ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΕΠΕΤΗΡΙΣ ΤΟΥ ΚΕΝΤΡΟΥ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ



34 ΑΘΗΝΑΙ 2004

34 Φιλοσοφία 2004

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, Έπόπτης τοῦ Κ.Ε.Ε.Φ., Ύπεύθυνος ἔκδοσης τῆς *Φιλοσοφίας*
Γ. Μητσοπουλος
Μητροπολίτης Περγάμου Ιωαννης (Ζηζιουλας)
Α. Καμπυλης

ΕΡΕΥΝΗΤΑΙ: Α. Αραβαντινου - Μπουρλογιαννη, Διευθύντρια
Μ. Πρωτοπαπα - Μαρνελη
Γ. Αραμπατζης
Δ. Καπανταης

ΑΠΕΣΠΑΣΜΕΝΗ: Ε. Σβιτζου

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
D. Kapantaïs

DETACHED: I. Svitzou

ΣΥΝΤΑΞΙΣ
ΚΕΝΤΡΟΝ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΤΗΣ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ ΑΘΗΝΩΝ
ΑΝΑΓΝΩΣΤΟΠΟΥΛΟΥ 14 - 106 73 ΑΘΗΝΑΙ
ΤΗΛ.: (210) 3664625, FAX: (210) 3664624
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.: (30.210) 3664625, FAX: (30.210) 3664624
e-mail: keef@academyofathens.gr

Φ Ι Λ Ο Σ Ο Φ Ι Α

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΕΠΕΤΗΡΙΣ ΤΟΥ ΚΕΝΤΡΟΥ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ



34 ΑΘΗΝΑΙ 2004

ISSN 1105-21-20

Copyright © 2004
ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ
Κέντρον Ἐρεύνης τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας
Ἀναγνωστοπούλου 14 - 106 73 Ἀθῆναι

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ ΤΟΥ ΤΟΜΟΥ 34 (2004)

ΣΥΣΤΗΜΑΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Κ. Ι. Δεσποτοπουλου. Περὶ Ἠθικῆς 9

E. Moutsopoulos, Beauté et moralité musicales. Une initiative damonienne, un idéal athénien. 33

E. Veglèris, Une éthique pour l'humanité? 39

L. Palazzani, Individualité et identité personnelle dans le débat bioéthique et biojuridique. 53

D. A. Generalis, Die ethische aufstellen des Rechts in G. Radbruchs Rechtsphilosophie. Ideen, Begriffe und Geltung des Rechts 67

A. N. Zoumpos, La philosophie et la vie 78

ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Θ. Κεσσιδη, Ὁ Ἡράκλειτος καὶ ὁ διαλεκτικὸς ὑλισμός. 85

G. Arabatzis, Socrates and Populism. An Inquiry into the Origins of Gregory Vlastos's Career. 97

F. Filippi, Socratic *Anthropine Sophia* and the Concept of *Techne*. Analogies and Differences 125

L. Jerphagnon, Cleombrotos et Saloustios ou ὕβρις et ἀρετή. 145

Δ. Κουτρα, Ἡ ἔννοια τῆς «ἐπιεικείας» παρ' Ἀριστοτέλει. 153

G. Romeyer Dherbey, La question du droit naturel en *Éthique à Nicomaque* E 10, 1134 b 19 - 1135 a 6. 163

F. O'Rourke, Ὁ Ἀριστοτέλης καὶ ἡ ἐξέλιξη τῶν εἰδῶν 175

G. Iliopoulos, Einheit und Vielheit der ethischen Vortrefflichkeit bei Aristoteles 199

Μ. Πρωτοπαπα-Μαρνελη, Πολιτικὴ καὶ κοινωνικὴ συμπεριφορὰ τοῦ Στωικοῦ σοφοῦ. 210

Δ. Λαμπρελλη, Ὁ διάλογος τοῦ Λουκιανοῦ *Περὶ αἱρέσεων ἢ Ἑρμότιμος*. 219

ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΕΙΣ

Χ. Π. Φιλη, Στοιχεῖα θεωρίας διάστασης στὴν ἀρχαιοελληνικὴ φιλοσοφία καὶ στὰ ἀρχαιοελληνικὰ μαθηματικά 238

Ε.-Φ. Βιατανιωτη, Ἡ τετρακτὺς ὡς δεκαδικὸ λογαριθμικὸ σύστημα, ἡ ὑποδήλωσή της στὸν πλατωνικὸ *Τίμαιο* καὶ τὰ ἄρρητα καὶ ἀπόρρητα ἱερὰ ὄργια. 251

Chr.-N. Polycarpou, Ameinias' Conception of Ἡσυχία 257

Chr.-N. Polycarpou, Lycon's Evaluation of the Pythagorean Way of Life 264

G. Lekkas, Similarité et altérité dans la philosophie de Plotin. 270

E. Moutsopoulos, Desmos kallistos kairios. Sur la dynamique de l'idée d'analogie chez Proclus 277

E. Moutsopoulos, *Protélésis:* Le *Kairos*, de Ptolémée à Proclus. 280

Α.Ν. Ζουμπου, Γεώργιος Γεμιστὸς Πλήθων, ὁ Ἰουλιανὸς τοῦ 15ου αἰῶνος. 282

E. Moutsopoulos, Emprises et empreintes musicales. 287

ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΗΘΙΚΗΣ

1. Ὁ ἄνθρωπος καὶ ἡ ἠθική. 2. Ὅρια τῆς ἠθικῆς: Ἐλευθερία καὶ Τύχη. 3. Κύρια στοιχεῖα τῆς ἠθικῆς συμπεριφορᾶς. 4. Οἱ δύο τρόποι τῆς ἠθικῆς. 5. Πρακτικὸς λογισμός - Διαφορὰ τῆς ἠθικῆς ἀπὸ τὴν τεχνική. 6. Τὸ ἀφετηριακὸ τοῦ ἠθικοῦ λογισμοῦ δέον καὶ τὸ ἠθικὸ βάρος τῶν παραλείψεων. 7. Ἡ σύνθεση τοῦ ὁλικοῦ ἠθικοῦ προβλήματος: Βιοσυντηρητικὲς πράξεις καὶ αὐτάξιες πληρώσεις τῆς ζωῆς. 8. Ἐπέκταση τῆς ἠθικῆς μέριμνας πρὸς τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους: Ἠθικὴ θεμελίωση τῆς πολιτικῆς κοινωνίας. 9. Ἡ πολιτικὴ παρέκταμα τῆς ἠθικῆς.

1. Ὁ ἄνθρωπος καὶ ἡ ἠθική. Ἡ ἠθικὴ εἶναι ἡ ἐντελέχεια τῆς ἐλευθερίας. Ὑπέρτατη ὁδηγήτρια τῆς συμπεριφορᾶς τοῦ ἀνθρώπου, ἡ ἠθικὴ δὲν θὰ ἦταν οὔτε ἀναγκαία οὔτε δυνατή, ἂν ὁ ἄνθρωπος στερημένος ἤδη, καθὸ ἄνθρωπος καὶ ὄχι ἁπλῶς ζῶον, ἀπὸ τὶς θησαυρισμένες στὸ ἔνστικτο οἱονεὶ ὁδηγίες αὐθόρμητης συμπεριφορᾶς, δὲν ἦταν ἀναπόδραστα καταπιστευμένος μὲ τὸν ὀρθὸ αὐτοκαθορισμό της, ὑπερ-ζωϊκῆς ἄλλωστε, συμπεριφορᾶς του, ἀλλὰ καὶ προνομιακὰ προικισμένος μὲ τὸ χάρισμα τῆς ἐλευθερίας καὶ τῆς τροφοῦ τῆς ἐλευθερίας πνευματικότητας.

Ὑποκινημένος καὶ ὁδηγημένος ἀπὸ τὸ δυαδικὸ αὐτὸ χάρισμα ὁ ἄνθρωπος ἐλέγχει κρίσιμα τὶς ἐπιθυμίες του ἢ καὶ τοὺς φόβους του, ὑπερνικάει ἄρα τὸν παθητικὸ προσδιορισμὸ τῆς συμπεριφορᾶς του ἀπὸ τὴν προ-πνευματικὴ βιοψυχορμησία του, καί, ἀντίκρυ στὴ νομοτέλεια τοῦ κόσμου, ὀρθώνει τὴν ἔκγονη τῆς ἐλευθερίας βούλησή του[1], γιὰ νὰ δώσει, ὡς ὁ αὐθεντικὸς ἑαυτός του, πνευματικὰ διαπλασμένο πλήρωμα στὴν προκείμενη στιγμὴ τῆς ζωῆς του, μὲ πρόνοια καὶ μέριμνα καὶ γιὰ τὶς ἑπόμενες στιγμές της, καθὼς καὶ γιὰ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους γύρω του, πρὸς ἐπίτευξη τελικὰ τοῦ εὖ ζῆν. Αὐτὸ εἶναι ἡ οὐσία τῆς ἠθικῆς.

Ἔργα τοῦ πνεύματος καὶ ἄθλα τῆς ἐλευθερίας εἶναι καὶ τὰ ἐπιτεύγματα ἐπιστήμης, καλλιτεχνίας, τεχνικῆς. Αὐτὰ ὅμως δὲν ἔχουν ἀκέραιη καὶ ριζικὴ συνάφεια μὲ τὴν ὕπαρξη τοῦ ἀνθρώπου, ὅπως ἔχει μόνο ἡ ἠθική, ὁ πνευματικὸς αὐτὸς ἄρτος ὁ ἐπιούσιος τοῦ ἀνθρώπου, ὡς ἐγκόσμιου ὄντος ὑπερβατικοῦ τῆς δίχως ἐλευθερία καὶ χωρὶς πνευματικότητα ζωῆς. Τὴ ριζικὴ αὐτὴ καὶ ἀκέραιη σχέση ἀνθρώπου καὶ ἠθικῆς ὑποσημαίνει κάπως, νομίζομε, καὶ ὁ ἀφορισμὸς τοῦ Ἡρακλείτου (119) «ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων».

---

1. Βλ. Κ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Μελετήματα Φιλοσοφίας*, 1978, σ. 45.

*
* *

Ὁ συνειδητὸς ἄνθρωπος, δηλαδὴ ὄχι ἀκόμη τὸ βρέφος ἢ καὶ τὸ πολὺ μικρὸ παιδί, δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ ὑπάρχει δίχως ὁλωσδιόλου ἠθική, εἴτε χωρὶς ἐνέργεια τῆς ἐλευθερίας του. Ὁ συνειδητὸς ἄνθρωπος, ὅσο καὶ ἂν βρίσκεται ἤδη ἐνταγμένος σὲ ὁρισμένη κατάσταση, ὑπέχει τὸ χρέος πάντοτε νὰ ἐκλέξει ὁρισμένη συμπεριφορά, διαπλαστικὴ τοῦ περιεχομένου τῆς προκείμενης στιγμῆς τῆς ζωῆς του, καθὼς ἔχει ἐνώπιόν του δύο τουλάχιστον δυνατότητες: νὰ ἀποδεχθεῖ ἢ ν' ἀπαρνηθεῖ τὴν πορεία ζωῆς, τὴν προσδιορισμένη ἀπὸ τὴν ἐπικρατέστερη τάση, ἢ ἔστω ροπή, στὴν ὁρισμένη αὐτὴ κατάσταση. Ἄρα καὶ ἡ ἀνένδοτη ἀπραξία, ἡ ἐπίμονη ἀποφυγὴ δῆθεν κάθε πρωτοβουλίας, εἶναι πάντοτε ἀποδοχὴ τῆς προκείμενης ἐπικρατέστερης πορείας ζωῆς, δηλαδὴ ἐπιλογὴ τῆς μιᾶς ἀπὸ τὶς δύο τουλάχιστον προκείμενες δυνατότητες συμπεριφορᾶς. Καὶ δὲν εἶναι δυνατὸν κανεὶς ἄλλος καὶ τίποτε ἄλλο νὰ ὑποκαταστήσει τὸν συγκεκριμένο ἄνθρωπο[2] στὴν ἐπιτέλεση τῆς ἀδήριτης αὐτῆς ἐπιλογῆς, ὥστε καὶ νὰ τὸν ἀπαλλάξει ἀπὸ τὴν ἀνάγκη της καὶ τὴν εὐθύνη της. Εἶναι κάτι ἀναπόδραστο γιὰ τὸν συνειδητὸ ἄνθρωπο ἡ ἐλευθερία του ὡς πηγὴ πρωτοβουλίας, καὶ ἀδήριτη ἀντίστοιχα εἶναι ἡ παρουσία τοῦ ἠθικοῦ προβλήματος σὲ κάθε στιγμὴ τῆς ζωῆς του.

Ὡς ἠθικὰ ἐμπνευστική, ὅμως, ἡ ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου δὲν εἶναι οὔτε ἀδιάπτωτη οὔτε ἀκέραιη. Ἡ ἐλευθερία στὴν ἠθικὴ λειτουργία της σημαίνει: καὶ δύναμη τοῦ ἀνθρώπου γιὰ ὀρθὸ καθορισμὸ καὶ προκαθορισμὸ τοῦ πιὸ ἄξιου τρόπου συμπεριφορᾶς του, καὶ δύναμη αὐτεπιβολῆς τοῦ ἀνθρώπου, δηλαδὴ ἐπιβολῆς τοῦ αὐτοκαθορισμένου ἄξιου τρόπου συμπεριφορᾶς στὴν τέλεση τῆς ζωῆς του[3]. Συχνὰ ὅμως ἐκδηλώνεται ἡ ἀδυναμία τοῦ ἀνθρώπου νὰ καθορίσει ὀρθὰ τὸν πιὸ ἄξιο τρόπο γιὰ τὴν πλήρωση τῆς ἐπικείμενης ὥρας τῆς ζωῆς του, ἢ καὶ ἡ ἀδυναμία του νὰ ἐπιβάλει γιὰ τὴν πλήρωση τῆς προκείμενης ἤδη ὥρας τῆς ζωῆς του, δηλαδὴ νὰ πραγματώσει, τὸν καθορισμένο ἀπὸ τὸν ἑαυτό του πιὸ ἄξιο τρόπο γι' αὐτήν.

Ἡ διπλὴ αὐτὴ ἀδυναμία τοῦ ἀνθρώπου στὸ ἀγώνισμα τῆς ἠθικῆς ἔχει δύο

---

2. Βλ. Κ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 56-57. Πρβλ. C. CASTORIADIS, *La montée de l'insignifiance*, 1996, σσ. 211-212.

3. Ἐξ ἄλλου, ἡ «ἐλευθερία» δὲν σημαίνει καὶ ἀνεξαρτησία τοῦ ἀνθρώπου ἀντίκρυ καὶ στὸν ἀπὸ τὴν ἰδιαν αὐτὴ καθορισμένο «πιὸ ἄξιο τρόπο ζωῆς», δηλαδὴ ἀντίκρυ καὶ στὴν «ἀξία» κάθε φορά, ποὺ ἡ ἰδια ἔχει ἀποκαλύψει. Ἡ ἀκρότατη αὐτὴ διάσταση τῆς «ἐλευθερίας», ποὺ ὑποστηρίχθηκε ἀπὸ τὸν Hartmann (*Ethik*, 1935^2, *Einführung in die Philosophie*, 1956, σσ. 178 κ. ἑπ.), ἀποτελεῖ ἄρνηση καὶ τῆς «ἐλευθερίας» καὶ τῆς «ἀξίας». Ἰδὲ K. JASPERS, *Philosophie*, 1956^3, II, σσ. 195 κ. ἑπ., Κ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, Ἠθικὰ Β΄, 1962, σσ. 65 κ. ἑπ.

παράλληλες αἰτίες, καὶ ἀλληλένδετες μάλιστα, μὲ ἰσχυρὸ προπάντων ἐπηρεασμὸ τῆς πρώτης ἀπὸ τὴ δεύτερη. Ἡ πρώτη αἰτία εἶναι ὅτι ὁ ἄνθρωπος δὲν ἔχει πανεπάρκεια σὲ ἀποκαλυπτικὴ αἰσθαντικότητα γιὰ τὶς ἀντίστοιχες ἀξίες, ἢ καὶ σὲ ἀνακαλυπτικὴ διορατικότητα γιὰ τὶς σύστοιχες, στὴν προκείμενη πραγματικότητα, δυνατότητες, ἢ ἀκόμη καὶ σὲ προβλεπτικότητα γιὰ τὶς ἐπισυνέπειες καὶ τὶς παρασυνέπειες τῆς συμπεριφορᾶς του, καθὼς διασταυρώνεται προπάντων μὲ τὶς ὅποιες συνέπειες μελλοντικῶν προωτοβουλιῶν κάποιων ἄλλων ἀνθρώπων. Ἡ δεύτερη αἰτία εἶναι ὅτι ἡ βούληση τοῦ ἀνθρώπου, συνυφασμένη πάντοτε καὶ μὲ τὴ ζωϊκή του ὑπόσταση, διέπεται ὄχι ἁπλῶς ἀπὸ τὸν πρακτικὸ λογισμό του, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ ἀλογικὲς ψυχικὲς τάσεις, δηλαδὴ πόθους, φόβους καὶ πάθη ἄλλα, σὲ ἀνταγωνισμὸ καὶ μεταξύ τους καὶ πρὸς τὸν πρακτικὸ λογισμό.

Κατ᾽ ἐξοχήν, ἄρα, μὲ τὴν ἄσκηση τῆς ἠθικῆς συναρτημένο προβάλλει τὸ ὑπαρξιακὸ δρᾶμα τοῦ ἀνθρώπου, ὡς ἄθληση τῆς ἐλευθερίας του, μὲ σύνδρομο τὸν κίνδυνο ἀποτυχίας. Σὲ κάθε στιγμὴ ἀξιώνεται ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο κατόρθωμα ἠθικῆς ὀρθοπραξίας, ἐνῶ ἐλλοχεύουν οἱ πειρασμοὶ καὶ οἱ φόβοι γιὰ νὰ τὸν παρασύρουν στὴν ἐκτροπή, ἀλλὰ καὶ χαίνει τὸ βάραθρο τῆς ἀστοχίας τοῦ ἠθικοῦ λογισμοῦ ἢ καὶ τοῦ ἠθικοῦ συναισθήματος, ἀκόμη καὶ πλάι σὲ ὅποιον μένει ἀκλόνητος ἀπὸ τὶς σειρῆνες τῶν πειρασμῶν καὶ ἀπὸ τὶς ἐρινύες τῶν φόβων. Δὲν ἔχει ὁ ἄνθρωπος τὴν παντοδυναμία τῆς θειότητας ἢ καὶ τὴ μεγαλοδυναμία τῆς ἁγιότητας, ὥστε νὰ κινεῖται ἀλάθητα καὶ ἀπαρέγκλιτα, γιὰ τὴν ἄξια τέλεση τῆς ζωῆς του, ἐπάνω στὸ σαθρὸ ἔδαφος τῆς μέσα του καὶ γύρω του πραγματικότητας. Αἴτημα ὅμως τῆς ἠθικῆς εἶναι ἡ προσπάθεια τοῦ ἀνθρώπου νὰ συμπεριφέρεται σὰν νὰ ἔχει τὴ δυνατότητα πρὸς τέλεια συμμόρφωση μὲ τὶς ἐπιταγές της. Ἡ ρήση τοῦ Χριστοῦ «ἔσεσθε οὖν τέλειοι ὥσπερ ὁ πατὴρ ἡμῶν τέλειος ἐστὶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς», εἶναι ὁμόλογη πρὸς τὴν οὐσία τῆς ἠθικῆς.

2. Ὅρια τῆς ἠθικῆς: Ἐλευθερία καὶ τύχη. Ὁ ἄνθρωπος ὑπέχει τὶς γύρω του καὶ μέσα του περιστάσεις τῆς ζωῆς του, ἄλλοτε πρόσφορες καὶ ἄλλοτε ἀντίξοες πρὸς τὸ «εὖ ζῆν», ἢ καὶ πρὸς τὸ «ζῆν», στόχους σταθεροὺς τῆς ἠθικῆς. Ἀρχαιόθεν τὸ σύνολο τῶν περιστάσεων αὐτῶν ὀνομάζεται μὲ τὴν περιληπτικὴ ἔκφραση «τύχη», ἀντίστοιχη πρὸς ἔννοια ὑποστασιωμένη συχνά, σὰν νὰ ἔχει δηλαδὴ ὡς ἀντίκρυσμα ὀντότητα ἐνιαία καὶ δυναμική. Καὶ συχνὰ ἐπίσης ἀντιπροβάλλεται ἡ μὲ τὸν τρόπον αὐτὸν ἐννοούμενη «τύχη» πρὸς τὴν πρωτοβουλία τοῦ ἀνθρώπου, συγκεκριμένη ἐκδήλωση τῆς ἐλευθερίας του[4]. Ἄλλοτε ὁμολογεῖται ἡ μειονεξία τῆς ἀνθρώπινης πρωτοβουλίας πρὸς τὴν «τύχη», ἄλλοτε μὲ περισσὴ αἰσιοδοξία ἐξαίρεται ἡ μεγαλοδυναμία τῆς ἀνθρώπινης πρωτοβουλίας, καὶ ἡ περιθωριακὴ ἁπλῶς ἐνέργεια τῆς «τύχης», ὅσο μόνο δὲν ἐκτείνεται ἡ ἀνθρώπινη πρωτοβουλία εἴτε ἡ ὁδηγητικὴ

4. Βλ. C. DESPOTOPOULOS, *Études sur la liberté*, 1974, σσ. 24-27, ὅπου ἡ χρήση τοῦ ὅρου liberté-initiative, κατὰ διάκριση πρὸς τοὺς ὅρους liberté-créativité καὶ liberté-moralité.

τῆς φρονήσεως «εὐξύνετος ὀξυδερκείη».

Ὁ γηραιὸς Πλάτων, σὲ περίοδο τῆς ζωῆς του μεστὴ ἀπογοητεύσεων, ἐκφράζει, ἔστω καὶ συγκρατημένα, τὴν ἀπαισιόδοξη γνώμη σχετικὰ μὲ τὴν ἐπιρροὴ τῆς τύχης στὰ ἔργα καὶ στὸν βίο τοῦ ἀνθρώπου: «Θεὸς μὲν πάντα καὶ μετὰ θεοῦ τύχη καὶ καιρὸς τἀνθρώπινα διακυβερνῶσι σύμπαντα. Ἡμερώτερον μὴν τρίτον συγχωρῆσαι τούτοις δεῖν ἐπέσθαι τέχνην»[5] (*Νόμοι*, 709 bc).

Ὁ ἑλληνικῆς παιδείας ρωμαῖος Βροῦτος, σὲ δεινὴ ὥρα τῆς ζωῆς του, ἐκφράζει ἐπίσης τὴν ἀπαισιόδοξη γνώμη, ἀλλὰ μὲ ἰδιαίτερη ὀξύτητα: «ὦ τλῆμον ἀρετή, λόγος ἀρ' ἦσθα, ἐγὼ δὲ ἔργῳ σὲ ἤσκουν, σὺ δ' ἀρ' ἐδούλευες τύχῃ».

Ἡ αἰσιόδοξη γνώμη ἐκφράζεται ἀπὸ τὸν Δημόκριτο καὶ ἀπὸ τὸν Ἐπίκουρο. Ἀποφαίνεται ὁ Δημόκριτος (Β 119): «ἄνθρωποι τύχης εἴδωλον ἐπλάσαντο πρόφασιν ἰδίης ἀβουλίης· βαιὰ γὰρ φρονήσει τύχη μάχεται, τὰ δὲ πλεῖστα ἐν βίῳ εὐξύνετος ὀξυδερκείη κατιθύνει». Καὶ ὁ Ἐπίκουρος ἀποφαίνεται παρόμοια: «βραχέα σοφῷ τύχη παρεμπίπτει, τὰ δὲ μέγιστα καὶ κυριώτατα ὁ λογισμὸς διῴκηκε καὶ κατὰ τὸν συνεχῆ χρόνον τοῦ βίου διοικεῖ καὶ διοικήσει»[6]. Ὁ Ρωμαῖος Juvenalis (XIC 315) προβαίνει στὴν ἀκραία τῆς αἰσιόδοξης γνώμης διατύπωση: «Nullum numen habes, si sit prudentia, nos te, nos facimus, Fortuna deam». Ὁ Seneca εἶχε ἀποτολμήσει τὸν ρητορικὰ ἔξοχο ἀφορισμό: «fata volentem ducunt, nolentem trahunt», ὅπου ὑποδηλώνεται καὶ παρότρυνση προσαρμογῆς τῆς πρωτοβουλίας τοῦ ἀνθρώπου στὰ ἔγκονα τοῦ πεπρωμένου, ἄρα τῆς τύχης, δεδομένα.

Παρότρυνση πρὸς ἀπώθηση τῶν ἐπιπτώσεων τῆς τύχης στὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου ἐνέχει καὶ ἡ ἀπεγνωσμένη προσπάθεια τοῦ Ἐπικτήτου νὰ ὑπερεπεκτείνει τὰ ὅρια τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου, ὡς ἱκανότητας ὅμως πρὸς καρτερία, καὶ ὄχι ὡς πηγῆς πρὸς δημιουργία, ἡ ἐκφρασμένη καὶ μὲ τοὺς ἀφορισμούς του: «μία δὲ ὁδὸς πρὸς τοῦτο, καταφρόνησις τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν» (*Ἐγχειρίδιον*, 5).

Ὁ Ἀριστοτέλης εἶχε διατυπώσει μὲ ἄρτια εὐστοχία τὴν ἐτυμηγορία τῆς φιλοσοφίας γιὰ τὴν ἠθικὴ ἀντίδραση τοῦ ἀνθρώπου, ὡς φορέως ἐλευθερίας, πρὸς ὅ,τι προέρχεται ἀπὸ τὴ λεγόμενη «τύχη». Ἰδοὺ χωρίο ἀπὸ τὰ *Ἠθικὰ Νικομάχεια*: «τὸν γὰρ ὡς ἀληθῶς ἀγαθὸν καὶ ἔμφρονα πάσας οἰόμεθα τὰς τύχας εὐσχημόνως φέρειν καὶ ἐκ τῶν ὑπαρχόντων ἀεὶ τὰ κάλλιστα πράττειν, καθάπερ καὶ στρατηγὸν ἀγαθὸν τῷ παρόντι στρατοπέδῳ χρῆσθαι πο-

---

5. Πρβλ. Πλατωνος, *Ἐπιστολὴ Ζ΄* 337de: «τύχη δέ τις ἀνθρώπων κρείττων διεφόρησεν», ἀλλὰ καὶ *Νόμοι* 888 c4, 889 d7 ἢ καὶ 709 b-d, 752 d3, 757 e4, 640 d7, καὶ προπάντων *Πολιτεία* 617 de. Βλ. Κ. Δεσποτοπουλου, *Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας κατὰ Πλάτωνα*, 1982, σσ. 57-59, 81, V. Goldschmidt, *Platonisme et pensée contemporaine*, 1970, σσ. 78-83.

6. Πρβλ. καὶ τὴ ῥήση τοῦ Πώλου ἤδη στὸ ἔργο τοῦ Πλατωνος, *Γοργίας* 448 c: «ἐμπειρία μὲν γὰρ ποιεῖ τὸν αἰῶνα ἡμῶν πορεύεσθαι κατὰ τέχνην, ἀπειρία δὲ κατὰ τύχην».

λεμικώτατα καὶ σκυτότομον ἐκ τῶν δοθέντων σκυτῶν κάλλιστον ὑπόδημα ποιεῖν» (1100b 35-1101a 5). Μὲ τὴν ἔκφραση «ἀγαθὸν καὶ ἔμφρονα» ἐννοεῖ ὁ Ἀριστοτέλης τὸν φορέα ἠθικῆς ἐλευθερίας· καὶ μὲ ἀναφορὰ σ' αὐτὸν προβάλλει τὸ διττὸ αἴτημα ἠθικῆς συμπεριφορᾶς ἀντίκρυ πρὸς «πάσας τὰς τύχας»: ἀξιοπρέπεια («εὐσχημόνως») στὴν ὑποδοχή τους, δηλαδὴ οὔτε κάμψη τῆς καρτερίας ἀπὸ τὰ δυστυχήματα, οὔτε ἀλαζονικὴ ἔπαρση ἀπὸ τὰ εὐτυχήματα (πβλ. 1124a 30-31)· ἄριστη δράση ἢ καὶ δημιουργία («τὰ κάλλιστα πράττειν») μὲ ἀξιοποίηση τῶν κάθε φορὰ («ἀεί») δυνατοτήτων ὅσες ἔφερε ἢ ἀφῆκε ἡ τύχη («ἐκ τῶν ὑπαρχόντων»).

Αὐτό, λοιπόν, εἶναι ἡ κατ' ἐλευθερίαν συμπεριφορὰ τοῦ ἀνθρώπου ἀντίκρυ στὴν λεγόμενη «τύχη», καὶ ἀποτελεῖ καίριο αἴτημα τῆς ἠθικῆς: ἡ μὴ ἐξουθένωση, καθὼς καὶ ἡ μὴ φυσίωση τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ ἡ διατήρηση τῆς συναισθηματικῆς ἐμμετρίας καὶ τῆς βουλητικῆς ἐγκράτειας καὶ τῆς πρακτικῆς εὐθυκρισίας ἀντίκρυ σὲ κάθε περίπτωση δυστυχίας ἢ εὐτυχίας, καὶ ἡ ἄριστη ἐφικτὴ ἀντίστοιχα πλήρωση τῆς προκείμενης στιγμῆς τῆς ζωῆς.

3. Κύρια στοιχεῖα τῆς ἠθικῆς συμπεριφορᾶς. Στοιχεῖα κύρια γιὰ τὴν ἠθικὴ τοῦ ἀνθρώπου ὑπόσταση, ἄλλωστε κατορθώματα καίρια τῆς ἐλευθερίας του, εἶναι: ἡ δύναμη νὰ δαμάζει τὶς ἀλογικὲς ψυχικὲς ὁρμές του· ἡ μέριμνα γιὰ τὶς ἑπόμενες στιγμὲς τῆς ζωῆς του, ὑπέρβαση ἄρα πραξιο-νοητικὰ τῆς προκείμενης στιγμῆς τοῦ χρόνου πρὸς τὶς ἑπόμενες στιγμές του· ἡ ἐπιδίωξη νὰ πληρώσει τὴν προκείμενη στιγμὴ καὶ τὶς μελλοντικὲς στιγμὲς τῆς ζωῆς του μὲ κάτι ἄξιο καθ' ἑαυτό, πέραν ἀπὸ τὶς ἀνάγκες τῆς βιοσυντήρησίας του· ἡ ἐπέκταση τῆς μέριμνας καὶ πρὸς τὴν ὕπαρξη τῶν ἄλλων ἀνθρώπων· ἡ προθυμία καὶ γιὰ θυσία τῆς ζωῆς του σὲ ὅποιες περιπτώσεις εἶναι αὐτὸ ἀπαραίτητο γιὰ τὴ σωτηρία τῆς ζωῆς ἄλλων ἀνθρώπων ἢ γιὰ τὴ διάσωση αὐτάξιων ἀγαθῶν σπουδαιότατων, ὅ,τι καὶ ἀποτελεῖ τὸν ὑπέρτατο βαθμὸ τῆς ἠθικότητας.

Ἡ σταθερὴ διάθεση τοῦ ἀνθρώπου γιὰ ἠθικὴ συμπεριφορὰ εἶναι βασικὸ αἴτημα τῆς ὀρθῆς παιδείας καὶ ὀνομάζεται ἀρχαιόθεν ἀρετή[7]. Κλασσικὸς εἶναι ὁ ἀριστοτέλειος ὁρισμός της: «Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν» (*Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1106 b 36 - 1107 a 2).

Στοιχεῖο τῆς γνήσιας ἠθικότητας ὁρισμένης συμπεριφορᾶς εἶναι ὄχι μόνο ἡ συμμόρφωση πρὸς τὶς ἐπιταγὲς τῆς ἠθικῆς, ἀλλὰ καὶ νὰ ὑπαγορεύεται αὐτὴ ἀπὸ καθαρὴ προσήλωση τοῦ ἀνθρώπου στὸ καθῆκον, δηλαδὴ χωρὶς καμμία ὑστεροβουλία: ἐπιτυχίας ἀμοιβῆς ἢ ἔστω ἁπλῶς ἐπαίνου εἴτε ἀποφυγῆς ποινῆς ἢ ἔστω ἁπλῶς ψόγου - ὅπως ἐτόνιζαν κατ' ἐξοχὴν ὁ Δημόκρι-

---

7. Ἐξαίρεται ἤδη ἀπὸ τὸν Ἡσίοδο (*Ἔργα καὶ Ἡμέραι*, στίχοι 289-292). Γιὰ τὴν ἔννοιά της βλ. Κ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Μελετήματα Φιλοσοφίας*, 1978, σσ. 112-127.

τος (DK 264) καὶ ὁ Kant[8].

Προϋπόθεση γιὰ τὴν ἠθικὰ ὀρθὴ μέριμνα εἶναι ὁ προικισμὸς τοῦ ἀνθρώπου μὲ ἀποκαλυπτικὸ συναίσθημα[9] καὶ διαισθητικὴ φαντασία καὶ σύμμετρόν τους πρακτικὸ λογισμό. Μὲ τὴν συλλειτουργία τῶν τριῶν αὐτῶν, διαθέτει ὁ ἄνθρωπος ἱκανότητα πρὸς ἀποκάλυψη ἀξιῶν καὶ ἀνακάλυψη – ἐπινόηση – ἀντίστοιχων δυνατοτήτων, καὶ πρὸς στάθμιση τῶν δυνατοτήτων αὐτῶν ὡς πρόσφορων γιὰ τὴν πραγμάτωση τῶν ἀξιῶν, ἀλλὰ ἐπίσης καὶ διορατικότητα γιὰ τὶς παρασυνέπειες στὸ παρόν, καὶ προβλεπτικότητα γιὰ τὶς ἐπισυνέπειες στὸ μέλλον, τῶν ἠθικῶν ἐπιλογῶν του. Μέχρι τινὸς μόνον ἰσχύει, ἀπὸ τὴν ἄποψη τῆς τελεσφόρας ἠθικῆς, ἡ ὡραιότατη ρήση τοῦ Ἀριστοτέλους «τῆς ἀρετῆς γὰρ καὶ τοῦ ἤθους ἐν τῇ προαιρέσει τὸ κύριον» (*Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 111a 22-23). Δὲν ἀσεβοῦσε ὅμως πρὸς τὴν ἠθικὴ ὁ Σόλων μὲ τὴν πραγματιστικὴ ρήση του «εὖ ἔρδειν πειρωμένος, οὐ προνοήσας, ἐς μεγάλην ἄτην καὶ χαλεπὴν ἔπεσεν».

Στοιχεῖο τῆς ἠθικῆς, ὁμόρριζο τῆς «μέριμνας», εἶναι ἡ συναίσθηση εὐθύνης[10], μάλιστα ἐκ τῶν προτέρων καὶ ὄχι μόνο ἐκ τῶν ὑστέρων, δηλαδὴ καὶ γιὰ ὅποια ἐνδεχόμενη ἁπλῶς ἠθικὴ ἀποτυχία ἢ ἐλλειμματικότητα, ἐπελεύσιμη προπάντων μὲ παραλείψεις. Ἡ ἐκ τῶν προτέρων συναίσθηση εὐθύνης ὑποθάλπει ἐγερτικὰ τὴ «μέριμνα», καὶ ἰδιαίτερα ἐντείνει τὸν ἠθικὸ χαρακτῆρα της. Εἶναι ἴδιο μεγάλης ἠθικῆς προσωπικότητας νὰ ἔχει συναίσθηση ἀπέραντης εὐθύνης καὶ νὰ ὑπεγείρεται ἀπὸ αὐτὴν ἀδιάκοπα σὲ πολύτροπη μέριμνα γιὰ τὸν ἄνθρωπο ὑπερατομικά, ὅπως καὶ γιὰ τὶς ἄλλες ἀξίες τοῦ κόσμου.

Ἠθικὸ παράγγελμα καίριο ἐνέχει τὸ ἀρχαῖο ἑλληνικὸ ρητὸ «μηδὲν ἄγαν» ἢ «μέτρον ἄριστον». Ἡ μὴ τήρησή του, ὅσο καὶ ἂν θέλγει κάποτε, συνεπάγεται ἀπαξίωση τῆς συμπεριφορᾶς τοῦ ἀνθρώπου, ἔστω καὶ στὴ ρίζα της ἠθικώτατης. Εὐγενέστατες ἠθικὲς ἐνορμήσεις ἐνδέχεται μὲ τὴν ἀμετρία τους ν' ἀποβοῦν ἠθικὰ ὀλέθριες.

4. Οἱ δύο τρόποι τῆς ἠθικῆς. Ὡς βρέφος, καὶ ὡς πολὺ μικρὸ παιδί, ὁ ἄνθρωπος, ὅσο καὶ ἂν εἶναι φυλογενετικὰ προετοιμασμένος, δὲν διαθέτει ἀκόμη ἐλευθερία καὶ πνευματικότητα σὲ βαθμὸ ἀρκετὸ γιὰ ἐνεργὸ σχέση του πρὸς τὴν ἠθική. Τὸ πολὺ μικρὸ παιδί, καὶ ὄχι μόνο τὸ βρέφος, δὲν ἔχει τὴν ἱκανότητα νὰ καθορίζει μὲ τὸν ἴδιο τὸν λογισμό του κάθε φορὰ τὶ πρέ-

---

8. Πρβλ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1105 ab, ἀλλὰ καὶ ΣΟΥΙΔΑ, *Λεξικόν* I, σ. 345.

9. Βλ. Κ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Φιλοσοφία τοῦ δικαίου*, 2000[2], σσ. 39-41, 66-67.

10. Βλ. N. HARTMANN, *Ethik*, 1935[3], σσ. 624 κ. ἑπ., Ι. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, *Σύστημα φιλοσοφικῆς Ἠθικῆς*, 1947, σσ. 171 κ. ἑπ., LE SENNE, *Traité de Morale Générale*, 1947, σσ. 171 κ. ἑπ., K. JASPERS, *Philosophie*, 1956[2], II σσ. 139 κ. ἑπ., 322 κ. ἑπ., III σσ. 225 κ. ἑπ.

πει νὰ πράξει καὶ τὶ πρέπει νὰ μὴ πράξει, καὶ ἁπλῶς ἐκδηλώνει μόλις τὶς ἀλόγιστες ψυχικὲς τάσεις του, ἢ καί, μὲ τὸν μικροδύναμο λογισμό του, προσπαθεῖ νὰ ἐξεύρει πῶς νὰ τὶς ἐκπληρώσει· παραμένει ἄρα σὲ προ-ἠθικὸ τρόπο ζωῆς, μὲ τὴν συμπεριφορά του ἑτεροκαθορισμένη στοὺς σκοπούς της ἀπὸ τὴν βιολογικὴ μέσα του νομοτέλεια, καὶ δίχως ὑπέρβαση τῆς κλειστῆς προοπτικῆς τῆς κάθε στιγμῆς, καὶ χωρὶς ὕπαρξη μέριμνας εἴτε συναίσθηση εὐθύνης.

Ἡ ἐνεργὸς σχέση πρὸς τὴν ἠθικὴ ἀρχίζει, ὅταν μὲ τὴν πρόοδο τῆς ἡλικίας ὁ ἄνθρωπος δὲν εἶναι ὑποχείριος ὁλωσδιόλου στὶς ἐπιθυμίες καὶ στοὺς φόβους, τὶς ἀλόγιστες αὐτὲς ψυχικὲς τάσεις του, ἀλλὰ ἔχει κάπως ἱκανότητα νὰ τὶς δαμάζει[11], ὥστε νὰ τὶς ἀποδέχεται ἢ νὰ τὶς ἀπορρίπτει συνειδητά. Διαθέτει ὁ ἄνθρωπος τότε ἤδη ἐνεργὸν ἠθικὸ λογισμό, ἐπικρατέστερο ἀπὸ αὐτές, ἐνῶ καὶ ἡ συμπεριφορά του ὑπερβαίνει τὴν προοπτικὴ ἁπλῶς τῆς προκείμενης στιγμῆς τῆς ζωῆς του, καθὼς ὑπαγορεύεται καὶ ἀπὸ μέριμνα γιὰ τὶς ἑπόμενες στιγμές της ἢ καὶ συνοδεύεται ἀπὸ συναίσθηση εὐθύνης. Εἶναι ὅμως δυσκαθόριστο, σὲ ποιὰ ἡλικία τοῦ παιδιοῦ ὑπάρχουν ἤδη ἐκφάνσεις, μικρὲς ἔστω, ἠθικοῦ συναισθήματος ἢ καὶ ἠθικοῦ λογισμοῦ.

Ὁ ἠθικὸς λογισμὸς τοῦ μικροῦ παιδιοῦ, καθὼς καὶ τῶν πολλῶν ἀνθρώπων στὶς πλεῖστες ὧρες τῆς ζωῆς τους, δὲν εἶναι αὐτοκαθορισμένος στὴν ἀφετηρία του, ἀλλὰ εἶναι καθορισμένος ἀπὸ «ἔξω», δηλαδὴ ἀπὸ τὸ παράδειγμα τῆς συμπεριφορᾶς τῶν ἄλλων, καὶ προπάντων ἀπὸ τρόπους συμπεριφορᾶς παγιωμένους ὥστε νὰ ἀποτελοῦν κανόνες. Τὸ σύνολο τῶν κανόνων αὐτῶν εἶναι τὸ λεγόμενο «ἔθος», διαπλασμένο στὴν κοινωνία μὲ βραδὺ ρυθμό, συνθεμένο καὶ ἀπὸ συνήθειες ἡμισυνειδητὰ παραδεκτὲς σὰν νὰ ἦταν θεσπισμένοι κανόνες. Τὸ «ἔθος» ἐπεξεργασμένο, δηλαδὴ μετὰ ἐπιλογὴ στοιχείων του, συμπληρωμένο καὶ μὲ ἄλλης πηγῆς κανόνες, ἀποτελεῖ τὸ περιεχόμενο τῆς λεγόμενης «κοινωνικῆς ἠθικῆς»[12]. Οἱ συστατικοί του καὶ συστατικοί της κανόνες, καθοριστικοὶ τῆς συμπεριφορᾶς τοῦ ἀνθρώπου σὲ θέματα ἠθικῆς σημασίας, εἶναι περιβλημένοι μὲ τὸ κύρος τῆς γενέτειράς τους κοινωνίας, ὡς στοιχεῖα τοῦ ἠθικοῦ πολιτισμοῦ της, ὥστε καὶ νὰ διαθέτουν ἀντίστοιχη ἐπιβολὴ στοὺς ἀνθρώπους της, δηλαδὴ ἀξίωση γιὰ συμμόρφωση τῆς συμπεριφορᾶς τῶν ἀνθρώπων της πρὸς αὐτούς. Ἐνῶ, λοιπόν, στὸν προηθικὸ τρόπο ζωῆς ὁ ἄνθρωπος εἶναι ὑποταγμένος σὲ βιολογικὴ νομοτέλεια, ἐκδηλούμενη μὲ τὶς ἔκγονες τοῦ βιολογικοῦ ὀργανισμοῦ του ἀλόγιστες

---

11. Βλ. Κ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Μελετήματα Φιλοσοφίας*, 1978, σσ. 61-62.

12. Προβληματένης ὑπέρμετρα μὲ τὸ βιβλίο τοῦ L. LEVY-BRUHL, *La morale et la science des mœurs*, 1903. Κριτικὴ τοῦ βιβλίου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ γενικὰ τοῦ κοινωνιολογισμοῦ, τοῦ ψυχολογισμοῦ καὶ τοῦ βιολογισμοῦ στὴν θεωρία τῆς ἠθικῆς, βλ. εἰς LE SENNE, *Traité de Morale Générale*, 1947, σσ. 497 κ. ἑπ., Ε. ΠΑΠΑΝΟΥΤΣΟΥ, *Ἠθική*, 1949, σσ. 219 κ. ἑπ. Γιὰ τὴν ὀρθὰ ἐννοημένη σχέση τῆς ἠθικῆς πρὸς τὴν κοινωνιολογία, τὴν ψυχολογία καὶ τὴν βιολογία, βλ. Κ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Μελετήματα Φιλοσοφίας*, 1978, σ. 55.

ψυχικὲς τάσεις του, ἤδη στὸν ἀφετηριακὰ ἑτεροκαθόριστο ἠθικὸ τρόπο ζωῆς εἶναι ὑποταγμένος σὲ κοινωνικὴ νομοτέλεια, ἐκδηλούμενη μὲ τοὺς κανόνες τῆς κοινωνικῆς ἠθικῆς. Ἡ ἐπιβολή, ὅμως, τῆς κοινωνικῆς νομοτέλειας δὲν εἶναι αὐτόματη σχεδὸν καὶ ἀπαρέγκλιτη, ὅπως ἡ ἐπιβολὴ τῆς βιολογικῆς νομοτέλειας, ἀλλὰ εἶναι ἁπλῶς ὄχι ἀμφισβητήσιμη καὶ σχεδὸν αὐτονόητη, καθὼς ἐπιτελεῖται διαμέσου τῆς συνειδήσεως τοῦ ἀνθρώπου ὑπὸ μορφὴν ἀπρόσωπης ἔξωθεν διαταγῆς, καὶ ὄχι ἀναβλυστῆς ἔσωθεν ὁρμῆς, διαμυνητικῆς ζωτικῆς ἀνάγκης.

Οἱ πολλοὶ ἄνθρωποι διαπλάσσουν τὸν ἠθικὸ χαρακτῆρα τους μὲ τὸν ἐνστερνισμὸ τῶν κανόνων τῆς κοινωνικῆς ἠθικῆς, ἀλλὰ καὶ συμπεριφέρονται καθημερινὰ σύμφωνα μὲ τὶς ὑπαγορεύσεις τῶν κανόνων αὐτῶν. Εἶναι, ἄρα, ἡ κοινωνικὴ ἠθικὴ πολύτιμη καὶ ἀπαραίτητη γιὰ τὴν ὕπαρξη τοῦ κάθε ἀνθρώπου, καθὼς λειτουργεῖ ὡς κοινωνικὰ ἔγκυρη πηγὴ ὁδηγιῶν τῆς συμπεριφορᾶς του· ἀλλὰ σύνδρομα εἶναι ἀπαραίτητη καὶ γιὰ τὴν ἴδια τὴν συνοχὴ τῆς κοινωνίας, καθὼς μὲ τὴν παροχὴ πάγιων ὁδηγιῶν στὴν δράση τοῦ κάθε ἀνθρώπου καθιστᾶ προβλέψιμη τὴ δράση αὐτὴ ἀπὸ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους, καὶ ἄρα συντελέσιμη τὴν ὁμαλὴ διαπλοκὴ τῶν διανθρωπίνων πράξεων καὶ παραλείψεων στὴ σύσταση τῆς κοινωνίας. Ὅσον καὶ ἂν εἶναι, ὅμως, ἡ κοινωνικὴ ἠθικὴ πολύτιμη καὶ ἀπαραίτητη, δὲν ταυτίζεται πρὸς τὴν Ἠθικὴ γενικά. Ἡ Ἠθικὴ στὴν ρίζα της καὶ στὴν κορύφωσή της, ὑπέρτατο ἐπίτευγμα τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου, εἶναι, ὡς αὐτονομία τῆς συμπεριφορᾶς του, συνυφασμένη μύχια μὲ τὴν ὕπαρξή του[13]. Ἡ κοινωνικὴ ἠθικὴ ἐνυπάρχει στὴν Ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητας ἀπρόσωπα. Ἡ ἠθικὴ ἀποτελεῖ ἀγωνισμα προσωπικὸ τοῦ ἀνθρώπου.

Εἶναι ἄλλωστε ἡ κοινωνικὴ ἠθική, στοὺς ὀρθοὺς κανόνες της, δηλαδὴ στὸ μεγαλύτερο μέρος της, ἀπαύγασμα ἠθικῶν ἐλλάμψεων τῆς συνειδήσεως χαρισματικῶν ἀνθρώπων, ἐφ' ὅσον αὐτὲς συντηρηθοῦν στὴν κοινωνία, μὲ τὴν συνδρομὴ πρόσφορης συγκυρίας. Καὶ ἀποτελεῖ ἔργο ἐποικοδομητικὸ ἡ διάγνωση καὶ ἡ ἀποβολὴ ἀπὸ τὸ σῶμα τῆς κοινωνικῆς ἠθικῆς τῶν μὴ ὀρθῶν κανόνων της ἢ καὶ τῶν ἀπαξιωμένων ἤδη, ἀπὸ τὶς καινούργιες δυνάμεις καὶ ἀνάγκες τῆς κοινωνίας, πρώην ὀρθῶν κανόνων της.

Ἡ κοινωνικὴ ἠθικὴ λειτουργεῖ κατ' ἐξοχὴν σὲ πρωτόγονες μικρὲς κοινωνίες καὶ διατηρεῖ τὸ κύρος της ἀκέραιο στοὺς ἀνθρώπους τῶν κοινωνιῶν αὐτῶν. Σὲ ἀναπτυγμένες κοινωνίες, μὲ διανθρώπινες σχέσεις περίπλοκες, οἱ κανόνες τῆς κοινωνικῆς ἠθικῆς δὲν ἀντέχουν στὸ σύνολό τους ἀντίκρυ στὰ καινούργια προβλήματα συμπεριφορᾶς, τὰ δημιουργημένα ἤδη ἀπὸ τὴν

---

13. Ἡ αὐτοϋπαγωγὴ τοῦ ἀνθρώπου στοὺς κανόνες τῆς κοινωνικῆς ἠθικῆς, ἀλλὰ καὶ τὸ κατ' ἀξίαν προβάδισμα τῆς προσωπικῆς ἠθικῆς διαγνώμης, προαναγγέλλονται κάπως μὲ στίχους τοῦ Ἡσιόδου: «οὗτος μὲν πανάριστος ὃς αὐτὸς πάντα νοήσει, σθλὸς δ' αὖ κἀκεῖνος ὃς εὖ εἰπόντι πίθηται» (*Ἔργα καὶ Ἡμέραι*, 293-295).

ἀνάπτυξη τῆς κοινωνίας· καὶ ὁλοένα πιὸ συχνὰ πολλοὶ ἀπὸ αὐτοὺς δὲν ἐπαρκοῦν ἢ καὶ δὲν εἶναι πρόσφοροι γιὰ καθοδήγηση τῆς συμπεριφορᾶς καὶ τῶν ἁπλῶν ἀνθρώπων, ἀμήχανων ἐμπρὸς σὲ πρωτόφαντες περιπτώσεις τῆς ζωῆς τους, καὶ πολὺ μᾶλλον τῶν ἀνθρώπων τῶν προβληματισμένων βαθιά.

Στὶς κοινωνίες λοιπὸν αὐτές, μὲ τὴ μερικὴ ἔστω ἀνεπάρκεια τῆς κοινωνικῆς ἠθικῆς, ὁ ἄνθρωπος συχνὰ ὑπέχει τὴν ἀνάγκη αὐτοκαθορισμοῦ ὁλικοῦ τῆς συμπεριφορᾶς του, ὥστε ὄχι μόνο πρὸς ἐξεύρεση μέσων γιὰ τὴν ἐπιτέλεση σκοπῶν της, καθορισμένων «ἔξωθεν» – εἴτε δηλαδὴ ἀπὸ κανόνες τῆς κοινωνικῆς ἠθικῆς, εἴτε ἀπὸ ἀλόγιστες ψυχικὲς τάσεις του –, ἀλλὰ πρὸς καθορισμὸ καὶ τῶν ἴδιων τῶν σκοπῶν της, χωρὶς καμιὰ ὑποτέλεια σὲ κάτι ἄλλο ἐκτὸς ἀπὸ τὸν αὐθεντικὸ ἑαυτό του, δηλαδὴ τὸν καθαρὸ πρακτικὸ λογισμό του ἢ καὶ τὸ ἀποκαλυπτικὸ ἀξιῶν συναίσθημά του, ὅπως ἐκφράζονται ἀντίστοιχα ὁ Imanuel Kant καὶ ὁ Max Scheler. Βρίσκεται ὁ ἄνθρωπος τότε σὲ ἠθικὴ αὐτοτέλεια, ταυτόσημη ἐξ ἄλλου μὲ πνευματικὴ νομοτέλεια, δηλαδὴ μὲ αὐτο-υποταγὴ σὲ πνευματικὰ συλληπτές, γνήσιες, ἠθικὲς ἀξίες. Δὲν εἶναι, λοιπόν, καὶ τότε ὁ ἄνθρωπος ἀποκομμένος ἀπὸ κάθε ἀξία, ὥστε παραδομένος στὴ δίνη τῆς αὐθαιρεσίας καὶ στὸν οἶστρο τῆς χαοφιλίας. Ἐλλοχεύει ὅμως ὁ κίνδυνος αὐτὸς διαστροφῆς τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου, μὲ θλιβερὴ κατάληξη τὸν ἠθικὸ μηδενισμό. Δὲν εἶναι δίχως κίνδυνο ἡ ἀποσκίρτηση ἀπὸ τὴν κοινοτοπικὴ ἔστω εὐταξία τῆς κοινωνικῆς ἠθικῆς.

Ἡ φιλοσοφικὴ θεωρία τῆς ἠθικῆς δὲν ἀγνοεῖ τὴ διττὴ σχέση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὴν ἠθική, δηλαδὴ καθὼς αὐτὸς εἴτε βρίσκεται ὑπὸ τὴν κηδεμονία τῆς κοινωνίας, μὲ τὴν ὑπαγωγὴ στὴν κοινωνικὴ ἠθική, εἴτε αὐτοκαθορίζεται ἀπὸ τὴν συνείδησή του, θεσμοθέτρια τοῦ ἠθικοῦ νόμου· δὲν παραγνωρίζει, ὅπου καὶ ὅσο πρέπει, τὴ διάκριση τῆς κοινωνικῆς ἠθικῆς ἀπὸ τὴν ἠθικὴ ὡς προσωπικὸ ἀγώνισμα τοῦ ἀνθρώπου, καὶ ἰδιαίτερα τὴ σπουδαία διαφορά τους· καθὼς δηλαδὴ ἀπὸ τοὺς κανόνες τῆς κοινωνικῆς ἠθικῆς, ἔστω καὶ τοὺς περιπτωσιολογικοὺς τυχόν, δὲν παρέχεται πανέτοιμη λύση τοῦ προκείμενου ἐδῶ καὶ τώρα ἠθικοῦ προβλήματος, ἀλλὰ χορηγεῖται ὁδηγία μᾶλλον γιὰ νὰ ἐξευρεθεῖ λύση του· ἐνῶ ἔργο τῆς ἠθικῆς στὴν ἀκέραια προσωπικὴ βίωσή της ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο εἶναι ἡ πρὸς ἄμεση δράση ἄρτια ἐπίλυση τοῦ ἐδῶ καὶ τώρα προκείμενου ἠθικοῦ προβλήματος.

Παρὰ τὴν ἐπίγνωση ὅμως καὶ δίχως παραμέληση τῆς σπουδαίας διαφορᾶς τῶν δύο τρόπων τῆς ἠθικῆς, ἡ φιλοσοφικὴ θεωρία προβαίνει στὴν ἀνάλυση τοῦ ἠθικοῦ λογισμοῦ καὶ στὴν ἀνίχνευση τῶν ἠθικῶν ἀξιῶν, ἑδραιωμένη στὴν ὁλάνοιχτη σκοπιὰ τῆς ἀναβλυστῆς ἀπὸ τὴν συνείδηση τοῦ ἀνθρώπου ἠθικῆς[14]. Ὅ,τι ὅμως συλλαμβάνεται μὲ τὴν ἀνάλυση καὶ τὴν ἀνίχνευση ἀπὸ τὴν εὐρύτατη αὐτὴ σκοπιὰ ἰσχύει, μερικὰ ἔστω, καὶ γιὰ τοὺς κανόνες τῆς κοινωνικῆς ἠθικῆς.

5. Πρακτικὸς λογισμὸς – Διαφορὰ τῆς ἠθικῆς ἀπὸ τὴν τεχνική. Πεδίο λει-

14. Ἐπιβλητικὸ παράδειγμα ὁ Kant μὲ τὴν *Grundlegung zur Metaphysik der Silten* (1785)

τουργίας τῆς ἠθικῆς εἶναι ἡ πράξη καὶ ἱκανὸς γιὰ πράξη εἶναι μόνον ὁ ἄνθρωπος. Μὲ τὴν πράξη καὶ τελεῖ ὁ ἄνθρωπος τὴ συνειδητὴ ζωή του, καὶ μεταβάλλει τὸν γύρω του καὶ μέσα του κόσμο, ἀλλὰ καὶ διαφεύγει κάπως ἀπὸ τὰ δεσμὰ τοῦ χρόνου, καθὼς ἡ πράξη προϋποθέτει καὶ συνεπάγεται ὑπέρβαση τῆς προκείμενης στιγμῆς τοῦ χρόνου καὶ σύνθεσή της πρὸς τὶς ἑπόμενες.

Ἡ πράξη λοιπὸν διακρίνεται σὲ «καθορισμὸ» καὶ σὲ «ἐκτέλεση»[15]. Ὁ «καθορισμὸς» εἶναι παλίντροπη νοητικὴ πρόβαση, δεοντο-δυνατο-λογική, πρὸς καὶ ἀπὸ τὴν πραγματικότητα. Ἡ «ἐκτέλεση» εἶναι τὸ σωματοψυχικὸ ἢ καὶ ἁπλῶς ψυχικὸ ἐνέργημα, τὸ ἄμεσα ἐπακόλουθο τῆς τελευταίας στιγμῆς τοῦ καθορισμοῦ καὶ μεταβλητικὸ τῆς νοηματικὰ προβλημένης ἀπὸ αὐτὴν δυνατότητας σὲ πραγματικότητα.

Τὰ συστατικὰ τοῦ «καθορισμοῦ» νοήματα ἔχουν ἰδιαίτερη ποιότητα, εἶναι πραξιακά. Ἰδιαίτερη ἐπίσης ποιότητα ἔχουν καὶ τὰ σύμφυτα μὲ τὴ θεωρία νοήματα, εἶναι γνωσιακά. Τὰ πραξιακὰ νοήματα δὲν ἀντιστοιχοῦν πρὸς τὸ εἶναι καὶ πρὸς τὸ γίγνεσθαι, ὅπως τὰ γνωσιακὰ νοήματα, δὲν ἀποτελοῦν ἀπάντηση πρὸς τὸ ἐρώτημα «τί εἶναι;» ἢ «τί γίνεται ἢ τί ἔγινε ἢ τί θὰ γίνει;», ἀλλὰ ἐνέχουν ἀντιστοιχία πρὸς τὸ δέον καὶ πρὸς τὸ δυνατόν, ἀποτελοῦν ἀπάντηση πρὸς τὸ ἐρώτημα «τί πρέπει νὰ πράξω;» καὶ «τί δύναμαι νὰ πράξω;»[16].

Ἡ ἠθικὴ εἶναι «καθορισμός», ἀλλὰ «καθορισμός» εἶναι καὶ ἡ τεχνική, μὲ πεδίο λειτουργίας ἐπίσης τὴν πράξη. Σπουδαία ὅμως ὑπάρχει διαφορὰ τῆς ἠθικῆς ἀπὸ τὴν τεχνική.

Τὸ ἐναρκτήριο τοῦ «καθορισμοῦ», καὶ ἤδη πραξιακό, νόημα εἶναι δεοντικό, μάλιστα καὶ μὲ ἀναφορὰ πρὸς ὁρισμένον χρόνο, καὶ εἶναι κατευθυντικὸ τοῦ πρακτικοῦ λογισμοῦ πρὸς ὁρισμένο τμῆμα τῆς πραγματικότητας γιὰ τὴν ἀνακάλυψη ἐκεῖ δυνατοτήτων. Καὶ ὁ πρακτικὸς λογισμός, ὁδηγημένος ἀπὸ τὴν διαισθητικὴ φαντασία τοῦ ἀνθρώπου, ἀναζητεῖ καὶ ἀνευρίσκει, ὥστε καὶ προβάλλει στὴν συνείδησή του, πολλὲς δυνατότητες, πρόσφορες γιὰ πραγμάτωση τοῦ προβλημένου μὲ τὸ ἀρχικὸ πραξιακὸ νόημα δέοντος. Ἐπακολουθεῖ ἀξιολογικὴ ἐπιλογὴ μιᾶς ἀπὸ τὶς πολλὲς αὐτὲς δυνατότητες καὶ προαγωγή της μὲ τὴν ἐπιλογή της σὲ δέον, ἐγγύτερο πρὸς τὴν πραγματικότητα. Πρὸς περαιτέρω ἐξειδίκευση καὶ τοῦ δέοντος[17] αὐτοῦ ἀναζητεῖται σὲ ἤδη στενότερο τμῆμα τῆς πραγματικότητας καὶ ἀνευρίσκεται δέσμη πιὸ εἰδικῶν δυνατοτήτων, ἐπακολουθεῖ ἐπιλογὴ μιᾶς ἀπὸ αὐτὲς καὶ προαγωγή της σὲ δέον, ἀκόμη

καὶ τὴν *Kritik der praktischen Vernunft* (1787). Βλ. γι' αὐτὴν ἰδιαίτερα τὸν παντγυρικὸ λόγο μου στὴ διακοσιοστὴ ἐπέτειό της: Κ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Φιλοσοφία καὶ Διαλεκτική*, σσ. 108-131.

15. Βλ. Κ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Μελετήματα φιλοσοφίας*, 1978, σσ. 41-45, *Μελετήματα φιλοσοφίας ΙΙ*, 1980, σσ. 107-132, *Φιλοσοφία τοῦ δικαίου*, 2000², σσ. 19-31.

16. Βλ. Κ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Περὶ προσώπων καὶ θεσμῶν*, 2000, σσ. 91-92.

17. Πρβλ. T. PARSONS and SHILS, *Towards a General Theory of Action*, 1951, σ. 5.

πιὸ ἐγγύτερο πρὸς τὴν πραγματικότητα, κ.ο.κ., ἕως ὅτου προκύψει δέον συγκεκριμένο, δηλαδὴ ἄμεσα ἐκτελέσιμο, καὶ ὁλοκληρωθεῖ ἄρα ὁ «καθορισμός» πρὸς τὰ κάτω, προσφέροντας ὅ,τι χρειάζεται γιὰ νὰ ἐπέλθει ἡ «ἐκτέλεση». Ὅριο ἄρα τοῦ «καθορισμοῦ» πρὸς τὰ κάτω εἶναι τὰ ἄμεσα ἐκτελέσιμο δυνατὸν καὶ δέον, δηλαδὴ τὸ ἀρχικὸ δέον, προσαρμοσμένο στὸ ἀντίστοιχο τμῆμα τῆς πραγματικότητας καὶ στὴν ἀντίστοιχη στιγμὴ τοῦ χρόνου.

Ἡ λογικὴ αὐτὴ – ὄχι καὶ ψυχολογική – ἀνάλυση τοῦ «καθορισμοῦ» ἰσχύει παρόμοια εἴτε γιὰ τὴν ἠθικὴ εἴτε γιὰ τὴν τεχνική. Ὅ,τι διαφορίζει, ἄλλωστε καίρια, τὴν ἠθικὴ ἀπὸ τὴν τεχνική, εἶναι ἡ πρὸς τὰ ἄνω σύσταση τοῦ «καθορισμοῦ», δηλαδὴ τὸ ἀρχικὸ πραξιακὸ νόημά του[18], ἐναρκτήριο, κατευθυντήριο καὶ ἀποφασιστικὸ γιὰ τὴν ἀξία του. Οἱ ἐνδιάμεσες καὶ ἡ καταληκτήρια βαθμίδες τοῦ «καθορισμοῦ», ὅπου ἡ σύστασή του εἶναι καὶ ἀπὸ δέον καὶ ἀπὸ δυνατόν, ἐνυπάρχουν ὄχι μόνο στὴν ἠθική, ἀλλὰ καὶ στὴν τεχνική. Ἐσφαλμένα χαρακτηρίζεται συχνὰ ἡ μὲν ἠθικὴ ὡς δεοντολογική, ἡ δὲ τεχνικὴ ὡς δυνατολογική. Καὶ οἱ δύο εἶναι καὶ τὰ δύο. Καὶ μόνο προβάλλεται πιὸ ἔντονα στὴν ἠθικὴ τὸ δέον, στὴν τεχνικὴ τὸ δυνατόν, ἢ ἀκριβέστερα ἡ φάση τοῦ δέοντος καὶ ἡ φάση τοῦ δυνατοῦ. Ἡ καίρια διαφορὰ τῆς τεχνικῆς ἀπὸ τὴν ἠθικὴ εἶναι ἡ ἑξῆς: Ὁ συστατικὸς τῆς τεχνικῆς «καθορισμός» εἶναι κλειστὸς πρὸς τὰ ἄνω, δηλαδὴ μὲ ὄχι προβληματικό, ἀλλὰ ὑποθετικό, τὸ ἀρχικὸ δεοντικὸ νόημά του, ἐνῶ ἀνοικτὸς πρὸς τὰ ἄνω εἶναι ὁ συστατικὸς τῆς ἠθικῆς «καθορισμός», δηλαδὴ τὸ ἀρχικὸ δεοντικὸ νόημά του εἶναι τὸ κατ' ἐξοχὴν πρόβλημα. Στὴν ἠθικὴ τὸ καίριο στοιχεῖο τοῦ προβλήματος εἶναι «τί πρέπει νὰ πράξω» καὶ βρίσκεται σὲ δεύτερη θέση τὸ «πῶς πρέπει νὰ τὸ πράξω». Στὴν τεχνική, τὸ κύριο στοιχεῖο τοῦ προβλήματος εἶναι ὄχι «τί πρέπει νὰ πράξω», ἀλλά, ἐὰν θέλω, ἢ ἔστω πρέπει νὰ πράξω κάτι, «πῶς θὰ τὸ πράξω».

6. Τὸ ἀφετηριακὸ τοῦ ἠθικοῦ λογισμοῦ δέον καὶ τὸ ἠθικὸ βάρος τῶν παραλείψεων. Ἡ σύλληψη καὶ ἡ ἐπιβολὴ τοῦ κατευθυντικοῦ τοῦ «καθορισμοῦ» ἀρχικοῦ δέοντος, ἡ ἐπίλυση αὐτὴ βασικὰ τοῦ ἠθικοῦ προβλήματος ἀντίκρυ στὴν προκείμενη στιγμὴ τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου καὶ στὶς ἐγγύτερα τουλάχιστον ἑπόμενές της, ἐπιτελεῖται ὀρθὰ κάθε φορὰ ὡς ἀποκάλυψη τῆς ἀξίας ὁρισμένου τρόπου συμπεριφορᾶς. Γιὰ νὰ ὑποκινήσει ἀποδοτικὰ τὸν πρακτικὸ λογισμὸ πρὸς τὴν ἀνακάλυψη δυνατοτήτων, εἶναι ἀνάγκη τὸ ἀρχικὸ δέον νὰ εἶναι καὶ δυνατόν, ἔστω κάπως ἀφηρημένα. Δέον μὴ δυνατὸν σημαίνει, τὸ πολύ, δέον ὑπὸ ἄλλες περιστάσεις, περιεκτικὲς δυνατοτήτων γιὰ τὴν πραγμάτωσή του, ἀνύπαρκτες ὅμως στὸν προκείμενο ἤδη χρόνο, καθὼς καὶ οἱ δυνατότητες οἱ συνυφασμένες μὲ αὐτές.

Ἡ σύλληψη ὁρισμένου δέοντος, δηλαδὴ ὁρισμένου τρόπου συμπεριφορᾶς ὡς δέοντος, ἐπιτελεῖται κάθε φορὰ κατὰ προτίμηση τοῦ τρόπου αὐτοῦ συ-

---

18. Βλ. Κ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Φιλοσοφία τοῦ δικαίου*, 2000², σσ. 33-38, C. CASTORIADIS, "Technique", *στὴν Encyclopaedia Universalis*, τόμος 15, 1973.

μπεριφορᾶς, καὶ ἄρα μὲ ἀπόρριψη ἄλλων τρόπων συμπεριφορᾶς, ὥστε καὶ βαρύνεται ἀπὸ σύστοιχες παραλείψεις[19] δυνατοτήτων συμπεριφορᾶς, προκείμενων στὴν ἴδια στιγμή. Εἶναι ἄρα ἠθικὰ ὀρθὴ κάθε φορὰ ἡ σύλληψη τοῦ ἀρχικοῦ δέοντος, ὑπὸ τὴν προϋπόθεση μόνον ὅτι οἱ ριγμένες στὸν Καιάδα τῶν παραλείψεων ἄλλες δυνατότητες συμπεριφορᾶς εἶναι τουλάχιστον ὑποδεέστερες σὲ ἀξία ἡ κάθε μιά τους ἀπὸ τὴν ἐπιλεγμένη καὶ προβλημένη ὡς ἀρχικὸ δέον δυνατότητα συμπεριφορᾶς. Ὁ κίνδυνος δηλαδὴ γιὰ σφάλμα στὴν ἐπίλυση τοῦ ἠθικοῦ προβλήματος ἐνυπάρχει ἀπὸ τὴν ἐναρκτήρια ἤδη φάση της. Καὶ ἄρα γιὰ τὴν ἀποτίμηση τῆς ἠθικῆς ἀξίας ὁρισμένης συμπεριφορᾶς πρέπει νὰ συνυπολογίζονται καὶ οἱ σύνδρομές της παραλείψεις, ὡς στοιχεῖο της, μειωτικὸ ἐνδεχόμενα ἢ καὶ ἀρνητικὸ τῆς ἀξίας της.

Ἐξ ἄλλου, ἡ ἐπιβολή, ἂν ὄχι καὶ ἡ σύλληψη, ὁρισμένης δυνατότητας συμπεριφορᾶς ὡς ἀρχικοῦ δέοντος εἰς βάρος ἄλλων δυνατοτήτων συμπεριφορᾶς, ἂν καὶ ὑπέρτερών της σὲ ἀξία, ἐνδέχεται καὶ νὰ ὀφείλεται ὄχι στὸ ἠθικὸ συναίσθημα καὶ στὸν ἠθικὸ λογισμό, ἀλλὰ στὴν πίεση παθῶν εἴτε προλήψεων εἴτε ἰδιοτελῶν σκοπιμοτήτων. Κατίσχυση τοῦ ἐκδικητικοῦ πάθους ἐπὶ τοῦ ἠθικοῦ λογισμοῦ ἐκφράζουν ἐπιγραμματικὰ οἱ στίχοι τοῦ Εὐριπίδου, ὅπου ἡ Μήδεια καὶ ἀνομολογεῖ τὴν ἐπικράτηση τοῦ πάθους στὴ συνείδησή της ἐναντίον τοῦ λογισμοῦ: «καὶ μανθάνω μὲν οἷα δρᾶν μέλλω κακά// θυμὸς δὲ κρείσσων τῶν ἐμῶν βουλευμάτων» (Εὐριπίδου, *Μήδεια* 1078-1079).

Ὅ,τι ἐκφράζεται μὲ τὴν ψυχρὴ ἔκφραση «ἀπόρριψη ἄλλων τρόπων συμπεριφορᾶς», ἐνδέχεται νὰ ὑποσημαίνει στὴν πραγματικότητα μεγάλη δοκιμασία γιὰ τὴν ὕπαρξη τοῦ ἀνθρώπου, καθὼς αὐτὴ ἐνέχει τυχὸν βαθύψυχες κλίσεις πρὸς ὁρισμένο τρόπο συμπεριφορᾶς καὶ αὐτὸς κρίνεται ἤδη ἀπορριπτέος ἀπὸ τὸν ἠθικὸ λογισμὸ τοῦ ἀνθρώπου. Εἶναι ἡ ἀπόρριψη αὐτὴ καὶ οἱονεὶ θυσία τὸ βαρὺ τίμημα τῆς ἠθικῆς ἐπιλογῆς[20], ἐπιβλημένης ἀπὸ τὴν στενότητα προσωπικοῦ χρόνου, τὴ σύμφυτη μὲ τὴν ὕπαρξη τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ καὶ συνεπαγόμενη ἀπόφραξη ὁρισμένων κατευθύνσεών της[21].

Ἡ κατ' ἐξοχὴν κρίσιμη, λοιπόν, στιγμὴ ἐπιλογῆς ἠθικῆς εἶναι ἡ ἀξιολογικὰ πρότερη, ἀλλὰ καὶ προκαθοριστικὴ τῶν ἄλλων: ὅταν ἀντιμετωπίζεται ὡς πρόβλημα ἠθικὸ ἡ συντήρηση καὶ ἀξιώτατη πλήρωση τοῦ συνόλου τῆς ἐφεξῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου. Καὶ ἀποτελεῖ φαντασμαγορία κάπως τὸ περιεχόμενο τοῦ κατ' ἐξοχὴν κρισίμου αὐτοῦ ὁλικοῦ ἠθικοῦ προβλήματος.

7. Ἡ σύνθεση τοῦ ὁλικοῦ ἠθικοῦ προβλήματος: Βιοσυντηρητικὲς πράξεις καὶ αὐτάξιες πληρώσεις τῆς ζωῆς. Στὴν προοπτικὴ τοῦ ὁλικοῦ ἠθικοῦ προβλήματος, δηλαδὴ ὅταν ἀντιμετωπίζεται ὡς πρόβλημα ἡ ἀξιώτατη πλήρωση

---

19. Βλ. Κ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Φιλοσοφία τοῦ δικαίου*, 2000², σσ. 23-27.

20. Βλ. Κ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Ἠθικά*, 1947, σσ. 107-113.

21. Πρβλ. τοὺς στίχους τοῦ *Faust* τοῦ Goethe: «Ach! unsre Taten selbst, so gut als unsre Leiden, Sie kemmen unsres Lebens gang».

τῆς ἐφεξῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου στὸ σύνολό της, προβάλλουν πανοραματικὰ οἱ δυνατότητες γιὰ πλήρωση τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου, διαταγμένες εἴτε διατάξιμες συστηματικά.

Στὴ συστηματικὴ αὐτὴ διάταξη παρουσιάζονται δυνατότητες γιὰ πράξεις ἁπλῶς *βιοσυντηρητικές*, δηλαδὴ ἀπαραίτητες γιὰ τὴ συντήρηση ἁπλῶς τῆς ζωῆς, καὶ δυνατότητες γιὰ πληρώσεις τῆς ζωῆς αὐτάξιες, δηλαδὴ ἄξιες καθ' ἑαυτές[22], καὶ ὄχι ἀπὸ τὴ συμβολή τους γιὰ τὴ συντήρηση τῆς ζωῆς.

Βιοσυντηρητικὲς ἁπλῶς πράξεις εἶναι οἱ βιολειτουργικές, οἱ βιοαμυντικές, ἢ ἔμμεσα καὶ οἱ οἰκονομικές. Βιολειτουργικὲς[23] εἶναι οἱ πράξεις ποὺ ἐπιβάλλονται ἀπὸ τὴ βιολογικὴ νομοτέλεια, ὡς ἀναγκαῖες ἄμεσα γιὰ τὴ διατήρηση τῆς ζωῆς τοῦ ἀτόμου ἢ καὶ τοῦ εἴδους. Βιοαμυντικὲς[24] εἶναι οἱ πράξεις ποὺ ἐξουδετερώνουν τοὺς κινδύνους γιὰ τὴ διατήρηση τῆς ζωῆς. Οἰκονομικὲς εἶναι οἱ πράξεις ποὺ ἔμμεσα μόνο συμβάλλουν, ἀλλὰ καὶ εἶναι ἀπαραίτητες, γιὰ τὴ διατήρηση τῆς ζωῆς, ὡς προπαρασκευαστικὲς τῶν ἐξωτερικῶν πρὸς τὸν ἄνθρωπο δυνατοτήτων γιὰ τὶς βιολειτουργικὲς πράξεις καὶ γιὰ τὶς βιοαμυντικὲς πράξεις.

Αὐτάξιες πληρώσεις τῆς ζωῆς εἶναι οἱ βιώσεις τῶν πνευματικῶν ἀξιῶν, εἴτε μὲ τοὺς διάφορους τρόπους θεωρίας, ὅπου ὡς ἀξία πρυτανεύει ἡ ἀλήθεια, εἴτε μὲ τοὺς διάφορους τρόπους καλλιτεχνίας ἢ αἰσθητικῶν ἀπολαύσεων, ὅπου ὡς ἀξία πρυτανεύει ἡ ὁμορφιά· εἶναι ἀκόμη τὰ καθαρὰ βιώματα: κατ' ἐξοχὴν τὸ ἐρωτικὸ ἢ τὸ θρησκευτικό, σύστοιχα πρὸς ἄλλες ἀξίες.

