνώμῃ καὶ ἔρῳ μετρεῖ τὸ μέγεθος ἡ φύσις, ἀλλὰ τῇ αὐτῆς ὁρμῇ καὶ ἀνάγκῃ». GREG. V. NYSSA, *Περὶ τοῦ κατὰ Θεὸν σκοποῦ καὶ τῆς κατὰ ἀληθείαν ἀσκήσεως*. Jaeger VIII, I, 46, 713.

45. GREG. V. NYSSA, *Opera Ascetica*, (ed. vol. VIII, I, *Περὶ Παρθενίας*, ed. W. Jaeger) 331, 14 ff καὶ 332, 1-10.

abgeschlossen wird. Die Identität der Qualitäten, die auch zu den Gegensätzlichen zu ihr erscheint, schafft die Komposition der Objekte. Diese trennen sich einander mit dem Widerstand der Natur, und wieder vereinigen sie sich mit der Verwandtschaft der Quantitäten, die koexistieren (*ἀλλήλοις ἀνακρινόμενα*). Zu diesen gilt, daß die Gesundheit eins dem anderen ihrer Tendenzen nicht unterdrückt. Die natürliche Harmonie wird durch das gleichzeitige Auftreten der Verschiedenheit abgesichert und mischt sich mit dieser als Fundament des natürlichen Lebens. Von seiner Natur aus ist der Mensch nicht einzigartig *ὁ μονοειδής ἐστὶν ἡ ἀνθρωπίνη φύσις*⁴⁶.

Die Komplexität des menschlichen Daseins wird als Unterschied in der Annäherungsweise des umgebenden Raumes ausgedrückt. Der Mensch, als geistliches Wesen wird einerseits von seiner natürlichen Sehnsucht nach der, vor dem Verfall, Glückseligkeit und andererseits von der, nach dem Verfall, verursachten Neigung zum Tod beherrscht. So wird seine anfängliche Teilung sterblich – unsterblich mit seiner geistigen Möglichkeit seines zwiefältigen Bezuges zu Gott oder Tod ergänzt. Die Begriffe, die entsprechend die allgemeine Erfahrung des Lebens ausdrücken, sind «wahrnehmbare Nahrung» und «geistige Nahrung». Die wahrnehmbare Nahrung dient dem körperlichen Wachstum, während die geistige psychisches Wohlbefinden schafft.

Um die Gesundheit zu erhalten, muß es Gleichgewicht geben, *εἰς τὰ ἐξ ὧν συνετέθημεν*. Wir dürfen nicht Überfluß oder Verminderung mit diätetischen Anomalien schaffen. Für die Erhaltung der Gesundheit wird das Gleichgewicht vorausgesetzt, das auf der Fürsorge aller Faktoren basiert, die dieses erhalten, den einfachen, wie es mit der Ernährung geschieht und den komplizierten, wie es mit der Kontrolle der Leidenschaften passiert. Ein kräftiges Beispiel der Verfolgung der harmonischen und der balancierten psychosomatischen Funktion ist das Beispiel des Lenkers des Wagens. Bemerkenswert ist die Übereinstimmung der Gesundheit mit der harmonischen Koexistenz aller natürlichen Kräfte. Das Maß, die Harmonie, ist das Ergebnis der Dialektik der vielfältigen und gegensätzlichen Elemente der menschlichen Natur. Das Gleichgewicht der natürlichen Gegensätze sichert die organische Gesundheit. Die Identität im vorliegenden Fall ist Projektion der Verschiedenheit. Das Beispiel des Lenkers des Wagens⁴⁷ ist charakteristisch für das Gleichgewicht des natürlichen Organismus. Der Verstand stellt die Rolle des Lenkers des Wagens im Körper dar. Genauso wie er die Vielfalt der Tendenzen der Pole koordiniert, um sie in der letzten synchronen Bewegung zu harmonisieren, so bemüht sich der Verstand auch, mit der Kontrolle, die er über den Körper ausübt, die psychosomatischen Kräfte zu harmonisieren.

46. GREG. V. NYSSA, *Πρὸς Ὀλύμπιον περὶ τελειότητος*, (ed. W. Jaeger VIII, I, 190, 19-25).

47. GREG. V. NYSSA, *Περὶ Παρθενίας*, (ed. W. Jaeger VIII, I, 332, 10 ff).

Genauso wie dieser (der Lenker des Wagens), wenn er ungehorsame Fohlen beaufsichtigt, weder den Scharfen mit der Peitsche reizt, noch den Langsamen mit dem Zügel zurückhält, auch nicht den Zuchtlosen läßt, unartig entsprechend seiner Triebe zu verhalten. Aber den Unartigen zwingt er, hemmt den Scharfen und bei anderem setzt er sich mit der Peitsche durch, bis er den gewünschten Einklang erreicht.

Auf die gleiche Weise wird auch unserer Verstand, der die Zügel des Körpers verwaltet, weder mit Überschuss des Temperament in der Jugendzeit wird das Brennen zunehmen, noch wird er erlauben, daß solche Dinge aus Leidenschaft oder Zeit zunehmen, die die Kälte und Zerfall verursachen oder verstärken. So daß weder das Viele zum Überschuß wird, noch das wenige vermindert wird. Sondern von beiden Enden das Maßlose mit dem Zusatz der Ehrfurcht eingeschränkt werden soll und die Unbrauchbarkeit des Körpers beschützen werden soll, um ihn nicht durch übertriebene Emotionalisierung des Körpers in unartig und ungehorsam zu machen. Ebenfalls kein maßloses Elend bezogen auf die Grundbedürfnisse zu erzeugen, d.h. ihn krankhaft verborgen und tonlos zu machen. So daß das perfekteste Ziel der Enthaltbarkeit, nicht auf das Elend des Körpers absieht, sondern auf die Erleichterung der psychischen Dienste.

Die Verschiedenheit setzt sich im Moralleben mit dem freien Willen durch. Der freie Wille trennt die moralische Einheit des Menschen auf zwei Weisen. Erstens, direkt mit der Auswahl der Sünde und mit dem unbeschreiblichen Abbruch der Seele von Gott. Zweitens, indirekt mit der Halluzination, daß die Kombination der Gegensätze stark ist: *Bosheit und Tugend, Dorn und Weizen, Besonnenheit und Unvernunft, Unrecht und Gerechtigkeit, Licht und Dunkel*.

Diese moralischen Gegensätze sind unüberbrückbar und zwischen ihnen besteht unheilbare Verschiedenheit, wie Gregorios Nyssis betont: 'Αἰ τὸ ἕτερον ὑπεξίσταται· ἑτέρῳ καὶ μένειν οὐκ ἐθέλει πρὸς τὸ μαχόμενον⁴⁸. Die Gegensatzlichkeit von Gut und Böse ist natürlich. Οὐ γὰρ πέφυκε ταῦτα συμβαίνειν ἀλλήλοις⁴⁹. Die Ermutigung für ihn, der die Einheit und Identität seiner Existenz verfolgt, ist klar: οὐ ζεύξης ἀλλογενῇ ζῶα ἐπὶ τὸ αὐτό, οὐδὲ συνυφανεῖς ἐρεῶν τιματίῳ λῖνον, οὐδὲ λινῷ ἐρέαν, οὐ γεωργήσεις δύο καρπούς, οὐκ ἐπιβαλεῖς ἑτερογενές ζῶον ἐπὶ ἕτερον εἰς γονήν, ἀλλὰ ὁμογενῇ τοῖς ὁμογενέσι συζεύξεις⁵⁰, kein Schmutz darf die Reinheit befallen, die die Einheit der Seele mit Gott bewahrt⁵¹. Folgernd setzt die Identität im Denken von Gregorios Nyssis die Verschiedenheit voraus. Die Verschiedenheit ist Leben, während die Identität ihre Erhebung in der vollen Entwicklung des Kraftfeldes der Verschiedenheit ist. Bild der

48. GREG. V. NYSSA, *Περὶ τοῦ κατὰ Θεὸν σκοποῦ καὶ τῆς κατὰ ἀλήθεια ἀσκήσεως*, (ed. W. Jaeger VIII, I, 56, 15-20 καὶ 57, 1-10).

49. Wie oben.

50. S.o. 56, 6-13.

51. GREG. V. NYSSA, *Πρὸς Ὀλύμπιον περὶ τελειότητος*, (ed. W. Jaeger VIII, I, 199, 15-23).

ontologischen Basis der Identität ist die natürliche Funktion des menschlichen Organismus oder die Harmonie der natürlichen Welt. Tendenzen und Kräfte, gegensätzlich oder widersprüchlich setzten die natürliche Harmonie des Universums und des menschlichen Körpers zusammen. Der Mensch als zwiefältige Natur, umfasst in seinen angeborenen und strukturellen Charakteristiken die Verschiedenheit, die er kontrolliert und dank der natürlichen Vollkommenheit verwertet. Der natürliche Auftrag der strukturierten Elemente der Wesen sichert ihre Koexistenz und ihre Zusammenarbeit ab. Ziel des Lebens ist die Entwicklung und die Vervollständigung seiner Kräfte.

Im Moralleben ist die Verschiedenheit und die Identität unvereinbar. Verschiedenheit bedeutet fallen, Sünde, Teilung der geistig-psychischen Kräfte des Menschen, Teilung seiner Einheit mit Gott und Störung seiner Beziehungen mit der Umwelt. Die Identität als Einheit und Wiederherstellung der zwischenmenschlichen Beziehung setzt die Überschreitung der Verschiedenheit voraus. Im moralischgeistigen Leben setzt die Identität der Person das Weißen, die Erhebung der Person zu Gott und von diesem die vollständige Befreiung von der Verschiedenheit voraus.

Chr. NIKITARA
(Athen)

QUELLEN

- GREGOR VON NYSSA: *Ἐπιστολαί*, ed. W. Jaeger, VIII, II, Leiden, Brill, 1959.
Ἔργα Ἀσκητικά, ed. W. Jaeger, VIII, I, Leiden, Brill, 1986.
Κατὰ Εὐνομίου, ed. W. Jaeger, I, É-II, Leiden, Brill, 1960.
Τὰ εὕρισκόμενα πάντα, ed. J.P. Migne, PG 44, 45, 46.

LITERATURVERZEICHNIS

- H. HUNGER, *Βυζαντινή Λογοτεχνία*, Band I, Athen, 1987.
 P. ANASTASIADI, *Τὸ ὑποκείμενο καὶ ἡ ἑτερότητα*, Athen, 1995.
 Chr. JANNARAS, *Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ ἔρω*, Athen, 1987¹.
 IEROTHEOS, Metropolit v. Naupakt und Sankt Vlassios, *Ὁρθόδοξη ψυχοθεραπεία*, Livadia, 1998.
 D. KONSTANTELOU, *Βυζαντινή Φιλανθρωπία καὶ κοινωνικὴ πρόνοια*, Athen, 1986.
 N.A. MATSOUKA, *Λόγος καὶ μῦθος, μετὰ βάσιν τὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ φιλοσοφία*, Thessaloniki, 1990².

– *Επιστήμη, Φιλοσοφία και Θεολογία στην Έξαήμερο του Μ. Βασιλείου*, Thessaloniki, 1990².

– *Το πρόβλημα του κακού*, Thessaloniki, 1992.

E. MOUTSOULA, Γρηγόριος ὁ Νύσσης, *Νέα Σιών*, ΞΕ', 1970, Jerusalem, Ss. 141-194.

N.Th. BOUGATSOU, *Η πολιτική ζωή και σκέψη των Ελλήνων Πατέρων*, Athen, 1986.

Chr. NIKITARA, *Παιδαγωγικές δομές της Νεοπλατωνικής και Χριστιανικής Αισθητικής*, *Ο Πλωτίνος και ὁ Γρηγόριος Νύσσης*, Athen, 1998.

– *Έγχειρίδιο Φιλοσοφίας*, Athen, 1990.

PLATON, *Politikos*, 308 e, 306 a.

B. N. TATAKIS, Προορισμός και αὐτεξούσιο, *Θέματα Χριστιανικής και Βυζαντινής Φιλοσοφίας*, Athen, 1952, Ss. 125-126.

ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ Ή ΕΤΕΡΟΤΗΤΑ. Η ΕΜΦΑΝΙΣΗ ΤΗΣ ΕΤΕΡΟΤΗΤΑΣ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΓΡΗΓΟΡΙΟ ΝΥΣΣΗΣ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Στην ανάπτυξη της δημιουργίας ή ετερότητα σημειώνεται ως αναπόφευκτη και απαραίτητη επιλογή. Η ετερότητα είναι ή φυσική ζωή ενώ ή ταυτότητα αποτελεί προνόμιο και ιδιότητα του δημιουργού της ζωής. Βεβαίως σέ ένα έσωτερικό επίπεδο θέασης, για την κατοχύρωση της ετερότητας προϋποτίθεται ή ταυτότητα.

Με την έννοια βέβαια της αρμονίας και μάλιστα της παλίντονης αρμονίας σέ μικρογραφική διαπίστωση προβάλλεται ή ταυτότητα του ανθρώπινου σώματος. Ο άνθρωπος ως μικρογραφία του σύμπαντος χαρακτηρίζεται από την ετερότητα ως κλίση, ως δομικό στοιχείο της φυσιολογίας και των γενετικών του χαρακτηριστικών. Ωστόσο, τὸ χαρακτηριστικό αυτό αντίκειται στην ήθική επιταγή της ταυτότητας και της υπέρβασης της ετερότητας. Ετερότητα στόν ήθικό βίο σημαίνει πτώση, διάσπαση, αμαρτία. Αποτέλεσμα της ετερότητας στόν ήθικό βίο είναι ή διάσπαση των σχέσεων του ανθρώπου μέ τόν Θεό, τόν έαυτό του και τὸ περιβάλλον.

Η ταυτότητα ως ένότητα προϋποθέτει την υπέρβαση της ετερότητας. Η υπέρβαση αυτή καθίσταται δυνατή μέσα στά πλαίσια μιάς ήθικης αγωνιστικής και της αὐθυπέρβασης.

Χριστίνα ΝΙΚΗΤΑΡΑ
(Αθήναι)

ΠΛΗΘΩΝΟΣ ΠΕΡΙ ΑΡΕΤΩΝ ΚΑΙ ΣΤΩΙΚΗ ΗΘΙΚΗ. ΕΡΕΥΝΕΣ ΓΙΑ ΤΙΣ ΠΗΓΕΣ ΚΑΙ ΤΗΝ ΧΡΟΝΟΛΟΓΗΣΗ ΤΟΥ ΕΡΓΟΥ

(α) Ἡ Περὶ ἀρετῶν πραγματεία τοῦ Πλήθωνος καὶ οἱ στωικὲς ἀναφορὲς τῆς. Σύμφωνα μὲ τὸν Fr. Masai, «ὁ στοχασμὸς τοῦ Πλήθωνος ἀπαιτεῖ ἀρκετὴ ἀκόμη ἔρευνα προκειμένου νὰ φωτισθεῖ ὀλοκληρωτικά. Χρειάζεται ἀκόμη νὰ ἐπιδοθοῦμε στὴν ἀνακάλυψη τῶν πηγῶν του. Πρόκειται γιὰ ἓνα στόχο ἐξαιρετικὰ φιλόδοξο, ἀν λάβουμε ὑπ' ὄψη μας τὸ μέγεθος τῶν κειμένων ἀρχαιο-ελληνικῆς γραμματείας ποὺ μᾶς κληροδοτήθηκε, σὲ μεγάλο μέρος, χάρις στίς φροντίδες τοῦ Πλήθωνος καὶ τῆς σχολῆς του»¹. Στὸ πλαίσιο μᾶς τέτοιας ἐπιταγῆς ἐντάσσεται ἡ παρούσα μελέτη ποὺ σκοπὸ ἔχει τὴ διερεύνηση τῆς παρουσίας τῆς στωικῆς ἠθικῆς σὲ πραγματεία μὲ θέμα τὶς ἀρετὲς τοῦ φιλοσόφου τοῦ Μυστρᾶ· σχετικὰ πρόσφατα, τὸ 1987, ἐκδόθηκε σὲ κριτικὴ ἔκδοση, προλογισμένη, μεταφρασμένη στὰ γαλλικά, σχολιασμένη καὶ εὐρετηριασμένη ἀπὸ τὴν Brigitte Tambrun-Krasker ἡ πραγματεία *Περὶ ἀρετῶν* τοῦ Γεωργίου Γεμιστοῦ², τοῦ ἀπὸ δική του βούληση ἀποκαλούμενου Πλήθωνος πρὸς τιμὴν τοῦ ἐμπνευστῆ του, τοῦ μεγάλου ἀθηναίου φιλοσόφου Πλάτωνος. Ἡ πραγματεία διαιρεῖται σὲ δύο μέρη· στὸ πρῶτο μέρος γίνεται ἡ περιγραφὴ τῶν πρώτιστων καί, ὕστερα, τῶν ἀπὸ τὶς πρώτιστες προερχόμενων δευτερευουσῶν ἀρετῶν, ἐνῶ στὸ δεύτερο μέρος τῆς πραγματείας, ὁ Πλήθων χαράζει ἓνα πλῆρες πρόγραμμα παιδείας στίς ἀρετὲς αὐτὲς μὲ στόχο τὴν τελείωση τοῦ ἀνθρώπου, εἰδικώτερα ὡς κοινωνικο-πολιτικοῦ ὄντος. Οἱ ἀρετὲς κατὰ τὸν Πλήθωνα ταξινομοῦνται μὲ τὸν ἀκόλουθο τρόπο, πηγαίνοντας ἀπὸ τὶς

1. Fr. MASAI, Pléthon, l'averroïsme et le problème religieux, στὸ (συλλ.), *Le néoplatonisme*. Paris, éd. du C.N.R.S., Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique, 1971, σ. 435.

2. Γεωργίου Γεμιστοῦ Πλήθωνος, *Περὶ ἀρετῶν*, éd. critique avec introduction, traduction et commentaire par Brigitte TAMBRUN-KRASKER, Ἀθῆναι, Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, E.J. Brill, Leiden-New York-Köbenhavn-Köln, 1987, XCII + 127 σσ. Στὴν ἔκδοσιν ἀνευρίσκουμε καὶ πλούσια βιβλιογραφία περὶ Πλήθωνος, σσ. IX-XVIII, καθὼς καὶ εἰσαγωγὴ περὶ τοῦ βίου καὶ τοῦ ἔργου του, μὲ ἰκανὴ περιγραφὴ τῶν δημοσιευμένων καὶ ἀδημοσιεύτων κειμένων τοῦ φιλοσόφου. Γιὰ μίαν ἐκτενέστερη βιβλιογραφικὴ ἐνημέρωσιν, μέχρι τὸ τέλος τῆς δεκαετίας τοῦ 1970, πβ. G. A. PAPACOSTAS, *The Philosopher George Gemistos-Plethon. The Identification and Location of His Manuscripts with an Attached Bibliography in Greek*, York, Pa., U.S. Department of Commerce, National Technical Information Service, PB-266 250, 1977, 43 σσ.· ΤΟΥ ΔΙΟΥ, *George Gemistos-Plethon. An Overview of His Life and Thought with a Comprehensive Bibliography*, Harrisburg, PA., 1979, 170 σσ.

κατώτερες πρὸς τὶς υψηλότερες: ἡ σωφροσύνη, πρῶτιστη ἀρετὴ ποὺ χωρίζεται σὲ κοσμιότητα, ἐλευθεριότητα, μετριότητα· ἡ ἀνδρεία σὲ γενναιότητα, σὲ εὐθυμία, σὲ πραότητα· ἡ δικαιοσύνη σὲ ὁσιότητα, πολιτεία, χρηστότητα· ἡ φρόνησις, ὑψηλότερη πρῶτιστη ἀρετὴ, σὲ εὐβουλία, φυσικὴ καὶ θεοσέβεια· ἡ τελευταία εἶναι καὶ ἡ ὑψηλότερη δευτερεύουσα ἀρετὴ³.

Ὅπως διαπιστώνει καὶ δείχνει ἡ ἐκδότρια τοῦ *Περὶ ἀρετῶν*, διάσπαρτα ἐμφανίζονται στὸ κείμενο σημεῖα στωικῆς ἐπίδρασης. Ἔτσι, στὰ κείμενα ποὺ συνιστοῦν τὶς πηγές τοῦ ἔργου περιλαμβάνονται ἔργα στωικῶν φιλοσόφων ὅπως οἱ Ἐπίκτητος (πολυάριθμες φορές), Ζήνων, Μάρκος Αὐρήλιος, ἀλλὰ καὶ ἄλλων ποὺ ἀναφέρονται στὸν στωικισμό ὅπως οἱ Πλούταρχος, Συνέσιος, Στοβαῖος⁴. Ἐπιπλέον, ἡ σύνολη ἀρεταλογία τοῦ Πλήθωνος φαίνεται νὰ ἔχει σημαντικὰ ἐπηρεασθεῖ ἀπὸ τὶς ἀντίστοιχες τῶν στωικῶν — ὅπως καὶ σὲ διαφορετικὸ βαθμὸ ἀπὸ ἐκείνες τοῦ Πλάτωνος, τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ τῶν νεοπλατωνικῶν. Εὐλόγο εἶναι, λοιπόν, δεδομένης τῆς παρουσίας στωικῶν ἀναφορῶν στὴν πραγματεία τοῦ Πλήθωνος, νὰ ἐπιθυμεῖ κανεὶς τὴν περαιτέρω διερεύνηση τῆς θέσης τῆς στωικῆς φιλοσοφίας στὴν ἐδῶ ἐκδιπλούμενη ἀνάπτυξη τοῦ πληθῶνιου στοχασμοῦ, ἂν μάλιστα λάβουμε ὑπ' ὄψη τὸ γεγονός ὅτι ὁ Πλήθων ἀντιμετωπίζεται ἀπὸ τὴν ἱστορικὴ τῆς φιλοσοφίας ἔρευνα συνήθως μόνο ὡς ὁ ἀπολογητὴς τοῦ πλατωνισμοῦ καὶ πολέμιος τοῦ μεσαιωνικοῦ ἀριστοτελισμοῦ καὶ ὡς ὁ εἰσηγητὴς τῶν πλατωνικῶν σπουδῶν στὴ Φλωρεντία τῶν Μεδίκων. Βέβαια, τὴν παρουσία τοῦ στωικισμοῦ στὴν ἐν λόγω πραγματεία ἔχουν ἀπὸ παλιὰ ἐπισημάνει μελετητὲς τοῦ Πλήθωνος⁵. Ἐπιπλέον, ἡ στωικὴ φιλοσοφία διεδραμάτισε ἕναν ἀρκετὰ σημαντικὸ ρόλο στὴ διαμόρφωση τῆς φυσιογνωμίας τοῦ βυζαντινοῦ πολιτισμοῦ, ἰδίως στὸν τομέα τῆς πρώιμης χριστιανικῆς θεολογίας⁶ καὶ τῆς βυζαντινῆς πολιτικῆς

3. Τὴ σταθερὴ παρουσία τοῦ ἀρεταλογικοῦ αὐτοῦ μοντέλου στὸν βυζαντινὸ κόσμον καθ' ὅλη τὴν διάρκειά του, ἀκόμη καὶ στὴν περιφέρειά του, φανερώνουν οἱ ἀκόλουθοι λόγοι στίχοι σὲ δημώδη γλῶσσα ἀπὸ τὸ ποιητικὸ ἔργο τοῦ Λεονάρδου Ντελλαπόρτα, ποιητὴ τῆς πρώιμης κρητικῆς ἀναγέννησης (16^{ος} αἰ.): «τὰ εἶδη, μάθε, τῆς σοφίας τέσσαρα γὰρ ὑπάρχουν, / δικαιοσύνη, φρόνησις, ἀνδρεία καὶ σωφροσύνη, / κυριωτάτῃ δὲ πασῶν ἡ φρόνησις ὑπάρχει / καὶ ὅστις τὴν ἔχει ἀδύνατον εἶναι νὰ σφάλη ἐκεῖνος» (στ. 867-870): πβ. Λεονάρδου Ντελλαπόρτα *Ποιήματα* (1403/1411), ἐκδόσις κρητικῆς, εἰσαγωγὴ, σχόλια καὶ εὐρετήρια Μ.Ι. ΜΑΝΟΥΣΑΚΑ, Ἀθήνα, Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, Κέντρον Ἑρεῖνης τοῦ Μεσαιωνικοῦ καὶ Νέου Ἑλληνισμοῦ, 1995, σ. 239.

4. Π6. τὸ εὐρετήριο ἀρχαίων πηγῶν στὸ Brigitte TAMBRUN-KRASKER, ἔθ' ἄν., σσ. 117-121.

5. Π6. ἐνδεικτικὰ, Fritz SCHULZE, *Georgios Gemistos Plethon und seine reformatorischen Bestrebungen*, Jena, Mauke's Verlag, 1874, ἀνατύπ. *Subsidia Byzantina* Vol. IX, Leipzig, 1975, σ. 250 κ.εξ. Ι.Π. ΜΑΜΑΛΑΚΗΣ, *Γεώργιος Γεμιστός Πλήθων*, Athen, Verlag der byzantinisch-neugriechischen Jahrbücher, Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie, 1939, σ. 121· Fr. MASAI, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Paris, Les Belles Lettres, Les classiques de l'humanisme, 1956, σ. 253.

6. Π6. Michel SPANNEUT, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, éditions du seuil, 1957, 485 σσ.

θεωρίας⁷. 'Οφείλουμε ωστόσο να θέσουμε το ζήτημα, με ποιό τρόπο έρχεται σε έπαφή με τόν στωικισμό ένας βυζαντινός λόγιος όπως ο Πλήθων και τί σημαίνει άραγε ή αναφορά στη στωική φιλοσοφία γι' αυτόν, στο μέτρο, μάλιστα, που ο φιλόσοφος του Μυστρά διαφοροποιείται από άλλους βυζαντινούς λογίους, από την άποψη της ιδιότυπης σχέσης του προς το δόγμα⁸.

Στο σημείο αυτό πρόσφορο είναι να σημειώσουμε ότι ή αρχαιοελληνικής κατ'αγωγής τετραμερής άρεταλογία, που αναπτύσσει περαιτέρω ο Πλήθων κατά τόν δικό του τρόπο, δέν ήταν ούτε άγνωστη ούτε επικριτέα στα πλαίσια της χριστιανικής διάνοησης· την βρίσκουμε, για παράδειγμα, έντονα σκιαγραφημένη στόν Κλήμεντα 'Αλεξανδρείας. Είναι βέβαιο ότι ο φιλόσοφος του Μυστρά γνώριζε τό έργο του Πατέρα της εκκλησίας, τό όποιο ύπήρξε μόνιμη αναφορά του πνευματικού κόσμου του Βυζαντίου. 'Ακόμη, όμως, σημαντικότερο είναι ότι οί πηγές που χρησιμοποιεί ο Κλήμης⁹ επιτρέπουν να εμπλουτίσουμε περισσότερο τό εύρητήριο πηγών της *Περί άρετών* πραγματείας που συνέταξε ή έκδότρια του πληθώνειου έργου. Στη συνέχεια, λοιπόν, της ανάλυσης, θα παραθέτουμε πρώτα ένα χωρίο του Πλήθωνος, ύστερα τό στην αντίστοιχη άρετή αναφερόμενο χωρίο του Κλήμεντος και τέλος τίς πιθανές πηγές και τών δύο, του φιλοσόφου πιθανώς διαμέσου και του εκκλησιαστικού Πατέρα.

(1) 'Ετσι, όσον άφορά στην πρώτη τών κύριων άρετών, τή φρόνηση, έχουμε: «φρόνησις ... έξις ψυχής θεωρητικής τών όντων» (*Περί άρετών*, 4, 2-4): «φρόνησίς έστι, δύναμις θεωρητική τών όντων» (*Στρωμ.*, ΣΤ', 154, 4). 'Ο

7. Π6. Francis DVORNIK, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background*, vol. I-II, Washington, The Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, 1966, passim.

8. Για μία γενική παρουσίαση του Πλήθωνος και του πληθώνειου στοχασμού, πβ. εκτός τών άνωτέρω (ύποσημ. 4) και Β.Ν. ΤΑΤΑΚΗΣ, *Η Βυζαντινή Φιλοσοφία*, μτφρ. Ε. Καλπουρτζή, έπιμ. και βιβλιογρ. ένθμερώση Α. Μπενάκης, 'Αθήνα, 'Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, Βιβλιοθήκη Γενικής Παιδείας 5, 1977, σ. 266 κ.έξ., Η. HUNGER, *Βυζαντινή Λογοτεχνία. Η λόγια κοσμική γραμματεία τών Βυζαντινών*, κεφ. *Φιλοσοφία*, μτφρ. Α. Μπενάκης, 'Αθήνα, Μορφωτικό 'Ιδρυμα 'Εθνικής Τραπέζης, 1987, σ. 68 κ.έξ., Eugenio GARIN, *Il ritorno dei filosofi antichi*, Napoli, 1983, Chr. M. WOODHOUSE, *George Gemistos Plethon. The Last of the Hellenes*, Oxford, Clarendon Press, 1986, Μ. TARDIEU, Un manifeste polythéiste: le Commentaire de Pléthon sur les Oracles chaldaïques, *Μήτις* 2, 1987, Yves HERSANT, Un Hellène chez les Latins: Georges Gémiste Pléthon, *Études Balkaniques. Cahiers Pierre Belon*, 6, 1999, σσ. 121-130, Br. LOTTI, *Bessarione et l'Umanesimo*, Napoli, Vivarium, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1994, σ. 92 κ.έξ. Την κομβική για τήν φιλοσοφία σημασία του Πλήθωνος περιέγραψε με έντονα χρώματα ο Ι.Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, 'Η θέση του Πλήθωνος στην ιστορία της ελληνικής και της δυτικής φιλοσοφίας, *Ελευθέρα Σχολή Φιλοσοφίας ο Πλήθων Ιωάννου Ν. Θεοδωρακοπούλου. 1. Τά 'Εγκαίνια και τά Μαθήματα της Α' Περιόδου*, 20-27 Ιανουαρίου 1975, 'Αθήνα, 1975, σσ. 37-50.

9. Π6. S.R.C. LILLA, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford, Oxford University Press, 1971, σσ. 72 κ.έξ. Για τόν Κλήμεντα, πβ. Μ. SPANNEUT, *ένθ' άν.*, σσ. 241 κ.έξ.

ὁρισμός αὐτὸς ἀποδίδεται ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη στὸν Ξενοκράτη: «οἷον εἰ ὡς Ξενοκράτης τὴν φρόνησιν ὁριστικὴν καὶ θεωρητικὴν τῶν ὄντων φησὶν εἶναι» (Τολ., ΣΤ', 3, 141 a 6 κ.ἐξ.).

(2) Γιὰ τὴν δικαιοσύνη, οἱ ἀντίστοιχοι ὁρισμοὶ εἶναι: «εἴη τε ἂν δικαιοσύνη τοῦτο τὸ μὲν ἄρετης, ἔξις ψυχῆς σώζουσα τὸ προσήκον αὐτῷ ἐκάστῳ ἡμῶν ὅπερ ἐσμέν, πρὸς ἕκαστον» (3, 19-21): «δικαιοσύνη... τοῦ κατ' ἀξίαν ἐκάστῳ ἐστὶν ἀπονεμητική» (Παιδ. Α', 64, 1). Ὁ ὁρισμός αὐτὸς εἶναι ξεκάθαρα στωικῆς προέλευσης: πβ. S.V.F., III, 262 κ.ἐξ.

(3) Γιὰ τὴν ἀνδρεία, κατὰ τρίτον, ἔχουμε: «ἐστὶ καὶ τοῦτο ἀνδρεία τὸ μὲν ἄρετης, ἔξις ψυχῆς ἀκίνητος ὑπὸ τῶν κατὰ τῶν βίον βιαιῶν παθημάτων» (2, 20-22): «ἐπεὶ δ' οὖν τὴν μὲν ἀνδρείαν ὀρίζονται ἐπιστήμην δεινῶν καὶ οὐ δεινῶν καὶ τῶν μεταξὺ» (Στρωμ., Β', 154, 17-21). Ὁ ὁρισμός τοῦ Κλήμεντος, ὅμως, εἶναι ἐπίσης στωικῆς προέλευσης, ὅπως φαίνεται καὶ ἀπὸ τὰ S.V.F., III, 262 κ.ἐξ. (πβ., γιὰ παράδειγμα, τὸ ἀπόσπασμα 263: «ἡ δὲ ἀνδρεία τοῖς ὑπομονετέοις»).

(4) Γιὰ τὴν ἀρετὴ τῆς σωφροσύνης, τέλος, οἱ παράλληλοι ὁρισμοὶ εἶναι οἱ ἀκόλουθοι: «ἐστὶ σωφροσύνη τοῦτο δὴ τὸ μὲν ἄρετης, ἔξις ψυχῆς αὐτάρκης ἐπ' ἐλαχίστοις τοῖς πρὸς τὸν βίον ἀναγκαίοις» (2, 5-7): «ἐπὶ δὲ τῇ ἐπιθυμίᾳ τάττεται ἡ σωφροσύνη» (Στρωμ., Δ', 151, 1). Οἱ ὁρισμοὶ αὐτοὶ εἶναι οἱ λιγότερο συγγενεῖς, ἂν καὶ ἡ πληθῶνεια ἀναφορὰ στὴν αὐτάρκεια παραμένει στὰ πλαίσια τῆς στωικῆς φιλοσοφίας.

Ἦδη, λοιπόν, ἀπὸ τοὺς ὁρισμοὺς τῶν κύριων ἀρετῶν γίνεται φανερὴ ἡ ἐπίδραση τῆς στωικῆς ἠθικῆς στὸ συγκεκριμένο αὐτὸ ἔργο τοῦ Πλήθωνος, μέσα ἀπὸ ὅποιες διόδους καὶ ἂν ἀσκήθηκε αὐτή.

(β) Στοιχεῖα γιὰ τὴ χρονολόγηση τῆς πραγματείας καὶ ἡ πρωτοτυπία τοῦ Πλήθωνος. Τὸ ζήτημα τῆς χρονολόγησης τῆς πραγματείας *Περὶ ἀρετῶν* δὲν ἔχει ἀκόμη φωτισθεῖ καὶ προκαλεῖ τὴ διατύπωση διαφορετικῶν καὶ ἀντιχρονόμενων ἀπόψεων. Ὅπως σημειώνει ἡ ἐκδότρια τοῦ ἔργου, «δὲν φαίνεται πιθανὴ ἡ χρονολόγησή της κατὰ ἱκανοποιητικὸ τρόπο. Ὁ Fr. Masai ὑποστηρίζει ὅτι συντέθηκε μετὰ τὸ 1439, ἐνάντια στὸν C. Alexandre, ποὺ τὴν παρουσιάζει ὡς ἔργο τῆς νεότητος καὶ ἐνάντια στὸν F. Schulze ποὺ τὴν θεωρεῖ σύγχρονη τῶν «ὑπομνημάτων» περὶ Πελοποννήσου» ἀλλὰ τὰ κατὰ περίπτωσιν κριτήρια δὲν μᾶς φαίνονται ἱκανοποιητικά. Χωρὶς νὰ μποροῦμε νὰ τὸ ἀποδείξουμε», συνεχίζει, «πιστεύουμε ὅτι τὸ ἔργο συγγράφηκε ἀρκετὰ νωρὶς ἀπὸ τὸν Πλήθωνα καὶ μέσα στὸ πλαίσιο τῶν πολιτικῶν ἀνησυχίῶν του. Δὲν εἶναι σίγουρο ὅτι ὁ στοχασμός του γιὰ ἠθικὰ καὶ ἀρεταῖκά ζητήματα παρουσιάζει κάποια «πρόοδο»»¹⁰.

10. Bf. TAMBRUN-KRASKER, *ἔθ' ἄν.*, σ. XXXIV.

Κάποια στοιχεία σχετικά με τη χρονολόγηση της πραγματείας, πιστεύουμε, παρέχει ο πρόσφατα δημοσιευμένος από τους Χ. Γ. Πατρινέλη και Δ.Ζ. Σοφιανό Λόγος προς τὸν αὐτοκράτορα Μανουήλ Β΄ Παλαιολόγο¹¹ τοῦ ἐγκατεστημένου στὴν Ἱταλία βυζαντινοῦ λόγιου καὶ δάσκαλου ἐκεῖ τῆς ἐλληνικῆς Μανουήλ Χρυσολωρᾶ, μαθητῆ τοῦ Δημήτριου Κυδώνη, τοῦ μεταφραστῆ στὰ Ἑλληνικά ἔργων τοῦ Θωμᾶ Ἀκυινάτη¹². Ὁ Λόγος αὐτὸς ἀποτελεῖ σχολιασμὸ τοῦ Ἐπιτάφιου Λόγου ποὺ εἶχε γράψει ὁ αὐτοκράτορας Μανουήλ Β΄ γιὰ τὸν ἀδελφὸ του Θεόδωρο Παλαιολόγο, μέχρι τὸ 1407 δεσπότη τοῦ Μορέως. Τὸν Ἐπιτάφιο αὐτὸ Λόγο εἶχε στείλει ὁ αὐτοκράτορας γιὰ κρίση σὲ τρεῖς λόγιους, στὸν Χρυσολωρᾶ βέβαια, στὸν ἱερομόναχο Ἰσίδωρο καὶ στὸν Πλήθωνα, μέλη ὅλοι τοὺς τῆς φιλοδουτικῆς πτέρυγας¹³. Ὁ φιλόσοφος ἀντὶ σχολιασμοῦ συνέταξε σύντομη Προθεωρία -τὸ παλαιότερο χρονολογημένο ἔργο του-, ἡ ὁποία συνοδεύει τὸν βασιλικὸ ἐπιτάφιο στὰ χειρόγραφα καὶ σὲ ὅλες τὶς ἐκδόσεις του¹⁴. Μὲ τὴ σειρὰ του, στὸν ἀπαντητικὸ Λόγο του καὶ σὲ κεφάλαιο μὲ τίτλο «Ἀρετὴ», ὅπου ἀναπτύσσεται ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο ὁ αὐτοκράτορας σκιαγράφησε τὶς ἀρετὲς τοῦ χαμένου ἀδελφοῦ του, ὁ Χρυσολωρᾶς κάνει ἀναφορὰ σὲ πίνακα ἀρετῆς ποὺ περιλαμβάνει τὶς γενικότερες καὶ τὶς μερικότερες ἀρετὲς. Ἐτσι, γράφει: «ταῦτ' οὖν καλῶς καὶ τελείως ἐπισταμένους, ὥς πέρ τινα πίνακα ἀρετῆς τὸν ἐκείνου βίον προστησάμενος, πρῶτον μὲν ἐπὶ τῶν ἔξεων πάνυ καλῶς καὶ τεχνικῶς ἔδειξας αὐτὸν πάσας κτησάμενον, οὐδεμίαν τῶν κατ' αὐτὰς ὡς εἰπεῖν παραλιπών, μήτε τῶν γενικωτέρων μήτε τῶν μερικωτέρων»¹⁵. Καὶ παρακάτω, κάνει νύξη σὲ κανόνες σύμφωνα μὲ τοὺς ὁποίους καταδεικνύονται οἱ ἀρετὲς κάποιου: «Τίς ἂν βέλτιον διέγραψε τὴν ὅλην ἀρετὴν, τίς δ' ἂν ἄμεινον κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν αὐτὴν ἔδειξε; Καὶ οἶδα μὲν ταῦτα καὶ ἐν τοῖς νόμοις τῶν ἐγκωμίων καὶ τῶν ἐπιταφίων κείμενα· καὶ διαταῦτ' ἴσως καὶ οἱ ἑξαρχῆς τούτων νομοθέται ταῦθ' οὕτω γίνεσθαι διώρισαν. Ἀλλ' οἱ

11. Μανουήλ Χρυσολωρᾶ Λόγος πρὸς τὸν αὐτοκράτορα Μανουήλ Β΄ Παλαιολόγο, εἰσαγωγή καὶ ἐκδόση Χ. Γ. ΠΑΤΡΙΝΕΛΗ καὶ Δ. Ζ. ΣΟΦΙΑΝΟΥ, Ἀθήνα, Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, Κέντρον Ἑρεῦνης τοῦ Μεσαιωνικοῦ καὶ Νέου Ἑλληνισμοῦ, 2001, 134 σσ.