Οἱ βιοσυντηρητικὲς ἁπλῶς πράξεις προβαδίζουν κατὰ σειρὰ ἐκπληρωτικὴ ἀπὸ τὶς αὐτάξιες πληρώσεις τῆς ζωῆς. Καὶ συμβαίνει αὐτό, γιατὶ δὲν εἶναι μόνο πληρώσεις τῆς ζωῆς, ἀλλὰ προπάντων εἶναι ἀπαραίτητες γιὰ τὴν ὕπαρξη τῆς ἴδιας τῆς ζωῆς, ἄρα προϋπόθεση ἀδήριτη καὶ γιὰ τὶς αὐτάξιες πληρώσεις της[25].

Οἱ αὐτάξιες πληρώσεις τῆς ζωῆς προβάλλουν σὲ οἱονεὶ δεύτερο πεδίο, ἀναπτεταμένο ἄπειρα. Καὶ δίχως αὐτὲς ἡ ζωὴ συντηρεῖται, ἂν καὶ μὲ ἦθος μόλις ἀνθρώπινο· ἀλλὰ μὲ αὐτὲς μόνο ἐξευγενίζεται εἴτε καταξιώνεται ὁλωσδιόλου καὶ ἀποβάλλει ἔνδοξα τὴ στυγνὴ αἰτίαση γιὰ ματαιότητα, δηλαδὴ γιὰ ὕπαρξη ἀδικαίωτη. Ἐμπρὸς στὸ ἄπειρο πλῆθος τῶν πρὸς αὐτὲς δυνατοτήτων προσλαμβάνει τὸ ὁλικὸ ἠθικὸ πρόβλημα τοῦ ἀνθρώπου διαστάσεις ἀπειροδύναμες καὶ ἀπροσμέτρητη βαρύτητα. Μὲ αὐτὲς ἔχει προπάντων ν' ἀναμετρηθεῖ

---

22. Βλ. Τὴν ἀριστοτέλεια ἔκφραση: «καθ' ἑαυτὴν τιμία» (*Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1178b31).

23. Προτείνομε τὸν ὅρο αὐτὸ γιὰ τὴν ἔκφραση τῶν πράξεων τοῦ εἴδους αὐτοῦ ὡς πιὸ κατάλληλο ἀπὸ τὸν ὅρο π.χ. activité appropriative, ποὺ χρησιμοποιεῖ ἀντίστοιχα κάπως ὁ Pradines (*Traité de Psychologie Générale*, I, 1948[3], σσ. 301 κ. ἑπ.).

24. Κατασκευάσαμε τὸν ὅρο αὐτὸ ἀπὸ τὸ ρῆμα «ἀμύνειν», ποὺ σημαίνει προστατεύω κάτι ἀπὸ κίνδυνο, καὶ ἀπὸ τὸ οὐσιαστικὸ «βίος», ὥστε νὰ ἐκφράζεται μὲ ἀκρίβεια τὸ εἶδος αὐτὸ πράξεων, σὲ ἀντιδιαστολὴ πρὸς τὶς βιολειτουργικὲς πράξεις προπάντων.

25. Πρβλ. τὸ ρητό: primum vivere, deinde philosophari.

ὁ ἄνθρωπος, ὅσο ὑπάρχει ὡς ὑποκείμενο ἐλευθερίας[26].

Κριτήριο ἐπιλογῆς τῶν δυνατοτήτων πρὸς βιολειτουργικὲς πράξεις εἶναι ἡ ἀναγκαία συμβολή τους γιὰ τὴ διατήρηση τῆς ζωῆς. Καὶ ὡς ἔνδειξη, – δεκτικὴ ἀνατροπῆς ἄλλωστε –, ὅτι πρόκειται παρόμοια συμβολή, χρησιμεύει προπάντων ἡ σύγκαιρη ἐκδήλωση ἐπιθυμίας. Ἐξ ἄλλου, πηγὴ ἐγκυρότερων ἴσως ἐνδείξεων εἶναι ἡ προσωπικὴ ἐνδεχόμενα ἐμπειρία τοῦ ἀνθρώπου εἴτε προπάντων ἡ σοφία τῆς ἐπιστήμης γιὰ τὶς πράξεις, τὶς ἀναγκαῖες πρὸς διατήρηση τῆς ζωῆς, δηλαδὴ τὶς ἐκπληρωτικὲς πραγματικῆς ἀνάγκης τοῦ ὀργανικοῦ ἢ καὶ τῆς ἐκδηλωμένης ἀντίστοιχης ἐπιθυμίας.

Ἡ ἱκανοποίηση ὅμως τῆς ἐπιθυμίας ἐνέχει καὶ αὐτοδύναμη σημασία: δὲν ἐπιφέρει μόνο ἐκπλήρωση τῆς φυσιολογικῆς ἀνάγκης –, θρεπτικῆς, ἐρωτικῆς, ἀναπαυσιακῆς, ἰδιαίτερα γιὰ ὕπνο, κινησιακῆς, ἀφοδευτικῆς –, ποὺ μήνυμα γιὰ τὴν ὕπαρξή της, ἐκδηλωμένο στὸ ψυχικὸ πεδίο, εἶναι ἡ ἐπιθυμία[27], ἀλλὰ συνεπιφέρει ἐκπλήρωση καὶ τῆς πρὸς ἱκανοποίηση ἀνάγκης ποὺ ἐνυπάρχει στὴν ἐπιθυμία καθ' ἑαυτὴν ὡς λειτουργία ψυχική, πέρα δηλαδὴ ἀπὸ τὴ «βιολογική» ἀφετηρία της ὡς μηνύματος ἁπλῶς φυσιολογικῆς ἀνάγκης, ἄλλωστε καὶ ἀποτροπὴ φυσιολογικῆς περαιτέρω συνέπειας, σύνδρομης τῆς κάποιας ψυχικῆς ἀνωμαλίας[28] ποὺ εἶναι ἡ μὴ ἱκανοποίησή της.

Βιολειτουργικὲς πράξεις εἶναι καὶ οἱ πράξεις ποὺ ἐπιδιώκουν τὴν ἐπανόρθωση τῆς ὑγείας, τὴν ἐπαναφορὰ δηλαδὴ τοῦ διαταραγμένου ὀργανισμοῦ σὲ λειτουργικὴ ὁμαλότητα. Οἱ πράξεις αὐτές, ὑπαγορευμένες ἀπὸ τὴν ἰατρικὴ ὡς θεραπευτική, εἶναι βιολειτουργικὲς πράξεις ἔκτακτες, δηλαδὴ κατ' ἐξαίρεση ἀναγκαῖες.

Ἄλλες βιολειτουργικὲς πράξεις, βιολογικὰ ὀλιγώτερο ἀναγκαῖες, ἂν καὶ ἰδιαίτερα πολύτιμες σὲ μακρόχρονη προπάντων προοπτική, εἶναι οἱ πράξεις σωμασκίας καὶ ψυχαγωγίας.

Κριτήριο ἐπιλογῆς τῶν δυνατοτήτων πρὸς βιοαμυντικὲς πράξεις εἶναι ἡ ἀναγκαία συμβολή τους γιὰ τὴ διατήρηση τῆς ζωῆς, μὲ ἀποτροπὴ δηλαδὴ ἄμεσου ἢ ἀπώτερου κινδύνου τῆς ζωῆς. Ἡ προέλευση τῶν κινδύνων αὐτῶν

---

26. Πρβλ. N. HARTMANN, *Ethik*, 1935^3, σσ. 624 κ. ἑπ., WIESE, *Ethik*, 1947, σσ. 154 κ. ἑπ., WENZL, *Philosophie der Freiheit*, 1947, Ι. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, *Σύστημα Φιλοσοφικῆς Ἠθικῆς*, 1947, σ. 171, Ε. ΠΑΠΑΝΟΥΤΣΟΥ, *Ἠθική*, 1970^3, σσ. 199 κ. ἑπ., C. DESPOTOPOULOS, *Études sur la liberté*, 1974, σσ. 19 κ. ἑπ.

27. Πβλ. N. HARTMANN, *Ethik*, 1935^2, σ. 311: «Nüchterne Überlegung hat es früh erkannt, dass im natürlichen Aflekt -und Begehrungsleben tiefsinnige vitale Zweckmässigkeit steckt».

28. Ἰδιαίτερα προσεκτικὴ γι' αὐτὴν ὑπῆρξε καὶ εἶναι ἡ κατεύθυνση τῆς ψυχολογίας, ποὺ ὀνομάζεται *ψυχανάλυση*. Βλ. S. FREUD, *Einführung in die Psychoanalyse*, 1922^2. Πρβλ. FURTMUELLER, *Psychoanalyse und Ethik*, 1912, *Grundlinien der Psychoanalyse*, 1927^2, ASTER, *Die Psychoanalyse*, 1949^2, C. CASTORIADIS, *Les carrefours du labyrinthe*, 1978, σσ. 29-122.

εἶναι πολλαπλή: ἀπὸ μεταπτώσεις θερμοκρασίας εἴτε ἄλλες ἀτμοσφαιρικὲς μεταβολές, ἀπὸ σεισμούς, κεραυνούς, πυρκαϊές, πλημμύρες, ἀπὸ ἄγρια θηρία ἢ ἀπὸ ἀσθένειες ἢ καὶ ἀπὸ ἐχθρικὲς διαθέσεις ἀνθρώπων, εἴτε ἀπὸ τὶς συνθήκες τῆς ἐργασίας ἢ καθόλου ἀπὸ ἐφαρμογὲς τῆς ὑπεραναπτυγμένης τεχνικῆς ἢ καὶ ἀπὸ κάποιες φάσεις τῆς ἴδιας τῆς ἐπιστήμης στὴν ἐποχὴ μας προπάντων.

Ἐνδείξεις γιὰ τὴν ὕπαρξη κινδύνου ἢ καὶ γιὰ τὴν ἀποτροπή του, μὲ τρόπο ἔστω ἀρχέγονο, παρέχει ὁ φόβος[29], ἢ καὶ ἡ ἀηδία, ὡς μηνύματα ἐσωτερικὰ τῆς ψυχῆς, μὲ προέλευση ριζικὴ ἀπὸ τὸ ἔνστικτο, πρὸς ἀποφυγὴ ὁρισμένου στοιχείου τοῦ περιβάλλοντος εἴτε ἀόριστα πρὸς φυγὴ ἀπὸ τὸ περιβάλλον. Ἐνδείξεις παρόμοιες, ἀλλὰ γιὰ τὸν τρόπο μᾶλλον ἀποτροπῆς τοῦ κινδύνου, παρέχουν ἐπίσης οἱ «καθορισμοί» τοῦ ἔθους καὶ ἀκόμη, κατ' ἐξοχὴν μάλιστα, ἡ προσωπικὴ ἐμπειρία τοῦ ὥριμου ἀνθρώπου καὶ ἡ ἀντίστοιχη σοφία τῆς ἐπιστήμης.

Δυνατότητες πρὸς πράξεις καὶ ἄρα καταστάσεις βιοαμυντικές, ἰδιαίτερα γνώριμες, εἶναι οἱ συνυφασμένες μὲ στοιχεῖα τοῦ βιοτικοῦ «πολιτισμοῦ», ὅπως ἡ κατοικία, τὰ ἐνδύματα γενικά, οἱ ἀντιπλημμυρικές, ἀντιθυελλικές, ἀντιπυρικές, ἀντισεισμικές, ποικίλες κατασκευές, τὰ ἀλεξικέραυνα, τὰ μέσα ὑγιεινῆς, τὰ ὅπλα. Πρόσθετες ὅμως δυνατότητες πρὸς πράξεις βιοαμυντικές, ὁλοένα καὶ περισσότερες, χρειάζονται γιὰ τὴν ἐξουδετέρωση τῶν πολλαπλῶν νέων κινδύνων, ποὺ ἐκπηγάζουν ἀπὸ τὴν ἄκριτη ἀνάπτυξη καὶ χρήση τῆς τεχνικῆς.

Πράξεις οἰκονομικὲς εἶναι πρώτιστα οἱ πράξεις παραγωγικῆς ἐργασίας, δηλαδὴ μετατρεπτικὲς ὑλικῶν στοιχείων καὶ δεσμευτικὲς φυσικῶν δυνάμεων πρὸς χρήση τους ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο, καὶ οἱ πράξεις περιαγωγῆς στὴ διάθεση τῶν ἀνθρώπων τῶν καρπῶν τῆς παραγωγικῆς ἐργασίας, καὶ οἱ πράξεις παροχῆς ὑπηρεσιῶν πρὸς τοὺς ἀνθρώπους γιὰ τὴν ἐπιτέλεση βιολειτουργικῶν εἴτε βιοαμυντικῶν πράξεών τους.

Οἱ δυνατότητες πρὸς οἰκονομικὲς πράξεις ὑπάρχουν ἱδρυμένες ἀπὸ τὸν δημιουργικὸ μόχθο πολλῶν ἀνθρώπινων γενεῶν, μὲ τὴ συμβολὴ τῆς προσωπικῆς ἐπίνοιας ἀπειράριθμων ἐφευρετῶν, διάσημων καὶ ἀνώνυμων, στὴ διαδρομὴ τῆς Ἱστορίας καὶ μὲ τὴν ἀποκρυστάλλωση τῶν ἐφευρημάτων αὐτῶν σὲ

---

29. Ὅσο εἶναι φυσικὸ συναίσθημα, προσαρμοστικὸ στὸ περιβάλλον καὶ ρυθμιστικὸ τῆς συμπεριφορᾶς πρὸς ἀποφυγὴ τοῦ κινδύνου, καὶ ὄχι ὅταν ἐκδηλώνεται ὡς συγκίνηση, καθηλωτικὴ ἐπὶ τόπου, χωρὶς νὰ ὑπαγορεύει καμιὰ ἀμυντικὴ πρὸς τοὺς κινδύνους ἀντίδραση. Πρβλ. *Pradines*, ἐνθ'. ἀν., I, σ. 683 καὶ σ. Χ. Σχετικὴ μὲ τὴ βιοαμυντικὴ λειτουργία τοῦ φόβου εἶναι ἡ ἀνδρεία ὡς ἀρετή. Βλ. γι' αὐτὴν ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Λάχης* 194e, 192b, *Πρωταγόρας* 360a, 351a, *Μένων* 88b, *Πολιτεία* 429c, κ.ἑπ., 442c, *Νόμοι* 630d, 633cd, 699c, ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ *Ἠθικὰ Νικομάχεια* Γ΄ 9-12, 1115 a 7-1117 b 22, καὶ Κ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Μελετήματα Φιλοσοφίας*, 1978, σσ. 128-143.

κοινωνικοὺς θεσμοὺς πολλαπλούς, ἀλλὰ καὶ εἶναι συναρτημένες μὲ τὴν ἐμπειροτεχνία τοῦ συγκεκριμένου ἀνθρώπου, τὴ φαντασία του καὶ τὴ μνήμη του, καὶ μὲ τὴν ἀντίστοιχη πρακτικὴ σοφία τῆς ἐπιστήμης.

Ἔτσι, προϋποθέσεις γιὰ δυνατότητες οἰκονομικῶν πράξεων, ἐξ' ἄλλου ἐπιτεύγματα οἰκονομικῶν πράξεων ἤδη καὶ αὐτές, εἶναι: διευθετημένος ἢ καὶ ἀδιευθέτητος χῶρος ἐπάνω στὸ ἔδαφος ἢ κάτω ἀπὸ τὴν ἐπιφάνειά του, ἐπάνω ἢ κάτω ἀπὸ τὴν ἐπιφάνεια τῆς θάλασσας καὶ ἀκόμη στὴν ἀτμόσφαιρα· χρήσιμο ὑλικό, διασκευασμένο ἢ καὶ ἀδιασκεύαστο (πρῶτες ὕλες, ἀκατέργαστες εἴτε ἡμικατεργασμένες, ὄργανα, ἐργαλεῖα, μηχανὲς καὶ ἡ συνάθροισή τους σὲ ἐργαστήρια, ἐργοστάσια, ἐργοτάξια)· μέθοδοι ἐργασίας καὶ ὅ,τι παρόμοιο· καθὼς ἀκόμη καὶ εἰδικὲς σχέδεις μεταξὺ συγκεκριμένων ἀνθρώπων, ἀναγκαῖες γιὰ τὴ δυνατότητα συντονισμοῦ τῆς ἐργασίας τους.

Οἱ πνευματικὲς ἀξίες ἀνοίγουν ἐμπρὸς στὴ συνείδηση τοῦ ἀνθρώπου ὁρίζοντα ζωῆς ἀπειροδιάστατο. Κορυφαία, ἴσως, ἡ ἀλήθεια[30], αἴτημα καὶ πλήρωμα τῆς θεωρίας[31] αὐτάξιο, χαράζει τροχιὰ νοητικῆς πορείας ἀνεξάντλητη, πολύγραμμη καὶ πολύρροπη, μὲ τοὺς ὑπαρκτοὺς ἤδη στὴν ἱστορία πολλαπλοὺς τρόπους καὶ χώρους τῆς θεωρίας, ποὺ εἶναι κατορθώματα φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ ἢ ἐπιστημονικοῦ λογισμοῦ καὶ ποὺ συνιστοῦν μεθόδους καὶ βάθρα πάντοτε γιὰ περαιτέρω ἀναζήτηση ἀλήθειας· ἐξ' ἄλλου, καὶ χωρὶς ἐξάρτηση ἀπὸ αὐτούς, συναγείρει τὶς νοητικὲς δυνάμεις τοῦ ἀνθρώπου σὲ ἄμεση πρόβαση πρὸς τὸ ἀπύθμενο βάθος τῆς Οὐσίας, καλυμμένο ἀπὸ ἐπίφαση χάους, δηλαδὴ ἀπρόσιτο ἀκόμη στὸ εἰσδυτικὸ βλέμμα τῆς θεωρίας. – Ἀπόλυτη, μᾶλλον, ἡ ὁμορφιά, μέλημα καὶ ἀγλάϊσμα τῆς *τέχνης*[32], ἀλλὰ καὶ πλήρωμα καθόλου τῆς αἰσθητικῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου, νεύει καὶ θέλγει πρὸς μύηση καὶ μέθεξη ἐνθουσιαστικὴ στοὺς ποικίλους, ὑπαρκτοὺς ἤδη στὴν ἱστορία, τρόπους καὶ χώρους τῆς παρουσίας της καὶ στὴν ἰδιότυπη χάρη τοῦ καθενός· ἀλλὰ καὶ χωρὶς ἐξάρτηση ἀπὸ αὐτοὺς ὑποθάλπει τὴν ἐγρήγορση τῆς εὐαισθησίας πρὸς ἀποκάλυψη αἰσθητικῶν ἀγαθῶν, ποὺ μένουν ἀκόμη ἀσύλληπτα σὰν κρυμμένα, σὲ ἀπρόσιτο χάος, ποὺ εἶναι ὅμως δεκτικὰ νὰ συλληφθοῦν ἢ καὶ νὰ δεσμευθοῦν, μὲ ἄλλους τρόπους καὶ σὲ ἄλλους χώρους αἰσθητικῆς ζωῆς, πέρα δηλαδὴ ἀπὸ τὰ καθιερωμένα πρότυπά της, ἀριστουρ-

---

30. Πβλ. BAUCH, *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*, 1923, M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, 1949², R. CARNAP, *Introduction to Semantics*, 1942, σ. 28, K. POPPER, *The Logic of Scientific Discovery*, 1959, section 84.

31. Βλ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1178 b 5-31, P. NATORP, *Praktische Philosophie*, 1925, σσ. 1 κ. ἑπ., σσ. 228 κ. ἑπ.

32. Βλ. R. BAYER, *Traité d'Esthétique*, 1956, ALDRICH, *Philosophy of Art*, 1963, DICKIE, *Aesthetics: An Introduction*, 1971, TH. ADORNO, *Aesthetische Theorie*, 1970, Ε. ΠΑΠΑΝΟΥΤΣΟΥ, *Φιλοσοφικὰ προβλήματα*, 1964, σσ. 31 κ. ἑπ., *Αἰσθητική*, 1977⁵, Γ. ΜΟΥΡΕΛΟΥ, *Θέματα Αἰσθητικῆς καὶ Φιλοσοφίας τῆς Τέχνης*, 1977³.

γήματα ποιητικά, μουσικά, εἰκαστικά. Τὰ πάντα, φευγαλέα εἴτε μόνιμα, ὅσα μπορεῖ κατ' ἀρχὴν ἡ συνείδηση νὰ ζητήσει καὶ νὰ συλλάβει, ἀπὸ τὴν ὁρατὴ σχισμὴ αὐχμηροῦ ἐδάφους ἕως τὴν ἀδιόρατη σκιὰ τῆς ἀνθρώπινης μοίρας, ἀπὸ τὸ πιὸ ἀθῶο παιδικὸ μειδίαμα ἕως τὸ πιὸ μεταφυσικὸ πρόβλημα, – καὶ ὅσα εἶναι ἤδη στοιχεῖα τοῦ πολιτισμοῦ, ἄρα ὑπῆρξαν ἤδη ἀντικείμενα συνειδησιακῆς ἐπεξεργασίας καὶ ὅσα μένουν ἀκόμη ἔξω ἀπὸ οἱαδήποτε συνείδηση –, εἶναι πάντοτε κίνητρα καὶ θέματα γιὰ θεωρητικὲς ζητήσεις καὶ πληρώσεις, γιὰ αἰσθητικὲς δονήσεις καὶ συλλήψεις. Τὸ συναρπαστικὸ αὐτὸ ἀπειρόπτυχο πανόραμα τοῦ πνεύματος, πηγὴ κατ' ἐξοχὴν κινήτρων ἐνθουσιασμοῦ καὶ ἰδιαίτερα θεμάτων ἀποστολῆς, προσδίδει στὸ συνολικὸ ἠθικὸ πρόβλημα ἐμψυχωτικὴ ἔνταση καὶ ἀπειροδύναμη προέκταση.

Στὸν ὁρίζοντα ὅμως τοῦ πνεύματος, περιέχονται καὶ ἄλλες δυνατότητες γιὰ πληρώσεις αὐτάξιες τῆς ζωῆς ἔστω καὶ ἂν παροδικὲς εἴτε μόλις διατηρημένες στὴ μνήμη. Εἶναι τὰ καθαρὰ *βιώματα*[33], πέρα καὶ πρὶν ἀπὸ τὴν τέχνη ἢ καὶ τὴ θεωρία, μύχια στὴ συνείδηση τοῦ ἀνθρώπου, προσωπικὰ ὁλωσδιόλου, μὲ ἰδιοστασία καὶ μὲ ποικιλία μεγάλη, ὥστε καὶ μὴ δεκτικὰ γιὰ ἐξαντλητικὴ περιγραφὴ ἢ κἂν ἀπαρίθμηση. Ἰδιαίτερα μεταξύ τους σημαντικό, τὸ *ἐρωτικό*[34] βίωμα, ὑπερβαίνει συχνὰ ὅποιο ἄλλο σὲ παρουσία ἔντονη, σὲ δονητικὴ πλήρωση τῆς ζωῆς· καὶ ὑπάρχει ὡς αὐτάξιο πλήρωμα ζωῆς, δηλαδὴ ἔχει ἀξία ὡς πλήρωμα τῆς ζωῆς καθεαυτό, ἀνεξάρτητα καὶ ἀπὸ τὴ σύνδρομη τυχὸν ἐρωτικὴ ἐπιθυμία ἢ τὰ συνοδευτικὰ του συναισθήματα, ὅπως εὐφροσύνη ἢ μελαγχολία ἢ νοσταλγία, καὶ ἄσχετα πρὸς τὴν ἀναζωπυρωτικὴ ἐπενέργειά του ἐνδεχόμενα στὶς δημιουργικὲς δυνάμεις τοῦ ἀνθρώπου. – Ἔσχατο, ἐξ' ἄλλου τὸ *θρησκευτικό*[35] βίωμα, ὅπου γνήσια ὑπάρχει, συναιρεῖ τὶς ψυχικὲς λειτουργίες, κατέχει ριζικὰ τὴ συνείδηση τοῦ ἀνθρώπου, ἐνέχει συναίσθηση γιὰ ἐξάρτηση ἀπόλυτη πρὸς λύτρωση ἀπόλυτη.

8. Ἐπέκταση τῆς ἠθικῆς μέριμνας πρὸς τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους: Ἠθικὴ θεμελίωση τῆς πολιτικῆς κοινωνίας. Ἡ σύλληψη καὶ ἀντιμετώπιση ὀρθὰ τοῦ ὁλικοῦ ἠθικοῦ προβλήματος, ἐπίτευγμα ἐξαισίας ἠθικῆς διορατικότητας καὶ δυναμικότητας, ἐνέχει ὀρθὴ ἐπιλογὴ μεταξὺ βιοσυντηρητικῶν πράξεων καὶ αὐτάξιων πληρώσεων τῆς ζωῆς καὶ μεταξὺ τῶν διάφορων βιοσυντηρητικῶν

---

33. W. DILTHEY, *Das Erlebnis und die Dichtung*, 1929[10], HUSSERL, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 347.

34. Γιὰ τὴν προέλευσή του ὁ BRIFFAUT (CALVERTON, *The making of man*, 1931, σ. 48) γράφει: «Maternal affection and not sexual attraction is the original source of love». Γιὰ τὴν οὐσία του πρβλ. ΠΛΑΤΩΝΟΣ. *Συμπόσιον* 201c-212a. *Φαίδρος* 249d-257b κ. ἀλλ., MAX SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, 1931[3]. D. KAPETANAKIS, *Liebe und Zeit*, 1936, M. PRADINES, *Traité de Psychologie Générale*, 1947, σσ. 224 κ. ἑπ., ὅπου καὶ πλούσια βιβλιογραφία (σσ. 338-339).

35. Βλ. F. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion*, 1799, MAX SCHELER, *Vom Ewigen im Nenschen*, I, 1921.

πράξεων καὶ τῶν διάφορων αὐτάξιων πληρώσεων τῆς ζωῆς, μὲ συνεκτίμηση δεδομένων τῆς ἱστορικῆς συγκυρίας καὶ προσωπικῶν ἰδιοτήτων καὶ περιστάσεων[36]. Ἡ ἄρτια ὅμως ὀρθὴ ἐπίλυση τοῦ ὁλικοῦ ἠθικοῦ προβλήματος, ἄρα καὶ ἡ ἀξιώτατη πλήρωση τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου, εἶναι ἀνεπίτευκτη δίχως τὴν ὑπέρβαση τῆς ἀτομικῆς της προοπτικῆς, χωρὶς τὴν ἐπέκταση δηλαδὴ τῆς μέριμνας γιὰ τὸ «ζῆν» καὶ τὸ «εὖ ζῆν» πρὸς τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους[37], ὡς ὑπέρτατη ἐπίσης γιὰ τὸν καθένα τους ἀξία στὸν κόσμο.

Τὸ βασικὸ αἴτημα τῆς ἠθικῆς νὰ συντηρήσει ὁ ἄνθρωπος τὴ ζωή του καὶ νὰ τὴν τελέσει μὲ τὴν πιὸ ἄξια συμπεριφορὰ («ζῆν» καὶ «εὖ ζῆν»), δὲν πηγάζει ἀπὸ ὑποκειμενικὴ ἁπλῶς διάθεση καὶ δὲν καλύπτει τὴν ἀτομικὴ ἁπλῶς περίπτωση τοῦ ἠθικὰ διαλογιζόμενου συγκεκριμένου ἀνθρώπου[38]. Τὸ ἠθικὸ αὐτὸ αἴτημα ἰσχύει καθ' ἑαυτό, ἄσχετα μὲ τὴν ἀποδοχή του ἀπὸ τὸν συγκεκριμένο ἄνθρωπο, ἀλλὰ καὶ ὄχι μόνο γι' αὐτόν. Ἂν, λοιπόν, δὲν πραγματωθεῖ στὴ ζωὴ ἑνὸς ἀνθρώπου, ἡ μὴ πραγματοποίηση αὐτὴ ἀποτελεῖ ὄχι ἁπλῶς ἠθικὴ ἔλλειψη τοῦ συγκεκριμένου ἀνθρώπου, ἀλλὰ προπάντων μιὰν ἀποτυχία τῆς ἠθικῆς ὑπερατομικά. Ἡ συντήρηση ἄρα τῆς ζωῆς καὶ ἡ οὐσίωσή της μὲ τὸν πιὸ ἄξιο τρόπο ἐπιβάλλεται νὰ συντελεσθοῦν καὶ στὴν περίπτωση τῆς ζωῆς κάθε ἄλλου ἀνθρώπου.

Ἂν λοιπὸν ὁρισμένος ἄνθρωπος ἐπιδιώκει τὴν ἄρτια ἠθικὴ τέλεση τῆς ζωῆς του, ἀλλὰ θεωρεῖ καθῆκον του νὰ συντηρήσει τὴν ἀτομική του μόνο ζωὴ καὶ νὰ τελέσει μὲ τὸν πιὸ ἄξιο τρόπο αὐτὴ μόνο, ἀμελώντας ὁλωσδιόλου ἀνάλογη μέριμνα γιὰ τὴ ζωὴ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων, ἀναπότρεπτα ὁ ἄνθρωπος αὐτὸς εἶναι καταδικασμένος, αὐτοκαταδικασμένος μάλιστα, νὰ μὴ ἐπιτύχει τὴν ἠθικὴ ἀκεραίωση καὶ στὸ πεδίο τῆς προσωπικῆς του ζωῆς. Πραγματικά, μιὰ δράση, περιορισμένη ἀπὸ τὴ σύλληψή της ἤδη στὴν προοπτικὴ ἀποκλειστικὰ τῆς ἀτομικῆς ζωῆς τοῦ ὑποκειμένου της, ὅσο ἄξια κι ἂν τυχὸν εἶναι καθεαυτήν, δὲν εἶναι ποτὲ ἡ πιὸ ἄξια δράση, ἀφοῦ, γιὰ νὰ συντελεσθεῖ αὐτή, παραλείπεται μιὰ δράση ἄλλη, ποὺ θὰ ἐπιδιώκε νὰ ἐπιτελέσει τὸν ἴδιο σκοπό, τὴ συντήρηση τῆς ζωῆς καὶ τὴν πιὸ ἄξια τέλεσή της, ὄχι μόνο στὴν ἀτομικὴ περίπτωση τοῦ ὑποκειμένου της, ἀλλὰ σὲ πλῆθος παρόμοιων περιπτώσεων, δηλαδὴ σὲ ἄλλους πολλοὺς ἀνθρώπους. Ἡ ἀτομικιστικὴ δράση αὐτὴ ἀπαξιώνεται, καθὼς οἱ συνδρομές της παραλείψεις ἔχουν ἀρνητικὸ ἀξιακὸ βάρος, ἐξουθενωτικὸ τῆς θετικῆς ἀξίας της. Ἄρα, γιὰ νὰ ἐπιτύχει ἕνας ἄνθρωπος στὴν ἐπιδίωξη νὰ τελέσει τὴν προσωπικὴ ζωή του ὅσο πιὸ ἄξια, σύμφωνα μὲ τὸ αἴτημα τῆς ἠθικῆς, πρέπει ἀπαραίτητα νὰ εἰσφέρει τὴ συμβολή του γιὰ τὴ συντήρηση καὶ τὴν πιὸ ἄξια τέλεση τῆς ζωῆς καὶ τοῦ κά-

---

36. Βλ. Κ. Δεσποτοπουλου, *Φιλοσοφία τοῦ δικαίου*, 2000², σσ. 107-117.

37. Βλ. *ἐνθ' ἀν.*, σσ. 125-130, Γ. Σαραντάρη, *Ἡ παρουσία τοῦ ἀνθρώπου*, 1938, σσ. 2 κ. ἑπ.

38. Βλ. Κ. Δεσποτοπουλου, *Μελετήματα Φιλοσοφίας*, 1978, σσ. 102 κ. ἑπ.

θε ἄλλου ἀνθρώπου[39]. Ἔτσι ὅμως καὶ ὁ ὑπερπροικισμένος ἀκόμη ἄνθρωπος, ἀντίκρυ στὸ ἀπέραντο αὐτὸ χρέος, βρίσκεται ἀναπόδραστα χωρὶς ἐπάρκεια δυνάμεων γιὰ τὴν ἐκπλήρωσή του. Καὶ ἄρα, ὁ οἱοσδήποτε ἄνθρωπος, ἀναφορικὰ μὲ τὸ βασικὸ ἠθικὸ χρέος του, βρίσκεται σὲ τραγικὸ ἀδιέξοδο. Γιὰ νὰ ὑπερνικηθεῖ λοιπὸν τὸ ἠθικὸ αὐτὸ ἀδιέξοδο, ὑπάρχει μία διέξοδος μόνο στὴ διάθεση τοῦ ἀνθρώπου: νὰ ἐνταχθεῖ στὴ συνεργασία τῶν δυνάμεων συνόλου ἀνθρώπων, ἱκανῶν γιὰ ἐργασία, δηλαδὴ στὴν κοινωνία, τὴν ἠθικὰ συγκροτημένη, ποὺ αὐτὴ μόνο ἐπαρκεῖ γιὰ τὴν ἐκπλήρωση τῆς ἐπιταγῆς, τῆς ὑπαγορευμένης ἀπὸ τὴν ἠθική, νὰ παράσχει σὲ κάθε ἄνθρωπο, ἀκόμη καὶ ἀνίκανο γιὰ ἐργασία, τὰ ἀγαθὰ καὶ τὶς ὑπηρεσίες, ποὺ χρειάζονται ἀπαραίτητα γιὰ νὰ συντηρηθεῖ ἡ ζωή του καὶ νὰ τελεσθεῖ ὅσο πιὸ ἄξια. Ἐνταγμένος σὲ τέτοια κοινωνία, εἰσφέροντας δηλαδὴ τὴ συμβολή του ὥστε νὰ ὑπάρχει μιὰ τέτοια κοινωνία, ἐκπληρώνει ὅσο εἶναι δυνατὸν ὁ ἄνθρωπος τὸ ἀκέραιο αἴτημα τῆς ἠθικῆς ἐλευθερίας του. Ἡ κοινωνία, ἐξ' ἄλλου, καθιδρυμένη μὲ τέτοιο τρόπο, ἔχει στερεὸ ἠθικὸ θεμέλιο. Σὲ μιὰ τέτοια κοινωνία ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἀξία ὑπέρτατη, καὶ ἡ ἐλευθερία του σκοπὸς καὶ ὅριο γιὰ τὴν ὁποια δράση της. Ἔτσι, καὶ στὴν ἐπιδίωξη ἀκόμη τῆς παραγωγῆς τῶν ὑλικῶν ἀγαθῶν καὶ τῆς παροχῆς τῶν ἀναγκαίων διανθρώπινων ὑπηρεσιῶν, μιὰ τέτοια κοινωνία χρησιμοποιεῖ τὸν ἄνθρωπο καὶ ὡς ὑποκείμενο ἐργασίας, ἀλλὰ πάντοτε μὲ τρόπο ἐναρμονισμένο πρὸς τὴν ἐλευθερία του, καὶ πρὸς τὴν ἀποστολή του ἄρα ὡς φορέα τῶν ἀξιῶν.

Ἡ ἄρτια ἐπίλυση λοιπὸν τοῦ ὁλικοῦ ἠθικοῦ προβλήματος ὁδηγεῖ καὶ στὴν ἠθικὴ θεμελίωση τῆς κοινωνίας. Καὶ εἶναι αὐτή, πιστεύομε, ἡ μόνη ἀκέραια ἠθικὴ θεμελίωση τῆς κοινωνίας. Κάθε ἄλλη θεωρία, δικαιολογητικὴ τῆς ὑπάρξεως τῆς κοινωνίας, εἶναι ἠθικὰ ἐλλειπτική, ἂν μὴ ἐλαττωματική. Καὶ ἡ περίφημη θεωρία τοῦ «κοινωνικοῦ συμβολαίου» στὶς πιὸ συνηθισμένες ἐκδοχές της ἐνέχει θεμελίωση μᾶλλον ὑπο-ηθική, ἀφοῦ ἔχει ὠφελιμιστικὴ βάση: τὴν ἀμοιβαία ἐξυπηρέτηση τῶν μελῶν τῆς κοινωνίας, δηλαδὴ τὴν ἀντιμετώπιση ἀπὸ τὸν καθένα τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ὡς μέσων πρὸς ἱκανοποίηση τῶν ἀναγκῶν του, καὶ ὄχι ὡς αὐτοσκοπῶν. Ἡ ἀρχὴ τῆς ἀμοιβαιότητας δὲν ἐξαγνίζει τὴν ὑπο-ἠθικὴ αὐτὴ νοοτροπία ὠφελιμιστικοῦ ἀτομικισμοῦ.

Ἡ γνήσια πολιτικὴ συμπεριφορὰ προϋποθέτει ἔξαρση τοῦ ἀνθρώπου ὑπὲρ τὴν ἀτομική του ὕπαρξη, μὲ ὑπερπροσωπικὴ βίωση τῆς ἀξίας τοῦ ἀνθρώπου, καὶ ἄρα ἐνέχει συνείδηση ἀποστολῆς πρὸς τὴν πολιτικὰ ὀργανωμένη κοινωνία, ταγμένη στὴν ὑπηρεσία τοῦ συνόλου τῶν ἀνθρώπων της ὡς αὐτοσκοπῶν προπάντων. Καὶ ἡ συνείδηση αὐτὴ ἐνυπάρχει στὴ γνήσια πολιτική.

Στὴν ἱστορικὴ πραγματικότητα ἡ πολιτικὴ δὲν εἶναι πάντοτε γνήσια. Καὶ μὲ παρέκκλιση ὅμως ἀπὸ τὴν ἀκέραιη γνησιότητα ἡ πολιτικὴ δὲν παύει νὰ εἶναι κορυφαία λειτουργία τῆς κοινωνίας, καθὼς αὐτὴ βασικὰ ἐπιτελεῖ τὴ συ-

---

39. Βλ. ἐνθ' ἀν., σσ. 104 κ. ἑπ., C. DESPOTOPOULOS. *Études sur la liberté*, 1974, σσ. 37-38.

νοχή της, δηλαδή ρυθμίζει, ἄμεσα ἢ ἔμμεσα, τὴ συστατική της διαπλεκόμενη συμπεριφορὰ τῶν ἀνθρώπων, καὶ προπάντων καθὼς συντελεῖ στὴν εὐμοιρία ἢ δυσμοιρία τους. Χωρὶς πολιτικὴ δὲν ἔχει ἐπάρκεια ἡ κοινωνία γιὰ τὴν ἐκπλήρωση τῆς ἀποστολῆς της. Ἡ κακὴ πολιτικὴ ἐπιφέρει παραλυσία ἢ καὶ διαστροφὴ τῆς κοινωνίας, μὲ συνέπεια τὴν ἀνευμάρεια ἢ καὶ τὴν ἀνασφάλεια τῶν ἀνθρώπων, καταδικασμένων ἀπὸ τὴ φύση τους νὰ ζοῦν ἐντὸς μόνον τῆς κοινωνίας («ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν ἢ μηδὲν δεόμενος δι' αὐτάρκειαν οὐθεν μέρος πόλεως, ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός», Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά*, 1253 a 27-29), ὥστε καὶ νὰ ὑπέχουν τὸν ἐπηρεασμὸ τῆς ζωῆς τους ἀπὸ τὶς ἐπενέργειες τῆς πολιτικῆς στὴ διάπλαση τῆς κοινωνίας. Ἡ ἄριστη πολιτικὴ συμβάλλει πρὸς εὐρυθμία τῆς κοινωνίας καὶ πρὸς εὐημερία τῶν ἀνθρώπων ἢ καὶ πρὸς μεγαλουργία τοῦ πνεύματος.

9. Ἡ πολιτικὴ παρέκταμα τῆς ἠθικῆς. Ἰδιαίτερα διαδομένη εἶναι ἡ γνώμη, ὅτι ἡ πολιτικὴ ἔχει ἰδιοσυστασία καὶ ἰδιονομία, ὥστε μάλιστα καὶ ἀξιολογικὴ αὐτοτέλεια. Ἡ γνώμη αὐτή, γνώριμη καὶ στὴν ἀρχαιότητα, προβλήθηκε στοὺς νεώτερους χρόνους κατεξοχὴν μὲ τὸ βιβλίο τοῦ Macciavelli «Il Principe», γραμμένο τὸ 1513. Ἡ γνώμη αὐτὴ ἐπάγεται συρρίκνωση τῆς ἔννοιας τῆς πολιτικῆς σὲ μιὰ χυδαία πρακτικὴ ἐξουσιολογία, μὲ θέμα τὴν ἀπόκτηση ἁπλῶς καὶ τὴ διατήρηση τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας, σὰν νὰ εἶναι ἡ κατοχὴ τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας αὐταξία καὶ αὐτοσκοπός.

Πολὺ διαδομένος εἶναι, ἀκόμη σήμερα, καὶ ὁ ἀφορισμὸς «πολιτικὴ εἶναι ἡ τέχνη τοῦ δυνατοῦ». Ὁ ἀφορισμὸς αὐτὸς ἀποκόπτει ὅ,τι εἶναι κύριο στὴν πολιτική, δηλαδὴ τὸν ἀξιολογικὸ προσανατολισμό της, ἀλλὰ ὁπωσδήποτε ἀποτελεῖ ἡμιαλήθεια. Τὸ μόριο ἀλήθειας στὸν ἀφορισμὸ αὐτὸν εἶναι τὸ ἑξῆς: Ἡ πολιτικὴ περιέχει καὶ τὴν ἐπίγνωση γιὰ τὸ ἐφικτὸ ἢ ἀνέφικτο μιᾶς οἱασδήποτε πρωτοβουλίας τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας, καὶ τὴ διορατικότητα μάλιστα γιὰ τὴν ἔκταση τοῦ δυνατοῦ, ἀλλὰ καὶ γιὰ τὶς προϋποθέσεις του, ὅπως καὶ γιὰ τὸν τρόπο νὰ ἐπιτευχθοῦν. Περιέχει ἄρα ἡ πολιτικὴ τὴν ἐπινοητικότητα γιὰ τοὺς ὅρους τῆς δυνατότητας, καὶ ἄρα γιὰ τὰ μέσα, τὰ πρόσφορα πρὸς ἐπίτευξη, τοῦ κάθε φορὰ σκοποῦ της. Ἀλήθεια ὅμως ἐπίσης εἶναι – καὶ τὴν ἀγνοεῖ ὁ ἀφορισμὸς αὐτός –, ὅτι ἡ πολιτικὴ ἔχει ν' ἀποφασίσει αὐτὴ καὶ τὴν ἐκλογὴ τοῦ σκοποῦ της, ἔχει ν' ἀντιμετωπίσει ἄρα τὸ πρόβλημα, τὶ ἀξίζει καὶ τὶ δὲν ἀξίζει νὰ ἐπιδιώξει, καὶ ὄχι ἁπλῶς τὶ εἶναι δυνατό, ἢ πῶς κάτι γίνεται δυνατό.

Ἀποτελεῖ θλιβερὸ ὑποβιβασμὸ τῆς πολιτικῆς ὁ περιορισμός της ἁπλῶς στὴν εὕρεση τοῦ δυνατοῦ[40], καθὼς καὶ ὁ ἀντίστοιχος κάπως ἐντοπισμός της ἁπλῶς στὴν κατάκτηση καὶ διατήρηση τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας. Ὅπως ἡ εὕρεση τοῦ δυνατοῦ περιέχεται ἀναμφίβολα στὴν πολιτική, ἀλλὰ δὲν ἐξαντλεῖ τὴν

---

40. Ἐξ' ἄλλου, ἀποτελεῖ καὶ παραλογισμό. Τὸ «δυνατόν» δὲν ἔχει πραξιολογικὴ αὐτοτέλεια. Δὲν ὑπάρχει κἂν πρόβλημα «δυνατοῦ» δίχως προϋπόθεση ὁρισμένου «δέοντος». Μὲ

οὐσία της, ἀντίστοιχα ἡ κατάκτηση καὶ διατήρηση τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας ἀποτελεῖ μέγα πρόβλημα τῆς πολιτικῆς, ἀλλὰ δὲν εἶναι τὸ μοναδικὸ ἢ τὸ κύριο ἔστω πρόβλημά της· εἶναι μᾶλλον προκαταρκτικὸ πρόβλημα, ποὺ ἀπαραίτητα πρέπει ν' ἀντιμετωπίζεται ὀρθά, ὄχι ὅμως σὰν νὰ ἔχει αὐταξία ἡ ὀρθὴ λύση του: ἡ κατοχὴ τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας ἀποτελεῖ ἁπλῶς προϋπόθεση, ὥστε ἀπὸ τὴ σκοπιά της καὶ μὲ τὰ ἐφόδιά της νὰ συλλαμβάνονται καὶ νὰ λύνονται ὀρθὰ τὰ οὐσιαστικὰ προβλήματα καθημερινῆς καὶ ὑπερκαθημερινῆς ζωῆς τῶν ἀνθρώπων, ἐφαρμογῆς σύστοιχα καὶ προαγωγῆς τοῦ πολιτισμοῦ, τῆς προκείμενης κοινωνίας. Αὐτὸ εἶναι τὸ κύριο πρόβλημα τῆς πολιτικῆς[41].

Μὲ τέτοιο λοιπὸν κύριο πρόβλημα, ἡ πολιτικὴ εἶναι ἀναμφίβολα ὄχι ἁπλῶς «τέχνη τοῦ δυνατοῦ», ἄρα δυνατολογικὴ μόνο, ἀλλὰ πάντοτε δεοντοδυνατολογικὴ καὶ ἄλλωστε προπάντων «ἠθική», ἂν καὶ σύστοιχα καὶ «τεχνική». «Ἠθική» εἶναι ἡ πολιτική, στὶς ὕπατες φάσεις της καὶ στὴν ἀκεραιωμένη προβληματική της· ἀληθινὰ εἶναι καὶ ἠθική, μάλιστα παρέκταμα τῆς ἠθικῆς, ὅταν ἀσκεῖται γνήσια, μὲ ἐπίγνωση ἀποστολῆς, ὅταν ἔτσι ἀντιμετωπίζει πρόβλημα σχετικὸ μὲ αὐτάξιο σκοπό, ἐνταγμένο στὸν ἠθικὸ λόγο ποὺ ἐπιβάλλει τὴν ὕπαρξη τῆς πολιτείας. «Τεχνική», μάλιστα καὶ σύνθεση ἀπὸ διάφορα εἴδη τεχνικῆς, εἶναι ἡ πολιτική, ὅταν μὲ ὑπόθεση ὁρισμένου σκοποῦ ἀντιμετωπίζει πρόβλημα σχετικὸ μὲ τὸν τρόπο ἢ τὰ μέσα γιὰ τὴν ἐπίτευξή του. – Ἡ πολιτικὴ ὡς ἠθικὴ ἀποτελεῖ θέμα κατεξοχὴν τῆς πολιτικῆς φιλοσοφίας· ἡ πολιτικὴ ὡς τεχνικὴ ἀποτελεῖ μᾶλλον θέμα τῶν λεγόμενων «πολιτικῶν ἐπιστημῶν», ποὺ ἐξάλλου τὸ ὄνομά τους ἀποτελεῖ ἀκυριολεξία, συγκαλυπτικὴ τοῦ πραξιολογικοῦ χαρακτήρα τους.

Ὁ πραξιολογικὸς χαρακτήρας ὅμως τῆς πολιτικῆς, ὅπως καὶ τῆς τεχνικῆς, δὲν συνεπάγεται καὶ ἀποχωρισμὸ της ἀπὸ τὶς ἐπιτεύξεις τῶν πραγματικῶν

προϋπόθεση ἄλλου δέοντος, καὶ ἄλλου ἄρα σκοποῦ, ἡ ζήτηση κατευθύνεται πρὸς ἄλλες δυνατότητες. Βλ. Κ. Δεσποτόπουλος, Ἀπὸ τὸ βῆμα τῆς Ἀκαδημίας, 1996, σ. 53.

41. Δὲν εὐσταθοῦν ἄρα οἱ περισσότεροι ὁρισμοὶ τῆς πολιτικῆς, ποὺ ἀναγράφονται σὲ διάφορα συγγράμματα ἢ λεξικὰ τῆς ἐποχῆς μας. Δὲν ἔχει κύριο πρόβλημα ἡ πολιτικὴ «τὴ διανομὴ τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας, τὴ χορήγηση καὶ τὴ διατήρηση τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας». Δὲν εἶναι ἡ πολιτικὴ ἁπλῶς «κοινωνικὴ δράση ποὺ κατευθύνεται πρὸς τὴν ἀπόκτηση καὶ τὴν χρήση τῆς ἐξουσίας γιὰ νὰ πραγματοποιεῖ σὲ ὁρισμένες ἱστορικὲς συνθῆκες συμφέροντα καὶ σκοποὺς προσώπων εἴτε κοινωνικῶν ὁμάδων ἀντίθετα πρὸς τὴ θέληση καὶ τοὺς σκοποὺς ἄλλων προσώπων καὶ ὁμάδων...». Πιὸ εὔστοχος, ἂν καὶ ὄχι ἄρτιος, εἶναι ὁ ὁρισμός, «πολιτικὴ εἶναι δράση κοινωνιοαλλοιωτική, κοινωνιοπλαστική, στὸ πεδίο διαφόρων κοινωνικῶν σχέσεων, προσδιορισμένη βασικὰ ἀπὸ τὴ θέση ὁρισμένων σκοπῶν καὶ τὴ διάθεση ὁρισμένων μέσων» καὶ ποὺ ἡ ἐπιτυχία τῆς κάθε φορὰ ἐξαρτᾶται «καὶ ἀπὸ τὴ δεδομένη συνάρτηση τῶν κοινωνικοπολιτικῶν δυνάμεων τῆς χρονικῆς στιγμῆς, καὶ ἀπὸ τὴν ἐναρμόνιση τῶν σκοπῶν της καὶ τῶν μέσων της πρὸς τὴν προκείμενη ἱστορικοκοινωνικὴ κατάσταση». Καὶ αὐτὸς ὅμως ὁ ὁρισμὸς δὲν προβάλλει τὸ οὐσιαστικὸ περιεχόμενο τῶν σκοπῶν τῆς πολιτικῆς ὅπου ἡ κύρια προβληματική της, ἀλλὰ προβάλλει ἁπλῶς τὴν ἐναρμόνιση τῶν σκοπῶν, ὅπως καὶ τῶν μέσων, πρὸς τὴν προκείμενη κατάσταση.

ἐπιστημῶν, δηλαδὴ μὴ ἀξιοποίηση τῶν ἐπιτεύξεων αὐτῶν, ἄρα «ἐμπειρισμό». Ἀντίθετα, αἴτημα καὶ γνώρισμα τῆς πολιτικῆς, ὅπως καὶ τῆς ἠθικῆς, ἀλλὰ ἰδιαίτερα τῆς τεχνικῆς, στὴν ἐποχή μας, εἶναι ὁ κάπως μεταεπιστημονικὸς χαρακτήρας τους, ὁ ἐμπλουτισμὸς δηλαδὴ σὲ μέγα βαθμὸ τῆς συστατικῆς τους πραξιολογικῆς διορατικότητας ἀπὸ τὶς τεράστιες κατακτήσεις τῆς ἐπιστήμης, πού, εἰσδύοντας γνωσιακὰ στὸ σῶμα τῆς ἀντίστοιχης πραγματικότητας, διανοίγει βαθιὰ τὸν δρόμο γιὰ τὴν εἴσδυση καὶ τοῦ πραξιολογικοῦ βλέμματος, γιὰ τὴν ἀνακάλυψη ἔτσι δυνατοτήτων, ὁλωσδιόλου ἀφάνταστων πρίν, ἄρα καὶ γιὰ τὴ σύλληψη τοῦ ἑκάστοτε «δέοντος» ἀπὸ δυνατολογικὴ φάση τοῦ πρακτικοῦ λογισμοῦ, εὐρύτατη καὶ βαθύτατη. Παράδειγμα θαμβωτικὸ εἶναι ἡ μεγαλοσύνη τῆς σημερινῆς τεχνικῆς ἐπικοινωνίας, κατασκευῶν καὶ παραγωγῆς, ποὺ κατ' ἐξοχὴν ἀξιοποιεῖ τὶς κατακτήσεις τῆς φυσικῆς, τῆς χημείας, τῆς βιολογίας, καὶ ὁπωσδήποτε καὶ τῶν μαθηματικῶν. Σὲ κάποιο βαθμὸ καὶ ἡ πολιτικὴ ἔχει ν' ἀξιοποιήσει παρόμοια τὶς κατακτήσεις τῶν ἐπιστημῶν, ἰδιαίτερα τῶν μὲ θέμα τὸν ἄνθρωπο, δηλαδὴ καὶ τῆς κοινωνιολογίας καὶ τῆς οἰκονομικῆς π.χ., ἀλλὰ καὶ τῶν μὲ θέμα τὴ Φύση ἐπίσης, ὅπως καὶ τῆς ἀξιοποιητικῆς αὐτῶν ἢ καὶ ὁποιας ἄλλης τεχνικῆς. Ἄλλωστε εἶναι πάντοτε ἡ πολιτικὴ στὴν ἀκεραίωσή της, «κυριωτάτη καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονική» τῶν «ἐπιστημῶν ἢ δυνάμεων». (Ἀριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1094 ab).

Ἡ πολυθρύλητη σχέση λοιπὸν τῆς πολιτικῆς πρὸς τὴν ἠθικὴ προσδιορίζεται ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν πραξιολογικὴ φύση της, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν οὐσιαστικὸ λόγο τῆς ὑπάρξεώς της. Ὁπωσδήποτε, ἡ πολιτική, στὶς πραξιολογικὰ ὕπατες φάσεις της, εἶναι ἠθική, σὲ ἀντιδιαστολὴ πρὸς ὅ,τι εἶναι στὶς πραξιολογικὰ ὑποδεέστερες φάσεις της, δηλαδὴ τεχνική. Εἶναι ὅμως ἀκόμη ἡ πολιτικὴ στὴν οὐσία της ἠθική[42], δηλαδὴ σὲ ἀντιδιαστολὴ πρὸς τὶς ἀνήθικες τυχὸν ἐπιδιώξεις ἐκπροσώπων της· καθὼς ἀποτελεῖ πάντοτε μιὰ φάση τῆς πολιτείας, μάλιστα ἰδιαίτερα κρίσιμη, καὶ ὁ οὐσιαστικὸς λόγος ὑπάρξεως τῆς πολιτείας εἶναι ἡ ἠθικὴ ἀντιμετώπιση τοῦ ὁλικοῦ ἠθικοῦ προβλήματος, ἀνέφικτη μὲ τὶς ἀτομικὲς ἁπλῶς δυνάμεις τοῦ ἀνθρώπου. Ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτὴ καὶ εἶναι παρέκταμα τῆς ἠθικῆς ἡ γνήσια πολιτική.

Κωνσταντῖνος Ι. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΣ
(Ἀθῆναι)

---

42. Βλ. Κ. Δεσποτοπουλου, *Δοκίμια*, 1986, σσ. 43-76.

DE L'ÉTHIQUE

Résumé

1. L'éthique est nécessaire et possible, puisque l'homme s'est dérobé de la force conductrice de l'instinct, salutaire chez les animaux, et qu'il est doté de la liberté, cette force miraculeuse, privilège de l'homme face au monde. En outre, la liberté-moralité n'étant pas tout-puissante, l'homme est susceptible des fautes morales, à la suite soit de la réaction de ses passions contre son intuition morale soit d'erreurs de celle-ci; cependant, il doit se conduire comme s'il était capable de conduite morale parfaite.

2. L'existence de l'homme étant conditionnée par des circonstances exterieures, dont l'ensemble est appelé fortune, il y a des limites à l'actualisation de l'éthique. Une quasi rivalité apparaît entre liberté et fortune. Beaucoup de philosophes ont traité de cette «rivalité», les uns déplorant la supériorité de la fortune, les autres déclarant celle de la liberté. L'opinion d'Aristote sur cette question est présentée comme la plus convenable pour l'éthique.

3. Comme éléments de la moralité sont énumerés la maîtrise de soi, la prévoyance pour les moments futurs de la vie, l'intérêt actif pour des valeurs authentiques au delà de toute arrière-pensée utilitariste, le service des autres individus humains, et même le sacrifice de la vie en des cas-limites, ainsi que le sens de responsabilité très large, l'attachement au devoir et le respect toujours de la mesure.

4. Le comportement pré-éthique, au début de la vie de l'être humain. La morale sociale et l'éthique personnelle: les qualités de chacune d'elles et leurs fonctions convergentes.

5. La structure du raisonnement pratique et sa différence radicale de celle du raisonnement cognitif. Les traits communs de l'éthique et de la technique, en tant que processus, l'une et l'autre, de raisonnement pratique, et leur différence quant à la notion déontique initiale de ce processus dans le cas de l'une et de l'autre.

6. Le raisonnement pratique étant une transition réitérée d'une notion déontique aux possibilités correlatives, inherentes dans la réalité, ce processus réitéré à chacun de ses moments effectue le choix d'une seule d'entre ces possibilités, ce qui comporte l'omission d'autres. Or, très important est le poids moral des omissions.

7. Les contenus du problème éthique total: actions conservatrices de la vie (bio-fonctionnelles, bio-défensives, économiques) et remplissements des moments de la vie, valables en elles-mêmes (actes de connaissance pure ou de jouissance esthétique, sentiments nobles). Critères de préférence ou de priorité entre les éléments de cet ensemble grandiose.

8. Condition de la moralité intégrale de la vie d'un individu humain est son action efficace pour que la valeur suprême qu'est la vie humaine soit sauvegardée et bien menée non pas dans le seul cas de sa vie, mais dans les cas aussi de la vie des autres individus humains. Or, l'impasse qui en résulte, les forces de l'individu humain étant restreintes et inévitablement insuffisantes pour accomplir un tel devoir immense, n'est pas autrement surmontable que par la contribution active de l'individu humain à l'orientation, entièrement conforme à l'éthique, de la société politique, seule capable d'accomplir un tel devoir immense, et aussi par sa contribution incessante à ce que celle-ci dispose des ressources nécessaires pour cela. En outre c'est ainsi que la société politique trouve une véritable raison d'être morale, alors que celles proposées par diverses doctrines, même celle du contrat social, sont moralement déficientes, par leur t,che d'utilitarisme.

9. La politique, telle qu'en elle-même est conçue par la philosophie, est un prolongement de l'éthique dans le domaine social. Les définitions courantes de la politique, y compris celle d'«art du possible», sont pour la plupart fausses.

Constantin I. DESPOTOPOULOS

BEAUTÉ ET MORALITÉ MUSICALES. UNE INITIATIVE DAMONIENNE, UN IDÉAL ATHÉNIEN

On s'étonne de l'absence de toute mention du nom de Damon, dans les dictionnaires classiques et contemporains des philosophes. Aurait-il été jugé indigne d'y figurer comme penseur, ne serait-ce que sous une entrée condensée. Et pourtant, H. Diels, après U. von Wilamowitz-Moellendorff[1] a su en recueillir et classer les fragments[2]. K. von Jan a soig-neusement rassemblé tous les éléments disponibles sur le personnage[3], alors que H. Deiters[4] et R. Schäfke[5] s'y sont longuement attardés à l'occasion de leurs recherches sur Aristide Quintilien, sans négliger les apports de H. Abert[6], de F. Buecheler[7] et de H. Ryffel[8], qui l'ont étudié en tant que musicien, et qu'il est considéré par d'autres auteurs, comme novateur en matière de philosophie politique. N'oublions pas, enfin, que Fr. Lasserre lui a consacré un chapitre essentiel dans l'Introduction de son édition du *de Musica* de Plutarque, n'omettant pas d'y ajouter, en annexe, une nouvelle édition, enrichie, des fragments du philosophe[9].

Point n'est besoin de s'attarder sur l'activité politique de Damon ni sur les vicissitudes que celle-ci entraîna pour lui. Son enseignement musical, tributaire des méthodes des Pythagoriciens, est toutefois étroitement lié à sa doctrine, contenue dans son *Aréopagitique* dont Platon semble avoir eu le texte sous les yeux, puisqu'il prétend le citer[10]. On s'accorde en général pour situer en 443 avant notre ère, c'est-à-dire à la veille de son exil, la date à laquelle Damon

---

1. *Grundiß der Griechischen Verskunst*, Berlin, 1921.

2. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, dès la 4e éd., 1922; ch. 25a D.-K.[16], 1972, I, pp. 381-384.

3. Cf. *Pauly's Realencyclopädie*, s.v. *Damon*, t. IV/2 (1901), réimpr., Stuttgart, Druckenmüller, 1958, pp. 272 b - 274 b.

4. *De Aristidis Quintiliani doctrinae harmonicae fonctibus*, Gymn. Progr. Düren (Bonn), 1870.

5. *Aristides Quintilianus*, eingeleitet, übersetzt und erläutert, Berlin, 1937, pp. 66; 102; 111 et suiv.

6. Die Stellung der Musik in der antiken Kultur, *Antike*, 2, 1929, pp. 136-157.

7. Οἱ περὶ Δάμωνα, *Rhéinisches Museum*, 40, 1885, pp. 309 et suiv.

8. Eukosmia, *Museum Helveticum*, 4, 1947, pp. 23-38; IDEM, Μεταβολὴ πολιτειῶν. Der Wandel der Staatsverfassungen, *Noctes Romanae*, t. 2, Berne, 1949, pp. 52 et suiv.; cf. *infra*, et la n. 23.

9. *Plutarque, de la musique, texte, trad., comment., précédés d'une étude sur L'éducation musicale dans la Grèce antique*, Olten et Lausanne, Urs Graf (Bibl. Helvetica Romana, I), 1955, pp. 53-79.

10. Cf. *Rép.*, IV, 424 c: ὥς φησί τε Δάμων καὶ ἐγὼ πείθομαι (fr. 14 Lasserre); III, 400 b: μετὰ Δάμωνος βουλευτόμεθα. III, 400 c: ταῦτα... εἰς Δάμωνα ἀναβεβλήσθω; *Lachès*, 197 d (fr. 10 L.): παρὰ Δάμωνος τοῦ ἡμετέρου ἑταίρου παρειλήφεν. Il n'est pas improbable que même Aristote ait été directement informé de la doctrine damonienne; cf. *Polit.*, Δ5, 1290a 19 et suiv.; H5, 1340 b 7 et

prononça son discours devant l'Aréopage[11]. Ce qui retiendra ici notre attention ce sont, à coup sûr, les assises philosophiques de la doctrine damonienne ainsi que leurs incidences sur sa philosophie de la culture dans son ensemble, en passant par ses conceptions éthiques et politiques.

L'aspect fondamental de la doctrine remonte indiscutablement à l'enseignement des Pythagoriciens qui soulignaient l'influence de la musique sur le psychisme humain. La légende d'Orphée ne soulignait-elle pas déjà le pouvoir de sa musique enchanteresse sur les animaux[12]? Les pratiques pythagoriciennes sont reconnues pour guérir des maladies de l'âme moyennant des auditions musicales qui agissaient à l'instar d'actions incantatoires. Et Platon de faire écho à l'esprit de ces pratiques en soutenant, à cinq reprises consécutives, dans les *Lois,* que les chants sont, en réalité, des incantations[13]. Ces diverses considérations reposent sur une conception très ancienne qui établit l'existence d'un *continuum* psycho-somatique[14]. En adoptant cette conception, Platon procède, dans le *Timée,* à la description analytique du mécanisme de l'audition[15].

Aux termes de la théorie platonicienne, deux sons concordants de hauteurs différentes, émis à partir d'une source sonore, traversent l'air à des vitesses analogues à leurs hauteurs respectives, et atteignent donc l'oreille à des moments distincts, l'impact du son le plus aigu précédant celui du son le plus grave. Dès lors, les deux sons traversent tour à tour le cerveau, siège de la raison, puis la région du diaphragme, siège de l'affectivité, pour terminer leur course dans la région du foie, siège des désirs. En vertu d'un principe de retardement analogue à leurs vitesses initiales lors de la traversée du corps, les deux sons se rejoignent, le plus lent rattrapant le plus rapide, pour se fondre ensemble et pour reconstituer leur concordance et leur harmonie originelle. Les ignorants n'en ressentent que du plaisir; les sages, eux, y décèlent une manifestation sensible de l'harmonie intelligible[16].

C'est à partir de cette analyse, qui illustre admirablement l'idée du *continuum*

---

suiv. (fr. 20 L., p. 70). Les fragments de Philodème, de Galien, d'Aristide Quintilien, où il est fait mention des conceptions damoniennes, en attestent la permanence, ne serait-ce qu'indirecte.

11. Cf. F. LASSERRE, *op.cit.*, p. 55.

12. Cf. PLATON, *Protag.*, 315 a: κηλῶν τῇ φωνῇ ὥσπερ Ὀρφεύς; cf. *Polit.*, 268 b: κηλῶν πραΰνειν; cf. *Banquet,* 215 c. Cf. H. JEANMAIRE, Le traitement de la mania dans les «mystères» de Dionysos et des Corybantes, *Journal de Psychologie, Normale et Pathologique,* 46, 1949, pp. 64-82.

13. Cf. *Lois,* II, 659 e; 664 b; 665 e; 666 c; 670 e.

14. Cf. J. I. BEARE, *Greek Theories of Elementary Cognition, from Alcmeon to Aristotle,* Oxford, 1906, pp. 23 et suiv.; cf. P.-M. SCHUHL, Les premières étapes de la philosophie biologique, *Revue d'Histoire des Sciences,* 4, 1951, pp. 197-221.

15.Cf. *Tim.*, 67 a-b; 80 a-b.

16. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Mouvement musical et psychologie dans les derniers dialogues de Platon, *Musique et philosophie,* Dijon, Soc. Bourguignonne de Philos., 1985, pp. 3-14. Cf. IDEM, Sur la «participation» musicale chez Plotin, *Philosophia,* 1, 1971, pp. 379-388, notamment pp. 382, n. 21; 383, n. 24.

psycho-somatique[17], que le principe philosophique sur lequel la théorie damonienne repose, peut être interprété. Un texte tardif, certes, d'Aristide Quintilien illustre mieux encore le principe en question: «Quoi d'étonnant si l'âme, recevant un corps de nature semblable aux cordes et aux souffles qui font mouvoir les instruments, se meut du même mouvement qu'eux, compatit à la résonance mélodique et bien rythmée d'un souffle par son propre souffle et si, quand une corde pincée rend un son, elle résonne et se tend en accord avec elle, toutes les fois que cela est supposé arriver à une cithare»[18]?

On est en droit, à l'appui de ces textes, de supposer l'existence d'une théorie philosophique fondée, entre autres, sur des croyances séculaires que prolongent des pratiques curatives, aux termes de laquelle la musique agit directement sur l'âme, et inversement. De là à imaginer que telle musique particulière exprime, voire crée, de tels états d'âme, il n'y avait qu'un pas à faire. Se référant à son expérience des traitements courants, Damon fut assez audacieux pour entreprendre cette innovation tant sur le plan théorique que dans la pratique, à en croire les anecdotes de sa vie rapportées par des auteurs ultérieurs[19]. Le sens profond de cette doctrine consiste à admettre un parallélisme psycho-musical: l'âme répond aux *stimuli* musicaux qui lui parviennent en se mettant, pour ainsi dire, à l'unisson des structures musicales qui lui sont adressées, de la même manière qu'elle dicte au musicien les structures musicales qui expriment ses états particuliers.

En partant de ce principe, il ne restait plus qu'à appliquer des techniques spéciales selon le but recherché, tout particulièrement dans le domaine de l'enseignement musical qui devint, dès lors, un moyen notoire de formation du caractère, par l'habitude du sujet à privilégier telle musique plutôt que telle autre. Dans les *Lois,* Platon offre des renseignements précis qui permettent d'établir un schéma des interférences des mouvements musicaux qui se répondent mutuellement. L'enseignement musical public a pour but de former des caractères conformes aux règles qui assurent la vie correcte de la cité. En revanche, forts de l'enseignement reçu, les citoyens contribueront, dès lors, à leur tour, à la vie de la cité en y faisant régner l'ordre qui garantit sa viabilité[20].

Ces données mises à part, on se doit de rappeler que Platon se rend aux considérations damoniennes également par le biais de doctrines biologiques qui font état d'une possibilité de comparer la santé à une harmonie existant tant entre corps et âme qu'entre les parties de cette dernière. Tout dérangement occasionne la rupture de cette harmonie, rupture qui se manifeste par des mouvements désordonnés. L'école hippocratique préconise, dans ce cas, une méthode de

---

17. Cf. IDEM, Au pays du sourire, ou la polyvalence d'une activité psycho-somatique, *Annales d'Esthétique,* 8, 1969, pp. 99-118.

18. ARIST. QUINT., *de mus.*, p. 107 Meibom (p. 89, 23-90, 2 Winnington-Ingram).

19. Par ex., GALIEN, *de Hippocr. et Plat.*, 5, 453 Müller (fr. 11 L).

20. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *La musique dans l'œuvre de Platon,* 2e éd., Paris, P.U.F. 1989, pp. 117-121.

guérison par homéopathie, alors que Platon, lui, préconise une méthode de guérison par allopathie[21]: les états normaux seront rétablis en habituant les sujets malades à une musique qui les aidera à récupérer leur équilibre dérangé.

C'est sur ce fond que s'érigeait la philosophie politique et morale de Damon. Se pose ici le problème du choix de la musique adéquate à l'obtention des effets escomptés. N'oublions pas que ces effets visaient au meilleur maintien possible de l'équilibre de l'entité humaine qu'est le citoyen et, par extension, au maintien de la stabilité de la cité. Dans le même ordre d'idées, Sophocle suggérait l'idée d'une cité-navire naviguant *correctement,* avec, à bord, des citoyens libres, mais soumis au respect des lois[22]. Damon va plus loin en exigeant le maintien de constitutions stables des cités, cette stabilité contribuant à conserver leur viabilité et à exclure les turbulences politiques, sources probables de leur effondrement[23]. Ces turbulences seraient réductibles à deux causes: (i) à la perte de la foi religieuse qui reconnaît l'existence d'un ordre cosmique immuable instauré par les dieux et dont l'ordre politique serait la reproduction sur terre[24]; et (ii) à l'affaiblissement, à l'indolence et au relâchement des mœurs des citoyens, désormais indifférents face à leurs devoirs envers la cité et, en conséquence, incapables de la défendre en cas de guerre, par exemple. Il en ressort que deux seules vertus, à la fois cardinales et civiques, sont à cultiver en priorité: le sentiment religieux et le courage[25], par le recours à des formes musicales possédant le pouvoir d'inculquer ces vertus.

Les éléments fondamentaux de toute musique sont le rythme[26], la mélodie et la consonance. C'est aux deux premiers et à eux seuls que Damon ferait allusion, tout en en mentionnant un quatrième: le pas (βάσις)[27], partie élémentaire du mouvement orchestique combiné au rythme et à la mélodie, en principe chantée, dans un cadre d'ensemble que désigne le terme de *chorée* (χορεία)[28]. Sur ce plan, Damon demeure fidèle à ses convictions. Au dire de Platon qui le cite[29], rythme

---

21. Cf. *ibid.*

22. Cf. *Antig.* (représentée en 441), vv. 189-190; καὶ ταύτης (*sc.* τῆς πόλεως) ἔπι πλέοντες ὀρθῆς...

23. Cf. H. RYFFEL, Μεταβολὴ πολιτειῶν, *loc. cit.*; cf. *supra,* et la n. 8.

24. On retrouve la survivance de cette conception chez les Stoïciens. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Les cités humaines comme répliques structurales du monde d'après Zénon de Cittium, *Diotima,* 20, 1992, pp. 7-14.

25. Cf. PLATON, *Lachès,* 194 e (fr. 10 L.).

26. À l'exception d'au moins deux musiques religieuses: la musique byzantine en Orient et la musique ambrosienne, avec son prolongement, la musique grégorienne, en Occident.

27. Cf. fr. 16 L. Cf. E. MOUTSOUPOULOS, *La philosophie de la musique dans le système de Proclus,* Athènes, Académie d'Athènes, 2004, pp. 74 et suiv.; p. 124 et la n. 63.

28. Cf. IDEM, La rupture de l'unité constitutive de la parole, de la musique et de la danse, et la critique platonicienne du théâtre, *Humanitas,* 21, 1980, pp. 35-39; La critique platonicienne du théâtre, *L'art du Théâtre, Actes Sud,* Théâtre National de Chaillot, 1986/4, n° *Haine du théâtre,* pp. 63-67.

29. *Rép.,* III, 398 d et suiv. (fr. 8 L.); cf. *supra,* et la n. 10.

et mélodie doivent s'adapter au sens élevé des paroles chantées en chœur ou par une soliste. Ces paroles, à moins d'être des formules incantatoires[30], sont des créations poétiques, donc sujettes à une métrique rigoureuse[31].

Grâce à cette métrique qui, dans la plupart des cas, est tributaire des rythmes de la musique grecque, mais qui, dans bien d'autres cas, est à l'origine de certains d'entre eux, nous possédons un éventail assez complet de toutes les connaissances particulières requises pour obtenir une image exhaustive de la rythmique grecque. Aussi sommes-nous en mesure de reconnaître quels sont les rythmes décents et virils auxquels Damon ferait allusion[32]. Mais, de toute évidence, ce que nous pouvons affirmer des structures mélodiques appelées «harmonies», se réduit à une seule constatation: *ignoramus, ignorabimus.* Certes, diverses hypothèses ont vu le jour, mais seulement à titre conjectural. Impossible néanmoins d'identifier les «harmonies» avec les *modes* médiévaux[33]. D'après les analyses de R. P. Winnington-Ingram[34], les «harmonies» ne seraient en l'occurrence que des structures ou plutôt des modèles selon lesquels la lyre pouvait être accordée, et qui, tout au plus, pourraient présenter quelque similitude avec les ἀπηχήματα ou formules condensées introduisant à l'exécution vocale des divers «modes» (ἤχοι) de la musique byzantine[35].

On en déduira, d'une part, que Damon, représentant des doctrines pythagoriciennes, se déclare partisan d'une musique déjà classique à son époque, ainsi qu'en témoigne, de surcroît, sa prédilection pour les formes et les instruments musicaux simples[36], suivi en ceci par Platon que les prouesses techniques des musiciens de son temps importunaient[37] dans la mesure où elles étaient destinées à impressionner le grand public, au lieu de l'éduquer; d'autre part, que le penseur politique qu'est Damon insiste sur l'aspect moral (le

---

30. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *La philosophie de la musique dans la dramaturgie antique. Formation et structure*, Paris, Vrin, 1999, pp. 18-25; 48-62; 93-111; 142-159.

31. Cf. U.v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Grundriß der griechischen Verskunst*; cf. *supra*, n. 1.

32. Cf. PLAT., *Rép.*, III, 400 b-c; (fr. 16 L.); cf. ARISTOTE, *Polit.*, H5, 1340 b 7 et suiv.; PROCLUS, *in Rempubl.*, I, 61, 11-14 Kroll (fr. 20 b L.); cf. E. MOUTSOPOULOS, *La philosophie de la musique dans le système de Proclus*, pp. 122-125. On doutera toutefois de la connaissance directe du texte de Damon par Aristote; quant à Proclus, les quelques dix siècles qui le séparent de Damon militent pour l'origine entièrement livresque de son témoignage.

33. O. J. GOMBOSI, *Tonarten und Stimmungen der antiken Musik*, Kopenhagen, Munksgaard, 1939, pp. 43 et suiv.; Sur la πεττεία, cf. ARIST. QUNT., *de Mus.*, p. 96 Meib.; (p. 81, 4-6 W.-I.); cf. M. DABO-PERANC', *Recherches sur les harmonies grecques*, thèse de doctorat d'univ., Paris, 1959 (Bibliothèque de la Sorbonne); Cf. J. CHAILLEY, Le mythe des modes grecs, *Acta Musicologica* 28, 1956/4, pp. 137-163; cf. aussi résumé, *Revue de Musicologie*, 38, 1956/3, pp. 96-98.

34. *Mode in Ancient Greek Music*, Cambridge, Univ. Press, 1936, pp. 33 et suiv., cf. IDEM, Ancient Greek Music, *Grove's Dictionary of Music and Musiciens, s.v.* Greek Music (Ancient).

35. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *La musique dans l'œuvre de Platon*, pp. 73-77.

36. Cf. PLAT., *Rép.*, III, 399 c (fr. 13 L.).

37. Cf. IDEM, *Lois*, VII, 700 a et suiv. Cf. P.-M. SCHUHL, Platon et la musique de son temps, *Revue Internationale de Philosophie*, n° 32, 1955/2, pp. 276 et suiv.

fameux *éthos*) spécifique inhérent à chacune des formes musicales aptes à influencer en bien ou en mal le psychisme des auditeurs, et sur la nécessité de réglementer rigoureusement, en le limitant, le choix des formes musicales, pour rendre bénéfiques leur audition et leur pratique.

Le critère de ce choix sera d'abord d'ordre esthétique: à savoir, la simplicité des formes artistiques qui, en tant que telles, auront un impact plus direct sur l'âme, sans la troubler par quelque complexité; ensuite, d'ordre moral: à savoir, le caractère *éthique* de ces formes parmi lesquelles ne conviennent à la pratique éducative et artistique que les formes musicales qui «charrient» des éléments moraux capables d'influencer positivement et de former utilement le caractère des futurs citoyens. Il est à noter que le Platon de la *République,* qui se conforme aux avertissements de Damon, fait preuve d'un certain dogmatisme, alors que le Platon tardif des *Lois*[38], fait preuve d'un certain pragmatisme qui frôle le positivisme, en introduisant explicitement un critère supplémentaire, déjà implicite chez Damon, celui de la persistance historique: plus une œuvre ou une forme musicale a su braver le temps pour survivre, plus elle est censée digne d'être qualifiée de classique et d'universellement valable. Le sentiment religieux et le courage, étant toujours jugés comme des vertus absolues, ce sont les œuvres et les formes musicales à travers lesquelles ces vertus ont été de tous temps cultivées, qui s'imposent. Et Platon de faire l'éloge du conservatisme artistique qui, en Égypte, aurait entraîné la longue survie de l'état égyptien[39].

En conclusion, disons que la philosophie morale et politique de Damon, fondée sur une philosophie et une psychologie d'origine pythagoricienne, présente finalement tous les caractères d'une éthique musicale et, au-delà, d'une philosophie de l'art et de la culture[40]. Elle englobe tous ces domaines auxquels elle accorde une signification nouvelle et une importance qui ne leur étaient pas reconnues à ce point précédemment. À ce titre, il convient d'estimer que cette philosophie n'a aucunement joui, au cours des âges, de la reconnaissance qu'elle méritait. Il serait souhaitable qu'elle pût bientôt être appréciée à sa juste valeur, voire réhabilitée.

E. MOUTSOPOULOS
(Athènes)

---

38. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *La musique dans l'œuvre de Platon,* pp. 128-131; IDEM, *La philos. de la mus. dans le système de Proclus,* p. 125 et la n. 71.

39. Cf. *Lois,* VII, 814 d et suiv. (fr. 20 L.)

40. Cf. E. MOUTSOPOULOS, La vérité dans l'art, *Diogène,* n° 132, 1985/4 pp. 111-119; et *Les formes actuelles du vrai (I.I.P.), Entretiens de Palerme* (1985), Palermo, Enchiridion, 1988, pp. 177-183; cf. IDEM, L'idée de *kalokagathia* et sa fonction éthique en Occident, *Les enjeux actuels de l'éthique (I.I.P.), Entretiens de Kyoto* (1994), Tokyo, Centre International pour l'Étude Comparée de la Philosophie et de l'Esthétique, 1995, pp. 21-34.

UNE ÉTHIQUE POUR L'HUMANITÉ?

L'éthique[1] recouvre l'ensemble des exigences qui définissent attitudes et actions prenant inconditionnellement en compte l'humanité du vivant humain. Parce qu'elle suppose une réflexion préalable sur ce qui fait de l'animal humain un homme, l'éthique est coextensive à la démarche philosophique. Elle pose, en commun avec celle-ci, que l'homme est un ζῷον λόγον ἔχον. Qu'elle exprime ses exigences en termes de vertus ou en termes de devoirs, l'éthique suit la courbure et l'humeur de la pensée philosophique. Autant dire que le devenir de l'éthique accompagne l'histoire de la philosophie. De ses origines jusqu'au XIX^{e} siècle, l'éthique énonce les principes de conduite d'un vivant dont la présence dans l'univers est, à ses yeux, pérenne comme l'univers. Elle affirme corrélativement l'obligation, pour chaque individu, d'incarner ces principes ici et maintenant. Des origines jusqu'au XIX^{e} siècle, l'éthique se profile sur fond d'horizon serein.

Le première secousse sismique s'opère au XIX^{e} siècle. La naissance de la philosophie de l'histoire, la découverte de l'évolution de l'espèce et l'invention de l'industrie, ébranlent la croyance en un monde fixe tout en générant la croyance dans les forces du progrès. L'idée d'un dépassement possible de l'humanité prend forme dans la préconisation nietzschéenne du *Surhumain.* L'enracinement de l'éthique dans les lois de l'*évolution créatrice,* conduit Bergson à soutenir, à l'aube du XX^{e} siècle, que la *morale ouverte* prend progressivement le pas sur la *morale close.*

Au milieu du XX^{e} siècle a lieu un tremblement de terre. La barbarie de la civilisation qui, explose en Occident, conduit plusieurs philosophes à déclarer la philosophie impossible ou morte. L'horreur perpétrée oriente le regard sur les risques d'extermination de l'espèce contenus tant dans la nature de l'homme que dans la nature de la technologie. L'éthique se trouve dorénavant dans l'obligation *de penser aux frontières du néant*[2]. Ce «néant» peut être ressenti comme la tentation, inscrite en tout homme, de tuer l'autre homme: telle est la toile de fond de l'éthique de Levinas. Ce «néant» peut être aussi appréhendé comme la possibilité, désormais inséparable des progrès technologiques, de faire périr l'humanité en tant qu'espèce: telle est la perspective de l'éthique de

---

1 Tout le long de cette réflexion, je tiendrai pour synonymes les notions d'éthique et de morale.

2. L'expression est d'Edgar MORIN, *Pour sortir du XX^{e} siècle,* Paris, Seuil/Points, p. 288.

Jonas. *La relation de responsabilité* de Levinas constitue la trame d'une éthique interpersonnelle. *Le principe de responsabilité* de Jonas tisse le fil d'une éthique pour l'espèce humaine.

Je choisis de commencer ma réflexion en discutant la voie de Jonas, car elle me semble labourer le champ de l'éthique de demain. Celle-ci transparaît dès aujourd'hui dans la transformation, effectuée par la biogénétique, du règne de la nécessité - le donné irréductible de notre nature sensible – en règne de la contingence – ce sur quoi notre liberté a prisé[3].

* * *

Réflexion éthique et principe d'incertitude. La menace que font peser sur la survie de l'humanité les progrès technoscientifiques est, pour Hans Jonas, d'ordre ontologique. La mutation de l'essence de la technique[4], en dotant les hommes de la capacité démiurgique d'intervenir dans les processus de la Nature, leur confère du même coup le pouvoir de modifier la nature de la nature humaine. Cette situation met fin au présupposé sur lequel s'est appuyée la philosophie, depuis ses commencements jusqu'à nos jours: le présupposé de la pérennité de l'humanité du vivant humain. La réalité de la manipulation génétique coïncide, de fait, avec la possibilité, pour les hommes, de transformer les traits caractéristiques de leur espèce, autrement dit de modifier leur propre essence.

Dans ces conditions, les progrès prométhéens de la science réclament *une éthique qui empêche le pouvoir de l'homme de devenir une malédiction pour lui*[5]. Jonas recherche les principes de cette nouvelle éthique en faisant la *prévision d'une déformation de l'homme*[6]. Ce faisant, il subordonne sa réflexion éthique à une *idée ontologique* déterminée: l'humanité, telle qu'elle est depuis son apparition dans l'univers, mérite absolument d'être conservée[7].

Aucun philosophe n'a envisagé de mettre en doute cette idée. Bien au contraire, la négation de l'humanité du vivant humain par le système totalitaire a porté les philosophes de la deuxième moitié du XX^{e} siècle à réaffirmer la valeur absolue de l'humanité et l'obligation corrélative autant des États que des individus de tout faire pour la préserver. Nous pouvons, je crois, soutenir sans hésiter que la croyance en la différence essentielle entre l'homme et l'animal est inhérente à la conscience philosophique. Le sens humain de notre existence

---

3. Cf. Jürgen HABERMAS, reprenant la distinction de Kant, dans *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral? Essais,* Paris, Gallimard, NRF, 2002.

4. Cf. M. HEIDEGGER, La question de la technique, *Essais et Conférences,* Gallimard, 1958.

5. JONAS, *Le principe de responsabilité,* Paris, Éditions du Cerf, 1990, p. 13.

6. *Ibid.,* p. 49.

7. *Ibid.,* p. 69.

s'accomplit, à nos yeux, dans la mobilisation de nos facultés pour «transcender», d'une manière ou d'une autre, notre «nature» biologique.

Pourtant, les progrès qui alarment Jonas sont, précisément, le fruit de la capacité de transcender la «nature» qui fait notre différence. Les sciences nous apprennent que l'émergence de l'intelligence humaine s'inscrit dans l'évolution cosmique, qui est jusqu'à présent allée dans le sens d'une complexification croissante des organisations. L'histoire des progrès scientifiques et techniques nous amène à constater que notre cerveau, la plus complexe des organisations vivantes, produit une technique qui suit la complexification inhérente à l'évolution naturelle. Générant simultanément la culture et l'effacement de la frontière entre «nature» et culture», la pensée humaine introduit, dans la structure même du *cosmos,* les effets de sa propre complexité.

Vue dans une perspective d'évolution créatrice, la mutation de l'essence de la technique pourrait apparaître comme la dernière en date des mutations de l'évolution bio-cosmique. Et la déformation de l'homme, dont Jonas fait l'horizon de la nouvelle éthique, serait la vision qu'aurait cet auteur d'une transformation aussi inévitable que celles qui ont mené de l'être unicellulaire au cerveau hypercomplexe d'*homo sapiens.*

En ce début de XXI[e] siècle, nous savons que *nous avons changé de monde.* Nous avons perdu à la fois l'éternité et le futur. L'éternité, parce que notre univers, que nous croyions indestructible, s'est avéré, comme nous, mortel. Le futur, parce que les utopies politiques, sur lesquelles nous fondions l'espoir d'une société meilleure, ont été traduites par des «cacotopies» totalitaires. Nous sommes entrés dans l'agonie de la civilisation à laquelle nous étions habitués depuis des millénaires, et nous avons à repenser notre condition à partir d'un terrain irréversiblement mouvant et incertain[8].

J'essaierai de poser le problème de notre responsabilité éthique dans le contexte créé par le *Prométhée définitivement déchaîné*[9]. Je prendrai le risque d'opposer à l'argumentation de Jonas la question: l'humanité mérite-t-elle d'être conservée telle qu'elle est? Et aussi de questionner l'idée de Teilhard de Chardin: l'homme est loin d'avoir achevé la courbe biologique de sa croissance; l'humanité poursuit, à travers ses avancées scientifiques et techniques, *l'anthropogenèse* en s'acheminant vers un *au-delà de l'homme*[10]. Je placerai l'ensemble de ma réflexion sous le principe de l'incertitude.

Le principe d'incertitude ne conduit ni au scepticisme ni au désengagement. Il stipule l'exigence d'une radicalisation théorique des questions en mettant à l'abri du dogmatisme. Il oblige chacun d'entre nous à réfléchir ses décisions

---

8. E. MORIN, *op.cit.,* «La perte de l'éternité et du futur concerne le domaine de l'expérience physiquement possible, en laissant dehors celui de l'expérience intérieure».

9. H. JONAS, *op.cit.,* Préface.

10. Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, *La place de l'homme dans la Nature,* Paris, Albin Michel, Espaces Libres, 1996.

hors de la binarité du «ou bien ou bien». Nous sommes entrés dans une phase *d'intranquillité*[11] morale, qui nous sommes de rester éveillés.

Misère et grandeur de l'humanité: obligation d'assurer la survie indéfinie de l'humanité? Centrée sur l'analyse des progrès technologiques, la réflexion de Jonas s'alimente à la même source ténébreuse que la pensée de Hannah Arendt: la production industrielle de la mort, preuve que *l'impensable* est arrivé[12]. L'élaboration de *l'éthique d'avenir*[13] a lieu dans le croisement de deux données différentes: la modification récente de la relation de l'homme à la nature et l'usage que des hommes ont fait et peuvent toujours faire de la technique. Le spectre de l'horreur réalisée semble hanter la prévision jonasienne du futur. La *banalité du mal,* le fait que le pire advient dès lors qu'un homme oublie d'exercer son jugement[14], porte Jonas à fonder *l'éthique de la civilisation technologique* sur la *peur* du *malum imaginé*[15].

L'invention de l'énergie nucléaire, en rendant possible la modification des processus naturels eux-mêmes, renverse la relation de l'homme à la nature. En absorbant le naturel dans l'artificiel de son invention, l'homme *engendre une nouvelle espèce de «nature»,* qui est un *artefact total.* Les *œuvres de l'homme, devenues monde,* rendent la présence de l'homme sur terre incertaine. Alors qu'autrefois la perpétuation de l'espèce humaine allait de soi et n'interpellait guère la conscience morale, elle devient dorénavant objet d'obligation. L'obligation de garantir pour l'avenir la présence de ces vivants doués de conscience que sont les hommes[16].

Cette obligation fondamentale définit les impératifs de *l'éthique du futur,* en distinguant sensiblement celle-ci de l'éthique traditionnelle, dont fait partie celle de Kant. La nouvelle éthique inclut le devoir de respecter la nature, autrement dit de faire en sorte que celle-ci demeure telle que l'homme puisse physiquement y naître et se développer. Elle élargit le devoir de respecter autrui des contemporains aux générations à venir, autrement dit elle implique une relation de non-réciprocité[17], qui nous oblige de créer aujourd'hui les conditions d'une *survie indéfinie de l'humanité sur terre*[18].

Ces nouveaux impératifs renvoient à une présupposé qui rompt avec la

---

11. Le terme de Fernando Pesoa (*Le livre de l'intranquillité)* me paraît convenir à l'état actuel de notre conscience dès lors qu'elle se pose des problèmes d'ordre éthique.

12. L'ensemble de l'œuvre de H. Arendt s'articule autour de l'affort de comprendre «ce» qui s'est passé.

13. H. JONAS, *op.cit.,* p. 47.

14. H. ARENDT, *La vie de l'esprit,* I, Paris, P.U.F., 1981, p. 19. Cf. *Eichmann à Jérusalem,* Gallimard, 1966.

15. H. JONAS, *op.cit.,* pp. 48-50.

16. *Ibid.,* pp. 29-30.

17. *Ibid.,* p. 64.

18 *Ibid.,* p. 31.

morale kantienne. L'une des originalités de Kant par rapport aux morales traditionnelles avait été de dissocier la moralité de la connaissance. Au regard de Kant, tout individu humain, du simple fait qu'il est doué de raison, fait l'expérience du devoir et est, par conséquent, capable d'agir moralement. Dans la perspective de Jonas, l'obligation éthique suppose la connaissance sous sa double forme de savoir factuel et de calcul des probabilités. Pour pouvoir respecter l'environnement en vue de la subsistance future de l'humanité, il est nécessaire, non seulement de connaître les effets lointains de la technique actuelle, mais aussi d'opérer une minutieuse pesée des risques[19]. En somme, l'éthique du futur, même si elle doit devenir la préoccupation de chacun d'entre nous, tend à concerner essentiellement ceux qui, par la place qu'ils occupent dans la société, ont pouvoir d'influence. Nous pourrions reprendre, en l'élargissant, la formule de Max Weber. Il s'agit surtout d'une *éthique de la responsabilité,* pour *le savant* et pour *le politique*[20].

L'obligation du savoir factuel associé au savoir incertain des possibilités[21], présupposée par le principe de responsabilité tel que le conçoit Jonas, implique le pessimisme méthodologique. Parce que les hommes sont capables du pire et que la technologie augmente exponentiellement le potentiel du pire, il est éthiquement indispensable de *prêter davantage l'oreille à la prophétie du malheur*[22]. En stigmatisant violemment les utopies du bonheur et les philosophies du progrès, Jonas oppose *le principe de responsabilité* au *principe d'espérance* d'Ernst Bloch. Plus radicalement, Jonas pose que le méliorisme, qui est la prise de grands risques pour l'amélioration des conditions de vie de l'homme, est à bannir d'une éthique dont le souci central est la préservation de *l'essence de l'homme dans son intégralité*[23].

Cette manière d'envisager à la fois l'objet et la méthode de la responsabilité morale soulève, à mon sens, trois questions. Les deux premières concernent l'objet de la responsabilité, la troisième, concernant simultanément l'objet et la méthode, ouvre sur une hypothèse.

Première question. Quelle est *l'essence* de l'homme? À travers ce qu'en dit Jonas, cette essence coïncide avec la capacité de produire *un univers moral au sein du monde physique*[24]. Plus largement, l'essence de l'homme consiste dans la vie de l'esprit dont la nature humaine est capable. Cette *vie de l'esprit,* qu'étudie H. Arendt, la philosophe la plus proche et la plus complémentaire de Jonas[25], comporte trois volets: le *penser,* le *juger* et le *vouloir.* Une pensée qui se maintient

19. *Ibid.*, pp. 17-63.
20. M. WEBER, *Le savant et le politique,* Paris, Plon, 1953.
21. *Ibid.*, p. 52.
22. *Ibid.*, p. 54.
23. *Ibid.*, pp. 61-62.
24. *Ibid.*, p. 29.
25. S. COURTINE-DENAMY, Hans Jonas - Hannah Arendt, Histoire d'une complémentarité, *Entre le néant et l'éternité,* Paris, Belin, 1996.

dans l'abstraction, qui n'exerce pas son jugement pour comprendre les événements, est une pensée capable de conduire à l'extermination de l'humanité. La «grandeur» de l'homme, ce en raison de quoi l'espèce humaine mérite d'être intégralement et indéfiniment conservée, est en même temps porteuse d'un danger de mort pour l'humanité. Les puissances de mort sont quantitativement plus nombreuses que les puissances de vie. À preuve, Arendt consacre la plus grande partie de son œuvre à l'examen du phénomène de masse. Le phénomène de masse est non seulement source du système totalitaire, mais aussi de cet autre système destructeur du jugement qu'est la culture de masse[26]. Certes, Arendt contrebalance les puissances de la mort par ce miracle qu'est la naissance de chaque enfant[27]. Les puissances de la vie seraient, miraculeusement, plus fortes que celles de la mort. Il reste que cet «optimisme ontologique», que Jonas partage entièrement[28], ne permet pas à celui-ci de miser sur le meilleur de l'homme. N'est-ce pas la «grandeur» de l'essence pensante de l'animal humain qui impose, paradoxalement, une éthique qui fonde ses principes sur le pari de sa «misère»?

Deuxième question. Faisant infatigablement la preuve de sa capacité de mal agir, de réduire la raison à son usage instrumental et d'instrumentaliser, voire d'anéantir des populations entières, l'humanité mérite-t-elle d'être sauvegardée indéfiniment telle qu'elle est? Une amélioration de l'humanité ne pourrait-elle pas être envisagée? Il est vrai que ni le message chrétien de la fraternité, ni les morales du respect d'autrui, ni la déclaration des droits de l'homme n'ont empêché la conception, et la mise en œuvre, de la «solution finale». Pour autant, pouvons-nous nier la prise de conscience et la volonté d'un mieux faire qui traverse l'histoire de l'humanité? Et si nous admettons cette tendance, pouvons-nous affirmer qu'elle ne cesse d'exister dès lors qu'elle est confrontée au *Promethée déchaîné?* Ne pourrions-nous pas faire le pari de la naissance, à travers les progrès, d'une espèce vivante consciente meilleure que l'humanité?

Troisième question et hypothèse. Au lieu de concenter nos efforts à limiter notre *rôle démiurgique*[29], ne pourrions-nous pas faire confiance en l'évolution créatrice de la vie dont le propre est de résoudre les problèmes qu'elle pose[30]?

---

26. Nous pourrions ici reprendre l'idée d'un totalitarisme indolore produit par les démocraties libérales, dont Herbert Marcuse étudie le fonctionnement dans *L'homme unidimensionnel*, Paris, Éditions de Minuit, pp. 27-43.

27. *La condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, Agora, 1983, p. 314: «Le miracle qui sauve le monde, le domaine des affaires humaines, de la ruine normale, «naturelle», c'est finalement le fait de la natalité, dans lequel s'enracine ontologiquement la faculté d'agir. En d'autres termes: c'est la naissance d'hommes nouveaux, le fait qu'ils commencent à nouveau, l'action dont ils sont capables par droit de naissance».

28. H. JONAS, Agir, connaître, penser, contribution à l'œuvre philosophique de H. Arendt, dans *Entre le néant et l'éternité*, Paris, Belin, 1996.

29. *Le principe de responsabilité*, p. 42.

30. La confiance que Bergson fait à la créativité de l'*élan vital* pourrait être élargie à la créativité de l'homme, dernier né de l'évolution. Nos tâtonnements et nos erreurs, destructeurs par endroits,

Cette confiance ne serait pas un laisser-faire donné au libéralisme économique, qui transforme tout en marchandise, et aux apprentis sorciers, indifférents au sort de la conscience. Elle serait plutôt une sorte d'acte d'humilité qui admettrait le dépassement possible de l'essence humaine telle qu'elle s'est, depuis l'apparition d'homo sapiens jusqu'à nos jours, actualisée. Il ne s'agirait pas de sombrer sans l'euphorie positiviste, qui croit religieusement dans le progrès. Il s'agirait de situer les progrès dans la cosmogenèse, dont l'humanité n'est peut-être qu'une étape...

Située au croisement de la barbarie de la deuxième guerre et des progrès prométhéens de la science, la réflexion de Jonas souscrit implicitement à l'idée judéo-chrétienne selon laquelle, avec la création de l'homme, la création s'est achevée.

L'aventure humaine: obligation de révolutionner l'évolution? Penseur chrétien, Pierre Teilhard de Chardin porte cependant sur les progrès un regard très différent. Cette autre manière de regarder lui vient d'un culture scientifique, qui lui permet d'inscrire les inventions techniques dans le processus d'évolution de l'univers. Seul animal à avoir franchi la barrière biologique pour pénétrer dans le domaine psychosocial, l'homme est ce vivant conscient qui poursuit, au travers de ses productions, l'évolution cosmique. Régie par la grande loi *biologique de complexification*[31], l'humanité accélère et intensifie, à travers les progrès techno-scientifiques, le mouvement de *cérébralisation*[32], de *montée de conscience*[33], de *spritualisation* inhérent à l'univers[34]. Étape décisive de la *cosmogenèse, flèche montante de la grande synthèse biologique*[35], l'humanité est actuellement en train de conduire l'univers au seuil d'une nouvelle naissance. Le signe de ce nouvel âge en train de poindre se reconnaît au fait que, moyennant toutes ces connexions mises en œuvre par l'art des hommes, la Terre est *définitivement cerclée par l'Esprit*[36].

La sérenité avec laquelle Teihard envisage l'avenir de l'homme lui vient d'un regard qui plonge dans le plus lointain passé. Vu à partir de son commencement, à travers ses tâtonnements et tout le long de ses transformations, l'univers laisse apparaître son aspiration à la sur-vie. Non pas simple conservation de la vie, mais élan vers un plus vivre[37]. L'histoire de l'évolution offre un assise inébranlable à la

---

contribueraient, comme les tâtonnements et les erreurs de la nature, à la complexification de *l'énergie spirituelle.*

31. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le phénomène humain,* Paris, Seuil/Points, p. 36.

32. *Ibid.,* p. 140.

33. *Ibid.,* p. 170.

34. *Ibid.,* pp. 159-180. La *spiritualisation de l'univers* est le thème récurrent, présent dans tous les ouvrages de Teilhard de Chardin. L'esprit est à prendre au sens large d'intelligence.

35. *Ibid.*

36. *L'énergie humaine,* Paris, Seuil/Points, p. 50.

37. *Ibid.,* p. 182: *«Non, ce n'est pas d'un effort désespéré pour "survivre" – c'est d'une volonté tenace de "plus vivre" qu'est née l'humanité».*

foi en la valeur du monde[38]. Cette foi est à la base d'une éthique qui fonde l'obligation morale dans le courant cosmique. Situé au point où l'évolution a pris d'elle-même une conscience réfléchie, l'homme doit, par ses actes, assurer, rationnellement, le progrès du monde[39]. L'agir éthique puise son inspiration dans la connaissance scientifique. Celle-ci nous apprend que, comme toute espèce vivante, l'espèce humaine aura une fin. Mais elle nous aprend aussi que la spiritualisation de l'univers est un phénomène irréversible[40]. L'au-delà de l'humain sera une réalité douée d'une conscience supérieure[41].

Les progrès techniques contribuent nécessairement, selon Teilhard, à la réalisation de ces sens. La possibilité d'intervenir sur les ressorts de l'hérédité, du développement verveux et de la détermination des sexes est, pour nous, un extraordinaire moyen de participer à la préparation de l'au-delà de notre humanité. Bien que soulignant l'importance des risques, qui exige de la part des hommes une extrême précaution, Teilhard affirme que c'est sur ce terrain, le terrain des manipulations génétiques, éminemment, qu'il nous faut «tout» essayer jusqu'au bout[42]. L'homme, pour être homme, doit avoir humainement tout essayé jusqu'au bout[43].

S'il est philosophiquement dificile de souscrire à la mystique chretienne sur laquelle s'achève l'œuvre de Teilhard, nous pouvons, je crois, retenir ce qui constitue le ressort de son éthique. Le privot de cette éthique coïncide avec la place[44] provisoire et décisive de l'humanité dans une cosmogenèse le long de laquelle le meilleur est à la fois à venir et à préparer. Dans cette perspective, l'agir actuel des hommes ne saurait, sans déroger à la loi de l'univers, obéir à l'obligation que lui assigne Jonas: maintenir intégralement et indéfiniment la survie de l'humanité. Dans cette persepctive, l'agir actuel des hommes devrait obéir à l'obligation que suggère edgar Morin: notre responsabilité d'hommes consiste *à prendre en charge l'aventure biotique pour la conduire au-delà*[45].

L'éthique de Teilhard, en plaçant le fondement initial de l'obligation dans le

---

38. *Ibid.*, p. 50.

39. *Le phénomène humain*, p. 222.

40. *Ibid.*, p. 165. Cf. également Ernst JÜNGER, *Le mur du temps*, Paris, Folio/Essais, p. 139: Les réseaux de la communication ont entouré la terre d'une *nouvelle peau, tissée d'images, de pensées, de mélodies, de signaux et de messages*. Cette peau est *une étape de la spritualisation de la terre, en dépit même des contenus*. Et aussi JOEL DE ROSNAY, *L'homme symbiotique*, Paris, Seuil/Points: l'artifice est devenu nature, dans la mesure où l'homme biologique est en même temps et inextricablement un homme électronique *(bionique)* qui a externalisé son système nerveux et l'a étendu à la planète tout entière.

41. Plus complexe, plus ouverte, plus aimante, plus solidaire.

42. *L'énergie humaine*, p. 168 et pp. 161-173.

43. Débat entre Teilhard de Chardin et Gabriel Marcel, 21 janvier 1947, C. CUÉNOT, *Teilhard de Chardin, Les grandes étapes de son évolution*, Paris, Plon, 1958.

44. Cf. *La place de l'homme dans la nature*.

45. Edgar MORIN, *Journal de Californie*, Paris, Seuil/Points, 1970, p. 148.

courant cosmique[46] et en inscrivant sa texture dans l'étoffe de notre univers, nous livre à un avenir totalement incertain pour la raison. Une telle incertitude appelle de notre part un acte de foi, que nous soyons chrétiens ou pas. L'objet de cette foi est le «sens», à la fois finalité et signification, de l'évolution. Et l'élaboration *d'une morale du mouvement*[47], qui s'aventure à tout essayer tout en veillant à respecter l'humanité de l'autre homme, exige que ceux de nos choix qui engagent l'avenir de l'homme soient éclairés par la science. Nous voici, je crois, confrontés aux limites de la morale de Teilhard. Une morale, qui puise son élan dans le «divin univers»[48] et son cheminement dans les connaissances scientifiques, n'exclut-elle pas de l'agir éthique tous ceux qui n'ont pas accès à ces savoirs ou qui ne partagent pas cette foi?

L'éthique de Jonas, en défendant la pérennité de l'essence de notre humanité et en precrivant une démarche de précaution éclairée par la connaissance, nous enferme dans les raisons de notre raison. Une éthique à ce point méfiante et prudente à beaucoup d'affinités avec l'intelligence telle que Bergson la décrit[49]. Faculté de fabriquer des instruments artificiels, d'organiser efficacement le donné, de reconstituer avec du donné et d'anticiper le futur en fonction de ce qu'elle connaît déjà, l'intélligence est, comme l'instinct, immobiliste et conservatrice. L'intelligence ne se représente clairement que l'immobilité[50], elle n'admet pas l'imprévisible[51]. Caractérisée par une incompréhension naturelle de la vie[52], l'intelligence, pénétrée par l'instinct dont elle ne s'est jamais départie, produit une morale close[53]. Nous voici, je crois, en face des limites de l'éthique de Jonas. Une éthique qui mise sur la raison éclairée et dont la méthode heuristique est la peur, n'est-elle pas commandée par l'instinct de conservation de l'humanité en tant qu'espèce animale?

Chacun d'entre nous peut, individuellement, préférer l'un ou l'autre de ces deux éthiques. Mais nous sommes arrivés à un moment de notre histoire où nous avons tous[54] à nous poser la question: quelle éthique pour l'humanité? À ce stade

46. *L'énergie humaine*, p. 37.

47. *L'énergie humaine*, pp. 138-142.

48. La croyance en une évolution finalisée pose inévitablement la «divinité de l'univers», que celle-ci soit pensée à la manière des Stoïciens, de Spinoza (*Deus sive Natura*), de Bergson (*l'énergie spirituelle*) ou à la façon de Darwin (*On peut prouver, je crois, qu'il existe à l'œuvre une puissance infaillible (un Être qui continuerait pendant des millions d'années à choisir dans un but unique: que ne pourrait-il faire?), une Selection naturelle qui choisit exclusivement dans l'intérêt de chaque être organisé.* Dans *Lettre à Asa Gray*, 1857, citée par A. LANGANAY, *Les Cahiers de Science et Vie*, n° 6, décembre 1991, pp. 15-16).

49. *L'évolution créatrice*, P.U.F., Paris, Édition du Centenaire, 1970, pp. 609-635.

50. *Ibid.*, p. 627.

51. *Ibid.*, p. 633.

52. *Ibid.*, p. 635.

53. *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, P.U.F., Édition du Centenaire, 1970, pp. 1016-1029.

54. Le développement des «comités d'éthique» montre que les questions éthiques débordent les options des consciences individuelles.

de nos connaissances, nous avons sans doute à dépasser notre première préférence pour subordonner les conditions de notre choix à l'exigence fondamentale de la pensée complexe[55]: sortir du «ou bien ou bien» en cherchant l'articulation par laquelle les contraires deviennent complémentaires l'un de l'autre. Plus précisément, nous avons à nous interroger grâce à Jonas et Teilhard. Comment maintenir la tension entre prudence et audace? Comment risquer sans sombrer? Comment traduire, en actes, la dialectique de la méfiance et de la confiance? Comment révolutionner notre évolution en y inscrivant le double sens du bouclage et de bond en avant?

L'éthique en aporie? La difficulté de traduire la pensée complexe en action réside, à mes yeux, dans la préséance factuelle du présent sur l'avenir. Cette préséance situe les relations humaines dans une perspective de contemporanéité qui rend possible le rapport de réciprocité. Si la possibilité objective d'intervenir sur le génome soulève, de façon inédite, le problème de la liberté[56], le traitement pratique de cette possibilité me semble devoir répondre à l'exigence communicationnelle telle que la définit Habermas. Ce qu'il y a d'éthiquement irrecevable dans la programmation génétique dirigée par l'homme, ce n'est pas la modification de *la nature de départ.* L'individu qui naît avec un génome modifié est doté, autant qu'un autre, d'un *destin naturel.* L'irrecevable dans la transformation génétique, c'est qu'elle n'ouvre aucun *espace de communication* dans lequel la personne dont le génome a été manipulé pourrait s'adresser pour reprendre, par la voie de l'appropriation critique, ce qui a été fixe, pour lui, de façon instrumentale[57].

Le vivant humain se caractérise par *l'appropriation autocritique de l'histoire de sa formation*[58], elle même indissociable d'une relation d'égal à égal avec tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, ont tissé et tissent encore les fils de cette existence. Priver un être humain de la réciprocité intersubjective dans laquelle advient l'éclairement dont il a besoin pour assumer sa vie, lui barrer le chemin de la communication sur un point aussi essentiel que *le pouvoir d'être soi-même*[59], c'est porter atteinte *à sa dignité humaine*[60]. La remarque de

---

55. Ce concept a été élaboré et longuement analysé par Edgar Morin.

56. J. HABERMAS, *op.cit.*, p. 25: «Cette possibilité, catégorialement nouvelle, qui nous est donnée d'intervenir sur le génome humain, voulons-nous la considérer comme un accroissement de liberté qui requiert d'être réglementé, ou comme une autorisation que l'on s'octroie de procéder à des transformations préférentielles qui n'exigent aucune autolimitation?».

57. *Ibid.*, pp. 94-95.

58. *Ibid.*, p. 28.

59. *Ibid.*, p. 15, référence à Kierkegaard.

60. *Ibid.*, pp. 54-55. L'exigence communicationnelle pourrait s'appliquer aux mesures non prises pour préserver l'environnement. Les intérêts économiques ou les inconsciences de la génération actuelle sont imposés aux générations futures alors que celles-ci seront de fait dans l'impossibilité de riposter.

Habermas a le mérite de rappeler l'éthique au *hic et nunc* dont Jonas l'avait détournée. Quand même les progrès technologiques orientent notre regard vers l'avenir, l'éthique ne saurait, sans se nier elle-même, se définir comme *éthique du futur*. La réciprocité n'est-elle pas le cœur de l'éthique[61]?

Nous voici dans l'impasse. Ayant la responsabilité de conduire l'aventure biotique au-delà de son état actuel de complexité, l'homme serait obligé, à l'égard de ses contemporains, de ne pas tout essayer jusqu'au bout. Chose contraire à sa nature, puisque l'homme ne peut limiter sa volonté de savoir, qui est aussi une volonté de pouvoir[62]. Chose contraire à l'évolution créatrice elle-même, dont Bergson évoque la caractère inachevé. Au regard de Bergson, l'évolution aurait connu, avec l'apparition de l'homme, un arrêt provisoire, auquel les progrès technologiques mettraient fin, en triomphant sur la pesanteur matérielle qui retenait le développement des forces de l'esprit[63].

C'est dans l'impasse que se trouve la solution, dit un proverbe Chinois. Je propose que nous cheminions dans cette impasse. Je propose aussi que notre cheminement aille au-delà des problèmes posés par les biotechnologies, que nous adoptions notre tâtonnement au bricolage, ondoyant et divers, de l'évolution des vivants[64]. Si nos progrès nous donnent la possibilité d'intervenir directement sur le génome humain, ils produisent en même temps un environnement qui, fonctionnant comme un immense système nerveux enveloppant et traversant notre corps, oblige nos cerveaux à des adapations inédites jusqu'ici. Notre réflexion éthique doit suivre ce que notre connaissance découvre: les articulations d'une réalité un et infiniment complexe.

* * *

Ma réflexion s'achève sur deux suggestions, accompagnée chacune d'une

---

61. Il serait intéressant de reprendre cette notion sous le double éclairage de Jonas et de Habermas. Pour Jonas, penseur de la responsabilité, l'absence de réciprocité est l'une des caracteristiques de l'éthique du futur. Pour Habermas, penseur de la communication, la réciprocité est inséparable de l'éthique.

62. Je crois que si, du point de vue de l'individu, la volonté de savoir ne s'accompagne pas forcément, de volonté de puissance, du point de vue de l'humanité il est impossible de les dissocier. Aucune loi, aucun principe moral n'a pu, jusqu'à nos jours, barrer définitivement la route aux applications d'une invention scientifique.

63. *Les deux sources de la morale et de la religion,* p. 1245: «Mais voici que l'intelligence, haussant la fabrication de ses instruments à un degré de complication et de perfection que la nature(...) n'avait même pas prévu, déversant dans ses machines des réserves d'énergie auxquelles la nature n'avait même pas pensé (...), nous a dotés de puissances à côté desquelles celles de notre corps comptent à peine: elles seront illimitées, quand la science saura libérer la force que représente, condensée, la moindre parcelle de matière pondérable. L'obstacle matériel est presque tombé. Demain, la voie sera libre, dans la direction même du fouffle qui avait conduit la vie au point où elle avait dû s'arrêter (= *l'homme,* ce que la nature avait pu faire de plus complet, c'est-à-dire un corps qui comportait une intelligence fabricatrice et, autour d'elle, une frange d'intuition)».

64. Cf. François Jacob, *Le jeu des possibles,* Paris, Fayard, 1981.

interrogation.

Ma première suggestion est d'orienter notre attention sur l'importance singulière que prend, aujourd'hui, le libéralisme économique. La singularité de cette importance n'est pas dans le fait que les intérêts capitalistes dominent le monde, mais dans la croyance, systématiquement diffusée, que le système existant est irréductible. L'avis de décès des idéologies, qui a marqué le dernier tiers du XX^{e} siècle, a été l'acte de naissance masqué de la nouvelle idéologie. Cette idéologie dit que le «réalisme», c'est de ce conformer à «ce qui est». Ce qui «est» a la consistance et la permanence de l'être, tel que les philosophes d'autrefois le concevaient. «Est» la démocratie libérale et son corollaire, la libéralisme économique. Démocratie économiquement libérale est le système politico-économique définitif[65]. Comme l'«être» est «valeur», l'idéologie postule que ce système mérite d'être répandu dans le monde entier.

Souscrire à ce «principe de réalité», n'est-ce pas nier la fondation même de l'éthique qui exige le respect de l'être et non le culte de l'avoir? En revanche, soustraire toute décision majeure à l'intérêt économique, n'est-ce pas à la fois honorer l'illimitation inhérente à la curiosité humaine et exercer une liberté responsable? Dire non à l'eugénisme libéral, c'est dire non à des interventions dont l'objectif serait de satisfaire ceux qui ont les moyens finaciers de s'offrir des rejetons selon leurs préférences. Dire non aux industries destructices de l'environnement humainement vital, c'est dire non à des transformations qui servent des intérêts financiers sans égard à l'équilibre planétaire.

La question devient pratique. Comment dire non dans un monde qui, malgré la mondialisation des moyens de communication (ou à cause de cette mondialisation elle-même), dissout les liens entre communautés et individus? Comment dire non dans un monde tragiquement inégalitaire qui réduit au silence autant ceux qui sont rivés à la préoccupation de la survie que ceux qui sont engourdis par l'habitude ou la quête du confort? Qui dira non, quand les instances politiques sont suspendues aux intérêts financiers et alors que les individus sont loin de pouvoir constituer *une ronde tout autour du monde?*

Ma deuxième suggestion concerne la nature même de l'éthique. Qu'elle soit close ou ouverte, l'éthique est au service de la survie de l'humanité. Le lien entre morale close et survie est évident. Le commandement «tu ne tueras pas» vient compléter l'interdit social du meurtre en s'attaquant, non plus au passage à l'acte, mais à la conscience qui serait tentée de l'accomplir. Le lien entre la morale ouverte et la survie, pour être moins apparent n'existe pas moins pour autant. L'appel à la «fraternité universelle» élargit la communauté humaine à

---

65. Cette idée est, entre autres, développée par Francis Fukuyama dans son livre *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992. Il reste que, lu attentivement, cet ouvrage a l'avantage de révéler les contradictions «psychologiques» internes dont ce système, que son auteur estime irréversible, est susceptible de périr...

l'ensemble de l'espèce en suggérant à la conscience individuelle de tenir compte de l'interdépendance effective de tous et de tout. Dans tous les cas, l'éthique vise la subsistance d'une espèce dont l'instinct de conservation est perverti par une intelligence que sa complexité éloigne de la nature.

Reconnaître que toute éthique vise, par son essence même, la subsistance de l'espèce humaine telle qu'elle est n'est-ce pas en même temps comprendre la faiblesse de la réflexion morale dans les philosophies qui envisagent un au-delà physique de l'humanité? Affirmer l'émergence à venir d'une espèce au cerveau différent du nôtre n'est-ce pas assumer le risque d'un bouleversement complet des principes moraux tels que nous les avons, jusqu'à ce jour, connus? Car l'évolution fait fi tant des vies individuelles que des survies des espèces. Faire confiance à l'émergence d'un vivant supérieur, c'est quelque part accepter de défaire les principes qui régulent la conscience du vivant que nous sommes.

La question devient angoissante. Vers quel post *humain*[66] irons-nous si nous regardons plutôt du côté des surprises de l'évolution que de celui des périls du progrès? Je clos provisoirement ma réflexion en citant le texte énigmatique sur lequel s'achève le dernier ouvrage de Bergson. Ce texte relie la part de la liberté humaine dans l'évolution créatrice et l'au-dejà de l'humanité que cette évolution engendrera.

«L'humanité gémit, à demi écrasée, sous le poids des progrès qu'elle a faits. Elle ne sait pas assez que son avenir dépend d'elle. À elle de voir d'abord si elle veut continuer à vivre. À elle ensuite de voir si elle veut vivre seulement, ou fournir en outre un effort nécessaire pour que s'accomplisse, jusque sur notre planète réfractaire, la fonction essentielle de l'univers, qui est une machine à faire des dieux[67]*».*

Eugénie VEGLÉRIS
(Paris)

66. Les suggestions faites par F. Fukuyama concernant notre cheminement vers le *post-humaine* sont, à mes yeux, décevantes (cf. *La fin de l'homme*, Paris, Éditions de la Table Ronde, 2002).

67. *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 1245.

ΜΙΑ ΗΘΙΚΗ ΓΙΑ ΤΗΝ ΑΝΘΡΩΠΟΤΗΤΑ;

Π ε ρ ί λ η ψ η

Ἡ πρόοδος τῆς τεχνολογίας παρέχει πλέον στὸν ἄνθρωπο τὴν ἀντικειμενικὴ δυνατότητα παρέμβασης στὴν ἴδια του τὴ φύση. Προβλέποντας τὸ χειρότερο, δηλαδὴ τὴν ἐξαφάνιση τῆς ἀνθρωπότητας, ὁ Hans Jonas βασίζει τὴν «ἠθική του ὑπευθυνότητα» στὴν ὑποχρέωση τοῦ ἀνθρώπου νὰ ὁρίσει ὡς κριτήριο τὴν ἐπιλογὴ τῆς δικαιοσύνης τῆς ἀνθρώπινης ὀντότητας. Δείχνοντας ἐμπιστοσύνη στὴν κοσμικὴ ἐξέλιξη ὁ Teilhard de Chardin θεωρεῖ τὴ διαδοχικὴ ἀλλαγὴ ποὺ ἡ τεχνολογία ἐπιφέρει στὴ φύση σὰν παραγωγικὴ ἔννοια ἀνώτερου εἴδους συνείδησης καὶ ἐνθαρρύνει νὰ ἐπικεντρώσουμε τὶς προσπάθειές μας στὴν προετοιμασία τῆς νέας πνευματικῆς αὐτῆς ὀντότητας. Ἡ συζήτηση τῶν δύο ἀντίθετων αὐτῶν ἀπόψεων καὶ ἡ παραδοχή, μεταξὺ ἄλλων, τῶν στοχασμῶν τοῦ Jürgen Habermas ἀνοίγει, κατὰ τὴ γνώμη μου, ἕναν δρόμο γιὰ τὴν ἐπανεξέταση τῶν ἀρχῶν τῆς κλασσικῆς ἠθικῆς, ὅπως αὐτὴ συγκροτήθηκε ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη μέχρι τὸν Kant.

E. VEGLÉRIS

INDIVIDUALITÉ ET IDENTITÉ PERSONNELLE DANS LE DÉBAT BIOÉTHIQUE ET BIOJURIDIQUE

1. Les possibilités d'intervention artificielle récentes et inédites sur la vie (humaine et non humaine) dérivant du rapide progrès scientifique et technologique dans le domaine biomédical, suscitent une réflexion philosophique qui consiste à s'interroger sur le moyen de comprendre l'individualité en se référant à la subjectivité et à l'identité personnelle.

Nous pensons, par exemple, à la production in vitro d'embryon humain, même si ce n'est que dans un but expérimental, à l'utilisation des nouvelles technologies pour la reproduction artificielle, au clonage et à l'hybridation, aux nouvelles techniques génétiques de diagnostique, à la possibilité de modifier de manière permanente le patrimoine génétique à des fins thérapeutiques ou sélectives, à la substitution mécanique de fonctions vitales avec le prolongement de la vie à tout prix ou à l'anticipation par euthanasie de la mort, à la possibilité de transplanter des parties du corps ou d'en produire artificiellement, aux nouvelles perspectives de la chirurgie des implants, aux greffes ou à la transplantation d'organes naturels ou artificiels, à la production et le brevetage de nouveaux organismes unicellulaires et pluricellulaires d'animaux et végétaux, génétiquement modifiés.

La mise au point concrète (ou ce qui l'est presque) de telles pratiques a soulevé et continue de poser des questions philosophiques urgentes et importantes d'un point de vue bioéthique et biojuridique sur le statut ontologique, éthique et juridique de l'individualité[1]: sur le fait de savoir si la philosophie - depuis toujours et cycliquement - s'est interrogée sur ce sujet; aujourd'hui, avec l'instauration d'un lien toujours plus étroit entre savoir théorique et scientifique et l'application pratique technologique, le discours a indubitablement revêtu une plus grande visibilité, avec plus de aprécision et affirmé son caractère d'urgence[2] mais peut-être aussi une plus grande

---

1. P.A. KOMERSAROFF, *Troubled Body: Critical Perspectives on Postmodernism, Medical Ethics and the Body,* Duke University Press, Durham, 1995; J.B. Elshtain, J.T. Cloyd (eds.), Politics and the Human Body. Assault on Dignity, Vanderbilt University Press, Nashville-London, 1995; G.P. MCKENNY, *To Relieve the Human Condition. Bioethics, Technology, and the Body,* State University of New York, New York, 1997; C. ELLIOT, *Bioethics, Culture and Identity. A Philosophical Disease, Routledge,* New York, 1999; U. FADINI, *Sviluppo tecnologico e identità personale. Linee di antropologia della tecnica,* Dedalo, Bari, 2000.

2. S'il n'y avait pas la possibilité concrète d'intervention sur l'embryon humain «personne ne mettrait en doute ce qui pour la génétique et l'embryologie est une acquisition certaine, et ce qui à

ambiguïté. D'une part l'homme est fasciné par les nouveaux scénarios qui s'entrouvrent avec les possibilités de manipulation de la vie. D'autre part l'homme est conscient que les effets de certaines interventions de manipulation peuvent provoquer une altération de cette même identité humaine individuelle et spécifique[3], outre une modification des autres espèces vivantes animales et végétales avec l'éventualité que cela puisse directement mettre en danger la survie de l'humanité et de la vie sur terre.

On est désormais parvenu à un consensus sur l'obligation de prendre en compte des règlements relatifs aux nouvelles modalités d'intervention sur l'homme et sur la vie (il n'y a que très peu de personnes pour soutenir l'anti-juridique dans ce domaine étant donné la crainte que suscite le risque de laisser cela au libre arbitre individuel). Le problème se pose surtout par rapport aux phases initiales, terminales et marginales de la vie de l'être humain, mais également par rapport à la vie non humaine. La réglementation ne peut certainement pas faire abstraction d'une réflexion sur l'individualité à partir de la définition conceptuelle et de l'identification empirique de l'individu (qu'est-ce que l'individu? qui est-il?); le problème bioéthique et biojuridique se pose dans la prise en compte de l'importance éthique et juridique (quand l'individu manifeste-t-il subjectivité et identité personnelle et quand veut-on exclure qu'il les montre? comment faut-il traiter l'individu, identifié ou non par la subjectivité personnelle?).

Si par individualité on entend - sur le plan théorique et conceptuel - la qualité de ce qui est seul, unique et particulier (donc indivisible), dans des conditions de différentiation et d'indépendance par rapport aux autres individus de l'espèce, il en résulte qu'est identifiable, empiriquement et concrètement en tant qu'individu, tout organisme vivant (mais aussi ses parties) considéré distinctement par rapport à tout autre appartenant à son espèce (ou à d'autres espèces). La question importante sur le plan bioéthique et biojuridique par rapport à l'individualité n'est pas tant la définition du concept et l'identification empirique que la reconnaissance ou l'attribution à l'individu d'un statut subjectif et personnel. Le fait qu'il existe des individus humains et non humains ne suscite pas de problèmes bioéthiques: la bioéthique s'interroge sur la licité ou non des interventions (thérapeutiques ou expérimentales) sur des individus (humains ou non). Les individus ont-ils une identité personnelle? Les individus sont-ils des sujets étiques ou juridiques? Comment faut-il se comporter avec eux? Sommes-nous libres d'effectuer n'importe quelle intervention scientifiquement et

---

partir du moment de la fécondation (...) fait ce que l'on a à faire avec un individu, doté de sa propre structure» (G. COTTIER, *Scritti di etica*, Piemme, Casale Monferrato, 1994, pp. 213-214).

3. Sur le changement de la technique en rapport avec la modification de l'identité de l'homme cf. F. D'AGOSTINO, *Bioetica nella prospettiva della filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino, 1998, pp. 337 et suiv.

techniquement possible ou devons-nous respecter certaines limites?

Ce n'est pas un hasard si en bioéthique et dans le domaine biojuridique on porte une attention particulière à l'élaboration du concept de personne et de subjectivité par rapport à celui d'individualité (certains disent que le concept de personne a «fasciné» les bioéthiciens[4]): la question n'est pas tant de s'interroger sur ce qu'est l'individu ou ce que sont les individus, que de comprendre quelle est l'importance éthique et juridique que nous devons reconnaître ou attribuer à l'individualité (humaine ou non).

Dans le contexte de l'actuelle discussion bioéthique, on trouve deux tendances opposées sur le mode de concevoir l'individualité par rapport à l'identité personnelle. Certains disent que l'identité personnelle est un concept stipulaire attribuable qu'à certains individus (entendus comme organismes vivants, humains ou non humains), sur la base de la prise en compte de fonctions et qualités déterminées. D'autres disent que l'individualité manifeste déjà au niveau biologique des différences entre espèces humaine, animale et végétale et qu'en conséquence il n'y a que dans le cas de l'individualité humaine qu'elle est strictement liée à l'identité personnelle et à la reconnaissance de la subjectivité éthique et juridique.

La première approche sépare dans l'individu la dimension biologique de la dimension personnelle avec pour conséquence que l'individu, humain ou non humain, n'est pas toujours une personne: être personne se défini sur la base de la possession, par l'individu humain ou non, de caractères déterminants retenus importants éthiquement et juridiquement. La seconde approche identifie l'individu humain comme une personne avec pour conséquence que l'être humain et lui seul est à la fois organisme biologique et manifestation de la personne.

2. La thématique de la séparation entre individu (biologiquement humain) et subjectivité (personnelle) a conduit à la théorie -même avec des arguments différents- que l'individu humain commence à exister en tant que corps biologique pour ensuite acquérir une identité personnelle et puisse cesser d'exister comme personne avant la fin du corps biologique. Mais à quel moment est-il possible de vérifier (ou peut-on vérifier) ce passage du corps à la personne et de la personne au corps dans l'individu humain?

Une première «limite» de la personne est déterminée au moment de l'implantation de l'embryon dans la paroi utérine du corps maternel[5]: dans le

---

4. R. MACKLIN, Personhood in the Bioethics Literature, *Milbank Memorial Fund Quarterly Health and Society*, 61 (1), 1983, p. 37; M.B. MAHOWALD, Person, in W.T. Reich (ed.), *Encyclopedia of Bioethics*, MacMillan, New York, 1995, vol. IV, p. 1934.

5. F. ABEL, Nascita e morte dell'uomo: prospettive della biologia e della medicina, in S. Biolo (éd.), *Nascita e morte dell'uomo. Problemi filosofici e scientifici della bioetica*, Marietti, Genova, 1993, pp. 37-53.

contexte d'une vision philosophique qui privilégie au sens fort la relation inter-subjective dans la définition de l'identité personnelle et qui considère donc que la relation est structurellement constitutive de l'essence même de la personne (dans le contexte de «l'anthropologie de la parole»[6]), le commencement de la subjectivité personnelle est identifié dans la phase de développement embryonnaire qui correspond à la nidation, moment durant lequel s'instaure une étroite interrelation cellulaire entre la mère et l'embryon.

Un second passage à la subjectivité personnelle est déterminé au moment de la formation de la strie primitive[7] (au 14ème jour de conception), moment où l'ensemble des cellules (certaines dites "pré-embryons") perdent la toute-puissance, soit la propriété par laquelle chaque cellule, si elle est isolée des autres, peut donner lieu au développement d'un individu complet et, si compactée aux autres, elle peut s'unir en un seul organisme humain. À deux semaines de la fécondation on est certain que les cellules embryonnaires ne peuvent plus se scinder en jumeaux identiques ou ne peuvent plus fusionner en un seul individu humain (et donc de personne et subjectivité personnelle) étant donné qu'il existe la possibilité que l'individu devienne deux individus et vice versa.

Une troisième étape de la subjectivité personnelle est identifiée au moment de la formation du système nerveux central[8], condition de possibilité de perception du plaisir et de la douleur. Dans le cas d'une vision utilitariste qui considère comme élément constitutif de l'identité subjective la capacité d'avoir des intérêts et des préférences, le commencement de la personne est identifié au commencement chez l'individu de perceptions, soit la capacité perceptible de désirer un maximum de plaisir et un minimum de douleur. Cela représente plus que tout, la supériorité de distinction spécifique entre humains et animaux, donc le passage de l'anthropocentrisme (accusé de faire une injuste discrimination des espèces animales par rapport à l'homme) au «patho-centrisme». Dans ce sens il n'y a pas de différence entre un individu animal

---

6. J.F. MALHERBE, Le statut personnel de l'embryon. Essais philosophique, in AA.VV. (éd.), *Débuts biologiques de la vie humaine: des chercheurs chrétiens s'interrogent*, L'Harmattan-Ciaco, Paris-Louvain-La-Neuve, 1988, pp. 103-119; ID., L'embryon est-il une personne humaine?, *Lumière et Vie*, 172 (34), 1985, p 8; P. PRINI, *Il corpo che siamo. Introduzione all'antropologia etica*, Società Editrice Internazionale, Torino 1991, p. 63; ID., Le ragioni della bioetica, in S. Biolo (éd.), *Nascita e morte dell'uomo, op. cit.*, pp. 19-35.

7. N.M. FORD, When Did I Begin? Conception of the Human Individual in History, *Philosophy and Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

8. Cf. P. SINGER, *Practical Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993[2]; ID., *Rethinking Life and Death, Melbourne*, Text Publishing Company, 1994. Cf. J. FEINBERG, T. Regan (éd.), *Matters of Life and Death. New Introductory Essays in Moral Philosophy*, Mc Graw Hill, New York, 1993, pp. 195-234; E. LECALDANO, *Bioetica. Le scelte morali*, Roma, Laterza, 1999, pp. 201 et suiv.; N. HOERSTER, Föten, Menschen und «Speziesmus» - rechts ethisch betrachtet, *Neue Juristische Wochenzeitschrift*, 34 (44), 1991, pp. 2540-2542.

(non humain) et un individu humain à partir du moment ou les deux sont dotés de sensibilité.

Une phase successive de la personne est identifiée au moment de la formation du cortex cérébral, si on retient comme condition minimale la possibilité pour l'exercice de rationalité. Il s'agit d'une vision rationaliste qui, considérant que la raison est l'élément structurel de la subjectivité personnelle, retient indispensable et condition minimale, la vérification de la présence chez l'individu humain des conditions neurophysiologiques qui en permettent le développement organique. La thèse est soutenue par les théoriciens du parallélisme entre «mort cérébrale» et «vie cérébrale»[9], (c'est-à-dire ceux qui identifient la naissance du sujet humain à la révélation de l'activité corticale, en spéculant sur la constatation de la mort comme la cessation de la fonction cervicale) ainsi que par des théoriciens de «l'émergentisme»[10] (théorie matérialiste qui retient qu'à partir de la combinaison de plusieurs parties puissent «émerger» des propriétés nouvelles et transcendantes telles que précisément le mental du cortex cérébral).

Il y a également ceux qui ont pour théorie l'indispensabilité de la raison, entendue en tant qu'exercice effectif (donc au sens maximum), dans la définition de la personne. Une telle théorie finit par identifier la présence de la subjectivité personnelle dans l'individu humain après la naissance (en excluant le statut personnel de l'embryon, mais aussi du fétus, du nouveau-né, du bébé) au moment de l'acquisition de l'auto conscience[11] ou au moment de la manifestation de la capacité intellectuelle, de l'exercice de la liberté et du sens moral[12], donc de la capacité à entendre, vouloir et évaluer, posséder la connaissance de soi et de l'identité du temps, d'exprimer son appréciation de sa vie et la préférence à continuer d'exister[13]. Le «procéduralisme» identifie la présence de la subjectivité personnelle uniquement dans «l'agent moral», soit dans l'individu qui peut élaborer une conception de ce qui est bien et ce qui mal, par rapport à ses propres actions et celles des autres, peut choisir, donner des accords importants (sur les conception du bien) ou des accords de procédure (sur la négociation pacifique des controverses morales) avec d'autres agents

---

9. Cf. J.M. GOLDENRING, The Brain-Life Theory: Towards a Consistent Definition of Humanness, *Journal of Medical Ethics*, 11, 1985, pp. 198-204; D.G. JONES, Brain Birth and Personal Identity, *Journal of Medical Ethics*, 15, 1989, pp. 173-178.

10. M. MORI, Il feto ha diritto alla vita?, dans L. Lombardi Vallauri (éd.), *Il meritevole di tutela*, Milano Giuffrè, 1990.

11. M. TOOLEY, *Abortion and Infanticide*, Oxford, Clarendon Press, 1983.

12. H.T. ENGELHARDT *The Foundations of Bioethics*, New York, Oxford University Press, 1996[2].

13. J. HARRIS, *The Value of Life*, London, Routledge, 1985; ID., *Wonderwoman and Superman. The Ethics of Human Biotechnology*, Oxford, Oxford University Press, 1992.

moraux. Dans ce sens il pourrait ne pas y avoir de différence entre l'individualité d'un homme ou celle d'un ange, d'un extra-terrestre ou d'une intelligence artificielle dans la mesure où ils seraient dotés des capacités qui qualifient la subjectivité personnelle.

De façon spéculaire (en projetant le discours sur la phase finale de la vie de l'être humain), les théories analysées excluent le statut personnel subjectif aux individus qui, bien qu'ayant un corps biologiquement humain, sont sans relations et incapables de relations (au sens mental et social), souffrent trop ou font trop souffrir les autres (dans le présent et le futur) sont inconscients (ou n'ont aucune activité corticale, même si demeurent les fonctions homéostatiques et végétatives), sont incapables de la connaissance de soi, de rationalité et d'autodétermination ou simplement, même si ces capacités sont présentes, n'apprécient pas leur existence en préférant ne pas exister (c'est le cas des individus en comma persistant, des handicapés moteur cérébral, des fous, des personnes âgées, des handicapés graves, des malades en condition de souffrance).

On met en évidence dans les théories «séparationistes» (qui divisent dans l'homme l'individualité biologique et la subjectivité personnelle) un retour, selon des modalités différentes, au dualisme anthropologique déjà connu dans la pensée occidentale (depuis l'antiquité dans la conception platonicienne et plus récemment avec la distinction cartésienne entre *res extensa* et *res cogitans*).

En bioéthique la séparation entre individualité biologique et identité personnelle s'enracine d'une part dans l'objectification du corps (réduit à la matière organique étendue en mouvement, à un agrégat de cellules en contact les unes avec les autres) et d'autre part dans la subjectivisation de la personne (réduite à la possession et à la manifestation de certaines fonctions retenues importantes).

Dans une telle perspective se profilent 3 conditions possibles d'existence:

- des individus incarnés dans un corps biologiquement humain sans subjectivité personnelle (les embryons, les fétus, les bébés, les enfants, les handicapés moteurs cérébraux, les fous les personnes dans le coma, les handicapés graves, les personnes âgées),
- des individus avec une subjectivité personnelle désincarnée d'un corps biologiquement humain (certains animaux, mais aussi les extra-terrestres, les anges, les robots, les intelligences artificielles),
- et les individus avec une identité personnelle incarnée dans des corps biologiquement humains.

Il en résulte sur le plan biojuridique que l'individu humain en tant que tel ne possède aucun droit: il n'y a donc aucun devoir nécessaire à la protection du corps biologique de l'individu humain privé de subjectivité personnelle (la vie naissante, terminale et marginale). Sinon il s'agirait d'éventuels devoirs «de

niveau élémentaire», faibles et provisoires, révisables et révocables sur la base de calculs utilitaristes de convenance, de sentiments de sympathie ou sollicitude, d'accords d'opportunité ou prudence, de raisons à caractère esthétique ou symbolique (au même titre qu'une protection donnée à un objet, comme un paysage naturel ou une œuvre d'art). Les droits ne sont propres qu'aux individus qui ont la capacité (personnelle) de les revendiquer. En somme, en ce qui concerne les individus non personnels T.H. Engelhardt soutient que ce sont «les autres qui doivent décider pour eux et définir quels sont leurs meilleurs intérêts»[14]; «le destin des individus qui ne sont pas des personnes dépendra des choix de certaines personnes ou d'une communauté de personnes»[15].

Dans ce sens, l'homicide (soit meurtre d'un individu humain) est considéré comme moralement et juridiquement sanctionable seulement dans la mesure où il s'agit d'un «personicide» (meurtre de la personne). Donc dans cette optique, le meurtre de l'embryon ou du fétus, l'infanticide et l'euthanasie sont des actes retenus licites. Même la personne peut, doit être tuée si elle le souhaite: seule la personne qui ne le veut pas ne doit pas être tuée. Pour avoir un droit de vivre «sérieux» (donc pour prohiber le meurtre) deux éléments sont indispensables: que le corps biologique de l'individu (humain ou non humain) possède des propriétés retenues moralement et juridiquement importantes (soit une manifestation de la subjectivité personnelle); que la subjectivité personnelle (qu'elle se manifeste dans un individu humain ou non humain) veuille continuer de vivre et apprécie sa propre existence. M. Tooley affirme que «ce qui fait de quelque chose une personne, ce qui confère à quelqu'un un droit à la vie»[16], «ce qui est vraiment important, ce n'est pas l'existence continue dans le temps d'un organisme biologique, mais le droit pour l'individu de continuer à vivre d'expériences et autres états mentaux en sa qualité de se sujet qui vit son expérience et différents états mentaux»[17]. Dans la même optique, J. Harris retient que «pour les personnes qui souhaitent vivre, le fait d'être tuées constitue un tort parce qu'elles sont ainsi privées d'une chose qu'elle apprécient», mais «les individus qui ne sont pas des personnes ou qui ne le sont que potentiellement, ne peuvent subir un tort semblable parce que la mort ne les prive pas de quelque chose qu'ils sont en mesure d'apprécier»[18]. Même P. Singer reconnaît que «tuer une personne contre sa volonté est bien plus grave que tuer un individu qui n'est pas une personne» vu qu'il est «raisonnable de dire qu'un droit à la vie n'existe que pour les personnes»[19].

Le droit à la vie est donc celui de la personne (qui souhaite vivre), en faisant

---

14. H.T. ENGELHARDT, *The Foundations of Bioethics, op. cit.*
15. *Ibid.*
16. M. TOOLEY, *Abortion and Infanticide, op. cit.*
17. *Ibid.*, p. 35.
18. J. HARRIS, *Wonderwoman e Superman, op. cit.*
19. P. SINGER, Rethinking Life, *op. cit.*

abstraction de la corporéité biologique humaine. Cela conduit donc à prendre en compte, outre la possibilité de tuer le corps biologique d'un individu humain (sans subjectivité personnelle), la possibilité de tuer une personne sans tuer le corps biologique de l'individu humain. M. Tooley ouvre un nouveau scénario normatif possible: «supposons que par le biais d'une technologie future le cerveau d'un être humain adulte puisse être totalement reprogrammé de manière que l'organisme se retrouve avec des souvenirs, des croyances, des comportements complètement différents, on peut dire que le droit à la vie d'une personne a été violé même si aucun organisme biologique n'a été tué[20]».

3. Face aux théories biojuridiques qui soutiennent la séparation entre individualité biologique et identité personnelle, il est possible d'introduire une première considération d'ordre épistémologique. Si la science expérimental se limite méthodologiquement à l'étude quantitative et met entre parenthèses les qualités et les essences[21], ceci ne signifie pas ontologiquement que la réalité (objet d'observation scientifique) soit seulement matière ou mécanisme réduite à extension et mouvement et qu'il n'existe pas de qualité ou essences (non mesurables).

L'observation biologique du corps de l'individu humain montre justement la nécessité de dépasser l'explication mécanique et de formuler des hypothèses d'interprétation métabiologique qui viennent du savoir analytique et quantitatif sur la vie et élargissent le regard à l'intuition synthétique de la phénoménologie de l'organique[22]. Le corps de chaque individu humain, depuis le stade zigomatique, est un organisme soit un être vivant de l'espèce humaine avec un système unique, intégré et organisé (qui n'est plus séparable des composants qui l'ont généré, les cellules germinales) qui contient intrinsèquement en lui toutes les informations génétiques, individuelles et spécifiques, orientées téléologiquement et en mode autonome vers la mise en place du corps dans sa totalité (jusqu'à la manifestation de la rationalité et de la liberté), dans les différentes phases du développement continu, graduel et coordonné[23]. Il y a donc une évolution ininterrompue. Une régularité ordonnée orientée à la mise

---

20. M. Tooley, *Abortion and Infanticide, op. cit.*

21. La science moderne, dès sa constitution, a exclu de son champ d'enquête les «essences» et les «qualités» pour se limiter à mesurer les phénomènes et à les reconstruire sous un modale mathématique.

22. La connaissance philosophique est une conscience intentionnelle de l'objet dans sa présentation phénoménologique. En ce sens, la connaissance est une participation du sujet à la nature des choses connues (ou, pour le dire d'une manière thomiste, une adaptation de l'intellect à la réalité).

23. C. A. Serra, - R. Colombo, Identità e statuto dell'embrione umano: il contributo della biologia, dans AA.VV., *Identità e statuto dell'embrione umano,* Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1998; A. Serra, Per un'analisi integrata dello «status» dell'embrione umano: alcuni dati della genetica e dell'embriologia, dans S. Biolo (éd.), *Nascita e morte dell'uomo: problemi filosofici e scientifici della bioetica, op. cit.*, pp. 55-105.

en place du corps humain. L'individu biologique manifeste déjà dans la corporéité un principe d'unification organique (qui est plus que la somme des parties) et d'organisation dynamique et permanente (qui guide le développement ininterrompu)[24].

Le corps de l'individu humain a un développement qui n'a pas de sauts de qualité ou d'étapes qui assument une signification particulière. Le saut de qualité de fait au début et à la fin du processus de développement: il n'y a pas de moments plus ou moins importants. Des deux, l'un: toutes les phases ont la même importance ou aucune n'est importante, toute déviation par rapport à cette logique introduit des éléments arbitraires. Le rapport Warnok réalisé par la commission souhaitée par le gouvernement britannique en vue de la légalisation sur l'embryon, affirme qu'il est impossible de fixer des limites factuelles dans le contexte du développement embryonnaire (et précisément sur la base de la révélation du processus biologique de développement) mais admet uniquement la possibilité de fixer «des limites conventionnelles» par souci d'exigences pragmatiques sociales[25]. D'autre part, en parcourant rapidement les «limites» de la personne dans le corps il est possible de recueillir certaines incongruités théoriques.

La nidation de l'embryon dans l'utérus ne constitue pas la subjectivité de l'embryon mais en présuppose l'existence[26]: Mais bien avant l'implantation il y a des signes clairs d'une intense interrelation biochimique entre embryon et organisme maternel[27]. L'individuation de l'embryon au moment de la perte de la totipotence contraste avec la récente explication scientifique de la gémellité, qui ne signifierait pas division mais duplication (ou multiplication) d'un individu en deux individus (ou plus); et en ce sens ce serait l'individu qui «donne origine» à un autre individu et à partir de ce moment débute un processus vital avec un patrimoine génétique identique (une sorte de gémellité chronologiquement différée). Les théories qui renvoient le commencement de la personne au moment où l'on décèle la capacité ou des conditions pour l'exercice de la capacité, rationnelle, volitive (même dans la diversification

---

24. A. LIZOTTE, Réflexions philosophiques sur l'âme et la personne de l'embryon, *Anthropotes*, 1987, 2, pp. 155-195.

25. «Once the process has begun, there is no particular part of the developmental process that is more important than another; all are part of a continuous process (...). However we agreed that this is an area in which some precise decision must be taken, in order to allay public anxiety» (M. WARNOCK, *A Question of Life. The Warnock Report on Human Fertilization and Embryology*, Oxford, Basil Blackwell, 1985, p. 65).

26. Comme l'observe E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica I. Fondamenti ed etica biomedica*, Vita e Pensiero, Milano, 1994.

27. A. BOMPIANI, La nascita dell'individuo, della persona e della personalità nel contesto della riflessione bioetica, *Rivista Italiana di Pediatria*, 21, 1995, pp. 579 et suiv.

conceptuelle), tombent dans l'erreur des théories fonctionnalistes: la présence d'une fonction (qu'elle soit sensitive, intellectuelle, auto consciente ou raisonnable) ou la présence des conditions pour son extériorisation, présuppose l'existence d'un sujet: les fonctions ne sont pas «le» sujet, au mieux elles sont «du» sujet. Les composants sensitifs, raisonnables ou volontaires n'existent pas, mais il existe des sujets incarnés à un corps qui perçoivent, raisonnent et désirent. Du reste, si la coïncidence entre personne et fonction (sensorielle, auto consciente, rationnelle et volontaire) étaient vraie, même l'individu humain adulte en état d'anesthésie ou d'analgésie, endormi, saoul ou drogué, n'ayant que par intermittence ou perdant momentanément les capacités requises pour l'attribution du statut personnel (en situation d'amnésie, dépression ou manque d'attention) ne serait pas une personne. H.T. Engelhardt lui-même en perçoit la contradiction: «si les interruptions de l'attention et de l'autosuffisance brisaient l'identité des personnes en leur permettant de tuer d'autres personnes dès qu'elles sont endormies, sans que cet acte soit considéré comme un homicide, même la structure minimale de la communauté morale pacifique»[28] ne serait plus valable.

En somme, si la personne n'était réduite qu'à un ensemble de caractères ou fonctions qui apparaissent et disparaissent dans différents individus et dans différentes situations, pour reconnaître la présence d'une personne il faudrait faire une évaluation au cas par cas: la personne deviendrait une catégorie aléatoire, inutilisable et applicable à la pratique biomédicale qu'avec de grosses difficultés.

Mais la question reste posée: pourquoi l'individu humain devrait-il être reconnu comme personne? La raison de fond qui nous pousse à reconnaître que chaque individu humain - en faisant abstraction de la phase de développement psychophysique qu'il atteint - possède une identité personnelle (du début à la fin du cycle de vie), est «la possibilité de se percevoir en tant que MOI et d'être reconnu par les autres comme un TOI»[29]. À la différence des autres individus, l'homme aborde la dialectique avec l'altérité comme condition de possibilité de l'identité: il perçoit que la relation n'est pas seulement un moyen d'expression du MOI mais que c'est sa condition de possibilité. L'homme est en mesure de percevoir le relationnel comme un «être» (soit comme une condition ontologique et anthropologique) mais aussi comme un «devant être» (soit une condition axiologique et normative). En ce sens se justifie l'exceptionnalité de l'homme par rapport aux autres individus vivants: il n'y a qu'à l'homme qu'est reconnue une dignité intrinsèque du fait qu'il est le seul en mesure de

---

28. H. T. ENGELHARDT, *Foundation of Bioethics, op. cit.*

29. F. D'AGOSTINO, La dignità umana, tema bioetico, dans P. Cattorini, E. D'Orazio, V. Pocar (éd.), *Bioetiche in dialogo. La dignità della vita umana, l'autonomia degli individui*, Milan, Zadig, 1999, pp. 103 et suiv.

reconnaître son «devoir relationnel» et est donc en mesure d'agir moralement. La justification de la dignité humaine réside dans la compréhension de la capacité de l'homme (et seulement de l'homme) ou mieux, de la nature humaine, à se représenter un acte comme une chose ayant une signification (indépendamment d'autres évaluations), à se faire une idée du devoir (agir dans le sens du devoir et non par utilité), d'avoir un relationnel par rapport à un TOI (de manière désintéressée).

Il s'agit d'une capacité «de principe», c'est-à-dire qui appartient constitutivement à la nature de l'homme, indépendamment du «fait» de l'exercer en tant qu'acte[30]. C'est la perspective ontologique qui fait référence à la conception philosophique originaire de la personne, liée à la formulation classique aristotélique «d'animal rationnel»[31] ou à la formulation boécienne (puis thomiste) «individua substantia rationalis naturae»[32] la personne est un individu concret, incarné biologiquement dans un corps, qui a sa propre nature ontologique, qui se manifeste (mieux, peut se manifester) en capacité et comportements (et plus particulièrement la rationalité), mais qui ne se réduit pas uniquement à cela. La théorie ontologique de la personne thématise la priorité de la nature sur les fonctions (qu'elles soient sensitives, rationnelles, auto – conscientes ou volontaires): en d'autres termes, être une personne appartient à la nature même de chaque individu biologiquement humain, sous toutes les phases de développement, en faisant abstraction de la manifestation externe d'opérations déterminées ou des conditions de leur expression. La personne est distincte de ses fonctions, elle ne coïncide pas avec elles, elle les dépasse[33]. En conséquence, soit on est une personne, soit on ne l'est pas. Être une personne est une condition ontologique radicale; si l'homme est une personne il l'est à partir du moment où son corps a commencé et jusqu'à la

---

30. E. Sgreccia (éd.), Il dono della vita, *Vita e Pensiero,* Milan, 1987; A. Pessina, Bioetica e antropologia. Lo statuto dell'embrione umano, *Vita e Pensiero,* 1996, 6, pp. 402-424; V. Possenti, La bioetica alla ricerca dei principi: la persona, *Medicina e Morale* 1992, 6, pp. 1075-1096; R. Lucas Lucas, Statuto antropologico dell'embrione umano, in AA.VV., *Identità e statuto dell'embrione umano, op. cit.,* pp. 159-185; E. Berti, L'etica alla ricerca della persona, dans *Soggetti di responsabilità. Questioni di filosofia pratica,* Reggio Emilia, *Diabasis,* 1993, pp.13-25; A. Bompiani, Persona e vita umana: le frontiere della bioetica, *Studium,* 1995, 4/5, pp. 739-783; F. Compagnoni, L'embrione va considerato persona a pieno titolo, *Prospettive nel Mondo,* 1989, 166, pp. 12-15. Et ceci est aussi l'avis du Comitato Nazionale per la Bioetica intitulé: Identità et statut de l'embryon humain (Identità e statuto dell'embrione umano, 22 giugno 1996), qui épouse la théorie ontologique de la personne (laissant ouvert le problème de l'individualité relative au 14 ème jour).

31. Bien qu'Aristote n'ait jamais parlé de personne, sa philosophie offre de manière substantielle une définition de la personne.

32. S. Boezio, De persona et duabus naturis, cap. 3; PL, 64, 1343; Tommas D'Aquin, *Summa Theologica,* I, q. 29, a. 3.

33. AA.VV., Corpo e anima. Necessità della metafisica, *Annuario di filosofia,* 2000, Milan, Mondadori, 2000.

mort; il ne peut le devenir ou cesser de l'être ni à un moment déterminé, ni graduellement[34].

L'absence des propriétés ou des fonctions ne nie pas l'existence de la référence ontologique qui reste telle par nature du fait qu'elle pré-existe aux qualités: le corps de l'individu humain en conditions de «potentialité» (ne pas être encore), de «résiduel» (ne plus être), de «privation» (ne jamais être), ou de non réalisation momentanée ou permanente de certaines fonctions (due au développement incomplet ou à la présence de facteurs, externes ou internes, qui en empêchent la manifestation) ne nie pas la nature de l'être. Il en résulte que l'embryon, le fétus, l'enfant est «déjà» une personne de fait que - bien que les propriétés n'étant pas encore toutes et au niveau maximum manifestées dans le corps biologique - sont présentes et constituent le support nécessaire au processus dynamique ininterrompu et progressif qui permettra la mise en place de ces caractères. Pareillement, l'handicapé moteur cérébral, l'individu dans le coma, le fou, sont «encore» des personnes, parce que même s'ils se trouvent dans des conditions existentielles qui empêchent la manifestation de certaines propriétés ou comportements, l'absence des fonctions ne modifie pas leur nature ontologique. En résumé, on ne peut devenir, si on n'est pas déjà, et on ne peut cesser d'être si on n'est pas. On ne peut ne plus être ou moindre personne selon le niveau de maturation physique ou psychique atteint par le corps (ou en faisant directement abstraction du corps).