12. Γιὰ τὸν Μανουήλ Χρυσολωρᾶ, πβ. G. CAMMELLI, *I dotti bizantini e le origini dell'umanesimo*, I: *Manuele Crisolora*, Firenze, 1941· J. THOMSON, *Manuel Chrysoloras and the Early Italian Renaissance*, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 7, 1966, σσ. 63-82.

13. Γιὰ τὴν κατανόηση τῶν ἀνταγωνισμῶν καὶ φατριασμῶν στοὺς κύκλους τῶν βυζαντινῶν λογίων, πβ. Steven RUNCIMAN, *Ἡ τελευταία βυζαντινὴ ἀναγέννηση*, μτφρ. Α. Καμπερίδης, Ἀθήνα, Δόμος, 1991², ἰδίως τὰ κεφ. Μερίδες καὶ διαμάχες, καὶ Μορφές λογίων, σσ. 43-64 καὶ 65-95.

14. Τὸν Ἐπιτάφιο καὶ τὴν Προθεωρία εἶχε ἐκδῶσει ὁ Σπ. Λάμπρος· τελευταία ἐκδόση ἀπὸ τὴν J. CHRYSOSTOMIDES, *Manuel II Paleologus Funeral Oration on his Brother Theodore*, Θεσσαλονίκη, Corpus Fontium Historiae Byzantinae, 1985.

15. Μανουήλ Χρυσολωρᾶ Λόγος, ἐνθ' ἄν., σ. 87, 20-24.

μὲν ἄλλοι ὥς κανόνιν ἀπλῶς καὶ ἀλόγως τούτοις χρῶνται, σὺ δὲ ἐν τούτοις ἀκριβῶς τὸν τεχνίτην καὶ νομοθέτην ἔδειξας...»¹⁶.

Ὁ Λόγος τοῦ Χρυσολωρᾶ, ὅπως δείχνει μὲ νέα πειστικά ἐπιχειρήματα ὁ Χ. Πατρινέλης, γράφτηκε τὸ θέρος τοῦ 1414 καὶ ὁ συγγραφέας τῆς εἶχε ὑπ' ὄψην του τὴν *Προθεωρία* τοῦ Πλήθωνος, καθὼς γίνεται φανερό ἀπὸ σχετικὴ νύξη του¹⁷. Ἔτσι, τὸ κείμενο τοῦ Πλήθωνος φαίνεται ὅτι εἶχε γραφεῖ μέχρι τὴν ἡμερομηνία αὐτή, στὴν πραγματικότητα ὁμοῦς ἀκόμη νωρίτερα, ὅταν δηλαδὴ ἀνεχώρησε ἀπὸ τὸ Βυζάντιο ὁ Ἰωάννης Χρυσολωρᾶς, ἀνιψιὸς τοῦ Μανουήλ, μὲ εἰδικὴ ἀποστολὴ γιὰ τὴν Ἰταλία, κομίζοντας ταυτόχρονα τὸν *Ἐπιτάφιο Λόγο* στὸν θεῖο του γιὰ σχολιασμό¹⁸. Στὴν *Προθεωρία* του, ὡστόσο, ὁ Πλήθων δὲν ἀναφέρεται διόλου στὸ ζήτημα τῶν ἀρετῶν¹⁹ ἐνῶ ὁ Χρυσολωρᾶς στὸν δικό του σχολιαστικὸ Λόγο ἀναπτύσσει σημαντικὰ τὸ ζήτημα αὐτό, βασιζόμενος κυρίως στὶς ἀριστοτελικὲς ἀπόψεις περὶ ἀρετῆς. Ἡ περιγραφὴ τῶν ἀρετῶν στὸν *Ἐπιτάφιο* τοῦ Παλαιολόγου εἶναι ἐναρμονισμένη μὲ τὴν ἀρεταλογία τοῦ Χρυσολωρᾶ καὶ διόλου μὲ ἐκείνη τοῦ Πλήθωνος. Εἶναι εὐλόγο, λοιπόν, ὁ Πλήθων νὰ ἐνίωσε τὴν ἀνάγκη νὰ ἀναπτύξει στὴ συνέχεια ἀρεταλογικὸ σύστημα, ἀνταποκρινόμενος στὰ ἐρεθίσματα αὐτὰ τοῦ περιβάλλοντός του. Ἡ συγγραφή τῆς πραγματείας, λοιπόν, ἀνάγεται στὴν πελοποννησιακὴ τουλάχιστον περίοδο τοῦ φιλοσόφου, σύμφωνα καὶ μὲ τὴν ἄποψη τοῦ Schultze, καὶ ὄχι νωρίτερα· δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι, γιὰ παράδειγμα, νεανικὸ κείμενο τοῦ φιλοσόφου γιὰ σχολικὴ διδασκαλία, κάτι ποὺ ἀποκλείεται ἄλλωστε καὶ ἀπὸ τὸν σημαντικὰ ἐπεξεργασμένο χαρακτήρα τῆς πραγματείας· ἂν καί, ὅπως συνάγεται ἀπὸ τὸν λόγο τοῦ Χρυσολωρᾶ, ἡ ταξινομήση τῶν ἀρετῶν συνιστᾷ, καὶ κατὰ τὴν περίοδο αὐτή, μέρος τῆς βυζαντινῆς φιλοσοφικῆς καὶ ρητορικῆς παιδείας. Κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο ἐμπνεύστηκε ὁ Πλήθων τὴν ἰδέα ἀρεταλογικῆς πραγματείας, καὶ ἡ ἀνάγκη γιὰ διαφοροποίησιν ἀπὸ τὴν τυπικὴ ἀρεταλογία τῆς βυζαντινῆς λογισύνης, ὅπως τὴν ἀντιπροσώπευε, ἔστω καὶ ἂν εἶχε μεταναστεύσει στὴν Ἰταλία, ὁ Χρυσολωρᾶς, ὥθησε ἀκόμη περισσότερο τὸν φιλόσοφο νὰ μεταχειριστεῖ

16. Ἐνθ' ἄν., σ. 89, 30-90, 2. Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι τόσο ὁ Πλήθων στὴν περὶ ἀρετῶν πραγματεία του ὅσο καὶ ὁ Χρυσολωρᾶς στὸν ἀπαντητικὸ Λόγο του δίνουν ἰδιαίτερη σημασία στὸ ζήτημα τῆς παιδείας (γιὰ τὸν Χρυσολωρᾶ, πβ. κεφ. Παιδεία, αὐτόθι, σσ. 117-123). Γίνεται φανερὴ ἔτσι ἡ πνευματικὴ ἀτμόσφαιρα τῶν ἀνθρωπιστικῶν κύκλων τῆς παλαιολόγειας ἀναγέννησης.

17. Χ. Γ. ΠΑΤΡΙΝΕΛΗ, *Εἰσαγωγή*, ἔνθ' ἄν., σ. 23 καὶ ὑποσημ. 43.

18. Ἐνθ' ἄν., σ. 17. Ἡ *Προθεωρία* πρέπει νὰ γράφτηκε μετὰ ἀπὸ τὸ 1410, χρονολογία ἐνὸς προηγούμενου ταξιδιοῦ τοῦ Ἰωάννη Χρυσολωρᾶ στὴν Ἰταλία, κατὰ τὸ ὅποιο ὁ ἀνιψιὸς δὲν παρέδωσε κανένα κείμενο στὸν θεῖο του (αὐτόθι, σ. 20), καὶ μέχρι τὸ θέρος τοῦ 1414, ὁπότε ὁ Χρυσολωρᾶς συνέγραψε τὸν Λόγο τοῦ ὑπαινισσόμενος τὸ ἔργο τοῦ Πλήθωνος.

19. Τὸ κείμενο τῆς *Προθεωρίας* στὸ *Manuel II Paleologus Funeral Oration ...*, ἔνθ' ἄν., σσ. 67-69.

στοιχεία πλατωνικής αλλά και στωικής ήθικης στο έργο του. Μπορούμε, επομένως, να μιλούμε, αν όχι για «πρόοδο» των ήθικων αντιλήψεων του φιλοσόφου, τουλάχιστον για συγκεκριμένο χρόνο που συνέλαβε την ιδέα μιας ἀρεταϊκής σύνθεσης, δηλ. για την μετά το 1414 περίοδο, χρονολογία που έτσι θεωρείται ως *terminus post quem* του έργου.

Επιπρόσθετα, η διαφορά του Πλήθωνος από την αριστοτελική προσέγγιση των ἀρετών στον Χρυσολωρά δείχνει το μέτρο του πρωτότυπου πνεύματός του.

(γ) *Μία ανέκδοτη μελέτη*. Το 1928 κατατέθηκε στην 'Ακαδημία 'Αθηνών, σε φιλοσοφικό διαγωνισμό, μελέτη με τίτλο *Ὁ Πλήθων καὶ ἡ φιλοσοφία του*, ὑπὸ τὸ ψευδώνυμο «κακοδαίμονία τοῦτο δὴ τὸ χεῖριστον, ἐψεῦσθαι περὶ τῶν θεῶν». Ἡ μελέτη ἀνήκει, σύμφωνα με τὴν βιβλιογραφία τοῦ Papacostas, στὸν Γ. Βερβενιώτη²⁰. Ἀπὸ τὴν μελέτη αὐτὴ καὶ ἀπὸ τὸ κεφ. 'Επιδράσεις, παραθέτουμε τὰ ἀποσπάσματα ποὺ ἀναφέρονται με εὐσύνοπτο τρόπο στὶς στωικὲς ἐπιρροὲς στὸ ἔργο τοῦ Πλήθωνος (σσ. 37-39).

«Τὸ δικαίως θεωρούμενον», διαβάζουμε, «ὡς ἱκανῶς παλαιόν, μικρὸν “περὶ Ἀρετῶν” πόνημα ἐμφανίζει εἰς πρώτην ἀνάγνωσιν περιεχόμενον μὲν πλατωνικόν, μετὰ τὰς τέσσερας θεμελιώδεις ἀρετάς, διατύπωσιν δὲ πλέον ἢ ἀριστοτελίζουσαν. Ἐξετάζοντες ὁμῶς βαθύτερον καὶ αὐτὸ τὸ “περὶ Ἀρετῶν” καὶ τὴν ἄλλην τοῦ Γεμιστοῦ ἠθικὴν διδασκαλίαν, εὐκόλως ἀναγνωρίζομεν βαθυτάτην τὴν ἐπίδρασιν τῶν Στωικῶν^{20α}.

»Τὸ κοσμοπολιτικὸν πνεῦμα τὸ ὁποῖον διέπει τὴν ὅλην πραγματείαν ἀπὸ τῶν πρώτων αὐτῆς γραμμῶν, εἶνε ἀσφαλῶς στωικὴ κληρονομία: εἰς τὸ αὐτὸ ἔργον ἀπαντῶμεν καὶ τὰ χαρακτηριστικὰ ἀδιάφορα τῶν Στωικῶν^{20β}.

20. Γ. ΒΕΡΒΕΝΙΩΤΗΣ, *Ὁ Πλήθων καὶ ἡ φιλοσοφία του*, Ἀθῆναι, 1928, 67 σσ. Π6. G. A. PAPACOSTAS, *The Philosopher George Gemistos-Plethon*..., ἐνθ' ἀν., σ. 25, βιβλιογραφικὴ καταγραφή ὑπ' ἀριθ. 20. Γιά τὸν συγγραφέα Γ. Βερβενιώτη δὲν εἶναι γνωστὰ πολλὰ πράγματα· ξέρουμε ὅτι μετὰ τὸν ἀδελφὸν τοῦ Ἀντωνίου Βερβενιώτη - καθηγητὲς καὶ οἱ δύο ὅπως σημειώνεται στὸν τίτλο - ἐκπόνησαν μίαν μετάφραση τοῦ Λόγου περὶ τῆς μεθόδου τοῦ Καρτεσίου, Ἀθῆναι, ἐκδ. Ἀντωνιοπούλου, 1939, 97 σσ. Διότι οἱ εἶναι ἐπίσης τὸ βιβλίον *Λόγια τῆς καρδιάς καὶ τοῦ λογικοῦ*, ἔργον μεταθανάτιον. Δοκίμιον συναισθηματικῆς ἀγωγῆς, Ἀθῆναι, 1975, 111 σσ., ἐνῶ μόνος τοῦ ὁ Γεώργιος Βερβενιώτης δημοσίευσεν ἀκόμη: *Τὸ Ὁμηρικὸν Ζήτημα*, Ἀθῆναι, Βερβενιώτειος Σχολή, 1960, 30 σσ. καὶ *Φιλοσοφικὴ ἀνάλυσις τοῦ Ἐπιταφίου τοῦ Περικλέους*, Ἀθῆναι, Βερβενιώτειος Σχολή, 1963, 47 σσ.

Οἱ ὑποστημενώσεις τοῦ Βερβενιώτη ἀπὸ τὰ παραθέματα τῆς μελέτης του ποὺ ἀκολουθοῦν θὰ εἶναι συμπληρωματικὲς τῆς παρούσας ὑποστημενώσεως (δῆλ. 20α, 20β, 20γ...). Πρόσθετα σ' αὐτὲς δικὰ μᾶς στοιχεῖα θὰ ἀναγράφονται μετὰ σὲ ἀγκύλες.

20α. J.W. TAYLOR, *Gemistos Plethon as a Moral Philosopher*, 1920 [στὸ *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 51, σσ. 84-100].

20β. MIGNÉ, ἐνθ' ἀν., 880 Α [PG τόμ. 160· στὴν παρούσα ἐκδόσει, σ. 13, 16-23. Π6. καὶ Fr. SCHULZE, *Georgios Gemistos Plethon*..., ἐνθ' ἀν., σ. 250· ἀκόμη, Α. Κ. ΜΠΑΡΤΣΕΛΙΩΤΗ, Ἡ

Μήπως όμως και αυτή ή ταξινομήσις τῶν ἀρετῶν εἶνε χαρακτηριστικῶς πλατωνική; φρονούμεν ὅτι ή στοά διεκδικεῖ πειστικῶς καί ταύτην ὅποια ἐμφανίζεται παρὰ τῷ Γεμιστῷ: καθ' ὅμοιον τρόπον κατατάσσουσιν οἱ στωϊκοί παρὰ Πλουτάρχῳ τὰς ἀρετάς καί ὑπὸ πνεῦμα μᾶλλον προσομοιάζον τῷ τοῦ Γεμιστοῦ^{20γ}.

»Σημαντικόν μέρος τοῦ τρίτου βιβλίου τῶν *Νόμων* θά ἐνόμιζέ τις εἰλημμένον ἀπὸ παλαιόν στωικόν ἐγχειρίδιον ἐπηρεασμένον πάντοτε ἀπὸ τὸ πλατωνικόν διάγραμμα τῶν ἀρετῶν: τὰ ἐφ' ἡμῖν καί οὐκ ἐφ' ἡμῖν συνδυάζονται μέ τὰ περὶ ἀνδρείας, κ.ο.κ. Τὰ τῆς σχέσεως τῆς ἀρετῆς μέ τὴν γνῶσιν, ὡς καί τῆς Φυσικῆς μέ τὴν Ἠθικὴν ἔρχονται ἀπὸ τὸν Σωκράτην, ἀλλ' ἀσφαλῶς μέσφ τῶν στωικῶν. Ἡ λάμπρὰ ἐκείνη πρότασις τοῦ Γεμιστοῦ καθ' ἣν οὐδὲ *ἔστιν ἐν τῷ πάντῃ ἀργεῖν*^{20δ} πλαισιουμένη καθὼς πλαισιοῦται ὑπὸ τόσων στωικῶν ἀναμνήσεων, καί τῆς ῥητῆς βεβαίωσεως αὐτοῦ τοῦ φιλοσόφου μᾶς ἀγεῖ καί αὕτη εἰς τοὺς στωικοὺς καί δὴ ὡς ἄμυνα κατὰ τῆς περὶ θεωρίας ἀριστοτελικῆς ἐπιδράσεως καί οὐχὶ ὡς συμπλήρωσις αὐτῆς. Καί ἡ μεγάλη συμπίπτεια πρὸς τὴν εὐτέλειαν καί αἱ συνεχεῖς κατὰ τῆς πολυτελείας ἐπάνοδοι^{20ε} ὑποδεικνύουν ἀναμφισβήτητον στωικὴν ἐπίδρασιν.

»Βεβαίως τὸ πλεῖστον μέρος τῶν προαναφερθεισῶν ἠθικῶν τούτων προτάσεων εἶχε καταντήσει τρόπον τινὰ διὰ τοῦ συγκρητισμοῦ κοινὸς πλοῦτος τῆς ἀρχαίας διανοήσεως καί οὐχὶ ἴδιος πνευματικὸς θησαυρὸς μᾶς ἢ τῆς ἄλλης σχολῆς, συχνά εἶνε ἐξ ἰσοῦ εὐκόλον νὰ τὰς ἀναγάγωμεν εἴτε εἰς τοὺς μέν, εἴτε εἰς τοὺς δὲ ἐκ τῶν πνευματικῶν προγόνων τοῦ Γεμιστοῦ. Ἐπὶ τοῦ συνόλου ὅμως, καί ἰδίᾳ ἀπὸ τῆς ἀπόψεως τῶν γενικῶν ἀρχῶν ὀρωμένη ἡ ἠθικὴ του - καθὼς παρετήρησε καί ὁ Alexandre^{20στ} διέπεται ἀπὸ τὸ πνεῦμα τῆς στωικῆς: ἡ ὁμοίωσις πρὸς τὸ θεῖον, ἡ λίαν ὑποκειμενικὴ, καθ' ὅ,τι ἔχει ὁ ἄνθρωπος κοινὸν μετ' αὐτοῦ, τὴν θεωρίαν, δὲν εἶνε τόσον ἀριστοτελικὴ ὅσον εἶνε στωικὴ, ἀφ' οὗ ἐν τέλει ἀφομοιοῦται πρὸς τὸ *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ἔστιν*. Χαρακτηριστικὰ εἶνε ἐπὶ τοῦ προκειμένου τὰ ἀνέκδοτα ἀποσπάσματα τοῦ Γεμιστοῦ ἐκ τοῦ χειρογράφου Λάμπρου, συλλεγέντα ἀσφαλῶς ὑπὸ ὁπαδοῦ του συμπαθοῦντος πρὸς τὴν στοάν: «οὐ μέντοι ἄδηλον ὡς...

κριτικὴ τοῦ Ἀριστοτέλους παρὰ Πλήθωνι ὡς ἐκφρασίς τοῦ ἀντιαριστοτελισμοῦ κατὰ τὸν ΙΕ' αἰ., Ἀθῆναι, Ἰδρυμα Ἑρεῖνης καί Ἐκδόσεων Νεοελληνικῆς Φιλοσοφίας, Ἑρευναί 1, 1980, σ. 179].

20γ. Π6. ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΣ, περὶ Στωϊκ. ἐναντ., XII

20δ. *Νόμων*, III, 15', σ. 117 [στὴν πραγματικότητα, σ. 116].

20ε. *Νόμοι*, passim· Ὑπομνήματα, passim· ἐπιτ. Κλεόπης, passim· χειρόγραφον Λάμπρου, κ.ἄ.

20στ. Εἰσαγωγή, XXIX [C. ALEXANDRE, Notice Préliminaire, στὸ *Pléthon, Traité des lois*, trad. A. PELISSIER, Paris, 1858, ἀνατύπ. Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1966, καί στὴν πραγματικότητα σ. LXIX].

τὴν τοῦ παντὸς εἰκὼ τὸ τῆς πολιτείας σώζει ἂν σχῆμα»^{20ξ}... ἅμεσος τῆς στωϊκῆς θεωρίας ἀπήχησης^{20η}. Καὶ ἄλλαχού, ἔαν δ' ὡς ἡ φύσις ἰρὰ οὐσα ἕκαστα ἀπετέλεσεν^{20θ} κ.ο.κ. Ταῦτα πρὸς τελικὴν ἐπίρρωσιν τῶν ἀνωτέρω, ἀνεξαρτήτως τοῦ ἂν πρόκειται περὶ ἀμέσου ἢ ἐμμέσου διὰ τῶν νεοπλατωνικῶν σχέσεως.

Κατόπιν, ὁ συγγραφέας τονίζει ὅτι τὸ σημεῖο ποὺ διαφέρει ἡ διδασκαλία τοῦ Πλήθωνος ἀπὸ ἐκείνῃ τῆς Στοᾶς εἶναι «ἡ μεγάλη σχετικῶς παραχώρησις τὴν ὁποία κάνει ὁ πρῶτος πρὸς τὴν σάρκα» (σ. 39). Σὲ αὐτὸ ἴσως ἐπηρεάστηκε ἀπὸ τὸ ἐλευθεριάζον κλίμα τῆς ἰταλικῆς κοινωνίας, λέει. Ἄν κάτι τέτοιο ἀλήθευε γιὰ τὸ *Περὶ Ἀρετῶν*, τότε θὰ ἐνισχυόταν ἔτσι ἡ ἀποψη τοῦ Masai, ὅτι ἡ πραγματεία χρονολογεῖται μετὰ τὴ Σύνοδο τῆς Φερράρας-Φλωρεντίας (1438-1439)²¹. Ὅμως, χωρὶς αὐτὸ νὰ ἐπηρεάζει τὸ ζήτημα τῆς χρονολόγησιν τοῦ ἔργου, ἄλλο εἶναι τὸ εἰδικώτερο φιλοσοφικὸ ἐνδιαφέρον του, ὅπως θὰ δειχθεῖ παρακάτω²².

(δ) *Οἱ ἀναφορὲς στὸν Ἐπίκτιτο καὶ στὸ Ἐγγχειρίδιόν του*. Συνήθως, ἡ συγκριτικὴ ἐξέταση φιλοσοφικῶν θεωριῶν καταλήγει νὰ ὑποδεικνύει ἀναλογίες μεταξὺ τους ἀλλὰ καὶ διαφορὲς στὸ ἐσωτερικὸ αὐτῶν τῶν ἀναλογιῶν. Ἡ ἐκδότρια τῆς πραγματείας, κάνοντας λόγο γιὰ τὶς πολυπληθεῖς ἀναφορὲς τοῦ Πλήθωνος στὶς *Διατριβές* τοῦ Ἐπίκτιτου (49 καταμετρεῖ στὸ εὑρετήριο πηγῶν τῆς ἐκδόσεως γιὰ ἓνα κείμενο 15 σσ.), καταλήγει ὅτι «ὁ στοχασμὸς του σταθερὰ ὁδηγεῖται ἀπὸ δύο πόλους, τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ἐπίκτιτο. Οἱ κύριες θέσεις ποὺ ὑποστηρίζονται εἶναι, (α) ὑπάρχει μία οὐσιαστικὴ διαφορὰ μεταξὺ σώματος καὶ ψυχῆς καὶ μία ὄντολογικὴ ὑπεροχὴ τῆς ψυχῆς· (β) πρέπει κανεὶς νὰ παραμένει στὴ θέση του καὶ νὰ ἀποδέχεται τὸ ρόλο ποὺ τοῦ ἀναθέτει ὁ Θεός· (γ) πρέπει κανεὶς νὰ ὑποτάσσει τὸ ἀτομικὸ συμφέρον στὸ γενικὸ συμφέρον· (δ) δὲν πρέπει κανεὶς νὰ φοβᾶται γιὰ ὅσα

20ξ. Χειρογρ. Λάμπρου, 131 6' [πρόκειται γιὰ ἀντίγραφο ἀπὸ τὸν κώδικα T-II-I τῆς βιβλιοθήκης τοῦ Ἑσχοριάλ, ὅπου περιλαμβάνονται ἡ εὐχή στοὺς λογίους θεοὺς καὶ ὁ Ὕμνος στὸν Ἀπόλλωνα καὶ μεταξὺ τους, 15 μικρὰ ἀποσπάσματα μᾶλλον ἀπὸ τὰ χαμένα κεφάλαια τῶν *Νόμων*, π6. Γ. ΒΕΡΒΕΝΙΩΤΗ, *Ἐπίμετρον ΣΤ*, αὐτόθι, σ. 67· π6. ἐπίσης, Σπυριδῶνος Π. Λάμπρου τὰ μετὰ θάνατον εὑρεθέντα, *Νέος Ἑλληνομνήμων*, 14, 1917, σ. 221, καταγραφὴ ὑπ' ἀριθ. ΛΔ'].

20η. Καὶ οἱ στωικοὶ ἐδίδασκον τὸν κόσμον εἶναι πόλιν καὶ πολίτας τοὺς ἀστέρας..., ΠΛΟΙΤ., *περὶ τῶν κοιν. ἐνν. πρὸς τοὺς Στωϊκοὺς*, 34, 6.

20θ. Χειρογρ. Λάμπρου, 131 6' [π6. ἀνωτέρω ὑποσημ. 20ξ].

21. Π6. Βr. TAMBRUN-KRASKER, *ἐνθ' ἂν*, σσ. XXVIII-XXIX.

22. Γιὰ τὸ ζήτημα τῆς «φύσεως τοῦ ἀνθρώπου» στὸν Πλήθωνα, π6. Α. Μπενάκης, *Πλήθωνος Πρὸς ἠρωτημένα ἄττα ἀποκρίσεις* (Γιὰ τὸ ἀριστοτελικὸ ἀξίωμα τῆς ἀντιφάσεως καὶ γιὰ τὴ σύνθετὴ φύσιν τοῦ ἀνθρώπου). Πρῶτὴ ἐκδόσι με νεοελληνικὴ μετάφραση καὶ εἰσαγωγή, *Φιλοσοφία*, 4, 1974, Εἰσαγωγή, σσ. 338-345 καὶ κείμενο σ. 352 κ.εξ.

δὲν ἐξαρτῶνται ἀπὸ τὸν ἴδιον· (ε) ἡ ἀρετὴ ἀποκτᾶται προοδευτικὰ μέσῳ τῆς γνώσης καὶ τῆς ἀσκήσεως». Ἀναγνωρίζουμε ἐδῶ πολλὰ σημεῖα τῆς φιλοσοφίας τοῦ Πλήθωνος. «Μποροῦμε νὰ ποῦμε», συνεχίζει ἡ ἴδια, «ὅτι τὸ *Περὶ ἀρετῶν* εἶναι, ὡς πρὸς τὴ μορφὴ του, μία ἀναμόρφωση τῶν ἀρεταϊκῶν ταξινομήσεων τοῦ ψευδο-Ἀριστοτέλη, τοῦ ψευδο-Ἀνδρόνικου, τῶν πραγματειῶν τοῦ Χρυσίππου, τῶν πλατωνικῶν Ὁρῶν καὶ τῶν νεοπλατωνικῶν ἀρεταλογιῶν» ἀποτελεῖ μία συστηματικὴ ταξινόμηση ἀρετῶν, προτεινόμενη ἀπὸ ἓνα στοχαστὴ πού ἐπιχειρεῖ τὴ σύνθεση μεταξὺ Πλάτωνος καὶ Ἐπίκτητου προκειμένου νὰ ἀντιδράσει στὰ πολιτικὰ προβλήματα τοῦ καιροῦ του»²³.

Ἐντύπωση προκαλεῖ τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Πλήθων δὲν φέρεται στὴν ἔκδοση νὰ παραπέμπει καθόλου στὸ *Ἐγχειρίδιον* τοῦ Ἐπίκτητου, ἂν μάλιστα σκεφθεῖ κανεὶς ὅτι αὐτὸ τὸ τελευταῖο ἦταν ἀπὸ τὰ πλέον διαδεδομένα κείμενα στωικῆς φιλοσοφίας κατὰ τὴν βυζαντινὴ περίοδο καὶ μάλιστα κυκλοφοροῦσε σὲ παράφραση, σὲ τρεῖς διαφορετικὲς λιγότερο ἢ περισσότερο ἐκχριστιανισμένες ἐκδοχές: ἡ μία ἀποδίδεται ἐσφαλμένα στὸν ὁσιο Νεῖλο καὶ δὲν ἀπέχει πολὺ ἀπὸ τὸ πρωτότυπο· στὸν κώδικα Vaticanus gr. 2231, πού ἀνακαλύφθηκε ἀπὸ τὸν Michel Spanneut, συναντοῦμε τὴν πιὸ συντομευμένη ἐκδοχή· τέλος, ἡ πιὸ παραλλαγμένη ἐπὶ τὸ χριστιανικότερον ἐκδοχή τοῦ *Ἐγχειριδίου* ὀνομάζεται *Paraphrasis Christiana*. Καμμία ἀπὸ τίς τρεῖς παραφράσεις δὲν μπορεῖ νὰ χρονολογηθεῖ μὲ ἀκρίβεια ὡς πρὸς τὴ συγγραφή τους καὶ μόνο τὰ χφφ. τους ἐντοπίζονται χρονικά²⁴. Βέβαια, τόσο τὸ πρωτότυπο ὅσο καὶ οἱ παραφράσεις του μποροῦσαν, κατ' ἀρχὴν, νὰ εἶναι στὴ διάθεση τοῦ Πλήθωνος. Πρόσφατα, ἐκδόθηκαν ἀπὸ τὸν Gerard Boter καὶ τὸ *Ἐγχειρίδιον* καὶ οἱ τρεῖς χριστιανικὲς παραφράσεις του²⁵. Στὴν ἔκδοσή του, ὁ Boter ἐντόπισε, στὴν πορεία τῆς ἔμμεσης παράδοσης τοῦ *Ἐγχειριδίου*, πέντε χωρία στὸ *Περὶ ἀρετῶν* τοῦ Πλήθωνος ἐμπνεόμενα ἀπὸ αὐτό²⁶. Αὐτὰ εἶναι (πρῶτα παρατίθεται τὸ χωρίο τοῦ *Ἐγχειριδίου* ἀπὸ τὴν ἔκδοση Boter καὶ μετὰ ἐκεῖνο τοῦ *Περὶ*

23. Br. TAMBRUN-KRASKER, *ἔνθ' ἄν.*, σσ. XL-XLI.

24. Π6. Michel SPANNEUT, *Image de l'homme dans un commentaire chrétien inédit du Manuel d'Epictète, Images of Man in Ancient and Medieval Thought. Studia Gerardo Verbeke ab amicis et collegis dicata*, Louvain, Leuven University Press, Symbolae series A/vol. 1, 1976, σσ. 213-230.

25. *The Encheiridion of Epictetus and its Three Christian Adaptations*, ἐκδ. G. BOTER, Leiden-Boston-Köln, Brill, *Philosophia Antiqua* LXXXII, 1999, 446 σσ. Δὲν πρέπει νὰ ξεχνοῦμε βέβαια καὶ τὰ Σχόλια τοῦ Σιμπλίκιου στὸ *Ἐγχειρίδιον* πού δημοσίευσε πρόσφατα ὁ I. Hadot, στὴν ἴδια σειρά τὸ 1995. Καμμία σχέση ὥστόσο τοῦ *Περὶ ἀρετῶν* δὲν εἶναι φανερὴ μὲ τὰ σχόλια τοῦ Σιμπλίκιου.

26. *Ἐνθ' ἄν.*, σσ. 115, 282, 298, 308, 310, 326, 433.

ἀρετῶν ἀπὸ τὴν ἔκδοσιν Tambrun-Krasker) τὰ ἀκόλουθα:

- (1) «Ταράσσει τοὺς ἀνθρώπους οὐ τὰ πράγματα, ἀλλὰ τὰ περὶ τῶν πραγμάτων δόγματα» (5 a, 1-2): «οὐδενὶ κακῷ ἔξωθεν ἀλλοτριῶ ἐκκείμενοι, εἰ μὴ ὅτι ἂν ἡμῖν, κατὰ τὰς ἡμετέρας δόξας» (8, 2-3).
- (2) «ὑπὸ τοῦ θεοῦ τεταγμένος εἰς ταύτην τὴν χώραν» (22, 5-6): «δεῖ δήπου μὴδὲ ταύτην ἐκάστην ἀπολείπειν τὴν χώραν» (3, 5-6), καὶ «θεῷ τε ἔψεται ἢ τέτακται μάλιστα χώρα ἐμμένων» (3, 17-18).
- (3) «Τὰ καθήκοντα ὡς ἐπίπαν ταῖς σχέσεσι παραμετρεῖται. πατήρ ἐστιν ὑπαγορευεῖται ἐπιμελεῖσθαι, παραχωρεῖν ἀπάντων, ἀνέχεσθαι λοιδοροῦντος, παίοντος. “ἀλλὰ κακὸς πατήρ ἐστι.” μὴ τι οὖν πρὸς ἀγαθὸν πατέρα φύσει ὠκειώθης, ἀλλὰ πρὸς πατέρα. ὁ ἀδελφὸς ἀδικεῖ; τήρει τοιγαροῦν τὴν τάξιν τὴν σεαυτοῦ πρὸς αὐτόν, μὴδὲ σκόπει τί ἐκεῖνος ποιεῖ, ἀλλὰ τί σοὶ ποιήσαντι κατὰ φύσιν ἔξει ἡ σὴ προαίρεσις. σὲ γὰρ ἄλλος οὐ βλάβει, ἂν μὴ σὺ θέλῃς· τότε δὲ ἔση βεβλαμμένος, ὅταν ὑπολάβῃς βλάπτεσθαι. οὕτως οὖν ἀπὸ τοῦ πολίτου, ἀπὸ τοῦ γείτονος, ἀπὸ τοῦ στρατηγοῦ τὸ καθήκον εὐρήσεις, ἐὰν τὰς σχέσεις ἐθίξῃ θεωρεῖν» (30): «Καὶ ἐπεὶ ἐστὶν ἡμῶν ἕκαστος μέρος τι τοῦτο μὲν οἰκείας, τοῦτο δ' ἑταιρείας τινός, πόλεως, ἔθνους, ὧς τοῦδε τοῦ παντός, ἀποδιδούς τὰ προσήκοντα ἑκάστοις, γονεῦσι μὲν ὅποια παιδὶ πρὸς γονέας προσήκει, παιδὶ δὲ ὅποια πρὸς παῖδας γονεῖ, ἑταίροις ὅποια πρὸς ἑταίρους ἑταίρω, συσσίτῳ πρὸς συσσίτους, πρὸς γείτονας γείτονι, συνόδῳ πρὸς συνόδους, πολίτῃ πρὸς πόλιν, ἔτι τε πρὸς θεὸν ὅποια θεράποντι καὶ ἔργῳ πρὸς δεσπότην τε καὶ δημιουργόν, οὕτω ταῦτα ἀποδιδούς» (3, 9-16).
- (4) «σαυτὸν εἰς τοῦτο κατατεταχέναι, τὸ πείθεσθαι αὐτοῖς καὶ εἶκιν πᾶσι τοῖς γινόμενοις καὶ ἀκολουθεῖν ἐκόντα ὡς ὑπὸ τῆς ἀρίστης γνώμης ἐπιτελουμένοις» (31, 3-5): «Εἰδέναι τε ἅμα ὅτι ταῦτα μὲν ἢ ἕκαστα πρὸς τοῦ θεοῦ διατέτακται, ταύτη καὶ γίνεται, διατέτακται δὲ πρὸς τοῦ ἀγαθοῦ εὖ καὶ καλῶς, καὶ οὐκ ἐνεῖναι ἄλλως εἰπεῖν ἡμῖν τε αὐτοῖς συμφερόντως» (8, 13-15).
- (5) «οὐχ οἷόν τε οὖν ἀκολουθεῖν αὐτὸν τῷ σοὶ φαινομένῳ, ἀλλὰ τῷ ἑαυτῷ» (42, 2-3): «ἀλλ' ἀνάγκη καὶ ἐκείναις αὐτῷ ταῖς δοκοῦντι ἔπασθαι, καὶ ἀμήχανον ἄλλο τι δρᾶν παρὰ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν» (10, 8-10).

Τὰ ἴδια ἀποσπάσματα τοῦ Ἑγχειριδίου στὰ ὅποια παραπέμπει ὁ Πλήθων βρίσκονται σχεδὸν αὐτούσια καὶ στίς χριστιανικὲς παραφράσεις τοῦ ἔργου.