Si le droit admettait un dualisme corps/personne dans l'individu humain et la réduction d'un terme à l'autre, il amorcerait (ou mieux réamorcerait) la logique de la lutte de l'homme contre l'homme (dont l'Occident ne semble pas s'être libéré), la logique de la différence qui ouvre la porte de la discrimination. En ce sens le droit nierait sa vocation originaire, c'est-à-dire la défense d'une juste coexistence humaine dans l'égalité symétrique et réciproque entre les hommes[35]. Les théories de la séparation corps et personne dans l'homme conduisent à la négation de cette «foi séculaire» dans les droits humains pour lesquels on a enregistré un «accord pratique» universel (et même en dépit des divergences théoriques sur les fondements)[36]. Le droit est amené à reconnaître le corps biologique de chaque individu humain comme source intrinsèquement normative d'obligations et responsabilité: même des corps empiriquement différents, malades, déformés ou altérés, perceptibles uniquement au microscope, inertes ou privés de conscience, sont «comme» n'importe quel

---

34. R. LUCAS LUCAS, *Antropologia e problemi bioetici*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2001. Cf.aussi S.V. ROVIGHI, Uomo e natura: appunti per una antropologia filosofica, *Vita e Pensiero*, Milano, 1996.

35. S. COTTA, *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*, Milano, Giuffrè, 1991; F. D'AGOSTINO, *Filosofia del diritto*, Torino, Giappichelli, 1997.

36. Sur ce thème voir F. D'AGOSTINO, *Diritto e giustizia*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2000; F. VIOLA, *Etica e metaetica dei diritti umani*, Torino, Giappichelli, 2000.

autre corps, selon le principe d'une nature humaine commune[37]. Le droit est appelé à défendre la rationalité et l'égalité entre les hommes: en ce sens chaque individu humain est porteur d'une compétence objective: c'est une altérité juridique «forte» qui a besoin d'être reconnue et envers laquelle chaque homme est débiteur (même abstraction faite de la reconnaissance de ses propres compétences). Même l'être humain qui n'est pas encore ou n'est plus en mesure de revendiquer ses propres droits, qui a besoin de l'aide des autres pour exister, mérite la protection du droit. C'est en ce sens que sont admissibles des interventions uniquement thérapeutiques (et jamais seulement expérimentales) et uniquement conservatrices (et jamais destructives ou inhibitives) sur la vie de l'individu humain.

Laura PALAZZANI
(Rome)

37. G. DALLA TORRE, *Le frontiere della vita. Etica, bioetica e diritto,* Rome, Studium, 1997.

ΑΤΟΜΙΚΟΤΗΣ ΚΑΙ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗ ΤΑΥΤΟΤΗΣ ΣΤΟΝ ΧΩΡΟ ΤΗΣ ΒΙΟΗΘΙΚΗΣ ΚΑΙ ΒΙΟΔΙΚΑΙΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ

Περίληψη

Ἡ φιλοσοφικὴ ἔννοια ποὺ χρησιμοποιεῖται πιὸ συχνὰ στὸν χῶρο τῆς βιοηθικῆς καὶ βιοδικαιικῆς ἐπιστήμης, εἶναι ἡ ἔννοια τῆς ἀτομικότητος, ἔννοια ἡ ὁποία ἀναφέρεται στὸ πρόσωπο. Πολλὲς εἶναι οἱ αἰτίες «ἐπαναπροσέγγισης» τῆς ἔννοιας αὐτῆς, ἡ ὁποία ἐπὶ μακρὸν ἀπετέλεσε ἀντικείμενο συζητήσεων στὴ δυτικὴ διανόηση. Μία πρώτη αἰτία ἀφορᾶ τὴ γενικὴ ἀποδοχή, ὅτι προσδίδεται στὸ πρόσωπο, νοημένο ὡς ἄτομο καὶ ὑποκείμενο, ἠθικὴ καὶ νομικὴ ἀξία. Ἐὰν λοιπὸν πολλοὶ θεώρησαν ὅτι ἡ ἔννοια πρόσωπο θὰ ἦταν δυνατὸν νὰ ἀποβεῖ ἕνα εἶδος «ἔσχατου σημείου συνεννόησης» στὸ χῶρο τῆς βιοηθικῆς καὶ βιοδικαιικῆς ἐπιστήμης, πολὺ σύντομα ἀντιλήφθηκαν τὸ σφάλμα τους κατὰ τὴ χρήση τῆς ἔννοιας αὐτῆς. Παρουσιάζει ἐνδιαφέρον ἡ προσπάθεια ἀπάντησης σὲ ὁρισμένα ἐρωτήματα: – Τί εἶναι πρόσωπο; – Ποιὸς εἶναι πρόσωπο; – Πῶς πρέπει νὰ εἶναι ἡ συμπεριφορά μας πρὸς τὸ πρόσωπο; Αὐτὰ εἶναι γενικὰ τὰ ἐρωτήματα ποὺ ἀπασχολοῦν τὸ χῶρο τῆς βιοηθικῆς καὶ βιοδικαιικῆς ἐπιστήμης. Οἱ ἀπαντήσεις ὅμως δὲν εἶναι πάντα σαφεῖς. Συμβαίνει, μάλιστα, νὰ εἶναι ἐντελῶς διαφοροποιημένες. Πιὸ συγκεκριμένα, ἐὰν ὅλοι συμφωνοῦν στὸ νὰ θεωροῦν τὸ πρόσωπο ἄξιο νὰ χαίρει ὑπολήψεως καὶ προστασίας, στὴν πράξη δὲν εἶναι ὅλοι σύμφωνοι ὡς πρὸς τὸν τρόπο ποὺ ἀντιλαμβάνονται τὸ πρόσωπο.

Στὸ πλαίσιο τῆς παρούσας ἐργασίας, θὰ γίνει προσπάθεια προσδιορισμοῦ δύο ἀντιθέτων τάσεων: ἐκείνων ποὺ ἀφοροῦν τὴν ἔννοια «πρόσωπο» καὶ τὴν ἔννοια «ἀνθρώπινο ὄν» καὶ ἐκείνων ποὺ δικαιολογοῦν μία ἀδιαχώριστη ταυτότητα μεταξὺ προσώπου καὶ ἀνθρώπινου ὄντος. Τὸ ἄρθρο συγκρίνει μὲ κριτικὸ τρόπο, τὴ φιλοσοφικὴ βιβλιογραφία, τὴ σχετικὴ μὲ τὸ θέμα, μὲ ἰδιαίτερη ἀναφορὰ στὴν ἐφαρμογὴ τῆς ἔννοιας στὸ πλαίσιο τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς, ἀναφορικὰ πρὸς τὸ ἀρχικὸ καὶ τὸ τελικό της στάδιο, καθὼς καὶ ἀναφορὲς σχετικὲς μὲ τὴ μὴ ἀνθρώπινη ζωή.

Laura PALAZZANI
(μτφρ. Μ. ΠΡΩΤΟΠΑΠΑ-ΜΑΡΝΕΛΗ)

DIE ETHISCHE AUFSTELLEN DES RECHTS IN G. RADBRUCHS RECHTSPHILOSOPHIE. IDEEN, BEGRIFFE UND GELTUNG DES RECHTS

Einleitung. «*Alle Menschen müssen sterben*», «*Du sollst nicht töten*». An diese beispielen merkt man die Unterscheidung zweier Arten von Gesetzen, Gesetze des Müssens, und Gesetze des Sollens. Außer diesen zwei Arten, sprechen wir auch von Naturgesetzen, von Gesetzen der Sittlichkeit und der Sitte, Gesetzen der Logik und der Ästhetik. Wir sprechen also für eine geordnete Gesselschaft, für ein Rechtsstaat. Aber wie kann man all diese Arten von Gesetzen verbinden? Und insbesondere, wo kann man den Übergang von den Gessellschaftsgesetzen zum Recht lokalisieren? Eine weitere Frage ist, ob diese sozialen Gesetze, mit Politik und politischer Macht etwas zu tun haben, um nicht zu sagen, ob sie das lenken, was wir *Recht* nennen?

Es ist bekannt, dass gesellschaftliche Organisation, im Staat heißt, dass das Verhalten von Menschen durch verfestigte Erwartungen geregelt wird. Ordnung bedeutet vor allem Sicherheit, und Sicherheit vor allem Rechtssicherheit. Der Staat soll die Organisation der Gesellschaft auf der Grundlage bestimmter Regeln und Gesetze sein, denen sich jeder «Bürger» zu fügen hat. Der Staat ist deshalb als Machtverhältnis definiert.

Das reziproke Verhältnis zwischen der Rechtsentwicklung und der Gesellschaft ist auch schon bekannt. Zuerst kommen die Sitten (als soziale Verhältnissen, als eine religiösenchristliche Nuance) und dann versucht der Gesetzgeber eine Formulierung, was wir gesetz nennen. Es entstehen daher folgende Fragen:

i. Gibt es eine Verflechtung zwischen Moral, Gesetz und Politik? ii. Was ist die Bedeutung der Gerechtigkeit, oder was genau heißt Recht? iii. Muss es Naturrecht oder positives Recht sein? iv. Schließlich, welche Rolle spielen die Menschenrechte im Rechtstraum? Dies alles sind Begriffe, die G. Radbruch in seiner «Rechtsphilosophie»[1] erklärt, und geht weiter zu erklären wie diesen Werten, die durch Moral und Sitte sich formulieren, im Rechtsraum funktionieren, und warum er diese Funktion Wert-Relativismus nennt.

Im dritten Teil dieser Arbeit, werden wir zeigen, was Recht bei Radbruch bedeutet und auf diesem Weg wie er die Begriffe der Gerechtigkeit und der

---

1. G. RADBRUCH, *Rechtsphilosophie*, Leipzig 1932, Stuttgart 1950-1970, s. 4-7 ff. Aufl. hg. v. Erik Wolf, Stuttgart 1973, s. 8. Aufl. hg. v. Erik Wolf und Hans-Peter Schneider.

Gleichheit versteht. Weiterhin erklärt Radbruch, wie sich die Rechtsidee in drei Grundelemente aufteilt-Gerechtigkeit, Zweckmäßigkeit und Rechtssicherheit - und was es für eine Verflechtung zwischen diesen drei gibt. Zum Schluss werden wir zeigen, was er mit dem Begriff *«Geltung des Rechts»* meint. Er orientiert sich an den drei Rechtsgeltungstheorien, die auch von anderen Rechtstheoretiker erzählt werden (an der juristischen, der Philosophischen und der soziologischen Rechtslehre).

I. Positives Recht. a. Das Problem des Rechtspositivismus. Die Ursprünge positiven Rechtsdenkens gehen auf das 17. Jahrhundert, also auf das Zeitalter der konfessionellen Kriege, und auf den Einfluss einer Philosophie des starken Staates[2], der über den konfessionellen Parteien steht und Frieden und Rechtssicherheit garantiert. Spricht man von Definitionen des Rechts, so gelangt man schnell zum Problem des Rechtspositivismus. *Recht ist eine Idee eines richtigen Verhaltens.* Die Idee bedeutet, dass das richtige Verhalten nicht als Tatsache, sondern als Aufgabe, nicht als etwas Wirkliches, sondern also etwas zu Verwirklichendes vorzustellen ist. Im rechtsphilosophisches Raum gibt es den Streit zwischen denen, die sich selbst *Rechtspositivisten* nennen und ihren Gegnern, die man Naturrechtler nennt. Es ist ein mehr oder weniger emotionaler Streit der Weltanschauungen. Da gibt es auf der einer Seite die, die das staatlich Gesetze Recht eben für Recht und damit für richtig halten, egal welchen Inhalt es hat, und auf den anderen Seite stehen die, die Kriterien dafür haben, was inhaltlich *von Nature* richtig und deshalb unabhängig von staatlicher Rechetssetzung (wirklichem) Recht ist.

b. Positives Recht und rechtspositivismus als Vorläufer des heutigen Rechtstaatsdenkens. Das positives Recht besteht aus den auf formal korrektem Weg vom Staat eingeführten Gesetzen, wobei dieser Staat dabei nicht unbedingt an ethische Prinzipien wie etwa die Gerechtigkeit gebunden sein muss. Das Hauptproblem im Streit um den Rechtsbegriff ist das Verhältnis von Recht und Moral. Nach den Positivistischen Rechtstheorien, der Begriff des Rechts keine moralischen Elemente einschließt. Das Recht ausschließlich, davon abhängt, was Gesetz oder wirksam ist[3]. Eine wie auch immer beschaffene inhaltliche Richtigkeit spielt keine Rolle.

Gegen diese These, könnten wir die Verbindung der Moral mit dem Recht einfach zeigen, durch die Verbildlichung des Begriffes einer sozialen Moral. Wir könnten sie definieren als ein einheitliches Geflecht gemeinsamer Willensausdrucke von Gesellschaftsmitgliedern, die in einem klar abgegrentzten Ganzen agieren und als Einzelne oder als Ganzes zur Weiterentwicklung mitwirken. Dieser Sozialvertrag basiert auf einer Vereinbarung über Recht und

2. Vgl. TH. HOBBES, *Leviathan*, Frankfurt, Iring Fetscher, 1984.
3. Bzw., «Gesetz ist Gesetz».

Unrecht und auf dem Respekt vor Autonomie und Freiheit des Individuums, und all dies unter der Bedingung völliger Gleichheit. Weiterhin, Rechtspositivisten, sehen eine enge Verbindung von Staat, Macht und Recht, denn die Geltungskraft des Rechts, aus der Weisungsmacht des Staatlichen Gesetzgebers sich bezieht. Recht ist also eine politische Entscheidung, es gibt sozusagen eine Reziproke Verhältnis zwischen Gesetz und Politik. Das Recht ist vor allem ein Instrument staatlichen Handelns; die Richter sind in erster Linie ausführende Organe des Staates, sie haben die Pflicht, ihr eigenes Rechtsgefühl der Autorität des Gesetzes unterzuordnen.

Nach Radbruch, *wir verachten den Pfarrer der gegen seine überzeugung predigt, aber wir verachten den Richter, der sich durch sein widerstrebendes Rechtsgefühl in seiner Gesetzerseine nicht beirren lässt*[4].

Anwälte und Richter sind die Diener der Rechtssicherheit, auch wenn ein Gesetz einmal ungerecht sein sollte. Alle diesen, naturlich im Rahmen eines formales Rechtsstaates. Eines Staates, der sich an den Idee des positiven Rechts orientiert, und d.h., dass die Gesetze werden nach dem in der Verfassung festgelegten gebildet. Verwaltung und Rechtssprechung folgen ausschließlich diesen Gesetzen, und eine inhaltliche Bewertung dieser Gesetze ist nicht notwendig.

In einem solchen Staat, der Inhalt der Gesetze ist nicht das Ausschlaggebende, so können Gesetze und folglich auch Handlungen legitim sein, die gegen die Grundsätze der Gerechtigkeit oder gegen die Menschenrechte verstoßen. Ein Beispiel dafür, sind die Nürnberger Rassengesetze von 1935, die auf formal korrekte Weise von den Nazis erlassen wurden. Sie schufen die rechtliche Gurndlage, die jüdischen Mitbürger als *«Untermenschen»* zu behandeln. Die Juristen sollten sich nicht an den verschiedenen linken und rechten Ideologien orientieren, sondern nur *«dem Gesetz»* dienen. Die so genannten, *«logischen Gesetze»* und das ideale Recht stehen für etwas, das sein soll und nicht für etwas das ist. Alle positivistischen Theorien vertreten also die Trennungsthese. Die Trennungsthese setzt voraus, dass es keinen begrifflich notwendigen Zusammenhang zwischen dem Recht, wie es ist und dem Recht wie es sein soll, gibt. Alle nichtpositivistischen Rechtstheorien, vertreten demgegenüber die Verbindungsthese. Diese sagt, dass der Begriff des Rechts so zu definieren ist, dass er moralische Elemente enthält. Dabei schließt kein ernstzunehmender Nichtpositivist die Elemente der ordnungsgemäßen Gesetztheit und der sozialen Wirksamkeit aus dem Rechtsbegriff aus. In einer positivistischer Gesellschaft, kann man, wie gesagt, das Recht direkt mit dem Gesetz verbinden. Aber wo lokalisieren sich alle diese traditionellen Werten, wie Richtigkeit, Gerechtigkeit, Wirklichkeit und Demokratie? Auf diese Frage, könnten die positivistischen Theorien schwer antworten. Um die Frage zu beantworten und aus

4. G. RADBRUCH, *Rechtsphilosophie* (Studienausgabe), § 25, S.166.

methodologischem Grund, sollten wir zuerst über Radbruchs Methodenlehren, und danach über den Begriff des Rechts sprechen um die besondere Geltung des Rechts an ihrem Werk zu entdecken.

II. Ontologische und wissenschaftliche Annahmen. a. Methodendualismsus. Die fundamentale Annahme in Radbruchs philosophischem System, wie gesagt, ist die Überstellung von Sein und Sollen. Durch diese dualistische Herangehensweise, bewegt sich Radbruchs Rechtswissenschaft und Rechtsphilosophie im Rahmen der Werte, ohne dass sie diese vermag werden. *Philosophie ist eine Spannung aus dem Inhalt des Wertes und Rechtswissenschaft zieht seine Route nach dem Wert.* So wird das Menschenverhältnis entweder *bewertend* oder *wertbeziehendend.* Die Rechtswissenschaft setzt als ein relatives Verhältnis, bezüglich dem Wert Recht, diesen Wert als gelegenheit voraus und orientiert sich an ihm, ohne ihn aber auszusprechen. Ihre Schöpfung ist die systematische Präsentation der Rechtsordnung. Es gibt hier kein Problem der Geltung des Rechts, weil es sich durch dieselben Kriterien der gegebenen Rechtsordnung erklärt. Des weiteren ist Rechtsphilo-sophie als auswertendes Werhältnis in diesem Wert umfasst. Natürlich könnte sie nicht erklären, ob der Inhalt dieses Wertes korrekt oder nicht korrekt ist, trotzdem könnte sie die Tätigkeit des Wertes auswerten. Das ist sehr wichtig, weil es den Zusammenhang zwischen Theorie und Praxis sichert.

Über dieser Prozess, stellt Radbruch die folgende Methodenlehre auf: Die Gegenüberstellung zwischen Sein und Sollen, bringt die Unmöglichkeit der Begründung eines Notantrags an Tatsachen, die auf das Wesensniveau zurückgreifen mit.

«Sollenssätze sind nur durch andere Sollenssätze begründbar und beweisbar[2]*».* Diese Unmöglichkeit ist zuerst logisch. Im Gegenteil, sie stört nicht die Begründung der Sollenssätze als Ergebnisse von unterschiedlichen wahren Wechselbeziehungen. Durch diesen Methodendualismus, Sein und Sollen entstehen zwei sich nicht überscheidende Kreise. Die vorige Meinung aber bringt die Unmöglichkeit mit, die Sollenssätze durch andere Sollenssätze, bis ins Unendliche, begründbar zu machen[6]. Die wissenschaftliche Wertbetrachtung vermag zwar zu lehren, was man kann und was man will, nicht aber, was man soll[7].

b. Radbruchs Wertrelativismus. Rechtsphilosophie kann auf dem Gebiete des Sollens, ein Dreifaches leisten[8]:

---

5. G. RADBRUCH, *Rechtsphilosophie* (Studienausgabe, Heidelberg, C.F. Müller 1999), § 2, S. 15.

6. Vgl. RADBRUCH, «Eben deshalb sind die letzten Sollenssätze unbeweisbar, axiomatisch, nicht der Erkentnis, sondern nur des Bekenntnisses fähig», *Rechtsphilosophie* (Studienausgabe, Heidelberg, C.F. Müller 1999) § 2, S. 15.

7. G. RADBRUCH, *Rechtsphilosophie* (Studienausgabe, Heidelberg, C.F. Müller 1999), § 2, S. 16.

8. S.o. unter Fussnote 7.

a. Die folgen des gesollten Rechtsziels zu markieren, durch die Aufzeigung der dafür unerlässlichen Mittel und der mit ihnen unvermeidlich verbundenen Nebenwirkungen.

b. Aus einer einzelnen rechtlichen Wertung das ganze Wertsystem zu entwickeln.

c. Alle die Systeme rechtlicher Wertung in einem Gegensatz und ihrer Verwandtschaft erschöpfend darzustellen, und so zwar nicht das System der Rechtsphilosophie, aber die vollständige Systematik ihrer möglichen Systeme zu geben. Was der Wertende bei seiner Wertung sich gedacht hat, ist nur sein Ausgangspunkt. Sein Denkziel aber ist, was er nach Maßgabe kausaler und logischer Folgerichtigkeit denken müsste, zu zeigen. Die hier dargestellte Methode nennt sich *Relativismus,* weil sie die Richtigkeit jedes Werturteils nur in Beziehung zu einem bestimmten obersten Werturteil, im Rahmen einer bestimmten Wert-und Weltanschauung, selbst festzustellen sich zur Aufgabe macht[9]. Der Relativismus gehört aber der theoretischen, nicht der praktischen Vernunft an. Er bedeutet Verzicht auf die wissenschaftliche Begründung letzter Stellungnahmen, nicht Verzicht auf die Stellungnahme selbst.

III. Der Begriff des Rechts. Nach Radbruchs Theorie, ist Begriff des Rechts ein Begriff von einer wertbezogenen Wirklichkeit, einer Wirklichkeit, die den Sinn hat, einem Werte zu dienen. Der Rechtsbegriff ist also ausgerichtet an der Rechtsidee. Die Idee des Rechts kann nun keine andere sein als die Gerechtigkeit.

a. Begriffe der Gerechtigkeit-die Gleichheit. Die Gerechtigkeit im subjektiven Sinne kann man nicht anders definieren als die Gesinnung, die auf objektive Gerechtigkeit gerichtet ist[10]. Während die Gerechtigkeit als menschliche Tugend, eine Fassung des Sittlich Guten ist, und sich in einem Idealmenschen darstellt, ist die objektive Gerechtigkeit auf die Sozialethik gerichtet, bewertet die Sozialethik den Menschen in seinen Beziehungen zu anderen Menschen. Das stelt sich in einer Idealen Gesellschaftsordnung dar. Im Grundgesetz, findet man, dass Menschen gegenüber dem Gesetz gleich sind. Das bedeutet, dass die Gleiche als gleiche und die Ungleiche als Ungleiche bestehen werden (Gleichheitsprinzip). Das Problem aber ist, dass unsere natürliche Empfindung von Recht und Gerechtigkeit keine so absolute Charakterisierungen kennt. Radbruch glaubt, dass Gerechtigkeit in Solchem Sinne Gleichheit bedeutet, aber diese Gleichheit selbst ist verschiedener Bedeutung fähig. Sie kann einerseits ihrem Gegenstand nach auf Güter bezogen werden oder auf Menschen[11].

---

9. G. RADBRUCH, *Rechtsphilosophie* (Studienausgabe, Heidelberg, C.F. Müller 1999), § 2, S. 17.

10. G. RADBRUCH, *Rechtsphilosophie* (Studienausgabe, Heidelberg, C.F. Müller 1999), § 4, S. 35.

11. Vgl. RADBRUCH, «ge-recht ist der Lohn, der dem Werte der arbeit entspricht, aber auch die Strafe, die den einen trifft, gleich dem anderen. Sie kann andererseits ihrem Masstabe nach absolute

Nach Radbruch, gibt es zwei formen der Gerechtigkeit: Die absolute Gleichheit, die bei ihm *ausgleichende Gerechtigkeit* heißt, und die *austeilende Gerechtigkeit. Die ausgleichende Gerechtigkeit ist die Gerechtigkeit im Verhältnis der nebenordnung, die austeilende Gerechtigkeit will im Verhältnis der Über – und Unterordnung gelten. Die ausgleichende Gerechtigkeit ist sozusagen die Gerechtigkeit des Privatrechts, die austeilende Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit des öffentlichen Rechts*[12]. Aber der Grundsatz der austeilenden Gerechtigkeit sagt einerseits nicht, wer als gleich, wer als ungleich zu behandeln sei, er setzt vielmehr voraus, dass unter einem aus ihr selbst nicht zu entnehmenden Gesichtspunkt die Gleichheit oder Ungleichheit bereits festgestellt sei. Gleichheit ist ja nicht eine Gegebenheit; Gleichheit ist immer nur Abstraktion von gegebener Ungleichheit unter einem bestimmten Geschichtspunkte[13].

Radbruch erklärt an diesem Punkt, dass jede Wirklichkeit, die sich auf einer Wert bezieht, einer Vermittlungsrolle zwischen diesen Wert und den anderen Wirklichkeiten, die keine verwertbarkeitige Orientierung haben, spielt. Die im gleichen Verhältnis der Rechtsidee entsprechende tatsächlichkeit ist die Anordung[14]. Wie sich aus Radbruchs viertem Paragraph über *«der Begriff des Rechts»* ergibt, trägt jede verwertbarkeitige orientierende Wirklichkeit, den selben morphologischen Begriff des Wertes[15]. In diesem Sinne könnten wir das Recht als den Inbegriff der generellen Anordnungen für das menschliche Zusammenleben definieren. Diese Begriffsbestimmung nach Radbruch ist also nicht induktiv, sondern aus der Rechtsidee abgeleitet worden. Sie ist also nicht juristischer, sondern vorjuristischer (d.h. im Verhältnis zur Rechtswissenschaft apriorischer) Natur.

b. Die Begriffe der Zweckmäßigkeit. Des weiteren, bildet der Gerechtigkeitsbegriff nach Radbruch (orientiert an der Gleichheit) nur die Form des Rechts und im keinen Fall dem Inhalt. Insbesondere kann es nicht die Frage beantworten wer sich auf den Totalgleichheits-Begriff und wer sich auf den Relativgleichheits - Begriff begründet und was der Inhalt dieser Handlung ist. Er läuft also auf die Meinung hinaus, dass die Idee des Rechts sich nicht in der Gerechtigkeit erschöpft. Gerechtigkeit, wie gesagt, bestimmt nur die Form

---

oder relative Gleichheit sein. Lohn gleich Arbeit, aber Bestrafung mehrere nach Verhältnis ihrer Schuld», *Rechtsphilosophie,* (Studienausgabe, Heidelberg, C.F. Müller 1999), § 4 «Begriff des Rechts», S. 35.

12. G. RADBRUCH, *Rechtsphilosophie* (Studienausgabe, Heidelberg, C.F. Müller 1999), § 4, S. 36 ff.

13. Unter diesen Vorwurf, könnten wir, vielleicht sagen, dass Gerechtigkeit (als Recht), eine Abstraktion von Gegebenes Unrecht ist?

14. G. RADBRUCH, *Rechtsphilosophie* (Studienausgabe, Heidelberg, C.F. Müller 1999), § 4, S. 38.

15. Die Anordnung also hat eine soziale als auch eine unpersönlihe, allgemeine Form als Anpassung in einem Gerechtigkeitsbefehl für Gleichheit. «Das Wesen der Gerechtigkeit ist, dieses Verhältnis im Sinne der Gleichheit zu gestalten, so gehört es zum Wesen der rechtlichen Anordnung, ihrem Sinne nach auf Gleichheit gerichtet zu sein», G. RADBRUCH in *Rechtsphilosophie* (Studienausgabe, Heidelberg, C.F. Müller 1999), § 4, S. 38.

des Rechtens. Um den Inhalt des Rechts zu gewinnen, muss ein zweiter Gedanke hinzutreten: das ist *die Zweckmäßigkeit*[16]. Die Zweckmäßigkeit bezieht sich auf den Rechtsinhalt. Sie ist als ein zweites Element von Recht, der wichtigste Ausdruck der Schwäche für wissenschaftliche Begründung.

Denn Recht macht die Ordnung des sozialen Lebens aus, es muss einzigartig sein. Weiter muss es von den unterschiedlichen Auffassungen der Individuen (über den Begriff des Rechts) unabhängig sein. Hier ergibt sich die Not, ein drittes Rechtselement zu formulieren: *Die Rechtssicherheit,* welche die Einzigkeit und die Unität versichern könnte. Das aber fordert Positivität des Rechts[17].

Die drei Elemente des Rechts nach Radbruch, sind also: die Gerechtigkeit (als Begriff der Gleichheit, als Rechtsform), die Zweckmäßigkeit (als Begriff des substantiellen Rechtsinhaltes) und die Positivität (die Rechtssicherheit). Der sogenannte Wert-Relativismus verknüpft sich an diese begriffliche Herstellung durch die Zweckmäßigkeit. Relativismus, wie gesagt, läuft über die Grenzen der Zweckmäßigkeit voraus, und tritt in hierarchische Beziehung zwischen den drei Rechtselementen. Das passiert, weil diese drei Elemente in einer sogenannten Kollision sind (*ein Widerstreit zwischen Gerechtigkeit, Zweckmäßigkeit und Rechtssicherheit*[18]). Also fordert die formale Gerechtigkeit (Gleichheit) eine Generalisierung der Rechtsnorm. Im Gegenteil Zweckmäßigkeit schuldet die substantielle (materielle) Gleichheit zwischen den Rechtssubjeckten. Gleichfalls, kollidiert Positivität, als eine Rechtssicherheitsforderung, mit den formalen Gerechtigkeit und der Zweckmäßigkeit. Diesen Antinomien (Wiederspruchen), führen zu dem Gedanken, dass manche Elemente qualitativ besser als andere sind. Aber das, nach Radbruch, könnte auf keine absoluten Kriterien basiert werden. So schreibt er schließlich: *unser Ergebnis wäre also dieses, dass die drei Seiten der Rechtsidee (Gerechtigkeit, Zweckmäßigkeit und Sicherheit des Rechts) das Recht nach allen seinen Seiten gemeinsam beherrschen, obgleich sie zueinander in scharfen Widerspruch treten können.*

IV. Die Geltung des Rechts

a. Die Geltungsbegriffe. Statt eine Formulierung der Wahrheit, die sowieso unmöglich ist, ist ein Akt der Macht erforderlich. Dieser Akt begründet oder equipiert ein rechtliches normativkräftiges Wertsystem, das hierarchisch höher als ein anderes gleiches liegt; das aber geht dem relativismus vor. Um den vorigen Paragraph über den Rechtsbegriff klarer zu machen, könnten wir die drei Rechtselemente von Radbruch mit drei allgemeineren, logischen

---

16. G. RADBRUCH, *Rechtsphilosophie* (Studienausgabe, Heidelberg, C.F. Müller 1999), § 7, S. 54.

17. Vgl. RADBRUCH: «Wenn nicht festgestellt werden kann, was gerecht ist, so muss festgesetzt werden, was rechtens sein soll und zwar von einer Stelle, die, was sie festsetzt, auch durchzusetzen in der Lage ist», *Rechtsphilosophie* (Studienausgabe, Heidelberg, C.F. Müller 1999), § 7, S. 54.

18. G. RADBRUCH, *Rechtsphilosophie* (Studienausgabe, Heidelberg, C.F. Müller 1999), § 9, S. 76.

Rechtselementen (und das ist: die soziale Wirksamkeit, die inhaltliche Richtigkeit und die ordnungsgemäße Gesetztheit[19]) vergleichen. Diese drei Elemente korrespondieren mit drei Geltungsbegriffen: der soziologische, der ethische und der juristische Geltungslehren von Radbruch[20]: die historisch-soziologische Geltungslehre, die philosophische und die juristische Geltungslehre.

Um es besser zu verstehen: Radbruchs Rechtsbegriff, trotzalledem philosophisch, kann schwer eine Antwort oder ein Zeichen für das rechtsbegriffliche Problem geben. Trotzdem es den juristischen Raum (Jurisprudentia) übergeht, weist es nicht auf eine stabilen Punkt - der als Rechtsfundament dienen könnte - hin. Die Meinung: *Recht ist eine auf Grechtigkeit zielende Tatsächlichkeit,* ist nicht sehr befriedigend. Das passiert, weil positives Recht ihren Begriff beinhaltet, und auf der anderen Seite, weil dieser Gerechtigkeitsbegriff sehr relativ ist - es ist die letzte auswertende Qualifikation, und keine wissenschaftliche Begründung braucht; es ist das Ergebnis einer Willenstat. Der Rechtsinhalt also stellt sich aus einem Wollen, das kein Sollen werden kann fest. So versucht Radbruch die Normativität des Rechts irgendwo anderes zu begründen. Er sucht ein Element fähig ein Wollen mit ein Sollen zu *equipieren,* und parallel einen *Fehltritt* nach einem Müssen zu vermeiden.

> *Wie kann aus einem Faktum eine Norm, wie kann aus dem Rechtswillen des Staates oder Der Gesellschaft ein rechtliches Sollen hervorgehen, da doch, wie es scheint, ein Wollen, wenn es von der Macht begleitet ist, zwar ein Müssen, aber niemals ein Sollen hervorrufen kann?*

Radbruch bemerkt, dass sich eine Lösung für dieses Problem, außer nach der Rechtswissenschaftliche Möglichkeit, findet, weil sie (die Rechtswissenschaft) in einer bestimmter, normativen Ordnung immer eingekesselt ist[21]. Der Rechtsinhalt ist, mit methodologischer Notwendigkeit, etwas Geltendes, Gesolltes und Verpflichtendes. Aus einen praktischen Sehwinkel und durch ein innere Verhältnis zwischen dem Recht und ihrer Normativität hat Radbruch *die juristische Geltungslehre* formuliert. *Sie wird die Geltung eines Rechtssatzes aus andern Rechtssätzen ableiten, die Geltung einer Verordnung aus dem Gesetze, die Geltung eines Gesetzes aus der Verfassung*[22]. Die Verfassung selbst aber kann und muss eine solche rein juristische Geltungslehre als eine *causa sui* (der Grund ihres Daseins) auffassen. Die Rechtswissenschaft also

---

19. R. ALEXY, *Begriff & Geltung des Rechts,* S. 139, § 1.

20. G. RADBRUCH, *Rechtsphilosophie* (Studienausgabe, Heidelberg, C.F. Müller 1999), § 10, S. 78.

21. Vgl. RADBRUCH, «Der von seiner psychologischen Grundlage losgelöstem Sinn eines Wollens ist ein Sollen, der aus der Tatsächlichkeit des Befehlsvorgangs sauber herauspräparierte Inhalt des Imperativs - eine Norm», *Rechtsphilosophie* (Studienausgabe, Heidelberg, C.F. Müller 1999), § 10, S. 79.

22. G. RADBRUCH, *Rechtsphilosophie* (Studienausgabe, Heidelberg, C.F. Müller 1999), § 10, S. 79.

kann nicht die Geltung des Rechts begründen, denn sie hat ein innersystematischer Verhältnis zu dem Recht.

Die erste Möglichkeit für eine empirische Begründung (der Geltung) versucht *die historisch-soziologische Geltungslehre,* die in zwei Formen aufftritt: *die Machttheorie* und *der Anerkennungstheorie.* Nach der ersten, gilt Recht, weil es von einer Macht festgestellt ist. Trotzdem formt sich noch hier das *Wollen* der Rechtsnorm in ein *Müssen,* in keinen Fall aber in ein *Sollen,* Weil dann das Recht nur gilt, wenn hinter ihm die Macht steht, so kann es nicht gelten, insoweit diese Macht versagt[23]. Wenn wir dafür sind, dass jede Macht auf einer bewussten oder unbewussten Anerkennung der Subjekten (der Rechtsunterworfenen) an ihr beruht, dann gehen wir auf die Anerkennungs-theorie zurück. Das bedeutet, dass die Geltung des Rechts auf der Anerkennung ihrer Subjekte berührt. Trotzdem zum Beispiel der Dieb der das fremde Eigentum angreift, um eigenes Eigentum zu erwerben, den Wert der Eigentumsinstitution anerkennt (und wie das Recht es schützt), akzeptiert es aber in keinem Fall den Konsequenzen seiner Tat (eine Strafe). Der Fehler der Anerkennungstheorie ist also, dass sie das wahre Interesse der Rechtsunterworfenen mit ihren Taten gleichsetzt.

Wenn diese Fiktion erlöscht, wird es verständlich, dass die Geltung des Rechts (um es gültig zu sein) nicht auf ihrer Anerkennung von der Rechtsunterworfenen, sondern auf dem Wahrem Interesse beruht[24]. So ist es der Übergang Vollzogen von der historischsoziologischen zur *philosophischen Geltungslehre.* Radbruch erzählt mit dieser philosophischen - sozusagen utiliteristische - Rechtsbegründung, warum das Recht als ein Wollen, ein Sollen und nicht als ein Müssen zu verstehen ist (s.o. vorigen). So begründet er die Geltung des Rechts an der Anwendung aus den Rechtsunterworfenen, nach ihrem Feststellung (die positive Geltung).

b. Die wichtigen Fragen der Geltung, Was macht Recht gerecht? Wenn der Rechtsinhalt (die Zweckmäßigkeit) nicht eindeutig formuliert werden kann durch logische und wissenschaftliche Kriterien (s.o. Relativismus) und parallel das Recht Ordnung sein muss, kann die Inhaltsformulierung nur durch Wille und Macht enstehen. *Vermag niemand festzustellen, was gerecht ist, so mus jemand festsetzen was rechtens sein soll*[25], schreibt Radbruch. *Herr ist, der uns Ruhe schafft* (Goethe). Das ist, schreibt Radbruch, die Grundnorm auf der die Geltung allen positiven Rechtes beruht. Nach diesem Gedanken, kehren wir keineswegs zurück auf die soziologische Geltnungslehre, weil das Recht, wenn

---

23. G. RADBRUCH, *Rechtsphilosophie* (Studienausgabe, Heidelberg, C.F. Müller 1999), § 10, S. 80.

24. Vgl. RADBRUCH, «Wie in der Lehre vom Staatsvertrage, so wird in der Anerkennungstheorie das, was in dem wahrem Interesse des Einzelnen liegt, als von ihm gewollt fingiert. Streifen wir diese Fiktion ab, gründen wir die Geltung des Rechts nicht auf die fingierte Anerkennung seiner Geltung durch die Rechtsunterworfenen, sondern auf das wahre Interesse der Rechtsunterworfenen an seiner Geltung», *Rechtsphilosophie* (Studienausgabe, Heidelberg, C.F. Müller 1999), § 10, S. 81.

25. G. RADBRUCH, *Rechtsphilosophie* (Studienausgabe, Heidelberg, C.F. Müller 1999), § 10, S. 82.

es nur wirklich geltend gemacht wird, nicht gilt, aber gilt, wenn es wirksam geltend gemacht wird, denn nur dann kann es Rechtssicherheit vergeben.

Also begründet die Versicherung von Ordnung, Ruhe, und Rechtssicherheit, den Sollensinhalt (und nicht das Müssen) der Rechtsnormen (weil diese Versicherung den wahren Interesse der Individuen entspricht), so wie den Rechtsverabschiedungsakt (weil der, der diese Sicherheit garantiert, Rechtsetzen kann). Die Rechtssicherheit stellt sich so zwischen Gerechtigkeit und Zweckmäßigkeit und stellt schließlich, ein Rechtsfundament dar Trotz Radbruchs Meinung, dass diese drei Rechtselemente gleichwertig sind, ist die Wahl ein Element des persönlichen Bewusstseins; das aber heißt Zweckmäßigkeit, ist also ein Element des Rechtsinhaltes.

Konklusion. Zusammenfassend könnten wir sagen, dass Radbruch zeigt, dass es einen wissenschaftlichen *Trialismus* gibt zwischen Rechtssoziologie, als empirisch - erklärende Erforschung der sozialen Wirklichkeit des Rechts, der Rechtsphilosophie, als Rechtslehre, und der Rechtswissenschaft, als wertbeziehende Lehre vom Positiven Recht eines bestimmten Rechtssystems. Er braucht die positiven Thesen über Recht, um eine analytische Rechtslehre zu formulieren. Das bedeutet, dass er diese positiven Rechtslehren kritisiert um weiterhin eine Systematik über die Grundbegriffe des Rechts zu bilden. So verbindet er normative und analytische Untersuchungen so die reine Rechtsdogmatik eine Zwischenstellung hat. Er bildet eine Rechtsidee, trialistisch wie gesagt, die aus Gerechtigkeit, Zweckmäßigkeit und Rechtssicherheit besteht. Diese Elemente der Rechtsidee ergeben sich aus der Verflechtung der Rechtssoziologie, der Rechtswissenschaft und der Rechtsphilosophie. Diese Begriffe sehen absolut aus; aber darauf, im Rahmen des Rechts als Wert, versucht Radbruch eine Relativistische Theorie zu begründen, und schafft schließlich eine wertbeziehende Rechtslehre, die gleichförmig an diesen absoluten Begriffen begründet ist.

Ein besonderes Problem haben wir bezüglich zu dem Begriff der Gerechtigkeit in Radbruchs Werk. Insbesondere versteht er diesen Begriff als nicht realtivistischen. Das bedeutet, dass die Gerechtigkeit ein unverletzbarer Wert ist; so strikt unverletzbar, dass er sie mit dem Wert gleichheit gleichstellt. Weiterhin, verkunüpft sich der Relativismus sehr schwer mit einer Normativität. Aber ein lebendiges Rechtssystem (z.B. unsere Rechtssysteme) kann nur normativ sein. Das bedeutet, dass Realtivismus in einen kontemporärem Rechtssystem nur zum Rechtspluralismus führen kann.

G. Radbruch glaubt zu diesem sehr wichtigen Thema, dass Realtivismus im Rahmen der Rechtsphilosophie vernünftig (in logischer Folge), zum Rechtspositivismus führen muss![26].

D.A. GENERALIS
(Berlin)

---

26. G. RADBRUCH, «Der Realtivismus in der Rechtsphilosophie». «Der Mensch im Recht», S. 82.

ΟΙ ΗΘΙΚΕΣ ΕΚΦΑΝΣΕΙΣ ΤΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ ΣΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ G. RADBRUCH – ΙΔΕΕΣ, ΑΡΧΕΣ ΚΑΙ ΙΣΧΥΣ ΤΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ.

Π ε ρ ί λ η ψ η

Ἡ ἀμφίδρομη σχέση ἀνάμεσα στὴν ἐξέλιξη τοῦ δικαίου καὶ τὴν κοινωνία μᾶς εἶναι ἤδη γνωστή. Στὴν πρώτη γραμμὴ βρίσκονται τὰ ἤθη (ὡς κοινωνικὲς σχέσεις, ἐνδεχομένως μὲ μία θρησκευτική-χριστιανικὴ χροιά) ἐνῶ στὴ συνέχεια ὁ νομοθέτης ἐπιχειρεῖ τὴ διατύπωση τῆς οὐσίας τοῦ Νόμου. Μέσα ἀπ' αὐτὸ προκύπτουν τὰ ἑξῆς ἐρωτήματα: (α) Ὑπάρχει συσχέτιση μεταξὺ Δικαίου, Ἠθικῆς καὶ Πολιτικῆς; (β) Ποιά εἶναι ἡ σημασία τῆς Δικαιοσύνης; (γ) Ὑπερισχύει τὸ Φυσικὸ ἢ τὸ Θετὸ Δίκαιο; (δ) Σὲ τελικὴ ἀνάλυση ποιά εἶναι ἡ θέση τῶν ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων μέσα στὸ δικαιϊκὸ χῶρο; Αὐτὲς ὅλες εἶναι ἔννοιες, τὶς ὁποῖες σχολιάζει ὁ G. Radbruch στὴ Φιλοσοφία τοῦ Δικαίου του καὶ συνεχίζει ἀναλύοντας πῶς αὐτὲς οἱ ἀξίες, οἱ ὁποῖες προέκυψαν μέσα ἀπ' τὴν ἠθικὴ καὶ τὰ ἤθη, λειτουργοῦν μέσα στὸ χῶρο τοῦ δικαίου καὶ γιατί αὐτή τους ἡ λειτουργία ὀνομάζεται *ἀξιολογικὸς σχετικισμός*.

Δημήτριος Α. Γκενεραλης

LA PHILOSOPHIE ET LA VIE

«θείαν φιλοσοφίαν, ἧς μεῖζον
ἀγαθὸν οὔτ' ἦλθεν οὔτε
ἥξει ποτέ τῷ θνητῷ γένει
δωρηθὲν ἐκ θεῶν»
(PLAT., *Tim.*, 47 d; cf. *Phaedr.*, 239 b)

1. Conception de la philosophie. «Φιλοσοφία τῆς τῶν ὄντων ἀεὶ ἐπιστήμης ὄρεξις· ἕξις θεωρητικὴ τοῦ ἀληθοῦς, πῶς ἀληθές· ἐπιμέλεια ψυχῆς μετὰ λόγου ὀρθοῦ»[1]. C'est ainsi que Platon définit la philosophie, et cette définition reste logiquement exacte jusqu'à nos jours. La philosophie n'est donc pas la pansophie que certains sont portés à croire, mais plutôt un appétit de la connaissance scientifique des êtres, un désir de la verité, une tendance vers sa découverte, pour une application continue de l'âme, accompagnée de la droite raison.

Après Pythagore, Socrate s'est considéré non pas comme un sage, mais simplement comme philosophe, comme ami de la sagesse. Il avait compris que la connaissance de tous les êtres était un possible, quelque chose de non soutenable logiquement, tandis que l'ami de la science a un désir, une envie de les connaître sinon pas tous à la fois, du moins quelques uns d'entre eux. La sagesse serait donc une chose vague et tellement complexe qu'elle ne pourrait être entièrement réalisée, et à laquelle on ne saurait fixer des limites précises: peine perdue pour l'homme qui veut la saisir dans son ensemble. Par contre, la philosophie est un noble effort de l'homme pour s'élever, dans la nature, au-dessus des animaux, pour essayer de saisir quelques problèmes que la nature elle-même lui pose. Il faut distinguer strictement la sagesse de la philosophie: la première représente la vanité et l'égoïsme de l'homme, et dont Protagoras fut un exemple typique, alors que la deuxième représente l'appétit et l'enthousiasme pour la vérité, tels que Socrate en a donné l'exemple.

2. Connaissance historique et connaissance philosophique. L'homme s'applique à l'examiner, et à connaître chaque problème qui se pose à propos de la nature. Or, examiner une chose ne signifie pas la connaître moyennant les renseignements que d'autres en ont déjà fournis ni se contenter de leurs explications, car ce ne sont là que des temoignages, des «dépositions», et tout

---

1. PLAT., *Déf.*, 414 b.

problème ne s'explique pas historiquement, mais doit être réduit à des principes. Lorsque l'ésprit humain pose une question, il faut que les données du problème soient telles qu'elles puissent affronter le contrôle de la logique. La connaissance du problème sera philosophique si le problème lui-même est mis à nu et que ses données sont strictement conformes à la droite raison alors que la connaissance historique ne cherche pas à savoir si les données du problème sont absolument logiques, mais si le problème a existé dans l'espace et le temps; sans l'analyser, il le décrit simplement. La connaissance historique expose toujours avec la même foi et la même ardeur les problèmes, quelqu'elle soit leur valeur réelle.

La connaissance philosophique suppose une discrimination entre les problèmes. La connaissance d'un phénomène est donc une connaissance historique tandis que la connaissance de la manière dont le phénomène lui-même est constitué est une connaissance philosophique. C'est pourquoi tout homme, après la connaissance historique d'un phénomène doit nécessairement tendre à en acquiérir la connaissance philosophique, afin non seulement de signaler le problème, mais aussi d'être en mesure de lui assigner la place qu'il doit occuper dans l'échelle des valeurs.

3. Commencement de la philosophie. À l'époque primitive l'homme vit insouciant, guidé par le seul instinct de conservation; il tâche de se préserver des dangers que la nature lui reserve. La hutte qu'il habite et les peaux d'animaux dont il se couvre ne sont pas les résultats d'un travail rationnel, mais de son instinct de préservation.

À l'époque homérique nous n'avons pas encore de manifestation rationnelle; tout est recouvert par le voile du mythe. Le mythe explique le monde. Les problèmes, que la nature présente à l'homme, le trouvent indifférent. Les questions de la nature ne l'émeuvent pas. Même s'il se voit obligé de répondre à une question qui l'inquiète, la réponse est mythique et non rationnelle. Il ne peut encore penser logiquement, car sa vie entière se trouve sous l'emprise du mythe. Il se voit lui-même insignifiant à l'intèrieur de la nature, se sent ébranlé par le vent, contemple la mer en mouvement et commence à réfléchir logiquement, mais toujours dans la sphère du mythe, et à rapporter toutes ces forces surnaturelles à d'autres puissances supérieures. C'est ainsi qu'il arrive à se créer des dieux οἳ Ὄλυμπον ἔχουσιν[2]. Le «dodecathéon» de l'Olympe servit de banquet où l'on jetait tout ce que le logos ne pouvait saisir.

Le νεφεληγερέτης Ζεὺς d'Homère[3] fut le phénomène inexplicable de la pluie, ὀριγομένη θάλασσα[4] la colère de Poseidon. Les Dieux Ὀλύμπια δώματ'ἔχο-

2. Hom., E 404, N 68, θ 331.
3. A 511, α 63.
4. Hom., ζ 294.

ντες[5] tinrent une place importante dans le mythe tel le Capitôle dans Rome, et lorsque la lutte entre mythe et logos, députa, les Dieux μάκαρες[6] se sentirent ébranlés. Cette lutte commença avec Thalès, le premier à n'avoir pas voulu traverser la vie en simple passant pour illustrer le premier la définition que plus tard Aristote donnera de l'homme en affirmant que l'homme est un animal raisonnable[7]. Je ne puis pourtant prétendre que Thalès ait soulevé le voile du mythe qui couvrait le monde, ni que toutes les explications qu'il en donne soient rationnelles. D'ailleurs celles qu'on en donne de nos jours le sont-elles davantage?

C'est pourquoi le mythe existera et demeurera toujours l'antagoniste du logos; si l'on en juge par les explications que Thalès a données du monde, en disant que tout ce qui nous entoure est composé d'eau (Θαλῆς ὁ Μιλήσιος ἀρχὴν τῶν ὄντων ἀπεφήνατο τὸ ὕδωρ[8] on constate que ce penseur ne s'est pas exprimé au hasard, mais uniquement après une observation profonde de la nature. En effet, il avait remarqué que l'amour était chez tous les animaux, raisonnables ou non, un moyen pour s'assurer l'immortalité en sublimant l'instinct de reproduction qui se traduit par le sperme, élément toujours liquide: πάντων τῶν ζῴων ἡ γονὴ ἀρχή ἐστιν, ὑγρὰ οὖσα· οὕτως εἰκὸς καὶ τὰ πάντα ἐξ ὑγροῦ τὴν ἀρχὴν ἔχειν[9]; et encore: τὸ ὕδωρ ἀρχὴν τῆς φύσεως εἶναι τοῖς ὑγροῖς[10].

Thalès en est donc arrivé à conclure au moyen non du mythe, mais du logos pur, que tout ce qui existe a son origine dans l'eau. L'effort d'une explication rationnelle de tout ce que nons voyons continue jusqu'a nos jours. Je ne saurais toute fois soutenir que le mythe a cédé absolument sa place au logos: Zeus, πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε[11] n'a pu déchoir effectivement que lorsque Xénophane a proclamé que Dieu οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δὲ τ'ἀκούει[12].

Le «dodecathéon» s'est maintenu même après Thalès, jusqu'au moment où Socrate le renversa sans plus jamais se rélever, gisant par terre, vestige d'une époque lointaine.

Plusieurs «dodecathéa» furent détrônés depuis et d'autres restent encore inébranlables pour témoigner que la nature régnera toujours, sans se livrer gratuitement, si ce n'est qu'après une grande lutte entre *mythe* et *logos*. Toute lutte de ce genre nécessite préalablement l'observation, la recherche,

---

5. HOM., A 18.
6. HOM., E 7, μ 61.
7. ARISTOTE., *De Animalibus Historiae*, Lib. I, cap. I, 15: βουλευτικὸν δὲ μόνον ἄνθρωπός ἐστι τῶν ζώων.
8. PLUTAR., *Plac.*, I, 3 et H. DIELS, *Doxographi Graeci*, Berolini et Lipsiae 1929, p. 276.
9. PLUTAR., *Plac.* I, 3 et H. DIELS, *Doxographi Graeci*, p. 276.
10. ARISTOT., *Metaphys.* A 3 983 4.
11. HOM., A 544.
12. SEXTUS *adv. Math.*, IX, 144 et H. Diels, Fr. d. Vors. Berlin 1922, Vol. I, p. 62, fr. 24.

l'étonnement face au problème dont l'explication est voilée par le *mythe*. Mais cet étonnement ne sera possible que lorsque le problème deviendra objet et que le sujet commencera à douter, à admirer et à rechercher par la raison à l'éloigner du mythe. C'est ainsi que Thalès a commencé la lutte contre le mythe, donc à philosopher. Mais il ne s'agit pas ici de philosopher en s'inspirant de théories toutes faites, ni en abordant tous les problèmes à la fois, mais de dépouiller chaque problème du *mythe* dont il est recouvert en se fondant sur les lois de la raison. Platon nous présente le principe de la pensée philosophique dans l'effort de dépasser le *mythe* par la raison, après avoir douté de l'objet, quand il affirme que μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν· οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη[13].

4. Explication de la vie. L'homme reste engagé dans une lutte permanente pour dépouiller les objets du mythe. La nature lui présente sans cesse des problèmes qui exigent une solution. Il se voit obligé d'expliquer les objets qui l'entourent. La nature qui la doté de raison exigera toujours de lui une solution aux problèmes qui jalonnent sa route. Lorsqu il s'élance dans la vie, il faut que la passion de l'étonnement soit profondèment enracinée au fond de son âme. L'homme n'est pas cet animal qui passe sa vie sans observer, sans examiner mais celui qui ἀναθρεῖ, selon Platon, qui pense, qui refléchit, qui porte un jugement sur tout ce qu'il voit, sur tout ce qu'il a laissé derrière lui sur le chemin de la vie. C'est avec raison que Platon donnant l'étymologie du mot ἄνθρωπος, écrit dans un de ses dialogues «ὦδε. σημαίνει τοῦτο τὸ ὄνομα ὁ ἄνθρωπος ὅτι τὰ μὲν ἄλλα θηρία ὧν ὁρᾷ οὐδὲν ἐπισκοπεῖ οὐδὲ ἀναλογίζεται οὐδὲ ἀναθρεῖ, ὁ δὲ ἄνθρωπος ἅμα ἑώρακε – τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ ὄπωπε – καὶ ἀναθρεῖ καὶ λογίζεται τοῦτο ὃ ὄπωπεν. ἐντεῦθεν δὲ δὴ μόνον τῶν θηρίων ὀρθῶς ὁ ἄνθρωπος ὠνομάσθη, ἀναθρῶν ἃ ὄπωπεν»[14].

Nous voyons donc que toute la vie de l'homme s'écoule dans une lutte permanente pour s'instruire et se perfectionner. De tout temps l'homme a essayé d'expliquer les phénomènes qui l'entourent.

Ses efforts, il est vrai, se sont tournés parfois vers les grandes questions cosmologiques sans chercher à expliquer les rapports sociaux que les hommes avaient entre eux, si ces efforts étaient «...σκοπῶν ὅπως ὁ καλούμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν κόσμος ἔχει καὶ τίσιν ἀνάγκαις ἕκαστα γίγνεται τῶν οὐρανίων»[15] ou «τί εὐσεβές, τί ἀσεβές, τί καλόν, τί αἰσχρόν, τί δίκαιον, τί ἄδικον, τί σωφροσύνη, τί μανία, τί ἀνδρεία, τί δειλία, τί πόλις, τί πολιτικός, τί ἀρχὴ ἀνθρώπων, τί ἀρχικὸς ἀνθρώπων»;[16] en tout cas ceci n'intéresse pas l'histoire de l'esprit. Ce

13. *Théet.*, 155 d.
14. *Cratyl.*, 399 c.
15. XENOPH., *Memor.*, I, 11.
16. XENOPH., *Memor.*, I, 16.

qui saute aux yeux, c'est qu'aucune époque n'est restée inexpliquée. Aussitôt que l'admiration pour quelque chose cessera, et que le contrôle de la verité s'évanouira, la nuit noire de la mort couvrira le monde. Il n'y a pas seulement la mort physiologique, il y a aussi la mort spirituelle. Platon le souligne clairement «μία δὴ σωτηρία πρὸς ἅμφω, μήτε τὴν ψυχὴν ἄνευ σώματος κινεῖν μήτε σῶμα ἄνευ ψυχῆς, ἵνα ἀμυνομένω γίγνησθον ἰσορρόπω καὶ ὑγιῆ. τὸν δὴ μαθηματικὸν ἤ τινα ἄλλην σφόδρα μελέτην διανοίᾳ κατεργαζόμενον καὶ τὴν τοῦ σώματος ἀποδοτέον κίνησιν, γυμναστικῇ προσομιλοῦντα, τόν τε αὖ σῶμα ἐπιμελῶς πλάττοντα τὰς τῆς ψυχῆς ἀνταποδοτέον κινήσεις, μουσικῇ καὶ πάσῃ φιλοσοφίᾳ προσχρώμενον, εἰ μέλλει δικαίως τις ἅμα μὲν καλός, ἅμα δὲ ἀγαθὸς ὀρθῶς κεκλῆσθαι»[17] parce que, rien qu'avec le mouvement continue de l'âme, avec la recherche, avec la soif de la verité, nous posséderons la vie spirituelle. La philosophie, donc, est étroitement liée à l'homme, c'est elle qui le pousse vers l'objet pour le connaître, non pas pour lui donner une connaissance historique, connaissance qu'il trouve chez les autres, mais pour lui donner une connaissance philosophique qui ne peut être acquise qu'après une longue lutte entre l'«ἐγώ» et l'objet, elle est le résultat de notre effort dans la lutte pour conquérir spirituellement l'objet, objet qui sera subjugué, non pas arbitrairement, mais logiquement.

La philosophie libère du doute l'âme du jeune homme[18]. Elle ne lui permet pas d'admettre quelque chose, qui est à lui ou à un autre, sans la faire passer par le contrôle de la droite raison, seul critère compétant; et si cette chose résiste au contrôle de la droite raison, alors elle peut prétendre au vrai *logos*. Si cette chose arriverait, les effets des superstitions laisseraient la religion et l'état... La philosophie rendra libre la vie de l'homme, elle lui brisera les liens qui l'attachent à l'état, quand ses liens ne sont que laisse l'œuvre d'une génération sans philosophie. Nous remarquons que la plupart des us et coutumes des peuples ne s'inspirent pas de la droite raison et, de la même façon que chaque génération les accepte sans examen, et les transmet aussi à celle qui lui succédera.

La philosophie ne laisse pas passer quelque chose sans l'examiner, sans l'expliquer et si son explication reste dans les cadres de la logique, cette chose, quelle qu'elle soit, doit vivre éternellement. Comme Platon nous présente Socrate toujours jeune et beau, il arrive aussi que des systèmes politiques ou des théories cosmologiques restent éternellement jeunes[19]. Plusieurs accusent la philosophie d'être une science vieille et surannée. Or, la philosophie ne peut

---

17. *Tim.*, 88 b-c.

18. PLAT., *Rép.*, 521 c: «... ἀλλὰ ψυχῆς περιαγωγή, ἐκ νυκτερινῆς τινος ἡμέρας εἰς ἀληθινήν, τοῦ ὄντος οὖσαν ἐπάνοδον, ἣν δὴ φιλοσοφίαν ἀληθῆ φήσομεν εἶναι».

19. *Let.* II, 314 C: διὰ ταῦτα οὐδὲν πώποτ' ἐγὼ περὶ τούτων γέγραφα, οὐδ' ἔστι σύγγραμμα Πλάτωνος οὐδὲν οὐδ' ἔσται, τὰ δὲ νῦν λεγόμενα Σωκράτους ἐστι καλοὶ καὶ νέον γεγονότος.

vieillir; si jamais elle vieillissait nous verrions l'enthousiasme pour la vérité s'éteindre irrémédiablement et provoquer la mort spirituelle. Si l'amour pour la verité s'éteignait dans l'âme de l'homme et si de sa vie il expulsait la philosophie, cet homme, même s'il était jeune, vieillirait sur-le-champ et devrait mourir. La philosophie ne peut subsister dans des pays où vivent de tels hommes et Nietzsche leur crie: «Habt erst eine Kultur, dann sollt ihr auch erfahren, was die Philosophie will und Kann»[20]. La philosophie incite l'homme à s'approcher du problème avec le «τί ἐστιν» qui sépare l'homme du reste des animaux. La philosophie ne s'intéresse pas au «ζῆν» mais rien qu'au «εὖ ζῆν».

Il est vrai que le «ζῆν» est une grande loi biologique mais le «εὖ ζῆν» est le don que la philosophie accorde uniquement à l'homme. La science expérimentale voit la vie comme un simple phénomène biologique, elle voit l'homme et l'animal avec le même intérêt, comme deux pélerins de la vie qui aboutiront tôt ou tard à la mort, tandis que la philosophie s'efforce distinguer de les choses. Elle ne considère pas l'homme comme un simple passant de la vie mais comme un explorateur de la nature qui n'a pas le droit de traverser sans parler mais qui a le devoir de laisser des traces qui célébreront sa personnalité.

Plus les traces dans la vie sont profondes plus sa personnalité est immortelle et sa mort n'est pas le *terminus* de sa vie mais plutôt son apogée qui donne le droit aux autres de contrôler s'il fut la sentinelle vigilante du devoir. Plusieurs penseut faussement de la fin de l'homme. Ils croient que la vie doit être l'objet de la biologie, ils veulent passer comme des simples admirateurs de la majesté de la nature, sans s'intéresser à laisser quelque trace qui témoigne de leur passage; le temps exterminera tous ces «ναρθηκοφόροι». Il les fera disparaître parce que le temps a toujours été le plus cruel exterminateur des êtres, soit organiques, soit inorganiques. Il exterminera non seulement les «ναρθηκοφόροι» mais encore les «βάκχοι». Il est vrai que ceux-ci disparaitront dans la lutte avec le temps mais ils auront laissé des traces qu'aucun temps ne pourra effacer, tandis que les premiers se disolveront à tout jamais parce qu'ils se montrent faibles devant le temps.

Anaximandre avait raison de s'ecrier que la lutte de l'homme avec le temps aboutira toujours à la ruine de celui-là: «ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν»[21]. L'on constate que l'homme ne devient pas avec la philosophie un sage, comme d'aucuns sont portés à le croire, mais un lutteur du *logos* aux prises avec l'objet. La philosophie aide donc l'homme à s'engager dans la voie véritable de la vie, la voie que la nature lui a ouvert, et de remplir toute sa vie de valeurs morales qui ne vieilliront jamais. Elle le porte aussi à s'approcher de plus en plus de la

---

20. *Nietzsche's Werke.* ed C.G. Naumann, Leipzig, 1895-1896, volume 10 *(Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen)*, p. 13.

21. H. DIELS: *Fragm. d. Vors., Anaximandre* 9. (13. 7), Simpl., *Phys.*, 24, 13.

perfection et l'on peut soutenir que l'adage evangelique, «ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι, ὥσπερ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς τέλειός ἐστιν»[22], ne peut se réaliser que par la philosophie. Par conséquent, la philosophie, avec plus de raison s'ecrie, par la bouche de Platon, «ὅτι οὐ τὸ ζῆν περὶ πλείστου ποιητέον, ἀλλὰ τὸ εὖ ζῆν»[23].

Anastase N. ZOUMPOS
(Athènes)

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΖΩΗ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Ἡ πρώτη βασικὴ διάκριση ποὺ παρουσιάζεται στὸ ἄρθρο εἶναι ἡ διάκριση μεταξὺ *σοφίας* καὶ *φιλοσοφίας*. Ἡ *σοφία*, σύμφωνα μὲ τὸν συγγραφέα, ἀντιπροσωπεύει τὴν ματαιοδοξία καὶ τὸν ἐγωϊσμὸ ἐνῶ ἡ «*φιλοσοφία*» τὸν θαυμασμὸ μπροστὰ στὴν ἀλήθεια. Ἡ ἑπόμενη οὐσιαστικὴ διάκριση εἶναι αὐτὴ μεταξὺ *ἱστορικῆς* καὶ *φιλοσοφικῆς* γνώσης. Ἡ *ἱστορικὴ γνώση* εἶναι ἡ γνώση τοῦ συγκεκριμένου φαινομένου, ἐνῶ ἡ *φιλοσοφικὴ γνώση*, ἡ γνώση τοῦ τρόπου σύστασής του. Ὁ ἄνθρωπος ποὺ δὲν κατατείνει καὶ δὲν ἐπιδιώκει τὴν *φιλοσοφικὴ γνώση* εἶναι καταδικασμένος νὰ διάγει βίο «ἁπλοῦ διαβάτη». Αὐτὸ συμβαίνει διότι τὸ πέρασμα ἀπὸ τὸν μῦθο στὸν λόγο δὲν καθίσταται δυνατό, παρὰ μόνο μέσῳ καὶ χάριν τῆς φιλοσοφίας. Ὑπ' αὐτὴν τὴν ἔννοια ἡ φιλοσοφία προσδίδει νόημα καὶ ἀξία στὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου: μετατρέπει τὸ στεγνὸ καὶ ἀφιλοσόφητο *ζῆν*, τὸ ὁποῖο δὲν θὰ ἀφήσει πίσω του κανένα ἴχνος, στὸ φιλοσοφικὸ *εὖ ζῆν*, ποὺ μέσω τῆς φιλοσοφικῆς δημιουργίας, μένει ἀθάνατο.

Δούκας ΚΑΠΑΝΤΑΗΣ

---

22. MATH., Ε΄ 48.
23. *Criton*, 48 b.

Ο ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΣ ΚΑΙ Ο ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΟΣ ΥΛΙΣΜΟΣ

Οἱ ἔρευνες, οἱ ἀφιερωμένες στὴ ζωὴ καὶ τὴ δημιουργικὴ δραστηριότητα τοῦ Ἡρακλείτου Ἐφέσιου, κλείνουν συνήθως μὲ τὸ κεφάλαιο «Ὁ Ἡράκλειτος στὴν ἱστορία τῆς σκέψης», δηλαδὴ μὲ σύντομη ἐξέταση τῆς τύχης καὶ τῶν ἑρμηνειῶν τῆς διδασκαλίας τοῦ Ἐφέσιου στοὺς ἑπόμενους αἰῶνες, ἀρχίζοντας ἀπὸ τὴν κλασσικὴ Ἀρχαιότητα καὶ μέχρι τὶς ἡμέρες μας. Τὸ ζήτημα τῆς σχέσης τοῦ διαλεκτικοῦ ὑλισμοῦ μὲ τὶς ἀντιλήψεις τοῦ Ἡρακλείτου, ὅπως καὶ ἡ ἑρμηνεία τῆς διδασκαλίας του στὴ μαρξιστικὴ φιλοσοφία, δὲν ἐξετάζονται ἀπὸ τοὺς ἀρχαιοδίφες. Οἱ δὲ ξεχωριστὲς ἀναφορὲς σὲ διατυπώσεις τῶν Μάρξ, Ἔνγκελς καὶ Λένιν γιὰ τὸν ἀρχαῖο στοχαστὴ δὲν ἀλλάζουν τὴν κατάσταση τῶν πραγμάτων. Προέκυψε ἡ ἀνάγκη νὰ ἀναπληρωθεῖ αὐτὸ τὸ κενό. Τὰ λεχθέντα ἀφοροῦν πρὶν ἀπ' ὅλα στὸν «πυρῆνα» τῆς διαλεκτικῆς, δηλαδὴ τὸ νόμο τῆς ἑνότητας καὶ τῆς πάλης τῶν ἀντιθέτων, τὸν ὁποῖο ἀκόμα σὲ ἁπλοϊκὴ μορφή, ἀλλὰ σὲ ἀνώτατο βαθμὸ σὲ ζωντανὲς καὶ ἐντυπωσιακὲς εἰκόνες ἐξέφρασε ὁ Ἡράκλειτος. Στὸν τελευταῖο ἀνάγεται ἐπίσης τὸ πρόβλημα τῆς λεγόμενης «διαλεκτικῆς λογικῆς», δηλαδὴ τὸ ζήτημα τῆς παραδοχῆς τῶν ἀντιφάσεων στὶς κρίσεις. Στὴ συνέχεια θὰ περιοριστοῦμε στὴν ἐξέταση αὐτῶν τῶν δύο προβλημάτων.

Ὁ Ἡράκλειτος καὶ ἡ διαλεκτική

Ἡ τύχη τῆς διδασκαλίας διαμορφώθηκε ἀρκετὰ ἀσυνήθιστα. Πρόκειται γιὰ τὶς διαφορετικὲς ἀπὸ ἄποψη ἀρχῶν ἑρμηνείες τῆς κοσμοθεωρίας του. Ὁρισμένοι ἐρευνητὲς ἑρμηνεύουν τὶς ἀντιλήψεις τοῦ Ἡρακλείτου ὡς θρησκευτικές-μυστικιστικές, ἄλλοι ὡς ἰδεαλιστικὲς ἢ ὑλιστικές, ἄλλοι ὡς ὑπαρξιστικὲς κ.λπ. Εἶναι γνωστὸ ὅτι ὁ Φ. Νίτσε θαύμαζε τὸν Ἡράκλειτο, θεωρώντας τον ὡς προάγγελο τῶν δικῶν του ἰδεῶν, ἐνῶ ὁ Χέγκελ ἔλεγε ὅτι «... δὲν ὑπάρχει οὔτε μία θέση τοῦ Ἡρακλείτου ποὺ νὰ μὴν τὴν υἱοθετοῦσα στὴ "Λογική" μου».

Ὅπως εἶναι γνωστό, ὁ Ἡράκλειτος παραπονιόταν ὅτι οἱ περισσότεροι ἄνθρωποι δὲν ἀντιλαμβάνονται τὰ πράγματα ἔτσι «ὅπως ὑπάρχουν» στὴ βάση τους, στὸν ἀντικειμενικό «λόγο» (βλ. Β 1). Ἀπ' ἐδῶ ἀπορρέει ἡ ἔκκλησή του: «Ἂν ἀκούσετε ὄχι ἐμένα, ἀλλὰ τὸν λόγο, εἶναι σοφὸ νὰ ὁμολογεῖτε ὅτι τὰ πάντα εἶναι ἕνα» (Β 50). Ὁ Ἡράκλειτος διέκρινε τὴν ἑνότητα ὅλων τῶν ὄντων στὸ ὅτι ὁ κόσμος (σύμπαν) καὶ ὅλη ἡ πολυμορφία τῶν πραγμάτων σ' αὐτὸν συνιστοῦν συμφωνία, ταυτότητα, συνδυασμὸ τῶν ἀντιθέτων. Ὁ Λένιν θεωροῦσε τὸν Ἡράκλειτο θεμελιωτὴ τῆς διαλεκτικῆς σὰν «διδασκαλία γιὰ τὴν ἑνότητα τῶν ἀντιθέτων» (Β.Ι. Λένιν, τόμ. 29, σ. 203). Πράγ-

ματι, μιὰ ἀπὸ τὶς κύριες ἀνακαλύψεις τοῦ Ἡρακλείτου ἦταν ἡ διαπίστωση τῆς ἑνότητας, τῆς ταυτότητας τῶν ἀντιθέτων. Αὐτὴ τὴν κατάσταση τῶν πραγμάτων, σύμφωνα μὲ τὸν Ἐφέσιο, δὲν τὴν κατανοοῦν πολλοί, μεταξύ τους καὶ «δάσκαλοι τῶν πολλῶν». Ἔτσι, «δάσκαλος πάρα πολλῶν ἀνθρώπων εἶναι ὁ Ἡσίοδος. Ἔχουν τὴ γνώμη ὅτι ἤξερε πάρα πολλά, αὐτὸς ποὺ δὲν ἤξερε τὶ εἶναι ἡ μέρα καὶ ἡ νύχτα, γιατὶ εἶναι ἕνα καὶ τὸ ἴδιο πρᾶγμα» (Β 57)· «τὸ καλὸ καὶ τὸ κακὸ ἀποτελοῦν ἑνότητα», διότι, ὅπως λέει ὁ Ἡράκλειτος, «οἱ γιατροὶ λοιπὸν ἐνῶ κόβουν, καυτηριάζουν... ζητοῦν ὡστόσο νὰ πάρουν ἀμοιβή... ἂν καὶ δὲν τὴν ἀξίζουν καθόλου, γιατὶ ἀπεργάζονται τὰ ἴδια πράγματα» (Β 58)· «ὁ δρόμος πρὸς τὰ πάνω, πρὸς τὰ κάτω, εἶναι ἕνας καὶ ὁ ἴδιος» (Β 60)· «συνδέσεις: σύνολα καὶ μὴ σύνολα, ὁμόρροπο καὶ ἀντίρροπο, ἦχοι σὲ ὅμοιο τόνο καὶ σὲ ἀντίθετο τόνο, κι ἀπὸ τὰ πάντα ἕνα κι ἀπὸ τὸ ἕνα τὰ πάντα» (Β 10)· «ὁ θεὸς εἶναι μέρα νύχτα, χειμώνας καλοκαίρι, πόλεμος εἰρήνη, χορτασμὸς πείνα (ἀντίθετα ἐνιαῖα, εἶναι ἕνα - Θ.Κ.) (Β 67)· «γιὰ τὸν θεὸ ὅλα εἶναι ὡραῖα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἐνῶ οἱ ἄνθρωποι ἄλλα τὰ θεωροῦν ἄδικα καὶ ἄλλα δίκαια» (Β 102)· «ἀντίθετα μὲ τὴ θεϊκή, ἡ ἀνθρώπινη συμπεριφορὰ δὲν στηρίζεται στὴ γνώση» (Β 78).

Τὰ παραθεμένα ἀποσπάσματα, ὅπως βλέπουμε, δίνουν πολὺ ξεκάθαρα τὴν ἀφορμὴ γιὰ διαφορετικὴ ἑρμηνεία τῶν λεγόμενων τοῦ Ἐφέσιου. Πράγματι, ἂν ἑρμηνευτοῦν τὰ ἀντίθετα (μέρα-νύχτα, δρόμος πρὸς τὰ πάνω - πρὸς τὰ κάτω, χειμώνας-καλοκαίρι, καλό-κακό κ.λπ.) σὰν ἀπόλυτη σύμπτωση καὶ σὰν κάτι τὸ δυσδιάκριτο, τότε ἡ διδασκαλία τοῦ Ἡρακλείτου γίνεται πραγματικὸς μυστικισμός. Ἡ ἐξίσωση δὲ τοῦ ὅρου «θεός» μὲ τὸν «λόγο» ποὺ κυβερνάει τὰ πάντα (Β 1) κάνει τὸν Ἡράκλειτο θεολόγο, θρησκευτικὸ στοχαστή. Τέλος, ἂν ἀντιλαμβανόμαστε τὴν «ταυτότητα» τῶν ἀντιθέτων σὰν τὴν «ἁρμονία» τους καὶ τὸν ὅρο «θεός» νὰ ἑρμηνεύεται μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἀθάνατης καὶ αἰώνιας παγκόσμιας τάξης πραγμάτων (σύμπαντος), τότε ἡ διδασκαλία τοῦ Ἡρακλείτου ἀποδείχνεται παραλλαγὴ τοῦ πανθεϊσμοῦ. Ἡ δὲ ἀνακάλυψη τῆς ἑνότητας τῶν ἀντιθέτων καθιστᾶ τὸν Ἡράκλειτο, ὅπως ἤδη ἀναφέραμε, θεμελιωτὴ τῆς διαλεκτικῆς μὲ τὴν χεγκελιανή-μαρξιστικὴ ἀντίληψη αὐτοῦ τοῦ ὅρου. Γιὰ τὸν πανθεϊστὴ Ἡράκλειτο ὁ κόσμος εἶναι ἕνα εἶδος ἔμψυχου ὀργανισμοῦ ποὺ ἀποτελεῖ τὴν ἑνότητα τῶν ἀντιθέτων τοῦ αἰώνια ἀείζωου («ἔμψυχου») πυρὸς καὶ τοῦ πύρινου λόγου («πύρινης ψυχῆς»), σύμφωνα μὲ τὰ ὁποῖα «τὰ πάντα γίνονται», μαζὶ καὶ τὸ μέτρο τῶν μετατροπῶν τοῦ κοσμικοῦ πυρός. «Τὸν κόσμο αὐτό, ποὺ εἶναι ἴδιος γιὰ ὅλα τὰ ὄντα, δὲν τὸν ἔπλασε κανένας θεὸς καὶ κανένας ἄνθρωπος, ἀλλὰ ἦταν πάντα, εἶναι καὶ θὰ εἶναι ἀείζωο πῦρ, ποὺ ἀνάβει μὲ μέτρο καὶ σβήνει μὲ μέτρο» (Β 30). Ὅπως εἶναι γνωστό, ὁ Λένιν ἐκτίμησε αὐτὸ τὸ ἀπόσπασμα τοῦ Ἐφέσιου ὡς «μιὰ πολὺ καλὴ ἔκθεση τῶν ἀρχῶν τοῦ διαλεκτικοῦ ὑλισμοῦ» (*ἔνθ' ἀν.*, σ. 311). (Παρενθετικὰ σημειώνουμε ὅτι ὁ καθηγητὴς στὸ Πανεπιστήμιο τοῦ Κέμπριτζ Οὐ. Γκάθρι στὸν πρῶτο τόμο τοῦ ἐξάτομου ἔργου του *Ἱστορία τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας* (Guthrie, 1967,

σ. 403) ἀναφέρει τὴν ἰδιαίτερη ἐκτίμηση ἀπὸ τὸν Λένιν τοῦ προαναφερόμενου ἀποσπάσματος, συνάμα ὅμως προσθέτει μὲ νόημα ὅτι «εἶναι πασίγνωστο ὅτι καὶ ὁ Νίτσε θαύμαζε τὸν Ἡράκλειτο». Σὲ διάκριση μὲ τὸν Γκάθρι, ὁ καθηγητὴς τῆς Σορβόννης Κώστας Ἄξελὸς ἐπικαλεῖται ἐπιδοκιμαστικὰ τὴν ἐκτίμηση ἀπὸ τὸν Λένιν τοῦ ἀποσπάσματος Β 30 τοῦ Ἡρακλείτου, παραθέτοντας συγχρόνως τὸν ὁρισμὸ ἀπὸ τὸν Στάλιν τοῦ διαλεκτικοῦ ὑλισμοῦ (Ἄξελός, 1976, σ. 296). Ἐξυπακούεται ὅτι μποροῦμε νὰ διακρίνουμε τὴν ὁμοιότητα ἀνάμεσα στὸ περιεχόμενο τοῦ παραθεμένου ἀποσπάσματος καὶ τὶς «ἀρχές» τοῦ διαλεκτικοῦ ὑλισμοῦ, ἂν, ἀλήθεια, ἀποκλείσουμε τὶς οὐσιαστικὲς διαφορές, τέτοιες, γιὰ παράδειγμα, ὅπως πανθεϊσμός, ὑλοζωισμός, λόγος κ.λπ.