Ἐνδιαφέρουσα εἶναι καὶ μία ἄλλη πληροφορία τοῦ Boter ποὺ ἐμφανίζει τὸν λόγιον κληρικὸ Ἰωάννη Εὐγενικό, ἀδελφὸ τοῦ πολέμου τῆς ἑνώσεως τῶν δύο ἐκκλησιῶν Μάρκου Εὐγενικοῦ, σὲ λόγῳ του Πρὸς τὸν δεσπότην Θεόδω-

ρον²⁷ νά παραπέμπει καὶ αὐτὸς στὸ Ἑγχειρίδιον τοῦ Ἐπίκτητου²⁸. Ἡ εἶδη-
ση αὐτὴ εἶναι σημαντικὴ γιὰτὶ ὁ Ἰωάννης σὲ ἀνύποπτο χρόνο παραμονῆς
του στὴν Πελοπόννησο γνωρίστηκε μὲ τὸν Πλήθωνα, σὲ ἐπιστολὴ του μάλ-
ιστα πρὸς τὸν φιλόσοφο ἐκφράζει θερμὰ αἰσθήματα συμπαθείας²⁹. Ἐπιπλέ-
ον, ὁ ἴδιος Ἰωάννης Εὐγενικός εἶναι ὁ κωδικογράφος ἐνὸς ἀπὸ τοὺς σωζό-
μενους κώδικες τοῦ *Περὶ ἀρετῶν*, τοῦ *Parisinus graecus* 2075, ἀπὸ τὸ ἔτος
1439, ὁ ὁποῖος εἶναι ὁ ἀρχαιότερος χρονολογημένος κώδικας τοῦ ἔργου³⁰.
Ἀπὸ τὰ παραπάνω γίνεται φανερὸ ὅτι ἡ σπουδὴ τοῦ Ἑγχειριδίου ἦταν καλὰ
ριζωμένη στοὺς λόγιους κύκλους στοὺς ὁποῖους ἀνῆκε καὶ ὁ Πλήθων.
Ὡστόσο, αὐτὸς ὁ τελευταῖος παρ' ὅλη τὴν ἐξάρτησή του, ὅσον ἀφορᾷ στὸ
Περὶ ἀρετῶν, ἀπὸ τὸν Ἐπίκτητο, προτιμᾷ σὲ συντριπτικὸ βαθμὸ τὴς *Διατρι-
βῆς*, ἐνῶ οἱ ἀναφορὲς του στὸ Ἑγχειρίδιον εἶναι ὄχι κατὰ λέξη ἀλλὰ μόνο
ἐμμεσες. Ἡ ἄποψη ὅτι τὸ Ἑγχειρίδιον ἀποτελεῖ μία σύνοψη ἀπλῶς τῶν *Δια-
τριβῶν* δὲν εὐσταθεῖ, ἀφοῦ, ὅπως σημειώνει καὶ ὁ Boter, οἱ *verbatim* ἀνα-
φορὲς τοῦ Ἑγχειριδίου στὴς *Διατριβῆς* εἶναι ἐλάχιστες καὶ διεσπαρμένες³¹.
Τὴ σημασία αὐτῆς τῆς διαφορετικῆς μεταχείρισης τῶν κειμένων ἐκ μέρους
τοῦ Πλήθωνος θὰ ἐπιχειρήσουμε νὰ ἐξημενύσουμε παρακάτω.

(ε) *Τὸ σύστημα τῶν ἀρετῶν κατὰ τὸν Πλήθωνα*. Ὡς σκοπὸ τῆς συγκρι-
τικῆς μελέτης μας θέσαμε τὴν ἐπισήμανση τῶν διαφορῶν στὸ ἐσωτερικὸ
τῶν διαπιστωμένων ἀναλογιῶν μεταξὺ δύο φιλοσοφιῶν. Τὸ «παράδειγμα»
τοῦ Ἑγχειριδίου ἐπιτρέπει ἀκριβῶς νὰ διαφοροποιήσουμε καὶ ἐπομένως νὰ
ταυτίσουμε καλύτερα τὴν πρόσληψη ἀπὸ τὸν Πλήθωνα τῆς φιλοσοφίας τοῦ
Ἐπίκτητου. Εἶναι προφανὲς ὅτι αὐτὸ πού συγκίνησε ἓνα πλατωνιστὴ ὅπως
ὁ Πλήθων εἶναι ἡ ὑψηλὴ ἀποστολὴ πού ἀναγνωρίζει ὁ Ἐπίκτητος στὴ φι-
λοσοφία: αὐτὴ δὲν εἶναι ἀπλὰ τὸ ἀντικείμενο μιᾶς μάθησης -ὅπως τὴν ἐννο-

27. Ὁ λόγος ἐκδόθηκε ἀπὸ τὸν Σπ. Λάμπρο, Τοῦ νομοφύλακος Ἰωάννου Διακόνου τοῦ
Εὐγενικοῦ Ἑγχειρίδιον παραινετικὸν ἐπὶ διορθώσει βίου καὶ ἀρχῇ τῆς κατὰ Χριστὸν πολιτείας
πρὸς τὸν δεσπότην κύρ Θεόδωρον τὸν πορφυρογέννητον, ὅτε τὸ μοναχικὸν ἐπόθει σχῆμα, *Πα-
λαιολόγια καὶ Πελοποννησιακά*, τόμ. Α', Ἐν Ἀθήναις, 1912, σσ. 67-111. Ὁ ἐν λόγω Θε-
όδωρος δὲν εἶναι ὁ ἀδελφὸς τοῦ αὐτοκράτορα Μανουὴλ Β' πού ἀναφέραμε παραπάνω, ἀλλὰ ὁ
υἱὸς τοῦ αὐτοκράτορος Ἰωάννη Ζ', ὁ ὁποῖος ἐμόνασε τὸ 1427 καὶ ἐπομένως ἀπὸ τότε περὶ-
που χρονολογεῖται ὁ Λόγος τοῦ Ἰωάννη Εὐγενικοῦ.

28. Οἱ ἀναφορὲς στὸ Ἑγχειρίδιον εἶναι οἱ ἀκόλουθες (πρῶτα ἀναφέρεται τὸ χωρίο τοῦ Ἐπί-
κτητου ἀπὸ τὴν ἐκδόσιν Boter καὶ μετὰ ἐκεῖνο τοῦ Ἰωάννη ἀπὸ τὴν ἐκδόσιν Λάμπρου): (α) 5a, 1-
2: 87, 14-15· (β) 11, 1-2: 87, 10-13· (γ) 12, 1-3: 87, 4-6· (δ) 19ε, 5-6: 87, 7-8· (ε)
24, 1-2: 87, 6-7· (στ) 34, 1-7: 86, 30 - 87, 3· (ζ) 38: 86, 20-23. Ὅλες οἱ παραθέσεις
τοῦ Ἰωάννη εἶναι κατὰ λέξη. Πβ. G. BOTER, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 282, 286, 288, 296, 298, 320, 324.

29. Ἡ ἐπιστολὴ αὐτὴ δημοσιεύθηκε ἐπίσης ἀπὸ τὸν Λάμπρο, *Παλαιολόγια καὶ Πελοπον-
νησιακά*, *ἐνθ' ἀν.*, σσ. 154-155.

30. Πβ. Br. TAMBRUN-KRASKER, *ἐνθ' ἀν.*, σσ. XLV-XLVI.

31. Πβ. G. BOTER, *ἐνθ' ἀν.*, σ. XIII.

οὔσαν καὶ κατὰ τὸν μεσαίωνα -, ἀλλὰ τρόπος ἠθικῆς τελειότητας. Ἡ λογικὴ κατέχει μία δευτερεύουσα θέση στὴν διάπλαση τοῦ φιλοσόφου, καὶ ἡ σχολαστικὴ ἐνασχόληση μὲ θεωρητικὰ προβλήματα παρεμποδίζει, τελικά, τὴν ἠθικὴ πρόοδο. Ἡ λογικὴ ἔχει κάποιο νόημα ὡς προπαιδεῖα μόνο στὴν πρακτικὴ ἐφαρμογὴ τοῦ ὀρθοῦ βίου. Μόνο κατ' αὐτὸ τὸν τρόπο ἔχει βάρος ἡ ἀσχολία μὲ τὴν λογικὴ. Στὸ πλαίσιο μιᾶς τέτοιας φιλοσοφικῆς πρακτικῆς, ὁ Ἐπίκτητος αἰσθανόταν ὅτι ἐβρίσκει ἕναν σύμμαχο στὴν πλατωνικὴ φιλοσοφία, γι' αὐτὸ παλαιότερος μελετητὴς μιλά γιὰ «χρῆση τοῦ Πλάτωνος» ἀπὸ τὸν στωικὸ φιλόσοφο³².

Ὁ Πλήθων δὲν ἔνωθε μακριὰ ἀπὸ μία τέτοια ἀντίληψη γιὰ τὴ φιλοσοφία ὑπὸ τὸν ὅρο ὅτι θὰ χαρασόνταν εὐκρινῶς τὰ ὅρια μεταξὺ αὐτῆς καὶ τῆς ἠθικολογίας ἢ τῆς χρηστομάθειας. Αὐτὸς εἶναι ὁ λόγος πού ἀπώθησε καὶ ἐμμέσως μόνο παραπέμπει στὸν λαϊκὸ στωικισμό³³ τοῦ Ἐγχειριδίου³⁴. Ἡ ἠθικὴ φιλοσοφία ὀφείλει καὶ αὐτὴ νὰ εἶναι μία μεθοδική, συστηματικὴ φιλοσοφία. Γνωρίζουμε ὅτι ὁ στωικισμὸς ἦταν ἴσως ἡ πρώτη φιλοσοφικὴ σχολὴ πού πρόταξε ξεκάθαρα τὴν ἰδέα τοῦ φιλοσοφικοῦ λόγου ὡς συστήματος, ὅπως παραδίδει καὶ τὸ ἀκόλουθο ἀπόσπασμα: «τέχνη ἐστὶ σύστημα ἐκ καταλήψεων συγγεγυμνασμένων πρὸς τι τέλος εὐχρηστον τῶν ἐν τῷ βίῳ»³⁵. Ἡ θεώρηση αὐτὴ μάλιστα ἦταν ἐκείνη πού συγκίνησε ἰδιαίτερα ἕνα συστηματικὸ φιλόσοφο ὅπως ὁ Hegel ὅταν αὐτὸς καταπιάσθηκε νὰ ἀναλύσει τὴν στωικὴ στιγμὴ τῆς ἀνέλιξης τοῦ πνεύματος³⁶.

Συγγενὴς πρὸς μία τέτοια θεώρηση εἶναι ἡ ἀντίληψη τοῦ Πλήθωνος γιὰ τὶς ἀρετὲς ὡς ἐνὸς μεθοδικοῦ ὅλου, ὡς ἐνὸς οἴονει συστήματος. Ἐνδεικτικὸ ὡς πρὸς αὐτὸ εἶναι ὁ τρόπος παιδείας στὸν ἐνάρετο βίον πού προτείνει ὁ Πλήθων. Οἱ ἀρετὲς χωρίζονται στὰ δύο, στίς ὁμάδες (Α) σωφροσύνη - (Β)

32. Π6. Armand JAGU, *Epictète et Platon. Essai sur les relations du Stoïcisme et du Platonisme à propos de la Morale des Entretiens*, Paris, Vrin, 1946, 173 σσ., καὶ τὸ τελευταῖο κεφάλαιο, L'utilisation de Platon par Epictète, σσ. 135-152.

33. Π6. Fr. MASAI, ἔνθ' ἂν, σ. 227. Γιὰ τὸν «ἀριστοκρατικὸ» χαρακτῆρα τῆς πληθώνειας σκέψης, προδρομικὸ κατὰ μία ἀποψὴ τοῦ Nietzsche, π6. Ph. SHERRARD, Ἡ συμβολικὴ σταδιοδρομία τοῦ Γεωργίου Γεμιστοῦ Πλήθωνος (Μτφρ. Ε. Ἀρκουμάνη), *Δευκαλίων*, 14, 1975/6, σσ. 129-145.

34. Ὁ ἐκδότης τοῦ Ἐγχειριδίου στὴν σειρὰ Loeb, W. A. Oldfather, στὴν Εἰσαγωγὴ του, ἀποδίδει τὸ ξηρὸ ὕψος καὶ τὸ φορμαλισμὸ τοῦ ἔργου στὸ γεγονός ὅτι εἶναι μία σύνοψη, κάτι πού ἐπέσυρε καὶ τὴ δυσμενὴ κριτικὴ του· π6. *Epictetus, The Discourses as reported by Arrian, the Manual and Fragments*, vol. II, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, 1966¹, σ. 479.

35. S.V.F. 23, 21 (Ἀποσπ. 56 = ΣΕΣΤΟΣ ΕΜΠΕΙΡΙΚΟΣ, *Πρὸς Μαθημ.*, VII, 373). Π6. V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1969, σ. 60 κ.ἐξ.

36. Π6. G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, τόμ. 2 (Glockner 18), σσ. 454 κ.ἐξ., καὶ *Phänomenologie des Geistes*, (1807), κεφ. III, B, 1.

ἀνδρεία καὶ (Α) δικαιοσύνη - (Β) φρόνησις. Ἡ ἐκμάθηση τῶν δευτερευουσῶν ἀρετῶν δὲν γίνεται κατὰ τὴν ἱεραρχία ἀλλὰ ἀκολουθώντας μία δομὴ ποὺ εἶναι ἡ ἴδια καὶ γιὰ τὶς δύο ομάδες. Ἔτσι, δὲν μαθαίνονται πρῶτα οἱ τρεῖς δευτερεύουσες ἀρετὲς τῆς ὑπο-ομάδας Α ὥστε νὰ περάσουμε στὶς τρεῖς ἀντίστοιχες τῆς ὑπο-ομάδας Β, σύμφωνα μὲ τὴν τάξη τῆς ἀρεταΐκης σπουδαιότητάς τους, ἀλλὰ προτείνεται ἀπὸ τὸν Πλήθωνα ἡ ἀκόλουθη σειρά: Α ΒΒ ΑΑ Β. Ἡ ἴδια σειρά ἰσχύει καὶ γιὰ τὶς σωφροσύνη-ἀνδρεία καὶ γιὰ τὶς δικαιοσύνη-φρόνησις. Ἡ καταγωγὴ αὐτῆς τῆς μεθόδου δὲν εἶναι προφανής, γεγονὸς ὡστόσο παραμένει ὅτι ὁ Πλήθων, στὸ δεύτερο μέρος τῆς πραγματείας του, συντάσσει τὶς παλαιότερες ταξινομήσεις τῆς ἀρεταλογικῆς παράδοσης σὲ ἓνα ὀργανικὸ ὅλο. Ἡ μέθοδος αὐτὴ, ὅπως σημειώνει καὶ ἡ ἐκδότρια³⁷, ἀπομακρύνεται ἀπὸ τὶς παιδευτικὲς μεθόδους τῶν νεοπλατωνικῶν γιὰ νὰ ἐπιστρέψει στὶς πλατωνικὲς καὶ τὶς στωικὲς, συμπληρώνουμε ἐμεῖς, ἀντιλήψεις. Κι αὐτὸ γιὰτί, οἱ ἀρετὲς, κατὰ τοὺς στωικοὺς, ἀλληλοεμπλέκονται, καὶ ἄρα ὀφείλουν καὶ νὰ ἐμπλέκονται ἀμοιβαίως κατὰ τὴ διδασκαλία τους, σύμφωνα μὲ ἓνα σχῆμα ἀντακολουθίας (πβ., σχετικὰ, *S.V.F.*, I, 199, 200 καὶ III, 295 κ.έξ.).

Ἀπὸ τὰ παραπάνω, γίνεται φανερό ὅτι τὸ *Περὶ ἀρετῶν* δὲν μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὡς ἀπλὰ ἓνα νεανικὸ πόνημα τοῦ Πλήθωνος γιὰ σχολικὴ χρῆση ἀλλὰ ἐγγράφεται πλήρως στὴν ὥριμη προσπάθειά του γιὰ θεμελίωση τοῦ φιλοσοφικοῦ λόγου, ἐνῶ τὸ ἐνδιαφέρον του εἶναι κυρίως μεθοδολογικὸ, καὶ μεθοδολογικὸ τῆς ἠθικῆς εἰδικώτερα.

Γεώργιος ΑΡΑΜΠΙΑΤΖΗΣ
(Ἀθῆναι)

37. Br. TAMBRUN-KRASKER, *Ὁνθ' ἀν.*, σσ. 83-84.

**LE TRAITÉ DES VERTUS DE PLÉTHON
ET LA MORALE STOÏCIENNE.
RECHERCHES SUR LES SOURCES ET LA DATE DE L'ŒUVRE**

R é s u m é

Le *Traité des vertus* de Pléthon, comme on voit dans son édition critique (par Br. Tambrun-Krasker en 1987) comprend plusieurs références aux Stoïciens et surtout à Epictète. Ici, on essaiera d'étudier davantage la place de la morale stoïcienne dans le traité de Pléthon. En plus, sur la base du *Discours à Manuel II Paléologue* de Manuel Chrysoloras, écrit en 1414, récemment édité par C. G. Patrinelis et D.Z. Sofianos, on émet l'hypothèse que le traité de Pléthon fut conçu après cette date. Chrysoloras commentant une oraison funèbre de l'empereur Manuel II Paléologue se réfère amplement à la question des vertus. Pléthon, dans son Introduction à la même oraison ignore l'arétalogie. Il est, donc, très probable que Pléthon développa un système de vertus comme réponse à ce stimulus; en tout cas, ce ne serait pas une œuvre de jeunesse de Pléthon. À l'occasion, on édite des parties d'une étude de G. Verveniotis, présentée à un concours de l'Académie d'Athènes en 1928, où, on voit largement défendue l'hypothèse de l'influence stoïcienne. Ensuite, on s'interroge sur l'absence de références au *Manuel* d'Epictète, malgré le nombre élevé de références aux *Diatribes*. Or, G. Boter, dans sa récente édition du *Manuel* et de ses trois adaptations chrétiennes, fait état de cinq références au *Manuel* dans le traité; celles-ci ne sont pas évidentes, car approximatives et éparses. Boter, parle aussi de références précises au *Manuel* dans un *Discours* de Jean Eugenikos, ecclésiastique connu de Pléthon et un des copistes du *Traité des vertus*, celui du *Parisinus gr.* 2075 (1439). Selon nous, Pléthon s'inspire d'Epictète où y distingue des résonnances platoniciennes, mais il récuse le *Manuel* car il le considère comme du stoïcisme vulgaire. Son traité, par contre, se présente comme un ensemble où les vertus s'enseignent selon un ordre structurel précis, l'ordre A B B A B, d'après le schéma de l'implication mutuelle des vertus, promulgué par les Stoïciens. C'est ce côté systématique du stoïcisme qui l'a séduit dans son effort de renouveau méthodologique de la morale byzantine.

Georges ARABATZIS
(Athènes)

ΑΝΤΙΘΕΣΕΙΣ ΚΑΙ ΥΠΕΡΒΑΣΕΙΣ ΤΗΣ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑΣ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ANTONIO ROSMINI (1797-1858)

Οί αντιλήψεις του Antonio Rosmini περί της ελευθερίας εντάσσονται στην ηθική θεωρία του και, ειδικότερα, στην προοπτική της λειτουργίας της αρχής της διαλεκτικής πληρώσεως του όντος, που ερμηνεύεται ως δυνατότητας του ανθρώπου να ενεργεί και να σχετίζεται προς τον κόσμο κατά τρόπον ώστε να εκφράζει πάντοτε την αντικειμενική μορφή, την ιδέα του όντος κατά την διείσδυσή της στον πραγματικό κόσμο, και όσες θετικές σχέσεις του ανθρώπου προς την ηθική πραγματικότητα αφορούν στην συνειδητοποίηση της αρμονίας μεταξύ ιδεατού και πραγματικού είναι. Η κατά τον Rosmini έννοια της ελευθερίας, όπως την ερμήνευσε ο Michele Federico Sciacca¹ σημαίνει την «διαλογική» δύναμη του ανθρώπου να επιλέγει αξίες αντικειμενικές, αξίες δηλαδή που αφορούν στην παρουσία της ιδέας του όντος μέσα στην ιστορία, «θυσιάζοντας», αλλά και «διασώζοντας», υποκειμενικά και άτομικά στοιχεία. Η ελευθερία, ως κατόρθωμα εκ μέρους του ανθρώπου να καταστήσει οικίους στον εαυτό του, να κατανοήσει, αλλά και να χρησιμοποιήσει, τους όρους υπάρξεως του «άλλου», ένθυμίζει την μεταγενέστερη χαιντεγκεριανή «χρόνιση» (Zeitigung) του ανθρώπου ό οποίος καθίσταται ολοένα και περισσότερο ελεύθερος ανακαλύπτοντας ή δημιουργώντας δια του εαυτού του στιγμές εκλάμψεως του απολύτου χρόνου.

1. **Ελευθερία, λόγος και βούληση.** Οί σημασίες της έννοιας της ελευθερίας προϋποθέτουν την ανθρώπινη βούληση, προϋπόθεση του ενεργείν και του πράττειν. Ός εκ τούτου η έννοια της ελευθερίας είναι εξ όρισμού τó αντίθετο της δουλείας². Η απόλυτη ελευθερία αποκλείει κάθε έννοιαν δουλείας, ή ίδια όμως είναι ή ακύρωση κάθε συνεργασίας και συνυφάνσεως των ψυχικών και σωματικών δυνάμεων που συντελούν στην ενάρετη συμπεριφορά και στην ανάπτυξη μορφών κοινωνικής και πολιτικής ελευθερίας. Πέρα, βεβαίως, της απόλυτης ελευθερίας, πρέπει να θεωρήσωμε την ανθρώπινη ελευθερία ως λειτουργία που κατευθύνει την βούληση προς μίαν επιλογήν³. Η σημασία και ό ρόλος της ελευθερίας είναι στοιχεία προσδιοριστικά του

1. Π6. Michele Federico SCIACCA, *La libertà e il tempo*, Milano, Marzorati, 1965².

2. Π6. Antonio ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, a cura di François Evain, Roma, Città nuova, 1981, § 586.

3. *Αυτόθι*, § 501.

έξωτερικευμένου διαλογισμού και της πράξεως του ανθρώπου, αφού προηγουμένως έχουν «συνεργασθῇ» πρὸς τοῦτο οἱ δυνάμεις τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος. Ἡ διττὴ αὐτὴ ἐξωτερικευσις τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἐλεύθερη, μὲ τὴν σημασίαν ὅτι ὁ ἄνθρωπος ἐπιλέγει (ἄλλως, διαλογίζεται, βούλεται καὶ ἀποφασίζει), νὰ πράξῃ μὲ ἓναν τρόπον ὁ ὁποῖος ἄλλοτε μὲν δὲν ἀντιτίθεται πρὸς τὰ νομικὰ πλαίσια δράσεως πού θέτει μιὰ κοινωνία, ἄλλοτε ὅμως τὰ ὑπερβαίνει. Προκειμένου νὰ ἀποφευχθῇ ἡ ἀντίθεση αὐτή, προηγούνται τῆς ἐλευθέρως συγκαταθέσεως καὶ ἐπιλογῆς μεταξὺ δύο ἐπιθυμιῶν (καλῆς καὶ κακῆς), συγκαταθέσεως προσωπικῆς («consente personalmente»), ἡ αἴσθησις, ἡ ἀντίληψις, ὁ λόγος, ἡ διαμόρφωσις κρίσεων καὶ κριτηρίων πού ὁ ἄνθρωπος ἐπιλέγει διὰ τοῦ λόγου του (causa efficiente). Ἡ ἐλευθερία ὑπέρχεται τῆς βουλήσεως, ἐπειδὴ ὁ ἄνθρωπος ἐπιλέγει τελικῶς μεταξὺ τῶν κρίσεων ἐκείνῃ πού ταιριάζει ἐκάστοτε πρὸς τὴν πράξιν. Οἱ ἰανσενιστὲς (giansenisti) περιορίζουν τὴν λειτουργίαν τῆς βουλήσεως σὲ μιάν «ὀρθολογικὴν ἐπιθυμίαν», ἐφ' ὅσον δὲν θέτουν τὴν ἐλευθερίαν ὑπεράνω τῆς βουλήσεως.

Κατὰ τὸν Rosmini⁴, ἡ βούλησις εἶναι ἐλεύθερη μόνον ὅταν εἶναι «ὁρεξις πρὸς ἐπίτευξιν τοῦ γνωσθέντος ἀγαθοῦ/ἀληθοῦς». Ἡ ἐπίγνωσις δηλαδὴ τῶν μορφῶν ἀγαθοῦ/ἀληθοῦς, πού συνυπάρχει πρὸς τὴν ἐπιθυμίαν αὐτῶν καὶ πρὸς τὴν συμπαθητικὴν σχέσιν τοῦ ἀνθρώπου ἔναντι τῶν πραγμάτων καὶ τῶν προσώπων πού ἐκφράζουν τὸ ἀγαθὸ, τὸ ἀληθές, τὸ ὡραῖο, συνιστᾷ τὴν τάσιν τοῦ προσώπου πρὸς πραγμάτωσιν τῶν τριῶν αὐτῶν ἰδεῶν ἢ ἀξιῶν, μὲ ἄλλους λόγους συνιστᾷ τὴν ἐλευθερίαν του: ἐλευθερία μετὰ λόγου καὶ ἐλευθερία πρὸς τὸ ἀγαθὸ, τὸ ἀληθές, τὸ ὡραῖο.

Ἡ βούλησις δύναται νὰ εἶναι φυσικὰ ἐλεύθερη, δὲν ταυτίζεται ὅμως πρὸς τὴν ἐλευθερίαν. Στὴν καθημερινὴ κοινωνικὴ πρακτικὴ διαπιστώνονται ἐκδηλώσεις αὐθόρμητης συμπεριφορᾶς καὶ ἐκδηλώσεις ἀπελευθερώσεως (ἀπαλλαγῆς) ἀπὸ τὴ βία καὶ ἀπὸ παντοῖες «ἀνάγκες». Στὴν πρώτη περίπτωσι, ἡ αὐτοβουλία σημαίνει πῶς ὁ ἄνθρωπος «δὲν αὐτοπαρatreφῆται καὶ δὲν παρatreφεί», δηλαδὴ δὲν βούλεται ἐσκεμμένως. Στὶς ἄλλες δύο περιπτώσεις βούλεται μὲ τὴν προοπτικὴν τῆς συζητούμενης καὶ, συνεπῶς, ἀπειλούμενης ἀπὸ ἐξωτερικὰς αἰτίας μορφῆς ἐλευθερίας. Ὁ Rosmini ἰσχυρίζεται πῶς ἐλεύθερος εἶναι ὁ ἄνθρωπος πού τελικῶς, χάριν στὴν ἀσκήσιν, ἐπιτυγχάνει νὰ κυριαρχεῖ ἐπὶ τῶν παθῶν του, νὰ ἐλέγχει τὴν ἐπίδρασιν ἐξωτερικῶν παραγόντων ἐπὶ τῆς συμπεριφορᾶς του καὶ νὰ ἐπιλέγει ἱεραρχικῶς «πράγματα πού τὰ ἔδωκε ἡ θεία χάρις». Ἡ ἐλευθερία εἶναι δύναμις καὶ ὄχι ἐνέργεια, εἶναι θεμέλιος καὶ δύναμις πρὸς βούλησιν. Ὁ ἄνθρωπος ἐνεργεῖ ἐλευθέρως, ὡς ὑποκείμενον πού κατέχει μιάν δύναμιν ἀντικειμενικὴν, ἀναγκαίαν προϋπόθεσιν γιὰ νὰ ἐπιλέξῃ μεταξὺ δύο πράξεων προκειμένου νὰ πραγματοποιήσῃ ὅ,τι βούλεται. Ἡ ἐλευθερία ἐπιλογῆς πού ἔχει δὲν ἀνήκει στὴν ἀναγκαίαν καὶ ἀντικει-

4. Αὐτόθι, §§ 587-593.

μενική αυτή δύναμη, αλλά στην άρχη που ήδη έχει συσταθή από την αντικειμενική δύναμη και τις υποκειμενικές κλίσεις, ροπές και επιδιώξεις. Ἡ άρχη τοῦ ἐπιλέγειν (*principio ellegente*) ἰσοῦται πρὸς τὸν λόγο και τις δύο ἐπιθυμητές πράξεις, ἐκ τῶν ὁποίων ἡ μία συνάδει πρὸς τὸν νόμο, ἀντίθετα πρὸς τὴν ἄλλη.

Ἡ ἐλευθερία ἐμφανίζει συνεπῶς δύο ὄψεις κατὰ τὴν γέννησή της, και εἶναι ἀναγκαία και πρωταρχική αἰτία, δύναμη ἐσωτερική, ἀπηλλαγμένη ἀπὸ τὴν ἐπίδραση κάθε ἐξωτερικῆς δυνάμεως, γιὰ νὰ πραχθῇ τόσο ὅ,τι εἶναι ἄξιο νὰ *πραχθῇ*, και νὰ ἀποφευχθῇ ὅ,τι εἶναι ἀνάξιο. Ἡ ἐλευθερία αὐτὴ ἀφορᾷ στοῦ ἔλλογο ὄν πού ἐκ φύσεως (*per sua natura*) διαθέτει τὴν ἰδέα τοῦ ἠθικῶς ἀγαθοῦ, τὴν ὁποίαν τὸ κακὸ δὲν δύναται ἀφ' ἑαυτοῦ ν' ἀλλοιώσει. Ἐπὶ τῆς ἐλευθερίας αὐτῆς θεμελιώνεται ἡ ἔννοια τοῦ καταλογισμοῦ εὐθυνῶν σὲ κάθε ἄνθρωπο, ἀναλόγως τῆς πράξεως πού αὐτὸς ἐπιλέγει⁵.

2. Τὸ περιεχόμενο τῆς ἔννοιας τῆς ἐλευθερίας. Χρήση και κατάχρηση τοῦ ὅρου. Σὲ πολλές περιπτώσεις ἡ χρήση τοῦ ὅρου «ἐλευθερία» (σὲ σχέση πρὸς τοὺς ὅρους «δουλεία» και «βούληση») ἀποκαλύπτει τὴν διαφορετική σημασία⁶ πού προσλαμβάνει ἡ ἐσωτερική μορφή τῆς ἐλευθερίας, ἡ πρωταρχική, ἐν ἀντιθέσει πρὸς τις ἐξωτερικές μορφές της. Μὲ τὴν σημασία τῶν ἐξωτερικῶν μορφῶν, ἡ ἐλευθερία προσδιορίζει μεταφορικῶς τὴν δυναμική, τὴν προτεραιότητα ἔννοιῶν και καταστάσεων συνυφασμένων πρὸς τὴ βούληση και πρὸς τις πράξεις τῶν ἀνθρώπων· ἔτσι ἀποδίδεται τὸ περιεχόμενο αὐτῶν τῶν ἐξωτερικῶν μορφῶν ἐλευθερίας. Αὐτὸ δηλώνεται διὰ τῶν προτάσεων: (α) «ἡ βούληση τοῦ φιλοσόφου εἶναι ἐξηρημένη ἀπὸ μίαν αὐστηρή ἰδεολογία και ἀπελευθερωμένη ἀπὸ κοινωνικοὺς ὅρους»· ἢ, τὸ ἀντίθετο: (β) «ἡ βούληση εἶναι ἐξηρημένη ἀπὸ τοὺς κοινωνικοὺς ὅρους και ἐλεύθερη ἀπὸ μίαν αὐστηρή ἰδεολογία»· ἢ, τέλος, (γ) «ἡ βούληση εἶναι ἐλεύθερη νὰ κλίνει πρὸς μίαν αὐστηρή ἰδεολογία ἢ πρὸς ὅρους κοινωνικοὺς».

Ἡ σημασία τῆς ἔννοιας τῆς ἐλευθερίας περιορίζεται, συρρικνώνεται, και πέραν ἐνὸς σημείου, συνδυάζεται πρὸς ἄλλον ὅρο: «κάποιος δύναται νὰ εἶναι νομικῶς ἐλεύθερος, σὴν πραγματικότητα ὅμως ἐξηρημένος, ἢ τὸ ἀντίθετο· ὡσαύτως εἶναι δυνατόν, νομικῶς και πραγματικῶς, νὰ μὴν εἶναι ἐλεύθερος»· ὁμοίως, «ἡ βούληση ὑποτάσσεται στον νόμο, ἄλλοτε μὲ νομικά κριτήρια, ἄλλοτε μὲ πραγματικά κι ἀντικειμενικά κι ἄλλοτε μὲ διττά». Οἱ μορφές ἐλευθερίας πού ἀναφέραμε δείχνουν πῶς ἡ ἐλευθερία ἄλλοτε ἀποτελεῖ ἔκφραση τῆς διανοητικῆς βουλῆσεως, ἐφαρμογὴν τοῦ ἠθικοῦ λόγου (ἀρχὴ τοῦ ἐπιλέγειν πού βασιίζεται σὴν ἀρχὴ τοῦ ἀποχρῶντος λόγου) και ἄλλοτε αἰχμαλωτίζεται και φυλακίζεται ἀπὸ υποκειμενικῶς νοούμενα

5. Αὐτόθι, §§ 603-605.

6. Αὐτόθι, §§ 594-601.

«συμφέροντα» ή από εξαναγκασμούς, όποτε χρησιμοποιείται ως λέξη καταχρηστικώς ή με σχήμα οξύμωρο. Η άθωότητα είναι έλευθερία από τó κακό, είναι βούληση θεϊκή, δηλαδή αυθεντική παρουσία και εκδήλωση της φορής προς τó ήθικό φυσικό αγαθό, προϋπόθεση διαμορφώσεως της ήθικης κρίσεως και, περαιτέρω, άσκήσεως της φυσικής άρετης.

Η έλευθερία της συνειδήσεως είναι ή άπαλλαγή από τόν έγωισμό και τά πάθη· είναι τó δίκαιο, οί ύποχρεώσεις που ύπαγορεύει ή συνείδηση, ώστε ό άνθρωπος νά αυτοπεριορίζεται και να προστατεύεται, και μάλιστα σέ συνδυασμό προς τόν σεβασμό του προς τούς νόμους, ώστε νά ζή και νά πράττει δίχως τόν φόβο τιμωρίας έξ αίτίας άκούσιας ή έκούσιας εκ μέρους του διαπραχθείσης⁷ άδικίας.

Η άναζήτηση του άποχρώντος λόγου τών άρχών και τών αίτίων που προσδιορίζουν πρωτίστως τις πνευματικές λειτουργίες και δευτερευόντως τις πράξεις της νοούσης συνειδήσεως, εκδηλώνεται ως ανάγκη, με τη σημασία της έμφύτου τάσεως νά εξαρτηθούν φυσικώς και έλευθέρως ή σύλληψη και ή εκτέλεση της πράξεως από την ιδέα της τελειότητας. Η τελευταία έγγυάται και την ήθικην έλευθερία κατά την πράξη, με την σημασία του ότι ό άνθρωπος τείνει έφεξής νά υλοποιήσει την θεϊκή ποιότητα που συνέλαβε ως άποχρώντα λόγον τών πράξεών του. Η άνωτέρω άναζήτηση οδηγεί στην διά του λόγου παγίωση ενός ήθικου νόμου⁸ (μέρους του φυσικού νόμου), ανεξάρτητου από τούς έξωτερικούς παράγοντες της γενέσεως και της εκτέλεσεως της πράξεως, και στην προστασία του ανθρώπου ακριβώς από την άπερίσκεπτη και άκριτη έμπλοκή του στο πεδίο δράσεως αυτών τών παραγόντων. Η προστασία αυτή νοείται ως φυσική και ήθική έλευθερία. Ο ήθικός νόμος δέν έχει εισέτι καταστή δίκαιο, με την καθιερωμένην σημασία του όρου, γιατί ή έννοια δίκαιο έμπεριέχει και τις έννοιες της εξουσίας και της ισχύος που προεξάρχουν τών σχέσεων μεταξύ ανθρώπων. Προηγείται ή γένεση του ήθικου νόμου. Συνεπώς, ή γενικώτερη ισχύς τών νόμων (τό δίκαιο) νοείται πλέον ως προστασία της εφαρμογής του ήθικου νόμου και της καλλιέργειας του σεβασμού προς τούς άλλους ανθρώπους.

Η άρχή του άποχρώντος λόγου συνεπάγεται, κατά την εφαρμογή της, την σχέση μεταξύ ιδεατού και πραγματικού είναι. Από τις δυό αυτές μορφές του είναι προκύπτει ή ήθική μορφή που είναι ή έλευθερία: φυσικώς δημιουργείται μία αίτιώδης (άναγκαία) σχέση και συνάφεια μεταξύ άφ' ενός της διαχύσεως της πρώτης αίτίας στα πραγματικά όντα και στην νοούσαν συνείδηση, και άφ' έτέρου της διατηρήσεως της ισχύος της αίτίας στον πραγ-

7. Π6. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Filosofia del Diritto*, a cura di Rinaldo Orecchia, 6 том., Padova, Cedam, 1967-69, τ. 1, σ. 224, §§ 184 κ. έξ.

8. Π6. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Teosofia*, a cura di Maria A. Raschini, 2 том., Milano, Marzorati, 1967, τ. 2, σ. 721.

ματικό κόσμο. Ἡ αἰτία παράγεται *φυσικῶς καὶ ἀναγκαίως*, ἔχει ἀνάγκη ἀπὸ τὴν ἀνθρώπινη νόηση, ἔχει ἀνάγκη ἀπὸ τὴν παραγωγὴ λόγων προκειμένου νὰ ἐκπληρωθῇ· τὸ ὄν ὁμως, στὸ ὁποῖο ἡ πραγματικὴ αἰτία φανερῶνεται καὶ γίνεται συλλληπτὴ ὡς νόμος, σὲ καμμιά περίπτωση δὲ συλλαμβάνει τὴν ἐνέργεια, τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο *θέλησε καὶ φανέρωσε ἀφ' ἑαυτοῦ* τὴν ἀρχὴ τοῦ νοεῖν καὶ τοῦ εἶναι. Ἡ ἐνέργεια εἶναι ἐλεύθερη, μὲ τὴν σημασίᾳ τοῦ ὅτι εἶναι βούληση πρὸς ἀποκάλυψη τοῦ ἰδεατοῦ, τῆς ἀρμονίας τοῦ κόσμου, ποὺ εἶναι ἀπειρη, ὅσο ἀπειρη εἶναι καὶ ἡ ἐλεύθερη ἐνέργεια τοῦ ὄντως ὄντος, ἀλλὰ καὶ ἠθική, ὡς προσχεδιασμένη (προδιατεταγμένη).