Κατὰ τὴ διάρκεια τῆς συγγραφῆς τῆς μονογραφίας *Ἡράκλειτος* (Μόσχα, 1982), μοῦ ἔφερνε ἀμηχανία ἡ ἐκτίμηση ἀπὸ τὸν Β.Ι. Λένιν τοῦ ἐν λόγῳ ἀποσπάσματος στὸ πλαίσιο τοῦ καθιερωμένου στὴν πρώην ΕΣΣΔ «ἀξιώματος», σύμφωνα μὲ τὸ ὁποῖο «ὁ διαλεκτικὸς ὑλισμὸς εἶναι ἡ κοσμοθεωρία τοῦ μαρξιστικολενινιστικοῦ κόμματος» (Ι.Β. Στάλιν, σ. 707). Προκύπτει ἕνα παράλογο, μιὰ ἀνοησία: ὁ Ἡράκλειτος ἀποδειχνόταν εἶδος θεμελιωτὴ τοῦ μπολσεβικισμοῦ ποὺ ἔκανε (παραφράζοντας τὸν Λένιν) μιὰ «πολὺ καλὴ ἔκθεση τῶν ἀρχῶν τῆς κοσμοθεωρίας τοῦ μαρξιστικολενινιστικοῦ κόμματος». Ἡ ἀνοησία δὲν ἔπαψε νὰ εἶναι τέτοια καὶ κατὰ τὴν ἀντικατάσταση τῆς σταλινικῆς διατύπωσης μὲ τὴν ἑξῆς: «Ἡ μαρξιστικὴ φιλοσοφία ἀποτελεῖ τὴν κοσμοθεωρητικὴ καὶ μεθοδολογικὴ βάση τοῦ προγράμματος, τῆς στρατηγικῆς, τῆς τακτικῆς, τῆς πολιτικῆς τῶν κομμουνιστικῶν καὶ ἐργατικῶν κομμάτων, τὴν πρακτικὴ δράση τους» *(Οἱ βάσεις τῆς μαρξιστικολενινιστικῆς φιλοσοφίας...,* 1978, σ. 23). Ὁ διαλεκτικὸς ὑλισμὸς ὡς φιλοσοφικὴ κοσμοθεωρία ἐξ ὁρισμοῦ εἶναι εὐρύτερος ὁποιωνδήποτε πολιτικῶν ἀντιλήψεων, πεποιθήσεων καὶ θέσεων. Δὲν ἀνάγεται στὰ συμφέροντα κάποιας κοινωνικῆς τάξης, πολιτικοῦ κόμματος ἢ στενῆς ὁμάδας ἀνθρώπων. Στὴν κατάσταση ποὺ γίνονταν προσπάθειες νὰ μετατραπεῖ ἀπὸ φιλοσοφικὴ κοσμοθεωρία σὲ θεραπαινίδα τῆς πολιτικῆς, ἀναπόφευκτα εὐμετάβλητη, τοῦ κομμουνιστικοῦ κόμματος, δὲν μοῦ ἔμεινε τίποτα ἄλλο νὰ κάνω παρὰ νὰ σιωπῶ σχετικὰ μὲ τὶς κρίσεις τοῦ Λένιν γιὰ τὸν Ἡράκλειτο, καθὼς καὶ νὰ ἀποφεύγω τὶς ἀναφορὲς στὶς γνῶμες τῶν Μάρξ καὶ Ἔνγκελς γιὰ τοὺς ἀρχαίους φιλόσοφους.

Στὸ ἀπόσπασμά του «Γιὰ τὸ ζήτημα τῆς διαλεκτικῆς», ὁ Λένιν, ἐξετάζοντας τὸν «πυρῆνα» τῆς διαλεκτικῆς (τὸ νόμο τῆς ἑνότητας καὶ τῆς πάλης τῶν ἀντιθέτων) καὶ ἐξηγώντας αὐτὸ τὸ νόμο μὲ παραδείγματα ἀπὸ τὰ μαθηματικά («σύν» καὶ «πλήν», «διαφορικό» καὶ «ὁλοκλήρωμα»), ἀπὸ τὴ μηχανική («δράση» καὶ «ἀντίδραση») καὶ ἀπὸ τὴ φυσική («θετικὸς καὶ ἀρνητικὸς ἠλεκτρισμός»), βρέθηκε σὲ δύσκολη θέση. Ὁ ὅρος «πάλη τῶν ἀντιθέτων» προϋποθέτει ὅτι τὸ διαφορικὸ «παλεύει» μὲ τὸ ὁλοκλήρωμα, τὸ ἠλεκτρόνιο «μάχεται» μὲ τὸ ποζιτρόνιο κ.λπ. Ἐπιδιώκοντας νὰ ἀποφύγει τὸν

ἀνθρωπομορφισμὸ καὶ τὴν ἐμψύχωση τῆς φύσης, ὁ Λένιν, στὴ μιὰ περίπτωση, ἔβαλε τὴ λέξη «πάλη» σὲ εἰσαγωγικά, στὴν ἄλλη τὴν ἀπέφυγε (Πβ. Β.Ι. Λένιν, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 317). Οἱ δυσκολίες τοῦ Λένιν εἶναι ἀπολύτως ἐξηγήσιμες, διότι συχνά, μιλώντας γιὰ τὴν ἄψυχη φύση, τὴν «ζωντανεύουμε», χρησιμοποιώντας ἀνθρωπόμορφους ὅρους ὅπως «δράση» καὶ «ἀντίδραση», «δύναμη ἕλξης», «πάλη τῶν ἀντιθέτων» κ.λπ.

Ἐννοεῖται ὅτι γιὰ τὸν ὑλοζωιστὴ Ἡράκλειτο παρόμοιες δυσκολίες δὲν ὑπῆρχαν. Μιλώντας γιὰ τὸν καθολικὸ νόμο τῆς πάλης («πολέμου») τῶν ἀντιθέτων ποὺ αὐτὸς ἀνακάλυψε, ἀνακηρύσσει προφητικά: «Πρέπει νὰ γνωρίζουμε ὅτι ὁ πόλεμος ἔχει καθολικὸ χαρακτῆρα καὶ ὅτι ἡ δικαιοσύνη εἶναι πάλη, καὶ ὅτι τὰ πάντα γίνονται μὲ τὴν πάλη καὶ μὲ τρόπο ἀναγκαῖο» (Β 80). Ὅπως ὅλα δείχνουν, στὸ παραθεμένο ἀπόσπασμα ὁ ὅρος «πόλεμος» χρησιμοποιεῖται τόσο μὲ τὴν κύρια, ὅσο καὶ μὲ τὴν μεταφορικὴ σημασία, δηλαδὴ ὡς μεταφορὰ τῶν λέξεων «διαμάχη», «πάλη». Ὁ φιλόσοφος ἐπίσης δηλώνει κατηγορηματικά: «Τὰ ἐναντιόδρομα ἔχουν ἐνιαία φορά. Ἀπὸ τὰ ἀντίθετα γεννιέται ἡ ὡραιότερη ἁρμονία» (Β 8)· «δὲν καταλαβαίνουν πὼς κάτι ποὺ ἔχει μέσα του ἀντίθετες τάσεις, συμφωνεῖ μὲ τὸν ἑαυτό του, ἁρμονία ἀντίθετων τάσεων ὅπως τοῦ τόξου καὶ τῆς λύρας» (Β 51). Τὸ τόξο καὶ ἡ λύρα εἶναι εἰκόνες-ἔννοιες (ἐννοιοπαραστάσεις), ποὺ χρησιμοποιεῖ ὁ Ἐφέσιος γιὰ τὴν ἀπεικόνιση τῆς καθολικῆς εἰκόνας τοῦ κόσμου. Ἐννοεῖται ὅτι γι' αὐτὸν ὡς ὑλοζωιστὴ (καὶ πανθεϊστή) ἡ ἁρμονία τῶν διχασμένων («μαχόμενων») ἀντιθέτων εἶναι καθολικὸς νόμος τοῦ Εἶναι. Στὴν ἐποχή μας, ἐξυπακούεται, εἶναι δύσκολο νὰ ἀποδείξουμε καὶ νὰ δείξουμε τὴν ἰσχὺ τοῦ νόμου τῆς ἑνότητας καὶ τῆς πάλης τῶν ἀντιθέτων στὴν ἀνόργανη φύση. Καὶ ὅμως, αὐτὸς ὁ νόμος εἶναι κρυμμένος, ἂς ποῦμε, μέσα στὸ ἴδιο τὸ θεμέλιο τοῦ Εἶναι. Ἄλλο ζήτημα εἶναι ἡ ὀργανικὴ φύση – τὸ ζωϊκὸ βασίλειο – ὅπου αὐτὸς ὁ νόμος ἰσχύει φανερά.

Ὁ Κόνραντ Λόρεντς, ἕνας ἀπὸ τοὺς θεμελιωτὲς τῆς ἠθολογίας (ἐπιστήμης γιὰ τὴ συμπεριφορὰ τῶν ζώων), ποὺ ἀποκάλεσε τὴ διδασκαλία τοῦ Ἡρακλείτου γιὰ τὴν καθολικὴ ροὴ καὶ ἀλλαγὴ «μεγάλη» ἀνακάλυψη, μποροῦσε, κατὰ τὴν ἄποψή μας, νὰ κάνει ἀκόμα ὑψηλότερη ἐκτίμηση τοῦ ἐφαρμοσμένου στὴν ἠθολογία ἡρακλείτειου νόμου τῆς ἑνότητας καὶ τῆς πάλης τῶν ἀντιθέτων, τῆς ἁρμονίας καὶ τῆς «ἔχθρας» τους. Ἔτσι, αὐτὸς γράφει: «... Ὅλοι οἱ ὀργανισμοὶ τοῦ δοσμένου ζωτικοῦ χώρου εἶναι προσαρμοσμένοι ὁ ἕνας στὸν ἄλλο. Αὐτὸ ἀφορᾶ κι ἐκείνους ἀπ' αὐτούς, ποὺ ἀπὸ πρώτη ματιὰ εἶναι ἐχθρικοὶ μεταξύ τους, ὅπως, γιὰ παράδειγμα, ἕνα θηρίο καὶ τὸ θύμα του, αὐτὸ ποὺ καταβροχθίζει καὶ ὁ καταβροχθιζόμενος. Ὕστερα ἀπὸ προσεκτικὴ ἐξέταση διαπιστώνεται ὅτι αὐτοὶ οἱ ὀργανισμοί – ἐξεταζόμενοι ὄχι σὰν ἄτομα, ἀλλὰ σὰν βιολογικὰ εἴδη – ὄχι μόνο δὲν βλάπτουν ὁ ἕνας τὸν ἄλλο, ἀλλὰ συχνὰ μάλιστα τοὺς ἑνώνουν κοινὰ συμφέροντα. Εἶναι ἐντελῶς σαφὲς ὅτι αὐτὸς ποὺ καταβροχθίζει ἐνδιαφέρεται ζωτικὰ γιὰ τὴν παραπέρα ὕπαρξη τοῦ εἴδους, ποὺ τοῦ χρησιμεύει γιὰ τροφή, εἴτε πρόκειται

γιὰ ζῶο ἢ φυτό... Ὅταν ἡ πυκνότητα τοῦ πληθυσμοῦ θηράματος πέφτει κάτω ἀπὸ ἕνα ὁρισμένο ἐπίπεδο – τὸ θηρίο χάνεται» (Κ. Λόρεντς, σ. 40). Παράδειγμα γιὰ τὰ λεχθέντα ἀποτελεῖ ἐπίσης ὁ τύπος «λύκοι - λαγοί». «Μὲ τὴν αὔξηση τοῦ ἀριθμοῦ τῶν λύκων σὲ μιὰ περιοχὴ μειώνεται ὁ ἀριθμὸς τῶν λαγῶν ποὺ ἐπιφέρει τὴ μαζικὴ ἐξαφάνιση τῶν λύκων, οἱ ὁποῖοι στεροῦνται τοῦ ἀποθέματος τροφῆς, πράγμα πού, μὲ τὴ σειρά του, ὁδηγεῖ στὴν αὔξηση τοῦ ἀριθμοῦ τῶν λαγῶν καὶ ἀκολούθως τοῦ ἀριθμοῦ τῶν λύκων κ.λπ. Κατὰ τὴ μετακίνηση οἱ ἠθολόγοι παρατηροῦν στὰ ζῶα (καὶ μάλιστα στὰ φυτά) κάτι ποὺ θυμίζει ἀμυδρὰ "πολιτικὴ κρίση": ὀξύνεται ὁ ἐνδοειδολογικὸς ἀνταγωνισμός, ἐντείνεται ἐπικίνδυνα ἡ ἀμοιβαία ἐπιθετικότητα» (Α. Ναζαρετιάν, σ. 25).

Ὁ ἀνταγωνισμὸς καὶ ἡ ἐπιθετικότητα ὑπάρχει, ὡς γνωστό, καὶ στὶς κοινωνικὲς ὁμάδες. Ἐκδηλώνονται μὲ διάφορες μορφὲς πάλης μέχρι καὶ τὶς ἀνοικτὲς συγκρούσεις – τοὺς πολέμους. Ὑπάρχουν στοιχεῖα, σύμφωνα μὲ τὰ ὁποῖα μέσα περίπου σὲ 5 χιλιάδες χρόνια ὕπαρξης τοῦ πολιτισμοῦ πάνω στὴ Γῆ ὑπῆρξαν 15 χιλιάδες πόλεμοι καὶ μόνο περίπου 300 χρόνια οἱ ἄνθρωποι ἔζησαν σὲ συνθῆκες ἀπόλυτης εἰρήνης (Πβ. *Ὀμπστέστβεννιε ναούκι ι σοβρεμέννοστ*, 1993, No 2, σελ. 102).

Δημιουργεῖται ἡ ἐντύπωση ὅτι ὁ Ἡράκλειτος ἦταν κοντὰ στὴν ἀλήθεια, μιλώντας γιὰ τὴ θέση τοῦ πολέμου στὴ ζωὴ τῶν λαῶν, τῶν κοινωνιῶν καὶ τῶν κρατῶν. Συγχρόνως γνωρίζουμε ὅτι γιὰ τὸν Ἐφέσιο ἡ πάλη τῶν ἀντιθέτων στὴν περιοχὴ τοῦ κόσμου καὶ ἡ ζωὴ τῶν πόλεων προϋποθέτει ἐξίσου τὴν ἁρμονία τους (ἑνότητα, συμφωνία – Β 8, 51, 43, 44). Στὴν δὲ περιοχὴ τῶν διεθνῶν σχέσεων ὁ πόλεμος (ἡ πάλη γενικά) «εἶναι πατέρας τῶν πάντων καὶ τῶν πάντων βασιλιάς» (Β 53). Αὐτὴ ἡ ἰδέα τοῦ καθοριστικοῦ ρόλου τοῦ πολέμου στὶς ἀμοιβαῖες σχέσεις τῶν λαῶν ἐμπνεύστηκε ἀπὸ τὴν ἥττα τῶν μικρασιατικῶν πόλεων στὴ διάρκεια τῆς ἐξέγερσής τους (500-494 π.Χ.) ἐνάντια στὴν κυριαρχία τῆς κραταιῆς Περσίας.

Γιὰ οὐσιαστικὰ διαφορετικοὺς λόγους, ἀλλὰ ἡ ἰδέα τῆς ὑπεροχῆς τῆς πάλης τῶν ἀντιθέτων ἔναντι τῆς ἑνότητάς τους (ἁρμονίας, συμφωνίας) διατυπώνεται ἀπὸ τὸν Λένιν: «Ἡ ἑνότητα (σύμπτωση, ταυτότητα, συνισταμένη) τῶν ἀντιθέτων εἶναι συμβατική, προσωρινή, παροδική, σχετική). Ἡ πάλη τῶν ἀλληλοαποκλειόμενων ἀντιθέτων εἶναι ἀπόλυτη, ὅπως ἀπόλυτη εἶναι ἡ ἀνάπτυξη, ἡ κίνηση» (Β.Ι. Λένιν, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 317). Σ'αὐτὴ τὴ λενινιστικὴ θέση ποὺ ἀπολυτοποιεῖ τὴν πάλη τῶν ἀντιθέτων καὶ ποὺ θεωρεῖ τὴν ἑνότητά τους σὰν σχετική, πρόσκαιρη, ὁ Λ. Γκ. Σκβορτσόφ διακρίνει μιὰ «εὐθυγράμμιση» καὶ «πρωτογονισμό» (Λ. Σκβορτσόφ, σ. 23). Κατὰ τὴν ἄποψή μου, οἱ λενινιστικὲς προτεραιότητες δὲν ὀφείλονται ἁπλῶς τόσο στὴν «εὐθυγράμμιση» καὶ τὸν «πρωτογονισμό» τους, ὅσο στὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Β.Ι. Οὐλιάνοφ-Λένιν ἦταν πρὶν ἀπ'ὅλα πολιτικός, ἐπαναστάτης καὶ κρατικὸς παράγοντας καὶ μετὰ στοχαστής. Ἀπ'ἐδῶ ἀπορρέει καὶ ἡ πολιτικοποίηση τῶν φιλοσοφικῶν κατηγοριῶν καὶ τῆς ἴδιας τῆς φιλοσοφίας. Γι'αὐτὸ δὲν

εἶναι τυχαῖο πού, ἀναλαμβάνοντας τὴν ἐξουσία, μετέφερε τὴν ἔμφαση ἀπὸ τὴν πάλη τῶν ἀντιθέτων στὴν ἑνότητά τους. Ἔτσι, τὸ Μάρτη τοῦ 1921 μὲ πρόταση τοῦ Λένιν τὸ 10ο Συνέδριο τοῦ ΚΚ Ρωσίας υἱοθέτησε τὴν εἰδικὴ ἀπόφαση «Γιὰ τὴν ἑνότητα τοῦ κόμματος», ποὺ θεωροῦσε ὡς ἀνεπίτρεπτο τὸν φραξιονισμὸ καὶ ὅριζε τὴν ἄμεση διάλυση ὁποιασδήποτε φραξιονιστικῆς ὁμάδας, δηλαδὴ ἀντιπολίτευσης, ἂν τέτοια θὰ ἐμφανιστεῖ. Στὸ ἑξῆς, μὲ τὴν ἐγκαθίδρυση στὴν ΕΣΣΔ τοῦ ὁλοκληρωτικοῦ καθεστῶτος, ἄρχισε νὰ ἐμφυτεύεται ἡ βίαιη ἑνότητα τῆς σοβιετικῆς ἐξουσίας, ἡ συστηματικὴ κατάπνιξη τῆς πάλης τῶν ἰδεῶν καὶ τῆς ἐλευθερίας τῆς κριτικῆς, ἀλλὰ καὶ ὁποιασδήποτε πρωτοβουλίας. Ὅπως σωστὰ σημειώνει ὁ Λ. Γκ. Σκβορτσόφ, «ἡ ὁλοκληρωτικὴ ἑνότητα, ποὺ μὲ τὴ βία καταστρέφει τὴν ἀντίθεση, ὁδηγεῖ στὴν καθολικὴ δουλεία, στὴ "στασιμότητα"... καὶ στὴν ἐθνικὴ καταστροφή» (*ἔνθ' ἀν.*, σ. 24-25). Μὲ ἄλλα λόγια, ἡ προδοσία τῆς διαλεκτικῆς εἶχε τεράστιες ἀρνητικὲς συνέπειες.

2. Ἡ τύχη τῆς «διαλεκτικῆς λογικῆς»

Ὅπως εἶναι γνωστό, ἡ ἰδέα τῆς καθολικῆς ροῆς καὶ ἀλλαγῆς τῶν πραγμάτων πῆρε στὸν Ἡράκλειτο τὴν ἔκφρασή της στὴν ἐντυπωσιακὴ εἰκόνα-ἔννοια (ἐννοιοπαράσταση) τοῦ ποταμιοῦ· σ'αὐτὸ κυλᾶνε συνεχῶς καινούργια νερά, ἐνῶ αὐτὸ παραμένει τὸ ἴδιο ποτάμι καὶ ὄχι διαφορετικό. Μὲ ἄλλα λόγια, ἡ καλλιτεχνικὴ σύγκριση τῆς καθολικῆς κατάστασης τῶν πραγμάτων μὲ τὸ ποτάμι συνιστᾶ ἐπίσης τὴν ἑνότητα (συνδυασμό) τῶν ἀντιθέτων τῆς ἀλλαγῆς καὶ τῆς σχετικῆς ἠρεμίας, τῆς δυναμικῆς καὶ τῆς στατικῆς.

Εἴπαμε ἤδη ὅτι ὁ Ἐφέσιος, ἐπιδιώκοντας νὰ ἐκφράσει στὴ γλῶσσα τὴν μεταβαλλόμενη μορφὴ τῶν πραγμάτων καὶ τὸν συνδυασμὸ σ'αὐτὰ τῆς ἑνότητας τῶν ἀντιθέτων, συχνὰ παραβίαζε τοὺς νόμους τῆς λογικῆς, δηλαδὴ παραδεχόταν τὶς ἀντιφάσεις στὴ νόηση. Ἔτσι ἐξηγεῖται ἡ διαμαρτυρία τοῦ Ἀριστοτέλη, ὁ ὁποῖος διατύπωσε τοὺς βασικοὺς νόμους τῆς λογικῆς, κατὰ τοῦ ἀντινομικοῦ ὕφους τοῦ Ἡρακλείτου. Ὁ Σταγιρίτης ἔγραφε: «Εἶναι ἀδύνατο νὰ πιστεύει κάποιος ὅτι εἶναι τὸ ἴδιο πρᾶγμα ἡ ὕπαρξη καὶ ἡ μὴ ὕπαρξη, ὅπως μερικοὶ νομίζουν ὅτι λέει ὁ Ἡράκλειτος» (*Μετὰ τὰ Φυσικὰ* Γ 3, 1005 b 23). Ἂν κοιτάξουμε προσεκτικὰ τὰ λόγια τοῦ Ἀριστοτέλη, τότε ἀποδείχνεται ὅτι οἱ ἔννοιες γιὰ τὴν ὕπαρξη ἢ τὴν μὴ ὕπαρξη κάποιου πράγματος σὰν νὰ βρίσκονται σ'αὐτὸν χωριστά, τὸ ἕνα χωρὶς τὸ ἄλλο. Στὴν πραγματικότητα ὅμως τὰ ὑπαρκτὰ ἀντίθετα καὶ οἱ ὑπαρκτὲς ἔννοιες σ' αὐτὰ προϋποθέτουν τὸ ἕνα τὸ ἄλλο. Ἔτσι, ἡ ζωὴ (ὕπαρξη) προϋποθέτει τὸ θάνατο (μὴ ὕπαρξη), τὸν ἐμπεριέχει, ἡ ζωὴ καὶ ὁ θάνατος συνιστοῦν τὴν ἑνότητα τῶν ἀντιθέτων. Τὰ ἀντίθετα περνοῦν τὸ ἕνα στὸ ἄλλο (σύμφωνα μὲ τὸν Ἡράκλειτο, τὸ θερμὸ ψύχεται, τὸ νέο γερνάει, ἡ ζωὴ ὁρισμένων ὄντων προϋποθέτει τὸ θάνατο τῶν ἄλλων, καὶ ἀντιστρόφως). Ἑπομένως, τὸ ἴδιο ὄν (καὶ πρᾶγμα γενικά) εἶναι ἴσο μὲ τὸν ἑαυτό του καὶ δὲν εἶναι ἴσο. Ἀκολουθώντας τὸ πνεῦμα τῆς ἡρακλείτειας σκέψης, μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι ὁ

διατυπωμένος ἀπὸ τὸν Σταγιρίτη νόμος τῆς ἀπόλυτης ταυτότητας (Α = Α) διαστρεβλώνει τὴν ἀντικειμενικὴ κατάσταση (τὸν «λόγο») τῶν πραγμάτων.

Ἀναπτύσσοντας τὴ θέση τοῦ Ἐφέσιου, ὁ Χέγκελ ἐπισήμανε τὴν ἀναντιστοιχία τῆς τυπικῆς λογικῆς μὲ τὴν ἀντικειμενικὴ λογικὴ τῆς πραγματικότητας (τῆς ἀναπτυσσόμενης ἀντικειμενικῆς ἰδέας). Ἀπ᾽ἐδῶ ἀπορρέει καὶ ἡ κριτικὴ ἀπὸ τὸν Χέγκελ τῆς τυπικῆς λογικῆς, ποὺ θεωροῦσε ὅτι τὸ ἀντικείμενο τῆς τελευταίας συνιστᾶ «νεκρὸ περιεχόμενο» καὶ οἱ νόμοι καὶ οἱ κανόνες της εἶναι «κούφιοι καὶ κοινότοποι». Ἀντὶ τῆς περιφρονημένης ἀπ᾽ αὐτὸν τυπικῆς λογικῆς ὁ μεγάλος Γερμανὸς φιλόσοφος εἰσήγαγε στὴ φιλοσοφία τὸν ὅρο «διαλεκτικὴ λογική» ὡς διδασκαλία γιὰ τοὺς νόμους ἐξέλιξης ὅλων τῶν «φυσικῶν καὶ πνευματικῶν πραγμάτων».

Ὁ Ἔνγκελς, ἀκολουθώντας τὸν Χέγκελ, κατέληξε στὸ συμπέρασμα ὅτι ἡ τυπικὴ λογικὴ εἶναι χρήσιμη σὲ συνθῆκες «οἰκιακῆς καθημερινῆς χρήσης». Ὅταν ὅμως πρόκειται γιὰ τέτοια περίπλοκα πράγματα, ὅπως ἡ ἀντανάκλαση στὶς σκέψεις τῆς κίνησης καὶ τῆς ἐξέλιξης τῶν πραγμάτων στὴν ἀλληλοσύνδεση καὶ στὴν ἀλληλεπίδρασή τους, καθὼς καὶ γιὰ τὴν ἑνότητα τῶν ἀντιθέτων κ.λπ., τότε μπαίνει σὲ ἰσχὺ ἡ διαλεκτικὴ λογική. Ἂν καὶ οἱ θεμελιωτὲς τοῦ μαρξισμοῦ χρησιμοποιοῦσαν τὸν ὅρο «διαλεκτικὴ λογική», προτιμοῦσαν, ὅπως ὅλα δείχνουν, νὰ περιορίζονται στὴν ἔννοια «διαλεκτική». Αὐτὴ ἡ περίσταση ὁδήγησε στὸ ὅτι ὁρισμένοι σοβιετικοὶ ὀπαδοὶ τοῦ μαρξισμοῦ ἄρχισαν νὰ βάζουν στὸν ἐν λόγῳ ὅρο ὀντολογικὸ νόημα, καὶ ἄλλοι γνωσιολογικό. Ἔτσι, στὴ *Φιλοσοφικὴ Ἐγκυκλοπαίδεια* (τόμ. 3, σ. 209) διαβάζουμε: «Ἡ *διαλεκτικὴ λογικὴ* εἶναι ἡ ἐπιστήμη γιὰ τοὺς πιὸ γενικοὺς νόμους ἐξέλιξης τῆς φύσης, τῆς κοινωνίας καὶ τῆς ἀνθρώπινης νόησης». Καὶ στὴν ἔκτη ἔκδοση τοῦ *Φιλοσοφικοῦ Λεξικοῦ* (Μόσχα, 1991, σ. 119) ἀναφέρεται ὅτι ἡ «*διαλεκτικὴ λογικὴ* εἶναι ἡ ἐπιστήμη γιὰ τοὺς νόμους καὶ τὶς μορφὲς ἀντανάκλασης στὴ νόηση τῆς ἐξέλιξης τοῦ ἀντικειμενικοῦ κόσμου, γιὰ τὴν ἐξέλιξη τῆς ἴδιας τῆς γνώσης».

Θὰ ἔλεγε κανεὶς ὅτι ἡ ἐπιστήμη γιὰ τοὺς γενικοὺς νόμους ἀνάπτυξης τοῦ Εἶναι καὶ τῆς νόησης (ὅλων τῶν «φυσικῶν καὶ πνευματικῶν πραγμάτων», κατὰ τὸν Χέγκελ) καὶ ἡ τυπικὴ λογικὴ δὲν ἀντιτίθενται, δὲν ἀντιφάσκουν μεταξύ τους (ἂν πρόκειται γιὰ «οἰκιακὴ καθημερινὴ χρήση» ἢ γιὰ ὑψηλότερες ὕλες). Καὶ γι᾽αὐτὸ μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι ἡ τυπικὴ λογικὴ δὲν ἄξιζε τὰ μὴ κολακευτικὰ ἐπίθετα μὲ τὰ ὁποία τὴ στόλισε ὁ Γκέοργκ Βίλχελμ Φρίντριχ Χέγκελ. Ὡστόσο, «πρόσκομμα» ἦταν καὶ παραμένει τὸ ζήτημα: πῶς νὰ ἐκφραστεῖ στὴν μὴ ἀντιφατικὴ λογικὴ τῆς νόησης ἡ ἀντιφατικὴ (διαλεκτικὴ) φύση τῆς κίνησης: διότι τὸ κινούμενο ἀντικείμενο βρίσκεται στὴ δοσμένη στιγμὴ τοῦ χρόνου στὴ δοσμένη θέση καὶ δὲν βρίσκεται σ᾽αὐτή. «Στὰ ἴδια ποτάμια μπαίνουμε καὶ δὲν μπαίνουμε, εἴμαστε καὶ δὲν εἴμαστε». Στὶς θυελλώδεις συζητήσεις ἀνάμεσα στοὺς σοβιετικοὺς εἰδικοὺς στὴ λογικὴ καὶ τοὺς φιλόσοφους ποὺ εἶχαν φουντώσει τὸν περασμένο αἰώνα, ὁρισμένοι θεωροῦσαν ὅτι ἡ ἀντικειμενικὴ ἀντίφαση τῆς κίνησης θὰ πρέπει νὰ ἐκφράζε-

ται σὲ μὴ ἀντιφατικὴ μορφή, δηλαδὴ σύμφωνα μὲ τοὺς νόμους τῆς τυπικῆς λογικῆς. Ἡ δὲ διαστρέβλωση τῆς πραγματικότητας, ποὺ ἐπιφέρει ἡ τυπικὴ λογική, μειώνεται συνεχῶς στὴ διαδικασία διασαφήνισης τῶν ἐννοιῶν καὶ τῆς ἀνάπτυξης τῶν γνώσεών μας. Οἱ δὲ ὀπαδοὶ τῆς διαλεκτικῆς λογικῆς, διαμφισβητώντας τὴ δυνατότητα τῆς μὴ ἀντιφατικῆς ἀντανάκλασης στὴ νόηση τῆς ἀντικειμενικῆς ἀντίφασης, ἐπέλεξαν τὴ θέση, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἡ διαλεκτικὴ ἀντίφαση, ποὺ ἐξωτερικὰ δὲν διαφέρει ἀπὸ τὴν τυπικὴ-λογικὴ ἀντίφαση, θὰ πρέπει ὁπωσδήποτε νὰ ἐκφράζεται σὲ ἀντιφατικὴ μορφή. Ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτή, μόνο ἡ ἀνάλυση τῆς οὐσίας τοῦ ζητήματος μπορεῖ νὰ μᾶς πείσει ὅτι ἔχουμε νὰ κάνουμε μὲ τὴ διαλεκτικὴ καὶ ὄχι μὲ τὴν τυπική-λογικὴ ἀντίφαση.

Σημειώνουμε ὅτι τὴν παραδοχὴ τῆς ἀντίφασης στὶς κρίσεις μὲ σκοπὸ τὴν κατάλληλη ἀντανάκλαση τῆς ἀντικειμενικῆς ἀντίφασης ἀπέδειξε ὁ διάσημος ρῶσος καὶ σοβιετικὸς φιλόσοφος, φιλόλογος, αἰσθητικὸς Ἀλεξέι Φιόντροβιτς Λόσεφ, συγγραφέας πολυάριθμων ἐπιστημονικῶν ἔργων, μεταξύ τους καὶ ἡ κεφαλαιώδης *Ἱστορία τῆς ἀρχαίας αἰσθητικῆς* (σὲ 8 τόμους). Ὄντας σταθερὸς ὀπαδὸς τῆς διαλεκτικῆς λογικῆς, ὁ Α.Φ. Λόσεφ φρονεῖ ὅτι ἡ παραδοχὴ τῆς ἀντίφασης στὴ νόηση δὲ σημαίνει διάσπαση τῆς σκέψης, ἀλλά, ἀντίθετα, ἑδραίωση, πραγμάτωσή της. Ἀπ'ἐδῶ ἀπορρέουν καὶ οἱ ἀντιφατικές (ἀντινομικές, γιὰ νὰ μὴν ποῦμε μπερδεμένες) γνῶμες τοῦ Α.Φ. Λόσεφ σχετικὰ μὲ τὴ διδασκαλία τοῦ Ἡρακλείτου, τέτοιες, ὅπως, γιὰ παράδειγμα: «Ἂν κατανοοῦμε τὴ φιλοσοφία ὡς χρησιμοποίηση ἀφηρημένων ὅρων καὶ ἐννοιῶν, τότε ὁ Ἡράκλειτος δὲν εἶναι καθόλου φιλόσοφος» (Α.Φ. Λόσεφ, 1963, σ. 352). Συγχρόνως ὅμως ἀποδείχνεται ὅτι «... ὁ Λόγος τοῦ Ἡρακλείτου εἶναι στὸν ἴδιο βαθμὸ καὶ ἀφηρημένη ἔννοια καὶ ζωή... Συμπαντικὸ λογικὸ καὶ ἀντικειμενικό-ἀνθρώπινο κριτήριο τῆς ἀλήθειας» (*ἔνθ' ἀν.*, σ. 367). Ὁ συγγραφέας διατυπώνει τὴ θέση, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία «οἱ εἰκόνες τοῦ Ἡρακλείτου δὲν εἶναι *σχετικές*, *ἀλλὰ ἀπόλυτες*» (*αὐτόθι*, σ. 357). Μὲ ἄλλα λόγια, οἱ εἰκόνες τοῦ Ἐφέσιου εἶναι ἴδιες, ὅπως καὶ οἱ εἰκόνες τῆς μυθολογίας. Καὶ ὅμως σ'αὐτὴ τὴ θέση ἀντιπαρατίθεται ἡ ἀντίθεση: «Καί, ὡστόσο, ἂν θεωρούσαμε τὸν Ἡράκλειτο ἁπλῶς μυθολόγο, θὰ χρειαζόταν... νὰ σακατέψουμε σχεδὸν κάθε ἀπόσπασμα τοῦ Ἡρακλείτου» (*αὐτόθι*, σ. 358).

Ὁ Α.Φ. Λόσεφ ἀπόκτησε μεγάλη ἐπιρροὴ ἀνάμεσα στοὺς ὀπαδοὺς τῆς διαλεκτικῆς λογικῆς, ἐκθέτοντας τὴν ἱστορία της στὴν προαναφερόμενη πεντάτομη *Φιλοσοφικὴ Ἐγκυκλοπαίδεια* (τόμ. 3, 1964, σσ. 209-213). Νά, ἕνα ἀπόσπασμα ἀπὸ τὴν ἱστορία αὐτή: «Ἡ χριστιανικὴ διδασκαλία γιὰ τὴν τριάδα... καὶ ἡ ἀραβοεβραϊκὴ διδασκαλία γιὰ τὸ κοινωνικὸ ἀπόλυτο (γιὰ παράδειγμα, στὸν Ἴμπν Ρόστα ἢ τὸν Καμπάλε) οἰκοδομοῦνταν κυρίως μὲ τὶς μεθόδους τῆς διαλεκτικῆς λογικῆς. Τὸ ἐγκεκριμένο στὶς δύο πρῶτες οἰκουμενικὲς συνόδους (325 καὶ 381) σύμβολο τῆς πίστης δίδασκε τὴν θεία οὐσία ποὺ ἐκφραζόταν μὲ τρία πρόσωπα, μὲ τὴν πλήρη ταυτότητα αὐτῆς

τῆς οὐσίας καὶ αὐτῶν τῶν προσώπων καὶ μὲ τὴν πλήρη διαφορά τους, καθὼς καὶ μὲ τὴν αὐτοταυτόσημη ἀνάπτυξη τῶν ἴδιων τῶν προσώπων. Ὁ ἀρχικὸς κόλπος τῆς αἰώνιας κίνησης (πατέρας), ἡ διαιρεμένη νομοτέλεια αὐτῆς τῆς κίνησης (υἱὸς ἢ Θεός-λόγος) καὶ τὸ αἰώνιο δημιουργικὸ γίγνεσθαι αὐτῆς τῆς ἀκίνητης νομοτέλειας (ἅγιο πνεῦμα)... Αὐτὴ ἡ διαλεκτικὴ λογική, ποὺ βασίζεται στὴ θρησκευτική-μυστικιστικὴ σκέψη, ἔφτασε ὡς τὸν Νικόλαο Κουζάνο...» (τόμ. 3, σ. 211).

Ἐξυπακούεται ὅτι ὁ μυστικισμός, ἀφοῦ εἶναι προσδοκία καὶ βίωμα στὴν ἔκσταση τῆς «συνένωσης» μὲ τὸ ἀπόλυτο, εἶναι ἄλογος ἀπὸ ἄποψη ἀρχῶν. Ὁ μυστικισμὸς ὑπάρχει, ἂς ποῦμε, ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ τοῦ νόμου τῆς λογικῆς, εἰδικότερα στὸ τμῆμα τοῦ νόμου τῆς ἀντίφασης (ἀκριβέστερα, τῆς μὴ ἀντίφασης). Προφανῶς, τέτοια εἶναι καὶ ἡ διαλεκτικὴ λογική, ἂν ὑπάρχει στὸν κόσμο, δηλαδὴ στὴ νόηση. Ὅπως φαίνεται, λαμβάνοντας ὑπόψη τὸν «πονοκέφαλο», ποὺ προκάλεσε ἡ λεγόμενη διαλεκτικὴ λογική, ἡ συντακτικὴ ἐπιτροπὴ τοῦ *Φιλοσοφικοῦ Ἐγκυκλοπαιδικοῦ Λεξικοῦ* (Μόσχα, 1989) διέγραψε γενικὰ τὸν ὅρο «διαλεκτικὴ λογική» ἀπὸ τὴν ἀπαρίθμηση τῶν λημμάτων. Ἐξάλλου, στὸ λῆμμα «Διαλεκτική», ποὺ ἔγραψαν οἱ Α.Φ. Λόσεφ καὶ Α. Γκ. Σπίρκιν, ἀναφέρεται ὅτι «ἡ διαλεκτικὴ λογικὴ βρίσκεται σὲ περίπλοκη διαλεκτικὴ συσχέτιση μὲ τὴν τυπικὴ λογική» (*αὐτόθι*, σ. 16). Ἡ «περιπλοκή» (σωστότερα, τὸ μπέρδεμα αὐτῆς τῆς σχέσης) ἔγκειται στὴν ἰσότητα, στὴν ἴση ἀμοιβαία ὑπαγωγὴ τῆς μιᾶς λογικῆς στὴν ἄλλη. «Ἡ τυπικὴ λογική», γράφουν οἱ συγγραφεῖς, «ὑπάγεται στὴ διαλεκτικὴ ὡς ἡ φιλοσοφική-μεθοδολογικὴ βάση της. Συγχρόνως ἡ ἴδια ἡ διαλεκτικὴ ὡς λογικὴ ὑπάγεται ὑποχρεωτικὰ σὲ ὅλες τὶς ἀρχὲς τῆς τυπικῆς λογικῆς...» *(αὐτόθι)*. Παρ'ὅλα αὐτά, ἂν ἡ διαλεκτικὴ σὰν λογικὴ (δηλαδὴ ἡ διαλεκτικὴ λογική) συνιστᾶ τὴ φιλοσοφική-μεθοδολογικὴ βάση τῆς τυπικῆς λογικῆς, τότε εἶναι σαφὲς ὅτι ἡ πρώτη ἀπ'αὐτὲς εἶναι *πιὸ ἴση* ἀπὸ τὴ δεύτερη...

Στὴ *Νέα Φιλοσοφικὴ Ἐγκυκλοπαίδεια* (σὲ 4 τόμους, Μόσχα, 2000-2001) ὁ ὅρος «Διαλεκτικὴ λογική» δὲν ὑπάρχει, καθὼς καὶ τὸ ἐκτενὲς λῆμμα «Διαλεκτική». Σ'αὐτὸ ὁ ὅρος «διαλεκτική» ὁρίζεται ὡς «λογικὴ μορφὴ καὶ γενικὸς τρόπος τῆς ἀνακλαστικῆς θεωρητικῆς σκέψης ποὺ ἔχει ὡς ἀντικείμενό της τὶς ἀντιφάσεις τοῦ νοητοῦ περιεχομένου της» (τόμ. 1, 2000, σ. 645). Σὲ ἀνάλογες πολὺ ἀφηρημένες καὶ περίπλοκες κρίσεις ἀπηχεῖ ἡ ἰδέα τῆς «ἰσότητας» τῆς τυπικῆς καὶ «διαλεκτικῆς» (ἀντιφατικῆς) λογικῆς. Κρίνετε μόνοι σας: «... ἡ λογικὴ τοῦ Χέγκελ εἶναι ἄτυπη λογική. Πρὶν ἀπ'ὅλα, γιατί, ἀποκαλύπτοντας τὴ νοηματικὴ ἀντίφαση σὲ κάθε διττὴ καθολικὴ ἔννοια (κατηγορίες) – αὐτὰ τὰ ἐννοιολογικὰ στηρίγματα καὶ γενικὰ μέτρα τῆς ζωντανῆς διεργασίας τῆς νόησης, αὐτὴ δὲ θίγει τοὺς κανόνες τῆς τυπικῆς μὴ ἀντιφατικῆς διαδρομῆς τοῦ πιθανοῦ περάσματος ἀπὸ τὴν ἐμπεριέχουσα νόημα δομή (μορφή) τῆς μιᾶς νοητικὰ διατυπωμένης ἔκφρασης στὴ δομὴ ἄλλης ποὺ καλεῖται νὰ διατηρήσει τὴν ὀρθότητα καὶ τὴν μὴ ἀντιφατικότητα τοῦ ἴδιου τοῦ περάσματος (πρᾶγμα ποὺ ἦταν καὶ παραμένει προνόμιο τῆς

τυπικῆς λογικῆς). Καὶ παρ'ὅλα αὐτὰ ἡ λογικὴ τοῦ Χέγκελ εἶναι λογική, διότι τεκμηριώνει ἐπίσης τὸν γενικὸ κανόνα (νόμο), ὄχι ὅμως τὶς μορφὲς τῶν διατυπωμένων σκέψεων ἀπὸ τὸ λόγο, ἀλλὰ τῆς νόησης κατὰ τὴ στιγμὴ τῆς δημιουργίας ἀπ'αὐτὲς γιὰ τὸν ἑαυτό τους μὲ κάθε πράξη τοῦ διαλόγου μὲ τὸν ἑαυτό τους» (στὸ ἴδιο, σελ. 650). Στὸ λῆμμα ἀποσιωπᾶται τὸ γεγονὸς ὅτι «ἡ λογικὴ τοῦ Χέγκελ» εἶναι «διαλεκτική». Αὐτὴ ἡ παρασιώπηση δείχνει τὴν ἀζήλευτη τύχη, τὶς «περιπέτειες», τῆς λεγόμενης διαλεκτικῆς λογικῆς.

Συμπεράσματα

Ἀνάμεσα στοὺς γνωστοὺς σοβιετικοὺς φιλόσοφους καὶ εἰδικοὺς στὴ λογική, ποὺ εἶχαν τὴν τόλμη νὰ δηλώσουν ὅτι ὑπάρχει μιὰ λογική – ἡ τυπική, ἦταν ὁ Κονσταντίν (Κότε) Σπιριντόνοβιτς Μπακράτζε, ὁ ὁποῖος ἔγραφε: «Δὲν ὑπάρχουν δύο *λογικὲς γιὰ τὶς μορφὲς καὶ τοὺς νόμους τῆς ὀρθῆς σκέψης*: ὑπάρχει μιὰ ἐπιστήμη καὶ αὐτὴ ἡ ἐπιστήμη εἶναι ἡ λογικὴ ἢ ἡ τυπικὴ λογική» (Κ. Μπακράτζε, σ. 79). Κάτι ἀνάλογο διαβάζουμε στὸν Β. Σβιντσόφ: «... ἡ διαλεκτικὴ λογικὴ ὑπῆρχε (καὶ γιὰ κάποιους ἐξακολουθεῖ νὰ ὑπάρχει). Ἀλλὰ ποτὲ δὲν ἦταν καὶ δὲ μποροῦσε νὰ εἶναι λογική» (Β. Σβιντσόφ, No 2). Γιὰ τὸν ἀρχαῖο Ἡράκλειτο, ἡ ζωὴ καὶ ἡ δράση τοῦ ὁποίου συμπίπτει μὲ τὴν περίοδο τοῦ γίγνεσθαι τῆς φιλοσοφίας, εἶναι συγχωρητέες οἱ προσπάθειες νὰ ἐκφράσει μὲ ἀντιφατικὲς κρίσεις τὴν ἑνότητα (ἢ τὴν πάλη), τῶν ἀντιθέτων ποὺ διαισθητικὰ αὐτὸς ἀνακάλυψε. Ἡ δὲ παραδοχὴ τῆς ἀντιφατικότητας τῶν κρίσεων ἀπὸ τοὺς σύγχρονους ὀπαδοὺς τῆς «διαλεκτικῆς λογικῆς» σημαίνει διάσπαση τῆς σκέψης, δηλαδὴ ἀπουσία της.

Ἀναμφίβολα, ὁ Ἡράκλειτος εἶναι ὁ θεμελιωτὴς τῆς διαλεκτικῆς ὡς διδασκαλίας γιὰ τὴν ἑνότητα καὶ τὴν πάλη τῶν ἀντιθέτων. Ὡστόσο, εἶναι ἀναμφισβήτητο καὶ τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ διαλεκτικὸς ὑλισμὸς ἀπὸ ἰδεολογικὴ ἄποψη βγῆκε κυρίως ἀπὸ τὴ «χλαίνη» τοῦ Γ.Β.Φ. Χέγκελ, ἂν καὶ χρειάστηκε νὰ στηθεῖ ἡ διαλεκτική του «ἀπὸ τὸ κεφάλι στὰ πόδια». Ἡ τελευταία περίσταση δίνει τὴν ἀφορμὴ νὰ ὑποστηρίξουμε ὅτι ἡ διαλεκτικὴ τοῦ Ἡρακλείτου εἶναι ἀπὸ μία ἄποψη πιὸ κοντὰ στὸν διαλεκτικὸ ὑλισμό, ἀπ'ὅ,τι ἡ διαλεκτικὴ τοῦ Χέγκελ. Τὸ ζήτημα εἶναι ὅτι ἡ διαλεκτικὴ τοῦ πρώτου βασίζεται σὲ λαμπρὰ γεγονότα τῆς ζωῆς, ἐνῶ ἡ διαλεκτικὴ τοῦ δεύτερου στὶς ἀφηρημένες ἔννοιες, μὲ τὴ βοήθεια τῶν ὁποίων κατασκεύαζε τὴν πραγματικότητα.

Κλείνοντας, θὰ θέλαμε νὰ ἀναφέρουμε τὸ παρακάτω ἀπόσπασμα ἀπὸ τὸ ἄρθρο τῶν Τζ. Ἀγκάσι καὶ Ρ. Κοέν «Ἡ ἐπίδραση τοῦ Ἡρακλείτου στὰ σύγχρονα μαθηματικά»: «Ἀπ'ὅλους τοὺς Ἕλληνες φιλόσοφους τὴν πιὸ σημαντικὴ ἐπίδραση στὸν 20ὸ αἰώνα ἄσκησε ὁ Ἡράκλειτος. Ὅταν ὁ Μάο Τσὲ Τοὺνγκ μιλοῦσε γιὰ τὴν «ἑνότητα τῶν ἀντιθέτων» ὡς «νόμο τῆς ἀντιφατικότητας τῶν πραγμάτων», ξεκινοῦσε ἄμεσα ἀπὸ τὶς ἰδέες τοῦ Ἡρακλείτου... Ὁ Χέγκελ, Γερμανὸς φιλόσοφος τοῦ 19ου αἰώνα, ἀξιοποίησε τὶς ἰδέες τοῦ Ἡρακλείτου γιὰ τὴ δημιουργία τῆς δικῆς του θεωρίας τῆς διαλεκτικῆς. Παράλληλα παρομοίωσε τὸ σύμπαν μ'ἕνα εἶδος μοναδικῆς λέσχης συζητήσεων

ποὺ ἡ πάλη τῶν ἰδεῶν τελειώνει μὲ τὴ σύνθεσή τους. Ὁ Μάρξ καὶ ὁ Ἔνγκελς, ἀντίστοιχα, ἐπεξεργάστηκαν τὴ χεγκελιανὴ διαλεκτικὴ μὲ ὑλιστικὸ τρόπο. Συγκρίνοντας, στὴ διδακτορικὴ διατριβή του τὴ φιλοσοφία τοῦ Δημόκριτου καὶ τοῦ Ἐπίκουρου, ὁ Μάρξ ἀνάφερε τὸ ὄνομα τοῦ Ἡρακλείτου μόνο στὸ περιθώριο τοῦ χειρογράφου. Ὡστόσο, τόσο ὁ Ἔνγκελς, ὅσο καὶ ὁ Λένιν ἀναγνώριζαν ὅτι ὁ διαλεκτικὸς ὑλισμὸς ἔχει τὴ βάση του στὶς ἰδέες τοῦ Ἡρακλείτου, πρᾶγμα ποὺ τὸ ἔδειξε ἀπολύτως ἀξιόπιστα καὶ ἐπιχειρηματολογημένα ὁ Κεσσίδης» (Agassi J. and Cohen R.S., τόμ. 67, σ. 111). Θὰ προσθέσουμε ὅτι, στὶς συνθῆκες τοῦ ὁλοκληρωτικοῦ καθεστῶτος ποὺ εἶχε ἐγκαθιδρυθεῖ στὴ Σοβιετικὴ Ἕνωση, δὲν ὑπῆρχε ἡ δυνατότητα νὰ δηλώσει κανεὶς δημόσια ὅτι οἱ θεμελιωτὲς τοῦ μαρξισμοῦ-λενινισμοῦ πολιτικοποιοῦν τὴ φιλοσοφία, μαζὶ καὶ τὴ διαλεκτική. Ἐξάλλου, σὲ ὅ,τι ἀφορᾶ τὴν πολιτικοποίηση τῆς φιλοσοφίας, ὁρισμένοι Ἕλληνες ἐρευνητὲς τοῦ περασμένου αἰῶνα ξεπέρασαν τὸν Μάρξ, τὸν Ἔνγκελς καὶ τὸν Λένιν. Ἔτσι, διαβάζουμε: «Ἡ φιλοσοφία εἶναι πολιτικὴ μεταφρασμένη σ᾽ἔννοιες καὶ συλλογισμούς, ὅπως ἡ ποίηση σὲ εἰκόνες» (Θεοδωρίδης, σ. 35). Σχετικὰ μὲ τὶς διατυπώσεις, σύμφωνα μὲ τὶς ὁποῖες ἡ φιλοσοφία εἶναι πολιτικὴ μεταφερμένη στὴν περιοχὴ τῶν ἀφηρημένων ἐννοιῶν, ὁ διάσημος μαρξιστὴς Γκεόργκι Πλεχάνοφ ἔλεγε εἰρωνικὰ ὅτι, ἂν ἀκολουθήσουμε αὐτὲς τὶς διατυπώσεις ἢ θέσεις, συνάγεται ὅτι οἱ ἰδεολόγοι τῶν κυρίαρχων τάξεων, εἴτε πρόκειται γιὰ τὸν Πλάτωνα, τὸν Ἀριστοτέλη ἢ τὸν Χέγκελ, εἶχαν ἕνα σκοπό – νὰ «προσφέρουν» περισσότερες ὡραῖες δοῦλες στὴν κοινωνική τους τάξη.

Θεοχάρης Κεσσίδης
(Ἀθῆναι)

HERACLITE ET LE MATERIALISME DIALECTIQUE

R é s u m é

Un grand nombre de théoriciens de l'ex-Union Soviétique considérait Héraclite, comme le précurseur du matérialisme dialectique. Cette tendance de faire assimiler le philosophe d'Ephèse à un *avant la lettre* précepteur des principes de la dialectique marxiste fut accompagnée d'une distinction rigide entre logique formelle et logique dialectique. Cette évaluation, en ce qui concerne la logique formelle, fut presque négative - car ces théoriciens adoptaient le mépris de Hegel envers cette faculté. Pourtant, bien qu'ils reconnaissaient en logique dialectique une science presque véritable, dans le cadre où elle représentait « la logique du réel », ils adoptaient, en même temps, la défense de tout fractionnisme dans le sein du Parti Communiste, établie par un décret spécial au cours des travaux du 10ème colloque du Parti Communiste Russe. Ce n'est qu'à la fin du 20ème siècle que la distinction figurative entre logique formelle et logique dialectique, après avoir servi pendant une longue période les intérêts du Parti Communiste, fut finalement abandonnée. Dans la *Nouvelle Encyclopédie Philosophique* (Moscou, 2000-2001), le terme «logique dialectique» n'y figure plus, comme c'est le cas, pour l'ancien grand lemme sur la «dialectique».

Doukas KAPANTAÏS

SOCRATES AND POPULISM. AN INQUIRY INTO THE ORIGINS OF GREGORY VLASTOS'S CAREER*

1. Whose Socratic Populism? «The *Timaeus* is no manual of political theology. It is 'esoteric' philosophy: the private discourse of like-minded philosophers». The passage is taken from the very first study of Gregory Vlastos (1907-1991) dedicated to ancient philosophy - and particularly to Plato -, published in 1939 under the title «The Disorderly Motion in the *Timaeus*» (republished in *Studies in Greek Philosophy*)[1]; It would be after that very first study on *Timaeus* that Vlastos would distinguish himself and excel mainly by introducing into the study of ancient philosophy the methods and queries elaborated by analytical philosophy[2]. One of the high points of Vlastos's

---

* This article is the result of my work as a Visiting Research Fellow at the Program of Hellenic Studies at Princeton University. I wish here to thank Prof. Alexander Nehamas, then President of the Program in Hellenic Studies and a student of Gregory Vlastos for his help, comments and support. I wish also to thank Prof. Dimitri Gondicas, Executive Director of the Program, for his help and his support. Finally, I am grateful to Prof. A.P.D. Mourelatos, a collaborator of Vlastos, for his help and his hospitality when I visited briefly the Vlastos's archives in the Harry Ransom Humanities Center at The University of Texas at Austin. Of course, I am solely responsible for the ideas contained in this article.

1. *Studies in Greek Philosophy,* vol. II: Socrates, Plato and their tradition, ed. D.W. Graham, Princeton, Princeton University Press, New Jersey, 1995, p. 259 (the article was originally published in *Classical Quarterly* 33, 1939, pp. 71-83). For information about the life and the scientific career of Vlastos, cf. A. P. D. MOURELATOS, † Gregory Vlastos, *Gnomon,* 65/4, 1993, pp. 378-382; D. W. GRAHAM, Gregory Vlastos (1907-1991), *Routledge Encyclopedia of Philosophy,* vol. 10, London-New York, Routledge, 1998, pp. 650-654; IDEM, Introduction, in G. VLASTOS, *Studies in Greek Philosophy. I: The Presocratics,* Princeton, Princeton University Press, 1995, pp. XV-XXIV; H. R. KRYGSMAN, *Freedom and Grace: Mainline Protestant Thought in Canada, 1900-1960,* Ph.D. thesis, Dpt. Of History, Carleton University, Ottawa, Canada, 1997, pp. 485-493; *A Memorial Service for Gregory Vlastos, July 27, 1907 - October 12, 1991,* Princeton University Chapel, December 8, 1991; Al. NEHAMAS, Gregory Vlastos, Department of Philosophy, *Luminaries. Princeton Faculty Remembered,* ed. Patricia H. Marks, Association of Princeton Graduate Alumni, Princeton, New Jersey, 1996, pp. 341-350; *Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos,* ed. E.N. Lee, A.P.D. Mourelatos & R.M. Rorty, New York, Humanities Press, 1973, XVIII+452 pp. (Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy. Supplementary Vol. 1); *Virtue, Love & Forms. Essays in Memory of Gregory Vlastos,* ed. T. Irwin & M. C. Nussbaum, Edmonton, Alberta, Canada, Academic Printing & Publishing, 1993, 224 pp.(Apeiron: a Journal for Ancient Philosophy and Science, vol. XXVI, nos 3&4, Sept.-Dec. 1993).

2. Vlastos was the single instigator of analytical philosophy in the study of ancient Greek philosophy in North America - as G.E.L. Owen was in Britain -, thanks to his article, The Third

philosophical career is his book on Socrates, his last accomplishment, his philosophical testament, a work that marked the scientific research on the Socratic problem. There, in the chapter under the title «Earlier Socrates contra Middle Platonic Socrates», one of the ten theses advanced by the author in order to make clear the difference between the Socrates of the early dialogues (E for early) and the Socrates of the middle platonic dialogues (M for Middle), the thesis numbered VI, is the following: «VI (a): SocratesE's conception of philosophy is populist» and «VI (b): SocratesM's is elitist»[3] (p. 48). The word «populism» here is a term that might well surprise us in the context of the study of ancient Greek philosophy. According to Ch. H. Kahn, «Thesis VI may mark a genuine personal difference between the historical Socrates and Plato. The early Socrates appears to have what Vlastos calls a populist conception of philosophy; he practices in the Agora, with anyone he meets. But the Socrates of the *Republic* is an elitist, who would restrict dialectic to a small, select group of trained philosophers»[4]. The critical question here is what it is that Vlastos calls a populist conception of philosophy; the term «populism» is, as political scientists say, very difficult to define and far from being evident[5]. We cannot say what is the permanently valid signification of populism; we know only of historical instances of it. «The analysis of the term populism must start not with the question "what is populism?" but rather, "what currencies has the term 'populism' had?" The notion of currency helps us to focus on the relative and mobile value of a concept determined by its effective circulation and repetition, and to distance us from the search for pure, intrinsic, originary meanings»[6].

In my article, I shall try to show that when Vlastos used the term «populism» he had in mind something very specific, something of which he had very substantial experience. Then I shall try to examine the possible relations between this experience of Vlastos and his later turn to the study of ancient Greek philosophy.

By the time Vlastos published his article on *Timaeus,* he had already had ten years of writing experience behind him, though of a different sort. A large part of the early writing production of Vlastos was dedicated to subjects of Christian socialism. Vlastos was born in Constantinople, as it was still called in those times. His father was Greek and his mother half Scottish-half Greek. He had

---

Man Argument in the Parmenides, *Philosophical Review,* 63, 1954, pp. 319-349; cf. A.P.D. MOURELATOS, † Gregory Vlastos, *op. cit.*, 1993, p. 379.

3. Gr. VLASTOS, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher,* Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 48.

4. Ch. H. KAHN, Vlastos's Socrates, *Phronesis,* 37/2, 1992, p. 243.

5. Cf. M. CANOVAN, *Populism,* New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1981 and E. LACLAU, *The Populist Reason,* London, Verso, 2002.

6. Cathy GREENFIELD, «In the People's Name»: Populism as a Political Form, *Australian Journal of Cultural Studies,* 3/2, 1985, p. 90.

studied at Robert (American) College of the city[7] and he was brought up as a Protestant. «Gregory Vlastos was (un unusual combination) both Greek and Presbyterian»[8]. When his family migrated to the United States, he pursued his studies at the Chicago Theological Seminar with the theologian H. N. Wieman, before receiving a Ph.D. at Harvard under A. N. Whitehead's supervision. This was during the period when Whitehead's interests were marked by a turn from philosophy of science toward metaphysics. After receiving his Ph.D. in 1931, Vlastos taught at Queen's University in Kingston, Ontario.

Vlastos focused for a while on Whiteheadian metaphysics and did not withdraw from it because he committed himself to the history of Greek philosophy or to analytic philosophy. As a college senior, Vlastos said that he had found in Christianity «the one thing worth living and dying for»[9]. «For the young Gregory Vlastos, the search for reality led to disillusionment with liberal Protestantism and its apparent lack of radical commitment to the gospel ethic of love... Vlastos's earliest writings reflected the 'realism' of Henry Nelson Wieman, and also paralleled the turn of Reinhold Niebuhr to realism... Wieman's *bête noir* was the idealist sentimentalism of liberal Protestantism that reduced Christianity to merely human ideas... Similarly, Vlastos's youthful writings on the prospects of a clerical vocation posited a deep conflict between the 'common sense' of liberal Protestantism and 'radical religion'»[10]. Notably he rejected the «cleverness» and refinement of liberal Protestantism, which couldn't bear scientific doubts[11]. «From the late 1920's, Vlastos declared his determination to be both radical and modern. Rather than fearing the facts of modern science, he would regard them as merely relative, 'just facts', that were subject to change and new interpretations. Thus Vlastos's modernism implied the relativity and limits of empirical knowledge and was pessimistic about divine essence or absolutes in

---

7. Vlastos graduated from Robert College in 1925. The philosophical courses there were taught by the College director, Ch. Gates, and the manuals included Angell's *Psychology* and Jerusalem's and Roger's *Introduction to Philosophy*. Cf. *Alumni Register. Robert College*, Constantinople Société Anonyme de Papeterie et d'Imprimerie, 1931, p. 36.

8. Al. NEHAMAS, *op. cit.*, p. 342. The combination in a historical perspective may not be so unusual. The Greek historian Paparregopoulos saw Byzantine iconoclasm as a forerunner of reformative thought; cf. C. PAPARRHIGOPOULOS, *History of the Greek Nation*, (in Greek), vol. IV, Athens, Nikas, n.d.; cf. also the remark of D. W. GRAHAM (Introduction, *op.cit.*, p. XXIV) that Vlastos was «Byzantium's last gift to us»; cf. also, the anecdote told by M.F. Burnyeat: «The scene is Constantinople. Young Gregory has just graduated from Robert College there and wants to go to America, to study divinity at the University of Chicago. The priest calls to give his opinion on the idea. The family is assembled and the priest declares that Gregory must not go to America: «Θὰ χάσει τὴν ψυχή του, he will lose his soul», in *A Memorial Service for Gregory Vlastos, op. cit.* and also in *Phronesis*, 37/2, 1992, p. 137.

9. H. R. KRYGSMAN, *op. cit.*, p. 492.

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*, p. 491

the natural world. On the other hand, his determination to be 'radical' assumed the 'reality' of moral absolutes that were not merely the product of human rules or 'philosophy'»[12]. Vlastos confessed that his position could seem romantic, but, according to his own words, «between a dead church and a romantic church, [he] chose the romantic church»[13]. Finally, Vlastos's turn from «romanticism», whether Christian or Whiteheadian, toward analysis is also characteristic of a more general movement in North-American philosophy[14].

Vlastos's implication in the cause of Christian socialism was not only intellectual. Together with theologians John Line, R.B.Y. Scott and John King Gordon, Vlastos was a leading figure among new Christian socialists who «draw on the ideas of K. Marx, R. Tawney, and the British Christian Marxist John Macmurray to develop a 'realist' interpretation of the structures of modern capitalist society so as to critique them in the light of God's Kingdom»; the movement culminated in the creation of the Fellowship for a Christian Social Order (FCSO) which, at its height in 1936-37, counted some 1200 active members. «According to Gordon, Scott, Line and Vlastos provided the 'radical spiritual leadership' of the movement»[15]. Clearly, then, Vlastos was also interested in matters of organization and political action[16].

One could wonder here whether Vlastos's political activism can be said to have had a populist tone. To respond to this, I shall rely on arguments drawn from Vlastos's own texts. In his early years, his political writings - the corpus that I shall examine - include mainly: The Ethical Foundations, in *Towards the Christian Revolution,* 1936, henceforth EF; *Christian Faith and Democracy,* 1938, henceforth CFD; Prophetic Religion, and The Christian Answer to fascism in *The Christian Answer to fascism. Speeches delivered at a Conference at St. Asaph, N. Wales, in August 1938,* henceforth PR[17].

---

12. *Ibid.*, pp. 492-493.

13. *Ibid.*, p. 493

14. As R. Rorty wrote: «Whitehead stood for charisma, genius, romance, and Wordsworth. Like Bloom, he agreed with Goethe that the ability to shudder with awe is the best feature of human beings. Ayer, by contrast, stood for logic, debunking, and knowingness. He wanted philosophy to be a matter of scientific teamwork, rather than of imaginative breakthroughs by heroic figures. He saw theology, metaphysics, and literature as devoid of what he called 'cognitive significance', and Whitehead as a good logician who had be ruined by poetry. Ayer regarded shudders of awe as neurotic symptoms. He helped create the philosophical tone which Iris Murdoch criticized in her celebrated essay 'Against Dryness'. In the space of two generations, Ayer and dryness won out over Whitehead and romance. Philosophy in the English-speaking world became 'analytic', antimetaphysical, unromantic, and highly professional»; R. RORTY, *Achieving Our Country,* Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press, 1998, p. 129.

15. H. R. KRYGSMAN, *op.cit.*, pp. 484, 485, 487.

16. «Vlastos helped to organize the April 1934 meeting in Kingston at which the several Christian Socialist movements joined to found the FCSO, and he would be a perennial officer of the FCSO's executive until the mid-1940's». *Ibid.*, pp. 487-8.

17. The full references are as follows: The Ethical Foundations, in *Towards the Christian*

2. Young Vlastos and Populism. In his political writings, Vlastos defended communitarism and personalism against individualism and totalitarianism. He refused to see human beings merely as individuals and society as a collection of individuals[18]. He thought of the former as a person and of the latter as a community[19], that is as a totality of interpersonal relations and not at all as a sum of «windowless» monads. The nature of communal interpersonal relations is co-operative. Society is the sum of humans regardless of mutuality or with limited mutuality. Community holds in relation to society the status of an ethical ideal[20]. «Emancipation [of the personality] can take place only through social means and for social ends; to liberate personality we must construct a community» (*EF*, p. 65), he wrote. Christian community was the model for such a community of emancipated persons. «That the Christian faith sanctions and supports the democratic way of life is fast becoming a platitude. Therein lies our danger», Vlastos wrote. «A platitude, as the word suggests, is a flat truth: truth flattened out, deprived of its essential dimension of depth» (*CFD*, p. 14). In his effort to build solid foundations for Christian communitarism, Vlastos turned to the prophetic vision of religion[21]. To defend prophetic religion, Vlastos felt that he had to distinguish it from «mysterious»/«magical» religion. For him, the religion of the prophets is the religion of the common people[22], magical religion is the religion of an *élite*, an unreal and exopragmatic religion, not suitable for human needs and preoccupations[23]. Magical religion is also considered as a source of

---

Revolution, R.B.Y. Scott and Gr. Vlastos ed., Willett Clark & Co., 1936, pp. 51-74; *Christian Faith and Democracy*, New York, Hazen Books, 1938 (1940[3]), 80 pp.; Prophetic Religion, and The Christian Answer to fascism in J. MACMURRAY, GR. VLASTOS, K. INGRAM, K. POLANYI, V. OGILVIE, H. VERNON, *The Christian Answer to fascism. Speeches delivered at a Conference at St. Asaph, N. Wales, in August 1938*, London, 1939?, pp. 17-26.

18. «Individualism... has thought of personality as "natural" and "inalienable", as given once for all in the mere fact of individual consciousness. It has missed, therefore, its dependence on the community» (*EF*, p. 65).

19. «We can think of an individual only by an effort of abstraction in which we leave aside for the moment the fact of his relatedness to other individuals. Likewise we can make that effort in the opposite direction and think of the relationships apart from the individuals whom they relate. We thus derive a second abstraction, society... Community... refers to the co-operative society - or to the co-operative aspects of any given society. The term "person" refers likewise to a special type of individual: the individual who is a member of co-operative relations» (*EF*, p.63).

20. «The individualist confuses the individual with the person... He confuses society with community. Society is the existing state of affairs, with its conflict, its exploitation, its limited mutuality. Community is the ethical ideal» (*EF*, p. 66).

21. «The very insecurity of the life of the desert forces people together in firm solidarity» (*CFD*, p. 20).

22. «The prophets identify themselves and the God for whom they speak with the cause of the common people» (*CFD*, p. 18).

23. «And because it is a mystery, magic is exempt from the ordinary checks of responsible conduct: good sense, good taste, even good morals.(...) Because magic is a mystery, it cannot

social inequality counter to prophetic religion, which promoted equality[24]. When Vlastos spoke of magical religion he did not necessarily mean only pagan religion, but also some expressions of biblical religion such as that of the Pharisees[25]. Prophetic religion is such that, although not materialistic, it does not abhor the material world and stays close to reality[26]. «The essential thing in this [prophetic] religion is not a mysterious act performed by one man, or a small class of men, on behalf of the whole community; it is an intelligible, reasonable service performed by every member of the community on his own behalf and on behalf of the whole community. It is an affirmation of a covenant, an understanding that the whole community makes with God, an agreement to obey God's law: it is the true basis of human conduct. And there is nothing essentially mysterious about it: the best human insight must be brought to bear upon it, re-interpret, and transform it with advancing understanding» (*CFD*, p. 20).

Vlastos does not search to avoid opposition with established Protestant theology. «In personal character» he wrote, Pharisees «would compare favorably with our protestant clergy today» (*CFD*, pp. 32-33). «In formal theology, even in formal ethics, Jesus is in close agreement with his bitter opponents» (*CFD*, pp. 31-32). Furthermore: «If God pervades all reality, he must pervade material reality. If God is not in the material world, he is unreal or half-real. Traditional theology is confused and confusing on this point... Thus many Christians are atheists in their conception of the material world and in their dealings with it» (*CFD*, p. 65). In a way, Vlastos's reproach toward religious bad faith may remind us of Sartre[27]. Augustinism is seen as an example of such a religious bad faith and formalist theology: «Witness St. Augustine's improvement on Aristotle's apology for slavery: If the slave is a bad man, then God is punishing him for former sin; if he is good, then God is testing his patience. If the slave-owner is a good man, God is rewarding him for his life of virtue; if he is evil, he is being exposed to the further temptation of pride. In any case, equality and freedom are things of the spirit», of the spirit

---

permanently deliver men from fear» (*CFD*, p. 7).

24. «Social privilege is the cause of religious unreality» (*CFD*, p. 39); «Magical religion is indeed the "opium of the people"» (*CFD*, p. 8).

25. «Anyone looking with fresh eyes at their religion [the Pharisees'] would be struck by its grotesque unreality: the grotesque unreality of magic» (*CFD*, p.36); «The source of (a Pharisee's) unreality is pride, the pride of class» (*CFD*, p. 34).

26. «The "materialism" of prophetic religion is its intense and exclusive concern with human life and human relations in this world» (*CFD*, p. 51); «The peril of hypocrisy... I know of only one way to avoid it: to dig down to its material foundations and make sure that we are building our spiritual edifice on material rock» (*EF*, p. 57).

27. «The average man can play a role convincingly in real life only when he has first managed to convince himself» (*CFD*, p. 33); «Is... faith real or is it a fraud? I do not know. There is only one way by which the true answer can be known: by observing my action» (*CFD*, p. 30).

alone, he meant to say (*EF*, p. 71). This hypocritical love of the spiritual in society masks a sole interest for material gain. Vlastos distinguished between charity and the Christian ethic of love. Charity is another form of the hypocrisy mentioned before; charity cannot form a right[28], cannot promote equality[29]. On the other hand, by love Vlastos did not mean egoistical, individual sentimentality; for him, love is an element of solidarity and democracy[30], a synonym of justice[31]; love can become disturbing on the social level because of its potential critique of the establishment[32].

In all these positions, Vlastos refused to appear as an idealist or a sentimentalist[33]. He considered himself to be a realist. «God», he writes, «is not the sum of men's moral ideals. He is the structure of reality, which men must discover and express in their ideas, in order to conform to it in their actions.

---

28. «The characteristic of charity is that can be solicited as a gratuity, but cannot be demanded as a right... And that is why the prophets have, on the whole, so little use for it» (*CFD*, p. 22).

29. «There is one thing that charity lacks: the assumption of equality» (*CFD*, p. 22). Vlastos refers to personal examples in order to show the inadequacy of the often socially offending charity: «England, that paradise of private charities, has a delightful tag-day for «Assistance to the Sick Animals of the Poor». When I first saw it in Oxford the idea struck me as so incongruous that I could hardly restrain an irreverent grin» (*ibid.*, p. 22). And elsewhere: «Years ago a certain vegetable vendor used to come to our house almost every Monday. I do not know whether my mother disliked the man or his vegetables. He would ring the bell, look up and ask, «How about some nice fresh vegetables today?» And invariably mother would answer, "Tomorrow". But he came only on Mondays. So one day I finally asked her, "Mother, why do you say that?" To which she very properly replied: "Because I don't want any of his vegetables, and he won't be here tomorrow"» (*ibid.*, p. 38); «Coming out of a restaurant, I see a man on the street stooping to pick up a cigarette-butt. My eyes follow him. Twenty steps away he stoops again for a cigarette-butt. I have just finished a sixty-cent lunch. I Know all the standard explanations, and some original ones as well, which make it perfectly clear that there is nothing to worry about in the fact that some men have surfeit while others go hungry... And I know the most plausible of all excuses, with which all these people wind up the argument with their conscience: "Tomorrow". And all these explanations are unconvincing... Yet I cannot help but pass by. I may give charity, but I know that charity, a tragic necessity, can be only a fraudulent substitute for love... And as long as we let it stand, faith in love will lack the substance of action, and no one can profess it without a measure of hypocrisy» (*ibid.*, pp. 41-42).

30. «Love affirms every man's destiny to find life for himself only as he gives his life in service to the whole community. Democracy has meaning only in so far as that kind of love forms its motive and that kind of justice its goal» (*CFD*, p. 26).

31. «And because there is no dualism between religion and politics, neither is there a dualism between love and justice. Separate love from justice, and it degenerates into charity» (*PR*, p. 19).

32. «What is disturbing and revolutionary about the command to love is its challenge to a new way of living which begins immediately, destroys all class divisions, creates a new fellowship, and is ready for the Kingdom of God» (*EF*, p. 57).

33. «The test of our sincerity in the pursuit of spiritual values will come back to the question: How seriously do we take their material conditions? Any one who claims that his regard for spiritual things is so great that he has no time for material values is a sentimentalist and a materialist. Any one who tells us that religion must concentrate on spiritual values and have nothing to say about the material means of realizing those values is a sentimentalist and a materialist» (*EF*, pp. 61-62).

Moral idealism is the last refuge of anthropomorphism» (*EF*, p. 70). He insisted on the material foundations of the ethical community[34]. Vlastos presented himself as a moral objectivist and a Christian realist[35]. The desire for a face-the-facts realism was balanced by a longing to put Christian principles into action. «Our problem as Christians is the unreality of our faith: We have a faith in love that is no faith, because we cannot live it out. And a faith that is not a living faith is a pious fraud. The solution must be a choice between two possibilities: We can keep our faith, and change our practice. Or we can keep our practice, and change our faith» (*CFD*, p. 43). Yet, being a realist in that sense signifies that Vlastos does not bend before the *faits accomplis*[36]. «[God's] justice must appear on the plane of history» (*PR*, p. 20), he said. «The morality [that the Gospels] enjoin is not something which would be ideally best at any time and practically relevant for no particular time. It is meant for the immediate present. It is not a speculative rightness that recommends it, but an historical fitness» (*EF*, p. 53). Faith is not formal theology, it is a compulsion to action. «Faith is knowledge. But is not mere knowledge. It is knowledge on which I am prepared to risk myself in action... The opposite of faith is not knowledge. It is fear... Why the element of risk? Because there is no action without risk» (*CFD*, p. 28)[37]. Christian communitarism is at the same time a reality and an ideal. «There is no assurance that the community of love and justice will triumph today, or tomorrow, or twenty years hence. But there is the certainty that no other community can triumph, for none other fits the structure of reality» (*CFD*, p. 67)[38].