Κατὰ τὸν Rosmini, ὡς πρόσωπον ὁ ἄνθρωπος εἶναι φορέας αὐτῆς τῆς ἀρχῆς ποὺ ὁ ἴδιος ἀποφασίζει, θέλει ἢ ὄχι, νὰ τὴν ἐφαρμόσει ἐλευθέρως. Ὡς ἐκ τούτου, ὁ ἄνθρωπος εἶναι κύριος τοῦ ἑαυτοῦ του, ἐνεργεῖ ἐλευθέρω, ὅταν ὁμως ἐνεργεῖ μέσῳ κάποιου πράγματος (ἐργαλείου), τίθεται τὸ θέμα τῆς ἐλευθερίας μέχρι κάποιου σημείου χρήσεώς του. Ὅλα τὰ δίκαια καὶ τὰ ἀγαθὰ λαμβάνουν δύο μορφές ποὺ ἀποτελοῦν καὶ τὴν βάση γιὰ τὴν περαιτέρω ταξινομήσή τους: τὴν μορφή τῆς ἐλευθερίας τῆς χρήσεως τῶν διαθέσιμων δυνατοτήτων καὶ τὴν μορφή τῆς κυριότητος ποὺ προσδιορίζεται ἀπὸ δύο ὅρους: ἐκεῖνον ποὺ ἔχει τὴν κυριότητα καὶ ἐκεῖνον ποὺ ἀνήκει κάποιον⁹.

Πρέπει ἐξ ἄλλου νὰ διακρίνουμε¹⁰ τὰ *φυσικὰ δίκαια* ποὺ συσχετίζονται πρὸς τὴν ἔμφυτην ἐσωτερικὴ ἐλευθερία καὶ πρὸς τὴν *σχετικὴ νομικὴ ἐλευθερία* ἡ ὁποία θεμελιώνεται, ὅπως ἐξηγήθηκε προηγουμένως, ἐπὶ τῆς πρώτης, *δίχως ὁμως καὶ ν' ἀνάγεται σ' αὐτήν*, καὶ ποὺ ἀφορᾷ σὲ κρίσεις περὶ δικαίου καὶ ἀδίκου, σ' ἐπικτήτες συνήθειες καὶ σὲ ἐπιλογές. Ἡ ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου *κατὰ τὴν χρῆσιν* τῶν πραγμάτων, δὲν περιορίζεται οὔτε ἀπὸ τὸν ἴδιον οὔτε ἀπὸ τὴ φύσιν ἐκάστου πράγματος. Ἀντιθέτως, οἱ πράξεις του περιορίζονται ἀπὸ πράξεις ποὺ προηγούνται ἢ ποὺ ἔπονται τῶν πράξεων τοῦ ἰδίου.

3. Οἱ μορφές τῆς ἐλευθερίας. Ἡ ἐλευθερία καὶ τὸ δίκαιον τοῦ διδάσκειν καὶ διδάσkesthai¹¹, καὶ ἡ ἐλευθερία τῆς ἀναζητήσεως καὶ γνώσεως τῆς ἀληθείας προηγούνται κάθε πολιτειακοῦ δικαίου καὶ νόμου. Ἡ θρησκευτικὴ ἐλευθερία εἶναι σ' ὠρισμένες περιπτώσεις ἀντίθετη πρὸς τὴν ἐννοίαν τῆς ἀνοχῆς καὶ τῆς τῆς ἀνεξιθρησκίας: ἡ πρώτη σημαίνει ἀσκηση τῶν θρησκευτικῶν καθηκόντων χωρὶς τὸν περιορισμὸ τοῦ νόμου, ἐνῶ ἡ δευτέρη σημαίνει παραβίαση καὶ κατάργηση αὐτῶν χωρὶς νὰ τίθεται θέμα προσφυγῆς στὴν δι-

9. *Αὐτόθι*.

10. Π6. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Filos. del Diritto*, τ. 1, σσ. 199 κ. ἐξ., §§ 89-92, §§ 246-254, καὶ §§ 266-276 τ. 2, σ. 294, § 432, καὶ σσ. 345-346, §§ 659-664.

11. Π6. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Opuscoli politici*, a cura di Gianfreda Marconi, Roma, Città Nuova. 1978, κεφ. Ι ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Sulla libertà dell'insegnamento*, a cura di M.A. Raschini, Roma, Japadre ed., L'Aquila, 1987.

καιοσύνη, συνεπαγομένης κύρωσιν. Ἡ πολιτική ἐλευθερία δὲν θεμελιώνεται ἀπ' εὐθείας ἐπὶ τῆς ἐννοίας τοῦ φυσικοῦ δικαίου, ἀλλὰ μὲ ὀρθολογικὸν τρόπο συγκροτεῖ τὸν πυρῆνα περὶ τὸν ὅποιον ὀργανώνεται ἓνα τυπικὸ σύστημα δικαίου, κατὰ τὸ ὅποιο στὸν καθέναν ἐπιτρέπεται ἡ μεγαλύτερη ἐλευθερία σ' ὅλες τὶς ἐκφάνσεις τῆς ἀτομικῆς καὶ κοινωνικῆς ζωῆς, ὥστε νὰ ἐκμηδενίζονται οἱ πιθανότητες ἐπικρατήσεως τοῦ δικαίου τοῦ ἰσχυροτέρου ἢ τῶν ὀλίγων ἢ καὶ συγκρούσεων μεταξὺ δικαιωμάτων τῶν πολιτῶν.

Στὸν κοινωνικὸ βίον ἰσχύει τὸ ἐξῆς ἀντιφατικόν: «εἴμαστε δοῦλοι στοὺς νόμους ὥστε νὰ ζοῦμε ἐλεύθεροι». Ἡ ἀντιφατικότης αὕτη ἀμβλύνεται ὅταν θεωρήσωμε τὴν κοινωνικὴν δικαιοσύνην ὡς ἀποτέλεσμα (α) ἀσκήσεως τῆς ἀρετῆς, (β) γνώσεως τῆς ἀληθείας καὶ (γ) ἐσωτερικῆς καὶ ἐξωτερικῆς ἐλευθερίας. Ἡ παιδεία αὕτη στοχεύει στὴν συνειδητοποίηση τοῦ ὅτι ἂν τὰ μέλη μιᾶς κοινωνίας γνωρίσουν ἀφ' ἐνὸς τὰ κοινὰ ἀγαθὰ, ὕλικά καὶ πνευματικά, στὰ ὅποια ὅλοι ἐξ ἴσου συμμετέχουν διὰ τῆς παραγωγῆς καὶ τῆς ἀπολαύσεως τῶν, καὶ ἀφ' ἐτέρου τὸ μέτρο, τὸ ὄριο συμμετοχῆς τους (μεθέξεως), τότε θὰ εἶναι κοινωνικῶς εὐτυχισμένα. Ἀφοῦ λοιπὸν ἡ φύσις τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς ἀληθείας τῶν πραγμάτων ὑπαγορεύει τὰ μέτρα καὶ τὰ ὅρια τῆς κοινωνικοποιήσεως τοῦ ἀνθρώπου, τότε ἡ ἀτομικὴ καὶ ἡ προσωπικὴ ἐλευθερία του δὲν θίγεται, καθόσον ὁ ἴδιος ὑπηρετεῖ καὶ σέβεται ἀλήθειες διαχρονικῆς, αἰώνιες, πού ἐγγυῶνται τόσο τὴν κοινωνικὴν καὶ πολιτικὴν ἐλευθερίαν, ὅσο καὶ τὴν προσωπικὴν ἀνεξαρτησίαν καὶ ἀκεραιότητα, ἐξωκοινωνικὴν, ἔστω, ὅχι ὅμως καὶ ἀντικοινωνικὴν.

Ἡ κοινωνικὴ καὶ πολιτικὴ δικαιοσύνη¹² καὶ ἐλευθερία ἐμπεδώνονται καὶ μετασχηματίζονται σὲ κοινὴ γνώμη, διὰ τοῦ τύπου. Ὁ τύπος, χάρις στὴν ἐλεύθερον δημόσια συζήτηση, ἐκτονώνει τὶς διαφορὰς, συντελεῖ στὴν ὠρίμαση καὶ στὴν ἐναρμόνιση ἰδεῶν καὶ ἀπόψεων κοινῆς παραδοχῆς, προλαμβάνει ἀνοικτὰς συγκρούσεις καὶ διαμορφώνει τὸ δυναμισμό τῆς γλώσσας. Παραμένει ὅμως τὸ πρόβλημα τῆς πλάνης, τῆς προκαταλήψεως καὶ τῆς προλήψεως τῶν ἀτομικῶν συνειδήσεων, ἐφόσον ἡ κοινὴ γνώμη διαμορφώνεται ἀπὸ τὶς ἀλήθειες τῆς συγκεκριμένης ἐποχῆς καὶ τῶν συγκεκριμένων ἀνθρώπων. Ἀντιθέτως, ὅταν ὁ τύπος συνειδητῶς ἀνθίσταται καταστέλλοντας τὴν ἀδικίαν καὶ τὰ δεινὰ πού ἐπιφέρει ἡ ὑπαρξὴ τοῦ κακοῦ σὲ συγκεκριμένην ἐποχὴ καὶ σὲ συγκεκριμένους ἀνθρώπους, τότε ὁ σοφιστικὸς τρόπος ἀντιμετωπίσεως τῶν κοινωνικῶν ζητημάτων περιορίζεται καὶ ὁ κοινωνικὸς λόγος συγκλίνει πρὸς τὸν ἀτομικὸν λόγο, μὲ τὸ φῶς τῆς ἠθικῆς καὶ πνευματικῆς ἐλευθερίας.

4. Ἐλευθερία καὶ αἰτιότης. Ὁ Rosmini θέτει ἐπίσης τὸ πρόβλημα τῆς ἐλευ-

12. Π6. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Filos. del Dir.*, τ. 2, σ. 264, § 311 τ. 5, σ. 1205, § 1587, καὶ σσ. 1406 κ. ἐξ., §§ 2102 καὶ ἐξ.

θερίας ἐν σχέσει πρὸς τὴν δημιουργίαν τοῦ κόσμου καὶ πρὸς τὴν αἰτιότητα¹³. Στὴν πνευματοκρατικῆς ἀντιλήψεως ὑπαρξιακὴν ἐνόραση τῆς πρώτης ἰδέας τοῦ ὄντος, κατὰ τὴν ὁποίαν ἡ ψυχὴ ἐγκολπώνεται τὸν λόγο τῆς ἀντικειμενικῆς ἢ ἰδεατῆς πραγματικότητος, ὑποφώσκει ἡ ἔννοια τῆς ἐλεύθερης βουλήσεως, μὲ τὴν σημασίαν τῆς δυνατότητος συγκαταθέσεως σὲ ὅ,τι, ὡς γνωστικὴ ἀρχικότης, ἔχει ἐγκαθιδρυθῆ ἀπὸ τὸ δημιουργὸ πού εἶναι ἡ τέλεια καὶ ἀπόλυτη ἔκφραση βουλήσεως καὶ ἐλεύθερης ἐνέργειας καὶ δράσεως ἐντὸς μας καὶ ἐντὸς τοῦ σύμπαντος. Ἡ δημιουργία τοῦ σύμπαντος στηρίζεται στὴν προϋπόθεση τῆς ὑπάρξεως δημιουργικῆς ἐνεργείας πού εἶναι ἐλεύθερη αἰτιότης διαχεόμενη στὸ σύμπαν, κατευθυνόμενη, ἀλλὰ ὄχι καὶ περιοριζόμενη, ἀπὸ τὴν σοφία τοῦ δημιουργοῦ στὰ δημιουργήματα. Κάθε δημιουργοῦργημα ἀναπτύσσει πρὸς τὸν δημιουργὸ του ἀναγκαῖες σχέσεις. Στὸ ἐπίτεδο συνδέσεως ἀνθρώπου καὶ δημιουργοῦ ἐγκαθιδρύεται μία ἀναγκαῖα ἠθικὴ σχέση (ἔξις) πού συνιστᾷ τὸν ἀναγκαῖον ὄρον ὑπάρξεως τοῦ ἀνθρώπου. Καὶ ὁ ὄρος αὐτὸς ἀποβαίνει ἀναγκαῖος ὡς ἐκ τοῦ ὅτι ἡ ὑπαρξὴ ἔχει τὴν ἀρχὴ τῆς στὸν Θεὸ ὁ ὁποῖος προνοεῖ περὶ τοῦ τρόπου ὑπάρξεως κάθε ὄντος. Γιὰ τὸν ἄνθρωπο, ἡ μεταφυσικὴ ἀρχὴ εἶναι μὲν ὁ ἀναγκαῖος σύνδεσμος τῆς νοήσεως καὶ τῆς βουλήσεως τοῦ πρὸς τὸ ἄπειρον τοῦ Θεοῦ, ἡ ἀνθρώπινη ὁμως βούληση εἶναι ἐλεύθερη, ὅπως ἐδείχθη ἤδη, νὰ ἀναπτύξει μετὰ τοῦ λόγου σχετικὴν ἐνέργεια διαφορετικὴν ἀπὸ τὴν ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ, καθόσον ἡ δυνατότης ἀναπτύξεως ἐνεργείας δὲν ἀντιστοιχεῖ πρὸς μίαν πραγματικὴ φυσικὴ δύναμη, ἐννοούμενην ὡς συνέχειαν τῆς θεϊκῆς δημιουργικῆς ἐνεργείας, ἀλλ' ἀποτελεῖ μίαν δυνατότητα *a posteriori* σὲ σχέση πρὸς ἐκείνην. Ἐξ ἄλλου, ἡ θεϊκὴ δημιουργικὴ ἐνέργεια παράγεται τόσον ὡς πρὸς τὸ Ἔνα ὅσον καὶ ὡς πρὸς τὰ πολλὰ. Τὸ τελευταῖο αὐτὸ ἐνδεχόμενο ἀφορᾷ στὸν τρόπο κατὰ τὸν ὁποῖον κάθε νοῦς διαμορφώνεται, ὥστε νὰ δύναται ἐλεύθερα νὰ διοχετεύσει τὸν πρῶτο φωτισμὸ σὲ ἄλλα ὄντα ἢ νὰ διαγνώσει τὸ κοινὸ τέλος πού ἀπὸ τὴ φύση τοῦ ὁ ἀνθρώπος ποθεῖ νὰ γνωρίσει. Ὅπως ἀναφέρει ὁ Ε. Μουτσόπουλος σὲ σχέση πρὸς τὴν πνευματοκρατίαν τοῦ Rosmini καὶ τοῦ Π. Βράϊλα-Ἀρμένι, «ἐὰν ἡ συνειδήσις εἶναι ἱκανὴ ὅπως καταστήσῃ ἀντικειμενικῶς ἔγκυρον τὴν ὑποκειμενικὴν ἐνόρασιν τοῦ ὄντος, θὰ πρέπη ὡσαύτως νὰ εἶναι ἱκανὴ, ὅπως ὑποκειμενικῶς σταθεροποιήσῃ τὴν ἀντικειμενικὴν παρουσίαν τοῦ κόσμου τὸν ὁποῖον συλλαμβάνει ὡς συσχετιζόμενον πρὸς τὸν Θεόν, ὁμοῦ μετὰ τοῦ ὄντος, μέσῳ τῆς ἀρχῆς τῆς αἰτιότητος»¹⁴. Στὸ πλαίσιο τῆς σχέσεως τῆς ἐλευθερίας πρὸς τὴν αἰτία τῆς δημιουργίας, πρέπει νὰ τονισθῇ

13. Π6. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Teos.*, τ. 1, σ. 25, § 51 τ. 1, σσ. 406 κ. ἐξ., §§1041 κ. ἐξ., καὶ τ. 2, σσ. 552, κ. ἐξ., §§ 1360 κ. ἐξ. Ἐπίσης *Antropol.*, § 564 κ. ἐξ.

14. Π6. Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΥ, Ἡ ὀντολογικὴ θεμελίωσις τοῦ προβλήματος τῆς ἀληθείας κατὰ τὸν Π. Βράϊλαν-Ἀρμένιν, *Φιλοσοφικοὶ Προβληματισμοί*, τ. 2, Ἀθήναι, 1978, σ. 394. Π6. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *La liberté, immanence de la transcendance*, *Philosophia*, 31, 2001, σσ. 211-216.

πώς τὸ πρόβλημα δὲν τίθεται ὡς πρὸς τὸν τρόπον ὑπάρξεως τῆς αἰτίας, ἀλλ' ὡς πρὸς τὸν τρόπο παραγωγῆς ἀποτελεσμάτων τῆς ἐνεργείας τῆς. Μὲ τὸ χάρισμα τοῦ λόγου, τὸ ὁποῖον συνιστᾷ ἀπόρροια τῆς ὑπὸ τοῦ ἀπολύτου δημιουργίας του, ὁ ἄνθρωπος ἔχει τὴν ἐλευθερία καί, συνεπῶς, τὴν δυνατότητα νὰ ἐπιλέγει. Ἐν τελευταίᾳ ἀναλύσει, κατὰ τὸν Rosmini ἐλευθερία καὶ βούληση καθιστοῦν τὸν ἄνθρωπο δημιουργὸν κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν. Ὁ λόγος διασώζει καὶ προστατεύει τὴν δυναμικὴ παρουσία τοῦ ἀνθρώπου μέσα στὸ σύμπαν.

Ε. ΜΑΡΓΑΡΙΤΟΥ-ΑΝΔΡΙΑΝΕΣΗ
(Ἀθῆναι)

THE AMBIGUITY OF FREEDOM ACCORDING TO ROSMINI (1797-1858)

S u m m a r y

Freedom, as a Rosminian metaphysical principle, precedes will, *but* sensation, perception and knowledge of the truth and the good, and the «informed willingness» to chose and utilize the cognitive experience precede the free consent. Free will (unconditional freedom) is not intentional; *on the contrary*, freedom is the driving force in the *instrumental acting/trying* to «hit a target» and concerns the *principle of choice* (reason and will). It is obviously a logically *sufficient condition* of operative capacity for choice (to perform a voluntary act). The terms freedom/liberty are used with several meanings, sometimes in the literal sense, sometimes in a strict sense: *free from fear, desire and violence; liberty of conscience / of speech / of the press; freedom of religion / religious tolerance*. Moral law, considered as part of natural law, is founded on reason and secures individual liberty and free-enterprise system.

Moral liberty can be realized as an agent's achieving mastery over himself with respect to laws, so that man *chooses* to put something to *good use*. The term «causality of the creation» is to refer to the universal and intelligible order of truth; the term «voluntary act», to a form of higher operation of the rational soul, produced by special creation when man as mind, soul and body, is *sufficiently developed* to receive and transfer God's grace. God establishes man as a creator in his own image. Man's reason and will preserve the forms of his freedom in the world.

Helen MARGARITOU-ANDRIANESSI
(Athens)

BENJAMIN'S OF LESBOS ECONOMIC IDEAS*

1. Introduction. In his commentary on the history of economic analysis from the 1790's to the 1870's, J. A. Schumpeter, identified a rapid professionalisation process in economics during this period. The study of economics promoted a rising tide of textbooks explaining mostly that Smithian economics were published and new economic journals appeared advancing the dialogue and the exchange of ideas among concerned citizens. Governments of the European countries backed the economic interests of the business class people and did their best to protect them¹. This statement applies for Greece too, being an economically backward country with a rich diaspora all over Eupore. The ideals of the French revolution and what Schumpeter defined as political liberalism² were a moving force during the war of Independence. Economic liberalism, however, despite its appeal to the intellectual circles, up to mid 1850's had an enormous difficulty in conquering the hearts and minds of the independent Greeks³.

Economics was being taught at the University of Athens by Professor Ioannis Soutsos (2.12.1803 - 15.3.1890), who taught the subject at the Law School, ever since it was founded in 1837 until his death. He was born in Constantinople and his family belonged to the Phanariots. He studied Law in Geneva and was a student of Pelegrino Rossi (1787 - 1848) there and of Jean Baptiste Say at the College of France. He transmitted the optimistic spirit of Say on the evolution of the capitalistic system to the Greek scientists and through them to the entire Greek society. The value of I. Soutsos' work lies in the fact that he was the first to transfer from abroad the study of theoretical

* A preliminary version of this paper was submitted to the 51st Atlantic Economic Conference, Athens, March 2001. I thank the participants, and in particular the discussant Taxiarches Kokores (Ph. D.) (Centre of Planning and Economic Research), for his criticisms and positive notes. I acknowledge the help of Professor Emer. E. Moutsopoulos (Academy of Athens) by the improvement of this article. I acknowledge Mrs E. Paraskeva's help for correcting my English and for the translation of the French terms. Any errors that might be found should be held for the author's account.

1. Joseph A. SCHUMPETER, *History of Economic Analysis*, New York, Oxford Univ. Press, 1954 [repr. with a Foreword by M. Perlman, London, Routledge, 1994], p. 492.

2. IDEM, *History....*, p.394

3. Michalis PSALIDOPOULOS, Aristides Economos and the *Oikonomiki Epitheorissis*: the Rise and Fall of an Economic Journal in 19th century Greece, *History of Economic Ideas*, IV/1996/3, pp. 149 - 167, namely p. 149.

economics, and who concentrated the economic terminology in this country⁴. Soutsos' work entitled *Treatise on the production and distribution of Wealth* published in 1851⁵, is considered as the first Greek handbook of Economic Science. There are also other attempts, during the Greek Revolution and after the establishment of the Greek State (1828), for the diffusion of the ideas of economic liberalism in the Greek era⁶. In an area, where the Economic Science begins to gain its autonomy as a Science, there are attempts of Greek scholars of the Diaspora⁷, who did have economic interest or did occupy with Economics.

The purpose of this article is to bring into light the economic ideas developed by Benjamin of Lesbos (1759-1824), a Greek scholar of the Diaspora, at the beginning of the 19th century. A by-product of the analysis will be to reveal any influence, implicit and/or explicit, upon that author by the Ancient Greek Philosophers or by European thinkers such as Montesquieu, Rousseau, the Physiocrats etc.

2. The occupation of the Greek Intellectuals with Economics. It is widely known that the economic theory created a close relation to the European Enlightenment, especially since the mid-18th century. Such relation led to the fulfilment of the aims of the European Enlightenment. The interests of the Enlightenment had already drifted to Political Economy. Such drift of interests had already taken place in a wide area; in Italy with abba Ferdinando Galiani

4. Dion. ITHAKISSIOS, John A. Soutsos (1804 - 1890): The first Academic-Economist - a supporter of the economic liberalism in the new Hellenic State (in Greek), *Archives of Economic History* 1, N. 2, 1991, pp. 35 - 78; IDEM, J.A. Soutsos: Greece's first Academic Economist, *Quaderni di storia della economia politica*, 2, 1992, pp. 136-148.

5. There are some works of economic interest which have been published before 1850, such as Greg. PALAIOLOGOS, *Agricultural and Household Economics* (in Greek), 2vols, Navplion and Athens 1833-35, (repr. Athens 1881), P.-A. BRILAS - ARMENIS, *On the subject and the limits of Political Economy* (in Greek), Corfu, 1846 [=P. BRILAS - ARMENIS, *Φιλοσοφικά Έργα*, ed. E. MOUTSOPOULOS *et al.*, vol. VI, Athens, 1986, pp. 79-100] [CPGR I, 6]

6. In earlier works, we tried to cover this period, 1828-1837, and to demonstrate that there have been attempts to introduce the ideas of Classical Liberalism and of Saint Simon. Cf. C. BALOGLU, The reception of the economic ideas and theories in the Greek era during the period 1828-1837 (in Greek), *Proceedings of the 1st European Conference of Neohellenic Studies* (Berlin 2-4 October 1998), vol. II, Athens, Hellenika Grammata, 1999, pp. 261 - 271; IDEM, The diffusion and reception of the ideas of economic liberalism in Greece during the period 1828 - 1837, *Spoudai*, 51, 2001, pp. 16-35; IDEM, The diffusion and reception of the ideas of economic liberalism in Greece in the first years of the new Greek State (in Greek), *Νέυσις*, N. 10, Summer 2001, pp. 143-160. IDEM, Attempts of the diffusion of Saint-Simon's ideas and their application in the Greek territory between 1825-1837 «in Greek», *Spoudai* 53, 2003 (forth-coming).

7. Cf. the recent article by Dion. ITHAKISSIOS and A. KARAYIANNIS, Hellenic Nomarchy: A Discourse on Freedom. An Early 19th Century Greek Humanist Treatise, *Storia del pensiero economico*, n.s. 38, 1999, pp. 137-144.

(1727-1787) and Pietro Verri (1728-1797), in France with the Physiocrats, in Austria with the Cameralists, in Scotland with David Hume (1711-1776), Francis Hutcheson (1694-1747) and Adam Smith (1723-1790)⁸. On the other hand, the development of the political and economic ideas in the first half of the 18th century had as a result the transition of this interest to the Universities too. The foundation of the first Chair of Political Economy at the University of Naples (Italy) in 1754 and the election of Antonio Genovesi (1713-1769) at this chair marks change of route from the theoretical issues to the applied Science⁹. The changes noted in the European Enlightenment are closely followed by the Greek scholars of the Diaspora. The most representative of them, Adamantios Corais (1748-1833) recognizes¹⁰ the reception of the New Science, the Political Economy, by the Greek Scholars. Benjamin of Lesbos¹¹, who studied in Paris (École Polytechnique), belonged to this circle of the Greek scholars.

3. The acquisition of happiness as the ultimate target of man. Benjamin starts from the principle of *pleasure* on which he establishes his morality. He distinguishes two categories of pleasure: natural, which means physical pleasure and *moral* which means the pleasure of soul and intellect¹². With the help of the meaning of pleasure and its opposite the meaning of sorrow, the two basic principles of morality are defined - good and evil¹³. The pursue of good and the simultaneous avoidance of evil consist the natural inclination of man for the achievement of happiness. The achievement of true happiness depends on a) the satisfaction of natural needs, b) the satisfaction of mental needs and c) the communication with one's fellow-citizens¹⁴.

Benjamin accepts the Aristotelian definition of man as *social and political animal by nature*¹⁵ and from birth has accession in a rationally organised community. As of consequence he finds himself in an unevitable relationship

8. P. GAY, *The Enlightenment: An Interpretation*, New York, W. W. Norton & Co, 1977, p.347.

9. A. ANGELOU, *Traces of Political Economy in the era of Neohellenic Enlightenment* (in Greek), *Ερμηνεία*, 19, 1993, pp. 66 - 101, namely pp. 69-7.

10. Cf. C. BALOGLOU, *The reception of economic ideas...*, p. 265

11. Benjamin of Lesbos (1759-1824). Roxane ARGYROPOULOS offers in her dissertation, *Benjamin of Lesbos and the European Thought during the 18th century* (in Greek), Thessalonike, 1983, pp. 47-100, the best overview of the life and work of the scholar.

12. BENJAMIN, *Elements of Metaphysics* (in Greek), Vienna, 1820, §§ 288-289 [repr. A. PAPADOPOULOS, *The philosophical and sociopolitical ideas of Benjamin of Lesbos* (in Greek), Athens, Kedros, 1982, pp. 239-44].

13. BENJAMIN, *Elements of...* § 289 [= A. PAPADOPOULOS, *op. cit.*, p. 241].

14. IDEM, *Elements of Ethics* (in Greek) § 181. The writing of the work *Elements of Ethics* has been completed in August 1817, as Benjamin writes at the end of this manuscript, which has been survived in the Roumanian Academy. The work has been edited with commentary, notes and apparatus criticum by Roxane ARGYROPOULOS, *Elements of Ethics* (in Greek), Athens, 1994.

15. ARISTOTLE, *Politics* I 3, 1253 a2

with other people. The organized and rationally structured community determines man's political and social nature, his character and behaviour. Further, Benjamin mainly accepts the Aristotelian concept¹⁶ that happiness is the ultimate cause of nature¹⁷. The Aristotelian concept of happiness was maintained by the rest of the scholars of Diaspora¹⁸ as by the French theorists of French Revolution and the Physiocrats¹⁹. In the *Hellenic Nomarchy* happiness depends on good administration²⁰. What makes Benjamin differ from the rest of the scholars is that the search for happiness leads to human rights and not merely freedom. In that way Benjamin acknowledges that natural rights are fulfilled in society.

4. The formation of society Society is the prerequisite of the fulfilment of natural rights and natural duties of man. Benjamin recognizes six natural rights in all: a) The right to self-preservation²¹, b) the right to search and obtain the means for this²², c) the right to property²³, d) the right to moral development and consequently the progress in every field such as economic, technological etc.²⁴, e) the right to freedom²⁵ and f) the right to defend one's rights from one's enemies and to resist anyone attempting to eliminate or limit them²⁶. In his analysis of the right to property Benjamin follows the Aristotelian concept²⁷, but also is very close to the political and economic thought of the 18th century. J. Locke²⁸ and the Physiocrats²⁹ take the right to property for granted. At the same time in <Hellenic Nomarchy> the security of <having> is guaranteed³⁰, while Corais³¹ also considers his right well established.

16. ARISTOTLE, *Politics* I 9, 1281 a1-3

17. BENJAMIN, *Elements of Ethics*, § 10.

18. A. CORAIS, *Διάλογος περί των ελληνικῶν συμφερόντων* (1824), in IDEM, *Collected Works* (in Greek), vol. I., p. 609.

19. Cf. R. ARGYROPOULOS, comments on the edition of the *Elements*, *op. cit.*, p. 258.

20. ANONYM the GREEK, *Hellenic Nomarchy, e.g. Speech on Freedom* (in Greek) (1806). Introduction by N. TOMADAKIS, Athens, Vagionakis, 2nd edn., n. d., pp. 54-55.

21. BENJAMIN, *Elements of Ethics*, § 13.

22. IDEM, *Elements of Ethics*, § 14.

23. IDEM, *Elements of Ethics*, § 15.

24. IDEM, *Elements of Ethics*, § 16.

25, 26. IDEM, *Elements of Ethics*, § 16-17

27. ARISTOTLE, *Politics* II 5, 1263 a8-15, 39-41

28. JOHN LOCKE, *Two Treatises of Government*, London, 1690, in: *The Works of John Locke*, vol. V, London, 1823 [Aalen, Scientia, 1963], §§ 25-51.

29. Especially Fr. Quesnay (1694-1774) does mention in his IV axiom the property as the step of the economic order of the society. P. S. Dupont de Nemours adopted the same ideas. Cf. C. ARKOUDIOYIANNIS, *The Physiocrats and the Ancient Greeks. Their common ideas on agriculture*, (in Greek), Thessalonike 1967, pp. 68-69.

30. ANONYM the GREEK, *Hellenic Nomarchy...*, p. 68

31. A. CORAIS, *Notes on the preliminary notes of Greece* (in Greek) (1822), in: IDEM, *Collected Works* (in Greek), vol. I, p. 388

The existence and formation of the society results from this fulfilment of natural rights and duties of man. For the realization of this progress man has to live in a society and not in isolation³². This point in Rousseau's (1712-1778) theory about civilized life has been criticised³³. Furthermore society is the prerequisite for the existence of virtue³⁴, since virtue is the point of reference among humans and is defined according to the usage of one's own natural rights for the sake of others³⁵. It is obvious consequently that virtue cannot exist without the existence of at least two humans³⁶. For Benjamin society is defined by the social contact: ἀλλ' ἐπειδὴ οὐδεμία κοινωνία δύναται νὰ ὑπάρξῃ ἄνευ συμφωνιῶν τινῶν καὶ φυλακῆς αὐτῶν, notes Benjamin in his *Elements of Metaphysics*, τούτου ἔνεκεν καὶ ἡ κοινωνία τῶν ἀνθρώπων προϋποτίθῃ συμφωνίας τινάς. Τώρα ἡ ἐκπλήρωσις τούτων τῶν συμφωνιῶν εἶναι ἐκεῖνο τὸ ὅποιο ὀνομάζεται πολιτεία ἢ διοίκησις³⁷. In his *Elements of Ethics* he refers to the necessity to form a society³⁸. These points of view expressed by Benjamin are similar to the ones maintained by Rousseau about the social contract. But the paternity of the theory of the social contract, as Roxane Argyropoulos correctly recognizes³⁹, does not belong exclusively to Rousseau. A number of scholars from the sophists and the supporters of natural right⁴⁰ and especially Burlamaqui had already stated similar thoughts.

Benjamin repeats fediously that man is a «social and political animal by nature»⁴¹. He proves this argument providing enough evidence. First of all man is by nature active and every action is connected to his relationship with his fellow man. That's the reason why man is made to live with others. As a consequence, in his effort to avoid evil and pursue good, man asks for the help of his fellow men. Moreover man is not able to live alone during infancy and adolescence and later, being member of a society, he cannot part with it. Obtaining happiness is impossible outside a social frame. Finally, rationalism

32. BENJAMIN, *Elements of Ethics*, § 17.

33. It is evidently that J. J. ROUSSEAU, *Discours sur l'Inégalité* (1755) seems to be as a follower of the Cynics, who denied the civilized life. Cf. A.-C. BAYONAS, *The political philosophy of the Cynics* (in Greek), Athens, Papazissis, 1970, pp. 105-106; H. NIEHUES-PROEBSTING, Diogenes in the Enlightenment, *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, ed. R. BRACHT-BRANHAM and Marie-Odile GOULET-CAZE, Berkeley-Los Angeles-London, Univ. of California Press, 1996, pp. 329-65, namely pp. 340-42.

34. BENJAMIN, *Elements of Ethics*, Ch. III

35. IDEM, *Elements of Ethics*, § 178.

36. ROXANE ARGYROPOULOS, *Benjamin of Lesbos...*, pp. 208-209.

37. BENJAMIN, *Elements of Metaphysics*, p. δ'.

38. IDEM, *Elements of Ethics*, § 180

39. ROXANE ARGYROPOULOS, *Benjamin of Lesbos and ...*, p. 209.

40. Cf. MARIA A. MICHA, *The «natural right» on the Sophists and the Cynics*, Athens-Ioannina, Dodone, 1985.

41. BENJAMIN, *Elements of Ethics*, § 181

leads man to the formation of society. If man could live alone he would be irrational as animals and the seed of society «was thrown to the heart of man by the hand of nature itself»⁴². At this point the influence of the physiocratic concept about society, according to which society precedes the social contract: «Il y a une société naturelle antérieure à toute convention» writes P. S. Dupont de Nemours (1739-1817)⁴³, who will add «la société est nécessaire par la nature et l'ordre des nos besoins».

5. The theory about the stages of evolution of the human kind and the praise of agriculture. Benjamin refuses - even on a theoretical basis- to consider a human being outside society. Yet he accepts a gradual development of society. The stages represent a course from lower to higher forms of life, from the primitive to the civilized one: savagery or barbarity, pastoral life, agricultural era⁴⁴. He attributes this transition from stage to another to the sociability of man, that is his natural tendency to live in a society and also the *need*, that is the material need⁴⁵. He also claims that this need is the *best* teacher of man. And it is also worth mentioning that this analysis of Benjamin is obviously influenced by Democritus.

According to Democritus, the basic reason of sociability and consequently of historical life is the need to protect oneself from wild animals, a fight which is anyway being carried out in this primitive era without weaponry⁴⁶. As the second probable reason for the man's procedure to the historical era, the lack of food and shelter is emphasized, a situation which proved fatal for some during winter⁴⁷. So Democritus considers the *need* as the motive for the invention of economy, and *experience* as the one for the invention of work⁴⁸. Democritus not only maintains this approach but he also presents the equivalent human qualities in his analysis of the function of the *need*, as the one which directs humans to their survival⁴⁹. Consequently civilized life and the economy included in it is not simply the result of the *need* with its impact on man's existence, but mainly man's own creation. This man is considered to be an intelligent animal open to the dictates of need with the help of hands, reason and heuristic intelligence⁵⁰. In a second stage, man

42. *Ibid.*, § 181

43. P. S. DUPONT de NEMOURS, *Abrégé des principes de l'économie politique*, Geneve, Daire, 1971², p.341.

44. We find a similar procedure also in ARISTOTLE's *Politics* I 8, 1256 a40-42

45. BENJAMIN, *Elements of Ethics*, § § 180-183.

46. DK 68B 4c 1, (5)-(6)

47. DK 68B 4c 1, (7)

48. Ioannis DELLIS, Diodorus' of Sicily evidence concerning Democritus (in Greek), *ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ*, 13-14, 1983-84, pp. 109-125.

49,50. C. DESPOTOPOULOS, *Contribution to the Philosophy of Labour* (in Greek), Athens, Papazissis, 1997, pp.56-57

follows the pattern of pastoral life. The third stage is qualified by the occupation of man with agriculture and the establishment of houses.

Benjamin's ideas according the evolution of the mankind from the pre-historic life, where there is an absence of labour, to the establishment of the civilized life are obvious influenced by Plato⁵¹, but there were also known to the Scottish intellectuals⁵² and Turgot⁵³. Benjamin recognizes the contribution of agriculture⁵⁴ as the main productive sector and correlates the education to the improvement and progress in agriculture. It is obvious that the Physiocrats influenced Benjamin's ideas⁵⁵. In his speech in Bucharest he refers to Agriculture as a result of Education. Εἰμὶ δὲ πλέον βέβαιος, mentions Benjamin, ὅτι τῆς παιδείας προχωρούσης, καὶ ἡ Γεωργικὴ θέλει καλλιεργηθῇ, ὥστε νὰ ἔχῃτε διπλασίους καὶ τριπλασίους τὰς προσόδους⁵⁶. It is obvious that Benjamin recognizes the relation between education and economics.

6. The economics of the Oikos. Benjamin's theory on the Oikos is analytically presented in the fifth chapter of his *Elements of Ethics*, which is entitled *Peri koinonias or oikonomias (On society or economy)*⁵⁷. In the methodological process of his research of the political society, the society-forming procedures of the human race is presented as something natural, that is, not arbitrarily, but dictated by man's nature, necessary for man's maintenance and happiness in the world. This social procedure appears to have its beginning in the home, that is, the Family, then the Kome and finally the polis, the historical type of political society⁵⁸. The Oikos is the part of the whole, of the Polis. Benjamin recognizes, following Aristotle⁵⁹, the tripartite division Oikos, Kome and Polis. It is worth to

51. PLATO, *Laws* III 677A- 82B. Cf. C. BALOGLOU, *The economic thought of the Ancient Greeks* (in Greek), Prize of the Academy of Athens, Foreword by Bas. A. Kyrkos, Thessalonike, 1995, pp. 205-206.

52. A. SKINNER, Economics and History- The Scottish Enlightenment, *Scottish Journal of Political Economy*, 12, February 1965, pp.1-22.

53. R. L. MEEK, Smith, Turgot, and the «Four Stages» Theory, *History of Political Economy*, 3, Spring 1971, pp. 9-27.

54. BENJAMIN, *Elements of Ethics*, § 154.

55. Cf. C. ARKOUDIOYIANNIS, *op. cit.*

56. This speech has been delivered on the 18th of January 1818 in Bucharest and has been published in the journal *Hermes ho Logios* (Vienna 1818), pp. 200-209. Reprinted in G. A. ARISTEIDES, *Benjamin of Lesbos* (in Greek), Athens, 1880, pp.43-57. Cf. K. KAVARNOS, *Benjamin's of Lesbos theories on education* (in Greek), *Proceedings of the Panhellenic Symposium Benjamin of Lesbos* (Mytilene, 28-30 May 1982), Athens, 1985, pp. 55-68.

57. BENJAMIN, *Elements of Ethics*, § § 179-200.

58. IDEM, § 180 viz. ARISTOTLE, *Politics* I 2, 1252 b10-11, 13-14, 15-17, 28-29.

59. Indeed Aristotle is cited and referred to sixteen times in the *Elements of Ethics*, more than other Greek writer or European intellectual. Cf. Myrto DRAGONA-MONACHOU, Aristotle's reception by Benjamin of Lesbos in his work *Elements of Ethics* (in Greek), *Neohellenic Philosophy* (in Greek), ed. K. Boudouris, Athens, Hellenika Grammata, 2000, pp. 79-94

note that G. F. W. Hegel, presents in the Third Part of his *Philosophie des Rechtes* the tripartite division: Familie, Bürgerliche Gesellschaft, Staat, in a distinct manner which, corresponding to the Aristotelean tripartite distinction. Such division characterizes deeply the trends of the sociology of the 19th century this tripartite Hegelian theory of society. From this point of view Benjamin belongs to this tradition.

This three-stages social process according to Benjamin does not merely consist of simply three successive stages. At each time there is an overpassing of the previous stage according to the corresponding social beings: the Kome, for example, consists of many families and is appropriate for interhumane activities-, survival or other-, which exceed simple family possibilities. The polis, on the other hand, consists of many Kome and is available for interhumane activities, which cannot be done by the Kome. Benjamin analyzes the three parts of the Oikos: the man, the wife and the children. The right and virtuous management and administration of the Oikos constitutes the meaning of the term of *oikonomike*⁶⁰, a term which has been adopted by the Greek Literature.

7. Conclusions. Benjamin analyzes in his book *Elements of Ethics* several aspects of the civilized life of the human being. It is obvious that he is under the influence of the Ancient Classical Literature, especially of Aristotle. It is also worth noting that he does know the works and the ideas of the Physiocrats and the French Encyclopaedists.

Christos P. BALOGLU
(Athens)

60. BENJAMIN, *Elements of Ethics*, § 184. Economics (Oikonomike) which constitutes the right administration of those things which constitute the Oikos, human-beings and objects, has been analyzed by XENOPHON, *Oeconomicus*, ARISTOTLE, *Politics*, Book I, and in some passages in *Eudemean Ethics* (e.g. VIII 10, 1242 a22-26; 9, 1241 b 27-29), by the Peripatetic philosopher and author of *Oeconomica* (Book I), and the Stoic Philosophy, which deals with the discrimination of the terms *oikonomike* and *chrematistike* (STOB., II, 7, 26 p. 148, 5-13).

ΟΙ ΟΙΚΟΝΟΜΙΚΕΣ ΙΔΕΕΣ ΤΟΥ BENJAMIN ΛΕΣΒΙΟΥ**Π ε ρ ί λ η ψ η**

Ὁ Βενιαμὶν Λέσβιος (1759 - 1824) ἔζησε σὲ μιὰ ἐποχὴ κατὰ τὴν ὁποία τὸ δόγμα τῆς Φυσιοκρατικῆς Σχολῆς ἀποτελοῦσε ἕναν κοινὸ τόπο στὴν εὐρωπαϊκὴ διανόηση. Βαθύτατα ἐπηρεασμένος ἀπὸ τὰ δόγματα τοῦ Διαφωτισμοῦ, ἀλλὰ καὶ ὀπλισμένος ἀπὸ τὸ ὀπλοστάσιο τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς φιλοσοφίας διατυπώνει στὸ ἔργο του, *Στοιχεῖα Ἠθικῆς*, συγκεκριμένες σκέψεις γιὰ τὴν εὐρυθμὴ διαχείριση τοῦ Οἴκου. Οἱ ἀπόψεις του αὐτὲς περιγράφουν αὐτὸ ποὺ ὀνομάζεται «οἰκονομικὴ». Ἐμφανίζεται βαθύτατα ἐπηρεασμένος ἀπὸ τὴν ἀριστοτέλεια ἀντίληψη περὶ Οἴκου καὶ εἶναι ἀντίθετος μὲ τὶς ἀπόψεις τοῦ J.J. Rousseau. Ἀπότοκες τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς διανοήσεως εἶναι καὶ οἱ σκέψεις του γιὰ τὴν εὐδαιμονία.

Χρῆστος Μπαλογλου
(Ἀθῆναι)

ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΕΙΣ

ΣΗΜΑΙΝΟΝΤΑ ΚΑΙ ΣΗΜΑΙΝΟΜΕΝΑ¹ ΣΤΟΝ ΠΟΙΗΤΙΚΟ ΛΟΓΟ

Παραφράζοντας τόν Ἡράκλειτο, θά μπορούσε κανεῖς νά εἰπεῖ ὅτι «ἡ ποίησις οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, ἀλλά σημαίνει». Πολλές παρεξηγήσεις καί ἄδικες κριτικές θά εἶχε ἀποφύγει ἡ ποίηση, ἂν εἶχαν γίνει κατανοητές, σέ ὅλη τους τήν ἔκταση, οἱ ἀλήθειες πού ἐκφράζουν αὐτές οἱ λίγες λέξεις. Ἡ Ποίηση, μορφή τοῦ λόγου, τοῦ προφορικοῦ κυρίως, ἀλλά καί τοῦ γραπτοῦ, χρησιμοποιεῖ τή γλῶσσα ἀφ' ἐνός γιά νά δημιουργήσῃ, νά ὑλοποιήσῃ δηλαδή, μίαν «ἀχειροποίητη ἐσωτερική ὥρα», πού χωρίς νά γνωρίζουμε ἀκριβῶς τί εἶναι, ἀποκαλοῦμε «ἐμπνευση», καί ἀφ' ἑτέρου νά προκαλέσῃ μιά αἰσθητική ἀπόκριση², σέ κάποιο προσωπικό ἢ συλλογικό ψυχικό χῶρο, πού τήν δικαιώνει κοινωνικά καί τήν καθαγιάζει. Ἡ γλῶσσα, εἶναι ἓνα ἀπό τά ἀρχαιότερα καί τά σημαντικότερα σύμβολα πού ἐφευρε καί χρησιμοποίησε ὁ ἄνθρωπος στήν πνευματική του ἀνέλιξη. Μέσα στόν κόσμο αὐτῶν τῶν λεκτικῶν συμβόλων, ζεῖ, ὑπάρχει καί δρᾷ, ἀπό τή γέννησή του ὡς τόν θάνατο. Ὅπως τό διατύπωσε ὁ Γάλλος συμβολιστής ποιητής Charles Baudelaire:

*Ὁ ἄνθρωπος περνά ἀπό σύμβολα γύρω του ἀραδιασμένα
πού τόν θεωροῦν μέ γνώριμες ματιές...*

(Correspondances)

Εἶτε ἀπό μίμηση τῶν «φυσικῶν ἤχων», εἶτε ἀπό σιωπηρὸ κοινωνικὸ συμβόλαιο, ὅπως ὑποστήριξαν διάφορες θεωρίες³, οἱ ὁποῖες ὁμως, λόγω τῆς ὑπεραπλούστευσης τῆς πρό-

1. Οἱ (γλωσσολογικοί) ὅροι «σημαίνοντα» καί «σημαινόμενα», παρὰ τό γεγονός ὅτι ἀνήκουν κυρίως στήν στωϊκή παράδοση δέν ἦσαν ἄγνωστοι καί στήν κλασσική Ἑλλάδα (ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Ποιητική*, 1457 a 15 κ. ἐξ. καί *Ρητορική*, 1450 b 8). *Σημαῖνον*, εἶναι ὁ ἦχος τῆς λέξης (τό «ὄνομα» τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων - ἀκουστικό σημεῖο) ἢ τό *σχῆμα* (τῶν γραμμάτων ἢ τοῦ ἰδεογράμματος μέ τά ὁποῖα γράφεται ἐκείνη - ὀπτικό σημεῖο) πού ἐρεθίζουν τή διάνοια νά ἀντιληφθεῖ κάποιο πρᾶγμα, κάποια δράση, ἢ κάποια κατάσταση, (π.χ. βουνό, τρέχω, χαίρω). *Σημαινόμενο* εἶναι ἀκριβῶς ἐκεῖνο (τό πρᾶγμα, ἡ δράση, ἡ κατάσταση) στό ὁποῖο τό σημαῖνον τείνει νά παραπέμψῃ τή διάνοια καί τό ὁποῖο οἱ ἀρχαῖοι Ἑλληνες ἀποκάλεσαν «λεκτόν» (Πλάτων). Τέλος, αὐτό τοῦτο τό πρᾶγμα στό ὁποῖο ἀναφέρεται τό σημαῖνον, ἀποκάλεσαν «τιτηγάνον».

2. Τοῦτο ἔχει τήν ἔννοια ὅτι στήν ποίηση τό «σημαινόμενο» δέν εἶναι ἀπλῶς τό «λεκτόν» ὅπως συμβαίνει συνήθως στόν πεζό λόγο ἀλλά, πολύ πέρα ἀπό αὐτό καί ἐκεῖθε ἀπό τήν διάνοια τοῦ ἀκροατοῦ ἢ τοῦ ἀναγνώστη, τό σημαῖνον σκολεῖ στόν ψυχικό του κόσμο, μέ τίς συν-αισθηματικές φορτίσεις πού φέρουν οἱ λέξεις, πού διατηρεῖ ὑποσυνειδήτητα ἡ μνήμη καί οἱ ὁποῖες ἀναδύονται ἀπό τά βάθη τῆς, στό «ἀκουσμά» τους.

3. Ἡ οὐσία τοῦ φαινόμενου «γλῶσσα», ἀπασχόλησε τόν ἀνθρώπινο στοχασμό ἀπό τά χρόνια τά παλιά. Ὅπως εἶναι γνωστό, δύο ὑπῆρξαν οἱ βασικές προσβάσεις στόν σχετικὸ προβληματισμό, οἱ ὁποῖες ἐκφράζουν καί μία φιλοσοφική τοποθέτηση ἀπέναντι σέ γενικότερα ὄντολογικά ζητή-

οβασης στο πολυεπίπεδο γλωσσικό φαινόμενο, άρχισαν, χωρίς να εγκαταλείπονται ολοκληρωτικά, να αναθεωρούνται σταδιακά, είτε από την όπτική γωνία του Γερμανού φιλόσοφου E. Cassirer αλλά και του παλαιότερου M. Müller, ως πηγή της μυθοπλαστικής διεργασίας του πρωτόγονου λόγου⁴, ή γλώσσα, καλύτερα οι λέξεις, στάθηκαν τα ήχητικά εκείνα σύμβολα⁵ που, περισσότερο ίσως από άλλα, επέτρεψαν και διευκόλυναν, από την χαρυνή των αιώνων, την διανθρώπινη πνευματική συναλλαγή. Ένω όμως, παρόμοια κατάφαση φαίνεται να ανταποκρίνεται απόλυτα στην ιστορική αλήθεια, ένας άλλος λόγος που, «σε πρώτη ανάγνωση», μοιάζει με παραδοξολόγηση, αλλά που εκφράζει και αυτός μιά άλλη αλήθεια, έρχεται, να συμπληρώσει την εικόνα της λεκτικής περιπέτειας της ανθρωπίνης επικοινωνίας. «Οι λέξεις - ειπώθηκε, με κάποια περιπαικτική διάθεση, αλλά και με μιά ευδιάκριτη δόση πικρίας - είναι τα εργαλεία εκείνα που κατασκεύασε ο άνθρωπος για να μη συνεννοείται». Η απάντηση στο ερώτημα αυτό, όπως εύκολα καταλαβαίνει κανείς, δεν μπορεί να είναι ούτε μία ανεπιφύλακτη αποδοχή ούτε μία απερίφραστη απόρριψη της μιάς ή της άλλης θέσης. Είναι όμως δυνατό να προκύψει, σχετικά ικανοποιητική, από μιά προσπάθεια κατανόησης της διαφορετικής πρόσβασης στο πρόβλημα που βρί-

ματα. Πρόκειται για την αιτιοκρατική προσέγγιση: «φύσει», και την κατ' αντίθεση προς αυτήν: «νόμω» ή «θέσει». Το διαλεκτικό ζήτημα των δρων «φύσει-νόμος» - όπου ο δρος φύσει αναφέρεται στο φυσικά υπάρχον, ενώ ο δρος νόμος υποδηλώνει κάθε ανθρώπινο κατασκεύασμα - υπήρξε θεμελιακό στη διαλεκτική του Στωϊκού στοχασμού (ΔΙΟΓ. ΛΑΕΡΤΙΟΥ, *Βίοι Φιλοσόφων*, VII 62: πβ. και F. HEINEMANN, *Nomos und Physis, Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des fünften Jahrhunderts*, Basel, 1945). Για την προέλευση της γλώσσας «φύσει» συναντούμε συνηγορία στον Κρατύλο, 423b: «ὄνομ' ἄρ' ἐστὶν μῖμμη φωνῇ ἐκείνου ὃ μιμνῆται», και ακόμα στον Φίλητο, 18 b, στον Τίτιο Μείζωνα και στον Θεαίτητο, 119 a, του Πλάτωνος αλλά και αργότερα στο έργο των Στωϊκών στους οποίους οφείλεται μία λεπτομερής μελέτη του φαινομένου (φωνητικός ή ήχητικός συμβολισμός - φωνήεντα, σύμφωνα). Η θέση αυτή συνίσταται grosso modo στο γεγονός ότι η γλώσσα προκύπτει από την «φυσική σχέση» της προς όσα ζητάει να εκφράσει, ο ήχος δηλαδή της λέξης απομιμείται εκείνον του φυσικού «πράγματος». Η «ονοματολογική» αυτή αιτιοκρατική πρόσβαση, δέχεται κατά συνέπειαν τη γλώσσα ως δεδομένη «φύσει», και για τον λόγο αυτόν, είναι αδύνατον να τροποποιηθεί. Αντίθετα η «ονοματοθεσιακή» πρόσβαση, που άπαντά στον Άριστοτέλη, αλλά και σε ορισμένους ήδη Σοφιστές, όπως ο Έρμογόνης, υποστηρίζει ότι η σημασία των λέξεων έχει την πηγή της σε μιά οίονει κοινωνική σύμβαση, σε μιά δηλαδή ονοματοθεσία: πβ. ΑΡΙΣΤ., *Ποιητ.*, 1450 b 16, 17: «λέγω δέ... λέξιν είναι την διά της ονομασίας έρμηνεία...», την οποία άποφασίζει και πραγματοποιεί ο εν κοινωνία διαβίων άνθρωπος και συνεπώς, ότι, για τον ίδιο λόγο το «νόμω» ή «θέσει» σημασιολογικό της περιεχόμενο είναι επιδεκτικό μεταβολής. Μιά πιο προχωρημένη θέση της Άριστοτελικής πρόσβασης, άπαντά στον νεότερο «πατέρα» της σύγχρονης γλωσσολογικής έρευνας (άρχες του 20ου αιώνα) F. de Saussure, ο οποίος υποστηρίζει την «αυθαίρετη ονοματοθεσία», μιά έλλειψη δηλαδή αιτιοκρατικής σχέσης άνάμεσα στο σημαίνον και το σημαίνόμενο.

4. Ήδη ο Γάλλος όρθολογιστής N. BOILEAU, *Sur l'Équivoque* (XIV α.), είχε αναφερθεί στην συχνή πολυσημία ή άμυρσημία των λέξεων και την είχε χαρακτηρίσει: «πηγή της μυθολογίας». «Ο μύθος δεν είναι παρά μιά όψη της γλώσσας, δεν πηγάζει από τις άρετές της αλλά από τις ατέλειές της... η γλώσσα δεν είναι μόνο σχολείο σοφίας αλλά και σχολείο μωρίας». (E. CASSIRER, *Ο Μύθος του Κράτους*, (έλλ. μτφρ. Σ. Ροζάνης - Γ. Λυκιαρδόπουλος), Άθήνα, Γνώση, 1991, σσ. 32-33).

5. Στο πλαίσιο της γενικότερης σημειολογικής έρευνας και έπιστήμης κατατάσσει ο F. de Saussure, την γλωσσολογία. Για εκείνον, αλλά και για αυτόν που χαράσσει τις γραμμές αυτές, η γλώσσα είναι σύμβολο, όπως είναι και η γραφή γενικότερα, το αλφάβητο του L. Braille, τα σημάτα του Mors, τα όδικά σημάτα, κλπ.

σχεταί στη βάση αυτής της αμφισβήτησης.

Σημειώσαμε ήδη, πώς η γλώσσα είναι «σύμβολο», ότι δηλαδή αποτελεί *παραπομπή* μέσα από ένα «ψηλαφτό» αντικείμενο ή κάποιαν υλική παράσταση, ένα σχήμα έναν ήχο, μία κίνηση, κλπ. (από κάτι δηλαδή, που το ίδιο ανήκει στον κόσμο των αισθήσεων) σε κάποιο άλλο, νοητό αυτό, που είναι αποθηκευμένο στη μνήμη, είτε σάν αντικείμενο, είτε σάν έννοια είτε σάν συναισθήμα. Από τη συμβολική αυτή, παραπεμπτική, *μεταπομπική* δηλαδή, φύση της γλώσσας, της κάθε γλώσσας, και των λέξεων που την αποτελούν, αλλά και από την *ερμηνευτική* τους πρόσληψη που αποτελεί μία πρόσθετη μεταποίηση, από τον δέκτη του «μηνύματος» στον οποίο αυτές παραπέμπουν, προκύπτουν τόσον η χρησιμότητα επικοινωνιακή λειτουργία τους, όσο και οι κίνδυνοι που δημιουργούνται από την αδυναμία, που οφείλεται στις μεταποιήσεις αυτές, απόλυτης σύμπτωσης, ή όποια μεταξύ του παραπέμποντος σημαίνοντος και του σημαινόμενου, δηλαδή εκείνου στο οποίο γίνεται αντιληπτό ότι παραπέμπουν. Οι λέξεις «βουνό», «δάσος», «χαρά», «δικαιοσύνη» κλπ. είναι στην πραγματικότητα ήχοι, τους οποίους συνθέτουν οι σχετικοί έναρθροι φθόγγοι, ή τα σχήματα των γραμμάτων του αλφαβήτου με τα οποία γράφονται οι λέξεις αυτές, που απλά *συμβολίζουν* κάποια αντικείμενα, συναισθήματα ή έννοιες, στις οποίες παραπέμπουν. Δεν είναι όμως, αυτές ή αυτά τα ίδια, ούτε το «βουνό» ούτε το «ποτάμι» ούτε το «συναισθήμα χαράς» ούτε η «δικαιοσύνη». Στην άλλη όχθη της επικοινωνίας ο δέκτης, συνομιλητής ή αναγνώστης, εισδέχεται το ήχητικό ή όπτικό αυτό *σύμβολο*, και το ερμηνεύει σύμφωνα με κάποιον κοινά αποδεκτό κώδικα⁶ στον οποίο γίνεται ή παραπομπή, αναζητώντας μέσα στην αποθήκη της μνήμης του, την αναλογία του συμβόλου με τη σχετική εικόνα που έχει αντλήσει από την εμπειρία.

Από αυτή την ανάλυση, σε πλασματικό αργοβάδιστο χρόνο, της λειτουργίας των λεκτικών μέσων, γίνονται φανερά, όχι μόνο η διαδικασία της γλωσσικής επικοινωνίας, αλλά και ο κίνδυνος στρέβλωσης που την απειλεί από την μεσολάβηση των διαφόρων μετατροπών και ερμηνειών, που καθιστά αναπόφευκτη ή δυϊστική φύση του συμβόλου - του κάθε συμβόλου - λόγω της μέθεξής του τόσο στον εξωτερικό κόσμο της ύλης (ήχος, σχήμα, κίνηση κλπ.) όσο και στον εσωτερικό κόσμο της νόησης. Αποτέλεσμα αυτής της δισυπόστατης φύσης του συμβόλου που στηρίζεται σε δύο όχθες, δηλαδή στην υλική, του χειροπιαστού «πράγματος», και στην άυλη της νοητικής διεργασίας⁷, είναι το γεγονός ότι οι λέξεις,

6. Κώδικας ή «κωδικό σημείο», γράφει ο Ε. ΚΑΨΩΜΕΝΟΣ, *Κώδικες και Σημασίες*, Αθήνα, Εκδ. Άρσενιδη, 1990, σσ. 10-11, είναι όρος της σημειολογίας και δηλώνει ένα σύστημα από σύμβολα - σημεία που έχουν προορισμό να αντιπροσωπεύουν ή να μεταβιβάζουν πληροφορίες ανάμεσα σε έναν «πομπό» και έναν «δέκτη». Ο Κώδικας λοιπόν μετατρέπει τη μορφή κάποιου μηνύματος σε μία άλλη (συμβατική) μορφή που κάνει δυνατή τη μεταβίβαση και την κατανόηση από τον αποδέκτη του μηνύματος. Η μετατροπή αυτή του μηνύματος σε νέα μορφή λέγεται «κωδικοποίηση».

7. «Ο ποιητής, γράφει ο J.-P. SARTRE, *Qu'est ce que la Littérature?*, *Situations*, Paris, Gallimard, άνεν ήμερομηνίας, τ. 2, σ. 64, απαρνήθηκε τη χρήση της γλώσσας σάν εργαλείο. Διάλεξε να θεωρεί τις λέξεις σάν πράγμα και όχι σάν σηματοδοτικό σήμα». Η κρίση αυτή, νομίζω, θα ήταν σαφέστερη αν ο Sartre είχε γράψει: «οι λέξεις στην ποίηση χρησιμοποιούνται περισσότερο σάν πράγμα και λιγότερο σάν νοσηματοδοτικό σήμα» και τούτο γιατί όπως το έλε και ο Γ. Σεφέρης, Γ. ΣΕΦΕΡΗΣ - Κ. ΤΣΑΤΣΟΥ, *Ένας Διάλογος γιά την Ποίηση*, Αθήνα Εκδ. Έρμης, 1988, σ. 120: «...στην περίπτωση (της αισθητικής χρησιμοποίησής τους) οι λέξεις κρατούνε πάλι το νόημά τους. Δεν απομένουν σάν ένα άδειανό καυτί, ένα καθαρά και υλικό ήχητικό περιβήλημα». Ανάλογα είναι όσα σχετικά έγραψε, ο Ε. ΚΑΚΝΑΒΑΤΟΣ, *Η Περιπέτεια της Μετάφρασης*, Μετά-

όπως άλλωστε συμβαίνει με κάθε σύμβολο, «ἀποκαλύπτουν καλύπτοντας και καλύπτουν ἀποκαλύπτοντας» κατά την ρήση του Γάλλου κοινωνιολόγου G. Gurvitch. Ἐν ὅμως οἱ περιπτώσεις δυσαρμονίας μεταξύ σημαίνοντος καὶ σημαινόμενου εἶναι, στὸν περὶ λόγου, ὑπαρκτές, ἂν καὶ συχνὰ δυσδιάκριτες καὶ λιγότερο ζημιόγρονες λόγω τοῦ κυρίαρχου ἐκφραστικοῦ ρόλου ποὺ παίζει ἐδῶ ἡ φράση μὲ τὸ ολοκληρωμένο μήνυμα ποὺ περιέχει, ἀντίθετα στὴν ποίηση, ἡ παντοδυναμία τῆς λέξης, καὶ ἡ περισσότερη ἢ λιγότερη ἑλλειπτικότητα ποὺ συνεπάγεται ἡ ιδιόμορφη ἐδῶ χρήση τῆς γλώσσας, μεγιστοποιεῖ τὴν ἀπόσταση μεταξύ σημαίνοντος καὶ σημαινόμενου τόσο ποὺ ἡ τελευταία νὰ ἀποτελεῖ πολὺ συχνὰ τὸν κανόνα.

Δὲν εἶναι ὁμως μόνον ἡ διτυχεύουσα φύση τῶν λεκτικῶν συμβόλων ποὺ προκαλεῖ καὶ ἐντείνει τὸ φαινόμενο αὐτὸ στὸν ποιητικὸ λόγον. Σὲ αὐτὴν ἔρχονται νὰ προστεθοῦν καὶ ἄλλες παράμετροι ποὺ συνδέονται μὲ τὴν χρήση τῆς λέξης στὴν ποίηση, μὴ χρήση ποὺ εἶναι τελείως διαφορετικὴ ἀπὸ ὅ,τι συμβαίνει στὸν καθημερινὸ λόγον.

«...ἀλλ' ἐτέρα λόγου καὶ ποιήσεως λέξης ἐστίν» διαπίστωνε ὁ Ἀριστοτέλης στὴν *Ῥητορική* (1404·28). Σχετικὰ σημειώνει καὶ ὁ S. Goncharenko⁸: «...ἂν δὲν συνειδητοποιήσουμε ὅλοι, ὅτι ὁ ποιητικὸς λόγος βρίσκεται ἀπ' εὐθείας στοὺς ἀντίποδες τοῦ κοινοῦ λόγου, δὲν θὰ καταστεῖ δυνατόν νὰ καταλάβουμε ὅτιδήποτε σχετικὸ μὲ τὴν ποίηση». Ἀκόμα, ἡ πολὺ γνωστὴ ρήση τοῦ St. Mallarmé ὅτι «ἡ ποίηση δὲν γράφεται μὲ ἰδέες, ἀλλὰ μὲ λέξεις»⁹, σὲ πρώτη ἐντύπωση ἦχει ἀπαξιοτικά, ἐκφράζει κατὰ βάθος μίαν ἄλλη ἀλήθεια ποὺ ἡ αἰσθητικὴ διερεῖνηση τοῦ ποιητικοῦ φαινομένου ἔχει ἀναγνωρίσει, πέρα ἀπὸ κάθε δυνατόν ἀμφιβολία. «Ὁ ποιητής, γράφει ὁ K. Παλαμάς¹⁰ θέλει λέξεις, λέξεις, λέξεις νὰ θησαυρίζει καὶ λέξεις νὰ σπαταλᾷ». Καὶ ὁ Γάλλος αἰσθητικὸς M. Thiry¹¹ σημειώνει ἐπιγραμματικά «Δὲν ὑπάρχει ποίηση παρὰ μόνον μέσα στὶς λέξεις».

Ἡ λέξη, εἶναι ἡ «πρῶτη ὕλη» τῆς τέχνης τοῦ ποιητῆ, ὅχι ὅμως τόσο ὡς φορέας νοήματος ὅσο ὡς φορέας βιωμάτων, πραγματικῶν ἀλλὰ προπάντων συναισθηματικῶν, μὲ τὰ ὅποια εἶναι αὐτὴ φορτισμένη καὶ ἀποθηριευμένη στὴ μνήμη. «Βιωμένες λέξεις» (mots vécus) ἀποκαλεῖ εὐστοχα ὁ G. Bachelard¹² τὶς λέξεις αὐτές, καὶ τοῦτο ἀκριβῶς τὶς καθιστᾷ ἐδῶ μοναδικές, γιατί τὰ βιώματα ἐκείνα, μὲ τὰ ὅποια εἶναι συνυφασμένες εἶναι μοναδικὰ γιὰ τὸν κάθε ἄνθρωπον, καὶ οἱ συνειρμοὶ τῆς μνήμης, μέσα ἀπὸ τοὺς ὁποίους ἐκείνη

φράση, τ. 1, σσ. 119-120: «Ἡ λέξη (ἐδῶ) εἶναι σημεῖο συνάντησης λόγου καὶ ποίησης», καὶ πιὸ παραστατικά ἀκόμα ὁ J.P. VALÉRY, *Propos sur la Poésie*, Paris, éd. Maison du livre français, 1930, p. 37) «θὰ μπορούσε νὰ εἰπε κανεὶς πῶς ἡ γλώσσα ἔχει δύο ἀκραῖα ὅρια. Ἀπὸ τὴ μία μεριά τὴ μουσικὴ καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη τὴν ἀλγεβρα». Ἡ λέξη λοιπόν, στὴν ποίηση, ὅπως τὸ σημειώσατε: Ἀναφορά στὴν Ποίηση, Ἀθήνα, ἐκδ. Ἑρμῆς, 1999, σ. 29 σημ. 23 δὲν εἶναι μόνον θαυσιὰ τῆς ψυχῆς, μὲ τὴ μουσικὴ καὶ τοὺς ρυθμούς της, ἀλλὰ καὶ μήνυμα ποὺ δὲν καταφρονεῖ τὴ νόηση».

8. Πρακτικὰ XIVου Παγκόσμιου Συνεδρίου, *Fédération Internationale des Traducteurs*, Μελβούρνη, 1996, σσ. 199 κ. ἐξ.

9. Ἀνάλογα εἶναι ὅσα παρατηρεῖ ὁ P. VALÉRY, *Variations sur les Bucoliques*, Paris, 1944, σ. 212: «...ἡ ἐργασία του (τοῦ ποιητῆ) συνίσταται λιγότερο στὸ νὰ ψάχνει νὰ βρεῖ λέξεις γιὰ τὶς ἰδέες του, παρὰ στὸ νὰ ψάχνει ἰδέες γιὰ τὶς λέξεις του», καὶ ὁ H. BRÉMOND, *La Poésie Pure*, Paris, éd. B. GRASSET, 1926, σ. 76, συνηγορεῖ: «...στὸν ποιητὴ τὴ μόνη ποὺ ζητοῦμε ἀπάντηση γιὰ ὅλα, εἶναι λέξεις».

10. *Τὰ Πρῶτα Κριτικά*, Ἀπαντα, (ἐπιμ. Ἰδρύματος Παλαμά), τ. 2, Ἀθήνα, ἐκδ. Γκοβόστη, 1978³, σ. 181.

11. *Le poème et la Langue*, Bruxelles, éd. La Renaissance du Livre, 1967, σ. 91.

12. *La Poétique de l'Espace*, Paris, P.U.F., 1960, σ. 11.

αναδύεται, είναι έξ' Ισου ανεπανάληπτοι. "Όπως τὸ σημείωμα σὲ ἓνα ἄλλο βιβλίο μου¹³ «οἱ λέξεις δὲν προσφέρουν τὸ καινούργιο ἀλλὰ τὸ δικό μας «περασμένο», καὶ ἴσως τὸ λησμονημένο, προσωπικό μας «χτές». "Αν ὁμως, τὸ «παρωχημένο» νοηματοδοτικό περιεχόμενο τῆς λέξης εἶναι σχεδὸν τὸ ἴδιο, γιὰ ὅσους μιλοῦν τὴν ἴδια γλῶσσα, ἡ συναισθηματικὴ τῆς φόρτιση καὶ οἱ συνειρμοὶ ποὺ αὐτὴ διεγείρει στὴ θύμηση, εἶναι - καὶ δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ εἶναι - τελείως διαφορετικοί¹⁴, ὅταν, χρησιμοποιεῖται, ἀκούγεται ἢ διαβάζεται, μέσα στὴν μέθη καὶ στὴ χαλάρωση τοῦ λόγου ποῦ, σὲ ὅλα τῆς τὰ στάδια, χαρακτηρίζει τὴν αἰσθητικὴ γεύση. "Ετοι, «στὴν ποίηση ἡ λέξη, ὅπως ἀναφέρει καὶ ὁ J.P. Sartre¹⁵, ἀντὶ νὰ βρῖσκεται, ἀναφορικά μὲ ὁποιοδήποτε πρᾶγμα, σὲ σχέση σημαίνοντος καὶ σημαίνοντος, βρῖσκεται σὲ σχέση ἀνάλογον πρὸς φανταστικό».

Σχετικά, σὲ ἓνα πρόσφατο βιβλίο μου¹⁶ ἔκανα τὶς ἀκόλουθες σκέψεις: «Στὸν καθημερινὸ λόγο, ἡ λέξη, «ποτάμι» ἀναφέρεται «στὸ ποτάμι», σὲ κάποιο συγκεκριμένο καὶ ἐπώνυμο ποτάμι. Στὴν ποίηση εἶναι «τὸ ποτάμι μου» καὶ τὸ «ποτάμι σου». Μαζὶ μὲ αὐτὸ εἶναι ζυμωμένη ἡ πρώτη μας, ἡ κάποια ἐντονη, θύμηση ἀπὸ τὰ βιαστικά θολὰ ἢ τὰ ἀναιμικά του νερά· εἶναι μαζὶ τὰ παιχνίδια ποῦ παίζαμε στὶς ὄχθες του, οἱ φόβοι ποῦ μᾶς προκαλοῦσαν οἱ σκιὲς τῶν πυκνόφυλλων θάμνων στὶς παρυφές του, καὶ ἀκόμα ἴσως τὸ πρῶτο μας φιλὶ ποῦ κρύψαμε πίσω ἀπὸ τὰ δασιὰ κλαριά τῆς λυγαριᾶς στὶς ὄχθες του...». Εἶναι συνεπῶς δυνατόν νὰ λεχθεῖ πῶς, ἐνῶ ἡ λέξη στὸν καθημερινὸ λόγο «διηγείται» ἓνα γεγονός, ἢ ἓνα πραγματικὸ περιστατικὸ, στὴν ποίηση «διηγείται» (ἀνασυνθέτει) ἓνα ὄνειρο. "Η ἀπόσταση ποῦ ὑπάρχει μεταξὺ τοῦ πρῶτου καὶ τοῦ τελευταίου γίνεται φανερὴ ἀν προσπαθῆσει κανεὶς ν' ἀναλογιστεῖ καὶ νὰ βιώσει ἐσωτερικά τὶς δύο αὐτὲς περιπτώσεις· ἡ διαφορὰ ποῦ θὰ νιώσει τότε, εἶναι ἐκείνη ποῦ ξεχωρίζει, τόσο στὸν πεζὸ λόγο ὅσο καὶ στὸν ποιητικὸ, τὸ σημαῖνον «λέξη» ἀπὸ τὸ σημαίνοντο. Πολὺ μικρότερη στὸν καθημερινὸ λόγο καὶ πολὺ πλεονάζουσα στὴν ποίηση, ἡ διαφορὰ αὐτὴ ὑπάρχει πάντοτε ἐντονότερη μάλιστα, ὅπως εἶναι ἐδῶ, βρῖσκεται στὴν αἰσθητικὴ βάση τοῦ ποιητικοῦ φαινομένου.

"Η λέξη ὁμως, ὡς «σημαῖνον», δὲν ἀποστασιοποιεῖται ἀπὸ τὸ σημαίνοντο στὴν ποιητικὴ περιπέτεια μόνο ἀπὸ τὴ φύση τῆς ὡς συμβόλου, στὴν ὁποία ἐγίνε ἥδη ἀναφορά, ἢ καὶ ἀκόμα ἀπὸ τὸ γεγονός ὅτι εἶναι φορέας ψυχικῆς φόρτισης *μοναδικῶν, βαθύτατα προσωπικῶν*, βιωμάτων τόσο τοῦ ποιητῆ ὅσο καὶ τοῦ δέκτη, ἀκροατῆ ἢ ἀναγνώστη, ἀλλὰ καὶ γιὰτὶ ἐκεῖ, γίνεται χρῆση καὶ ἄλλων χαρακτηριστικῶν τῆς ποῦ παραμένουν, σὲ μεγάλο ποσοστὸ, στὸ περιθώριο τοῦ καθημερινοῦ λόγου. Στὴν ποίηση ἡ λέξη δὲν χρησιμεύει μόνο σὰν νοηματοδοτικό-*παραπεμπτικό* *σύμβολο*, οὔτε μόνο σὰν κιβωτὸς ἀναμνήσεων, ἀλλὰ ἀλλάζει χρῆση, ἐνδεχομένως μάλιστα ἀλλάζει φύση κυριολεκτικά, καὶ γίνεται καὶ «πρᾶγμα»¹⁷ καθαυτό:

13. *Ἀναφορά στὴν Ποίηση, ἐνθ' ἀν.*, σ. 23 σημ. 10.