---

34. «Whenever a spiritual value is enjoyed in disregard of the context of co-operative community, the result is sentimentalism» (*EF*, p. 59).

35. «Too long have Christians distinguished themselves by misty idealism. Faith is no substitute for clear vision. Faith is the vision of reality» (*CFD*, p. 76).

36. «Whenever we read the Gospels with fresh and open mind, we cannot help being struck by the fact that they announce a new way of life... Our ethical systems seem drab and unimaginative beside them. [The Gospels] leave us with a breathless sense of reality - the kind of reality whose sign is to expose, condemn and command» (*EF*, p. 51).

37. I cannot resist including a personal memoir of Vlastos: «There is only one certain test, and that is action... I think I was about thirteen when I first learned the back dive. To a boy who was not much of an athlete this was quite an accomplishment. No sense of false modesty kept me back from displaying it at every opportunity. Then one day something happened to a friend of mine, an older boy, a better athlete than myself, who had taught me the back dive. He must have slipped while taking off. He threw himself high, but not so far out as usual. There was a split second in which I was certain that he would smash the back of his head against the diving board. His head missed it. But he scratched his back badly, and had to spend days in the hospital. From that time I have never done the back dive. But for a long time I still believed that I could. I assured everybody, including myself, that I could do it if I wanted to. But I always had to add that, for some reason or other, I did not want to do it today. So my faith in my ability to do the back dive was unreal, though it seemed to be perfectly sincere. It was a fraud, though never a deliberate fraud. And the proof of its unreality was at the point of action» (*CFD*, p. 30).

38. «One cannot overestimate the importance of this point. For it means that the command to love is written in the material structure of our everyday life. Mutuality is not just a shiny ideal that

Vlastos's populism is more than a hypothesis founded on ideas; he seems to have collaborated with political and ecclesiastical men such as J. S. Woodsworth and J.S.T.C. Douglas, the Canadian populist, who «became leaders in the organization and development of the Cooperative Commonwealth Federation, the socialist party of Canada. In this enterprise they were assisted by a number of philosophers, and especially by Gregory Vlastos»[39]. Vlastos's positions appear to have been very close to some basic ideas of Canadian religious populism, such as those expressed in the following statement of Douglas: «Jesus more than anyone else who lived up to his time, and more than anyone since, epitomized the idea of the value of the individual... Jesus was in his day, and he hasn't been surpassed since, a great moral teacher who recognized man's place in society, the kind of society that man could build... that the great motivating force in society is love for your fellow man... and that there is something that, for want of a better term, they call the Kingdom of God, which is simply an association of people who have certain ideas in common»[40]. Vlastos's populism is rather obvious when he states that, «the workers and the farmers, as well as the middle classes have everything to gain and nothing to lose from the preservation of popular sovereignty»; «They have that destiny not because they are saints, but because they are victims» (*CFD*, pp. 73, 69). It is interesting to refer here to the book on Socrates, comparing the «populist Socrates» (thesis VI) with the «pious Socrates» as the latter appears in the formulation of the thesis IX in the chapter mentioned above: «IX (a). For SocratesE piety consists in service to a deity, which, though fully supernatural, is rigorously ethical in its own character and in the demands it makes on men. His personal religion is practical, realized in action. IX (b) Socrates's personal religion centers in communion with divine, but impersonal, Forms. It is mystical, realized in contemplation»[41]. The relation of the pious SocratesE to the ideas of young Vlastos is clear.

A particular characteristic of Vlastos's political ideas was that his struggle against idealistic, magical religion coincided with his struggle against totalitarianism, fascism and nazism. A fascist community is a pseudo-community based not on equality but on superiority; it «is based on the consciousness of superiority...», he wrote. «It follows that the basis of

---

catches the eye of a few idealists. It is the demand of the historic progress. It is not merely a moral obligation, which can be set aside because eof more urgent practical necessities. It is the most urgently practical need of our life. It is a moral obligation precisely because it is also a material necessity» (*CFD*, p. 66).

39. John A. IRVING, Philosophical Trends in Canada Between 1850 and 1950, *Philosophy and Phenomenological Research*, 12/2, 1951, p. 241.

40. Cf. Bruce L. GUENTHIER, Populism, Politics and Christianity in Western Canada, *Historical Papers: Canadian Society of Church History*, 2000, p. 101.

41. Gr. VLASTOS, *Socrates, op. cit.*, p. 49.

community is an ideal, imaginative union» (*PR*, p. 23). Behind his hypocritical concern for the spiritual world, the fascist hides his justification of material inequality and requires that the individual personality is absorbed into mystical totalities[42], the only valid relationship being that of a leader to his followers[43]. The unreal fascist community, as the unreal Christian community, leads finally into solipsism[44].

3. Young Vlastos and Philosophy. Vlastos's struggle against fascism and nazism was in a way parallel to his disdain for German idealism. In various points, Vlastos attacked Hegel; he wrote: «Take for example, such a definition of love as that given by Hegel: "Love is the consciousness of unity of myself with another". Innocent as this may seem it opens wide the door to moral bullying. It leaves me free to impose my own ideas, my own preferences, on those I love» (*EF*, p. 58). In certain passages, Vlastos seems to use the Hegelian dialectic of the master and the serf in an adjusting effort[45]. Vlastos also challenged those American philosophers who were tainted by Hegelian idealism like Dewey[46]; we

---

42. «The fascist disregards this material inequality. Personality, he thinks, is a spiritual fact; it has nothing to do with material facts. To achieve personality, he declares, one must transcend the material facts of his physical body, economic status, etc., and identify himself with the Spirit of the Nation... Every one can participate in the mystic unity of the whole. We are thus back to sentimentalism and materialism: making a spiritual unity a substitute for material unity. We are asking the underpaid labourer to find his personality in a mystical participation in the spirit of the whole, notwithstanding the fact that this whole exploits him» (*EF*, p. 67).

43. «The relation of follower to leader is indeed a mystical one; «magical» would be an even more exact description. For magic alone can express the mood of ecstatic release from critical thinking, the acceptance of blind devotion and blind obedience to another man's will, the willingness of multitudes to abdicate common sense, intellect, even conscience... The real modern alternative to unreal Christianity [meaning fascism] is a community of modernized magic» (*CFD*, pp. 58-59).

44. «Thus the community based on superiority has collapsed into solipsism» (*PR*, p. 25).

45. «The pagan lord can live only by dominating others. The price of his leisure is other's toil; the price of his freedom others' bondage. But my life is different. I live only to work for others, to liberate others. With my life I pay the price of their liberation, the ransom of their release» (*CFD*, p. 25); «the measure of human greatness is not one's ability to dominate, but one's ability to serve» (*ibid.*, pp. 25-26); «How real is [nazist] community? It becomes unreal for the inferior the moment he is forced to think, act, and feel on his own initiative... (b) It is unreal even for the superior. His consciousness of superiority is consciousness of his own aloofness and remoteness from others. He cannot identify himself with those who are inferior to himself without self-abasement. Thus the highest experience of man in Nazi philosophy is not love but lonely self-awareness» (*PR*, p. 24).

46. «...what John Dewey has described as "shared meanings" or "shared values", individualistic critics have accused it of being "mystical". Mystical it no doubt is - in the only sense in which mysticism is a valid and necessary experience: the discovery that one's private values are undergirded and determined by a structure which far transcends the limits of one's individual self... Consider now the totalitarian's travesty of this fact when he identifies this ideal community with the actual disunities of Hegel's Prussia or Hitler's Germany. He points to the indubitable fact of social relatedness and insists justly that apart from the social organism there could be no such thing as individual personality.

also find, I believe, hints of opposition to William James's philosophy of consciousness[47].

Furthermore, Vlastos appears to accuse philosophy *in toto*. He wrote: «I go back, think through the meaning of love once again. No, there is no other way of life that will stand comparison with it. Stoic self-sufficiency, Nietzschean will-to-power, Bentham's pleasure calculus, Epicurus' delicate self-protection against pain – these philosophies, and others, break down where they miss the truth that one can find life only by losing it» (*CFD*, p. 40). He seems to appreciate mainly the moral philosophy that forces itself to look on and name the evil, such as Hobbes's moral philosophy. He wrote: Kant's «moral law requires no empirical fact for its formulation, no psychological motive for its operation, no given social environment for its validity. It is an unconditional "ought" that must be obeyed quite apart from history, psychology or economics. Plato did not go to such lengths. Yet his "pattern in heaven" is a more delicate version of the same assumption. Rarely do we find a man like Hobbes, who comes to ethics with the bias of the unregenerate realist and gives in his moral theory an account of human nature at its egoistic worst» (*EF*, p. 70)[48]. Yet, Vlastos could not accept a morality of *faits accomplis* as I have already said. «[Hobbes's] procedure is very refreshing, but, unfortunately, morality disappears in the result. We seem to be left with a dilemma: either we shall state what ought to be, or else we shall describe what is» (*EF*, p. 70). «It is right here, I think,» Vlastos added, «that the religious approach to ethics makes its distinctive contribution. For religion cannot tolerate the chasm between essence and existence, between

---

But not every kind of social organism facilitates the development of individual personality. There are plenty of social organisms which seem specially fitted to crush out the personalities of most of their members for the sake of securing exclusive material advantages to a leisure class» (*EF*, pp. 66-67).

47. Cf. for example: «All states of consciousness are equally real - hallucination is as real as veridical perception. It is only when we compare the state of consciousness with its intended material fact that we can test its veracity or deceptiveness, its sincerity or insincerity» (*EF*, p. 57); «The fact of love is not the consciousness of love, any more than the fact of life is the consciousness of life. If love exists at all, it exists as a material activity» (*ibid.*, p. 59); «The first maxim of the ethic of love, therefore, is concern for material values. Without material values there can be varieties of conscious experience, but no co-operation; without co-operation there can be no community, no genuine love» (*ibid.*, p. 61); «If one were concerned only to cultivate the varieties of religious experience in the poor-soil garden of one's own consciousness, then the paradox would not be so great. But if one conceives oneself as the herald of a Kingdom, if one is working for a great society, and undertakes to do all this as an individualist, then the paradox is fantastic, and it involves tragic ineffectiveness» (*CFD*, p. 61). Cf. B. T. WILKINS, James, Dewey, and Hegelian Idealism, *Journal of the History of Ideas*, 17/3, 1956, pp. 332-346.

48. Vlastos seems to know and appreciate Strauss's book on Hobbes (*The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford at the Clarendon Press, 1936). «An early work of his», he wrote, «published in 1936 ranks with the finest work on Hobbes produced in my lifetime. Its scholarship is solid from beginning to end, daring and provocative, but never eccentric», *Times Literary Supplement*, April 24, 1986, p. 51.

ideal rightness and existential realization» (*EF*, p. 70).

Vlastos marked a clear distinction between Hebrew religion and Greek ethics. «What could justify the intrusion of religious judgments in the political sphere?», he asks. «Only the sense that the realm of history is the realm of God; so that whatever happens in history has ipso facto religious significance. God made a covenant with His people, and the only way His people can keep their covenant with God is in and through their relations to one another... There is no division here of acts towards God (religion) from acts towards men (ethics). The idea of ethics is unknown to the Hebrews: it is a Greek idea» (*PR*, p. 19)[49]. Also, Vlastos sharply criticised Plato: «The greatest Greek philosophers echo the same undemocratic estimate of human life. Even in his ideal *Republic*, Plato takes for granted that the masses of the people must live in docile industry, with no voice in the decisions of the common life; the right of self-determination is reserved for a small minority of privileged intellectuals. Aristotle, suspicious of utopias and champion of common sense criticizes his master. And the point of his criticism is not that Plato was too aristocratic, but that he was not aristocratic enough. Plato at least admitted the farmer, the artisan, the trader, and the sailor to the status of citizenship, though it was inferior citizenship. Aristotle would deny them that status altogether. Only the man of leisure, the man who lives entirely by the labor of others and can devote all his time to intellectual pursuits, is worthy to be a citizen of a free republic» (*CFD*, p. 15). The example of Greek tragedy serves to indicate the superiority of Christian ethical ideas. Greek tragedy cannot fight fear, as the prophets managed to do, so it cannot compel men to action[50].

Many of Vlastos's positions were formed during his years of study at the Chicago Theological Seminar. Already in his Master of Arts Dissertation on *The Religious Implications of the Philosophy of Santayana*, Vlastos described philosophy as a sort of superstructure of religion[51]. Vlastos was led to the study

---

49. The Jew asks: «What shall I do to inherit eternal life? He asks, What shall I do? Not, as a Greek or a modern Westerner would probably have asked, What shall I believe; Here is at least one common premise between the rabbis of the time and Jesus: They all belong to a tradition that asserts the primacy of action in religious faith» (*CFD*, p. 31).

50. «The test of mature religion is its ability to meet tragedy without fear... The Greeks were mature enough to accept tragedy. But their vision of tragedy was not free from fear» (*CFD*, p. 11); On Tragedy he wrote: «the protagonists of that popular spectacle were the vanished rulers of a vanished kingdom... the common people had no part in the action of the tragedy. They appeared only in the chorus» (*ibid.*, p. 15); «Between fate and destiny lies the difference of meaningful choice and responsible decision. Fate is destiny without choice. Destiny is the choice of fate. The prophets never announce a fate without inviting a choice» (*ibid.*, p. 12); «That is why [Christian] faith is the supreme evidence of the mature religious attitude towards reality» (*ibid.*, p. 29). His lack of appreciation for the tragic sense may stem from the theology of R. Niebuhr, a writer than has influenced greatly young Vlastos.

51. Gregory VLASTOS, *The Religious Implications of the Philosophy of Santayana*. A dissertation

of Santayana by a general trend at the Chicago School of Theology and by his teacher Wieman more specifically. In Chicago, there was «a strong emphasis on the value or function of religion, of how it has enhanced or hindered human life in specific contexts. This was often conceived in psychological or social terms. This value of function was often used in a pragmatic sense as a principle of evaluation, although great pains were taken, for example, by Wieman, to indicate that religions can transform human values, so that we do not end up with a simple humanism»[52]. The relation to Wieman was also of great importance for the formation of young Vlastos's intellectual profile. «Henry Nelson Wieman (1884-1975) was the most consistently empirical philosopher of religion and the leading radical Christian theologian of the golden age of American liberal religious thought, a period which extended from the beginning of the twentieth century until the end of the Second World War... He taught at the University of Chicago from 1927 to 1947... In the 1920s, he introduced the process philosophy of Alfred North Whitehead to the school, thus helping to initiate the development of process theology as a distinct approach to religion. Wieman's own work demonstrates Whitehead's influence but relies even more heavily on the pragmatic philosophy of John Dewey, with whose writings he was concerned throughout his life, and on the insights of Josiah Royce and William James... Wieman was a radical modernist who embraced religion's liberalism, naturalism, empiricism and process thought in his work»[53]. Wieman, like his student Vlastos, made a clear distinction between Hebrew religion and Greek philosophy and insisted on the material aspect of faith in opposition to religious transcendentalism[54].

---

submitted to the graduate faculty in candidacy for the degree of Master of Arts, Department of Christian Theology and Ethics, Chicago, Illinois, June 1929, pp. 1-2: «Religion is practically what philosophy is theoretically: an effort to integrate man's independent and quarrelsome specialized pursuits into the peaceable harmony of an *organic whole*. Philosophy is the critic of life. Or if "critic" has come to mean a bilious, scoldy fault-finding instead of an impartial judge, let us say that philosophy is the interpreter of life... Its task is two-fold: (1) Critical, in that it examines beliefs, reminds them that that they are abstractions, specialized perspectives, warns them against the all-too-common fallacy of «misplaced concreteness» [note: Whitehead, A.N., *Science and the Modern World*, p. 77], and determine whether those abstractions are judicious enough to yield the maximum of fruitfulness in their own field. (2) Ethical, in that it compares those specialized pursuits with each other, estimates their relative dignity, and allocates their importance in a rational scheme of life [Compare the Greek view of philosophy, love of wisdom (σοφία), wisdom being skill and sagacity in the strategy of life».

52. *The Chicago School of Theology-Pioneers in Religious Inquiry*, vol. I, W. Creighton Peden and Jerome A. Stone eds., Lewiston/Queenston/Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1996, p. V.

53. *The Chicago School of Theology-Pioneers in Religious Inquiry*, vol. II, *op.cit.*, pp. 55, 56.

54. Wieman wrote: «In selecting this naturalistic version of reality, we have had to choose between two great traditions which Western civilization has inherited. Each presents its own interpretation of what is supremely important for all human living. One is Jewish Christian, the other Greek Christian. The Jewish tradition declares that the sovereign good works creatively in history.

Wieman was probably the man that led Vlastos to prepare a Ph.D. dissertation under Whitehead's supervision[55]. Vlastos completed a thesis on the subject of *God as a metaphysical concept* (June 1931) and started his philosophical career as a pupil of Whitehead, «whom», as he himself wrote, «I had come to know well in 1929-31. I was enrolled in two of his graduate seminars and he served as the supervisor of my thesis. I used to drop in on his famed Sunday evenings at-home. I attended his lectures on cosmologies from Plato to Einstein»[56]. «[Whitehead] was the most inspired and inspiring of my Harvard teachers», he was to confess[57]. Young Vlastos dedicated to Whiteheadian philosophy three articles, namely «Whitehead, Critic of Abstractions (the story of a philosopher who first begun with science and ended with metaphysics)», written when Vlastos was still at Chicago (1929), «The problem of Incompatibility in the Philosophy of Organism» (1930), and «Organic Categories in Whitehead» (1937)[58]. In the first

---

While this ruling creativity is said to have form, the importance of it lies in its creative potentialities and not in its form. The Greek tradition, on the other hand, declares that the sovereign good is essentially a system of Forms or a Supreme Form. The one tradition gives supreme authority to the creative event, the other to the Form. Our interpretation follows the Jewish tradition in giving priority to the creative event.» (*ibid.*, p. 87); «Thus the active God derived from the Jewish tradition and the Forms derived from the Greek tradition are both brought down into the world of time, space, and matter and are there identified as events displaying a definite structure with possibilities. When we insist that nothing has casual efficacy except material events, by «material» we mean not merely pellets of inanimate matter but also events that include the biological, social, and historical forms of existence. These, however, never cease to be material. Nothing has value except material events, thus understood, and their possibilities» (*ibid.*); «These claims rest upon an analysis of our experience, revealing that no transcendental reality could ever do anything. It could not make the slightest difference in our lives except in the form of some happening, some event. In other words, nothing can happen if it does not happen... Therefore, the transcendental must be ignored, except as an imaginative construction of the human mind» (*ibid.*, pp. 87-88).

55. Another such link to Whitehead was perhaps Raphael Demos, also a Greek from Asia Minor, an assistant to Whitehead at Harvard. Upon his arrival at Harvard, Whitehead needed «an assistant to take care of routine chores and read student's papers. For this job... the Department chose, the most experienced of its untenured members, Raphael Demos, who was thirty-two, and had been Instructor and Tutor in Philosophy for five years. Demos was the sort of young man Whitehead found most interesting. Born Demetracopoulos, he had come to Cambridge as a poor immigrant eleven years before ; as a graduate student he had caught Bertrand Russell's attention when Russell was Visiting Lecturer at Harvard in 1914. Demos was absorbed in metaphysics (he had once given the Department's course in it) and - like Whitehead - was a passionate admirer of Plato. Demos and Whitehead had met in London in 1919, for young Demos had impressed the Harvard Department, earned his Ph.D. quickly, and been enabled to study for a year in the English Cambridge», Victor LOWE, *Alfred North Whitehead. The Man and His Work, vol. II: 1910-1947*, ed. by J.B. Schneewind, Baltimore and London, The John Hopkins University press, 1990, p. 139.

56. Letter of Vlastos to the *Times Literary Supplement*, 14, 1484, 8 Feb. 1991, p. 41.

57. *Ibid.*

58. The articles were published respectively in *The Monist*, XXXIX, 2, April 1929, pp. 170-203, *The Monist*, XL, October 1930, pp. 535-551, and in *The Journal of Philosophy*, XXXIV, No 10, May 13, 1937, pp. 253-262.

two Vlastos exposes some problems of Whiteheadian metaphysics, in a witty and vivid style; the third is much closer to the style of his later scientific writing and it is far more critical of Whitehead. It is the third article that Vlastos reprinted in collective volumes concerning the philosophy of Whitehead. In the first two articles on Whitehead, Vlastos held a mainly positive view on his metaphysics, pointing out that the metaphysical system of Whitehead is beyond critique: «understand it, if you can; admire it, if you wish; believe it, if you must. But you can neither accept nor reject it. It was never meant to be so taken»[59]. In his third and final approach to Whiteheadian metaphysics, Vlastos outlined its dependance upon Hegel. Whitehead's «doctrine of mind is a doctrine of the organic foundations of mind. He employs in this analysis a unique variant of the Hegelian dialectic», he wrote. In Whitehead, «we have a biological theory of mind» and «organic relatedness identifies the individual with the organic whole». «Whitehead agrees with Hegel that the organic whole, the actual entity, is the individual». Vlastos pointed out that here, «the limitation is inherent in his organic concepts: something more than merely organic relatedness seems necessary to account for the distinctive features of human association». Furthermore, Whitehead's God, «is the reconciliation of permanence and flux in an everlasting reality, just as Hegel's Absolute provides a reconciliation of universal and particular, subjectivity and objectivity in an Infinite Whole»[60].

We have seen that all these positions were the object of firm critique in Vlastos's political writings. But how did Vlastos come to hold those views distinct from Whitehead? Already in his thesis, Vlastos accepted Whitehead's theology only with some reserve. In the summary preceding the thesis, we read: «of the three views examined [that is Spinoza's, Leibniz's and Whitehead's], the last appears to me as the most satisfactory. A caution is needed, however, lest this God be taken as another entity behind the empirical facts, rather than a description of the surface-facts themselves. My own conclusion is in favor of a God who is no new individual with his own experience and his own consciousness, but simply a specified constant in the behavior of the known individuals of empirical existence: that constant of behavior which I have defined as *interest in interest* [my emphasis; by that, Vlastos implies value]»[61]. It became rather evident to Vlastos that Whitehead, in his book *Process and Reality,* did exactly that: he established a personal and conscious God. Vlastos had diagnosed already by 1930 a sort of Augustinian platonism in Whitehead[62].

---

59. The Problem of Incompatibility..., *op.cit.*, p. 551.

60. Organic Categories..., *op. cit.*, pp. 258, 259, 260, 261, 262.

61. Gr. VLASTOS, Summary, *God as a Metaphysical Concept,* Ph. D. Thesis, Harvard University, 1931, p. 3.

62. In Whitehead's Augustinian Platonism «forms are eternally relevant to the passing world, by virtue of their inclusion in the "primordial appetition of God". God is the first-born of the creative process: the original envisagement of all eternal objects as possibilities for realization within the

Can it be that Vlastos was in this occassion influenced by Wieman's opposition to Whitehead? In 1927, there was a near-identity of views between Wieman and Whitehead but Wieman drifted away from Whitehead also after *Process and Reality*[63]. Vlastos's theological positions in the 1930s, though largely influenced by Wieman's[64], did not coincide with them and for that we cannot affirm that Vlastos broke up with Whiteheadian philosophy for the same reasons as Wieman did. At this point a case must be made not only for Vlastos's intellectual preferences but also for his experiences: Weiman had expressed some reserve on the importance of preaching from the point of view of theological rationality[65], but Vlastos, after having been ordained a minister in Montana, came to know very well the importance of communicating truth to simple people. Vlastos's radicalism was not a pure intellectual choice, but one rooted in life: as a student pastor in rural Montana, he soon realized that a refined and intellectual religion had little to say to the hearts of the men and women of «that Sunday congregation whose faces haunted me day and night even in my sleep»[66]. Anxious to communicate his faith, he ended up preaching the foolishness of religion instead of theological rationality. In his own words: «I preached a sermon on the cross. I spoke about the foolishness of the cross, its shame, its failure, its defeat. And I told them that this was Christianity. They listened. The Sunday before they had looked out of the window as I spoke, and then congratulated me at the end. Now they listened, and did not say much after church»[67].

Vlastos doubted in particular the organicistic model of Whitehead and, in his political writings, the mechanistic model kept a constant value. It was not that

---

temporal world» (The Problem of Incompatibility..., *op. cit.*, p. 545). Quentin Lauer has stressed the methodological similarity between Augustine and Hegel in terms of their analysis of the divine being as reflected in the structure of human consciousness (cf. Q. LAUER, *Hegel's Idea of Philosophy*, New York, 1974, pp. 56-66); on Augustine's central role in the formulation of the Western historicism, Hegel included, cf. R. NISBET, *History of the Idea of Progress*, New York, 1980, pp. 62-76, 287, 308.

63. Lewis S. FORD, *The Emergence of Whitehead's Metaphysics 1925-1929*, Albany, State University of New York Press, 1984: Note: Wieman's Development of Whitehead's Idea of God, pp. 147-149.

64. Vlastos does not seem the least influenced by James as Wieman was and his feelings for Dewey were mixed.

65. Wieman wrote: «Preaching has rendered a great service to religion. But it has imposed one great curse. To be preachable, religion must be dramatic. Therefore professional religionists have insisted that God, and all reality which concerns religion, shall have dramatic form. But the truth is not necessarily dramatic. At any rate, we must first of all have the truth, and then see if it can or cannot be put in dramatic form. But the way institutional religion has functioned, has just reversed this order. We have first insisted on dramatic form, and then tried to see if we could make the results correspond to the truth» (*The Chicago School of Theology-Pioneers in Religious Inquiry*, vol. II, *op.cit.*, p. 63).

66. H. R. KRYGSMAN, *op.cit.*, p. 492.

67. *Ibid.*

he disliked the idea of thinking about totalities but he rejected the biological reduction implied in organicism. In the idea of the machine he saw a great achievement of western civilization, equal to language and established on material grounds as he believed spiritual things must be[68]. In this regard, another intellectual who seemed to have greatly influenced young Vlastos was John Macmurray. Vlastos cites his name and his ideas frequently in his political writings[69]. Macmurray, a social philosopher, was born in 1891 and died in 1976; «an eccentric Scot», he was a key figure in the Christian Left. In him we find a number of characteristics that appear in Vlastos: Macmurray is considered the chief British representative of personalism[70]; religion was for him a key element in his theory of personality[71]. He stood against idealism and dualism, against religious subjectivism[72]; he was an adherent of prophetic religion[73]; he valued action above theory[74]; Macmurray, was strongly opposed

---

68. «We are constantly told that Western technology is essentially materialistic... far from being inherently materialistic, the machine is, with the one exception of language, the greatest instrument of co-operative community that men have yet discovered» (*EF*, pp. 60-61).

69. Cf.: «Hypocrisy. John Macmurray calls attention to the literal meaning of that word: play acting» (*CFD*, p. 33); «John Macmurray ventured the suggestion: An upper class is a group of people who act unnaturally» (*ibid.*, p. 34); «John Macmurray has insisted that "religion is about community". National Socialism is religion in just that sense» (*PR*, p. 22). And the evidence of a personal contact with Macmurray: «The necessity for choice arises when it becomes plain that a human order of value - a particular order of ideas, intuitions and sentiments, as well as of practices and institutions - is beginning to cut across the divine order of value. A product of history is cutting across the grain of historic creativity (The phrase is, at least partly, John Macmurray's. So is the idea of the whole paragraph. The first and last sections of this chapter were written under the influence of his lectures at a seminar of the Canadian Student Christian Movement, at Albert College, Belleville, this June)» (*EF*, p. 73).

70. cf. Ph. CONFORD, Introduction, *The Personal World. John Macmurray on Self and Society*, London, Floris Books, 1996, p. 19.

71. For Macmurray, «religion gives the most complete knowledge of all because it deals with personal relationships and he believed that the world can be fully understood only in terms of personality»; *ibid.*, p. 22.

72. «If the individual is no more than a detached consciousness, action becomes inexplicable and the existence of other people problematic: that of God, even more so. Here is the genesis of idealism, or dualism, to which Macmurray was implacably opposed: the splitting of experience into mind and matter, the spiritual and the secular, ideal freedom and material subservience to law. Religion if not rejected outright as illusory, becomes a question of pure subjectivity, while the organization of everyday life is surrendered to scientists, managers and technocrats. In short, idealism breeds materialism»; *ibid.*, p. 21.

73. «Macmurray admired the Hebrew achievement which he saw as a recognition, first by the Prophets and then most fully by Jesus, of the personal nature of human life. While, like Marx, he rejected idealism, he did not believe religion, in any mature form, to be idealist, and argued that a study of the Hebrews, from whom Christianity derives, demonstrates this conclusively. In his view, the Hebrew tradition is concerned with progress towards a world community based on recognition of shared humanity and equal standing in relation to God»; *ibid.*, pp. 22-23.

74. «Macmurray preferred to see knowledge as something gained through experience in action.

to the application of the organic paradigm[75] to personal life[76]; above all, Macmurray was a popular philosopher, and that aspect relates very well to the issue of young Vlastos's populism.

4. The «Turn» in Vlastos's Philosophical Career. All the evidence about Vlastos's early thought makes us wonder about the relation of it to his later development. Here is a résumé of the main aspects of Vlastos's «turn»: from action to contemplation; from preaching to detailed argument; from Hebrew prophets to Greek philosophers; from religion to philosophy; from Christian cooperation to ethics. What sort of change could provoke such a disjunction of intellectual interest? Was it a progressive transformation? Was it a deep and sudden crisis? Was it a loss of faith? Can we not distinguish some sign of the man's intellectual future in these early years, some elements that point to the direction of a continuity in his career? Problems of transformation and development haunt the history of philosophy and they surely haunted Vlastos when he analyzed the Socratic problem, the philosophical prototype for this type of questioning.

It is worth noting that in his early political writings Vlastos pointed to the fact that Greek philosophy was not idealism; comparing Kantian and Aristotelian ethics, he wrote that Aristotle managed to keep up with the facts: «An individual would be treated by others simply as a means, never as an end... He would be not a person but a human thing - a living instrument, as Aristotle described the slave of his own day. Whatever we may think of Aristotle's shameless rationalization of a vicious institution - he is no worse in this respect than a good many other intellectuals - we must at least admit that what he says is pretty true to the facts» (*EF*, p. 64). In these early years, his attitude towards the history of philosophy was formed by the theologians and the philosophers whom and under whom he studied: Wieman, Whitehead, Santayana. Regarding

---

Action - if it is to be action and not mere movement, response, or activity - necessarily involves the element of thought, a degree of conscious intention. It is therefore a more inclusive mode of experience than pure thought»; *ibid.*, p. 21.

75. «Macmurray saw the history of philosophy since Descartes as falling into two phases. During the first of these, influenced by the achievements of the physical sciences, philosophers interpreted the world in terms of mechanism; during the second, as they responded to the rise of biological science, in terms of organism. Macmurray thought that the development of the human sciences should have led philosophers to interpret the world in terms of personality; instead the organic analogy continued to hold sway, with disastrous results in the political sphere»; *ibid.*, pp. 21-22.

76. Macmurray, «disputes the validity of organic analogies applied to the personal aspect of human life. He insists that personal life is not mere matter of fact - of response to stimulus or of inevitable process - but is a matter of *intention*. The organic is the negative but essential aspect of personal life: personal life cannot exist without it, but it must not be identified with personal life. Similarly, human societies are sustained by conscious intention and cannot be accurately likened to organisms. Applied to society the organic analogy results in the totalitarian state»; *ibid.*, p. 24.

especially the latter, it is interesting to note that Santayana gave a great push toward the abandonment of educational humanism in northern America. That was part of a large change provoked by Santayana in literature, also in «religion [where] it led to the elimination of the supernatural and even of the thought of a personal God and of personal immortality for man [and] in ethics, [where] it caused the dropping of all notions about a universal and abiding moral order, for which was substituted the personally satisfactory and socially useful as the only criterion of values»[77]. On the contrary, «the assumption of a dualism between man's higher and lower natures had definite implications for the Humanist's conceptions of knowledge, truth and human values. In contrast to the naturalistic view of knowledge and value as arising from experience and the social situation, the Humanists insisted on the existence of absolute and supernatural standards of value and the unchanging character of knowledge and truth»[78]. It is evident that in his approach to philosophy or even to political philosophy, Vlastos tried to surpass an abstract humanism[79].

In his mature years Vlastos will continue to value Santayana's contribution in the field of Platonic literature[80], but he will judge his anti-humanism as lacking methodology. It is interesting to quote the whole passage, because it will show the new methodological criteria that will orient Vlastos's approach after his "turn"; Speaking of the experience of the idea of beauty, real beauty, he noted that it «has had little attention in English-speaking philosophical commentaries in recent years. With rare exceptions, their authors seem as embarrassed by these passages as was my mother by certain indelicate lines in the Old Testament stories she read us, skipping when she reached those lines, or rushing through them in a thin, dry voice. For serious efforts to see what can be made of this part of Plato's work we would have to go back to older books like Santayana's *Platonism and the Spiritual Life,* Cornford's early work, *From Religion to Philosophy,* or still earlier, Walter Pater's *Plato and Platonism.* But in these works sound insights are marred by license of interpretation, or

---

77. L.J.A. MERCIER quoted in K. W. HARRINGTON, Santayana and the Humanists on Plato, *Philosophy and Phenomenological Research,* 38/1, 1977, p. 69.

78. *Ibid.*

79. Yet, later, Vlastos will also seem to value the humanists' contribution to platonic studies. He wrote on Paul Shorey, one of the Humanists, and the chapter on Plato's ethics from Shorey's book *Unity of Plato's Thought* (1903): «This seems to have fallen into undeserved oblivion. I cannot recall a single reference to it in current discussions of its theme. Yet no later essay can compete with it in giving in so brief a compass an incisive, comprehensive, and richly documented account of Plato's ethical doctrines»; G. VLASTOS, Editor's Introduction, *Plato II. A Collection of Critical Essays,* Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1971, pp. X-XI.

80. Vlastos did not share Santayana's sceptisism; against Santayana's scepticism on values, he wrote: «If you are objective in your view of scientific objects, you must maintain the same attitude when you come to other types of experience. If electrons are facts, so are organisms, value, and God. Objectivist once, objectivist always»; Gr. VLASTOS, Whitehead, Critic of Abstractions, *op.cit.,* p. 194.

inaccurate scholarship, or sentimentality, or all three»[81]. Thus, license of interpretation, inaccurate scholarship and sentimentality are the three obstacles to scientific knowledge, sentimentalism being the only subject of criticism persisting from his early intellectual years.

His epistemological attitude toward Whitehead is also illuminating. In the preface of his *Socrates,* Vlastos will trace rapidly his intellectual progress from Whitehead to analytical philosophy: «I had got precious little of this [modern analytical philosophy] in my graduate days at Harvard, where A. N. Whitehead, my supervisor, had befriended and inspired me, but taught me little of contemporary philosophy except his own along with a powerfully Whiteheadianized Plato - a heady brew from whose high I luckily sobered up soon after leaving Harvard to start learning Plato for myself while teaching philosophy to undergraduates at Queen's in Canada. At Cornell I ingested great gobs of analytical epistemology in our philosophical discussion club from Norman Malcolm, Max Black, Arthur Murphy, and their students»[82]. As we have seen, Vlastos's conversion to analytical philosophy was not immediate but was preceded by his distancing himself from Whitehead after perceiving in the latter's philosophy elements of idealism; more notably, Vlastos argued against Whitehead's organic paradigm. His references to Macmurray, as I have said, are most significative in this aspect. Furthermore, Macmurray, already by 1933, in his book *Interpreting the Universe,* «analyzed mechanistic and organic interpretations of life, arguing that they cannot do justice to human experience. He concluded that the century's chief philosophical task is to develop a logical form adequate to the nature of personality»[83]. By that, he probably contributed to Vlastos's "turn" toward analytical argumentation.

One of the elements that probably contributed to Vlastos's change of scope and method, particularly for a man who cherished action, must be educational action. In his political writings, Vlastos saw the educator as an *éclaireur* of the people and he wrote: «Some of us are educators. Our task is to educate, not to indoctrinate. It is to bring men and women, especially young men and young women, face to face with the essential facts about our economic system and about the political scene at home and abroad, about race and religion» (*CFD*, p. 71). Years later, his own teaching attitude will be judged as «impersonal». One of his students gave the following description of his attitude as a teacher: «There is something deeply impersonal in the gratitude with which I remember him... his intellectual interactions did not involve the affective side of his personality directly... The reason for my impersonal reaction to Vlastos - a

---

81. *Platonic Studies,* Princeton, Princeton University Press, 1973, pp. 51-52. It is worth noting, here, once more the presence of the maternal figure.

82. G. VLASTOS, *Socrates, op. cit.,* p. 17.

83. Ph. CONFORD, Introduction, *op.cit.,* p. 16.

reason that explains why I care whether what I say about him is true but less whether it would have pleased him - is that the primary goal of his own teaching was itself impersonal. He was deeply committed to making the study of Greek philosophy central to his discipline, and he was exercised by a series of philosophical questions raised by the Presocratic philosophers and Plato. He wanted answers to these questions, and he took his students as collaborators in his own projects of search and research. He was of course concerned with our improvement and he paid close attention to us and our works; no one ever wrote more detailed or more helpful comments on my term papers or on the essays I continued to send him years after we had both left Princeton. He had a serious stake in us, but that stake was purely intellectual. In order to answer his questions, he needed the best collaborators he could find, and he was fore that reason willing, even eager, to help us become as good philosophers as we could be: the better his students, the more likely he was to get help from them with his work and the more likely it was that Greek philosophy would continue to flourish. But that was just what made his attitude towards us so impersonal»[84].

What is the precise nature of the change at this particular point? From the very beginning, Vlastos's personality was marked by profound ethical considerations. His involvement with Christian socialism was due to them; his attitude toward science and education was no less a matter of ethics. At this point, a case must be made for the role that the paradigmatic figure of Wittgenstein played in Vlastos's thought. Wittgenstein was already in the 1930s known to Vlastos. In a review of Joseph Needham's *The Great Amphibium* (1932), Vlastos argued both against the dissociation of religion and science and against their organic coherence and he refered to Wittgenstein: «In a day when in many minds science and religion have not only been reconciled but confused Mr Needham's clear differentiation comes as a timely corrective. But this is only stating the problem. Mr. Needham's conclusion to "accept the Lucretian estimate of the world in the laboratory as well as that of St. Augustine or St. Theresa at other moments and in other places" is no solution. That is the road that leads to dissociation; and one does not heal a divided personality by calling it the "Great Amphibium". "Who wants coherence?" asks the author. This is a dangerous question: there are times when it amounts to, Who wants to think? "Not *how* the world is, is the mystical, but *that* is", Wittgenstein is approvingly quoted. But that is not altogether true: that it is what it is, is the mystical. Religion, even mystical religion, is not mere feeling: it is feeling elicited by an object, and expressed in an object. If an object, then beliefs about that object; and Mr. Needham's statement that religion "has no

---

84. Al. NEHAMAS, Gregory Vlastos, *op.cit.* The difference between the educator as prophet and the professional of education is described by Max WEBER, Wissenschaft als Beruf, *Gesammlte Aufsaetze zur Wissenschaftslehre,* Tubingen, 1922, pp. 524-55. Originally a speech at Munich University, 1918, published in 1919 by Duncker & Humblodt, Munich.

intellectual business to do" needs reconsideration»[85].

Wittgenstein seems to hold a paradigmatic role in *Socrates: Ironist and moral philosopher.* There we see Wittgenstein at one time appearing as Plato, and at another, as a teacher, similar to Socrates; on a third occasion, very characteristically, Wittgenstein is given as a paradigm for the reader to understand the difference between Socrates and the Platonic Socrates[86]. I do not think that Wittgenstein held for Vlastos the same position as Socrates, but rather that Vlastos saw in the legendary figure of the modern philosopher the material for comparison with a similarly legendary figure of ancient Greek philosophy. It is possible that Vlastos saw in those two thinkers two instances of the ethical ideals that he cherished during his youth: they were both prophets of the philosophical religion. One could ask here, what is the place of Vlastos's early populism in all that? Populism, in a soft as opposed to a radical version, would have to do with the silence of the moral philosopher before his interlocutors; the silence of Socrates, the silence of Wittgenstein whose *Tractatus* «begins with the world and ends in silence»[87]. The silence of Vlastos himself as an «impersonal» professional philosopher is the silence of the thinker who democratically gives to the others, to the people, the freedom to speak. The philosophers know more than the people, but in order to play fully their didactic role, that is in order to produce some real change, they have to cease speaking; solutions that are found in common, that is within a community of persons, are the only possible solutions[88]. Yet, is this true for Vlastos?

In a paper on Vlastos's *Socrates,* Alexander Nehamas examines Socratic silence there: «Vlastos in fact builds his interpretation [of Socrates] upon silence», upon the fact that «Socrates is unwilling to present views of his own». Vlastos's book, according to Nehamas, «is an extended effort to break those forms of silence, to hear the voice that still, Vlastos believes, is speaking to us through them». Vlastos is opposite to Kierkegaard's interpretation of the Socratic silence being a manifestation of an interiority. For Vlastos's Socrates, «the public and the private, the inner and the outer, finally merge». If, with

---

85. Gregory VLASTOS, A Biologist on Religion, in *The Journal of Religion,* XIII, 1933, (an edition of the Divinity School of the University of Chicago), pp. 100-101.

86. *Socrates,* pp. 81, 116, 98. «Vlastos develops a brilliant parallel with an imaginary Wittgenstein who wrote nothing but whose pupil Paul (= Plato) wrote two books of Wittgensteinian dialogues, while Paul's pupil Arnold (= Aristotle) was able in the dialogues to distinguish between the views of Wittgenstein in the first book and the views of Paul in the second», Ch. H. KAHN, *op. cit.,* p. 236.

87. A. W. LEVI, Wittgenstein as Dialectician, *The Journal of Philosophy,* 61/4, 1964, p. 130. Jacques Bouveresse speaks of «populism» in Wittgensteinian ethics, J. BOUVERESSE, *Wittgenstein: La rime et la raison,* Paris, Les éditions de Minuit, 1973, pp. 76 ff; cf. M. DRAGONA-MONACHOU, Wittgensten's Moral Aphorisms, (in Greek), *Philosophia,* 10-11, 1980-81, pp. 433-483.

88. Vlastos «in Socratic fashion claimed to learn more from his students than they learned from him», GRAHAM, Introduction, *op. cit.,* p. XVIII.

Kierkegaard, we have a psychological use of silence, in Vlastos we have a social use. The Socratic paradoxes such as disavowal of knowledge, «once interpreted as Vlastos proposes, disappear into protreptic devices designed to get others to see that truth for themselves»; At the bottom of the line, Socrates's silence is conditioned not by his interiority - would not that be a sentimentalist's view, according to Vlastos? - but by the fact that he has things to teach or, in Nehamas's words, «there are truths that Socrates knows and that he knows that he knows». The meaning of Socratic irony is pedagogism. Socrates's irony «turns out to be only a mask and a *teacher's device*»[89] (my emphasis). Nehamas quotes the following passage from the *Socrates* book: «In the conventional sense, where to "teach" is simply to transfer knowledge from a teacher's to a learner's mind, Socrates means what he says. But in the sense he would give to "teaching" - engaging would-be learners in elenctic argument to make them aware of their own ignorance and to enable them to discover for themselves the truth the teacher had held back - in that sense of "teaching" Socrates would want to say that he is a teacher, the only true teacher: his dialogue with his fellows is meant to have, and does have, the effect of evoking and assisting their efforts at moral self-improvement»[90]. Socrates's pedagogical style is deliberately impersonal: «his talk ultimately communicates very little about himself»[91].

Thus, Vlastos's great portrait of the silent Athenian philosopher seems to be a logical continuation of his own early steps in thought. The need to educate others, the absence of self-representation, his self-iconoclasm that will eventually match so well with the use of an argumentative technique borrowed from analytical philosophy, the silence that gives full freedom of speech to others, all seem to be personal characteristics attributed to the Athenian master. In order to do so, I think, and still be scientifically plausible, Vlastos must have, at a certain point of his career, objectified his early experiences so that to see them as purely historical phenomena. This must have happened between the end of the 30s and up to the mid-50s when he was engaged wholeheartedly in redirecting the study of ancient Greek philosophy. As early as 1942, in a review of Alban Dewes Winspear's *The Genesis of Plato's Thought*[92], we see Vlastos refuting the idea that Plato was an oligarch, an aristocrat spokesman of landed conservatism, a view that himself had held until then. Furthermore, in a text intitled «On Sovereignty in Church and State», we see Vlastos criticizing Jacques Maritain's views on the relation between state and church authority[93]. He admits here, in

---

89. Al. NEHAMAS, Voices of Silence: On Gregory Vlastos's Socrates, *Virtues of Authenticity. Essays on Plato and Aristotle*, Princeton, Princeton University Press, 1999, pp. 83, 84, 101, 102.

90. Gr. VLASTOS, *Socrates, op. cit.*, p. 32; NEHAMAS, *ibid.*, p. 101.

91. NEHAMAS, *ibid.*, p. 96.

92. *Philosophical Review*, 51, 1942, pp. 421-423.

93. The response to Maritain inserts Vlastos's social thought in the great debate that took place in the United States over the relations between reason and value, a debate that originated from the

continuity with his political past, that «there are a wide variety of issues where I would follow him [Maritain] in rejecting both laissez-faire individualism and authoritarian communism in favor of his "personalist" concept of the good society, my main question being whether the latter is peculiar to, or even compatible with, the authoritarian concept of spiritual society». That remark is very interesting because it introduces us to Vlastos's new conceptions on the place of religion in society. The adjusting tendency of his former views is evident in the way Vlastos writes about a philosopher he had formerly criticized: «Hegel held strange theories of substance, concept, self, spirit, and many other things. Is the rejection of these theories any reason for excising the corresponding terms from philosophical discourse? This kind of surgery would mutilate the body of philosophical thought beyond the wildest design of the positivists». This reappraisal of philosophical language goes together with an interrogation on the relation between church and society in opposition to Maritain's ideas; in short, Maritain stated that the people's authority is the only legal authority and yet he claimed that his democratic populism is consistent with ecclesiastical absolutist (papal) authority. This logical inconsistency according to Vlastos, is due to the view that «natural law» overlaps in significance with «divine law». (Here, we should perhaps take natural law to be what Vlastos himself once called the «structure of reality»). The Church deciding what is natural, «the authority of the Church would annul at this point the political authority of the democratic state». Vlastos never appeared in his political writings as a church man and up to this point he is consistent with his early views on the subject. Is it possible that Vlastos refuses here to admit that the people as a whole and every individual separately should obey higher moral standards than the people's authority? Vlastos himself clears up that this is not the case. Of course, he writes, «obedience to any political authority, including that of the democratic State, is always qualified by the higher duty of obedience to the moral law. This view is implied by the doctrine of "natural law", but it is not at all peculiar to this doctrine. It is common to *all* theories which hold that there is a higher allegiance than allegiance to the State... Indeed I cannot imagine how anyone could fail to hold [this view] without imputing absolute moral authority to the acts of the State, something which no thoughtful democrat would wish to do. *If there is anyone who would, he has not been heard from in philosophical discussions for many years*»[94] (my emphasis). The core of the difference with Maritain lies

---

north-American reception of Weber's ideas and in which Maritain also played a role. Cf. St. P. TURNER, R.A. FACTOR, *Max Weber and the Dispute over Reason and Value*, London, Boston, Melbourne and Henley, Routledge & Kegan Paul, 1984, pp. 161 ff.

94. Gr. VLASTOS, On Sovereignty in Church and State, *The Philosophical Review*, 62, 1953, pp.562, 576, 572; cf. also Gr. VLASTOS, Rejoinder, *The Philosophical Review*, 63/3, 1954, pp. 424-427, a response to the objections of the Catholic Professor Hess to the article above.

elsewhere: does an unjust democratic law have the moral authority of democratic law? Maritain says no, giving ecclesiastical authority a strong regulating function. To the same question, Vlastos says yes. An unjust democratic law constitutes a moral dilemma and in no case should we escape the dilemma by leaving the choice of how to deal with it to some other authority. This moral dilemma belongs to a democratic society and every effort to avoid it is literally unethical. Vlastos does not say so explicitly, but if we subtract the moral dilemma from an unjust democratic law then this is the same as if we make Socrates's fatal obedience to the law of Athens an irrational and morally gratuitous act.

Although many of the ideas above can be found in Vlastos's early political writings, the change of tone is evident: the ethical ideal is no longer the community but the morally divided individual. Furthermore, every intellectual effort to remove ethical significance from the individual in order to give it to a collectivity is, as Vlastos puts it, a discourse out of philosophical fashion[95]. It is probably at this point that the Socratic political conscience meets Wittgenstein's anxious individuality. In the 1960s, Vlastos wrote a review of the book *Ludwig Wittgenstein: A Memoir* by Norman Malcolm. (Malcolm was, as noted above, his colleague at Cornell and one of his initiators into analytical philosophy). In his review Vlastos agreed with Malcolm's statement that Wittgenstein, «"had an abhorrence of academic life in general and of the life of a professional philosopher in particular. He believed that a normal human being could not be a university teacher and also an honest and serious person". Can there be», Vlastos added, «any doubt that (this account) is exactly right?». The educational preoccupations of Vlastos are obvious here. Emphasis is also given to Malcolm's account of Wittgenstein's religion; Vlastos said that Malcolm did not «imply that Wittgenstein was not a religious person unless we fix too narrow a boundary for religion» and he pointed in relation to it to this phrase of Wittgenstein: «I have occasionally queer states of nervous instability about which I'll only say that they're rotten while they last, and teach one to pray»[96]. We see that even in the 1960s Vlastos took interest in the religious aspects of the philosophy he now cared for. Yet Wittgenstein's position on religion that seems to intrigue him is closer to an individualistic religion than to that of an ideal community.

---

95. That does not mean a complete cut off from his past as a political activist: «True to his moral and political commitments, Vlastos became an activist in the movement against Vietnam War (as he had earlier been an opponent of McCarthyism)»; D.W. GRAHAM, Introduction, *op. cit.*, p. XVIII.

96. Gr. VLASTOS, review of N. Malcolm's, Ludwig Wittgenstein: A Memoir, *The Philosophical Review*, 69, 1960, pp. 106, 107, 108. Another colleague of Vlastos at Cornell, Max Black, was also a follower of Wittgensteinian philosophy. Yet, Vlastos knew of the *Tractatus*, as we have seen, already by 1933.

5. A Final Brief Note. Up to this point I have tried to fix the intellectual portrait of young Vlastos as combining Christian populism, religious and political thinking and Whiteheadsian metaphysics. I have also tried to show the continuity and the disjunction in his career that led him to the study of ancient Greek philosophy and to the writing of his later work. There is indeed disjunction, but I think that Vlastos's "turn", seen *a posteriori,* contains many elements that are a logical continuation of his early years as an intellectual. Take for example the following remark by Graham: «In America Vlastos's students from both Cornell and Princeton... *carried forth the gospel* that Greek philosophy was important for understanding contemporary philosophy» (my emphasis)[97]. Of course, things are not yet crystal clear; Nehamas sees in Vlastos's *Socrates* a division of the philosophical public that almost drives to a dialectic abyss due to some cunning of interpretative reason[98]. At this point it would be justifiable to remember Vlastos's phrase that opened this article, about philosophy being «'esoteric' philosophy: the private discourse of like-minded philosophers». The question within the limits of this study is whether Vlastos finally came to think of philosophers as an *élite,* as a group whose whole work, although not political at the outset, would ultimately be profitable to the people[99].

A final problem concerns the distinction between romanticism and analytical philosophy, and consequently the idea of a romantic Vlastos. Of the criteria posed by Anat Matar in order to distinguish romanticism from the rationalism of analytical philosophy, young Vlastos satisfies only some of them, but to other he is in complete opposition. It is true that he cherished faith, but not sensibility, imagination, or the mystical. He prioritized history over noetic principles but did not doubt the generalizing discourse for the sake of the ineffable. Matar sums up that «the rationalist/romantic debate is easily led to empty rhetoric»[100] and claims that the two schools' characteristics often seem

---

97. GRAHAM, p. XIX

98. Al. NEHAMAS, Voices of silence..., *op. cit.,* p. 102: «Should we then allow Socratic irony to transform itself so quickly into an educational ploy? Does Socrates really abandon his silence, dividing his listeners into two groups, one (which includes all of his interlocutors in Plato's dialogues) consisting of those who «may indeed see but not perceive, and may indeed hear but not understand», and another (which, it fortunately turns out, includes most of us) consisting of those who both see and perceive, who both hear and understand, and for whom his silence is only an invitation to listen more carefully for his voice? Could the Socrates presented in this book have inspired the almost endlessly different efforts to come to terms with him and his "strangeness"? Is, in fact, this strangeness something we should want to account for, to explain, perhaps even to explain away? Or should we rather try to leave it intact, considering any effort to come to terms with it, such as Vlastos's own, as just one more of its products, another one of its symptoms?».

99. The importance of Gregory Vlastos's philosophical temper becomes here evident besides his value as historian of ancient Greek philosophy.

100. A. MATAR, Analytic Philosophy: Rationalism vs. Romanticism, *The Story of Analytic Philosophy. Plots and Heroes,* London, New York, Routledge, 1998, p. 85.

to overlap, in a way that no easy and clear-cut distinction can be traced between them. Vlastos's early refutation of the mystical is clearly that of a rationalist. But to my mind, Vlastos is also clearly a deeply sensitive man; only such a man would have felt the need to affront sentimentalism. It is also my belief, although I cannot prove it, that whatever change came into his philosophical evolution was not a retreat from his early convictions but a sort of conversion, due to a crisis[101] or to something like a sudden mystical experience that led him from political action to philosophical contemplation. The idea of a crisis, the idea of a mystical intuition, comes easily to mind when I think of Vlastos, an early opponent of fascism, facing up to World War II. A moral disaster of such magnitude could not have left such a great sensibility unmoved.

George ARABATZIS
(Athens)

101. The crisis hypothesis is strengthened by the fact that Vlastos chose not to publish a manuscript of 30.000 words on *Religion and the State in Plato,* completed already in 1938; cf. A.P.D. MOURELATOS, *op.cit.,* p. 380. Mourelatos speaks of «a trait of uncompromising self-criticism that became characteristic of his whole career» *(ibid.).* The trait is, as we have seen, that of a far more radical change.

ΣΩΚΡΑΤΗΣ ΚΑΙ ΛΑΪΚΙΣΜΟΣ. ΕΡΕΥΝΕΣ ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΑΠΑΡΧΩΝ ΤΗΣ ΣΤΑΔΙΟΔΡΟΜΙΑΣ ΤΟΥ ΓΡΗΓΟΡΗ ΒΛΑΣΤΟΥ.

Π ε ρ ί λ η ψ η

Ὁ Γρηγόριος Βλαστὸς (1907-1991) ἀπέκτησε μεγάλη ἐπιρροὴ στὴν Βορειοαμερικανικὴ φιλοσοφικὴ σκηνὴ ἐπειδὴ ἦταν αὐτὸς ποὺ εἰσήγαγε στὴν μελέτη τῆς Ἀρχαίας Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας τὴν μεθοδολογία τῆς ἀναλυτικῆς σχολῆς. Ὡστόσο, οἱ ἀπαρχές του ὡς στοχαστῆ ἦταν ἐντελῶς διαφορετικές. Στὸ τελευταῖο βιβλίο ποὺ ἔγραψε, μὲ θέμα τὸν Σωκράτη, ὁ Βλαστὸς ὁμιλεῖ περὶ «λαϊκιστικῆς σύλληψης τῆς φιλοσοφίας» στὸν ἱστορικὸ Σωκράτη. Ἡ ἔννοια «λαϊκισμός» προέρχεται ἀπὸ τὶς πολιτικὲς ἐπιστῆμες, ἐνῶ τὸ συγκεκριμένο φαινόμενο εἶναι πολὺ δύσκολο νὰ ὁρισθεῖ μὲ ξεκάθαρο τρόπο, ἔξω ἀπὸ τὶς συγκεκριμένες κάθε φορὰ ἱστορικὲς ἐμφανίσεις του· ὁ Βλαστός, ὅμως, εἶχε προσωπικὴ ἐμπειρία τοῦ λαϊκισμοῦ. Γεννημμένος στὴν Κωνσταντινούπολη, ἀπὸ Ἕλληνα πατέρα καὶ Ἑλληνο-σκωτσέζα μητέρα, φοίτησε στὸ Ροβέρτειο (Ἀμερικανικό) Κολλέγιο τῆς πόλης καὶ ὑπῆρξε, σύμφωνα μὲ τὰ λεγόμενα τοῦ μαθητῆ του Ἀλ. Νεχαμᾶ, «ἕνα περίεργο μεῖγμα Ἕλληνα καὶ πρεσβυτεριανοῦ». Ἀνώτερες σπουδὲς πραγματοποίησε στὴ Θεολογικὴ Σχολὴ τοῦ Σικάγο, ὅπου καὶ συνέγραψε διπλωματικὴ ἐργασία μὲ θέμα τὶς περὶ θρησκείας ἀντιλήψεις τοῦ George Santayana, ἐνῶ ἐκπόνησε καὶ διδακτορικὴ διατριβὴ στὸ Χάρβαρντ, ὑπὸ τὴν ἐπίβλεψη τοῦ A.N. Whitehead, μὲ θέμα «ὁ Θεὸς ὡς μεταφυσικὴ ἔννοια». Γιὰ λίγο καιρὸ ἐργάσθηκε ὡς πάστορας στὴν Μοντάνα, ὅπου καὶ ἀντιμετώπισε τὶς δυσκολίες τῆς ἐνστάλαξης τοῦ Εὐαγγελίου στὶς ψυχὲς τοῦ ἁπλοῦ λαοῦ. Καθηγητὴς φιλοσοφίας στὸ Πανεπιστήμιο Queen's τοῦ Ὀντάριο, ἀνέπτυξε πολιτικὴ δράση στὶς τάξεις τοῦ καναδικοῦ λαϊκισμοῦ ποὺ ἐμπνεόταν ἀπὸ τὸ παράδειγμα τοῦ χριστιανικοῦ κοινοτισμοῦ, ἐνῶ ἄσκησε σκληρὴ πολεμικὴ κατὰ τοῦ ἀνερχόμενου τότε (δεκαετία τοῦ 1930) φασισμοῦ καὶ ναζισμοῦ, δημοσιεύοντας κείμενα καὶ βιβλία μὲ τὶς ἰδέες του. Ἀργότερα, ὡστόσο, ἡ ζωὴ καὶ ἡ πνευματική του στάση παρουσίασαν μία σημαντικὴ στροφή, ἀπὸ τὴν πολιτικὴ δράση στὴν θεωρία, ἀπὸ τὴν Βίβλο στὴν Ἀρχαία Ἑλληνικὴ Φιλοσοφία. Στὴν στροφὴ αὐτή, ἐκφράζεται μία ρήξη μὲ τὸ παρελθὸν ἀλλὰ καὶ μία διάθεση συνέχειας μέσα ἀπὸ μία ἀναστοχαστικὴ στάση περὶ τῆς κοινωνικῆς ἀποστολῆς τοῦ σύγχρονου φιλοσόφου-παιδαγωγοῦ. Τέλος, ἡ ἐν λόγῳ στροφὴ τοῦ Βλαστοῦ ὑποδηλώνει τὴν δοκιμασία μίας βαθιᾶς ἠθικῆς κρίσης, ἀπέναντι μάλιστα στὸ καταστροφικὸ γεγονὸς τοῦ Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου.

Γεώργιος Αραμπατζης

SOCRATIC *ANTHROPINE SOPHIA* AND THE CONCEPT OF *TECHNE*. ANALOGIES AND DIFFERENCES

1. Social crisis and Socratic philosophy. The *Seventh Letter* by Plato outlines the context of the ethical and social crisis occurred in Athens during the fifth century B.C., and it is just in the evocation of this crisis that it is possible to understand the philosophical question faced by Socrates at his time[1]. Socrates saw the roots of this social landslide in the inability of moral conscience of his contemporaries to find a consistent and universally available guidance in the ancient pattern of education and in the ethical directions of their culture[2]. Partial cause of this inability should be found in the general conception of moral life showed by ancient Greek tradition, in which human conduct was supposed to have a merely emotional matrix and the function performed by reason was regarded as very secondary[3]. In this sense, the only possible valid reaction to

---

1 PLATO, *Seventh Letter*, 323c - 326b.

2. *Op. cit.*, 325d-e. On the social crisis occurred in Athens at Socrates' time, cf. also PLATO, *Apology*, 30a-e; *Gorgias*, 517a-519a; XENOPHON, *Apology*, 20-21; *Memorabilia*, I.2.9-12. On the progressive loss of power suffered by public authorities, cf. XENOPHON, *Memorabilia*, I.2.40; IV.4.10.25.

3. This view is fully expressed in Plato's *Protagoras*, where Socrates explicitly analyses the way in which the so called *hoi polloi* were conceiving the moral act and the human conduct in general. As Socrates points out, there are two main ways in which it is possible to explain the course taken by every moral action: 1) the way sponsored by the *hoi polloi*, and implicitly by Protagoras himself, that ascribes to the different strenghts possessed by men's emotional drives the main cause of the actual choice they make; in this way, reason is regarded as a weak factor in moral deliberation, surely weaker than drives and desires (*Protagoras;* 352b-c); 2) the way supported by Socrates, that ascribes to the right usage of reason the main determining factor in moral choice (*Protagoras*, 352c). Reason can accomplish this function by showing a sort of hierarchy between the several alternatives every man usually faces; so, it is possible to evaluate the positive and negative side of each on of them and to choose the most useful and the best alternative for man himself. Such a «measuring art» has to take into account the effective quantity of good and evil showed by every alternative, that has to be considered in its large range and not only on the ground of the immediate emotional echos they are provoking into men (*Protagoras*, 355b-358a). In this sense, Socrates is opposing his own rational approach to ethical choice against the hedonistic approach that makes the pleasure the final end pursued by every moral decision (*Protagoras*, 352d-354b). So the *Protagoras* can be considered the key dialogue as regards the Socratic doctrine of virtue qualified as reasoning and *logos;* in this context we have also to remember the criticism addressed by Socrates and Plato to the emotional kind of *paideia* taught to young people on the ground of traditional education, as we can learn from Plato's *Sophist*, 229e-230e, and *Theaetetus*, 150b-d; on the debate about education at Socrates' lifetime, cf. PLATO, *Laches*, 178a-181d. Regarding this topic, see also XENOPHON, *Memorabilia*, III, 9.14-15; IV.2.15-16.

ethical crisis could lie in a new valorization of the traditional cardinal principles, even though represented in a more universal and necessary way. According to Socrates, this new version of traditional principles could only take place by a promotion of human reason to the *status* of hegemonic factor also in the sphere of moral life[4]. The motivations supporting this philosophical attempt are complex, all depending on the conception of reason supported by Socrates. Traditionally, reason was supposed to accomplish a relevant function basically in the most speculative philosophy and in the *technai*[5]. In this way, reason was regarded as the speculative attitude, that some men are especially figted with, by which they could have access to the contemplation of pure being and of ideal realities. This view implied a very partial understanding of human reason, so considered as a merely abstract power, totally heterogeneous to the rational governent of human acts. On the other side, in Socrates' view the concept of reason displayed by *technai* was looking very narrow too, since its essence was qualified as perfect mastery of their products and of the means able to produce them, but not even as control of the ends these products have to be aimed at[6].

---

4. As Plato's *Apology*, 22e, is clearly suggesting, Socrates considered himself as staying in a sort of hermeneutical middle way between the past Greek tradition (still deeply respected by Socrates, as Plato's *Crito*, 50b-54d, singles out), not anymore effectively understood by his fellow citizens, and the need of a general new interpretation of its ethical principles in the light of the actual time. In this way, the position chosen by Socrates led him to the accomplishment of a synthesis, by a new philosophical connotation of the main moral concepts. As to this point, see PLATO, *Apology*, 20c-e; 23a.

5. This general statement can be expressed on the ground of Plato's *Apology*, 17a-22e. In deeds, this first Platonic dialogue seems to be a kind of general review of the main branches of knowledge at Socrates' lifetime, that looks like destined to clarify the essential place vindicated by Socratic philosophy and its necessary precence in this context. The comparison between the epistemic branches of the time takes place because of the Socrates' intention to prove the falsity of Delphic oracle concerning his presumptive wisdom. So, as we learn from Plato's *Apology*, Socrates denies to be acquainted with cosmological research, not because it constitutes a false kind of knowledge, but because it cannot be ethically useful in men's practical life; moreover, he is not a sophist, because sophists are not really able to teach the *euboulia*, but only the way in which is possible to make stronger the weakest argument; the rhetoric itself can be put in the same epsitemic field of *technai*, whenever it will accept the essential borders drawn by its mastery of the *logos* in order to produce persuasion, but it can never be considered as true knowledge when it aspires to extend its validity to some other fields of expertise, as Plato's *Gorgias*, 463b-c, drastically points out. Finally, Socrates does not find true knowledge among politicians and poets. So, the only epistemic fields in which he found a true concept of knowledge have been the cosmological philosophy and the *technai;* the first kind did not present any utility; so Socrates confirmed the *technai* as the most privileged reference point in order to clarify his human wisdom's epistemic *status*.

6. This is the fundamental difference put by Socrates between technical knowledge and human wisdom, very clearly expressed by Plato's *Apology*, 25c; *Lysis*, 218e-219d; *Euthydemus*, 280a-289b. This question is clearly examined also in Plato's *Gorgias*, 466d-468c, by underlining the inability of the sophist, as Polus in the case, to act according to his real hope of happiness. In fact, Socrates shows him that the politicians and the sophists do not do what really desire, i.e. they do not possess any kind of true knowledge.

On the contary of Plato, Socrates believed that men would go better off by trying to answer to the crisis of tradition not postulating an axiologically normative ontological theory, but by finding directly in the true understanding of *phronesis* and *praxis* the ideal of theory, by conceiving it as the rational orientation and meditation performed by men in their own ethical life. In this way, Socrates decided to move from the dimension of *praxis,* indicating in the knowledge implied by *technai,* and not in the one displayed by mathematicians[7], the praradigmatic kind of knowledge for his reviewed concepts of *phronesis* and *praxis.* So, reason should be regarderd as the most prominent factor in moral life, by which it could be possible from time to time to have access to the pure contemplation of the being starting from the ethical reflexion itself[8]. It was a very original position, because, as we have already pointed out, in the classical conception of Greek morality, reason and knowledge, the so called *epistemai,* were supposed to have an effective function only in pure ideal of *theoria,* as it was for example in the cosmological speculation, or in the world of *technai.* On the contrary, in moral action, consistently with the principles of the traditional Greek *paideia,* it was considered more compelling the strenght of the irrational drives in making the moral choice between several possible alternatives, so that the emotional part of the soul was regarderd as the main factor in ethical life, as the summarize of the sophistic *paideia* in Plato's *Protagoras* testifies[9]. It is just in the weak function attributed to reason by the traditional pattern of education that Socrates indicated the major insufficiency of traditional ethics in helping men to face the

---

7. See G. VLASTOS, *Socrates, ironist and moral philosopher,* Cambridge University Press, 1991, ch. IV, *Elenchus and Mathematics.*

8. Cf. PLATO, *Charmides,* 164c-167e; *Laches,* 159d; *Protagoras,* 352b-356c. In Socrates' concern, *praxis* should be not anymore regarded as a simple association of ethical *habiti,* transmitted to men by virtue of a merely emotional kind of *paideia,* but the *praxis* should be considered as the lucid rational consciousness, displayed by men, of the moral value present in all choices they make. As we have already underlined, this conception is well expressed in Plato's *Protagoras.* So, *praxis* should be regarded, in Socrates' view, as the rational attendance of ethical choices that men make counting on their full comprehension of traditional moral principles. Those intuitions are better defined as ethical axioms, that Socrates and his interlocutors usually agree upon without argument. Moreover, when a thesis contrasts one of them, it is usually abandoned by its author whenever their mutual inconsistency is singled out. It shows the deep connection that the interlocutor was realizing between those axioms and his moral *Weltanschauung.* On these moral axioms, cf. PLATO, *Crito,* 49d; *Laches,* 193c; *Charmides,* 159c-160d; 163a6; 165b9; 171d2; *Protagoras,* 339d; 361b; *Gorgias,* 454e; *Meno,* 83d; *Republic* I, 368. In particular, on the axiom that postulates the equation *areté/kalon,* cf. *Laches,* 175b; 192c5-7; *Charmides,* 159e1; 160b6-13; 169b; 175b; *Protagoras,* 349e3-8; 359e4-5; on the definition of virtue as something good and useful, cf. *Charmides,* 160b6-13; *Protagoras,* 360b3; *Euthydemus,* 279b4-c1. For further textual evidences, cf. F. FILIPPI, *op. cit.,* pp. 308-309.

9. IDEM, *Protagoras,* 324e-326b. It is the greatest manifesto of the classical Greek *paideia.*

moral crisis occurred in the 5th century. Roughly speaking, in Socrates' doctrine theory has been transferred from the abstractedness of cosmological inquiries into the sphere of *praxis,* as the famous sentence by Cicero pictorially pointed out[10]. For this reason, as Gigon, claimed, the idea of the pure theoretician is so incompatible with Socrates' life and it has been diminished in its epistemic pretentions by Socrates' speech as reported by Plato's *Apology*[11].

The roots of the philosophical adjustment performed by Socrates of some essential concepts, as knowledge and method applied to moral action, lay in the notion of *anthropine sophia* itself[12]. In order to express the core of this new kind of wisdom, that Socrates explicitly vindicates to himself and that is basically coinciding with his revised concept of *phronesis,* it is important to take into account the qualification of this knowledge as we can find it expressed in Plato's *Apology.* It is just in the sharp constrast with the remaining branches of knowledge that we can have access to the philosophical core of the Socratic doctrines, since the human wisdom professed by our philosopher and its method, the *elenchus,* constitute the perfect synthesis of the positive value showed by the cosmic philosophy's *theoria* and by the practical dimension of the technical knowledge displayed by craftsmen.

2. Plato's Apology and the *Anthropine Sophia* professed by Socrates. In reporting the episode of Delphic oracle[13], Socrates distinguished and qualified the main branches of the knowledge of his time, in order to give a sharp polemical prominence to the new kind of wisdom he was trying to promote in connection with his renewed conception of the *praxis.* In this way, he started to analyse the two main kinds of *epistemai,* in which knowledge was supposed to accomplish a very fundamental fuction. In order to defend himself from the first accusation, Socrates has already denied to be concerned with cosmological inquiries and to teach, as well as sophists, how to make stronger the weakest argument[14]. The Socratic denial to be interested with cosmic philosophy was based on different reasons, partially supported by sophists too[15]. The cosmic inquirers could induce a misleading consideration of the philosophers and especially a dangerous idea about the *episteme* and the rational approach to

---

10. CICERO, *Tusculanes Disputationes,* V.4.10, who wrote that Socrates «e caelo et in urbibus collocavit [philosophiam], et in domus etiam introduxit e coegit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere».

11. O. GIGON, *La teoria e i suoi problemi in Platone e Aristotele,* Neaples, Bibliopolis 1989, p. 48.

12. PLATO, *Apology,* 20c-e; cf. 23a.

13. *Op. cit.,* 21a-e.

14. *Op. cit.,* 19b-d.

15. Cf. J. KUBE, TEXNH *und* APETH. *Sophistisches und platonisches Tugendwissen,* Berlin 1969, pp. 76-114.

reality used by them that was supposed to be something heterogeneous and not aimed at daily practical life. This dangerous reduction of the essence of reason only to the intellectual faculty destined to grasp the aitiological principles of the whole universe was generally discrediting the philosophical conception and use of reason. The accusation that Callicles addressed to Socrates and his philosophical conception of moral act and moral life was just depending on the kind of philosophy cultivated by cosmic thinkers[16]. On the contrary, Socrates was proposing a kind of philosophy that represented the only form that reason can assume in order to be an effective guidance of men's moral choices, i.e. the only chance that men could really have in order to be happy, according to their nature of rational beings[17]. In this sense, philosophy was regarded as the perfect form displayed by the virtue of *phronesis,* as well as the *elenchus* constitued the paradigmatic way of reasoning proper of the philosopher. As Gregory Vlastos pointed out, the peculiarity of Socrates' *anthropine sophia* appears just by contrast with the knowledge searched by Parmenides[18] and Democritus[19]. Besides the epistemic optimism of the first thinker and the pessimistic approach towards this goal expressed by the second one, both philosophers thought

---

16. PLATO, *Gorgias,* 487b. On the state of separation in which those first philosophers were thought to live, it is very explanatory Callicles' denounce of their unjustifiable seclusion from the world of the *praxis.* It is meaningful that Callicles was not contrary to the cultivation of philosophy, but he was conceiving its practice only for educational sake (*Gorgias,* 484c-485a). The reputation of seclused man, devoted only to the solitary contemplation of cosmic realities is as well confirmed by Plato' *Teaetetus,* 172c-d; 175b. So, in both Platonic dialogues, the philosopher is sometimes object of people's derision, and in turn he is somentimes laughing at people's base way of thinking. In this sense, Plato testifies the existence of a stereotyped image of philosopher, that was straining till the extreme consequences the contrast between political *praxis* and philsophical *theoria* (intended as cosmology), regarding them as incompatible. The portrait of the philosopher sketched by Plato is showing a man totally distant from social activities; first of all, because the philosopher is always looking for what is far and he is ignoring what is close (*Teaetetus,* 174a1-2); second, according to Plato, true philosopher is primary concerned with the generality and the universality; for this reason, he is no interested with the individuality, so that cosmological and ontological distance finally coincide. Consistently, we cannot be surprised if in Plato's view justice was considered as an autonomous idea, that exists besides his insertion in the historical reality and that pleasures fitting to men are the only ones devining from pure contemplation, as *Philebus* (50e-53c; 59d-64b; 65a-66a) points out. The serious danger of this reputation of abstractedness proper of the philsoophers at Socrates' time is pictorially showed by Aristophanes' *Clouds* and, partially by his *Birds* (vv. 1554-1564b ff). Aristophanes represents Socrates as the perfect embodyment of all possible categories of thinkers, from the basest sophist (*Clouds,* vvg. 94-100), to the most ascetic cosmic philosopher (*Clouds,* vv. 227-233) all classified as tieves (*Clouds,* vv. 175; 179; 497), useless and dangerous parasites of athenian society (*Clouds,* vv. 316; 334). In Aristophanes' view their speculation, indiscriminately diffused for the sake of lucre, gave a great contribution to the crisis of ancient Greek tradition.

17. IDEM, *Crito,* 46b-c; *Euthydemus,* 277a-282d; 288d-292c.

18. PARMENIDES, B1 29, in H. Diels-W. Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker,* Berlin, 1952[6].

19. DEMOCRITUS, B9; B 117, in H. Diels-W. Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker,* Berlin 1952[6].

philosophical knowledge and truth as systematic, dogmatic and exhaustive; roughly speaking, philosophical doctrine was called to constitute a definitive epistemic possess acquired by men[20]. Moreover, it is important to say that at Socrates' lifetime, philosophy of nature was still having a strong influence on the athenian *intelligentia.* Xenophanes, Heraclitus and Parmenides, by their sparkling and colossal speculations, tried to give an aitiological explanation of whole universe, indicating in their discoveries and in their philosophical conclusions the eternal laws, which are governing the world. In Plato's *Apology*[21], Socrates denies to make cosmological inquiries by claiming that he never seeked for it and taught such a matter[22]; but elsewhere, he expresses his sincere admiration for this branch of philosophical speculation[23], referring by this statement both to the doctrines elaborated by philosophers of nature and to poets' compositions. There is no contradiction between those two affirmations, because the sceptical approach Socrates had towards cosmic philosophy did not lead him to state the necessity to abandon this kind of philosophical inquiries; so the Socratic waring to avoid to loose oneself in sophisticated cosmological debates cannot be intepreted as a sharp condemnation of this research. Socrates simply expected of a rational knowledge to have the same features presented by *technai*, first of all the specific expertise that every craft is forced to display by its own definition. Well aware of the general necessity to have access and to use a competent knowledge in every field and in all practicable activities in human life, Socrates saw the best starting point for his rational qualification of *phronesis* and *praxis*[24] in technical knowledge, obliged by its own essence to test its theoretical hypotheses in the concreteness of the application and in the particularity of every determined situation. Notoriously, Socrates was not the first thinker to single out the paradigmatic value showed by *technai* in respect of the political and ethical reflexion; he has been preceeded by the sophists who were already sponsoring a practical knowledge available in the heart of society against the solipsistic and abstract inquiry pursued by cosmological thinkers or expressed by poets[25].

In this sense, Socratic position implies the refusal both of the object of cosmological speculations, i.e. the colossal complexity of the whole cosmos, and of the method those cosmic philosophers were using in order to pursue their epistemic goal, reputed by Socrates vainly systematic, dogmatic, exhaustive.

---

20. Cf. G. VLASTOS, *Socratic Studies*, Cambridge University Press, 1994, pp. 56-57.
21. PLATO, *Apology*, 19c.
22. XENOPHON, *Memorabilia*, I.1.11-15; cf. *Mem.*, IV7.
23. *Op. cit.*, I.6.14; cf. *Mem.*, IV.2.1-8.
24. Cf. PLATO, *Laches*, 189e sgg.
25. Cf. J. KUBE, TEXNH *und* APETH. *Sophistisches und platonisches Tugendwissen*, Berlin 1969, pp. 76-114.

The object of these epistemic aspirations is unattainable. In the interesting page of his Memorabilia, Xenophon ascribes to Socrates the same position about cosmological inquiries reported by Plato's *Apology*. In Xenophon's writing Socrates denounced the incapacity showed by the philosophers of the nature for finding a unique solution to their question about the unitary principle designed to explain the essence of the cosmos[26]. The philosophical work *Perì tou mé ontos* by Gorgias put itself just in this kind of polemical reaction against cosmological speculation[27]. As far as he was concerned, Socrates was primarily interested in underlining that the concept of *theoria,* regarded as comprehension and contemplation of the being could really take place only in the *praxis* itself, whenever the most conceptual moments of moral reflexions allow a pure comprehension of the being as *physis* and *aletheia*[28].

Therefore, Socrates defines his human wisdom in the light of the epistemic and practical structure of the *technai.* In Plato's *Apology,* every real aspiration to possess true knowledge has been denied to politicians and to poets[29]. Clearly, Socrates was not revoking into doubt that poetry as authentically wise, but he was primarily interested in underlining the fact that the poets were not really acquainted with their wisdom because their speeches were inspired by gods, and by this fact they could not have at their disposal and use their presumptive wisdom. By these reasons, properly speaking only god can be said wise and only the content of poets' compositions can be considered true wisdom. So, poets are not wise of their wisdom. They are diviners, deprived of their intellectual personality, when they lend their lips to god[30]. The strict criticism addressed to poets by Socrates shows how strong was his awareness of two necessary features that always should qualify true knowledge: first, the general availability to men and the universal application to concrete situation thanks to its basic tie to existential dimension of human life; second, the essential rationality, since the authenticity and availability of true knowledge necessarily demands the full consciousness of the man who possesses it; otherwise, it cannot be applied, but it will leave men without a moral guidance for their

---

26. XENOPHON, *Memorabilia,* I.I.10-15.

27. Cf. what G. REALE says about the philosophical value of this Gorgias' writing in his Storia *della filosofia antica, ed. cit.,* vol. I, pp. 243-255.

28. As to the *praxis* regarded as the necessary background of every possible theoretical speculation, cf. PLATO, *Laches,* 199d; *Protagoras,* 352d-356c; cf. also XENOPHON, *Memorabilia,* III.9.4; IV.5.1-2; IV.5.11. Finally, cf. H.-G. GADAMER, *Elogio della teoria, ed. cit.,* p. 32.

29. PLATO, *Apology,* 21b-22c.

30. As regards the epistemic *status* proper of poets, cf. XENOPHON, *Symposium,* III.6. Cf. also J. KUBE, *op. cit.,* p. 127: «Nachdem so erst einmal festgestellt ist, daß Ions Tätigkeit sich nicht unter den sokratisch-platonischen τέχνη-Begriff subsmieren läßt, weist Sokrates der Rhapsodik das Gebiet der θεία μοῖρα zu. Er geht dabei lediglich vom Vortag, nicht von der Interpretation der Dichtung aus, was eine Verschiebung des Aspekts gegenüber dem bisherigen Verlauf des Dialogs ist».

ethical choices. If Socrates did not find the widsom he was looking for in the poetry, it means that there is not real knowledge, when its taking place a loss of consciousness[31]. Then, in Plato's *Apology,* Socrates reproaches to Sophists their inability to keep the promises they make to teach young people where lies the virtue of the private and of the citizen[32]. The only exception we can find in this general criticism addressed to the main branches of his time's knowledge is made by Socrates in favour of the technicians, to whom is effectively recognized the knowledge of the craft they claim to be expert of. The *technai* represent the paradigmatic kind of rational konwledge, fully acquainted with the principles and the final product they aim at, so to make possible to find in their mastery of specific rules and procedures the guarantee of their universal availability. Every *techne* is effectively identified and specified by the object it produces and by the particular kind of tecniques it uses to produce it. This sharp specification is at the same time a guararantee of its exclusive and unmatchable expertise in respect of any other kind of *techne,* and it constitutes the drastic stop-signal of its aspirations of validity in some other fields of application. The type of object it produces and the tecniques it uses draw the strict borders of its validity; if it will go behind them it will get *trivé* and *empeiria,* a kind of irrational practise, *status* that Socrates, in Plato's *Gorgias*, attributes to rhetoric whenever it aspires to promote itself to the high *status* of knowledge of the ends, i.e. knowledge of good and evil, in deeds exclusively mastered by *phronesis*[33]. The same warning is addressed by Socrates to all kinds of technicians, as we can see in Plato's *Apology,* when they start to believe that the expertise they have in their well bordered fields allows them to vindicate the same authority and mastery also in a different craft or even in a more elevated and complex kind of knowledge, as it is the knowledge of the ends, i.e. the Socratic *metatechne,* the *anthropine sophia*[34].

3. Socrates' *techne* analogy and his idea of praxis. The analogy put by Socrates between his human wisdom and the *technai* deserves a much more detailed analysis, because it is just in this analogy that lies the key for understanding the peculiarity of Socratic philosophy. Very differently from the

---

31. It is just because of the reasons that allow the Socratic distinction between his human wisdom and the art of poets, that in no way the kind of comparison Socrates was standing with god can be regarded as mystic. In deeds, the mystic knows by revelation, when the Socratic wisdom has to be daily conquested by his elenctic cross-examination of the wrong ethical views supported by his fellow citizens.

32. As we read in PLATO, *Apology,* 20c; *Protagoras,* 319a.

33. PLATO, *Gorgias,* 464c-465a.

34. Cf. IDEM, *Apology,* 22d-e. On the *anthropine sophia* as knowledge of the ends, cf. *infra,* nn. 62-76.

cosmological investigations, *techne* possesses a knowledge immediately and necessarily designed to the concrete application. The concept of *techne* represents the useful knowledge *par excellence,* that presupposes the whole society in its concept, since it is basically destined to make universally available and usable the object that it has to produce. Its perfomance consists in the application of the abstract principles that rule out its process of production to the unique particularity of the building material that has to be ordered and adjusted according to these principles. In this way, every *techne* implies a universally available knowledge, based on a codified system of principles and rules. We can be led to the core of this analogy by a very topical and complex page of Xenophon's *Memorabilia.* In this writing, Socrates starts to expose his view about the question of the respective fields of jurisdiction controlled by divine knowledge and human knowledge. For this sake, he starts from a general distinction between things that are depending on our will and power and other things that are not depending on us, which can be rightly said jurisdiction of gods. In this sense, Socrates affirms the existence of two kinds of actions; the first ones can be qualified as «necessary» and the second ones can be called «indifferent»; the actions of the first kind are to be done as best as possible, while the actions of the second kind are designed to receive, before being decided and accomplished, the *placet* of the oracle and of god just because of their «indifference»[35]. The most important things in men's life, as the household management and the government of the State, are to be performed under the gods' guidance, whose will and desires will be revealed to men by divination, since those questions require a far-sighted vision that men counting only on their own rational power will never possess. The other necessary things, that must be done as best as possible, will be accomplished by using the *technai* that is possible to learn by study[36]. However, as Xenophon underlines, the most valuable activities that it is possible to find in the sphere of the *technai* are also to be accomplished under god's guidance. Those important things consist just in the right usage of the products made by *technai,* whose mastery

---

35. XENOPHON, *Memorabilia,* I,.1.7-10: καὶ τοὺς μέλλοντας οἴκους τε καὶ πόλεις καλῶς οἰκήσειν μαντικῆς ἔφη προσδεῖσθαι· τεκτονικὸν μὲν γὰρ ἢ χαλκευτικὸν ἢ γεωργικὸν ἢ ἀνθρώπων ἀρχικὸν ἢ τῶν τοιούτων ἔργων ἐξεταστικὸν ἢ λογιστικὸν ἢ οἰκονομικὸν ἢ στρατηγικὸν γενέσθαι, πάντα τὰ τοιαῦτα μαθήματα καὶ ἀνθρώπου γνώμῃ αἱρετὰ ἐνόμιζεν εἶναι· τὰ δὲ μέγιστα τῶν ἐν τούτοις ἔφη τοὺς θεοὺς ἑαυτοῖς καταλείπεσθαι, ὧν οὐδὲν δῆλον εἶναι τοῖς ἀνθρώποις. οὔτε γὰρ τῷ καλῶς ἀγρὸν φυτευσαμένῳ δῆλον ὅστις καρπώσεται, οὔτε τῷ καλῶς οἰκίαν οἰκοδομησαμένῳ δῆλον ὅστις ἐνοικήσει, τοῖς ἀνθρώποις ἐστί, πειρᾶσθαι διὰ μαντικῆς παρὰ τῶν θεῶν πυνθάνεσθαι· τοὺς θεοὺς γὰρ οἷς ἂν ὦσιν ἵλεῳ σημαίνειν. Ἀλλὰ μὴν ἐκεῖνός γε ἀεὶ μὲν ἦν ἐν τῷ φανερῷ· πρώ τε γὰρ εἰς τοὺς περιπάτους καὶ τὰ γυμνάσια ἤει καὶ πληθούσης ἀγορᾶς ἐκεῖ φανερὸς ἦν, καὶ τὸ λοιπὸν ἀεὶ τῆς ἡμέρας ἦν ὅπου πλείστοις μέλλοι συνέσεσθαι· καὶ ἔλεγε μὲν ὡς τὸ πολύ, τοῖς δὲ βουλομένοις ἐξῆν ἀκούειν.

36. *Op. cit.,* I.1.18.

trascends the power of direction and prevision possessed by the *homo faber*. So, in this page by Xenophon, Socrates makes and explicit distinction between good and man just on the ground of their respective spheres of influence, in which each one of them in proportion to the knowledge-power possessed, vindicates his control. It will pertain to the sphere of human influence the field of the *technai*, but not also the mastery of the ultimate ends to what their products are theoretically designed; on the contrary, to gods, who have a far-sighted vision of actions, will belong the jurisdiction of the most important human activities such as the household managment and the government of the State, as well as the knowledge of the furthest consequences deriving from the *technai's* activities. So, the ultimate ends will always be jurisdiction of gods, but it will be duty of men the management of the *factum hic et nunc*. Therefore, men will be said foolish and profane if they will ask gods for help regarding what they could do counting on their own power and study, as much as foolish will be regarded those men who will think to be able to manage some activities that demand the far-sighted knowledge of gods. This is the position of the problem as we find it expressed in Xenophon's *Memorabilia*[37].

In summary, we can say that in the light of the parametres that human wisdom has to satisfy, in order to help men to live according to their nature and their hope of happiness, it is confirmed that neither the cosmological speculation nor the divine mania of poets can aspire to this *status*. But, as we have just learned, very different is the epistemic *status* proper of the *technai*. Each *techne* distinguish itself from the others by the object it produces, the means it uses for the sake of this production and the end it has to pursue[38]. The perfect knowledge and mastery of each of these moments will guarantee the qualification of expert to the man capable to possess them in a specific craft[39]. As we said, *techne*

---

37. These statements by Xenophon aim to show the essential limitations that affect the *homo faber*, regarded as opposite to the kind of philosopher such as Socrates, who is all the time realizing his finitude and his need to make a constant reference to the ancient Greek tradition. Naturally, the tradition, metaphorically expressed by gods' image, has to be regarded according to Socrates' view as a kind of rational interlocutor that the men, by their *common sense*, have to appeal to.

38. J. KUBE, *op. cit.*, p. 128: «Jeder τέχνη ist ein besonderer gegenstand als Bezug eigen, dessen genaue Kenntnis sowie die der Möglichkeiten des Vorgehens kein Mensch gleichzeitig von allen τέχναι, besizen kann. Die τέχναι sind damit isoliert und existieren selbständig nebeneinander, wobei sie Aufgaben erfüllen, deren Sinn aus ihnen selbst nicht ohne weiteres hervorgeht». Questa radicale distinzione esistente tra le varie τέχναι specialistiche costituisce un'ulteriore granzia della vera competenza dell'esperto in ognuna di esse.

39. P. WOODRUFF, *Plato's Early Theory of Knowledge*, in Benson H., *Essays on the Philosophy of Socrates*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1992, pp. 93-95, shows the following qualifications as the main parameters on the ground of which it is possible to evaluate the level of expertise possessed by a craftsman in a specific *techne:* 1) the teaching received about this field of knowledge (*Euthyphro*, 16a; *Laches*, 185b; *Gorgias*, 514a-c; *Meno*, 90b); 2) the ability to reach the end which the *techne* aims at (*Laches*, 185e9 sgg.); c) the capacity to teach this *techne* to somebody

implies the immediate projection on the government and dominion of the thing. On one side, *techne* is mastery of what is going to be produced, that has to be adjusted according to a particular order determined by strict application of specific rules and procedural techniques. On the other side, *techne* is a knowledge that works as a guidance able to specify which are the right means to reach its specific end; finally, it is the knowledge that aims at the application just for the sake of its own perfection. In this way, *techne* implies the knowledge that is not specified by an *a priori* object and method, but that is structuring itself in connection with the most fundamental needs of human existence; for this reason, *techne* can rightly aim at acquiring its proper perfection. Finally, *techne* is a knowledge that is analogous and different depending on the several crafts and skills, in which all the time a particular ability and power get aware of themselves in a complex of well determined and mutually connected rules. In this way *techne* looks like something radically different from the simple practice, ἐμπειρία, and from the mere ability, τριβή[40].

Now, let us come back to the page by Xenophon we have just analysed, that is concerned with the epistemic mastery essentially belonging to men and that also in Plato's *Apology* is ascribed to the world of *technai*. Xenophon puts a genuinely Socratic border to this kind of knowledge, underlining that the product of *technai* cannot be mastered by its producer. This is the limitation *par execellence* showed by every *techne*. In this way, while indicating in the concept of *techne* the paradigmatic reference term of every knowledge that aspires to be practical, at the same time, by underlining its important limitation, Socrates is clearly putting the *anthropine sophia* on a superior level in comparison with the world of the crafts. The intrinsic insufficiency of the concept of *techne* consists in its ability to produce its own object, but inflicted by its inability to guarantee that the usage that will be done of it will be the best and the most convenient; in other words, it cannot control the achievement of the end for the sake of that that object has been produced. So, *techne* does not exist for its own sake, because it does not possess the reason of its own existence nor the reason of the object it produces. The *technikos* produces an object for the sake of an usage that he is totally unable to control and to guarantee. In this way, in order to perform the right usage of the products of a *techne*, it will be necessary a sort of *supreme techne designed* «to produce» the right usage of the things, i.e. the application of the right means to the right ends[41]. For this reason, as Socrates says in Plato's *Apology*, if the craftmen,

---

else (*Protagora, passim*); d) the exclusive expertise in a specific *techne* (*Ion*, 541e; *Gorgias*, 447c; 448e; 450b; 455b; 456a); finally, e) the perfect knowledge of the object the *techne* refers to.

40. Cf. J. KUBE, *op. cit.*, p. 112. Cf. PLATO, *Gorgias*, 463b.

41. As to this kind of supreme *Techne* that should manage the right usage of the subordinate *technai*'s products in order to fulfill men's material needs, cf. P. WOODRUFF, *op. cit.*, p. 93.

because they possess the knowledge of their own *technai,* will think to be wise even concerning the most important matters a man is called to face, like the question regarding the way in which men ought to live, this foolish aspiration will disqualify even their real technical knowledge[42]. The same limitations of the *techne* are discussed in Plato's *Charmides.* In this dialogue the meaningful object of the philosophical quest is the definition of *sophrosyne.* First of all, when Critias was very close to discover the correct definition of this virtue, by saying that the *sophrosyne* is the «knowledge of good and evil», Socrates answered that it was since quite long time that the discussion was going on without results, just waiting for his statement; in deeds it is not the life guided by whatever kind of knowledge that can help men to be happy, nor is the good luck, but it is prerogative of only one kind of knowledge to accomplish this basic function, i.e. that one really concerned with the knowledge of good and evil, of just and unjust, of beautiful and ugly[43]. The knowledge of good and evil

---

42. PLATO, *Apology,* 22d-e.

43. IDEM, *Charmides,* 174b. According to H. GUNDERT, *Didaktik und Dialog. Zur Struktur des platonischen Dialogs,* Amsterdam, Verlag B.R., 1971, pp. 22-23, the analogy put between Socratic human wisdom and the *techne* is the main cause of the aporetic issue of Socrates' encounter with Critias. On one side, this superior *Techne,* destined to produce the right usage of goods, will never constitue a kind of perfect *summa* of the specialistic knowledge proper of all *technai,* that would be logically absurd and humanly impossible. But this human wisdom cannot be a «knowledge of knowledge», regarded as an empty reflexivity, because by its own definition it has to possess, as every other kind of *techne,* its peculiar object, a method and the adequate means for producing it. The same definition that has been proposed of it as «knowledge of good and evil» has been criticized because unable to grasp the true essence of Socratic human wisdom: knowledge of good and evil cannot exhaust its concept in an empty relfexion on what the subordinate *technai* already presuppose, but it has to be on the contrary a kind of hermeneutical dialectics, i.e. the concrete knowledge of good and evil always inserted in the peculiarity of the existential situation in which men have to live. Those pages by Gundert are so explanatory as regards this difficult passage of *Charmides,* that we think useful to report some part of them (*Ibidem,* p. 26): «Eben diese Aporie ihres Wovon (τίνος) verweist aber zugleich auf die andere: wozu sie gut ist (171d ff.). Selbst wenn sie möglich wäre, würde sie, wie jede *Techne,* auf ihre Sache beschränk, nämlich das Erkennen von Wissen und Nichtwissen, nur technische Fehlerlosigkeit bewirken, aber nicht darüber befinden können, ob das, was jede *Techne* macht, gut und förderlich ist. Das könnte nur die Wissenschaft vom Guten und Schlechten. Vie im *Laches* wird zwar an der früheren Position festgehalten, daß die «Selbsterkenntnis» ohne eigenen Gegenstand, also auch nicht Wissen des Guten, und darum ohne Nutzen sei; in Wahrhreit widerspricht das der Grundhypothesis (2) und erweist sich damit implizit die Einzeltugend Sophrosyne ebenso als «Wissen des Guten und Schlimmen» überhaupt wie im Laches die Tapferkeit. Was hier auf dem Niveau der Elenktik nach der Analogie partieller *Technai* künstlich getrennt wird, reflexiv-kritische Universalwissenschaft und Wissen des Guten, sind in Wirklichkeit ein und dasselbe: die Dialektik. Zu verstehen ist das freilich nur mit Hilfe der Aufklärung, die die *Politeia* im 6. Und 7. Buch gibt: nur die Dialektik kann das Seiende, vom dem die einselnen *Technai* je einen Sachbereich erfassen, im ganzen erkennen und damit zugleich in kritischer Reflexivität ihr eigenes und jedes partielle Wissen prüfen, weil sie allein vom dem Grund ausgeht, in dem das seiende und das Erkennnen selbst bergündet sind und von dem aus alles Sein, Erkennen und Tun seien Rang und Sinn erhält». In this way, in Socrates'

is not to be conceived as an epistemic expertise between the others; its *differentia specifica* cannot lay in a kind of empty reflexivity, as Critias would like to state, because such a kind of knowledge would not have any utility for men who possess it, while *sophrosyne* is the useful knowledge *par excellence.* The knowledge of good and evil has a peculiar object, just the good and evil, considered not as abstracts ideas, but as general principles whose content has all the times to be found in their applications to the particularity of the moral situation, so to produce the best moral choice. This knowledge does not lay in opposition to the world of *technai;* on the contrary, it constitutes the most original and radical knowledge, designed to justify and to find all other kinds of knowledge, guaranteeing the correct usage of their products and the justice of the ends that they are designed to reach. The necessity of this knowledge is underlined by Plato's *Lysis,* where Socrates, in the attempt to define the concept of *philia,* says that a friend is friend of this friend for the sake of a futher friendly thing, as it happens in emblematic way in the field of medicine, where the sick man is friend of the physician because of his sickness and for the sake of this health[44]. Medicine is defined a friendly thing for the sake of the health that it is able to produce, since its being friend depends on its ability to be friend for the sake of a friendly something else. Socrates asks if, in turn, the health itself is friend for the sake of something else; having received a positive answer, Socrates asks if it is still possible to continue this infinite regression or we have finally to arrive to a principle that will not be anymore friend for the sake of something else, but it will be a kind a *proton philon* for the sake of what we say that all friend things are friend[45]. Denying in this way the possibility of an infinite ontological regression, Socrates shows that in order to make the *technes* products used as correctly as possible, it is necessary to have a clear knowledge of the ultimate end that it is just and worthy pursuing, in repsect of what the products of every *techne* wil always constitute the intermediate ends. In this way, the ultimate end will be the proper object of the knowledge of good and evil, that *Charmides* was discussing about. Therefore, the *technai* will be morally *neuter* if regarded as simple productive crafts, even though they could receive a negative connotation if the products of their abilities would be used without the guidance of a moral expert knowledge[46]. In Plato's *Euthydemus*

---

view the concept of virtue will imply the knowledge of good and evil, the essence of what is basically dialectical and finds its ground in the Socratic *docta ignorantia.*

44. PLATO, *Lysis,* 218e.

45. *Op. cit.,* 219c-d.

46. In the ability free of moral guidance we can find the suggestive concept of *deindes. Deinds* in the man who possesses a smart intelligence, i.e. ability to choose the most effective means in order to achieve a determined end, but his ability is not guided by any moral knowledge, so in Greek language *deinos* literally means «terrible», very dangerous kind of person. Cf. PLATO, *Gorgias,* 463b-c; 451a-d.

those concepts find a clear formulation just in the words Socrates addresses to the young Clinias. Talking about all kinds of good which are able to make men's life pleasant, one says that good luck is the main issue of knowledge, because is bringing men good luck all the time, since knowledge cannot be mistaken, but by definition it is destined to work all the time effectively[47]. Therefore, who really wants to be happy does not have simply to possess all these goods, but he has also to be able to use them, otherwise he will not reach any benefit from possessing them; anyway, it will be worse, if one will use something not justly, than if he will not use it at all: the first kind of usage is evil, the second case is neither a good nor a evil[48]. Finally, regarding the usage of goods like wealth, health and beauty, their correct usage will demand a knowledge able to guide and direct the action[49]; such a knowledge gives men not only good luck, but also the possibility to accomplish the good usage of every ability and action[50]. Therefore, it does not exist any benefit in possessing goods without intelligence and wisdom[51]. In this way, there are not goods in themselves[52], but they could be as such only by their right usage determined by the guidance of the knowledge of the ends. Finally, Socrates and his respondents claim that it is necessary philosophizing, because philosophy implies the acquisition of knowledge[53] that is useful *par excellence,* just because it knows the primary sense of the useful, by virtue of what it is able to make useful all other kind of goods. According to Socrates, even if we were able to know how to get gold from stones, such a knowledge would be superfluous, because we would not be able to use the gold so to benefit ourselves. No knowledge that is able to produce something can be useful, if it is not at the same time able to use well its products[54]. So, the knowledge that Socrates is looking for is that particular kind of wisdom that is not only able to produce, but even able to use in right and useful way all its products[55]. In the

---

47. PLATO, *Euthydemus,* 280a.

48. *Op. cit.,* 281a: πρὸς Διός, ἦν δ' ἐγώ, ὄφελός τι τῶν ἄλλων κτημάτων ἄνευ φρονήσεως καὶ σοφίας; ἆρά γε ἂν ὄναιτο ἄνθρωπος πολλὰ κεκτημένος καὶ πολλὰ πράττων νοῦν μὴ ἔχων, ἢ μᾶλλον ὀλίγα νοῦν ἔχων; ὧδε δὲ σκόπει· οὐκ ἐλάττω πράττων ἐλάττω ἂν ἐξαμαρτάνοι, ἐλάττω δὲ ἁμαρτάνων ἧττον ἂν κακῶς πράττοι, ἧττον δὲ κακῶς πράττων ἄθλιος ἧττον ἂν εἴη;

49. *Ibid.,* 281b.

50. *Ibid.,* 281b.

51. *Ibid.,* 281b.

52. *Ibid.,* 281d.

53. *Ibid.,* 281d.

54. *Ibid.,* 289a-b.

55. *Ibid.,* 289b. Cf. H. GUNDERT, *op. cit.,* p. 33: «Die erste Aufgabe ist, die führende *Episteme* von den untergeordneten partiellen *Technai* zu scheiden, und das geschieht hier nicht implizit-aporetisch, sondern explizit-positiv in zwei Schritten. Erstens von ihrer Funktion her: alle andern *Epistemai* dienen dazu, etwas herzustellen oder Hergestelles zu gebrauchen, in dieser leitenden

case of *technai,* he says, the craft that produces and the craft that uses the product are sharply distinguished, even though referring to the same object[56]. At the end of the dialogue, we see definitively clarified the *status* of this Socratic knowledge that is not to be substituted to another kind of knowledge, as it was a specific knowledge among the others, and it cannot simply be added or joined to the other kinds of expertises, but it is designed to be *superposed* to all kinds of technical masteries by virtue of its radicality and originality[57]. Besides this difference, technical knowledge is anyway the main *analogon* in respect of the Socratic *anthropine sophia*[58]; even though the human wisdom presents a peculiar originality that founds the possibility itself of the world of the *technai,* we can see that something similar happens to the craftsman, who is going to apply his knowledge to the building material, and to the man who is going to make an ethical decision. The last one also possesses a general knowledge and he is going to apply it to a determined moral situation. The general knowledge that he is going to apply is the one he has acquired by *paidéia,* the spiritual formation that every man receives during his youth and by which he possesses a general knowledge about the just and correct way of acting and living[59]. The formation of man finds its main and original agents of education in the tradition and in the language themselves, by virtue of what men know *ab ovo* the general moral coordinates destined to orient him in the world[60]. In this sense, the ethical decision consists in finding what is right in a peculiar situation, holding as general moral view just this kind of ethical

---

Episteme aber müssen Machen und Gerbrauchen zusammenfallen (298b). Was das bedeutet, wird erst nachher deutlich. Die zweite Abhebung von den sontigen *Technai* geschieht in einer architektonischen Stufung (289b6 sgg.), bei der eine Episteme ihren Gebrauch jeweils einer höheren übergibt, bis als leitende Kunst des richtigen Gebrauchs die «königliche Kunst» herauskommt, in der,nach eimen Wink des Dialogs, Dialektik und Politik sich zu vereinigen scheinen».

56. PLATO, *Euthydemus,* 289c.

57. *Op. cit.,* 291a-292e. Cf. H. GUNDERT, *op. cit.,* p. 33: «Diese Zirkel ist die zentrale, höchste Aporie, in die die Frage nach der Tugend als dem Wissen des Guten auf dem Niveau der Frühdialoge mündet. Was sie erschließt, ist zweierlei: erstens jene Reflexivität der Dialektik als Wissen des Guten (ἐπιστήμη ἀγαθοῦ), auf das schon der Charmides geführt hatte und das hier damit gekennzeichnet wird, daß darin Machen und Gebrauchen zusammenfallen; daran zeigt sich, daß das Werk dieser Kunst nicht ein Etwas ist, das sie erkennt, herstellt oder gebraucht, sondern der Mensch selbst, die Seele, ihr Denken und Handeln: im Denken und Wissen macht sie einen besser und das heißt zugleich, daß sein wissendes Handeln wieder andre im Lernen besser macht».

58. On the recurrent analogy with the *technai* in Socratic arguments, cf. XENOPHON, *Mem.,* I.2.37-38: εἰ δὲ μή, φυλάττου ὅπως μὴ καὶ σὺ ἐλάττους τὰς ὁσῦς ποιήσῃς ἔνθα καὶ δῆλον ἐγένετο ὅτι ἀπαγγελθέντος αὐτοῖς τοῦ περὶ τῶν ὁσῶν λόγου ὠργίζοντο τῷ Σωκράτει.

59. On the meaningful concept of *Bildung,* cf. H.-G. GADAMER, *Elogio della teoria, ed. cit.,* pp. 47-48, end F. Filippi, *op.cit.,* p. 288 n. 4, and pp. 312-313.

60. In Socrates' view, man is deeply tied to the historical situation in which he lives, as much as to the tradition he belongs to, as we learn from PLATO, *Apology,* 28e-30e; 33b-c; 34d, and from the famous prosopopoeia of the Laws in PLATO, *Crito,* 50c-54c.

intuitions reached by tradition through the language and the *praxis* itself, designed to be applied to the concrete existential situation[61]. This situation will constitute the material to intepret and to order in the light of general knowledge that every man is more or less gifted with.

Those are the main considerations that make highly explicative the analogy put by Socrates between his human wisdom and the *techne*. However, even though both of them are regarded as forms of applied knowledge, three further differences distinguishes human wisdom, the *phronesis*, from the technical knowledge[62], so to make impossible to state a total identity between them.

Following Martin Heidegger[63], a serious limitation of this analogy could be found in the impossible similarity between what a man does of himself in relation to the type of person he is called to become and the craftsman who decides according to his desires and expectations, consistently with a previoulsly conceived plan, what he has to do of his building material. Human wisdom cannot be reduced to technical knowledge because a man cannot have himself at his full disposal as well as the technician can use his material[64]. Moreover, it is possible to learn a craft as well as to forget it. This possibility to which every *techne* is open underlines its accidental *status* in comparison with the human wisdom, that is the essential knowledge that every man since always possesses and uses, because of his being all the time in the necessity to act and to make a moral decision. Roughly speaking, not every man needs to know how to make some products, but everybody has to know how they ought to live in order to be happy, i.e. everybody needs to know in what the ultimate end consists in order to make the just moral choices concerning the intermediate goods they are going to acquire[65].

Another difference designed to distinguish technical knowledge from ethical

---

61. On this strong connection between the best way of living and the philosophical formation received, cf. PLATO, *Crito*, 46b-c; *Euthyphro*, 7d; *Laches*, 187e-188c; *Gorgias*, 500c.

62. On the impossible reduction of *phronesis* to a mere technical knowledge, cf. also H.-G. GADAMER, *The Idea of the Good*, *ed. cit.*, pp. pp. 34-40.

63. H.-G. GADAMER, *Martin Heidegger e la teologia di Marbung*, in *Ermeneutica e metodica universale*, italian edition by Umberto Margiotta, Genoa, Marietti, 1973, pp. 241-258.

64. On this awareness depends the disapproval of *paideia* professed by Socrates; in deeds, he was conceiving his philosophical teaching as a maieutic help (PLATO, *Teatetus*, 148e-151d; cf. *Meno*, 81e-85d) to bring to the light of consciousness a knowledge already possessed by men; on the Socratic elenctic dialogue regarded as spiritual formation of man, cf. PLATO, *Sophist*, 229e-230e; on the Socratic disapproval of *paideia*, at least in respect of the educational training as it was regarded at his time, cf. PLATO, *Apology*, 33a-33c; *Laches*, 186d-e; XENOPHON, *Mem.* I.2.3; IV.1.3-5. As to that, cf. also G. VLASTOS, *Socratic Studies*, *ed. cit.*, p. 317. On Socratic conception of his philosophical *paideia*, cf. PLATO, *Euthyphro*, 3d-e. Finally, cf. F.M. BURNYEAT, *Socratic Midwifery. Platonic Inspiration*, in *Knowledge*, in Benson H., *Essays on the Philosophy of Socrates*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1992, pp. 53-59.

65. Cf. PLATO, *Euthydemus*, 277a-282d; 288d-292c.

wisdom is concerned with the differences existing between the respective concepts of application. First of all, we have to underline that it is possible to apply only the knowledge that one possesses. In this sense, the craftsman applies the *eidos* of the object he wants to produce to the building material that he uses; in analogical way, man should apply the *eidos* of the type of person he wants to become and that he should be according to what laws prescribe and to what social customs and education are exorting him to become. If the craftsman possesses a previous knowledge, already completed, that has simply to be mechanically transferred and applied to the building material, according to the project that the craftsman has elaborated and exactly as it was conceived, the technical production will not be perfectly accomplished whenever its object will not present all the qualities previewed by the craftman, i.e. whenever the process of production will undergo to some modifications that will inflict the original conception of the product because of some disturbing factors, e.g. the inadequacy of the building material or the inadequate working conditions, etc.; in this way, the craftsman will have the less valuable product. On the contrary, ethical knowldge will just find in its altered and deviated application in respect of the previous moral knowledge, already possessed by the agent, the increase of its conceptual richness and the progression towards the perfection of its theoretical knowledge. The more concrete the moral situation to which has to be applied the possessed ethical wisdom will demand a wider articulation in order to fit the complexity of the existential *hic et nunc,* the more this knowledge will enrich itself by trying to elaborate a more comprehensive moral knowledge able to understand and to guide the men whatever moral choice they have to make. Moreover, we can say that the end pursued by every craft always consists in a modification of the external nature in order to fulfill human needs; its *eidos,* the *agathon* pursued by *techne,* is clearly evident and well determined since the beginning of its productive process. On the contrary, in the field of ethics, behind the provisional end that every man accomplishes by his specific daily choices, there is always a further end still pressing for being accomplished, that will lead him to his final end consisting in the particular kind of happiness that men are designed to acquire. So the *agathon* pursued by ethics cannot be so clear, i.e. it will not be so intelligible and determinable as much as the one pursued by craft, since ethical *agathon* always consists in the attempt to overcome the natural resistance of men's basic inclinations; so its production, the morally just action, it is not so ostensible and available to public demonstration[66]. Finally, as Aristotle claims in his *Nichomachean Ethics*[67], we are simply used to demand the crafts that their products have to be consistent

66. O. Gigon, *op. cit.*, pp. 87-88.
67. Aristote, *Nichomachean Ethics,* 1105 a 26-b 9.

with the original project as it was planned by the craftsman and that they have to be functional. On the contrary, concerning the ethical conduct we ask much more; in fact, a man has always to be fully conscient of what is doing; second, he has to perform his moral action according to his free will; finally, he has to be totally sure of the ethical values implied by his choices. In summary, the means used by a craft are conceived only on the ground of their instrumental efficacy, when the means used by moral wisdom in order to accomplish the chosen actions by moral deliberation are all the time analysed and adjusted again so to make them fitting to the particular situation in which a man is designed to act. Therefore, in the case of *technai,* the agent is simply an expert who masters the production of its peculiar objects, so that he has the ability to use certain means in order to produce a certain good; in the case of the ethical knowledge, justice of whole life is demanded and also the justice of the means used to pursue the moral end, conceived as the intermediate steps that work for the achievement of the ultimate end. In this constant obligation to choose the just means to the right and consists the freedom and the responsability of moral conscience. The core of the question regarding the difference between *techne* and *phronesis* fundamentally lay in the fact that we do not have anticipatively knowledge of the just means adequate to pursue our moral ends, because the ends themselves are not clearly determined since the beginning by our moral reflexion[68].

In this sense, the analogy drawn by Socrates between *techne* and *anthropine sophia* aims at showing the core of moral knowledge as a universally available practical wisdom, the useful knowledge *par excellence,* universal as only the knowledge of ultimate ends can aspire to be. From *techne* it borrowed the universal rationality and the constant availability in whatever controverted moral situation a man can happen to act; from *techne* human wisdom differs because of its more original and radical nature that guides the use of the products made by the several *technai.*

Francesca FILIPPI
(FREIBURG)

68. H.-G. GADAMER, *Il problema ermeneutico e l'etica di Aristotele,* in *Il problema della coscienza storica,* Guida Naples, 1969, p. 71.

Η ΣΩΚΡΑΤΙΚΗ ΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΣΟΦΙΑ ΚΑΙ Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΤΕΧΝΗΣ. ΟΜΟΙΟΤΗΤΕΣ ΚΑΙ ΔΙΑΦΟΡΕΣ.

Π ε ρ ί λ η ψ η

Ἡ προσωπικότητα τοῦ Σωκράτη ἐπισφραγίζει τὴν πολιτιστικὴ καὶ πολιτικὴ κίνηση ποὺ τάραξε τὴν κοινωνικο-οικονομικὴ ἰσορροπία τῆς Ἀθήνας κατὰ τὸν 5ο αἰ. π.Χ. Τὰ θέματα ποὺ σηματοδοτοῦν τὴν ἐποχή του εἶναι πρακτικὰ καὶ πολιτικά, ἐνῶ καὶ ὁ ἴδιος προσπάθησε νὰ ἀλάξει τὴ ζωὴ τῶν πολιτῶν. Ὁ Σωκράτης θεώρησε ἀπαραίτητο νὰ καλλιεργήσει μία νέα θεώρηση τοῦ κόσμου σὲ σχέση μὲ μία νέα ἀντίληψη γιὰ τὸν ἄνθρωπο, περισσότερο συμβατὴ μὲ τὴν πνευματικὴ ἀλλαγὴ τῆς ἐποχῆς. Ἡ δημιουργία αὐτῆς τῆς νέας Weltanschauung, δὲν ἦταν δυνατὸν νὰ τελειοποιηθεῖ μὲ τοὺς φιλοσόφους τῆς φύσεως, οἱ ὁποῖοι εἶχαν βρεθεῖ σὲ κατάσταση ἀδιεξόδου καὶ ἀπέρριπταν ἀλληλοαμφισβητούμενοι τὶς ὑποθέσεις περὶ κόσμου. Ὁ Σωκράτης, ὑπῆρξε ἑρμηνευτὴς τῆς πνευματικῆς ἀναρχίας καὶ τῆς προοδευτικῆς ἀποσύνθεσης τῶν ἀρχέγονων θέσεων περὶ ἠθικῆς συμπεριφορᾶς στὴν ὁποία εἶχε περιέλθει ἡ Ἀθήνα, στὴν ὁποία νόμοι, παράδοση καὶ θρησκεία, εἶχαν ἐμφανῶς ἀμφισβητηθεῖ ἀπὸ τὴ σοφιστική. Διότι ἡ «τεχνοκρατική» θεώρηση τοῦ κοινωνικοῦ βίου, ἐνέδυδε σὲ ἕνα ὅραμα ἰσχυρὰ ὀργανωτικὸ τοῦ ἑταιρικοῦ βίου καί, ἰδιαίτερα, σὲ ἕναν ἐμφανὴ ἀτομικισμὸ στὸ πεδίο τῆς ἠθικῆς, ἐπικυρώνοντας, διὰ τῆς πρωταγορικῆς ἀρχῆς τοῦ *μέτρον ἄνθρωπος*, κάθε εἴδους πράξη, τῆς ὁποίας τελικὸ ζητούμενο ἦταν ἡ νομιμοποίηση ὁποιασδήποτε ἐπιθυμίας τοῦ ἀνθρώπου.

Σὲ ἀντίθεση μὲ τὰ παραπάνω, ὁ Σωκράτης εἶχε τὴν πεποίθηση ὅτι ἡ παραγωγικὴ δύναμη τοῦ ἀνθρώπου-τεχνίτη (homo faber), δὲν ἦταν δυνατὸν ν' ἀποτελέσει ἀπάντηση στὶς ἀνασφάλειες ποὺ δημιουργοῦνταν στοὺς συμπολίτες του ἀπὸ αὐτὲς τὶς νέες ἠθικὲς συμπεριφορές. Ἐκεῖνος πίστευε ὅτι οἱ πράξεις τῶν ἀνθρώπων ὄφειλαν, νὰ ἀνάγονται σὲ ἕνα εἶδος σοφίας, βασισμένης στὸ μέτρο ἀνάμεσα στὶς ἐπιταγὲς τῆς παραδεδομένης ἠθικῆς, ἡ ὁποία ἀπὸ μόνη της δὲν ἔμοιαζε πλέον νὰ βρίσκεται σὲ σημεῖο ὥστε νὰ κατευθύνει τὸν ἄνθρωπο στοὺς καθημερινοὺς ἠθικοὺς προβληματισμούς του, καὶ στὶς νέες ἀπαιτήσεις τῶν καιρῶν, ποὺ ἔθεταν σὲ πρῶτο ἐπίπεδο τὴν αὐτονομία τοῦ ἀνθρώπου κατὰ τὶς πρακτικές του ἐπιλογές. Συνδέοντας τὴν σωκρατικὴ προβληματικὴ ὑπὸ τὸ φῶς τῶν δεδομένων τῆς ἑρμηνευτικῆς ὀντολογίας τοῦ H.-G. Gadamer, παρατηρεῖται ἡ διαρκὴς προσπάθεια τοῦ Σωκράτη νὰ βρεῖ ἕναν τύπο σοφίας ὥστε νὰ ὑποδείξει στὸν ἄνθρωπο τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο θὰ ἦταν καλλίτερα νὰ ζήσει. Ἡ προσπάθεια αὐτὴ δέχεται τὶς δονήσεις τοῦ ἴδιου τοῦ *τεχνικοῦ βίου*, ὁ ὁποῖος διὰ τῆς γνώσεως τῆς αἰτίας καὶ διὰ τῆς σημαντικῆς ροπῆς πρὸς συγκεκριμένη ἐφαρμογή, θὰ πρέπει νὰ δημιουργεῖ τὸ πρότυπο ἀναφορᾶς κάθε πρακτικῆς γνώσεως. Παρατηροῦμε ὅμως ὅτι ὁ Σωκράτης καταγγέλλει τὰ τεράστια ὅρια τῆς *τέχνης* ἡ ὁποία σὲ πεῖσμα τῆς παραγωγικῆς δύναμης ποὺ εἶναι σὲ θέση νὰ ἀναπτύξει,

δὲν μπορεῖ νὰ οἰκειοποιηθεῖ τὸν ρόλο τῆς πραγματικῆς γνώσης ποὺ προσανατολίζει τὶς πράξεις τῶν ἀνθρώπων. Ἡ *τέχνη*, ἐν τέλει, δὲν διαθέτει ὅρια μέσα στὰ ὁποῖα πρέπει νὰ τοποθετοῦνται τὰ πράγματα ποὺ παράγει. Ἡ *τέχνη* εἶναι μόνο γνώση *πράξης* ὄχι ὅμως καὶ *καθοδήγησης*. Ἀντίθετα, ἡ φιλοσοφικὴ γνώση τοῦ Σωκράτη, δηλαδὴ ἡ δική του ἀνθρώπινη σοφία, παρουσιάζει ὅλα τὰ χαρακτηριστικὰ τῆς ἀληθοῦς ἠθικῆς ἐπιστήμης. Πράγματι, ἀφ' ἑνὸς προϋποθέτει ὡς βασικό της σημεῖο, τὴν ἐφαρμογὴ τῶν δικῶν του ἀντιλήψεων περὶ ἠθικῆς, τὰ ὁποῖα κάθε ἄνθρωπος καλεῖται νὰ ἐπιλέξει. Ἀφ' ἑτέρου ὅμως, ἀντίθετα ἀπὸ τὴν *τέχνη* ποὺ κατέχει μόνο τὴ γνώση τῶν μέσων καὶ τοῦ *εἴδους* τὸ ὁποῖο παράγει, ἡ ἀνθρώπινη σοφία γνωρίζει καὶ τὸν σκοπὸ γιὰ τὸν ὁποῖο τὰ ὀργανικὰ ἀγαθὰ τῶν τεχνῶν ὀφείλουν νὰ δημιουργοῦνται, οὕτως ὥστε μία δεδομένη πράξη νὰ ἀποβεῖ πράγματι χρήσιμη στὸν ἄνθρωπο. Ἡ ἐπιστήμη τοῦ *τέλους*, εἶναι δηλαδή, ἡ μόνη ἱκανὴ νὰ κατευθύνει τὸν ἄνθρωπο στὶς ἠθικὲς ἐπιλογές του, ἀκριβῶς διότι, στὸ μέτρο ποὺ εἶναι *τέχνη μετρητική*, εἶναι σὲ θέση νὰ ἀποφανθεῖ ἐὰν τὰ ἀποτελέσματα μιας δεδομένης πράξεως εἰς βάθος χρόνου, θὰ εἶναι συμβατὰ μὲ τὶς πραγματικὲς ἐπιδιώξεις τοῦ ἀνθρώπου, ὁ ὁποῖος ἐξ ὁρισμοῦ εἶναι *ὂν λογικόν*, τὸ ὁποῖο μέσα ἀπὸ τὴν ἀνάπτυξη τοῦ νοῦ καὶ τοῦ λόγου, βρίσκει τὴ δική του ἀληθὴ εὐδαιμονία.

F. FILIPPI
(μτφρ. Μ. ΠΡΩΤΟΠΑΠΑ-ΜΑΡΝΕΛΗ)

CLEOMBROTOS ET SALOUSTIOS OU ΥΒΡΙΣ ET ΑΡΕΤΗ

Cleombrotos, Saloustios: à huit siècles d'intervalle, ils avaient l'un et l'autre entrevu, par-delà le trépas, ce bonheur éternel que Socrate mourant avait de bonnes raisons d'espérer. Le premier était précisément l'un des disciples, absent toutefois, comme du reste Platon, lors de cette triste soirée. Le second était un haut fonctionnaire très proche de l'empereur Julien, et comme lui passionné de philosophie platonicienne. L'un et l'autre avaient lu le *Phédon,* ce message d'espérance laissé à qui aurait droitement vécu. Or, il se trouve qu'ils en tirèrent des conclusions bien différentes.

Que de gens, au cours des siècles, auront évoqué ce Cléombrotos! Et pourtant, à part l'allusion du *Phédon* à son voyage à Egine le fameux soir[1], ce qu'on sait de lui tient en quatre vers d'une épigramme de Callimaque relatant un épisode vieux de quelque cent ans, et qui l'a visiblement amusé: *Soleil, bien le bonsoir (Ἥλιε, Χαῖρε) dit Cleombrotos d'Ambracie, Et du haut d'un mur il pique une tête dans l'Hadès. Aucun mal ne le déterminait à mourir, Mais il avait lu de Platon un texte et un seul, celui sur l'âme*[2].

...autrement dit le *Phédon,* classiquement sous-titré Περὶ ψυχῆς. Dans l'édition de la Pléiade, Léon Robin notait de façon laconique: «Sur Cléombrote, qui semble être un partisan d'Aristippe, il n'y a rien qui mérite d'être retenu»[3]. Est-ce si sûr? D'abord, plutôt que disciple d'Aristippe de Cyrène, le patron des hédonistes, on verrait bien Cléombrotos dans la mouvance d'Hégésias le Pisisthanate[4], un cyrénaïque postérieur à qui son pessimisme radical avait valu ce surnom de «conseiller de la mort», si toute-fois un décalage d'une centaine d'années entre les deux ne congédiait cette hypothèse. De plus, ce suicide métaphysique perpétré de cette façon impulsive, quasi guillerette, à peine le *Phédon* reposé, ne fait pas songer à un accès de pessimisme, mais plutôt à un excès d'assurance dans un domaine qui pourtant n'en permet guère. Il y a de quoi intriguer un lecteur tant soit peu familier de la pensée antique, et l'inciter à s'enquérir de l'état d'esprit, voire du psychisme de Cléombrotos.

Voilà donc un homme, plus tout jeune, qui eut la chance de fréquenter

---

1. *Phédon,* 59 c.
2. CALLIMAQUE, *Epigr.* 23 = *Anthol. palat.,* VII, 471.
3. PLATON, *Œuvres complètes,* Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1953, I, p. 1326.
4. DIOGÈNE LAËRCE, II, 86.

Socrate, puisque son absence est notée au passage lors de la dernière soirée. Une malchance, certes, mais une autre opportunité lui a été donnée par la suite, puisqu'il a pu apprendre par le *Phédon* ce qui s'est dit ce soir-là. Or, dans ce qu'en rapporte Platon, que voit-on? Un Socrate arrivé au terme de sa vie, heureux[5], enjoué même, adhérant sereinement au bon vouloir des dieux, puisqu'aussi bien c'est d'eux, et il le dit, que tout dépend. Il ne leur force pourtant pas la main, il ne devance pas l'appel. Dès le début du dialogue, cela même est précisé, et de façon formelle: le philosophe «ne se fera pas violence à lui-même. C'est en effet une conduite qui n'est pas permise»[6]. Suit un long développement qui met les choses au point, soulignant par deux fois le caractère illicite du suicide, puisque les hommes sont sous la mouvance des dieux[7]. Si «philosopher, c'est s'exercer à mourir»[8] (et Socrate précise en quel sens il faut l'entendre), ce n'est pas pour autant que le philosophe ait licence de précipiter les choses. Tout viendra en son temps, car en la circonstance, ce sont les dieux et eux seuls qui décident du καιρός, du jour, de l'heure, du moment. Voilà donc qui, dès le début du *Phédon*, est clair, et qui ne pouvait échapper à l'attention de Cléombrotos, à moins, bien sûr, que le texte ne lui soit parvenu tronqué, ou alors qu'il ait cru avoir un bon motif pour n'en pas tenir compte, obnubilé qu'il était par la seule perspective d'une éternité de bonheur à sa portée.

Or, qu'y aurait-il dans le *Phédon* qui ait pu pousser Cléombrotos à une transgression aussi flagrante des dispositions divines? Qu'y dit-on de ce bonheur posthume? Il faut distinguer ici l'immortalité, qui tient à la nature de l'âme (et là-dessus, Socrate ne lésine pas sur les arguments philosophiques), et la félicité qui attendrait l'âme éternelle enfin débarrassée du corps qui l'entrave. Si Socrate ne s'afflige aucunement de devoir s'en aller, c'est qu'il a «bon espoir qu'après la mort, il y a quelque chose, et que ce quelque chose, comme l'assure une vieille tradition, est nettement meilleur pour les bons que pour les méchants»[9]. Il ne s'agit donc pas d'une affirmation apodictique, mais seulement problématique, pour dire cela comme Kant. Il s'agit tout juste d'une espérance, pour fondée que Socrate l'affirme: douze fois au cours du dialogue[10], dont sept avec une particulière insistance[11]. Cela dit, qu'en sera-t-il de cette vie qui ne finira plus? Ces âmes enfin libérées, que feront-elles de beau

---

5. *Phédon*, 58 e: Εὐδαίμων.
6. *Ibid.*, 61 c.
7. *Ibid.*, 61 d - 62 c.
8. *Ibid.*, 67 d-e.
9. *Ibid.*, 63 c. Cf. 69 a-e; 81 d - 82 c; 107 d; 114 b-e.
10. *Ibid.*, 63 c-d, 64 a; 67 c; 68 a (trois fois); 70 a; 98 b; 100 b; 114 c.
11. *Ibid.*, 3 c-d; 64 a: εὔελπις; 67 c: μετ' ἀγαθῆς ἐλπίδος; 66 d et 70 a: πολλὴ ἂν ἐλπίς; 114 c: ἡ ἐλπὶς μεγάλη.

pendant l'éternité? Sur tout cela, c'est aux vieux mythes que Socrate se réfère paisiblement, comme à un fonds religieux familier à ses auditeurs. Le temps, comme il est dit dans le *Timée,* étant l'image mobile de l'éternité immobile[12], le bonheur posthume pourrait bien être la confirmation, l'éternel épanouissement de ce qui aurait commencé sur terre et s'y serait poursuivi au fil des jours. Pour ceux qui ont mal vécu, se serait le commencement des ennuis: souffrances, réincarnations déplaisantes, etc. Pour les justes, en revanche, ce serait la victoire enfin pérennisée du haut sur le bas, de la lumière sur les ombres, du spirituel sur le matériel, du bien sur le mal et du mieux sur le bien. Combat qu'on ne mène pas en solitaire, mais au cœur de la société des hommes: un Grec de cette époque pense «nous» avant de penser «je». Ce serait, en some, le retournement, l'ἐπιστροφή enfin réussie des gens de la caverne, une fois chassé ce qui enténèbre une âme dans sa quête du plein soleil. Ce serait une aventure métaphysique et morale qui aurait enfin abouti, et la qualité de la vie d'outre-tombe est explicitement donnée comme proportionnelle à la valeur spirituelle et morale dont aura témoigné le défunt tout au long de sa vie, et c'est d'ailleurs là que le rôle de la philosophie apparaît essentiel. En résumé, l'immortalité est garantie, avec ses aléas, mais pas la félicité. On peut tout juste l'espérer: c'est «un beau risque»[13], un risque qui vaut le peine d'être couru.

Voilà donc qui, sur ce point également, est clair. Cléombrotos ne pouvait s'y tromper. Rien dans le *Phédon* qui pût justifier cette initiative contre-nature, ce court-circuit qui, selon lui, le dispensait de la longue patience requise par la philosophie telle que la voyait Socrate: le Bien, le Vrai, le Beau recherchés jour après jour, en eux-mêmes et par eux-mêmes (ce qui est la nature même de la vertu), avec le souci de rayonner autour de soi ce qu'on a réussi à en assimiler. Mais c'est que Cléombrotos estime avoir mieux à faire qu'à se résigner à ce trop long voyage au bout de la nuit, où l'on n'est jamais sûr de soi. C'est bon pour les autres. Lui, il sait, et il se réjouit de savoir. Quelle chance! Un petit saut de rien du tout et il sera immortel et heureux de l'être. Et, s'il vous plaît, en compagnie des dieux! Il aura fait l'économie du temps et de ses servitudes, l'économie de la vertu surtout, de l'astreignante ἀρετή qui n'en finit pas d'exiger le possible, tout le possible, vous contraignant à l'héroïsme à plein temps. Alors qu'il se voit tout promis, et tout de suite: c'est à ne pas manquer! Cléombrotos est seul, la raison s'est retirée de lui. Il est seul comme Narcisse qui prétendait se suffire en amour. Seul comme Icare qui voulait monter plus haut, encore plus haut. Seul comme tant d'autres dont le moi avait tout soudain usurpé la place des dieux. C'est l'heure. «Ἧλιε Χαῖρε, Allez, soleil, bien le bonsoir!». Tout en bas, il y a tout juste un corps sans âme. C'est pour les passants, un simple fait

12. *Timée,* 37, d.
13. *Phédon,* 114 d: Καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος.

divers.

Mais nous la connaissons bien la cause de cette tragi-comédie, pour peu que la littérature des Grecs nous soit familière! Derrière le contresens de ce pseudo-philosophe qui a compris le *Phédon* de travers, il y a ce dérèglement de la perception de soi; il y a cette vision soudain magnifiée de son propre destin considéré à part de tous les autres. Il y a cette assurance d'échapper par le haut à la condition des hommes; il y a l'ὕβρις, la démesure, qui attire le châtiment de Némésis, et la réprobation des philosophes, des poètes, des gens de théâtre. Leur ironie aussi, on va le voir.

Car c'est bien ce qui semble ressortir de l'extraordinaire succès que, contrairement à ce qu'avançait Léon Robin, l'aventure de Cléombrotos connut au cours des âges, et des commentaires qu'elle suscita, débordant même les milieux lettrés. Intrigué par cette histoire, j'en avais suivi naguère le parcours séculaire, et je n'avais pas trouvé moins de douze occurences. Chez Cicéron (qui écorche le nom en *Théombrotus,* ce qui montrerait qu'il a lu cela ailleurs que dans Callimaque), chez Ovide, chez Sextus Empiricus, Lucien de Samosate, Lactance, saint Augustin (qui a recopié *Théombrotus* dans Cicéron), chez Ammonios fils d'Hermias, chez Olympiodore citant Damascios, chez Agathias le Scolastique, chez un pseudo-Nonnos de Panopolis aussi, commentant Grégoire de Nazianze, et finalement chez... Montaigne[14]! Telle ou telle de ces citations laisse même à penser que l'aventure métaphysique de Cléombrotos était passée en proverbe. Ainsi dans Lucien: «Mon bon ami, si tu ne m'avais appelé, le vertige me précipitait du haut de quelque chose, et les gens seraient en train de se dire que j'avais fait le saut de Cléombrotos d'Ambracie!»[15]. Il est d'ailleurs probable que plus grand monde ne savait qui était ce Cléombrotos, ni pourquoi il avait fait ce saut. On parle encore de nos jours de l'âne de Buridan se laissant mourir de faim et de soif, incapable de choisir entre un seau d'eau et une ration d'avoine, et pourtant, bien peu sauront vous dire qui était ce Buridan dont l'âne était d'une indécision pathologique. On parlait de Cléombrotos, on s'en amusait, et les choses en restaient là. Telle est donc la célébrité dévolue à Cléombrotos: on a l'immortalité qu'on peut. On reconnaît là une malice de Némésis, la vengeresse des dieux: l'ὕβρις ne pardonne jamais.

Quant Saloustios Secundos, préfet d'Orient, écrivait autour de 362 son traité *Des dieux et du monde,* on était bien loin des matins de la philosophie grecque qu'avait connus le pauvre Cléombrotos et ses amis. Pour ceux que bien imprudemment nous mêlons, tous niveaux de culture confondus, sous

---

14. On trouvera les références dans L. JERPHAGNON, Sur un effet pervers du *Phédon:* l'aventure de Cléombrotus d'Ambracie, *Ainsi parlaient les Anciens,* Mélanges Jean-Paul Dumont, Presses universitaires de Lille, 1994, pp. 39-48.

15. LUCIEN, *Philopatr.* I: καὶ τὸ τοῦ Κλεομβρότου πήδημα τοῦ Ἀμβρακιώτου.

l'appellation de «derniers païens», les temps étaient sombres. Les cultes ancestraux étaient depuis longtemps prohibés, mais avec le règne éphémère de l'empereur Julien, c'est d'un soleil d'automne que profitaient les anciens dieux et leurs fidèles. Si Libanios ne cachait pas sa joie, Thémistios restait prudent, Ammien Marcellin aussi, qui pressentaient de tristes lendemains. De fait, un siècle encore et c'en serait fini de l'empire d'Occident; puis un autre, et Justinien fermerait l'école d'Athènes et bannirait «ceux qui sont malades de la folie sacrilège des Hellènes» (entendez: de la philosophie grecque)[16]. Pour nous qui savons ce qu'il advint du monde antique, le livre de Saloustios a comme un parfum de paradis perdu.

Le moins qu'on puisse dire, c'est que Saloustions est autrement sérieux que Cléombrotos. Non que ce soit à proprement parler un philosophe, comme Porphyre ou Jamblique. Comme Macrobe, par exemple, et ses amis, Saloustios fait partie de ces gens de haute culture que l'histoire, les sciences, les lettres, la philosophie, ont aidés à vivre en des temps où avec l'ancienne religion s'étaient perdus les repères de toujours. L'épisode Julien a rallumé, disions-nous, un peu d'espoir dans cette ambiance de liquidation, et ce que Saloustios sait de philosophie (et c'est loin d'être négligeable), va lui revenir à l'esprit et au cœur pour collaborer à la restauration religieuse entreprise par l'empereur[17]. De fait, les fidèles sont désorientés par les attaques venant des chrétiens, dont les croyances sont strictement définies. Il faudrait leur donner des éléments de réponse, mettre à leur disposition la systématisation qui faisait défaut à une foi jusqu'alors sans *credo,* attachée depuis toujours aux dieux de façon sentimentale et sociologique. Et donc, en quelques pages, Saloustios passe en revue tout ce qui fait problème: les dieux, les mythes et leur interprétation, les rapports du milieu divin avec le monde et ce qu'en dit la philosophie. Il y est question aussi de la providence et du destin, du bien et du mal, de l'âme immortelle et de son avenir posthume, et, pour conclure, du rapport entre la vertu et le bonheur éternel qu'on peut espérer. Quelque chose, en somme, comme une catéchèse polythéiste. Et c'est ce propos pédagogique qui fait toute la différence entre l'ambiance du *Phédon* et celle du traité *Des dieux et du monde.* Dans le *Phédon,* les dieux, les mythes, les croyances, les traditions, tout cela a une présence que volontiers je dirais atmosphérique. Cela fait partie du paysage mental et, comme tel, ne demande pas d'encadrement philosophique particulier. On parle du statut de l'âme, de ce qui pourrait l'attendre de l'autre côté, et c'est là-dessus que la philosophie s'exerce. Que faire de sa vie pour la conformer à la nature de l'âme, actuellement entravée dans son élan vers le Bien par le corps et ses passions? Pour Saloustios, en revanche, c'est sur chacun

16. MALALAS, *Chronogr.*, Dindorf, pp. 449-451.
17. L. JERPHAGNON, *Julien, dit l'Apostat,* Paris, Éditions du Seuil, 1986.

de ces points que doit s'exercer le travail philosophique de mise en place. En effet, la confusion est mauvaise conseillère, sur le plan spéculatif, bien sûr, mais aussi sur le plan moral. Que faire de sa vie? Quel sens lui donner?

Même s'il ne se réfère pas explicitement aux textes de Platon, Saloustios apparaît cependant porté par le courant jamais interrompu du platonisme, prolongé par ce que nous appelons le néoplatonisme. C'est bien dans cet esprit qu'il a élaboré son manuel. À s'en tenir au point qui seul intéressait Cléombrotos, à savoir la destinée des âmes, l'immortalité, le bonheur espéré en compagnie des dieux, on voit bien que Saloustios a en tête le *Phédon,* qui parfois lui revient de façon plus ou moins précise. Ainsi ce passage relatif aux âmes mal purifiées dont parle Socrate, qui errent «autour des tombes» (περὶ τὰ μνήματά τε καὶ τοὺς τάφους), et qu'on peut voir, «spectres ombreux» (σκιοειδῆ φαντάσματα)[18]. Saloustios le reprend, légèrement modifié toutefois: ce sont des «corps ombreux» qui rodent autour des tombes (τὸ σκιοειδὲς σῶμα ὑφίσταται ὅ περὶ τοὺς τάφους) et, détail significatif, plus spécialement autour de celles des gens qui ont mal vécu[19]. Rien que de platonicien, et à dire vrai, de néoplatonicien, dans ce qui est dit là des hommes, de leur nature, de leurs devoirs. Ils sont pourvus d'une âme irrationnelle soumise aux sensations et à l'imagination, comme telle attirée par les passions du corps, et d'une âme rationnelle à qui revient, bien sûr, la conduite de leur vie. C'est dans l'effort pour remporter la victoire du rationnel sur l'irrationnel que consiste l'ἀρετή, la vertu, et le vice manifeste son éventuelle défaite[20]. Cette âme rationnelle connaît les dieux, d'où il ressort qu'elle est nécessairement immortelle[21]. Si par ressemblance avec les dieux nous sommes bons, nous communions avec eux; inversement, si nous empirons, nous nous éloignons d'eux. Et donc, «quand nous vivons de manière vertueuse (κατ' ἀρετὰς μὲν ζῶντες), nous nous attachons aux dieux»[22]. Dans le cas contraire, nous ne sommes plus en situation d'être illuminés par eux. Or, dit Saloustios, «la vie primordiale est la vie des dieux, et la vie des hommes veut communier avec elle»[23]. C'est donc une conversion, une ἐπιστροφή vers le divin (on retrouve les prisonniers de la caverne) que nous devons accomplir, grâce à quoi nous goûterons à la bonté des dieux[24], et cela même prend le temps d'une vie. Pour Saloustios, il s'avère que là est bien l'essentiel: mener sa vie selon la vertu telle qu'il l'a définie: obéir aux

---

18. *Phédon,* 81 d.

19. SALOUSTIOS, *Des dieux et du monde,* XIX, 2, éd. G. Rochefort, Paris, Les Belles Lettres, 1960.

20. *Ibid.,* VIII, 2.

21. *Ibid.,* VIII, 3: ἀνθάνατον δὲ αὐτὴν εἶναι ἀνάγκη.

22. *Ibid.,* XIV, 2.

23. *Ibid.,* XVI, 2.

24. *Ibid.,* XIV, 3: τῆς πρὸς τὸ θεῖον ἐπιστροφῆς.

requêtes de l'âme rationnelle, congédier tout ce que convoite l'âme irrationnelle, obnubilée par les appétits du corps. Ainsi, «aux gens de bien la seule vertu suffit»[25]. Saloustios reprend donc l'essentiel du testament, si je puis dire, de Socrate à la fin du *Phédon*. L'heure approche. Il vient de gloser longuement sur le mythe de la destinée des âmes (que Saloustios pour sa part n'a fait que résumer), et de tout cela, que ressort-il? Qu'«il faut tout faire pour participer en cette vie à une vertu constituée par la pensée», autrement dit fait «de tempérance, justice, courage, liberté, vérité», et ne rien céder «aux plaisirs qui ont le corps pour objet»[26]. Le mythe promet un meilleur sort posthume aux âmes qui auront tout misé sur le Bien. Que ce soit «cela ou autre chose du même genre»[27], ajoute Socrate, voilà qui vaut bien qu'on en prenne le risque, l'âme étant de toute façon immortelle. Mais c'est dans la façon même de rapporter cet ultime message de Socrate que Saloustios va innover. Il insiste encore sur le primat de la vertu tout au long d'une vie, et renchérit sur le caractère fatalement imaginaire de l'espérance en la félicité céleste.

En quoi Saloustios apparaît comme l'anti-Cléombrotos. Le passage vaut d'être transcrit, sur quoi s'achève le traité:

«Les âmes qui ont vécu selon la vertu (κατ' Ἀρετὴν ζήσασαι ψυχαί), heureuses entre autres choses de leur séparation d'avec l'âme irrationnelle et purifiées de tout corps, communient avec les dieux et administrent avec eux l'ensemble du monde. Cependant, même si rien de tel ne leur advenait (καὶ εἰ μηδὲν αὐταῖς τούτων ἐγίνετο), la vertu elle-même, le plaisir et la gloire venant de la vertu, la vie affranchie de la peine et de la servitude suffiraient à rendre heureux ceux qui ont choisi de vivre selon la vertu et qui l'ont pu»[28].

Ainsi, la vertu est en elle-même la récompense suffisante de qui la pratique, n'y eût-il rien d'autre à attendre en fait de bonheur. À treize siècles de distance, Saloustios préfigurait en peu de mots ce fameux pari de Pascal[29], dont on parlerait tant au cours des siècles - mais tout autrement que du saut de Cléombrotus.

Lucien JERPHAGNON
(Paris)

---

25. *Ibid.*, IX, 8.
26. *Phédon*, 114, c-e.
27. *Ibid.*, 114 d: ὅτι μέντοι ἢ ταῦτ' ἐστὶν ἢ τοιαῦτ' ἄττα.
28. SALOUSTIOS, *Des dieux et du monde*, XXI, 1.
29. PASCAL, *Pensées*, éd. Brunschvicg *minor*, 233, pp. 436-442.

ΚΛΕΟΜΒΡΟΤΟΣ ΚΑΙ ΣΑΛΟΥΣΤΙΟΣ. ΥΒΡΙΣ Η ΑΡΕΤΗ;

Περίληψη

Ἑπτὰ αἰῶνες χωρίζουν δύο ἀναγνώσεις τοῦ *Φαίδωνος*, ὅπου ὁ Σωκράτης συμβουλεύει νὰ ἀναλαμβάνουμε τὸν κίνδυνο *(καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος)* νὰ ζοῦμε σύμφωνα μὲ τὴν ἀρετή: μὲ τὸν τρόπον αὐτόν, εἶναι δυνατὸν νὰ προσδοκοῦμε, μετὰ θάνατον, μέρος ἀπὸ τὴν εὐτυχία τῶν θεῶν. Ὅμως ὁ Κλεόμβροτος, σύγχρονός του, κάνει πραγματικότητα αὐτὸ ποὺ γιὰ τὸν Σωκράτη ἦταν «μία ὡραία ἐλπίδα» καί, βέβαιος γιὰ τὴν ἄμεση κατάκτηση τῆς αἰώνιας εὐδαιμονίας, πέφτει στὸ κενὸ καὶ αὐτοκτονεῖ. Αὐτὸ τὸ παράδειγμα ὕβρεως, θὰ ἀπασχολεῖ ἐπὶ αἰῶνες τοὺς ἀνθρώπους, ἀπὸ τὸν Καλλίμαχο μέχρι τὸν Montaigne. Ὁ Σαλούστιος, κατὰ τὸ τέλος τῆς Ρωμαϊκῆς αὐτοκρατορίας, ἀντελήφθη ὅτι αὐτὸ ποὺ εἶναι σημαντικό, εἶναι ὁ ἐνάρετος βίος, σὲ σημεῖο μάλιστα ποὺ ἐὰν δὲν ὑπῆρχε τίποτε περισσότερο νὰ περιμένει κανεὶς μετὰ θάνατον, ὁ ἐνάρετος βίος θὰ ἦταν ἀρκετὸς γιὰ τὴν εὐδαιμονία ἐκείνου ποὺ θὰ εἶχε ἐπενδύσει σ᾽ αὐτόν.

L. JERPHAGNON
(μτφρ. Μ. Πρωτοπαπᾶ-Μαρνέλη)

Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ «ΕΠΙΕΙΚΕΙΑΣ» ΠΑΡ'ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΙ

Μοῦ δίνεται καὶ πάλιν ἡ εὐκαιρία νὰ ἀσχοληθῶ μὲ τὴν *ἐπιείκεια* κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη[1]. Πολλοὶ μελετητὲς[2] τῆς ἀριστοτελικῆς *ἐπιεικείας* ἐπικεντρώνουν τὸ ἐνδιαφέρον τους στὰ *Ἠθικὰ Νικομάχεια* Ε10, στὴ *Ρητορικὴ* Α13, ὅπου αὐτὴ ἀντιμετωπίζεται ἐκ μέρους τοῦ φιλοσόφου στὸ χῶρο τῆς δικαστικῆς ἐξουσίας, καὶ στὰ *Τοπικὰ* Ζ3, 141a, 16. Ὁ ἴδιος ὅμως, ὅπως διαπιστώθηκε στὰ *Ἠθικ. Νικ.* Ζ11, προσδίδει στὴν ἐπιείκεια εὐρύτερο τοῦ γνωστοῦ ἀπὸ τὰ προαναφερθέντα κείμενα, περιεχόμενο. Αὐτὸ ἐξηγεῖται ἐκ τοῦ ὅτι ἐντάσσεται στὴ γενικότερη προσπάθεια τοῦ Ἀριστοτέλη νὰ ὀργανώσει τὴν *πρακτικὴ φιλοσοφία* καὶ νὰ τὴν καταστήσει ἀνεξάρτητη ἀπὸ τὴ θεωρητική, γι' αὐτὸ προβάλλει τὴν διανοητικὴ ἀρετὴ τῆς *φρονήσεως* καὶ ὑπ' αὐτὴν μεταξὺ ἄλλων θέτει τὴν ἐπιείκεια. Ἐκεῖ ἡ ἐπιείκεια, κατὰ τὸ φιλόσοφο, δὲν λειτουργεῖ στηριζόμενη στὶς ἀρχὲς τοῦ *θεωρητικοῦ νοῦ*, ἀλλά, ὅπως λέγει, στὸ *ἔσχατον*, στὴ συγκεκριμένη δηλαδὴ ἠθικὴ πράξη.

Στὴ *Ρητορικὴ* Α13 ὁ Ἀριστοτέλης ἀπαριθμεῖ ὅσα στοιχεῖα προσδιορίζουν ἐξ ἀντικειμένου τὸ πρόσωπο καὶ τὶς πράξεις τοῦ ἐναγομένου, καὶ τὰ ὁποῖα πρέπει νὰ λαμβάνει ὑπ' ὄψιν του ὁ δικαστὴς γιὰ νὰ ἐκφέρει δίκαιη, δηλαδὴ ἐπιεικὴ κρίση, ἐνῶ στὰ *Ἠθικ. Νικ.*, Ε10, τονίζει τοὺς κύριους λόγους, ποὺ ἐπιβάλλουν τὴν ἐπίδειξη ἐπιεικείας ἐκ μέρους τοῦ δικαστοῦ κατὰ τὴν ἑρμηνεία τοῦ νόμου καὶ τὴν ἀπονομὴ τῆς δικαιοσύνης. Ἐπιδιώκοντας κατὰ τὴ γνώμη πολλῶν μελετητῶν[3] νὰ ἐξάρει τὴν ἀνωτερότητα τοῦ φυσι-

---

1. Δημ. Ν. Κοϊτρα, *Ἡ πρακτικὴ φιλοσοφία τοῦ Ἀριστοτέλους*, τ. 1, *Ἠθική*, Ἀθήνα 2002, σσ. 149-163.

2. Πβ. Σχετικὴ βιβλιογραφία: R. Hirzel, Ἄγραφος Νόμος, *Abh. der Phil. Hist. Kl. der Königl, Sächsischen Gesellschaft der Wiss.*, (Leipzig) 20, 1990· H. Kornhardt, «Summum jus», *Hermes*, 81, 1953, σσ. 77-85· K. Kuypers, Recht und Billigkeit bei Aristoteles, *Mnemosyne*, 5, 1937, σσ. 289-301· Emm. Michelakis, *Platons Lehre von der Anwendung des Gesetzes und der Billigkeit bei Aristoteles*, München, Huber, 1953, σσ. 28-47· J. Stroyx, *Summum jus, summa injuria*, Leipzig - Berlin 1926· Ι. Τριανταφυλοπουλου, Τὰ κενὰ τοῦ νόμου ἐν τῷ ἀρχαίῳ ἑλληνικῷ δικαίῳ, *Ἐφημ. Ἑλλήνων Νομικῶν*, 30, 1963, σσ. 753-758· Κ.Δ. Τσατσου, *Τὸ πρόβλημα τῆς ἑρμηνείας τοῦ δικαίου*, β' ἔκδοσις ἐπηυξημένη, μετὰ προλόγου Κ.Ι. Δεσποτόπουλου, ἐκδόσεις Ἀντ. Ν. Σάκκουλα, 1978, σσ. 214-227· Ἀλ. Χ. Τσιτσοπουλου, Ἡ φύσις τοῦ ἐπιεικοῦς παρ' Ἀριστοτέλει, *Πλάτων*, 19, 1967, σσ. 249-257· J.P. Anton, Aristotle on Justice as Equity, *On Justice*, Athens, Greek Philosophical Society, 1989, σσ. 1-8· L. Couloubaritsis, La modernité face à la notion aristotélicienne de l'équité, *αὐτόθι*, σσ. 130-137· E. Moutsopoulos, Tolérance et équité, *Diotima*, 27, 1999, σσ. 159-161.

3. Πβ. Bernard Yack, *The Problems of a Political Animal*, Berkeley, University of California Press, 1993, σσ. 193-194· R. Gauthier - J. Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*, τ. 2, Louvain, Publications Universitaires, 1970, σσ. 432-433· Peter Trude, *Der Begriff der Gerechtigkeit in der*

κοῦ, ἀγράφου, δικαίου, ἔναντι τοῦ θετικοῦ, τοῦ *νομίμου* δικαίου, ὁ φιλόσοφος εἰσάγει τὸν θεσμὸ τῆς ἐπιεικείας. Τὸ *ἐπιεικὲς* ὅμως, κατ' αὐτόν, δὲν διαφέρει τοῦ θετικοῦ δικαίου οὔτε ἀνήκει σ' ἕτερον γένος, ἀλλ' ἀποτελεῖ *βέλτιον δίκαιον*, καθ' ὅσον λειτουργεῖ ὡς *ἐπανόρθωμα νομίμου δικαίου* [4].

Ὅπως ὁ Πλάτων[5], ἔτσι κι ὁ Ἀριστοτέλης πιστεύει πὼς ἡ ἐγγενὴς ἀδυναμία τοῦ θετικοῦ δικαίου ἔγκειται στὸ ὅτι ὁ νόμος ἐκφράζεται *καθόλου* [6], ἕνας κανόνας δικαίου, στὴν γενικὴ καὶ ἀφηρημένη του διατύπωση, πολλὲς φορὲς παρουσιάζει ὁρισμένα κενά, τὰ ὁποῖα ὁ δικαστὴς ὀφείλει ὡς *δίκαιον ἔμψυχον*[7] διὰ τῆς παρεμβάσεώς του, νὰ καλύψει.