14. "Ο Γ. ΜΠΑΜΠΙΝΙΩΤΗ, *Γλωσσολογία καὶ Λογοτεχνία*, Ἀθήνα, Ἑλλ. Γράμματα, 1991², σ. 139, κάνει λόγο «γιὰ τὴν ἀντινομία, μὲ τὴν πλεονάζουσα ἐννοία τῆς λέξης, ποῦ χαρακτηρίζει τὸν ἄνθρωπο σὲ διάφορες ἐκδηλώσεις τῆς ὑπάρξεώς του, καὶ ἡ ὁποία, εἶναι κατ' ἐξοχὴν ἐμφανὴς καὶ χαρακτηριστικὴ στὴν ἀνθρώπινη γλῶσσα» γιὰ νὰ προσθέσει: «... ἡ ἀντινομία αὐτὴ... δὲν εἶναι ἀρνητικὴ ἀλλὰ *διαλεκτικὴ* σχέση, καθοριστικὴ τῆς ὑποστάσεως τοῦ ἀνθρώπου ὡς κοινωνικοῦ μέλους καὶ ὡς «προσώπου»... "Η γλῶσσα εἶναι κληροδοτημένο σὲ ὅλα τὰ μέλη τῆς (γλωσσικῆς) κοινότητος ὄργανο, ἀλλὰ συγχρόνως καὶ προσωπικὴ κατάκτηση τοῦ καθενός. Εἶναι κατ' ἐξοχὴν κοινωνικὸς θεσμὸς ἀλλὰ καὶ ἀτομικὴ ἐκδήλωση τοῦ ἀνθρώπου». "Η λέξη, κατὰ συνέπεια, περιέχει τόσο τὸ κοινὸ (τὸ γενικὰ - κοινωνικὰ ἀποδεκτό), ὅσο καὶ τὸ (συναισθηματικὰ φορτισμένο) «προσωπικό», νοηματοδοτικὸ τῆς περιεχόμενο.

15. *Ενθ' ἀν.*, τ. 2, σ. 64 σημ. 7.

16. *Ενθ' ἀν.*, σ. 23, σημ. 13.

17. Σὲ ὁρισμένα νεότερα ποιητικὰ ρεύματα ἐγίνε μιὰ προσπάθεια νὰ χρησιμοποιηθεῖ-ἄξιο-

παράγει ήχο που πάλλεται με ρυθμό και αναβλύζει τόνους μελωδικούς. Έτσι, η ποίηση δεν χρησιμοποιεί τη λέξη μόνο για αυτό που μπορεί να σημάνει νοηματικά, είτε να προκαλέσει ως ερέθισμα για τη συνειρμική ανάπτυξη βιωμάτων, αλλά και σαν δομικό υλικό της ποιητικής μεταφοράς και ακόμα της αισθητικής μέθης. Έπενθυμίζοντας εδώ τον «περιγραφικό» ρόλο που καλούνται να παίξουν μέσα στον στίχο οι συνηχήσεις και οι παρηχήσεις των διαφόρων «σκληρών» ή «ήσων» συμφώνων, στον οποίο αναφέρθηκε, από τα χρόνια τα παλιά, ο Πλάτων, με τη «μουσική» του έτυμολογία στον Κρατύλο¹⁸, και ακόμα στον συλλαβικό άρχαιο ή στον τονικό νεότερο, ρυθμό που παράγει ή μονάδα λέξη μέσα στο στίχο, και στην μελωδική ήχω της επιστροφής στη «δεσπόζουσα», που γεννά το «όμοιοτέλεuton»¹⁹, όπως αποκαλούνταν την όμοιοκαταληξία, στο Βυζάντιο, αλλά και οι κάθε είδους όμοιες που αποτελούν μία ιδιόμορφη μελοποίηση²⁰ του λόγου.

Αναλύσεις άπειρες της διαδικασίας μεταποίησης της λέξης, από τον ποιητικό λόγο, σε «πράγμα», είναι δυνατό να γραφτούν, χωρίς να εξαντληθεί το θέμα. Όμως, και οι λίγες σχετικές αποφθεγματικές ρήσεις σύγχρονων αισθητικών, αρκούν για να καταστήσουν κατανοητό τον ρόλο του ήχου της λέξης, στην ποιητική της χρήση. «Όταν η ποίηση χάνει τη μουσικότητά της, φρονεί ένας μεγάλος ποιητής, (G. Apollinaire) τείνει προς τη ζωγραφική και τούτο είναι σημάδι αδυναμίας» και ένας Γάλλος στοχαστής²¹ θα συμπληρώσει: «Η ποίηση είναι συμβιβασμός ενός παιχνιδιού με τις λέξεις και με τους ήχους». Θα πρόσθετα «...και με τις σιωπές». Αυτούς τους μυστικούς «ήχους», αυτές τις «αφθόγγες λέξεις» που χρησιμοποιεί ο ποιητής για να μιλήσει σε όσους δεν άκουνε μόνο, ή δεν διαβάζουν το τραγούδι του, αλλά ξέρουν και να το αφουγκράζονται... Γράφει χαρακτηριστικά ο P. Claudel στην πέμπτη Ωδή του²²: «*Ας είμαι ανάμεσα στους ανθρώπους σαν κάποιος*

ποιηθεί αποκλειστικά το «σώμα» της λέξης, όπως στον Ντανταϊσμό του Tristan Tzara, στον Λεττρισμό του Isidore Isou, και ακόμα στα «λυρικά ιδεογραφήματα» του Guillaume Apollinaire κλπ. «*Χτυπώ σκόρπια χαρμάτα / κάνω λιτανείες με φωνήεντα/... θα γράφει ή Κικί ΔΗΜΟΥΛΑ, Ποιήματα, Διονυσιασμός του Στείου, Αθήνα, Ίκαρος, 2000*», σσ. 469-470. Αυτή όμως η αποκοπή του σώματος της λέξης-πράγμα από την ψυχή της, οδήγησε πολλές φορές σε υπερβολές που ζημίωσαν την ποίηση, άφθονα όμως, καθώς ήδη σταδιακά εγκαταλείπονται, κάποιο κέρδος: την εναργέστερη συνειδητοποίηση της σημασίας της υλικής δομής της λέξης, στο ποιητικό έργο-στήρι.

18. Λέει π.χ. στον Έρμωγένη ο Σωκράτης, Κρατύλος 427 b: «... όλισθανούσης της γλώττης αντιλαμβάνεται ή του γάμμα δύναμις, το «γλίσχρον» άπεμμησάτο και «γλυκὺ» και «γλοιώδες»».

19. Για την μαγεία της επιστροφής του ήχου στο όμοιοτέλεuton, αποτόλμησα σε ένα άλλο βιβλίο μου, *Ενθ. αν.*, σ. 152, σημ. 13, μία μεταφυσική υπόθεση κάνοντας λόγο «για μία εὐθυγράμμιση της ψυχής με την αιώνια μυστική Ἀλήθεια της κυκλικής κίνησης και της ἀτέλειωτης επιστροφής»· μία ἀλήθεια για την οποία μαρτυρᾷ το σύμπαν που μᾶς περιβάλλει, καθώς όλόκληρο στροβιλίζεται μέσα σε μία αιώνια επιστροφή. Ὁ μακρόκοσμος και ὁ μικρόκοσμος και δῖπλα μας, ἁπάνω και γύρω στὴ γῆ μας, οἱ φάσεις τοῦ φεγγαριοῦ, ἡ μέρα καὶ ἡ νύχτα, οἱ ἐποχές... Ἡ «ἡδονὴ λουπὸν τῆς ὁμοιοφάνειας, ἴσως περνᾷ μέσα ἀπὸ τὰ ἴδια κρυφὰ μονοπάτια τῆς συνειδήσεως τὸ μῆνυμα μᾶς ἁρμονίας ἀνάμεσα στὴν πολυμορφία τῶν υἱλικῶν ἐρεθισμάτων τῆς αισθητικῆς ἐποπτείας καὶ τῆς αὐλῆς οὐσίας τῶν κοσμικῶν νόμων ποὺ διαφεντεύουν ἀόρατα τὸ ἀνθρώπινο «εἶναι»».

20. Ὑπάρχει μία «μουσική» τοῦ στίχου, γράφει ὁ J. COHEN, *Structure du Langage Poétique*, Paris, Flammarion, 1966, σ. 30, ποὺ ἀρέσει καθ' ἑαυτήν, ὅπως προκύπτει ἀπὸ τὴν εὐχαρίστηση ποὺ μπορεῖ νὰ νιώσει κανεὶς ἀκούγοντας στίχους σὲ μία ἀγνωστὴ γλῶσσα».

21. G. JAMATI, *Le Langage Poétique*, P.U.F., Paris, 1951, σ. 270.

22. *Cinq Grandes Odes*, Paris, éd. Nouvelle Revue Française, 1919, σ. 163.

χωρίς πρόσωπο, και ό λόγος μου προς αυτούς χωρίς ήχο, ένας σπορέας σιωπής»²³. Και ό φιλόσοφος J. Onimus²⁴ προσθέτει: «Στήν ποίηση, οι νησίδες τών λέξεων χρησιμεύουν για να περικλείουν τις σιωπές».

Γράφει ό Λ. Μαβίλης:

Στό φώς σου σταματώντας μιά γαλήνη
θά ξαναβρούνε οι λογισμοί μου οι πλάνοι

Ή σιωπή που ακολουθεί τη λέξη «γαλήνη», στην άκρη του στίχου, πριν από το λευκό κενό του χαρτιού ή πριν από τη δρασκελιά στον επόμενο, επιβραδύνει την ανάγνωση, όπως το εσημείωνα σε ένα άλλο μου δοκίμιο, και αφήνει μετέωρη την ακουστική γεύση, απλώνοντας μιά άορατη ρεμβική ήχώ ή όποια αγκαλιάζει όλόκληρο τό νοσταλγικό δράμα του Κερκυραίου ποιητή.

Πόσο σημαντικά διαφορετικός θά ήταν ό λόγος του, αν ό Μαβίλης είχε γράψει:

Στό φώς σου σταματώντας
μιά γαλήνη θά ξαναβρούν οι λογισμοί μου...

Όλα τούτα όμως, είναι δυνατό να μάς παρασύρουν σε προβληματισμούς οι όποιοι ανήκουν σε άλλους γενικότερους στοχαστικούς χώρους, μακριά από τό συγκεκριμένο περιορισμένο αντικείμενο που προσδιορίζει ό τίτλος αυτού του δοκιμίου.

Σέ όσα προηγήθηκαν προσπάθησα να δείξω πώς ή διευκρινιστική φύση του σημαίνοντος λεκτικού συμβόλου, άφ' ενός δηλαδή ή συναισθηματική του φόρτιση, που υπερακοντίζει τόν νοηματικό του ρόλο, και άφ' έτέρου ή ήχητική-ύλική-«μηχανική»-λειτουργία του, μαζί με την μυστική όμολογία της σιωπής που τό συνοδεύει και τό συναποτελεί²⁵, δημιουργούν αυτόχρονα «βαβελικές» συνθήκες στην ποιητική επικοινωνία, άφου τό αποστασιοποιούν από τό σημειόμενο σε βαθμόν ώστε, συχνά, να δυσκολεύεται και αυτή ακόμα ή αισθητική γεύση της. Έκανα λόγο για γεύση της ποίησης, χρησιμοποιώντας μιá μεταφορά που αναφέρεται στην άμηση γνώση, σε εκείνην δηλαδή, που δέν περνάει από τη νόηση, αλλά γίνεται αντιληπτή χωρίς αυτήν, όπως είναι ή γεύση του ξυνού και του γλυκού, για τις όποιες κανείς δέν παραπονέθηκε πώς δέν τις «έννοεί», όπως αντίθετα συμβαίνει με την ποίηση. Όμως, ή τελευταία, όπως τό σημείωσα στην αρχή, δέν ζητάει να είπει αλλά να σημαίνει, και τούτο με την όποια σημασία με την όποια έχρησιμοποίησε τόν όρο ό Έφέςιος φιλόσοφος, πώς παραπέμπει δηλαδή στην έκσταση και στη μυσοδιάφανη άχλύ του όνειρου.

Βασίλης ΒΙΤΣΑΞΗΣ

(Αθήνα)

23. Στο ίδιο βιβλίο του, *Ένθ' άν.*, σ. 17, προσθέτει ό P. CLAUDEL: «...τό ποίημα δέν είναι καμωμένο από τις λέξεις που φυτεύω σαν καρφιά, αλλά από τό λευκό κενό που μένει ανάμεσά τους στο χαρτί...».

24. *La Connaissance Poétique*, Paris, éd. Desclée de Brouwer, άνευ ήμερομηνίας, σ. 176.

25. «Ή ποίηση είναι καμωμένη από λέξεις και από σιωπές» θά γράψει ό J. ONIMUS (*Ένθ' άν.*, σ. 193, σημ. 24) γιατί «οι λέξεις έχουν ανάγκη από σκιά για να ακτινοβολήσουν (*αυτόθι*, σ. 192).

ANAXAGOREAN NOUS AND ITS ANALOGIES IN ORPHIC COSMOGONY

I. Introduction. The Anaxagorean Thesis on *Nous*. Anaxagoras argues that matter initially consisted of a mixture of invisible materials, infinite in size and number. These materials were the seed of all things; of all the natural things (animals and humans), of the various forces, and of the natural substances that were going to be produced. These sperms were condensed to a united and solid mass, which preexisted i.e. before the formation of the cosmos. Everything that exists today is rooted in that preexisting mass, since, according to Anaxagoras and Parmenid, «nothing is born and nothing is lost». The sperms of this mass, the sperms of all things contain within themselves *the potential* (ἐν δυνάμει) of all material substances of the cosmos, because, «everything contains part of everything». Aristotle later named these sperms as homoeomeri (ὁμοιομερῆ = similar kinds), implying that they are fundamental, consisting of similar parts. This is the physical unit from which cosmogony started. In a few things, however, Anaxagoras introduces another factor; the mind = *nous*. *Nous* is a significant factor in the cosmologic theory of Anaxagoras. It is something with self-sufficiency and independence, unmixed, thin and pure, omniscient and governing all beings (ὄντα). It acts upon everything and provides the moving power. It is responsible for the separation of things in cosmos, their hierarchy and order. But, although it penetrates (gets through) everything, does not coexist with everything, but only in some, especially the beings.

The Anaxagorean notion of *Nous* needs further clarification. Questions which emerge include: a) has *Nous* a spiritual and transcendent meaning or is it a purely mechanistic quality, b) where has *Nous* come from? As a consequence of the materialistic cosmos, or from outside the closed system of material mixture? Taking his exact wording, he states that «all things were initially together, then *Nous* came and ordered them». An observation immediately arises: does Anaxagoras mean the beginning of time? In this case, by some unexplained, but automatic and dogmatic way, it sets an axiom: in the beginning everything was one, a closed system. But what existed outside this system? Or does «outside» mean an unimaginable space exterior to the area where «everything was mixed in infinitive fundamental particles»? Although *Nous* is brought in as a universal power without any explanation regarding its origin, it may imply either the theistic presence, or a rational explanation emerging from manifestations of matter.

I. 1. *Nous*, Cosmos, Nature and the Big-Bang. At least initially, according to Anaxagoras, matter was an infinitely divisible mixture of all substances, from which cosmos was to be synthesized. Thereafter, *Nous* acted upon this primitive matter as a moving cause and, as matter gained automatically an acceleration and a turbulence was formed, which progressively spread over the cosmic space, other mechanical factors started to get formed gradually, with an effective functioning on its way to the ongoing route of cosmic formation. Eventually, *Nous* plays an indirect role as a cause of movement. If what Anaxagoras meant is that *Nous* has a mechanistic provenance, then this is identified with the modern theory that

life was born in one of the many universes like bubbles formed after the Big-Bang, when the initial compact mass exploded. During the course of time the universe inflated and in one of the formed small universes in cosmic space, environmental conditions of participated matter – such as energy, matter, biochemical reactions, temperatures, pressures, chemical element formation, nuclear and thermonuclear reactions, fusions, etc. – favored nucleosynthesis of the kind we call life (Liritzis, 1977; Barrow, 1994).

But the Anaxagorean *Nous* set an order. Human *Nous*, as we know it, has a limited capacity and short life-time. Anaxagorean *Nous* has a greater range of influence. It moves the cosmic matter. Thus, if a mechanistic view is examined, this *Nous*, once formed from intra-matter processes, implies a new natural force, not yet discovered. Could it be the unified force (UF) eagerly searched for by modern scientists, which existed before or immediately after the Big-Bang? From this initial force the four forces were born (= symmetry breaking); i.e. gravity, electromagnetic, weak and nuclear. Although it requires further proof, this UF not only existed prior to the explosion, but must partially exist among our present universal World. Simplicius reinforces this saying that *Nous* exists always, that it definitely exists today there where all others are, in covering mass and in all things which united and separated (ὁ δὲ νοῦς, ὃς αἰεὶ ἐστὶν, τὸ κάρτα καὶ νῦν ἐστὶν ἵνα καὶ τὰ ἄλλα πάντα, ἐν τῷ πολλῷ περιέχοντι καὶ ἐν τοῖς προσκριθεῖσι καὶ ἐν τοῖς ἀποκεκριμένοις, *Phys.*, 157, 5). Anaxagoras though, does not mention the cause of the panspermia, but makes a certain statement of their properties. He avoids describing the cause of matter's origin. Orphics instead, describe this prior 'something' as having the shape of an egg. An egg, which exploded, etc.

Taking Anaxagoras' view of *nous* participating to set an order to cosmos, and our course of thought, we may forward the idea that UF is identified with *Nous*. Moreover, Anaxagoras does accept the infinite division of matter (*Simpl.*, *Phys.*, 27, 2, τὰς μὲν ὑλικὰς ἀρχὰς ἀπείρους ποιεῖν) which opposes the smallest (non-divisible) Democritean atom. He says that the material principles are infinite, and that everything contains part of the whole. Anaxagoras considers an infinite small and infinite large, i.e. everything (cosmos) without upper or lower definable limits (Theophrastus). However, the *Nous* is one. Here, the striking contrast of the one and the multiple emerges, leading to the known notion «One is everything» (ἐν τὸ πᾶν).

Aristotle (*Metaph.*, A 8, 989a 30-b16), however seems to have pinpointed this contrast between the one and the undetermined (= infinite), prior to getting shape and becoming a kind, saying (ἐκ δὲ τούτων συμβαίνει λέγειν οὕτω τὰς ἀρχὰς τὸ τε ἓν - τοῦτο γὰρ ἀπλοῦν καὶ ἁμύγες - καὶ ἄτερον οἷον τίθεμεν τὸ ἀόριστον πρὶν ὁρισθῆναι καὶ μετασχεῖν εἶδους τινός). Regarding the relation of *Nous*, time, motion and the Big-Bang, Anaxagoras supports the modern concept of the creation of the universe by saying that *Nous* controls all revolving motion, a revolution that initially started from a tiny point, but now takes place in a larger region and in the future it will take place in even larger space, with increasing separation during the motion and the precession. This is the theory of the inflationary universe, i.e. the expansion of the universe. However, that *Nous* set up for first time the motion brings about once more the idea of outer intervention or the concept of self-creation. But, because Anaxagoras mentions that both genesis (synthesis, compound) and disintegration (decay, separation) derive from the same initial matter, it is reasonable to consider a closed system, whereas any change (variation) is based upon the fundamental, but different, homeomeris. It is this initial stage about which Anaxagoras, or the available fragments about Anaxagoras, is not informative enough (Diels & Kranz, 1964).

I. 2. The Initial State and Time. In addition, Anaxagoras says that initially everything was in a potential motionless state, then *Nous*, the creator of cosmos, put motion to all of them. But the reason for motion, according to Aristotle's interpretation (*Simpl.*, 1123, 21), was the

wish of the cosmofacturer *Nous* (βουλευθεῖς ὁ κοσμοποιὸς νοῦς...), to resolute the infinite past time in kinds (= the homeomerie) which existed prior to the onset of time («...τὸν ἄπειρον πρὸ τοῦ χρόνον βουλευθεῖς ὁ κοσμοποιὸς νοῦς διακρίναι τὰ εἶδη, ἅπερ ὁμοιομερείας καλεῖ, κίνησιν αὐταῖς ἐνεποίησεν») That is, the *Nous*, in order to divide (and define) the past infinite time into different kinds (= species), puts into motion the homeomerie. And, elsewhere, «...which inhere many shapes» (Aristotle, *Phys.*, I' 5, 205 b 1). This implies infinite principles (*ibid.*, A 4, 187 a 26).

Eudemos (*Simpl.*, *Phys.*, 1185, 9, p.79) criticizes Anaxagoras on the theme of *Nous* appearing from nowhere. Anaxagoras does not explain the non-existing motion prior to its start, or when it will stop, if it ever will stop. How is it possible for this state of lacking (στέρησις) to precede the natural tendency of motion (κατὰ φύσιν, ἀντικειμένη ἐξίς)? If quietness is the lacking of motion, quietness cannot exist prior to motion. We think there is no reason to ask for quietness before the motion, as quietness of the infinitum contains a potential power, which is expressed as kinetic energy at a later stage. In the steady state, a phenomenological picture of absolute peace emerges. However, this state still holds due to the existence of strong cognitive forces, which are part of one Unified Force. This recalls the theoretical model of an extremely condensed matter, a focused, highly condensed curved space in a tiny «point». Thereafter, the Big-Bang occurred, splitting the one UF into four forces, with motion as a consequence (Barrow, 1994; cf. Stokes, 1971). Thus, this seems a reasonable follow up of another notion of Anaxagoras; that the world was born once (i.e. one big-bang?) from the initial mixture of infinitum homeomeris, and since then *Nous* administers and controls it (*Simpl.*, *Phys.*, 154, 29). Our observation is strengthened by reference to Simplicius (*Phys.*, 154, 29, *ibid.*, 1121, 21, 64), who claims that cosmos was created from the very beginning of time, and that, at this time, motion started. That is, all beings were at rest before time, while motion was set from the *Nous*, and cosmos was created (Ἀναξαγόρας τε καὶ Ἀρχέλαος καὶ Μητροδόωρος ὁ Χῖος. οὗτοι δὲ καὶ τὴν κίνησιν ἄρξασθαι φασιν· ἡρεμούντων γὰρ τὸν πρὸ τοῦ χρόνον τῶν ὄντων κίνησιν ἐγγενέσθαι φασιν ὑπὸ τοῦ νοῦ, ὃς ἦς γεγονέναι τὸν κόσμον...)¹.

Regarding time and prognosis, Anaxagoras mentions the arrow of time when he says that we must familiarize (ἐξοικειώμεσθαι) ourselves in advance with all things, i.e. confront things which have not yet occurred as if have had occurred. This familiarizing in advance (a priori), according to Posidonius, implies pre-plastering and pre-copying something within us, namely what is going to take place. This ability entails to the physical problem of the arrow of time; that is, the future, past and present, interrelated without any necessary succession, according to a mechanism of becoming familiar (ἐξοικειοῦσθαι). To get to know an event, which does not belong to the present, requires some special process, which, however, is not described (Liritzis, 2001).

I. 3. Mechanistic Versus Theistic Approach. Some ancient writers (Aetius, Euripides) attribute to Anaxagoras's *Nous* a theistic nature (Diels, 1958; Diels & Kranz, 1964). In particular, Aetius (I 7, 5) interpretes Anaxagorean *Nous*, as the *Nous* of God, who puts all in

1. This is an important notion, because it involves the beginning of time. Perhaps, misrecording of the word time as χρόνου, instead of χρόνον, produced the translation as 'past time' (χρόνου). In replacing χρόνου, by χρόνον we may translate, «...all things were together in a state of quiteness, then nous the creator of the world, intending to resolve the infinitum past time into different kinds before this quiteness stage, which Anaxagoras named homeomerie, put these into motion». That is, there was infinite time before *Nous* sets in the motion.

order and who created everything [A. called God a νοῦς κοσμοποιός (7, 15) (= mind cosmofacturer)]. A relevant notion is met in Euripides (fr. 1018) «ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ἐστὶν ἐν ἑκάστῳ θεός» [Anaxagoras treats nous as an automaton god (ἀπὸ μηχανῆς θεός) (Aristotle, *Metaph.*, A 4, 985 a 18)]. In fact Anaxagoras says that initially all bodies were in a motionless, steady state, i.e. in a potential state, and that the intervention of the divine Nous implies a kinetic state. This potential state is the *quietness of infinitum*, which, Anaxagoras insists, supports itself since it resides within itself as nothing else contains it. All things were together, but everything is created from everything existing, although not at once, but according to an order. During this process he introduces the separation and unification (*Simpl.*, 460. 4; *Phys.*, 154, 29; Aristotle, *Phys.*, Γ, 4. 203 a 19).

Aetius, among others, speaks of the *Nous* of god, a notion, which is not found in other writers who speak of Anaxagoras's philosophy of *Nous*. This is, perhaps, the interpretation of the Anaxagorean *Nous*, and the theistic attribute is their own perception of Anaxagoras. Similarly, Cicero, *de nat. d.* I 11, 26 [DK A 48, 40], repeats that Anaxagoras considered the rational power of an eternal *Nous* who planned and executed the order (hierarchy) of all things. But Cicero opposes Anaxagoras's views, forwarding the argument that human ability which lacks sensual experience can exist only when the same subject becomes sensual, by the content of a sense. Cicero notes that, if such an eternal *Nous* existed in a concrete living creature, it should have an internal principle of life that justifies this name. Anaxagoras did not like the idea of the *Nous* being surrounded by an external shield. Instead, Anaxagoras considered *Nous* as naked and simple, without any material attachment, which of course seems to surpass our conceptual ability. Cicero, *Acad. Pr.*, II 37, 118 [DK A 49], like Aetius, attributes a divine property to the *Nous*, i.e. provides it with a theistic nature. This same *divine Nous*, puts in an order the chaotic state of the initial infinite matter, but at a later time (...*ea primum confusas postea in ordinem adductas mente divina*). Cicero also sets, here, the first appearance of the divine *Nous* at a later stage. The qualification of the *Nous* as a divine being or as the power, is variously reported by commentators. However, we think Anaxagoras must have avoided naming *Nous* as god. Instead, he is determined to describe the basic elements of nature, their compounds, the type of matter and the laws governing nature, through certain meanings of the invisible homeomerie (ὁμοιομερῆ, Aristotle, *On the heavens*, Γ 3, 302 a 28), the infinite principles, (Aristotle, *Metaph.*, A3 984 a 11), the continuous infinite (Aristotle, *Phys.*, Γ 4 203 a 19), that genesis and disintegration is identical with the decay or the variation of matter (relevant quotations by Aetius, Aristotle, Proclus, Simplicius). Perhaps, Anaxagoras following the Orphic doctrine of the ineffable name of god, avoids an exact spelling and/or definition.

The *Nous* has different properties. Democritus and the Stoics spoke of the unconceivable Cause, implying *Nous*, and explained this cause as due to five factors; *need, destiny (predestination), will, randomness, and opportune moment* (Liritzis, 2001). Anaxagoras did not accept any divine destiny of the humans; instead, according to him, all humans are led by randomness (Aetius, II 4, 6; I 29, 7; Aristide *Vatic. Gr.* 1298). This report is further evidence that Anaxagoras did not attribute to the *Nous* a theistic nature. However, it is interesting to further argue, here, that Anaxagoras did have a rational (mechanistic) rather than theistic approach in the explanation of the universe. Among his theories on various physical phenomena (earthquakes, stars, moon, meteorites etc), he was getting deeply involved with the basics (the main elements) of nature. Thus, when Anaxagoras states that the sun and fire are the same, Socrates advised people to avoid this way of thinking, since one cannot see the sun, but can see the fire. In fact, Anaxagoras implied that both have a common element; in the sun, high temperatures exist due to the burning of hydrogen, thermonuclear reactions and convection of heat out of the corona. The high temperature burning means complete

ionization of atoms, that is an atmosphere of ionized atoms and electrons — what we call plasma. (Cf. this with the four elements in nature, i.e., earth, water, air, fire = plasma).

Another notion quoted by Plutarch (*Sympos.*, VIII 3, 3. 722 A) regarding nature is the solar wind, which Anaxagoras called «tilas» (= *tiny traces and pieces of matter moving always inside light rays*), saying that the wind moves from the sun through oscillatory and wavy motion. This wind, Anaxagoras says, occasionally produces sounds and motion. It is the aurora, which produces such phenomena, mainly in northern latitudes, where the trapped electrons and protons from the solar wind are more intense and the magnetic field less strong than around the equator, and as a result, the ionization of the atmosphere is higher and this causes the creation of colourful moving curtains! Surely, it is not possible to understand Anaxagoras with the limited ability of our senses, something for which Anaxagoras has spoken, as «the weak senses, that do not allow us to know the truth» (Sextus, VII, 90). However, for the rational approach in the investigation of the cause of the universe, Anaxagoras suggests experience, memory, wisdom and sophisticated ability.

I. 4. Anaxagoras on Soul and Nous. Aetius (IV 3, 2) speaks of Anaxagoras's thesis on the Nous, that Anaxagoras and Pythagoras both speak of *Nous* as «...coming from outside...» (...θύραθεν εἰσπρίνεσθαι τὸν νοῦν). There is no clear report on the connection of soul and Nous. In several points Anaxagoras considers Nous as the cause for anything good and right, and identifies elsewhere *Nous* with the soul, as it resides in all living beings. It seems that Anaxagoras distinguishes the two, though they are treated as one nature. Aristotle (*Περὶ ζῴων μορ.* Δ 10, 687 a 7), Aetius (V 20, 3), and Psellos (101a. *Διδ. Παντοδ.*, 15), discuss how Anaxagoras considered the two. In fact, when Anaxagoras says that there exists in everything a part of everything, but in a few things *Nous* exists as well, he implies living beings. One could interpret this as penetration of *Nous* into everything, but being more compressed in a few, more like a universal brain, parts of which reflect its globality, but with limited abilities. This is limited knowledge, because *Nous* knows everything of the infinite, but limited homeomerie. Knowledge provides the barriers and the edges (Simpl., *de cael.*, 608, 23).

II. Orphic Analogies. On the existence and the properties of *Nous*, some Orphic fragments present some analogies to Anaxagorean rational approach. Although, in Orphic fragments the theistic attitude predominates, the copiers and commentators may have altered the initial orphic thesis, according to their own thesis (West, 1983). Otherwise, the transition from the Mycenaean Age to the archaic and early classical age, essentially corresponds to the transition from myth and the personified pantheon to a more rational (scientific) approach, the cause of cosmos and natural phenomena. Although in Orphic fragments the theistic attitude predominates, some statements regarding properties of natural laws may be the interpretation of the theistic, mostly symbolic, nature on theogony and cosmogony of the original Orphic philosophy, in general.

II. 1. Orphics on *Nous*. Concerning the *Nous*, the Orphics refer to the *divine logos*, the one governor Zeus (Jupiter), vaguely or clearly as the *Nous*, as the indestructible aether, (Macrobius, *Saturnalia*, I, 18 I, 23, I, 17, Proclus, in *Tim.*, B, 49, 19 and Justine the martyr, *Λόγος παραινετικός πρὸς Ἑλλήνας*, 15, 8 : εἷς ἐστ' αὐτογενής, ἐνός ἕκγονα πάντα τέχεται = «one he is, self-born and all have been created as creatures of one», Kern, 245, 8). Elsewhere, *Nous* is identified as; fatherly *Nous*, self-born (πατρικός νόος αὐτογένεθλος..., Proclus, in *Tim.*, I 155, 43), with the fire being attributed to it as the cause of attraction and harmony (the universal law of attraction of celestial bodies. In other places the Orphics consider all Olympian gods and anything they represent as one, supported also by

Anaxagoras (Ioannes Diakonos, *Ἀλληγορίαι εἰς τὴν Θεογονίαν τοῦ Ἡσιόδου*, 305, 2: Ζεὺς δὲ τε πάντων ἐστὶ θεός, πάντων τε κεραστής, πνεύμασι συρίζων, φωνήσιν τ' ἡερομίκτοις = «the god of all is zeus, fermenter of all, whistling with the spirits and windy voices, ...» ὅτι ὁ Ζεὺς καὶ Αἰθήρ λέγεται... = «that Zeus is called ether, as well... From the one all were born», Justine, *ibid.*, 15, I).

From the above we may identify Zeus = Aether = *Nous*, and Zeus the «fermenter» of all (Papathanassiou, 1977). The creator identified as the *Nous* in Orphics, is fed by *adrasteia* (= the law), accompanies the *Need* (motion), and gives birth to the *Eimarmeni*, predestination, recognised as the *kairos* = opportune moment. (Proclus, *Plat. Theol.*, 16, in *Tim.*, E 323, 24). These are the characteristic properties of the order or of the *Nous*, and three out of the five elements of the Anaxagorean theory on the properties of the unconceived cause, i.e. the *Nous* (Liritzis, 1997). In another interpretation to the creating cause is identified with Phanes (or Hirikepaos), who was keeping everything together in the shaft belly (the orphic egg) with the aid of his chaotic power. Phanes was made within Zeus' belly (egg = closed universe). A preexisting creative cause (the creative power of light) which, nevertheless, pumps his power from the power of Zeus (the whole closed system, without any intervention). This is the dynamic state of the universe before it was set in motion by Phanes (Proclus, in *Tim.*, B, 34). This transmits the idea that *nous* derives from within the Anaxagorean initial closed system. On the other hand, it makes one think of Hesiod's Theogony, where Phanes (light) came out of the broken egg (Brouhard, 1926; Barnes, 1982).

The Orphics attribute to Phanes (= eros, light) four elements (four eyes) (Hermias, *εἰς Φαίδρ.*, 1, 5: τετράς δ' ὁ φάνης, ὡς Ὀρφεὺς φησί...), probably corresponding to the four rivers, in turn, corresponding to the underground elements and centers in two oppositions: Pyriphlegethon = fire, east; Kokytos = earth, west, Acheron = air, south, and Oceanus = water, north, meaning by this, the four elements of nature and the four directions of the horizon; also, to the four zodiacs of Taurus (bull), Snake, Ram and Leo. Though Hesiod describes it as a two-bodied god, perhaps implying the two opposite forces in nature, or the philotes and neikos of Empedocles (Liritzis, 1997). Apparently, the Orphics discriminate *Nous* from matter, for which Anaxagoras later was very clear «all things were initially together, then *Nous* came and ordered them», Proclus, in *Tim.*, B 49, 23; «...so it is *Nous* and the head of Zeus, concerning his body, flamed as it is, infinite, immovable...».

II. 2. Orphics on Nature. Certain statements on motion and star movements conform precisely with Anaxagoras's views and modern astrophysics and astronomy. Thus, in several cases, as in Proclus, in Orphic Hymns to Uranus, Nature and the Stars. Here are references to the infinite, which eternally revolves a circle, i.e. the precessional motion². It is the apparent precession of the stars around the earth, due to the earth's precession around its axis. The same circular precessional picture is in the Hymn to the Stars (VII, 3-4) («ἀστέρης οὐράνιοι, νυκτὸς φίλα τέκνα μελαίνης, ἐγκυκλίους δίνῃσι περιθρόνιοι κυκλέοντες...»), and to the Hymn to Nature (X, 21-23, from PRSLA, 1981 and *Procli hymni*).

2. Cf. relevant fragments: Proclus, *Ἰπόμνημα εἰς τὸ πρῶτον τοῦ Εὐκλείδου*, B 43) Orphics speaks of the infinite which eternally precesses a circle (Τὸ δ' ἀπειρέσιον κατὰ κύκλον ἀτρίτως ἐφορεῖτο). A similar notion to Anaxagoras who says that the *Nous* set everything to a precessional motion. This precessional motion is also met in the Orphic hymn to Uranus (οὐρανὲ παγγενέτωρ...πρεσβυγένηθ', ἀρχὴ πάντων, πάντων τε τελευτή, κοσμοκράτωρ σφαιριδὸν ἐλισσόμενος περὶ γαίαν...).

The idea of everything being in precession (from such little things, as solar systems, to such great ones as the revolving galaxies and more...), as helix or revolution, is quoted in several points by Orphic fragments (e.g. Proclus, *Ἑπομένημα εἰς τὸ Πρῶτον τοῦ Εὐκλείδου*, B 43; Macrobius, *Saturnalia* I, 23 I, 17-71, a, Kern). Orphics also maintain that everything is one, though each being separate from the other, and, that one should include everything around the ineffable aether. This notion reminds of Anaxagoras's view of homeomerie, and his Nous (= ether) deriving (according to our interpretation) from within the initial potential state of everything.

II. 3. Orphics on Soul and Nous Orphics distinguish between soul and *Nous* (οὐδὲ τις αὐτὸν εἰσοράει ψυχῶν θνητῶν, νόδ' εἰσοράεται, «but none of the mortal souls can see him, because he can only be seen by the nous...», Eusebius, *Εὐαγγελικὴ Προπαρασκευή*, II¹ 12, 10-15, Kern, 247, 11-12) though Eusebius seems to have included and twisted orphic quotations implying the coming of Christ. Further, Orphics call Ippa, the soul of everything (= universe, world), which, in an extremely obscure picture, relates it with Dionysus and Zeus (Proclus, in *Tim.*, B 124, 25-199, Kern 211).

Orphics imply a creator, father of gods and humans, who embedded Nous within soul and soul within the body (matter). Paternal Nous and soul coexist. It appears here that a universal power moves Nous - it is not the Anaxagorean Nous, which is a self-created force from within the initial mixture, that sets an order to the initially mixed things (homeomerie). This is an essential different approach between Anaxagoras and Orphic philosophy of creation of the universe. At any rate, in all Orphic surviving texts (hymns, fragments, inedited fragments, Proclus' hymns, Kallimachus' hymns, the newly discovered Orphic tablets and the Derveni papyrus) the particular reference is made to i) symbolism in the Olympian pantheon, (theogony, cosmogony), ii) mythology (personification, symbolism), and iii) Observational astronomy. The names in (i) or (ii) are interrelated to intrinsic properties of nature's forces³. The idea that everything was together (Anaxagoras), is found earlier in Orphics, as the sky (Uranus) and earth was one; later, their separation gave birth to everything and brought everything to light (Ioannis Tzetis, *Περὶ διαφορᾶς ποιητῶν*, 116). This may be misrecorded, since, elsewhere, Uranus and Gaia are supposed to have emerged from Phanes (Hermias, *εἰς Φαίδρ.*, 7, Kern, 109).

II. 4. Orphics on time. God Kronus is identified with Time (Chronos in Greek), «who eats his children», «producer of eternity, expressed with various words... you who consume everything and the same you again increase, you who has unbroken connections to the infinite world...genesis and reduction of nature...» (see, *Κρόνου Θυμίαμα*, *Orphic Hymns*, XIII). These very important notions can be interpreted according to modern theories of time, that is, i) the triple property of time, and that the future becomes past via the present; ii) the relative entity of time qualifies all movements and physical phenomena with various time intervals; iii) the contraction and expansion of time at high velocities (approaching or higher than the speed of light) in conjunction and participation of space. About Kronos, Orphics speak of his reign in the silver race era and considers that his hair is always black. That his hair never gets white may imply that Kronus (= Chronos = Time), is never subjected to the linear evolution or flux of

3. E.g. Aegaeus, the symbol of the divine conscience which leads the evolution of the soul, Agathodaemon, symbol of holy life and potency emerging from within the soul. It is the good divinity that Greeks honoured by drinking a cup of pure wine at the end of each symposium. The wine cup represented the divine life and truth needed by everyone who participates in all properties. Also, Kronos=Χρόνος in Greek = time, Phanes=light=eros=attraction= four elements of nature.

natural phenomenological parameters we define as time, but remains unaltered, an eternal present, within which appears the triple property of time, past, present and future. Time is intimately connected to birth (genesis) (Proclus, in *Parm.*, 13). This transmits to the «relative time» entity, a multifaced parameter of space which appears prominent during the completion of a morphogenetic process. Nevertheless, such a process in becoming (γίγνεσθαι) is elsewhere named Kairos (= opportune moment). Thus, the opportune moment is intimately associated with time and space. In Anaxagoras's, views time appeared from the moment everything was set in an order by Nous, that is, the birth of order and consequently the appearance of the Nous, is connected with the beginning of time. The allegorical meaning of many sentences is met with the interpretation made by commentators (e.g. Olympiodorus, *εἰς Πλάτ. Φαίδ.*, 22: «the alive and dead result one from the other.....the same fathers and sons at homes are....»).

II. 5. Orphics and Order. According to the Orphics the divine logos sets the order of everything («...from high up everything appears in order...», Eusebius, *Εὐαγγ. Προπ.*, II 12, 39); «... yours is the order of stars...», Clement of Alexandria, *Strom.*, E, XIV, 6-7; «...that is after the swelling of Phanes the shapes of everything appear from inside...», Proclus, in *Tim.*, B, 34, 4-5, 95, 49, which imply the notion of order). Further, Orphics claim that all were born in Zeus' belly, i.e the universe is identified with Zeus' belly, which was set in order by his Nous; that is, Nous and primeval matter resided in Zeus (cf. above, Orphics and Nous.). Order is attributed to the daemon (deity, divine logos, nous?) who restored it from the coalition of opposites - a night and a day, allegory of darkness and light (Ioannes Tzetzis, *Χιλιάδες*, IB 150), while in another fragment the set of order appears not immediately after the appearance of the creator (we attribute this to Nous), but in a later stage. In fact, according to Proclus, *Plat. Theol.*, VI, 8, Orpheus said that, the order of the universe started, while the daemon reigned followed by justice (Dike). This later stage is acknowledged by Anaxagoras: «... later on Nous came and ordered them». Order is mentioned in several other instances of Orphic fragments and Orphic Hymns, as the status quo set by cosmogonic principles, or as implying the universal laws of gravity among the stars and planets, the change of seasons, etc.

III. Conclusion-Discussion. All above comments, and several more, on Nous, order, time and nature, present us with a clearer picture: Anaxagoras follows Orphic philosophy of nature through his own personal analysis and definition of some basic natural laws, while moving towards a mechanistic view of the creation of everything. Evidently, some early philosophical views on nature, time, order, motion, attributed to the Orphics and the Anaxagoras, correspond to contemporary physical and astrophysical theories. Although earlier attempts have proved the validity of such an interpretation (Papathanasiou, 1978; Liritzis, 1997), further insight and detailed consideration is much needed. Our effort to syncretism between Anaxagoras and Orphic views on Nous, especially in correlating such correspondences with time, order, the opportune moment (= kairos), and space in general, as reported by various ancient writers, certainly require further research. In some instances particular attention should be paid to details of the syntax and grammar of available copied fragments. In our attempt to compare and comment on the ancient fragments and texts, one should be cautious in unreservedly accepting the exact wording of the surviving and multicopied fragments attributed to Orphics, especially the so called inedited fragments, which are notes of later writers, but also the rest of the fragments as well. What is attributed to Orphics may be the keyword of a fragment. The phrasing or rephrasing could well be the work of the later recording and copying of the philosophers.

Ioannis LIRITZIS
(Rhodes)

REFERENCES

Anaxagoras

Texts on Anaxagoras were based on Diels & Kranz collective work, in comparison with a special Publication Series of Ancient Hellenic Literature, *The Greeks*, by Kaktos, No 817, (2000). This Series is based upon the editions of Oxford Classical Texts and BSB B.G Teubner Verlagsgesellschaft, as well as, on Loeb Classical library, Cambridge; Les Belles Lettres; Tusculum Bucherei, Munchen; I poeti greci trad. da Ettore Romagnoli, Bologna; Pubblicazioni dell'Istituto Universitario di Magistero di Catania; Les auteurs grecs expliqués d'après une méthode nouvelle par deux traductions françaises, Paris.

BARNES, J. (1982), *The Presocratic Philosophers*, 2 volumes, revised edition, London.

BARROW, J.D. (1994), *The Origin of the Universe*, Basic Books, London.

BROCHARD, V. (1926), *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris.

DIELS, H. (1958), *Doxographi Graeci*, Berolini.

DIELS, H. and KRANZ, W. (1964), *Die fragmente der Vorsokratiker*. Zurich-Berlin.

KIRK G.S, RAVEN J.E and SCHOFIELD M (1990), *The Presocratic Philosophers* translated by D.KOURTOVIK, publ. By MIET (Educational Foundation of National Bank), Athens.

LIRITZIS, I. (1997), *Orphic Cosmogony: Early Beliefs and Contemporary Considerations*, In Delphic Idea, Ancient Greek Logos and Contemporary World, Proceedings, Publ. by the Academy of Delphic Studies, No 3, pp. 63-77.

LIRITZIS, I. (2003), *Time and Oracle* (in preparation).

PAPATHANASIOU, M. (1977), *Κοσμολογικαὶ καὶ κοσμογονικαὶ ἀντιλήψεις τῶν Ἑλλήνων στὴν 2η χιλιετία π.Χ.* (Cosmogonic and Cosmologic Views of Greeks during the 2nd millenium B.C., Ph.D. Athens University, in Greek).

STOKES, M.C. (1971), *One and Many in Presocratic Philosophy*. Washington D.C..

Orphics

Orphic Texts. Publ. Pyrinios Kosmos (1999). Contents: *Argonautics - Lithics - Hymns - Anecdotal fragments - Proclus hymns - Iro and Leandros - Kallimachus hymns - New Orphic texts: tablets of Ipponios, of Petilias, from Crete, of Timpone Grande, of Companio, Derveni papyrus, of Kaikilia Sekoundina*. The complete contents are based on the books: *Orphica, Procli Hymni, Musaei Carmen de Hero et Leandro, Callimachi hymni et Epigrammata*'', Leipsing, 1829; and KERN, O., *Orphicorum Fragmenta*, Berlin, 1963².

The Hymns of Orpheus (1981), transl. by Thomas Taylor, Philosophical Research Society, Los Angeles.

WEST, M. (1983), *The Orphic Poems*, Oxford University Press, New York.

HERACLITUS' ANTHROPOLOGY AND SCEPTICISM

Heraclitus's anthropology is not uninfluenced by the evermoving flow of his cosmology¹. The «man of the world» never stops moving from darkness to light, from superstition to knowledge. He moves with the freedom of nature that surrounds him and challenges him to fight² its elements. He lives in the era of the spiritual existence and, as an awake by-stander, stirs the secrets of life, conquers fire as the essence of life in the material world. The flame that burns or revivifies the universe awakes the consciousness of the rational being and enlightens its concern for the secret natural movements³. However, this blaring explosion of the intellect is combined with a simultaneous opening, revealing the natural laws, and is founded by the dialectical annexing of several elements, at the beging of history.

The history of the world and, hence of man begins with motion. As the beginning of daily life is represented by the biological movement-from non existence to existence-in the intellectuality existence structly connected to the very old spiritual bounds. Heraclitus' man moves spiritually towards history; stirs his pasta and gets ready for the future. His route is the era of the highest mobility to the present and the future: «'Ο Θεός ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός· ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ (πῦρ) ὁπότεν συμμιγῇ θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ' ἡρόνην ἐκάστου⁴». The last expression of the cited fragment strikes up Protagoras words «πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος». The individual nourishing is the awareness and the criteria for every occuring contrast. Up to here all the generalized contrasts and self-reactions give the whole image of the destruction of the world burning itself. It is obvious that such a tactic leads to a systematic expression of doubt. However, the anxiety for the maintenance and reasoning of the world gave birth to an exact and stable movement and anti-movement into Heraclitus' philosophy. This counterbalancing healthy force of maintenance removes the dead-end and decreases the doubt. Harmony, obvious or not, is the answer to objections and contrasts. «Οὐ ξυνιᾶσιν ὅκως διαφερόμενον ἑαυτῷ συμμέρεται· παλίντονος ἀρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης⁵». The force that gives birth to certainty and stops once and for all the desintegration is called harmony and reason. This eternal law which absorbs all the different elements, is found in every phenomenon and yet, remains unknown for many people.

Heraclitus understands this law, presents, describes and analyses it. People have to listen. On the contrary those who are awoken or not ignore this law - distrust and personal doubt spoils the absolute knowledge-the reason of course exists but it is unseen: «Τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἑόντος αἰεὶ ἀζύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γάρ

1. HERACL., fr. 215 (D.-K.), πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει.

2. IDEM, fr. 233 (D.-K.), ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἄπτεται ἑαυτῷ.

3. IDEM, fr. 217 (D.-K.), πῦρ ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσθεννύμενον μέτρα.

4. IDEM, fr. 67 (D.-K.).

5. IDEM, fr. 10 (D.-K.).

πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείρουσιν εἰκάσι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγέυμαι κατὰ φύσιν διαίρεων ἕκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λαμβάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὐδοντες ἐπιλανθάνονται⁶.

Under those circumstances of the non-stop movement Heraclitus' restlessness enters informally into (or states the revolution of) the history of philosophy which represents the later movement of scepticism. Heraclitus is a scepticist because he doubts the apparent truth, the established culture and the mythical stability. His anxiety and doubt is moving towards superficial knowledge and erudition, which he considers chanceful when revealed, and the passive acceptance of phenomena that doesn't allow the perception of reasoning and essence. Such a «natural» doubt is founded on the natural phenomena in order to explain them and drag the truth out of them⁷. This is why Heraclitus' scepticism is odd and doesn't identify with the absolute scepticism. The truth of the world the life of the reason are connected to the fluidity of the changing stability and their forever existence. The removal and the challenge of the phenomenon cedes to the imposing presence and to the affirmation of the essence. Physics and metaphysics follow the scepticism of Heraclitus' philosophy.

The purest form of that aspect is attributed to Cratylus who, as Aristotle⁸ said, wouldn't answer but moved his finger and blamed Heraklitus for believing that one can't get into the same river, twice; Cratylus believed that one can't get into the river once. Of course if someone tries to follow Heraclitus' anxiety, the reason of the dark philosopher seems to lead with all the continuous refutations, to endless deadness. War, father of people and gods is found in the nature of beings in order to split them, in every personal reason, and moves every phenomenon of life in order to vanquish and neutralize it: «εἰδέναι χρὴ τὸν πόλεμον ἔντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεών⁹». Heraclitus' concern goes through a field of deterioration and integral happening with the prospect of light and that is why it is converted to fire. We could claim that Heraclitus' doubt crucially comes from philosophy's secret certainty, μεθοδεύει the continuous application of strong metaphysics which authenticity is maintained by God. The παλίντονος harmony, the unity of contrasts, all the natural phenomena that he considers uncertain, are maintained by Gods. Everything in this world gives evidence to its essence ὁ θεὸς ἡμέρῃ εὐφρόνῃ, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνῃ, κόρος λιμός· ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ (πῦρ) ὅποταν συμμιγῇ θνώμασιν, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἕκαστου¹⁰.

God is not the world; it's the power that moves it, so when Heraclitus twines the world he tends to the absolute appearance and supports his strong and eternal faith to God. The transparency of fire that endlessly feeds the contrasts and transformations evertens hesitation and confines it to its aesthetical sphere. Reason is far from aesthetical knowledge; it degrades and confines to the duration of time. It runs up unconditionally to the paths of theology to derive religious authority and mystical power.

Harmony and the inborn annexing of contrasts is the reason and the result of the aesthetical doubt. Sense, denial of aesthetics or doubt is the bound of mortal material and immortal essence. It is changed to positive certainty and to a genuine reliability were reason changes the outer elements from meaningless to meaningful for the being. It is obvious that Heraclitus' Scepticism is turned into a message of optimistic metaphysical faith with infinite tenderness

6. HERACL., fr. 1 (D.-K.).

7. «Ἀγχιβατεῖν».

8. ARIST., *Metaph.*, Γ5 1010 a.

9. HERACL., fr. 80 (D.-K.).

10. IDEM, fr. 10 (D.-K.).

for man, with incurable love for the duration of the mysteries and, helped by fire, escapes the danger of death and goes towards the greatness of life. It identifies with God, the force that unites all things into one.¹¹

The answer to the reason under the meaning of fire is war, movement, and harmony which is a metaphysical answer. If we reject the absolute metaphysics of quality we are obliged to attribute to it the corresponding metaphysical and spiritual implications. Doubt and movement are described in a firm condition; life is in every doubtful show. Life agrees with the reason and goes with the contest, curing it with multiplicity, repetition and endurance.

Chr. NIKITARA
(Athens)

Bibliography

- KIRK-RAVEN-SCHOFIELD, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1983.
 DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1952.
 H.F. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, 1935.
 J. BURNET, *Early Greek Philosophy*, 4th Edition. London, 1930.
 J.-P. VERNANT, *The Origins of Greek Thought*, London, 1982.
 Ch. KAHN, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge, 1979.
 G.S. KIRK, *Heraclitus, The Cosmic Fragments*, Cambridge, 1954.
 M. MARCOVICH, *Heraclitus*, Merida, 1967.

11. HERACL., fr. 11 (D.-K.).

Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΩΝ ΑΝΑΛΥΤΙΚΩΝ ΣΥΝΑΡΤΗΣΕΩΝ ΤΟΥ LAGRANGE ΚΑΙ Ο HEGEL

Ι. Εισαγωγή. Μὲ τὴ Σχολὴ τοῦ Κρότωνος ἐγκαινιάζεται ἡ στενὴ σχέση Φιλοσοφίας καὶ Μαθηματικῶν, ὅπως προβάλλεται ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη: «Φαίνονται δὴ καὶ οὗτοι τὸν ἀριθμὸν νομίζοντες τὴν ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὐσι καὶ ὡς πάθη τε καὶ ἔξεις»¹. Παράλληλα ἡ παντοδυναμία τοῦ ἀριθμοῦ ἐπεκτείνεται καὶ στὴ φύση: «ἔνιοι γάρ τὴν φύσιν ἐξ ἀριθμῶν συνιστᾶσιν, ὥσπερ τῶν Πυθαγορείων τινές»².

Ἐνῶ λοιπὸν μὲ τοὺς Πυθαγορείους τὰ πράγματα μιμοῦνται τοὺς ἀριθμοὺς ὁ Πλάτων, ὁ ὁποῖος συνεχίζει αὐτὴ τὴν φιλοσοφία μαθηματικοῦ τύπου, προχωρεῖ ἀκόμα περισσότερο, καθὼς τὰ πράγματα μετέχουν τῶν ἀριθμῶν³.

Ἀργότερα ὁ Leibniz ὑπογραμμίζει πῶς ὁ ἀπειροστικός λογισμὸς προκύπτει ἀπὸ μιὰ ἐσώτερη φιλοσοφία: «Fortasse non inutile erit, ut non nihil... attingas de nostra hac analysi infiniti, ex intimo philosophiae fonte derivata, qua mathesis ipsa ultra hactenus consuetas notiones, id est ultra imaginabilia, sese attolit, quibus pene solis hactenus geometria et analysis immergebantur. Et haec nova inventa mathematica partim lucem accipiant a nostris philosophematibus, partim rursus ipsis auctoritatem dabunt»⁴. Ἐνῶ ἀπὸ τὴν Συμβολικὴ ἢ τὴ Χαρακτηριστικὴ^{5,6}, θὰ ἐξαρτηθεῖ ἡ μελλοντικὴ ἀνάπτυξη τῶν διαφόρων κλάδων τῶν Μαθηματικῶν, καθὼς ὁ μεγάλος γερμανὸς διανοητής, στοχεύει σὲ μιὰ παγκόσμια μαθηματικὴ⁷ (mathématique universelle).

Ὅμως στὰ τέλη τοῦ 17ου αἰῶνα ἡ δημιουργία τοῦ ἀπειροστικοῦ λογισμοῦ ἀπὸ τοὺς Newton καὶ Leibniz ὡς ἀλγορίθμου μὲ πάμπολλες ἐφαρμογὲς θὰ σημεῖνει καὶ τὴν ἀρχὴ τοῦ τέλους αὐτῆς τῆς μακραίωνος σχέσης. Κατὰ τὸν 18ο αἰῶνα ἐμφανίζεται ἡ ἐπιστημολογικὴ διάσταση ὅπου οὐσιαστικὰ διακόπτονται οἱ σχέσεις Μαθηματικῶν καὶ Φιλοσοφίας. Τὰ Μαθηματικά καὶ οἱ μαθηματικοὶ θὰ ἀκολουθήσουν τὸ δικό τους δρόμο, ὅπως ἀντίστοιχα ἡ Φιλοσοφία μὲ τοὺς φιλοσόφους. Μάλιστα ἡ ἀνά-

1. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΙΣ, *Μ.τ.φ.*, I, 5, 986 a 15.

2. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΙΣ, *Περὶ Οὐρανοῦ*, III, 300 a 16.

3. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΙΣ, *Μ.τ.φ.*, A, 6, 987 b 11, «οἱ μὲν Πυθαγόρειοι μὴήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν, Πλάτων δὲ μεθέξει, τοῦνομα μεταβάλλων».

4. Lettre du 3-13 Septembre 1696 à Fardella. *Nouvelles lettres et opuscles*, éd. Foucher de Careil, 1857, σ. 327.

5. «J'ai insinué ailleurs qu'il y a un calcul plus important que ceux de l'Arithmétique et de la Géométrie, et qui dépend de l'Analyse des idées. Ce serait une Caractéristique universelle dont la formation me paraît une des plus importantes choses qu'on pourrait entreprendre». Lettre de Leibniz à Bayle, κατὰ τὸ 1698, G.IV., σ. 571.

6. Πῆ. καὶ L. COUTURAT, éd. *Opuscles et fragments inédits de Leibniz*, Paris, 1903.

7. G.W. LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe*, VI, 6 σ. 487.

πτύξη του άπειροστικού λογισμού χωρίς επίκληση της μεταφυσικής⁸ κάνει ακόμα πιο ισχυρή αυτή τη διάσταση.

Αν και το παλαιό αυτό ειδύλλιο φαίνεται να έχει όριστικά τελειώσει, οι σχέσεις των Μαθηματικών και της Φιλοσοφίας γίνονται περισσότερο πολύπλοκες. Η άμεση επίδραση της φιλοσοφίας στην ανάπτυξη των Μαθηματικών μειώνεται παρ' όλο που υπάρχουν μαθηματικοί οι οποίοι ενδιαφέρονται πολύ για τη φιλοσοφία⁹ καθώς και μαθηματικοί οι οποίοι είναι σημαντικοί φιλόσοφοι όπως ο B. Bolzano, ο H. Poincaré, ο B. Russel.

Αντίστροφα η επίδραση των Μαθηματικών στη φιλοσοφία ήταν έμμεση, αν και υπήρχαν περιπτώσεις όπου αυτή η επίδραση υπήρξε άποτελεσματική, όπως π.χ. στη μη-εὐκλείδεια γεωμετρία ή στο θεώρημα της μη πληρότητας του Gödel. Άρκετοι φιλόσοφοι έδιναν μεγάλη σημασία στα Μαθηματικά και συνέβαλαν στην ανάπτυξή τους. Μεταξύ αυτών οι εκπρόσωποι της κλασικής γερμανικής φιλοσοφίας: Kant¹⁰, Hegel, Marx.

Είναι γνωστό πώς η θεώρηση της εὐκλείδειας γεωμετρίας οδήγησε τον Kant στην *Υπερβατική Αίσθητική*, ενώ η δημιουργία της μη-εὐκλείδειας γεωμετρίας διέλυσε την καντιανή θεώρηση περί διαισθητικών και λογικών σχημάτων. Η σχέση του Marx με τα Μαθηματικά¹¹ έχει αρχίσει να εξευνάται εδώ και αρκετά χρόνια, κάποιες δέ μελέτες των μαθηματικών θεμάτων στο έργο του Hegel έχουν ήδη δημοσιευθεί¹².

Η ύψηλη μαθηματική του παιδεία καθώς και το μεγάλο ενδιαφέρον του για τα προβλήματα της εποχής του, συμβαδίζουν. Η θεμελίωση του άπειροστικού λογισμού έντονα άπασχολεί τον μεγάλο γερμανό φιλόσοφο. Εμείς θα θέλαμε να μελετήσουμε τη σχέση του Hegel με το έργο του Lagrange, *Θεωρία των Αναλυτικών Συναρτήσεων*, ή οποία έχει ελάχιστα παρουσιαστεί στη σύγχρονη βιβλιογραφία. Το θέμα αυτό, κατά τη γνώμη μας, έχει μεγάλη σημασία i) σε σχέση με την κατανόηση της φιλοσοφικής σκέψης του Hegel, ii) σε σχέση με τη βαθειά διείσδυσή του στο πρόβλημα θεμελίωσης της ανάλυσης, στο πρόβλημα του άπειρου.

8. Όπως π.χ. η θεωρία των όρίων του Jean le Rond d'Alembert, ή η θεωρία των εξαφανιζομένων ποσοτήτων του L. Euler.

9. Η περίπτωση του Bernhard Riemann (1826-1866) και του Johann Friedrich Herbart (1776-1841) δέν είναι ή μοναδική. Η επίδραση του Herbart στον Riemann άποτελεί ένα μεγάλο άνοιχτό θέμα για έρευνα, καθώς οι φιλοσοφικογεωμετρικές ιδέες του Riemann στην Habilitationvortrag του άπηχούν τις ιδέες του Herbart. Π6. B. RIEMANN, *Ueber die Hypothesen, welche der Geometrie zu Grunde liegen*, Abh. der K. Ges. der Wiss. zu Göttingen 13 (1868) σσ. 133-152 και J.F. HERBART, *Psychologie als Wissenschaft neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik*. Erster, synthetischer Theil. Königsberg 1824, zweiter analytischer Teil. Königsberg 1825. Καθώς και *Allgemeine Metaphysik, nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre*. Erster, synthetischer Theil. Königsberg 1828, zweyter analytischer Theil. Königsberg 1829.

10. Ό L. Brunschvicg, στο κλασικό έργο του, *Les Étapes de la Philosophie Mathématique*, Paris, 1972², θεωρεί πώς το έργο του Kant, *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen* (1763), σημαίνει την όριστική διακοπή του Kant με τη μαθηματική λογική του Leibniz. L. BRUNSCHVICG, σ. 258.

11. Π6. Χ. ΦΙΛΗ, *Το μαθηματικό έργο του Marx* (υπό δημοσίευση).

12. C.A. YANOVSKAYA, *Η κατηγορία της ποσότητας στον Hegel και ή ουσία της μαθηματικής*, *Υπό τη σημαία του μαρξισμού*, 1928, Ν.3, σσ. 30-71 (στα ρωσικά). Ό νόμος της μοναδικότητας των αντίθετων στα μαθηματικά, *Επιστήμη και μαρξισμός*, 1929, Ν.1, σσ. 17-32 (στα ρωσικά).

II. **Ἡ θεμελίωση τῆς ἀνάλυσης κατὰ τὸν 18ο αἰώνα καὶ ἡ προσέγγιση τοῦ Lagrange.** Στὶς ἀρχὲς τοῦ 18ου αἰώνα ἡ γλῶσσα τοῦ ἀπειροστικοῦ λογισμοῦ εἶναι κυρίως ἡ γλῶσσα τῆς γεωμετρίας καὶ τῆς μηχανικῆς, ἐνῶ ὁ ὅρισμός τῆς συνάρτησης, ὁ ὁποῖος δὲν εἶναι οὔτε τόσο βαθὺς οὔτε τόσο γενικός, ἐπιτείνει τὴ δυσκολία στὰ πρῶτα βήματα τοῦ καινούριου αὐτοῦ κλάδου. Ἡ φύση τῶν ἀπειροστῶν μικρῶν καὶ κυρίως τῶν ἀπειροστῶν μικρῶν μεγαλύτερης τάξης¹³ δὲν ἔχει ἀκόμα διευκρινισθεῖ οὔτε ὡς πρὸς τὴν ἐννοιά της οὔτε ὡς πρὸς τὴ λειτουργία της (ὁ Newton προσεκτικὰ τὰ ἀποφεύγει, ἐνῶ ὁ Leibniz θεωρεῖ τὰ διαφορικά σχηματικά ἀντικείμενα). Αὐτὴ ἡ καινούρια ἐπιστήμη, ἡ ὁποία ἐπεκτείνεται πέρα ἀπὸ τὸ ἄπειρο, αὐξάνει τὴν ἀβεβαιότητα στοὺς ἐπιστήμονες τῆς ἐποχῆς.

Ὁ Colin Maclaurin (1698-1746), συνεχιστὴς τῆς νευτώνειας θεωρίας τῶν ροῶν, δπν τὰ μεγέθη σχηματίζονται ἀπὸ τὴ ροὴ καὶ τὴν κίνηση, προσπαθεῖ νὰ θεμελιώσει τὸν ἀπειροστικό λογισμό¹⁴ χωρὶς τὰ ἀπειροστά μικρά. Ἡ γεωμετρία, οἱ ἀποδεικτικές της μέθοδοι, καὶ ἡ αὐστηρὴ θεμελίωσή της ἀπὸ τὸν Εὐκλείδη, ἀποτελοῦν γιὰ τὸν σκῶτο μαθηματικό τὸ ἰδεῶδες πλαίσιο, ἀπὸ τὸ ὁποῖο μπορεῖ νὰ ἐξάγει τὶς πρῶτες ἀρχὲς τοῦ ἀπειροστικοῦ λογισμοῦ. Ἀποφεύγει τὰ ἀκατανόητα ἀπειροστά μικρά «ὡς ἀκατανόητα καὶ ὡς μιὰ αὐθάδῃ ἀπαίτηση γιὰ μιὰ τόσο ὡραία ἐπιστήμη ὅπως ἡ Γεωμετρία»¹⁵.

Ἡ πραγματεία τοῦ Maclaurin δὲν εἶναι μιὰ ἀπάντηση στὶς ἐπιθέσεις τοῦ Berkeley, ἀλλὰ ἀποτελεῖ ἕνα αὐτόνομο ἔργο, μιὰ πλήρη παρουσίαση τοῦ συστήματος τῶν ροῶν, μὲ γλῶσσα βασιζόμενη στὴ γεωμετρία ἢ στὴ μηχανικὴ, καθὼς στὴ θεωρία τῶν ροῶν δεσπόζει ἡ ἐννοια τῆς ταχύτητας¹⁶. Μάλιστα στὴν εἰσαγωγή τοῦ ἔργου του *Θεωρία τῶν Ἀναλυτικῶν Συναρτήσεων...* ὁ Lagrange ἀναφέρει τὴ δυσκολία τῆς αὐστηρῆς ἀπόδειξης στὴ μέθοδο τῶν ροῶν¹⁷.

Ὁ Leonhard Euler (1707-1783) προικισμένος μὲ ἕνα φορμαλιστικό πνεῦμα, θὰ ἀπελευθερώσει τὸν λογισμό ἀπὸ τὴ δεσποτεία τῆς γεωμετρίας¹⁸. Μὲ τὸν Euler ἡ καινούρια θεώρηση τῆς συνάρτησης, ὡς ἀναλυτικῆς ἔκφρασης, γίνεται πρωταρχικὴ. Τὰ ἀπειροστά μικρά δὲν εἶναι γι' αὐτὸν παρὰ μηδενικά, ἀλλὰ δέχεται ὅτι δύο ποσότητες πού ἡ κάθε μία εἶναι μηδέν μποροῦν νὰ ἔχουν ἕνα σαφὴ καθορισμένο λόγο, ὁ ὁποῖος στὴν πραγματικότητα ἀποτελεῖ τὸν ἀκρογωνιαῖο λίθο στὸ οἰκοδόμημα τοῦ διαφορικοῦ λογισμοῦ¹⁹. Ἀπὸ αὐτὴ τὴ θεώρηση τοῦ λόγου $(\Delta x)^2$: Δx , γιὰ $\Delta x = \omega$ ²⁰, ὁ Euler δὲν

13. Μάλιστα ἀπὸ αὐτὰ ξεκίνησε μιὰ μεγάλη ἐπιστημονικὴ διαμάχη στὴν ὁποία πρωτοστάτησε ὁ G. Berkeley μὲ τὸ ἔργο του *The Analyst, or, A discourse addressed to an infidel Mathematician* (1734). Γιὰ περισσότερες λεπτομέρειες πβ. F. CAJARI, *A History of the conceptions of Limits and Fluxions in Great Britain from Newton to Woodhouse*, Chicago and London, 1919.

14. COLIN MACLAURIN, *A Treatise of Fluxions*, 2 Vols, Edinburgh, 1742.

15. C. MACLAURIN ἐνθ. ἀν. Vol. I., σ. iv.

16. Ὁ Maclaurin ξεπερνᾷ αὐτὴ τὴ δυσκολία δηλώνοντας πὼς ἡ μεταβλητὴ ταχύτητα εἶναι ἕνα φυσικὸ φαινόμενο.

17. J.L. LAGRANGE, *Théorie des fonctions analytiques...*, 1ère éd., 1797, art. 5.

18. C.B. BOYER, *The History of the Calculus and its conceptual development*. Dover, New York, 1959, σ. 243.

19. «... methodus determinandi rationem incrementorum evanescentium, quae functiones quaecunque accipiunt, dum quantitati variabili, cuius sunt functiones, incrementum evanescens tribuitur». L. EULER, *Opera Omnia Petropolitanae, Academiae Imperialis Scientiarum*, 1755, Vol. X, σ. 5.

20. «Interim tamen perspicitur, quo minus illud incrementum accipiatur, propius ad hanc

είχε παρά να διανύσει ένα βήμα για να θεμελιώσει τον άπειροστικό λογισμό πάνω στην έννοια του όριου, αφού διατυπώνει πώς το όριο, ο ύστατος λόγος των αυξησέων, αποτελεί το αληθές αντικείμενο του διαφορικού λογισμού^{21,22}. Όμως παρ' όλες τις μελέτες τις σχετικές με τον άπειροστικό λογισμό, οι βασικές του έννοιες παραμένουν άσαφείς και άδιευκρίνιστες.

Ο Jean le Rond d'Alembert (1717-1783) ο πρώτος δημόσιος πολέμιος των έννοιών του άπειρου και του άπειροστού μικρού^{23,24} πίστευε πώς με τη θεωρία των όριων μπορεί να θεμελιωθεί αυστηρά η Ανάλυση. Οι προσπάθειές του άπεικονίζονται σε διάφορα άρθρα του στην *Έγκυκλοπαίδεια*²⁵ του Diderot, στην οποία ήταν επίσης συντάκτης. Έπηρεασμένος από τα βιβλία του Newton, *Quadratura Curvarum* (1704) και του άββα de la Chapelle²⁶, *Institutions de Géométrie* (1746), έρμηνεύει από το πρώτο βιβλίο «τόν πρώτο και τόν ύστατο λόγο» ως όρια, ενώ από το δεύτερο, το οποίο ήταν άρκετά διαδεδομένο για την εποχή του, μπόρεσε να συνδυάσει προγενέστερες θεωρίες όριων (Stévin²⁷, Grégoire St. Vincent²⁸, κ.ά.).

Για τόν d'Alembert όλος ο διαφορικός λογισμός μπορεί να συνοψισθεί σε τρεις κανόνες σχετικούς με τύπους που άφορούν: 1) τó άθροισμα των διαφορικών, 2) τó

rationem accedi; unde non solum licet, sed etiam naturae rei convenit haec incrementa primum et finita considerate atque etiam in figuris, si quibus opus est ad rem illustrandam, finite repraesentare; deinde vero haec incrementa cogitatione continuo minora fieri concipiantur sicque eorum ratio continuo magis ad certum quendam limitem appropinquare reperietur, que antem tum attingant, cum plane in nihilum abierint», L. EULER ενθ' άν., σ. 7.

21. «Hic antem limes, qui quasi rationem ultimum incrementorum illorum constituit, verum est obiectum Calculi differentialis», idem.

22. Για μιá έμπεριστατωμένη μελέτη Π6. L. EULER, *Introductio in analysin infinitorum*. Lausanne (1748). *Institutiones calculi differentialis* (1755), Saint Pétersburg. *Institutiones calculi integralis* (1768-1770). Saint Pétersburg. Έπίσης Π6. L. EULER, *Foundations of Differential Calculus* transl. by J.D. Blanton from *The latin Institutiones calculi differentialis* by Leonhard EULER, 1755, New York, Springer, 2000.

23. «La guerre aux concepts d'infini et d'infiniment petit, en soutenant que ce ne sont vraiment que des manières abrégées de s'exprimer, et qui le calcul infinitésimal n'a à faire en réalité qu'à des grandeurs finies». G. VIVANTI, Note sur l'histoire de l'infiniment petit. *Bibl. Math. nouv.*-série 8, 1894, σ. 3.

24. Π6. άκόμα «une quantité est quelque chose ou rien; si elle est quelque chose elle n'est pas encore évanouie, si elle n'est rien elle est évanouie tout à fait. C'est une chimère la supposition d'un état moyen entre ces deux-là», *Mélanges de Littérature, d'Histoire, et de Philosophie*, Tom. V., Amsterdam, 1767, σ. 249.

25. *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts, et des Métiers*. Paris, Briasson David, Le Breton, Durand, 1754. Π6. κυρίως τά άρθρα *Différentiel*, *Fluxion*, *Infiniment petit* et *Limite* που δημοσιεύθηκαν μεταξύ 1754 και 1765.

26. Abbe de la Chapelle (ca. 1710-1792). v. Poggenndorff I. 1338.

27. G. SARTON, Simon Stevin of Bruges (1548-1620) *Isis* XXI 1934 p. 241-303; H. BOSMANS, Le calcul infinitésimal chez Simon Stevin, *Mathesis* 37 (1923) pp. 12-18, 55-62, 105-9; Sur quelques exemples de la méthode des limites chez Simon Stevin, *Annales de la Société Scientifique de Bruxelles* 37 (1913) σσ. 171-99.

28. H. BOSMANS, Grégoire de Saint Vincent, *Mathesis* 38 (1924) pp. 250-6; J.E. HOFMANN, *Das Opus Geometricum des Gregorius a.s. Vincentio und seine Einwirkung auf Leibniz*. Abh. der Preuss. Ak. der Wissenschaften 1941. Math. naturwissen. Kl. 13 Berlin 1941.

γινόμενό τους, 3) τόν εκθέτη²⁹.

Έτσι για τόν γάλλο μαθηματικό ό όρισμός τών όρίων είναι ή πραγματική μεταφυσική τοῦ διαφορικού λογιζμοῦ. Ή θεμελίωση τοῦ άπειροστικού λογιζμοῦ πάνω στην έννοια τοῦ όρίου, σηματοδοτεί τήν μετάβαση τών Μαθηματικῶν από τίς φιλοσοφικές θεωρήσεις στίς αὐστηρές διατυπώσεις.

Ο J.L. Lagrange (1736-1813) όταν καλείται νά διδάξει³⁰ άπειροστικό λογιζμό στην νεοϊδρυθεΐσα École Polytechnique³¹, άνατρέπει στίς παλαιότερες εργασίες του σχετικά μέ τόν λογιζμό, έχοντας τήν πεποίθηση πώς ή μοναδική αὐστηρή βάση για τή θεμελίωση τής ανάλυσης είναι ή άλγεβρα.

Μέ τήν πρώτη του δημοσίευση³² ό ήλικίας 18 ετών Lagrange θεωρεί ότι μέ τή βοήθεια τής δυναμοσειράς ανακάλυψε τή γέφυρα μεταξύ ανάλυσης καί άλγεβρας, πεποίθηση τήν όποία διατήρησε σ' όλη του τή ζωή.

Έξι χρόνια άργότερα επανέρχεται στό θέμα τής θεμελίωσης του άπειροστικού λογιζμοῦ³³ για νά καταλήξει τό 1772 στη μελέτη του για ένα καινούριο είδος λογιζμοῦ σχετικό μέ τή διαφορίση καί τήν ολοκλήρωση μεταβλητῶν ποσοτήτων³⁴, μελέτη ή όποία άποτελεί τόν πυρήνα τής θεωρίας του.

Έρευνώντας τά διαφορικά καί τά ολοκληρώματα τοῦ γινομένου τάξεως μεγαλύτερης τοῦ 2 μέ άλγεβρα καί συνδυαστική καί χρησιμοποιώντας τό άνάπτυγμα συναρτήσεως κατά Taylor, οδηγείται όπως άποκαλύπτει από τήν άρχή, «νά καθιερώσει μερικές γενικές καί προκαταρκτικές έννοιες για τή φύση τών συναρτήσεων μιάς ή περισσότερων μεταβλητῶν, όι όποίες μπορούν νά χρησιμεύουν στην εισαγωγή μιάς γενικής θεωρίας συναρτήσεων»³⁵ θεώρηση τήν όποία τελικά πραγματοποίησε.

«Αν υ είναι μιά τυχούσα πεπερασμένη συνάρτηση μιας μεταβλητῆς x, αν θέσουμε x+ξ στή θέση του x... ή υ θά γίνει:

$$u + p\xi + p'\xi^2 + p''\xi + p'''\xi + \dots^{36}$$

όπου p, p', p'', είναι καινούριες συναρτήσεις όι όποιες κατά κάποιον τρόπο παράγονται από τή συνάρτηση u».

29. Encyclopédie..., article Calcul différentiel, p. 520.

30. Π6. CH. PHILI, Sur l'enseignement de Lagrange à l'École Polytechnique, Université de Limoges, 93e Congrès de l'A.F.A.S., Limoges 1974, Actes du Congrès σσ. 1-5.

31. Π6. CH. PHILI, Les débuts de l'enseignement de l'Analyse à l'Ecole Polytechnique, Comptes Rendus du 100e Congrès National des Sociétés Savantes, Paris, Bibliothèque Nationale, 1976, σσ. 87-100.

32. Lagrange à Euler, J.L. LAGRANGE, Oeuvres Complètes, Paris, Gauthier-Villars, 1892 Vol. XIV σσ. 135-138. Π6. Lettera di Luigi de la Grange Tournier, Torinese, all'illustrissimo Signor Conte Giulio Carlo da Fagnano, contenente una nuova serie per i differenziali et integrali di qualsivoglia grado, corrispondente alla Newtoniana per la potestà e le radici, Torino, 1754 (nella Stamperia Reale).

33. J.L. LAGRANGE, Note sur la métaphysique du Calcul infinitésimal. Misc. Taur. t.II 1760-61, σσ. 17-18.

34. J.L. LAGRANGE, Sur une nouvelle espèce de calcul relatif à la différenciation et à l'intégration des quantités variables. Mém. de l'Académie Royale des Sciences et Belles Lettres de Berlin. classe mathématique, pp. 182-221; Oeuvres Complètes Vol. III, σσ. 439-476.

35. J.L. LAGRANGE ενθ' άν., σ. 447.

36. Τό άνάπτυγμα αυτό είναι τελείως αυθαίρετο.

Με τη βοήθεια λοιπόν των παραγομένων συναρτήσεων³⁷, δίνει τον δικό του όρισμό για τον διαφορικό και ολοκληρωτικό λογισμό:

«Ο διαφορικός λογισμός, θεωρούμενος σέ ὅλη του τῇ γενικότητι, συνίσταται σὸ νὰ βροῦμε ὅμοια καὶ μὲ ἀπλὲς εὐκόλες μεθόδους, τὶς συναρτήσεις $p, p', p'', \dots q, q', q'' \dots r', r'', r'''$ οἱ ὁποῖες παράγονται ἀπὸ τὴ συνάρτηση u . Καὶ ὁ ολοκληρωτικός λογισμός συνίσταται σὸ νὰ ἐπανευρίσκουμε τὴ συνάρτηση u μέσω αὐτῶν τῶν τελευταίων συναρτήσεων.

Αὐτὴ ἡ ἔννοια τοῦ διαφορικοῦ καὶ ολοκληρωτικοῦ λογισμοῦ μοῦ φαίνεται πὼς εἶναι ἡ πιὸ διαυγής καὶ ἡ πιὸ ἀπλὴ πού δόθηκε. Ὅπως βλέπουμε, εἶναι ἀνεξάρτητη ἀπὸ κάθε μεταφυσικὴ καὶ κάθε θεωρία ἀπειροστῶν μικρῶν ἢ ἐξαφανιζομένων ποσοτήτων»³⁸.

Μὲ αὐτὸ τὸ σκεπτικὸ ὁ Lagrange θεωρεῖ πὼς μπορεῖ νὰ ἀποδείξει³⁹ τὸ θεώρημα τοῦ Taylor, καὶ καταλήγει θέτοντας $x+\xi$ στὴ θέση τοῦ x νὰ δώσει τὴ μορφή τῆς συνάρτησης u «ὅπου οἱ συναρτήσεις $u, u', u'', u''', \dots$ παράγονται ἢ μία ἀπὸ τὴν ἄλλη μὲ τὸν ἴδιον νόμο, μὲ τέτοιον τρόπο ὥστε νὰ μποροῦμε ἄνετα νὰ τὶς βροῦμε μὲ τὴν ἴδια ἐπαναλαμβανόμενη πράξη»⁴⁰.

Ὅταν λοιπόν τὸ 1794 ὁ Lagrange καλεῖται νὰ διδάξει στὰ δύο ἰδρύματα πού καθιερώνει ἡ γαλλικὴ ἐπανάσταση τὴν École Polytechnique καὶ τὴν École Normale, ὁ μεγάλος ἀλγεβρικός ἐπανερχεται στὶς νεανικὲς του ἰδέες, τὶς ὁποῖες ἀναπτύσσει στὰ δύο μνημειώδη ἔργα του: *Θεωρία τῶν Ἀναλυτικῶν Συναρτήσεων...* (1797) καὶ *Μαθήματα στὸν Λογισμό τῶν Συναρτήσεων* (1808).

Μὲ τὸ ἀνάπτυγμα τῆς συνάρτησης ὁ Lagrange εἰσάγει ἕνα ἀποτελεσματικὸ ἐργαλεῖο τὸ ὁποῖο τοῦ ἐπιτρέπει νὰ λαμβάνει τὴν παράγωγο καὶ ἔτσι ὁ διαφορικός λογισμός μετατρέπεται «στὴν ἀλγεβρικὴ ἀνάλυση πεπερασμένων ποσοτήτων» ὅπως ὑποδεικνύει καὶ ὁ πλήρης τίτλος τοῦ βιβλίου του, *Θεωρία τῶν Ἀναλυτικῶν Συναρτήσεων*⁴¹. Κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο «ἡ δημιουργία καὶ ὁ λογισμός τῶν παραγῶγων συναρτήσεων μὴς δοθεῖσας συνάρτησης εἶναι γιὰ νὰ ἀκριβολογοῦμε τὸ ἀληθὲς ἀντικείμενο τοῦ διαφορικοῦ λογισμοῦ»⁴².

Ἡ θέση, μὲ τὴ φιλοσοφικὴ ἔννοια τῆς λέξης, τὴν ὁποία ὑποστηρίζει ὁ Lagrange μὲ τὸ ἀνάπτυγμα ὁποιασδήποτε συνάρτησης σέ σειρά Taylor, τὸν ὁδηγεῖ νὰ ἐξάγει σημαντικὰ συμπεράσματα ὅπως π.χ. τὴν ἔκφραση τοῦ ὑπολοίπου μὲ ὁλοκλήρωμα (ἢ ὅποια φέρει τὸ ὄνομά του). Ὅμως ἂν καὶ ἡ προσπάθεια αὐτὴ τοῦ Lagrange μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὡς μιὰ ἀνεπιτυχὴς ἀπόπειρα θεμελίωσης τῆς ἀνάλυσης, ἐν τούτοις θὰ δικαιωθεῖ μέσα ἀπὸ τὸ ἔργο τοῦ Weierstrass, στὴ θεωρία συναρτήσεων μὴς μεταβλητῆς καθὼς καὶ στὴ σύγχρονη ἀλγεβρικὴ θεωρία τῶν τυπικῶν σειρῶν (*séries formelles*).

Πέρα ὅμως ἀπ' ὅλα αὐτὰ ἡ θέση αὐτὴ τοῦ Lagrange ἐπηρέασε ἀρκετοὺς φιλοσό-

37. Στὰ γαλλικὰ ὁ Lagrange χρησιμοποιεῖ τὸν ὄρο «fonctions dérivées» ὁ ὁποῖος δὲν ἀναφέρεται στὶς παραγῶγους.

38. *Αὐτόθι*, σ. 443.

39. Σ' αὐτὴ τὴ μελέτῃ τοῦ ὁ Lagrange χρησιμοποιεῖ τὶς δυναμοσειρὲς γιὰ νὰ ἀποδείξει τὸ θεώρημα τοῦ Taylor ὅμως δὲν μπορεῖ κανεὶς νὰ διακρίνει μιὰ σαφὴ ἀπόδειξη.

40. *Αὐτόθι*, σσ. 444-445.

41. *Théorie des fonctions analytiques, contenant les principes du calcul différentiel, dégagés de toute considération d'infiniment petits, d'évanouissants, de limites et de fluxions, et réduits à l'analyse algébrique des quantités finies.*

42. J.L. LAGRANGE, *Théorie des fonctions analytiques*, 1ere éd., 1797, σ. 2.

φους⁴³ και κυρίως τόν Hegel.

III. Hegel και Lagrange. Ο Felix Klein (1849-1925), ο έπινομαζόμενος Δίας των Μαθηματικών, είναι ένας από τους πρώτους που τονίζει τη μαθηματική συμβολή του Hegel⁴⁴.

Ο Friedrich Hegel (1770-1831) στο γνωστό έργο του, *Επιστήμη της Λογικής*, μελετά τη *Θεωρία των Αναλυτικών Συναρτήσεων* του Lagrange όπου τονίζει την ακρίβεια, και την ομοιογένεια της μεθόδου του, χωρίς όμως να παραλείψει τους πρωτοπόρους του λογισμού.

Αν και στην τελευταία δεκαετία της ζωής του Hegel, η μαθηματική ανάλυση έχει πιά αύστηρά μελετηθεί από τους σύγχρονους θεμελιωτές της B. Bolzano⁴⁵ (1781-1848) και A.L. Cauchy⁴⁶, (1789-1857) και παρόλο που ο Hegel παρακολουθεί τη σύγχρονη βιβλιογραφία προτιμά την προσέγγιση του Lagrange ή όποια είναι προγενέστερη. Παράλληλα πιστεύει πως με τη θεώρηση του μεγάλου μαθηματικού μπορεί να θριαμβεύσει ή φιλοσοφία στα μαθηματικά. Για τόν Hegel, ο Lagrange παρουσιάζει ένα σημαντικό πλεονέκτημα, καθώς με την αλγεβροποίηση του λογισμού αποφεύγει τις ανακρίβειες της φιλοσοφίας του άπειρου.

Στις άναζητήσεις του Hegel πρωταρχικό θέμα άποτελεί τó άπειρο και ή έπιστημονική του θεώρηση. Θα πρέπει βέβαια να θυμίσουμε πως στón 18ο αιώνα παρουσιάζεται ένας θεμελιώδης έπιστημολογικός διαχωρισμός⁴⁷, καθώς άπορρίπτεται ή φιλοσοφία του άπειρου ταυτόχρονα με την έννοιολογική «διαμόρφωση» του λογισμού του άπειρου.

Στά Μαθηματικά τó άπειρο⁴⁸ γίνεται άντιληπτό μόνο στón άπειροστικό λογισμό⁴⁹. Μάλιστα ο Hegel σημειώνει πως με τη θεωρία συναρτήσεων και γενικότερα με τις συναρτήσεις των μεταβλητών μεγεθών άγγιζουμε τó άληθές άπειρο στó όποιο πίστευε ó Spinoza⁵⁰.

43. Είναι χαρακτηριστικό πως στα μαθηματικά χειρόγράφα του ó Marx, τιμά ιδιαίτερα τόν Lagrange, θεωρώντας την μέθοδό του ως την πιο ομοιογενή και άπαλλαγμένη από κάθε είδους μεταφυσικής. Άκόμα ó Auguste Comte στó κλασικό έργο του, *Cours de philosophie positive*, Vol. I, Paris, 1830 για τους ίδιους λόγους ξεχωρίζει την θεωρία του Lagrange: «(Ο Lagrange) μετατρέπει την υπερβατική ανάλυση... σ' ένα σύστημα καθαρά άλγεβρικό» A. COMPTE, *έθ' άν.*, σ. 230.

44. Ίσως οι συγγενικοί δεσμοί όι όποιοι ένωσαν τόν Klein με τόν Hegel (ή σύζυγος του Klein ήταν έγγονή του Hegel) συνέβαλαν στην έρευνα των μαθηματικών άναζητήσεων του.

45. B. BOLZANO, *Beiträge zu einer begründeten Darstellung der Mathematik*, Prague, 1810. Π6. άκόμα I. SEBESTIK, *Le système mathématique de Bernard Bolzano*, *Cahiers Fondamenta Scientiae*, Strasbourg, 1981 και I. GRATTAN-GUINNESS, Bolzano, Cauchy and the «New Analysis of the Early Nineteenth Century», *Archive for history of Exact Sciences* 6 (1970), σσ. 372-400.

46. A.L. CAUCHY, *Cours d'Analyse de l'École Polytechnique*, Paris, 1821. *Résumé des Leçons données à l'École Polytechnique sur le calcul infinitésimal*, Paris, 1823.

47. Οι καινούριες έννοιες του λογισμού άπαιτούν περισσότερη έρευνα στις πράξεις. Έτσι στη δεύτερη φάση δημιουργίας της ανάλυσης, σταματά σχεδόν να εμφανίζεται ή ακώλυτη χρήση του άπειρου στις μαθηματικές πράξεις.

48. Ο Hegel διακρίνει και τó φιλοσοφικό άπειρο.

49. Η είδοποιός διαφορά μεταξύ άλγεβρας και ανάλυσης είναι ότι στην ανάλυση υπάρχει ή έννοια του όρίου.

50. Ο Hegel αναφέρεται συγκεκριμένα σέ μία έπιστολή του Spinoza (20 Άπριλίου 1663) πρós τόν γιατρό και φιλόσοφο L. Meyer, π6. F. HEGEL, *έθ' άν.*, Vol. I, σ. 275.

Ἡ θεωρία τῶν ροῶν τοῦ Newton, πρώτη ἀπόπειρα μορφοποίησης τοῦ ἀλγορίθμου γιὰ τὸν ἀπειροστικό λογιισμό, ἀπόπειρα ἡ ὁποία περικλείει τὴν ἔννοια τῆς κίνησης ἐντυπώσισε τὸν Hegel καθὼς ἡ fluxion γίνεται τὸ γενεσιουργό στοιχείο. Ὁ Newton θεωρεῖ πὼς τὰ μαθηματικά μεγέθη παράγονται ἀπὸ τὴν κίνηση: ἡ εὐθεία γραμμὴ ἀπὸ τὴ συνεχὴ κίνηση σημείων⁵¹, οἱ ἐπιφάνειες ἀπὸ τὴν κίνηση γραμμῶν, τὰ στερεὰ ἀπὸ τὴν κίνηση ἐπιφανειῶν⁵².

Ἄν ἡ θεωρία τῶν ροῶν τοῦ Newton ἐντυπώσισε τὸν μεγάλο γερμανὸ φιλόσοφο, ἡ *Θεωρία τῶν Ἀναλυτικῶν Συναρτήσεων*, αὐτὴ ἡ προσπάθεια ἀλγεβροποίησης τοῦ ἀπειροστικοῦ λογιισμοῦ ἀπὸ τὸν Lagrange, μὲ ἐργαλεῖο τῆ δυναμοσειρᾶ ὅπου ἐμφανίζονται οἱ διαδοχικὲς παράγωγοι⁵³, κυριολεκτικὰ τὸν συνεπαίρνει. Ὁ Lagrange μᾶς προσφέρει τὴ σχέση ἡ ὁποία ἐνώνει τὴν συνάρτηση $f(x)$ καὶ τὴν παράγωγό της ὡς μὴ καθαρά ἀλγεβρική σχέση.

Ὁ Hegel, ἐρασιτέχνης «μαθηματικός», ἀποφεύγει νὰ θίξει τὰ λάθη καὶ τὰ κενὰ τῆς θεωρίας τοῦ Lagrange, ὅπως ὅτι κάθε συνάρτηση δὲν ἀναπτύσσεται σὲ σειρὰ Taylor ἢ ἡ μὴ ἀποκρυσταλλωμένη διατύπωση τῆς ἔννοιας τῆς συνέχειας καὶ τῆς σύγκλισης. Τὸ κύρος τῆς θεωρίας τοῦ Lagrange δέχθηκε σοβαρὲς ἐπικρίσεις καὶ κριτικὲς τόσο στὸ ἐξωτερικό⁵⁴ ὅσο καὶ στὴ Γαλλία⁵⁵, μάλιστα θεωροῦμε ὅτι ἀποτελεῖ ἓνα ἀνοιχτὸ θέμα πρὸς ἔρευνα ἢ ἀποσιώπησή τους ἀπὸ τὸν Hegel.

Ἡ εἰσαγωγή τοῦ βιβλίου *Θεωρία τῶν Ἀναλυτικῶν Συναρτήσεων...* ὅπου ὁ Lagrange ἐπικρίνει ὅλες τὶς πρότερες ἀπόπειρες θεμελίωσης τοῦ ἀπειροστικοῦ λογιισμοῦ, ἐκτὸς ἀπὸ τὴν προσπάθεια τοῦ John Landen^{56,57}, (1719-1790), ἡ ὁποία δὲν περιέχει καμμιά ἀναφορά σὲ ἀπειροστὰ μικρὰ ἢ στὴ θεωρία κίνησης ἀλλὰ χρησιμοποιεῖ μόνον ἀναλυτικὴ μέθοδο⁵⁸, ἀποτελεῖ μὴ σημαντικὴ διαφορὰ γιὰ τὸν Hegel.

Ὁ μεγάλος γερμανὸς φιλόσοφος ὑπογραμμίζει πὼς ὁ Lagrange, χρησιμοποιώντας τὸ ἐργαλεῖο τῶν σειρῶν, ὑπερνικᾷ τὶς δυσκολίες τὶς ὁποῖες περικλείει ἡ χρῆση τῶν

51. «Lineae describuntur ac describendo generantur non per appositionem partium, sed per motum continuum punctorum...», I. NEWTON, *Tractatus de Quadratura Curvarum*, Londini 1704; Π6. *Opera Omnia*, Vol. I, Londini, 1779, σ. 237.

52. Ἐνθ' ἂν.

53. Ὁ F. Klein ὑπογραμμίζει τὴν θεώρησή τοῦ Hegel σχετικὰ μὲ τὴν παράγωγο, ἡ ὁποία κατὰ τὸν μεγάλο γερμανὸ φιλόσοφο ἀπεικονίζει τὸ «γίγνεσθαι τῶν ποσοτήτων». Π6. F. KLEIN, *Elementarmathematik vom höheren Standpunkte*, Berlin, 1925. Π6. ἀκόμα Berlin Springer, 1968, σ. 217.

54. Π6. τὴ μελέτη τοῦ βερολινέζου BURJA, Sur le développement de fonctions en séries, *Mémoire de l'Académie de Berlin*, 1801, σ. 3-28 ἢ τοῦ πολωνοῦ J. SNIADOCKI, *O Jozefie Ludwiku de Lagrange...*, Wilno, 1815.

55. Οἱ ἀναφορὲς τοῦ Hoëne-Wronski στὴ Γαλλικὴ Ἀκαδημία Ἐπιστημῶν ἐνάντια στὴ θεωρία τοῦ Lagrange ἀποτέλεσαν σκάνδαλο γιὰ τὴν ἐποχὴ του. Π6. HOËNE-WRONSKI, *Réfutation de la théorie des fonctions analytiques de Lagrange*, Paris 1812. Π6. ἐπίσης Ch. PHILLI, *La loi suprême de Hoëne-Wronski: la rencontre de la philosophie et des mathématiques*, *Paradigms and Mathematics*, eds. E. Ausejoy M. Horigón, Madrid, 1996, σσ. 289-308.

56. *The Residual Analysis*, London, 1764 τῆς ὁποίας ἡ ὁμοιογένεια προκάλεσε καὶ τὴν προσοχὴ τοῦ Marx στὶς μαθηματικὲς του ἀναζητήσεις.

57. Π6. Ch. PHILLI, John Landen: First attempt for the algebrisation of infinitesimal calculus, *Proceedings of the International Conference Contemporary Trends in the Historiography of Science*, Kluwer, 1994, σσ. 279-293.

58. J.L. LAGRANGE, *Théorie des fonctions analytiques...*, Paris, 1797, σ. 4.

άπειροστών μικρών και η μέθοδος των πρώτων και ύστερων λόγων. «Από τὸν λογισμό των συναρτήσεων τοῦ ὁποῖου ἡ ἀκρίβεια, ἡ ἀφαίρεση καὶ ἡ γενικότητα ἔχουν γίνε ἀρκετὰ ἀποδεκτές, θὰ ποῦμε μόνο ἐδῶ ὅτι στηρίζεται στὴ βασικὴ πρόταση ἀπὸ τὴν ὁποία μπορεῖ ἡ διαφορὰ ποῦ δὲν εἶναι μηδενικὴ, νὰ θεωρηθεῖ ὡς τόσο μικρὴ ὥστε κάθε ὅρος τῆς σειρᾶς νὰ ὑπερβαίνει σὲ μέγεθος τὸ ἄθροισμα ὧν τῶν ὅρων ποῦ ἀκολουθοῦν».⁵⁹

Τὸ θεώρημα αὐτὸ τοῦ Lagrange, στὸ ὁποῖο ἀναφέρεται ὁ Hegel, ἀποτελεῖ γιὰ τὸ γάλλο μαθηματικὸ μιὰ ἀπὸ τὶς θεμελιώδεις ἀρχές τῆς θεωρίας τοῦ^{60,61}. Ἐχοντας πιά τὸ ἀνάπτυγμα κατὰ Taylor⁶² ὡς βασικὸ ἐργαλεῖο καὶ μὲ τὴν ἀλγεβρικὴ χρῆση πεπερασμένων ποσοτήτων, προχωρεῖ στὴν παρουσίαση τῆς θεωρίας του. Ἡ ἀρχὴ αὐτὴ θὰ τοῦ χρησιμεύσει ἐπίσης ὡς βάση γιὰ τὶς ἐφαρμογές στὴ γεωμετρία καὶ στὴ μηχανικὴ, προσδίδοντας ἔτσι ὁμοιογένεια στὴ θεωρία του καὶ ὀριστικὴ ἀπομάκρυνση τῆς μεταφυσικῆς τῶν ἀπειροστῶν μικρῶν.

Μάλιστα ὁ Hegel περιορίζει ὁλόκληρὴ τὴ μεθοδολογία τοῦ διαφορικοῦ λογισμοῦ στὴν πρόταση $dx^n = nx^{n-1}dx$ ἢ $\frac{f(x+i) - fx}{i} = p$ ^{63,64}, αὐτὸν τὸν τελευταῖο τύπο ἀπαλλαγμένο ἀπὸ ὁποιαδήποτε μεταφυσικὴ, ἐλεύθερο ἀπὸ κάθε ἔννοια ὁρίου ὁ Lagrange λαβαίνει τὴν παράγωγο τῆς συνάρτησης $f(x)$, ὅπου p εἶναι μιὰ καινούρια συνάρτηση τοῦ x καὶ τοῦ i . Δηλαδή ἡ παράγωγος «ἴσούται, συνεχίζει ὁ Hegel, μὲ τὸν συντελεστὴ τοῦ πρώτου ὅρου» τοῦ ἀναπτύγματος κατὰ Taylor «...δὲ μας ὑπολείπεται τίποτα πιά νὰ μάθουμε: ἡ ἐξαγωγή τῶν ἐπομένων μορφῶν, τοῦ διαφορικοῦ ἐνὸς γινομένου, ἐνὸς ἐκθέτη κ.ἄ. γίνεται ἀπὸ ἐδῶ καὶ πέρα μηχανικά. Σὲ πολὺ λίγο χρόνο, ἴσως σὲ μισὴ ὥρα ἔχουμε ἐξοικειωθεῖ μὲ αὐτὴ τὴ θεωρία: ὅταν ἔχουμε τὰ διαφορικά, ξεκινώντας ἀπὸ αὐτά, τίποτα δὲν εἶναι πιὸ εὐκόλο ἀπὸ τὸ νὰ βροῦμε τὴν ἀρχικὴ συνάρτηση... ἔχεινο ποῦ παίρνει πιὸ πολὺ χρόνο, εἶναι νὰ κατανοήσουμε... ὅτι ἀφότου τόσο εὐκόλα ἐπιτύχαμε τὸ πρῶτο μέρος τοῦ στόχου, ὁ ὁποῖος εἶναι ἡ εὕρεση τοῦ συντελεστῆ μὲ ἀναλυτικὴ μέθοδο, δηλαδή καθαρά ἀριθμητικά, ἀπὸ τὸ ἀνάπτυγμα τῆς συνάρτησης μεταβλητῶν μεγεθῶν...»⁶⁵. Μάλιστα ὁ Hegel συνεχίζοντας περιορίζει στὴν εὕρεση τοῦ πρώτου ὅρου καθὼς φαίνεται νὰ μὴν τὸν ἐνδιαφέρουν οἱ ὑπόλοιποι ὅροι⁶⁶, δεύτερη, τρίτη παράγωγος κ.ο.κ., κάτι ποῦ ὁ Lagrange διόλου δὲν παραλείπει.

Κατὰ τὸν Hegel, «ἡ ἐξέλιξη τοῦ διαφορικοῦ λογισμοῦ ἀποδεικνύει πῶς οἱ διαφορικές μέθοδοι ξεκίνησαν μὲ τεχνάσματα: ὁ τρόπος ποῦ προχώρησαν, ἀφοῦ ἤδη ἐπικτάθηκαν σὲ ἄλλα ἀντικείμενα, τοὺς ὀδήγησε ἀργότερα σὲ ἀφηρημένους τύπους, τοὺς ὁποίους προσπάθησαν νὰ ἀναγάγουν σὲ ἀρχές (principia)»⁶⁷. Φανερά λοιπὸν ὁ μεγάλος γερμανὸς φιλόσοφος προτείνει τὴν μεθοδολογία τοῦ Lagrange, ἡ ὁποία

59. G.W.F. HEGEL, *ἐνθ. ἀν.*, σ. 294 (μτφρ. Χ.Φ.).

60. J.L. LAGRANGE, *ἐνθ. ἀν.*, σ. 12.

61. Ἀργότερα ὁ A.L. Cauchy βασιζόμενος σ' αὐτὸ τὸ θεώρημα θὰ παρουσιάσει μιὰ σημαντικὴ παρατήρηση. A.L. CAUCHY, *Cours d'Analyse*, Paris, 1821, σ. 139.

62. B. TAYLOR, *Methodus Incrementorum directa et inversa*, Londini, 1715, prop. VII Theor. III, σ. 21.

63. G.W.F. HEGEL, *ἐνθ. ἀν.*, σμ. III., σ. 304.

64. Π6. J.L. LAGRANGE, *ἐνθ. ἀν.*, σ. 8.

65. *Ενθ. ἀν.*, σσ. 304-305.

66. *Ενθ. ἀν.*

67. *Ενθ. ἀν.*

ἐκτός τῶν ἄλλων, μέ τῇ λιτότητά ποὺ τὴν χαρακτηρίζει προσέφερε μιά φαινομενικά αὐστηρὴ θεμελίωση, ἐνῶ οἱ βασικὲς ἀρχὲς τῆς αὐτοεπιβεβαιώνονται μέ τὴν ἀποτελεσματικότητά τους.

Στὴν παράδοση τῶν μεγάλων μαθηματικῶν καὶ φιλοσόφων (Πλάτων, Newton, Leibniz κ.ά.), ὁ Lagrange ἀποτελεῖ σ' αὐτὴν τὴν σειρά τῶν διττῶν μορφῶν μιά ἀσυνέχεια, καθὼς ἡ φιλοσοφία δὲν συμπεριλαμβανόταν στὰ ἐρευνητικὰ του ἐνδιαφέροντα. Στὸ σύνολο τοῦ ἔργου του μιά καὶ μόνη ἐργασία του ἀπτεται τῆς φιλοσοφίας, ἡ ἀπάντησή του, στὸ ἄρθρο τοῦ Hyacinth Sigismund Gerdil (1718-1802) *Περὶ τοῦ ἀπολύτου ἀπείρου θεωρουμένου στὸ μέγεθός του*⁶⁸. Ἡ σύντομη ἀλλὰ τόσο ἐνδιαφέρουσα^{69,70}, ἀπάντησή του ἀφορᾷ στὴν μεταφυσικὴ τοῦ ἀπειροστικοῦ λογισμοῦ, ἡ θεμελίωση τοῦ ὁποίου ἔντονα τὸν ἀπασχολοῦσε ἤδη ἀπὸ τὰ νεανικὰ του χρόνια.

Ἡ ἀλγεβροποίηση τῆς ἀνάλυσης ἀπὸ τὸν Lagrange, ἀποτελεῖ γιὰ τὸν Hegel τὸ βασικὸ ἐπιχείρημά του γιὰ νὰ κυριαρχήσει καὶ πάλι ἡ φιλοσοφία στὰ Μαθηματικά. Καθὼς ὅλο τὸ οἰκοδόμημα του βασίζεται στὸ ἀνάπτυγμα μιᾶς συνάρτησης σὲ σειρά Taylor, ἀπαλλάσσει τὴ θεωρία του ἀπὸ κάθε μεταφυσικὴ⁷¹ καὶ κάθε ἀνακρίβεια σχετικὴ μέ τὴ φιλοσοφία τοῦ ἀπείρου.

Βέβαια ὁ Hegel δὲν εἶναι μαθηματικὸς καὶ δὲν μπορεῖ νὰ διακρίνει τὰ κενὰ ποὺ περιέχει ἡ θεωρία τοῦ Lagrange καὶ μάλιστα ἀποδίδει τὴν «αὐστηρὴ» θεμελίωση τοῦ λογισμοῦ ἀπὸ τὸν μεγάλο μαθηματικὸ, στὴν ἀπουσία ἐννοιολογικῆς παρουσίας τοῦ ἀπείρου, ποὺ κρατεῖ ἀποκλειστικὰ γιὰ τὴ φιλοσοφία.

Γιὰ τὸν γερμανὸ φιλόσοφο ὁ ἀπειροστικὸς λογισμὸς σταματᾷ στὸν Lagrange, οἱ σύγχρονοί του αὐστηροὶ θεμελιωτὲς Bolzano καὶ Cauchy δὲν τὸν ἀπασχολοῦν. Μετὰ τὸν Lagrange ὁμως παύουν νὰ ἀπασχολοῦν τοὺς μαθηματικούς οἱ ἐρευνες γιὰ τὴν ἔννοια τοῦ ἀπείρου, καθὼς τὰ ἐνδιαφέροντά τους μετατοπίζονται στὴν ἐρευνα τοῦ ὁρίου, τῆς συνέχειας, τῆς σύγκλισης, ἔννοιες οἱ ὁποῖες διαμόρφωσαν τὴ σύγχρονη μαθηματικὴ ἀνάλυση.

Ἡ αὐστηρὴ θεώρηση τοῦ ὁρίου θὰ γίνῃ ὁ ἀκρογωνιαίος λίθος γιὰ τὴν ἀναδιοργάνωση τῆς ἀνάλυσης μέ τοὺς Bolzano⁷², Cauchy⁷³, καὶ Weierstrass⁷⁴ στὸν 19ο αἰῶνα. Ἀργότερα οἱ ἐρευνες τῶν K. Weierstrass καὶ R. Dedekind θὰ ὀδηγήσουν στὴν ἀκριβ-

68. *Misc. Taur.*, 1760-61, t. III, σσ. 1-45.

69. G. GANTOR, *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*, Band IV, Leipzig, 1908, σ. 644.

70. J.L. LAGRANGE, *Note sur la métaphysique du calcul infinitésimal*. *Misc. Taur.* V. II., 1760-61, σσ. 17-18. Π6. *ἐπίσης* *Œuvres*, tom. VII., Paris, 1877, σσ. 597-599.

71. Καὶ ἄλλοι γερμανοὶ ὑπογραμμίζουν τὴν ἐλλειψὴ μεταφυσικῆς στὸν Lagrange, π6. H. COHEN, *Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte*, Berlin, 1883, σ. 96 et passim; π6. *ἐπίσης* M. SIMON, *Zur Geschichte und Philosophie der Differentialrechnung*, *Abh. zur Geschichte der Mathematik*, 1898, Heft VIII, σ. 130.

72. B. BOLZANO, *Rein analytischer Beweis des Lehrsatzes, dass zwischen je zwey Werthen, die ein entgegengesetztes Resultat gewähren wenigstens eine reelle Wurzel der Gleichung liege*, Prague, Gottlieb Haase, 1817. Π6. *ἐπίσης* B. BOLZANO, *Beiträge zu einer begründeten Darstellung der Mathematik*, Prague, 1810.

73. A.L. CAUCHY, *Cours d'Analyse de l'École Royale Polytechnique*, Paris 1821. Π6. *ἐπίσης* *Résumé des leçons données à l'École Royale Polytechnique sur le calcul infinitésimal*, Paris, 1823.

74. K. WEIERSTRASS, *Zur Theorie der Potenzreihen*, *Math. Werke* I., Berlin, 1894, σσ. 67-74. Π6. *ἐπίσης* *Ueber continuirliche Functionen eines reellen Argumentents, die für keinen Werth des letzteren einen bestimmten Differentialquotienten besitzen*, *Math. Werke*, Bd. II, σσ. 71-74.

μητικοποίηση της ανάλυσης, την εξαγωγή των θεωρημάτων της ανάλυσης από τα βασικά αξιώματα των άκεραίων αριθμών και έπειτα από τις αρχές της συνολοθεωρίας. Έτσι πιά για την ανάλυση αποδείχθηκε ότι «δέν χρειάζεται τίποτα άλλο παρά τους άκέραιους αριθμούς ή πεπερασμένα ή άπειρα συστήματά τους⁷⁵⁻⁷⁶». Η κλασική ανάλυση λοιπόν κατέληξε στη πυθαγόρεια θεώρηση του άκεραίου αριθμού⁷⁷ «ού γάρ ολόν τε οὐδέν οὔτε νοηθῆμεν οὔτε γνωσθῆμεν ἄνευ τούτου»⁷⁸.

Χ.Π. ΦΙΛΗ
(Αθήναι)

75. H. POINCARÉ, *The Foundations of Science*, transl. by B. Halsted, New York, 1913, σσ. 380, 441 κ. έξ.

76. C. BOYER, *ένθ. άν.*, σ. 298.

77. *Ένθ' άν.*

78. H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1er Vol., 2e éd., Berlin, 1906, σ. 240.

CORPUS PHILOSOPHORUM MEDII AEVI
BYZANTINOI ΦΙΛΟΣΟΦΟΙ - PHILOSOPHI BYZANTINI

- VOL. 1: Νικολάου Μεθώνης, *Ἀνάπτυξις τῆς Θεολογικῆς Στοιχειώσεως Προκλου Πλατωνικοῦ Φιλοσόφου*. A Critical Edition with an Introduction on Nicholas' Life and Works by Athanasios ANGELOU, 1984, LXXXII, 204 p.
- VOL. 2: Νικηφόρου Βλεμμύδου, *Ἀπόδειξις ὅτι οὐχ ὥρισται τοῦ καθέκαστον ἡ ζωή*. Erste Ausgabe mit Übersetzung und kommentierenden Anmerkungen von Wolfgang LACKNER, 1985, XCVI, 124 S.
- VOL. 3: Γεωργίου Γεμιστοῦ Πλήθωνος, *Περὶ ἀρετῶν*, Édition critique, introduction, traduction et commentaire par Brigitte TAMBRUN-KRASKER, 1987, XCII, 127 p.
- VOL. 4: Γεωργίου Παχυμέρους, *Ὑπόμνημα εἰς τὸν Παρμενίδην Πλάτωνος Ἀωνύμου Συνέχεια τοῦ Ὑπομνήματος Προκλου*. Critical Edition with Translation by T.A. CADRA, S.M. HONEA, P.M. STINGER and G. UNHOLTZ. Introduction by L.G. WESTERINK, 1989, XXIV, 125 p.
- VOL. 5: Boethius, *De topicis differentiis* καὶ οἱ μεταφράσεις τῶν Μανουὴλ Ὀλοβώλου καὶ Προχόρου Κυδώνη. Εἰσαγωγή καὶ κριτικὴ ἔκδοσις τῶν κειμένων ὑπὸ Δημητρίου Ζ. ΝΙΚΗΤΑ, 1990, CLIV, 270 p.
- VOL. 6: Ἀωνύμου, *Φιλοσοφικὰ Σύμμεικτα*. [A Miscellany in the Tradition of Michael Psellos (God. Baroccianus Gr. 131)]. Critical Edition and Introduction by Ilias N. PONTIKOS, 1992, CCXXIV, 144 p.
- VOL. 7: Γεωργίου Γεμιστοῦ Πλήθωνος, *Μαγικά λόγια τῶν ἀπὸ Ζωροάστρου μάγων. Ἐξηγήσεις εἰς τὰ αὐτὰ λόγια*. Édition critique, introduction, traduction et commentaire par Brigitte TAMBRUN-KRASKER, 1995, LXXX, 187 p.
- VOL. 8: Βασιλαῖο τοῦ Καλαβροῦ, *Λογιστική*. Kritische Edition, Übersetzung und Kommentar von Pantelis CARELOS, 1996, XCII, 284 p.
- VOL. 9: Βοηθοῦ *Βιβλὸς Περὶ παραμυθίας τῆς φιλοσοφίας, ἣν μετέφηκεν εἰς τὴν ἐλλάδα διάλεκτον Μάξιμος ὁ Πλανούδης*, Édition critique par Manolis PAPATHOMOPOULOS, 1999, LXXXII, 258 p.
- VOL. 10: Θεοφάνους Νικαίας, *Ἀπόδειξις ὅτι ἐδύνατο ἐξ αἰδίου γεγενῆσθαι τὰ ὄντα καὶ ἀνατροπὴ ταύτης*. A Critical Edition with Introduction, Translation in Modern Greek, Notes and an English Summary by J.D. POLEMIS, 2000, 260 p.

CORPUS PHILOSOPHORUM MEDII AEVI
BYZANTINA SCHOLIA EIS TON ARISTOTELEH
COMMENTARIA IN ARISTOTELEM BYZANTINA

- VOL. 1: Ἀρέθα Καισαρείας, *Σχόλια εἰς τὴν Πορφυρίου Εἰσαγωγὴν καὶ τὰς Ἀριστοτέλους Κατηγορίας*. A Critical Edition by Michael SHARE, 1994, XVI, 293 p.
- VOL. 2: Γεωργίου Παχυμέρους, *Ὑπομνήματα εἰς τὰ Ἀριστοτέλους Μετὰ τὰ Φυσικά*. Erste kritische Ausgabe von Eleni PAPPAS, 2003.