Ἀξίζει νὰ δοθῆ ἔμφαση ἐκ μέρους τοῦ Ἀριστοτέλους στὸ χαρακτηρισμὸ τοῦ δικαστοῦ ὡς «ἐμψύχου δικαίου». Ὁ δικαστὴς εἶναι, ὄντως, *ἔμψυχον δίκαιον*, ἀφοῦ, κατὰ ἕναν τρόπο, ζωντανεύει, μὲ τὴν κρίση του, τὸ ἄψυχο *γράμμα* τοῦ νόμου. Γνωρίζει ὅτι ἕνας μεμονωμένος κανόνας δικαίου ἐντάσσεται σ' ἕνα εὐρύτερο πλέγμα κανόνων δικαίου, δικαιικῶν ἀρχῶν καὶ ἀξιῶν, τὸ ὁποῖον ὑπονοεῖται καὶ λαμβάνεται ὑπ' αὐτοῦ ὑπ' ὄψιν κατὰ τὴν διαδικασία της ὑπ' αὐτοῦ πραγματοποιουμένης κρίσεως. Στὴν προκειμένη περίπτωση, ὁ ἐπιεικὴς δικαστὴς ἐπικουρούμενος ὑπὸ τοῦ φυσικοῦ, ἀγράφου δικαίου καὶ τοῦ συγκεκριμένου θετικοῦ κανόνος δικαίου, καθίσταται *ἐλαττωτικός* [8] τοῦ ἐν λόγω γραπτοῦ νόμου· τὸν ἐφαρμόζει δηλαδὴ μὲ κάποια ἐλαστικότητα. Τὸ ὅτι ὁ δικαστὴς δὲν ἐπιδεικνύει πνεῦμα αὐστηρότητος καὶ δὲν ἐπιβάλλει ποινὴ ἀνάλογη ἐκείνης ποὺ προβλέπει ὁ γραπτὸς νόμος δὲν ὀφείλεται στὴν χαλαρὴ συνείδησή του ὡς λειτουργοῦ τῆς δικαιοσύνης. Οἰκοθεν νοεῖται πὼς ὁ ἐπιεικὴς δικατὴς δὲν ἀρέσκεται σὲ ἀθέμιτους συμβιβασμοὺς ποὺ ὑπονομεύουν τὸν θεσμὸ τῆς δικαιοσύνης. Ἡ ἐκ μέρους του ἐπίδειξη πνεύματος ἐπιεικείας ἀποτελεῖ προϊὸν ὡρίμου δικαιοκριτικῆς συνειδήσεως. Ἐν ἀντιθέσει πρὸς τὸν *ἀκριβοδίκαιον*[9] ποὺ εἶναι ζηλωτὴς τοῦ γράμματος καὶ τοῦ νομικοῦ τύπου, ὁ ἐπιεικὴς δικαστὴς μετριάζει τὴν προβλεπομένην ὑπὸ τοῦ νόμου αὐστηρὰν ποινήν, ὥστε αὐτὴ νὰ καθίσταται σύμμετρη πρὸς τὸ ἐκ μέρους τοῦ κατηγορουμένου διαπραχθὲν παράπτωμα. Ὁ ἐπιεικὴς δικαστὴς κατ' οὐσίαν εἶναι ὁ ἀκριβοδίκαιος, διότι μὲ τὴν εὐσυνείδητη καὶ σύντονη διακριβωτικὴ διείσδυση ποὺ ἐπιχειρεῖ κατὰ τὴν ἑρμη-

---

Aristotelischen Staatsphilosophie, Berlin, De Gruyter, 1955, σσ. 124-125 καὶ 129· W. SIEGFRIED, *Der Rechtsgedanke bei Aristoteles*, Zürich, Schulters, 1942, σ. 80.

4. ΑΡΙΣΤ., *Ἠθικ. Νικ.*, Ε10, 1137 b 12-13.

5. ΠΛΑΤ., *Πολιτ.*, 294 a 10- b 6: «Ὅτι νόμος οὐκ ἄν ποτε δύναιτο τό τε ἄριστον καὶ τὸ δικαιότατον ἀκριβῶς πᾶσιν ἅμα περιλαβὼν τὸ βέλτιστον ἐπιτάττειν· αἱ γὰρ ἀνομοιότητες τῶν τε ἀνθρώπων καὶ τῶν πράξεων καὶ τὸ μηδέποτε μηδὲν ὡς ἔπος εἰπεῖν ἡσυχίαν ἄγειν τῶν ἀνθρωπίνων οὐδὲν ἐῶσιν ἁπλοῦν ἐν οὐδενὶ περὶ ἁπάντων καὶ ἐπὶ πάντα τὸν χρόνον ἀποφαίνεσθαι τέχνην οὐδ' ἡντινοῦν». Ὁμοίως, ΑΡΙΣΤ., *Ἠθικ. Νικ.*, Ε10, 1137 b 13.

6. *Αὐτ.*, Ε10, 1132 b 20.

7. *Αὐτ.*, Ε10, 1137 a 22.

8. *Αὐτ.*, Ε10, 1138 a 1· Τοπ. 141 a 6. Πβ. ΠΛΑΤ., *Ὅροι*, 412 b.

9. *Αὐτ.*, Ε10, 1138 a 1.

νεία τοῦ νόμου ἐπιδεικνύει μεγαλύτερην νομικὴν συνέπειαν τοῦ τυπολάτρου ἀριστοτελικοῦ *ἀκριβοδίκαιου*. Ἡ συγκεκριμένη ἑρμηνεία τοῦ *ἀορίστου κανόνος* μὲ τὸ ἐκ μέρους του ἐκφραζόμενο πνεῦμα ἐπιεικείας δηλώνει ἀντιπολωτικὴν στάση ἔναντι τοῦ γενικοῦ καὶ *ἀορίστου κανόνος* δικαίου. Ἡ στάση αὐτὴ τοῦ ἐπιεικοῦς δικαστοῦ εἶναι δυνατὸν ν' ἀποκληθῆ προσέτι καὶ «ἀγαπητική», διότι παρ' ὅλον ὅτι, ἐκ πρώτης ὄψεως, φαίνεται ὅτι ὁ ἴδιος ἐλαστικοποιεῖ ἢ ἀκυρώνει τὸν γραπτὸ νόμο μὲ τὴν ἐπίδειξη ἐπιεικείας, τὸν ἐπιβεβαιώνει καθότι κινεῖται μέσα στὸ πλαίσιο ποὺ τὸ πνεῦμα τοῦ νομοθέτου διαγράφει.

Ἡ ἔννοια τῆς ἐπιεικείας (ἐκ ρήματος *εἴκω*, Fik)[10], ἐξ οὗ *εἰκὼν* καὶ *εἰκὸς* ποὺ ἐσήμαινε ὁμοιάζω καὶ εἶμαι πιθανός) εἶχε πολλὲς σημασίες[11] κατὰ τὴν ἑλληνικὴ ἀρχαιότητα. Ἐσήμαινε: πιθανότητα, λογικότητα, τιμιότητα, εἰλικρίνεια, πραότητα, δικαιοσύνην, πνεῦμα τοῦ νόμου ἐν ἀντιθέσει πρὸς τὸ γράμμα αὐτοῦ[12].

Δύο λόγους, κατὰ βάθος ἀντιθέτους, προβάλλει ὁ Ἀριστοτέλης γιὰ νὰ δικαιολογήσει τὴν ἄσκηση τῆς ἐπιεικείας. Ἡ ἐπιείκεια κρίνεται ἀπαραίτητη λόγω τῆς γενικῆς, τουτέστιν ἀφηρημένης διατύπωσης τοῦ κανόνος δικαίου. Ὁ δεύτερος λόγος ποὺ ἐπικαλεῖται ὁ Ἀριστοτέλης εἶναι ἡ ποικιλία τῶν εἰδικῶν περιπτώσεων. Τὸ χάσμα καὶ τὰ *κενὰ* κατ' αὐτὸν μεταξὺ τοῦ νόμου καὶ τῆς συγκεκριμένης εἰδικῆς περιπτώσεως δὲν ὀφείλεται στὸ νομοθέτην ἀλλ' *ἐν τῇ φύσει τοῦ πράγματός ἐστιν*[13], διότι... *τοιαύτη ἡ τῶν πρακτῶν ὕλη ἐστιν*[14]. Ὁρισμένα πράγματα, ἐν προκειμένῳ ἡ ἀνθρώπινη συμπεριφορὰ ἐκδηλώνεται κατ' ἀκανόνιστον τρόπον, ἐδῶ δὲν λειτουργεῖ ἡ ἀρχὴ τῆς αἰτιότητος, ὅπως λέγει ὁ Ἀριστοτέλης: «ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾷ». Ἡ ἀνθρώπινη σκοποθεσία διακρίνεται γιὰ τὴν πολυπλοκότητά της. Ἑπομένως, ἡ μὴ κανονικότης καὶ τὸ ἀπρόβλεπτον τῶν ἀνθρωπίνων πράξεων δὲν μποροῦν νὰ προσδιορισθοῦν ὑπὸ τοῦ νόμου. Σὲ ὁρισμένες περιπτώσεις κρίνεται ὑπὸ τοῦ φιλοσόφου ὡς ἐνδεδειγμένη ἡ χρήση τῶν ψηφισμάτων[15], διότι τὰ θεωρεῖ ὡς τὸ πλέον πρόσφορο καὶ ἀπαραίτητο μέσο γιὰ νὰ προσεγγίσουμε τὴν ἰδιομορφία τῶν πραγμάτων ποὺ δὲν ἐπιτρέπουν τὴ χρήση τῶν κανόνων τοῦ γενικῶς ἐκφραζομένου νόμου. Γιὰ τὶς εἰδικὲς περιπτώσεις ὁ Ἀριστοτέλης εἰσηγεῖται μέθοδο προσέγγισης ἀνάλογη μὲ ἐκείνη τῆς *λεσβίας οἰκοδομίας*[16]. Οἱ Λέσβιοι

---

10. Βλ. Ι. Δ. Σταματακου, *Λεξικὸν τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς γλώσσης*, Ἀθήνα, Βιβλιοπρομηθευτική, 1990, σ. 305.

11. Βλ. Κατ. Συνοδινου, *Ἔοικα - εἰκὸς καὶ συγγενικὰ ἀπὸ τὸν Ὅμηρο ὡς τὸν Ἀριστοφάνη. Σημασιολογικὴ Μελέτη, Πανεπιστήμιο Ἰωαννίνων, Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρίδα Φιλοσοφικῆς Σχολῆς, Δωδώνη*, Παράρτημα ἀριθ. 17).

12. Βλ. Ι.Δ. Σταματακου, *Λεξικόν* ... σ. 367.

13. Αριστ., *Ἠθικ. Νικ.*, Ε10, 1137 b 18-19.

14. *Αὐτ.*, Ε10, 1137 b 19.

15. *Αὐτ.*, Ε10, 1137 b 28-29: ...περὶ ἐνίων ἀδύνατον θέσθαι νόμον ὥστε ψηφίσματος δεῖ.

16. *Αὐτ.*, Ε10, 1137 b 30.

δηλαδή, ὅπως ἀναφέρεται[17], ἔχτιζαν τοὺς τοίχους τῶν διαφόρων οἰκοδομημάτων μὲ τὴ χρήση ἀκανόνιστων καὶ ἀνισομεγέθων λίθων, διὰ τὸν λόγον δὲ αὐτὸν ἦσαν ἀναγκασμένοι νὰ χρησιμοποιοῦν τὸν *μολύβδινον* κανόνα[18], ὁ ὁποῖος λόγω τῆς ἐλαστικότητας ποὺ διέθετε ἦταν ἱκανὸς νὰ προσαρμόζεται πρὸς τὸ *σχῆμα τοῦ λίθου*, διότι *μετακινεῖται καὶ οὐ μένει*[19]. Αὐτὴ ἡ μέθοδος τῆς *λεσβίας οἰκοδομίας* ἐφηρμόζετο, ὅπως λέγει ὁ J.A. Stewart[20], γιὰ τὸ χτίσιμο τῶν κυκλώπειων τειχῶν, ὅπως τῆς ἀρχαίας Τιρύνθου. Ἔτσι, σύμφωνα μὲ τὴν πρακτικὴ ἀρχὴ τῶν ἐφαρμοστῶν τῆς *λεσβίας οἰκοδομίας: τοῦ γὰρ ἀορίστου ἀόριστος καὶ ὁ κανὼν ἐστιν* [21]. Ὁ δικαστὴς κατὰ τὸν Σταγιρίτη κρίνοντας κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο τὴ φύση τῶν *πρακτῶν* καὶ ἀξιολογώντας αὐτὰ κατὰ τὴν κρίση του, πρέπει νὰ ὑποτάσσεται στὴν ἀόριστη καὶ ἀκαθόριστη φύση τῶν συγκεκριμένων ἀνθρωπίνων δραστηριοτήτων, ποὺ ὑπάγονται στὴ σφαίρα τῆς πράξεως.

Κάτω ἀπὸ αὐτὸ τὸ πρίσμα —θὰ μποροῦσαμε νὰ ποῦμε— ὁ Ἀριστοτέλης ἀντιμετωπίζει τὸ ρόλο τῆς ἐπιεικείας στὸν εὐρύτερο χῶρο τῆς πράξεως καὶ τῆς *πρακτικῆς διανοίας* καὶ ὄχι ἀποκλειστικὰ καὶ μόνο στὸ χῶρο ἑρμηνείας τοῦ νόμου καὶ ἀπονομῆς τῆς δικαιοσύνης. Θὰ λέγαμε ὅτι λόγω τῆς *ὕλης τῶν πρακτῶν* καὶ τοῦ *ἀορίστου κανόνος* τοῦ νόμου, βρίσκεται στὴν ἀνάγκη νὰ ἑρμηνεύσει τὸ νόμο καὶ νὰ ἀπονείμει τὸ δίκαιον στὸν ἐναγόμενον κατ' ἀναλογικὸν τρόπον.

Ἡ ἔννοια τῆς *ἐπιεικείας* καὶ τοῦ *ἐπιεικοῦς* στὴν ἠθικὴ φιλοσοφία τοῦ Ἀριστοτέλους ἀπαντᾶ καὶ σὲ περιοχὲς πέραν τῆς δικαιοσύνης ὡς ἐξουσίας. Οἱ ἔννοιες αὐτές, ἐξάλλου, βρίσκονται καὶ στὴν ὁμηρικὴ ποίηση. Ἔτσι, ἐπιεικὴς ἀρχικῶς ἐσήμαινε: κατάλληλος, ἁρμόδιος, πρέπων, ἀγαθός[22]. Ἡ ἐπιείκεια, ἑπομένως, στὸν Ἀριστοτέλη ἀναφέρεται σὲ θέματα ἠθικῆς χροιᾶς καὶ ταυτίζεται μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς. Ἐπίσης δὲν πρέπει νὰ ἀγνοοῦμε ὅτι κατ' αὐτὸν στὸ δίκαιο, στὸ χῶρο τοῦ ὁποίου κατὰ κύριο λόγο ἀπαντᾶ ἡ χρήση τῆς ἐπιεικείας, οἱ δεσμοὶ μὲ τὴν ἠθικὴ εἶναι στενοί. Τὸ δίκαιο ἀποτελεῖ σὲ μέγα βαθμὸ στὴ φιλοσοφία τοῦ Ἀριστοτέλους τὸ αὐστηρὸ πρόσωπο τῆς ἠθικῆς.

Στὸ χῶρο τῆς ἠθικῆς ὁ ἐπιεικὴς ἄνθρωπος ταυτίζεται μὲ τὸν *σπουδαῖον* καὶ τὸν *ἀγαθόν*. Ἐπιεικὴς κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη εἶναι ὁ νουνεχὴς[23] ἄνθρωπος ποὺ πειθαρχεῖ στὶς ὑπαγορεύσεις τοῦ νοῦ· εἶναι ὁ καλοπροαίρετος τύπος ἀνθρώπου ποὺ ἐμφορεῖται ἀπὸ φιλάνθρωπα αἰσθήματα· εἶναι ὁ ὑψηλό-

---

17. J.A. Stewart, *Notes on the Necomachean Ethics of Aristotle*, τ. 1, Oxford, Clarendon Press, 1892, σ. 531.
18. Αριστ., *Ἠθικ. Νικ.*, Ε10, 1137 b 30-31.
19. *Αὐτ.*, Ε10, 1137 b 31-32.
20. J.A. Stewart, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 531.
21. Αριστ., *Ἠθικ. Νικ.*, Ε10, 1137 b 29-30.
22. Βλ. Κατ. Συνοδινοῦ, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 21-28.
23. Αριστ., *Ἠθικ. Νικ.*, 18, 1169 a 16-18.

φρων ποὺ ἀσχολεῖται ἀποκλειστικὰ μὲ ἔργα καλοκαγαθίας[24]. Διακρίνεται καὶ γιὰ ἄλλες ψυχικὲς ἀρετές· εἶναι ἔμπειρος κοινωνικὰ καὶ διαθέτει εὐρύτητα πνεύματος. Ὡς ἐκ τούτου εἶναι *συγγνώμων* καὶ *εὐγνώμων*. Ὡς ἄνθρωπος εἶναι ἀνιδιοτελής, ὑπεράνω χρημάτων καὶ μὲ ὑψηλὸ ἦθος, ἐπιδεικνύει πνεῦμα κατανοήσεως καὶ πολλάκις συγχωρεῖ τοὺς συνανθρώπους του. Ἡ στάση του βεβαίως αὐτὴ δὲν προέρχεται ἀπὸ ἠθικὴ ἀδυναμία καὶ μαλθακότητα ἀλλὰ ἀπὸ τὴν σὲ βάθος κατανόηση τῶν ἀνθρώπινων πραγμάτων.

Κατ' ἀνάλογο τρόπο ἀντιλαμβάνεται ὁ Ἀριστοτέλης τὸν ἐπιεικὴ δικαστὴ καὶ τὴν ἐπιείκεια στὴ νομική της ἐφαρμογή. Ὁ ἐπιεικὴς δικαστὴς ἑρμηνεύει καὶ ἀπονέμει τὸ δίκαιο μὲ πνεῦμα κατανοήσεως καὶ φιλανθρωπίας. Ἡ ὑπ' αὐτοῦ ἐπιδεικνυομένη ἐπιείκεια ἀποτελεῖ ἐλαστικὴ ἐφαρμογὴ τοῦ γραπτοῦ νόμου συνδεόμενη πρὸς τὴν εἰδικὴ περίπτωση οὕτως, ὥστε οὔτε τὸ πνεῦμα τοῦ νομοθέτου νὰ καταστρατηγεῖται οὔτε τὸ γράμμα τοῦ νόμου ἐφαρμοζόμενο στὴ γενική του διατύπωση νὰ ἀδικεῖ τὸν ἄνθρωπο.

Ἡ ἀπαιτούμενη ἐκδήλωση ἐπιεικείας ἐκ μέρους τοῦ δικαστοῦ κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη δὲν προέρχεται ἀπὸ τὸ θετικό, «τὸ κατὰ νόμον»[25] δίκαιο, ἀλλὰ ἀποτελεῖ ἐνέργεια τοῦ ἴδιου τοῦ ἐπιεικοῦς δικαστοῦ, ποὺ ὡς ἔμψυχον δίκαιον ἐπεμβαίνει διορθωτικῶς κάνοντας χρήση τοῦ φυσικοῦ ἢ ἀγράφου δικαίου. Τὸ *ἐπιεικὲς* ὡς *ἐπανόρθωμα νομίμου δικαίου*[26] ἔρχεται νὰ ἐπανορθώσει τὸ νόμο, ποὺ ἐξαιτίας τῆς γενικῆς του διατυπώσεως ἐκφράζεται *καθόλου*[27]. Ἔτσι, διὰ τῆς προσαρμοστικῆς ἱκανότητος τῆς ἐπιεικείας, καλύπτονται τὰ *κενὰ* τοῦ νόμου καὶ ὁ ἐπιεικὴς δικαστὴς γίνεται *ἐλαττωτικός*[28] τοῦ γραπτοῦ νόμου. Περιορίζει τὴν ὑπ' αὐτοῦ προβλεπομένη ποινὴ γιὰ τὸν ὑπόδικο μετὰ ἀπὸ τὴν ἐξειδικευμένη κρίση ποὺ κάνει καὶ τὴν ἑρμηνεία ποὺ δίδει στὸν νόμο ἀναλόγως πρὸς τὴν εἰδικὴ καὶ συγκεκριμένη περίπτωση ποὺ ἔχει ἐνώπιόν του. Ὁ ἐπιεικὴς δικαστὴς φέρει τρόπον τινά, τὸν νόμο στὰ μέτρα τοῦ δικαζομένου ἀποφεύγοντας τοιουτοτρόπως νὰ ἐξαντλήσει ὅλη τὴν αὐστηρότητα αὐτοῦ γιατὶ τότε θὰ ἔκρινε ἀδίκως.

Ὁ ἐπιεικὴς δικαστὴς κατὰ τὴ διάρκεια ἀποδόσεως τῆς δικαιοσύνης προσπαθεῖ νὰ ἑρμηνεύσει καὶ νὰ ἀπονείμει τὸ δίκαιο στὴ ζωντανή του διάσταση καὶ in concreto. Ὅλη ἡ διαδικασία τῆς κρίσεως, δηλαδὴ τῆς δίκης, σὲ τελευταία ἀνάλυση συνοψίζεται στὴν ὀρθωση ἑνὸς δικαστικοῦ, δηλαδὴ πρακτικοῦ συλλογισμοῦ, τοῦ ὁποίου ἡ μείζων πρόταση ἀποτελεῖται ἀπὸ ἕναν κανόνα δικαίου μὲ καθολικὴ διατύπωση, ἡ ἐλάσσων πρόταση περιέχει τὴ διαπραχθεῖσα πράξη ἐκ μέρους τοῦ ὑποδίκου, καί, τέλος, τὸ συμπέρασμα ἐκφράζει τὴν τελικὴ ἀπόφαση — κρίση τοῦ δικαστοῦ.

---

24. *Αὐτ.*, Ε 9, 1136 a 20-22.
25. *Αὐτ.*, Ε10, 1137 b 12· *Ἠθικ. Μεγ.*, Β 2, 1198 b 31-32.
26. *Αὐτ.*, Ε10, 1137 b 12-13.
27. *Αὐτ.*, Ε10, 1137 b 13· *Πολιτ.*, Β 8, 1269 a 10-12.
28. *Αὐτ.*, Ε10, 1138 a 1· *Ἠθικ. Μεγ.*, Β2, 1198 b 25-33.

Ἀντιθέτως πρὸς τὸν ἐπιεικὴ δικαστή, ἀδυναμία, πρὸς εὐόδωση ἑνὸς ὀρθοῦ δικαστικοῦ συλλογισμοῦ καὶ συμπεράσματος - ἀποφάσεως παρατηρεῖται στὴν περίπτωση τοῦ δικαστοῦ, ποὺ εἶναι ὁ *ἀκριβοδίκαιος*, ἐκ λόγων ἀσφαλῶς ὑποκειμενικῶν ποὺ δυσχεραίνουν τὴν ὀρθὴ ἐκτίμηση καὶ ἑρμηνεία τοῦ νόμου. Ὁ ἀκριβοδίκαιος δικαστὴς δὲν παρέχει τὰ ἐχέγγυα τῆς ἐλεύθερης καὶ ἀνεμποδίστου κρίσεως, ἡ ὁποία τουλάχιστον δὲν θὰ παρεκωλύετο ἔσωθεν. Γι' αὐτὸ φροντίζει πάντοτε νὰ εἶναι συνεπὴς πρὸς τὸ *γράμμα* καὶ ὄχι πρὸς τὸ *πνεῦμα* τοῦ νόμου. Μικρόψυχος καὶ ἀλύγιστος ἀδυνατεῖ νὰ ἀναπτύξει πρωτοβουλία καὶ νὰ ἀτενίσει τὸν ἄνθρωπο στὴν εἰδικὴ περίπτωση καὶ πέρα ἀπὸ τὸν τύπο τοῦ νόμου. Ἀντὶ νὰ προσπαθεῖ νὰ προσαρμόζει τὸν νόμο —σύμφωνα ὁπωσδήποτε μὲ τὴ βούληση τοῦ νομοθέτου— στὰ μέτρα τοῦ συγκεκριμένου ἀνθρώπου, ἐπιχειρεῖ πάντοτε ὡς νέος Προκρούστης νὰ προσαρμόζει τὸν ἄνθρωπο στὰ μέτρα τοῦ *γράμματος* τοῦ νόμου. Διὰ τοῦ τρόπου αὐτοῦ, ἐπειδὴ δὲν εἶναι *προαιρετικὸς* καὶ *πρακτικὸς*[29] τῆς ἐπιεικείας, ἐπιβάλλει μὲ ἀπάνθρωπο τρόπο τὸν νόμο μὲ ὅλη τὴν αὐστηρότητα, ὥστε νὰ τὸν καθιστᾶ ὄργανο ὑψίστης ἀδικίας.

Ἡ ἐπιείκεια ὁπωσδήποτε ὡς *βέλτιον δίκαιον* ἐξασφαλίζει τὴν ἀρχὴ τῆς ἰσότητος. Ἐδῶ ὅμως λειτουργεῖ μιὰ διπλὴ μορφὴ ἰσότητος: μιὰ κατακόρυφος καὶ μιὰ ὁριζόντιος. Ἡ κατακόρυφος πραγματοποιεῖται μὲ τὴν προσαρμογὴ τοῦ γενικοῦ καὶ ἀφηρημένου κανόνος δικαίου πρὸς τὴν εἰδικὴ περίπτωση, ὁπότε πραγματοποιεῖται μιὰ μορφὴ ἀναλογικῆς ἰσότητος, ὅπως θὰ ἔλεγε ὁ Ἀριστοτέλης. Ἡ ὁριζόντιος μορφὴ ἰσότητος νοεῖται, ὅπως τὸ ἴσον στὰ τρία εἴδη τῆς εἰδικῆς δικαιοσύνης καὶ κατὰ κύριον λόγον στὸ *διορθωτικὸν δίκαιον*, ὅπου ἄρχων εἶναι ὁ δικαστής. Ἡ μαθηματικὴ ἔννοια τῆς ἰσότητος ἀπὸ τὴν ἑλληνικὴ ἀρχαιότητα μὲ πρώτους τοὺς Πυθαγορείους — συνάπτεται μὲ τὴν ἔννοια τοῦ δικαίου καὶ τῆς δικαιοσύνης.

Ἡ ἰσότης πρυτανεύει ὡς κανὼν στὶς ἀνθρώπινες ἀπαιτήσεις, στὶς δικαιικὲς ἀρχὲς καὶ ἀξίες τῆς ζωῆς. Ὁ Ἀριστοτέλης —καὶ πρὶν ἀπ' αὐτὸν ὁ Πλάτων— θὰ περιγράψει κατὰ θαυμαστὸ τρόπο τὸ *κατ' ἀξίαν* ἴσον στὸ *διανεμητικὸ δίκαιο*, τὴν *ἀριθμητικὴ* ἢ *ποσοτικὴ ἰσότητα στὸ διορθωτικὸ* δίκαιο καὶ τὴν ἀναλογικὴ ἰσότητα στὸ *ἀντιπεπονθὸς δίκαιον*.

Γενικῶς ὁ Ἀριστοτέλης ὁρίζει *ὡς δίκαιον* τὸ *ἴσον* καὶ μάλιστα τὸ *μέσον*. Οἱ ἔννοιες ὅμως τοῦ *ἴσου* καὶ τοῦ *μέσου* ἀποβάλλουν σ' αὐτὸν τὴν μαθηματική τους αὐστηρότητα καὶ ἀκαμψία, διότι ἀναφέρονται στὸν ζωντανὸ παράγοντα ποὺ λέγεται ἄνθρωπος. Καὶ αὐτὴ ἡ ἠθικὴ φιλοσοφία τοῦ Σταγιρίτου ἀπομακρύνεται ἀρκετὰ ἀπὸ τὴ μαθηματικίζουσα ἠθικὴ τοῦ πλατωνικοῦ *Φιλήβου* καὶ γίνεται πιὸ εὔπλαστη καὶ ἐλαστική.

Αὐτὸ ἤδη διαπιστώνεται στὴ γνωστὴ διδασκαλία του περὶ μεσότητος, ὅπου ἀποκρούει τὴν ἀντικειμενική της πλευρὰ ἀποδεχόμενος μόνο τὴν

---

29. *Αὐτ., Ἠθικ. Νικ.*, Ε10, 1137 b 35.

«πρὸς ἡμᾶς»[30] μεσότητα. Ἐπίσης στὴ θεωρία του περὶ *φρονήσεως* ἢ *ὀρθοῦ λόγου* λαμβάνει πάντα ὑπ' ὄψη του τὰ μεταβλητὰ ἐκεῖνα στοιχεῖα ποὺ συνιστοῦν τὴ συγκεκριμένη περίσταση, ὥστε ὁ ἄνθρωπος νὰ δρᾶ ἀναμαρτήτως, δηλαδὴ ὀρθῶς.

Στὸ χῶρο τῆς ἠθικῆς, καὶ κατ' ἐπέκταση τοῦ δικαίου, τὸ προέχον κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη εἶναι τὸ *πρακτόν*, τὸ λεγόμενο καὶ *ἔσχατον* [31]. Αὐτὸ τὸ *ἔσχατον*, ἡ συγκεκριμένη καὶ εἰδικὴ περίπτωση, ἐνδιαφέρει πρωτίστως τὸν πράττοντα, ὡς ἐπίσης τὸν ἀποτιμητὴ πράξεων οἰκείων ἢ ξένων. Τὸ *ἔσχατον* ὅμως κατὰ τὴν ἐπιτέλεσή του ὅσο καὶ κατὰ τὴν ἀποτίμησή του δὲν εἶναι τόσο ἁπλό. Εἶναι προϊὸν πολλῶν παραγόντων, ἐξωτερικῶν συνθηκῶν, κριτηρίων, προθέσεων, σκοπῶν καὶ ἀξιῶν. Ὡς ἀποτέλεσμα, ὡς αἰτιατόν, προϋποθέτει μιὰ αἰτία σύνθετη ἐκ πολλῶν στοιχείων, ἡ ὁποία αἰτία στὴ σφαίρα τῆς ἀνθρώπινης πράξεως συνεχῶς παραλλάσσει καὶ ποικίλλει. Αὐτὸ ἐννοεῖ ὁ Ἀριστοτέλης ὁμιλώντας γιὰ τὴ *φύση τοῦ πράγματος*[32] καὶ *τὴν ὕλη τῶν πρακτῶν* [33].

Στὴ σφαίρα τῆς πράξεως καὶ τοῦ δικαίου κυριαρχεῖ ἡ προσωπικὴ βούληση, οἱ ἀτομικὲς ἐπιλογές, οἱ κανόνες καὶ οἱ ἀξίες. Οἱ ἀξίες ὡς καθοδηγητικὰ κέντρα καὶ πόλοι ἕλξεως λειτουργοῦν ὡς πλέγματα καὶ συστήματα συνεχοῦς ἀναφορᾶς διὰ τὸν πράττοντα. Οἱ ἀξίες ὡς ἐμπλεκόμενες καὶ διαπλεκόμενες σὲ μιὰ συγκεκριμένη περίπτωση, ἀνεξαρτήτως βαθμοῦ ἱεραρχήσεως, λειτουργοῦν ἀπὸ κοινοῦ, ἐκ τοῦ συσχετισμοῦ δὲ καὶ τῆς συνεκτιμήσεως αὐτῶν προβάλλεται ἡ πλέον ἐπίκαιρος διὰ τὴ συγκεκριμένη περίπτωση, σὲ σημεῖο μάλιστα τέτοιο, ὥστε ἐνίοτε νὰ παρέχεται ἡ ἐντύπωση τῆς στιγμιαίας ἄρσεως μιᾶς ἄλλης ἐκ τῶν ἐμπλεκομένων ἀξιῶν. Ἐνῶ, λόγου χάρη, τὸ νὰ βυθίσεις τὸ στιλέτο συνειδητὰ στὸ στῆθος ἑνὸς ἄλλου ἀπαγορεύεται, τὸ νὰ βυθίσει ὁ χειρουργὸς τὸ νυστέρι στὰ σπλάχνα τοῦ ἀσθενοῦς του θεωρεῖται ἐπιβεβλημένο καὶ σωτήριο, ἢ ἀκόμη, ἐνῶ ἡ χρήση τοῦ ὅπλου κατὰ τοῦ ἄλλου προκαλεῖ τὸν φόνο αὐτοῦ καὶ τιμωρεῖται, τὸ νὰ πυροβολήσει ὁ στρατιώτης κατὰ τοῦ ἐχθροῦ θεωρεῖται ἠθικῶς ἐπιβεβλημένο.

Ἐκ τῶν προαναφερθέντων παραδειγμάτων κατανοεῖται ἡ ἰδιομορφία τοῦ *ἐσχάτου*, τοῦ *πρακτοῦ* τῶν ἑκάστοτε εἰδικῶν περιπτώσεων ποὺ δυσχεραίνουν τὴν ἀξιολόγηση καὶ ἑρμηνεία ἀπὸ ἠθικῆς πλευρᾶς καὶ πλευρᾶς δικαίου.

Μέσα στὸ πλαίσιο αὐτὸ θεωρούμενη ἡ εἰδικὴ περίπτωση δικαιολογεῖ τόσο τὶς δυσκολίες ποὺ ἀντιμετωπίζει ἡ ἠθικὴ συνείδηση κατὰ τὴν ἀποτιμητικὴ φάση τῆς κρίσεώς της ὅσο καὶ τὴν ὡριμότητα τοῦ δικαστοῦ ποὺ ἀπαιτεῖται διὰ τὴν ἐφαρμογὴ τῆς ἐπιείκειας.

---

30. *Αὐτ.*, Β 6, 1106 a 28 - b7.
31. *Αὐτ.*, Ζ8, 1142 a 24.
32. *Αὐτ.*, Ε10, 1137 b 18-19.
33. *Αὐτ.*, Ε10, 1137 b 19.

Ὁ ἐπιεικὴς δικαστὴς τώρα —μὲ τὴν ἑρμηνευτικὴ δεινότητα ποὺ τὸν διακρίνει στὸ συσχετισμὸ τοῦ γενικοῦ, ἀφηρημένου καὶ *ἀορίστου κανόνος* δικαίου πρὸς τὴν ἐξειδικευμένη περίπτωση— ἐφαρμόζει τὸ ἀριστοτελικὸ ἀξίωμα: «*τοῦ γὰρ ἀορίστου ἀόριστος καὶ ὁ κανὼν ἐστιν*»[34].

Ἐκ τῆς γενόμενης ἀναλύσεως τῆς ἐπιεικείας καὶ τοῦ ἐπιεικοῦς δικαστοῦ καθίσταται σαφὲς ὅτι αὐτὴ μὲ τὸν διορθωτικό της ρόλο ἐπεμβαίνει ἐπὶ τῶν κενῶν τῶν κανόνων τοῦ θετικοῦ δικαίου. Ὁ ἐπιεικὴς δικαστὴς ὡς πραγματικὸς ἐκπρόσωπος τοῦ νομοθέτου ἐπεκτείνει τὴ βούληση ἐκείνου μὲ τὴν χρήση τῆς ἐπιείκειας. Κατ' οὐσίαν ἀνευρίσκει τὸ δίκαιον καὶ παράγει βελτιωμένες μορφὲς δικαίου μὲ τὴ νέα νομολογία ποὺ εἰσάγει. Ὡς ἀνανεωτής, ἐμψυχωτὴς καὶ δημιουργὸς δικαίου κινεῖται μεταξὺ νομοθεσίας καὶ νομολογίας.

Ἡ ἐπιείκεια ὄχι ὡς θεσμὸς ἀλλὰ ὡς ἔφεση χωρὶς τὸ στοιχεῖο τοῦ ἐξαναγκασμοῦ καὶ καλοπροαίρετη στάση τοῦ δικαστοῦ πρὸς ὀρθοτέραν ἀπόδοση τοῦ δικαίου, ὡς *βέλτιον δίκαιον* [35], λειτουργεῖ συμπληρωματικά. Ὁ δικαστὴς ὡς *δίκαιον ἔμψυχον* λειτουργεῖ στὴν προκειμένη περίπτωση ὡς αὐτοδιορθωτικὸς μηχανισμὸς στοὺς ἑκάστοτε κανόνες τοῦ γραπτοῦ νόμου καὶ παρεμβαίνει ἐπὶ τῶν ἰδιομορφιῶν ποὺ προσφέρει ἡ συγκεκριμένη εἰδικὴ περίπτωση δι' ἀπομακρύνσεως ἀπὸ τοῦ *γράμματος*, ποὺ ἐκφράζει ὁ γενικὰ διατυπούμενος νόμος. Τὴν ἀσφαλιστικὴ δικλείδα καὶ τὸ στίγμα ὀρθοῦ προσανατολισμοῦ στὴν ἑρμηνεία τοῦ νόμου καὶ ἀπονομὴ τοῦ δικαίου ἀποτελεῖ γιὰ τὸν δικαστὴ ἡ ἐκ μέρους του ὀρθὴ κατανόηση τοῦ *πνεύματος*, τῆς *διανοίας*[36] τοῦ νομοθέτου. Πολὺ ὀρθῶς λέγει ὁ Ἀριστοτέλης: «καὶ τὸ τοῖς ἀνθρωπίνοις συγγινώσκειν ἐπιεικές· καὶ τὸ μὴ πρὸς τὸν νόμον ἀλλὰ πρὸς τὸν νομοθέτην, καὶ μὴ πρὸς τὸν λόγον ἀλλὰ πρὸς τὴν διάνοιαν τοῦ νομοθέτου σκοπεῖν, καὶ μὴ πρὸς τὴν πρᾶξιν ἀλλὰ πρὸς τὴν προαίρεσιν, καὶ μὴ πρὸς τὸ μέρος ἀλλὰ πρὸς τὸ ὅλον,... ὁ γὰρ διαιτητὴς τὸ ἐπιεικὲς ὁρᾷ, ὁ δὲ δικαστὴς τὸν νόμον· καὶ τούτου ἕνεκα διαιτητὴς εὑρέθη, ὅπως τὸ ἐπιεικὲς ἰσχύῃ»[37].

Ἀνεφέρθη ἐξ ἀρχῆς ὅτι σκοπὸς τῆς ἐργασίας αὐτῆς εἶναι ἡ ἀντιμετώπιση τῆς ἐπιεικείας στὸ πλαίσιο τῆς πρακτικῆς φιλοσοφίας τοῦ Ἀριστοτέλους, ὅπου ἐπιχειρεῖται ὑπ' αὐτοῦ μὲ βήματα προσεκτικὰ ἡ θεμελίωση καὶ αὐτόνομη συγκρότηση τοῦ *πρακτικοῦ λόγου* —ὅπως θὰ ἔλεγε ὁ Kant—, τῆς *πρακτικῆς διανοίας* — ὅπως λέγει ὁ ἴδιος. Καὶ αὐτὸ συμβαίνει, διότι πρὶν ἀπ' αὐτὸν ὁ Πλάτων δὲν ἐπεχείρησε νὰ διακρίνει τὴ θεωρητικὴ διάνοια ἀπὸ τὴν πρακτική.

Ἡ ἔννοια τῆς ἐπιεικείας, ἡ τόσον πολυσήμαντη στὸ χῶρο τῆς ἠθικῆς,

---

34. *Αὐτ.*, Ε10, 1137 b 29-30.
35. *Αὐτ.*, Ε10, 1137 b 8-11.
36. ΑΡΙΣΤ., *Ρητορ.*, Α 13, 1374 b 14.
37. *Αὐτ.*, Α 13, 1374 b 10-22.

τοῦ δικαίου ἀλλὰ καὶ στὸν κοινωνικοπολιτικὸ χῶρο, εἶναι ὑψίστης σπουδαιότητος γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη. Μέσα ἀπὸ τὰ κείμενά του φαίνεται ἔμμεσα πλὴν σαφῶς ὅτι ἐκ μέρους αὐτοῦ θίγονται προβλήματα ἑρμηνευτικὰ ἀλλὰ καὶ μεθοδολογικά. Καταβάλλονται προσπάθειες νὰ καταδειχθοῦν ὁρισμένα προβλήματα ἑρμηνείας τοῦ δικαίου ἀλλὰ καὶ μεθοδολογίας —θὰ τολμοῦσα νὰ ἰσχυρισθῶ— τῆς νομικῆς ἐπιστήμης.

Ὑπόμνηση τῆς *λεσβίας οἰκοδομίας*[38] καὶ τοῦ *μολύβδινου κανόνος* τοῦ Ἀριστοτέλους κάνει στὴ νεώτερη φιλοσοφία ὁ G.B. Vico (1668-1744) ἐπιχειρώντας, νὰ θεμελιώσει τὴν μεθοδολογία[39] τῶν ἐπιστημῶν τοῦ ἀνθρώπου ὅπως τῆς ρητορικῆς.

Τὸ πρόβλημα τῆς μεθόδου καὶ ἰδιαίτερα τοῦ καθορισμοῦ αὐτῆς, συμφώνως πρὸς τὴν ἀρχὴ τῆς *λεσβίας οἰκοδομίας*, δὲν τίθεται μόνο ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη στὸ πεδίο τῆς πρακτικῆς φιλοσοφίας ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὸν ἄγγλο φιλόσοφο Fr. Bacon στὸ πεδίο τῆς ἐπιστημολογικῆς διανοήσεως. Ὁ Bacon, ὡς γνωστόν, ἔλεγε ὅτι ἐπιβαλλόμεθα στὴ φύση ἐφόσον ἐκ τῶν προτέρων ὑποτασσόμεθα σ' αὐτήν.

Ὁ Ἀριστοτέλης προσδίδει ἰδιαίτερη σημασία στὴν *προαίρεση* τοῦ νομοθέτου καὶ ὄχι στὸ *γράμμα*, γι' αὐτὸ θεωρεῖ τὸν δικαστὴν ὡς «ἔμψυχον δίκαιον» καὶ μάλιστα στὰ παρατηρούμενα *κενὰ* ὅπου ὑπάρχει βέβαια ἔλλειμμα νόμου καὶ ὄχι ἔλλειμμα δικαίου. Εἶναι ἄξιον προσοχῆς ὅτι στὴ διδασκαλία του περὶ ἠθικῆς ἀρετῆς διδάσκει τὴ μεσότητα ἔτσι ὅπως ἐδῶ εἰσηγεῖται τὴν ἐπιείκεια[40] καὶ ὄχι τὴν αὐστηρότητα τοῦ ἀκριβοδικαίου, ποὺ γιὰ χάρη τοῦ *γράμματος* καθίσταται ἄδικος καὶ σκληρὸς ἑρμηνευτὴς τοῦ δικαίου, ὥστε νὰ ἐπιτυγχάνονται τὰ ἀντίθετα ἀπὸ τὰ ἐπιτρεπόμενα καὶ θεμιτὰ ἀποτελέσματα.

Δημήτριος ΚΟΥΤΡΑΣ
(Ἀθῆναι)

---

38. Πβ. Karl Otto, Das Verstehen, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 1, 1955, σσ. 154-155.

39. Πολλῶν μελετητῶν τῆς ἀριστοτελικῆς ἐπιεικείας συγκλίνουν οἱ ἀπόψεις ὅτι αὐτὴ ἀποτελεῖ μέθοδον εὑρέσεως τοῦ ὀρθοῦ δικαίου. Πβ. Rudolf Stammler, *Die Lehre non dem Richtigen Rechte*, 1926, σσ. 25 ἑπ.· Κ.Δ. Γεωργοῦλη, *Ἱστορία καὶ μεθοδολογία τῶν πνευματικῶν ἐπιστημῶν* (κατὰ τὰς παραδόσεις εἰς τὸ Διδασκαλεῖον Μέσης Ἐκπαιδεύσεως), Ἀθῆναι 1963-1964, σ. 138· Κ.Δ. Τσάτσου, *Τὸ πρόβλημα τῆς ἑρμηνείας τοῦ δικαίου*, 1932, σσ. 234 καὶ 236.

40. Σήμερον τὸ πνεῦμα τῆς ἐπιεικείας ἀναγνωρίζεται καὶ ἐφαρμόζεται ὑπὸ τῆς πολιτείας καὶ τῆς δικαστικῆς ἐξουσίας. Ὡς πιὸ πρόσφορο, ἐξάλλου, νομοτεχνικὸ μέσο γιὰ τὴν καθιέρωση τοῦ ἐπιεικοῦς δικαίου, κρίνεται διὰ τῆς ἐφαρμογῆς τῶν γενικῶν ρητρῶν, τῆς νομοθεσίας, δηλαδὴ τῶν γενικῶν καὶ κατευθυντηρίων κανόνων, ποὺ διευκολύνουν τὸ δικαστὴ νὰ κρίνει συγκεκριμένες, ἀτομικὲς περιπτώσεις, ἀνάλογα μὲ τὶς ἰδιορρυθμίες αὐτῶν. Ἔτσι ἀκοῦμε νὰ γίνεται λόγος γιὰ τὰ *χρηστὰ ἤθη* καὶ *τὴν καλὴ πίστη* καὶ τὸν *κοινωνικὸ ἢ οἰκονομικὸ σκοπὸ* τοῦ δικαιώματος κ.τ.λ.

THE NOTION OF EQUITY IN ARISTOTLE

Summary

Equity was first established as a *terminus technicus* by Aristotle, but the word was initially shaped by Plato in his *Statesman.* Aristotle considers equity as a necessary criterion of the interpretation of human action, i.e. the *ultimate,* the particular moral situation, given that law is general, and every moral agent makes different *moral choices,* since man exhibits a multiplicity of purposes as a being and every person acts on the basis of a variety of moral perspectives and values. Therefore, the task of every judge is to trace the *moral choice* made by a moral agent, as well as to interpret the law and attribute justice, since, as it is attested, law may be deficient, whereas this does not necessarily apply to justice itself.

D. N. KOUTRAS

LA QUESTION DU DROIT NATUREL EN *ÉTHIQUE À NICOMAQUE* E 10, 1134 b 19 - 1135 a 6

Un texte problématique. Nous avons repris dans notre titre l'expression traditionnelle de «droit naturel», parce que c'est celle des jusnaturalistes qui ont rendu ce texte d'Aristote célèbre. Mais nous préférerons, au cours de l'exposé, traduire plus littéralement *physikon dikaion* par «juste naturel». Ce bref texte d'Aristote, énigmatique dans sa densité, a proposé bien des difficultés aux commentateurs. Nous n'avons pas voulu en faire l'historique, mais nous nous sommes aidés de ceux qui nous semblaient les mieux inspirés pour en tenter à notre tour une exégèse.

I. Situation du texte dans l'économie du Livre E. Ce livre est semblable aux terrains qui ont subi des bouleversements, et dont il est difficile de retrouver l'exacte géologie. H. Jackson parle de «dislocations in the text»[1], et ce passage fait parfois penser à ce que les carreleurs noment un *opus incertum,* dans la mesure où les éléments en sont disposés en un ordre souvent rompu.

On peut néanmoins distinguer, dans ce V° Livre, deux grands blocs, dont le rapport de succession n'est d'ailleurs pas très évident; le premier bloc manifeste une forte unité, le second est plus décousu.

(A) De 1129 a 1 à 1134 a 15, Aristote tente de déterminer l'essence de la justice (lorsqu'il résume son parcours en 1133 b 29, il dit qu'il a cherché τί μὲν οὖν τὸ ἄδικον καὶ τι τὸ δικαιόν ἐστιν; or, la recherche du *ti esti,* c'est la recherche de l'essence).

Cette recherche avance une première hypothèse: la justice serait constituée par le légal, à savoir l'obéissance à la loi (1129 a 25 à 1130 a 13). Ce légalisme constitue la justice en vertu générale; de ce point de vue, elle est même la vertu des vertus, puisqu'obéir aux lois nous amène à pratiquer toutes les vertus: courage, tempérance, libéralité, etc... Mais cette généralité même ne saurait constituer *une essence;* aussi Aristote passe-t-il à la définition de la justice comme vertu particulière, constituée par la détermination de l'égal. On passe de la légalité à l'égalité (1130 a 14 à 1133 b 28).

La justice particulière présente elle-même deux formes:

(1) La justice *distributive* (1130 a 14 à 1131 b 25), et (2) la justice *corrective* (1131 b 25 à 1133 b 28).

---

1. H. JACKSON, *The fifth Book of the Nicomachean Ethics of Aristotle,* Cambridge, 1879, p. XII.

Cette dernière comprend à son tour deux sous-ensembles: (a) la justice corrective *des relations involontaires,* avec fraude ou avec violence. C'est une justice réparatrice. (b) La justice corrective *des relations volontaires,* qui exige la réciprocité et réglemente les échanges.

La justice distributive et la justice corrective mettent en jeu un type différent d'égalité: égalité géométrique ou de proportion pour la première, égalité arithmétique pour la seconde. Il y a ici un souvenir du pythagorisme.

(B) Puis nous arrivons au second grand bloc du Livre V, dont la suture avec le premier n'est pas nette. En suivant une indication de Paul Moraux[2], on peut dire que le bloc (A) s'attache à déterminer ce qu'est une «chose juste», ce que traduit le neutre *to dikaion,* qu'Aristote y emploie de préférence à *è dikaiosunè.* Le neutre indique qu'il s'agit d'une justice objective, laquelle détermine certains rapports ou situations qui peuvent être qualifiés de «justes».

Le bloc (B) (de 1134 a 25 à 1138 b 15) abandonne ce point de vue objectif. En effet, remarque Aristote, «on peut commettre une injustice sans être pour autant un homme injuste (...). Ne dirons-nous pas que la différence ne tient en rien à la nature de l'acte?» (1134 a 16 sq).

On peut donc commettre un *adikèma* sans être *adikos.* Pourquoi? Parce que cet acte n'a pas été fait par choix délibéré (*Ibid.,* ligne 21). Par suite cet homme ἀδικεῖ μὲν οὖν, ἄδικος δ'οὐκ ἔστιν. Aristote fait donc intervenir ici le côté subjectif de l'acte, son aspect intentionnel et réfléchi. «Si l'on considère l'agent, écrit Paul Moraux, le problème ne présente donc aucune difficulté particulière. Il en va tout autrement si l'on considère le patient, c'est à dire l'homme qui, pour l'une ou l'autre raison, se trouve placé dans une situation objectivemenet injuste. Plusieurs questions embarrassantes s'élèvent à ce propos»[3]. Les deux blocs dont nous avons parlé, qui structurent le Livre V, représentent donc les versants objectif et subjectif (en langage moderne) de la question du juste; ils recouvrent respectivement les chapitres 1 à 9 et 10 à 15 du Livre V. Or, cette structure relativement claire est brouillée par un morceau du chapitre 10, où se trouve le texte que nous étudions, et qui forme ainsi une sorte de digression. Le passage 1134 a 24 à 1135 a 5, remarque encore P. Moraux, «semble entièrement étranger au sujet et à l'esprit même des développements au milieu desquels il figure. Il s'agit des pages où Aristote parle du *dikaion politikon,* puis établit une distinction entre *physikon* et *nomikon dikaion*» (*op. cit.,* p. 128).

L'apparition brusque du «juste politique», que l'on n'avait pas vu opérer précédemment dans ce Livre V, introduit une problématique nouvelle qui ne tient pas compte de la distinction antérieure entre justice distributive et justice

---

2. P. MORAUX, *À la recherche de l'Aristote perdu. Le dialogue Sur la Justice,* Paris, B. Nauwelaerts, 1957, p. 117.

3. *Ibid.,* p. 126.

corrective, pas plus que de l'opposition entre justice comme vertu totale et justice comme vertu particulière[4]. Ce texte porteur d'une problématique nouvelle est repéré par Paul Moraux comme présentant une grande parenté avec la thématique du *Péri dikaiosunès*, dialogue perdu d'Aristote en quatre Livres, auquel il a consacré une tentative de reconstruction tout à fait magistrale. Rappelons-la rapidement.

Par les listes anciennes des œuvres d'Aristote, nous connaissons l'existence d'un ouvrage important, le pendant de la *République* de Platon, qui faisait partie des *éxôtérikoi logoi.* Moraux part d'un texte de *Politique* III 6 où Aristote analyse les différents modes de commandements, en disant qu'il en emprunte le classement à ses *logoi* exotériques (1278 b 30 sq), que P. Moraux identifie comme étant le *Sur la Justice.* Ces formes de commandement sont les suivantes: 1. Le commandement **despotique** est celui qui vise essentiellement l'intérêt du maître, et par accident seulement celui de l'esclave. 2. Le commandement **paternel** caractérise l'autorité du père sur les enfants, et recherche l'avantage de ces derniers. 3. Le commandement **familial** est celui qui régit les rapports entre l'époux et l'épouse; il est proche du commandement politique sans se confondre tout à fait avec lui. 4. Le commandement **politique,** lorsqu'il est à l'état sain et naturel, se fonde sur l'égalité de fait et de droit des citoyens. Ceux-ci exercent l'autorité à tour de rôle, et quant ils l'exercent, ils visent l'intérêt des autres. La recherche du bien commun, telle est donc la marque du commandement politique sain et juste. Si l'avantage du chef seul est visé, on aura affaire à des Constitutions manquées, à des déviances. Ces Constitutions seront de type despotique et ne répondront pas aux exigences de la *polis,* qui est essentiellement une communauté d'hommes libres[5].

Cette typologie des formes de commandement était ensuite appliquée, dans le *Sur la Justice,* au concept de *dikaion,* d'où les notions de «juste politique», «juste économique ou familial», etc... que nous voyons réapparaître dans notre chapitre 10, sans que rien ne les ait vraiment préparées antérieurement. En effet, lorsqu'en 1134 a 25, au début du chapitre 10, Aristote écrit: *«Il ne faut pas oublier* que l'objet de nos recherches est à la fois le juste pur et simple *(to haplôs dikaion)* et le juste politique *(to politikon dikaion)»*, l'indication est surprenante pour qui se rappelle le début du chapitre 4: «Nous recherchons la justice au sens de vertu particulière». Ce début du chapitre 10 est abrupt, il n'y a pas de transition; on est surpris d'apprendre qu'Aristote aurait failli «oublier» la suite de son cours... La problématique précédente des formes de la justice particulière est absente; au contraire, la justice-égalité est mise en rapport immédiat avec la loi. On revient à la justice-légalité qualifiée ici, en 1134 b 6, exactement comme elle l'était au chapitre 3, en 1130 a 4, d'*allotrion agathon* («bien pour autrui») –

4. Cf. *Ibid.*, p. 129.
5. *Ibid.*, pp. 23-24.

ce qui est une expression platonicienne *(Republique,* I, 343c). La substance du passage qui nous occupe a donc pu être empruntée au dialogue *Sur la Justice,* ce qui marquerait la résurgence d'une problématique ancienne.

II. Résumé analytique et traduction du texte. Examen de quelques difficultés ponctuelles. Quatre morceaux d'inégale importance précèdent, dans le chapitre 10, le passage consacré au juste naturel: 1. 1134 a 14-16. Aristote résume la démarche antérieure en disant qu'elle a porté sur la nature *(physis)* de la justice et de l'injustice, et sur le juste et l'injuste en général. 2. 1134 a 16-23. Vient ensuite le passage qui évoque le rôle du choix délibéré (προαίρεσις) comme condition du passage de l'acte injuste (ἀδίκημα) à l'être injuste (ἄδικον). Ce passage, même s'il donne le coup d'envoi de la problématique qui sera développée par la suite, se trouve ici isolé et sans rapport avec ce qui suit. C'est pourquoi Jackson va même jusqu'à la transporter en 1135 b 24[6]. 3. 1134 a 24. La formule: «La relation de la réciprocité et de la justice a été étudiée précédemment» est un rappel isolé dont on voit mal ici la raison d'être (Jackson le transporte en 1137 a 31). 4. 1134 a 25 - 1134 b 18. (A) C'est le morceau consacré au juste politique, vrai début du chapitre. Ce juste régit la Cité, et Aristote en rappelle les conditions de possibilité: κοινωνία, αὐτάρκεια, liberté et égalité des citoyens. Puis Aristote lie fortement *juste* et *loi* et souligne, dans une formule restée célèbre, que dans la *polis* ce n'est pas un homme qui a le pouvoir, mais le *logos:* «C'est pourquoi nous (= les Grecs) ne permettons pas qu'un homme commande, mais le *logos*» (1134 a 35)[7]. (B) Aristote oppose ensuite le juste politique au *despotikon* et du *patrikon dikaion* (1134 b 9); puis il introduit une précision au sujet du juste domestique, qui régit les rapports de l'époux et de l'épouse: bien que le juste domestique soit proche du juste politique, *stricto sensu* pourtant il en diffère.

Notre texte commence ensuite, et s'étend de 1134 b 19 à 1135 a 6. Le chapitre ne se termine pas après lui et reprend la problématique de l'acte juste et de la προαίρεσις, esquissée déjà dans les quelques lignes de 1134 a 16-23 dont nous avons perlé. Le **cadre** de ce texte ayant été tracé, voyons sa **structure.** Il y a trois moments dans ce texte: (I) Définitions du juste naturel et du juste légal. Exemples. (De 1134 b 18: τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου à b 24: καὶ τὰ ψηφισματώδη). (II) La critique de «certains»[8] à la distinction avancée. (De 1134 b 24 à b 27: δοκεῖ δ'ἐνίοις... κινούμενα ὁρῶσιν). (III) La réponse nuancée d'Aristote à la

---

6. Après δλάβη. *Op. cit.,* p. 36.

7. Je suis la leçon du manuscrit N^b, τὸν λόγον, retenue par Jackson, alors que Rackham, puis Tricot, retiennent le τὸν νόμον du manuscrit M^b.

8. Le ἐνίοις vise peut-être ceux qui s'inspirent d'Antiphon; cf., à ce propos, notre étude Cosmologie et politique chez Antiphon, dans G. ROMEYER DHERBEY, *La parole archaïque,* Paris, P.U.F., 1999, pp. 40-55.

critique. (De 1134 b 27 à 1135 a 6: τοῦτο δ'οὐκ ἔστιν... καθόλου γάρ). (A) opposition du droit chez les dieux et chez les hommes. (De καίτοι παρά γε à τὸ δ'οὐ φύσει). (B) distinction «évidente» entre règles de justice *(dikaia)* naturelles et conventionnelles. (De ποῖον δὲ φύσει à ἐλάττω). (1) Exemple naturel: les mains. (φύσει γὰρ ἡ δεξιὰ κρείττων). (2) Exemple conventionnel: les mesures de capacité (τὰ δὲ κατὰ συνθήκην...). (3) Fondement politique du juste naturel (de ὁμοίως δὲ καὶ à ἡ ἀρίστη).

Traduction du passage étudié (1134 b 19 - 1135 a 6)[9].

(I) «En ce qui concerne le juste politique, l'un est naturel et l'autre légal. Celui qui est naturel est celui qui a partout la même force et ne dépend pas qu'on l'accepte ou non. Celui qui est légal est celui qui à l'origine est indifférent au fait d'être ainsi ou autrement, mais lorsqu'il a été posé, n'est plus indifférent: par exemple le fait de payer la rançon une mine, ou de sacrifier une chèvre et non pas deux moutons. (Constitue le juste légal) encore tout ce qui a été prescrit par la loi de façon à porter sur des cas particuliers, par exemple de sacrifier à Brasidas. (Constitue le juste légal) aussi tout ce qui est prescrit sous forme de décrets.

(II) Mais certains estiment que toutes (les règles de justice) sont légales parce que ce qui est par nature ne change pas et possède partout la même force, comme le feu qui brûle ici tout comme en Perse, alors qu'au contraire ils constatent que les règles de justice changent.

(III) (A) Pourtant cette thèse n'est pas vraie catégoriquement, mais l'est d'une certaine façon. Certes, chez les dieux du moins peut-être, (le juste ne varie) nullement; chez les hommes à l'inverse, bien qu'il y ait aussi un certain juste de nature, toutes les règles de justice sont certes variables. Mais néanmoins, il y a un juste naturel et un juste non naturel.

(B) Il est facile de voir, parmi celles qui sont admises, quelles règles de justice sont naturelles bien que variables, et quelles règles de justice ne sont pas (naturelles) mais légales et conventionnelles, même si toutes deux sont pareillement variables. Et dans les autres choses, la même distinction sera pertinente.

(1) Par nature en effet, la main droite est plus forte, et pourtant tous sont capables de devenir ambidextres.

(2) Les règles de justice issues de la convention et de l'utile sont semblables aux mesures (de capacité): les mesures de vin et de blé ne sont en effet pas partout égales, mais là où on (vous) achète elles sont plus grandes, là où on (vous) vend, en revanche, plus petites.

(C) Pareillement aussi les règles de justice qui ne sont pas d'origine naturelle

---

9. Je traduis le texte de Jackson, *(op. cit.*, pp. 38 et 40) qui a donné, pour le Livre V de l'*E.N.*, la meilleure version (cf. GAUTHIER-JOLIF, *L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*, B. Nauwelaerts, Paris, 1970, I, p. 304).

mais humaine ne sont pas les mêmes partout, puisque les Constitutions ne le sont pas non plus, mais néanmoins partout il y en a une seule qui est la meilleure selon la nature».

> «τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικόν ἐστι τὸ δὲ νομικόν, φυσικὸν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν, καὶ οὐ τῷ δοκεῖν ἢ μή, νομικὸν δὲ ὃ ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐθὲν διαφέρει οὕτως ἢ ἄλλως, ὅταν δὲ θῶνται, διαφέρει, οἷον τὸ μνᾶς λυτροῦσθαι, ἢ τὸ αἶγα θύειν ἀλλὰ μὴ δύο πρόβατα, ἔτι ὅσα ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα νομοθετοῦσιν, οἷον τὸ θύειν Βρασίδᾳ, καὶ τὰ ψηφισματώδη. δοκεῖ δ' ἐνίοις εἶναι πάντα τοιαῦτα, ὅτι τὸ μὲν φύσει ἀκίνητον καὶ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχει δύναμιν, ὥσπερ τὸ πῦρ καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν Πέρσαις καίει, τὰ δὲ δίκαια κινούμενα ὁρῶσιν (τοῦτο δ' οὐκ ἔστιν οὕτως ἔχον, ἀλλ' ἐστιν ὥς. καίτοι παρά γε τοῖς θεοῖς ἴσως οὐδαμῶς· παρ' ἡμῖν δ' ἔστι μέν τι καὶ φύσει, κινητὸν μέντοι πᾶν.). ἀλλ' ὅμως ἐστι τὸ μὲν φύσει τὸ δ' οὐ φύσει· ποῖον δὲ φύσει τῶν ἐνδεχομένων καὶ ἄλλως ἔχειν, καὶ ποῖον οὐ ἀλλὰ νομικὸν καὶ συνθήκῃ, εἴπερ ἄμφω κινητὰ ὁμοίως, δῆλον. καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁ αὐτὸς ἁρμόσει διορισμός· φύσει γὰρ ἡ δεξιὰ κρείττων, καίτοι ἐνδέχεται πάντας ἀμφιδεξίους γενέσθαι. τὰ δὲ κατὰ συνθήκην καὶ τὸ συμφέρον τῶν δικαίων ὅμοιά ἐστι τοῖς μέτροις, οὐ γὰρ πανταχοῦ ἴσα τὰ οἰνηρὰ καὶ σιτηρὰ μέτρα, ἀλλ' οὗ μὲν ὠνοῦνται, μείζω, οὗ δὲ πωλοῦσιν, ἐλάττω· ὁμοίως δὲ καὶ τὰ μὴ φυσικὰ ἀλλ' ἀνθρώπινα δίκαια οὐ ταὐτὰ πανταχοῦ, ἐπεὶ οὐδ' αἱ πολιτεῖαι, ἀλλὰ μία μόνον πανταχοῦ κατὰ φύσιν ἡ ἀρίστη».

Il faut maintenant ajouter, avant de passer à l'interprétation philosophique, quelques remarques de détail sur certains points du texte.

(1) Les exemples de juste conventionnel donnés par Aristote ont posé de petits problèmes aux commentateurs. (a) Ils ont fait remarquer que le tarif de la rançon du prisonnier, à savoir une mine, était inexact; en effet Hérodote nous apprend (*Enquête*, V, 77 et VI, 79) qu'il était de deux mines. – Mais l'Anonyme signale (232, 15 sq) qu'il s'agit, dans le cas présent, d'une convention entre Athéniens et Lacédémoniens, comme le rappelle Androtion. (b) En ce qui concerne l'exemple de la chèvre et des deux moutons, Hérodote nous apprend qu'à Thèbes on offrait à Zeus non pas des brebis mais des chèvres. (c) Brasidas était un général spartiate tué près d'Amphipolis, dans un combat contre les Athéniens auquel Socrate a pris part (Platon, *Apologie,* 28 c). Les habitants de la ville lui donnèrent la sépulture et organisèrent en son honneur des Jeux annuels (la source est Thucydide, *Guerre du Péloponnèse,* V, 6, 11).

(2) L'exemple de la main droite comme preuve de la variabilité du juste naturel. (Il est à noter qu'en 1134 b 34 on lit parfois τινάς, qui est une correction de Bekker, reprise dans l'édition F. Didot, *ad loc.,* ligne 47. Jackson a restauré le πάντας, qui est donné par tous les manuscrits). Nous reviendrons sur la portée philosophique de cet exemple. L'Anonyme remarque que la main droite est plus forte et plus solide chez ceux qui sont conformes à la nature, et il ajoute qu'il est cependant possible d'être «comme Astéropaios, qui avait davantage de

force dans la main gauche» (233, 9-10)[10].

Aristote fonde la plus grande force de la main droite sur la biologie: le *De Partibus* note en effet (III 4, 666 b 35 - 667 a 2) que le côté droit reçoit un plus grand afflux de sang. D'autre part, les régions de l'espace ne sont pas relatives: il y a pour l'homme un haut et un bas (le haut de l'homme, la tête, étant orienté vers le haut de l'univers, le ciel); il y a aussi un avant et un arrière (déterminés par le sens de la marche), et il y a une droite et une gauche. On pourrait dire que, pour Aristote comme pour Kant, on ne peut pas mettre sa main droite dans son gant gauche... Sur ce problème de la latéralisation, Aristote s'oppose radicalement à Platon qui, dans les *Lois* (VII, 794 d - 795 d) ramène la droite et la gauche à des conventions. En effet, l'Athénien parle du préjugé «de croire qu'il y a, pour toutes nos actions, une différence naturelle d'aptitude entre la droite et la gauche pour ce qui est des mains (car pour les pieds aucune différence n'est visible dans leur rendement); et c'est seulement pour les mains que la sottise des nourrices et des mères nous a tous fait pour ainsi dire manchots (οἷον χωλοί). Alors en effet que l'aptitude naturelle des deux bras est égale, c'est nous qui, pour suivre l'usage, les avons rendus inégaux en ne nous en servant pas comme il faut (...). Ceux-là travaillent contre la nature qui travaillent à rendre la main gauche plus faible que la droite»[11].

(3) Les mesures (de capacité). Gauthier et Jolif interprètent οὗ μὲν ὠνοῦνται... οὗ δὲ πωλοῦσιν par «sur le marché en gros..., dans la vente au détail», en sous-entendant qu'il s'agit des *emporoi* et des *kapéloi*[12]. Il semble qu'il faille traduire littéralement parce qu'il y a une intention ironique dans la notation d'Aristote: quoiqu'un cotyle de vin soit partout – par nature – un cotyle, ce sera un grand cotyle ou un petit cotyle selon qu'on vous l'achète ou qu'on nous le vend.

III. Essai d'interprétation philosophique. Le paradoxe du texte consiste en l'affirmation de la **mouvance** du juste naturel. Il faut donc tout d'abord expliquer la nécessité, pour Aristote, de l'affirmation de cette thèse.

(A) **Nature et mouvance.** Le juste naturel serait fixe seulement chez les dieux. Pourquoi Aristote multiplie-t-il les formules de réserve (γε, «du moins», ἴσως, «peut-être»)? – Parce que, *stricto sensu,* les dieux sont au-dessus de toutes les règles du juste, comme l'affirme *Éthique à Nicomaque,* X 8, 1178 b 10-15 (il serait ridicule de dire que les dieux contractent des engagements, restituent des dépôts ou manient de l'argent...).

---

10. Ce n'est pas exactement ce que dit Homère, pour qui Astéropée est simplement ambidextre. Cf. *Iliade,* Chant XXI, vv. 162-163: «Le héros Astéropée lève ses deux javelines ensemble, car il sait tirer des deux bras» (tr. P. Mazon, Paris, Belles-Lettres, II, 243).

11. Tr. A. Diès, éd. Belles-Lettres, Paris, 1976, T. XII (1ère partie) des *Œuvres Complètes* de Platon, pp. 20-21.

12. *Op. cit., ad loc.;* cf. aussi T. II, 1, p. 395.

Chez les hommes au contraire, le juste naturel est mouvant. Pourquoi est-ce nécessaire? – On pourrait dire que le juste naturel est mouvant **parce qu'**il est naturel, la nature étant définie, dans la *Physique,* comme étant le lieu du mouvement, ou si l'on veut le monde de ce qui est en mouvement. Le monde humain étant sublunaire, il est soumis dans son ensemble au changement.

Néanmoins Aristote ne rejoint pas par là le platonisme, qui pensait trouver l'être et le rationnel au-delà du muable. Il y a changement et changement, changement anarchique et changement réglé. Aristote voit dans le mouvement de la nature un mouvement non irrationnel, et il fait de la physique une science, science qualitative certes, mais science tout de même, qui peut tabler sur des régularités naturelles. Le mouvement naturel n'est pas celui de la métamorphose ou de la mutation brutale, comme celui d'Héraclite; il est celui de la génération et de la corruption, c'est à dire des mouvements qui ont en eux-mêmes, si l'on peut dire, leur logique, et qui expriment une évolution normée. Autre point capital: la distinction entre l'essence et l'accident permet à Aristote de montrer que tout dans la nature n'est pas naturel, du moins au même degré. Le non-naturel de la nature, c'est l'accidentel, la déviation ou, à la limite, la monstruosité issue d'une résistance de la matière à la forme. Rappelons une formule brève du *De generatione animalium* (770 b 16): «Le contre-nature est **d'une certaine manière** selon la nature».

(B) **Nature et norme.** Ce qui est frappant dans l'expression de «juste naturel», c'est la juxtaposition du *juste,* qui appartient au domaine de la **valeur,** et de la *nature* qui, pour nous maintenant, appartient au domaine du **fait.** Il y a donc dans cette expression passage du fait au droit. Le droit naturel, chez Hobbes ou chez Spinoza, désigne la puissance que l'individu est capable de déployer contre tout autre individu avant que le pacte ne vienne soumettre son comportement à une loi commune. Il n'est donc aucunement normatif. La description que ces deux penseurs politiques en donnent se rattache plutôt au «juste selon la nature» du Calliclès de Platon dans le *Gorgias.*

La grande innovation d'Aristote est d'avoir vu dans la *physis* l'origine de la norme. Pourquoi? Sa critique de la théorie platonicienne des Idées et du Bien en soi lui interdit de placer la norme dans un lieu transcendant. Comme d'autre part il ne conçoit par la norme comme issue d'un décret humain, comme le fait Protagoras, (car ce décret humain «à l'origine peut être ceci ou cela» et se trouve donc arbitraire), il ne lui reste plus qu'à la placer dans la nature. Se pose alors le problème de la nature de cette «nature».

S'agit-il d'une nature divine? – Non, puisqu'Aristote, dans ce texte, distingue le juste naturel, qui est variable, du juste divin, «qui ne change jamais» remarque l'Anonyme (233, 2). S'agit-il d'une nature cosmique? – Non plus, parce que le juste naturel, dont parle ici Aristote, reste anthropologique.

Voilà pourquoi nous ne faisons pas intervenir, pour commenter notre passage, le texte célèbre de la *Rhétorique,* qui oppose la loi particulière à la loi

commune (*nomon koinon*), la loi commune étant «selon la nature» (I 13, 1373 b 3 – 18). En effet, les exemples et citations qu'Aristote y donne se réfèrent à la justice divine (l'*Antigone* de Sophocle) et à la justice cosmique, avec la référence à Empédocle et à l'interdiction de tuer un être animé («Mais la loi universelle s'étend en tout sens, à travers l'éther qui règne au loin et aussi la terre immense...»).

Il semble que la nature à laquelle se réfère ici Aristote soit la **nature de l'homme.** Les deux grandes définitions de l'homme que donne Aristote sont en effet normatives: l'homme par nature est un vivant qui possède le *logos,* et par nature il vit dans des Cités. Ces définitions célèbres signifient que l'homme n'atteint sa véritable humanité (son *télos*) que lorsqu'il a donné son plein développement au *logos* qui est en lui en puissance, et lorsqu'il vit en tant que citoyen libre dans une *polis* gouvernée non par un homme, mais par l'énoncé rationnel de la loi. L'homme qui vit en peuplade *(ethnos),* auquel l'égalité est étrangère et qui croupit dans l'ignorance, n'est alors que l'ombre de lui-même; il ne survit que péniblement et constate à ses dépens combien l'homme peut être inhumain. La possibilité qu'a l'homme d'être inhumain montre bien qu'en lui (dans son être-là empirique), sa nature (ce à quoi il est promis) ne se réalise pas immanquablement. La nature n'est donnée qu'en puissance; l'être en acte n'éclate que lorsque le *télos* (la «fin») est atteint. La norme se dévoile alors dans l'accomplissement réussi, – mais que de tâtonnements pour y parvenir! Aristote croit à une essence du juste; il n'est pas un pur sociologue. La norme n'est alors rien de rigide, et l'on ne voit dans le réel que son visage toujours un peu **tremblé.** La norme n'est pas arbitraire, mais plastique à l'intérieur de certaines limites, comme la main gauche peut, par l'exercice, acquérir l'adresse de la main droite.

(C) Le problème du πανταχοῦ («partout»). On a cherché à édulcorer le *pantachou,* par exemple en lui donnant un sens distributif, comme Gadamer l'a fait pour la dernière apparition de ce terme en 1135 a 5. Ce qui voudrait dire alors que la Constitution la meilleure désigne le régime le meilleur pour telle ou telle Cité étant donné le lieu et les circonstances. Or, il est peu probable que le dernier *pantachou* du passage soit pris en un autre sens que celui des quatre autres qui le précèdent. De plus, on tomberait alors dans un relativisme étranger à Aristote, et dans ces conditions on ne voit pas pourquoi une tyrannie ne serait pas, pour telle Cité, le meilleur régime.

Le Commentateur Anonyme comprend le *pantachou* comme désignant ce qui est en viguer chez la plupart: « Par partout il veut dire *chez la plupart* (παρὰ τοῖς πλείστοις)» (232, 9). Ce «la plupart» recouvre «ceux qui ne sont pas dévoyés et se comportent conformément à la nature» (232, 10). On trouve la même interprétation dans la paraphrase de Michel d'Ephèse, qui reprend l'Anonyme presque mot pour mot: «**Partout,** à la place de *chez la plupart,* c'est à dire ceux qui sont non pervertis et conformes à la nature» (46, 10-11). Notons

enfin que ce *pantachou,* que martèle cinq fois notre texte, montre que le souci d'Aristote est ici *géographique* et non pas historique. Ce juste naturel se repère dans l'espace beaucoup plus que dans le temps; la mobilité du juste naturel se réfèrerait plutôt à la *diversité* des cent cinquante-huit Constitutions qu'Aristote et son École avaient rassemblées.

(D) La Constitution la meilleure. La fin du texte transpose le problème *éthique* du juste légal et du juste naturel en terrain *politique.* Ce que le juste légal est au juste naturel, les différentes Constitutions le sont à l'*aristè politéla.* Cette liaison du naturel et du politique ne doit pas nous surprendre puisque, selon un texte célèbre de la *Politique* (I 2, 1253 a 25): «Il est évident que la Cité existe par nature, et qu'elle est antérieure à chaque individu».

La Cité, elle-même naturelle, peut donc être le support du juste naturel. Mais ici encore nous pouvons rencontrer des Cités qui, bien que réelles, ne sont pas vraiment conformes à la nature de ce que doit être une *polis* «qui se respecte», si l'on peut dire! Ce sont les Cités qui abusent du juste simplement légal et qui gouvernent à coups de décrets (cf. 1134 b 24: ψηφισματώδη). Ce sont, nous apprend un texte de la *Politique,* les démocraties dévoyées, c'est à dire celles où «le pouvoir suprême appartient aux masses et non à la loi, et cela a lieu quand ce sont les décrets qui décident souverainement (ὅταν τὰ ψηφίσματα κύρια)» (IV 4, 1292 a 6). Et Aristote ajoute: «Pareil état de choses est dû aux démagogues». Inversement, la Cité où le juste naturel aura des chances de se manifester, ce sera la Cité gouvernée selon la meilleure Constitution, qu'Aristote appelle encore la *politéia* tout court. Elle est définie par l'égalité et la médiété, et se trouve en situation moyenne par rapport à l'oligarchie et à la démocratie. C'est pourquoi «il faut l'obtenir par synthèse» (1294 a 35), une synthèse qui mêle éléments oligarchiques et éléments démocratiques, de façon à ce que «les deux facteurs doivent à la fois apparaître tous deux présents et n'apparaître présents ni l'un ni l'autre» (1294 b 35).

La Constitution naturellement la meilleure est, insiste Aristote, la plus durable; donc, lorsqu'un régime dure, c'est grâce à ce qu'il détient en lui de meilleur, sa ressemblance avec l'*aristè politéia.* Cette Constitution la meilleure, qui peut-être n'est nulle part à l'état pur, est **partout** à l'état mélangé. Lorsqu'elle existe, ses lois se règlent sur la norme naturelle, c'est à dire que chez elle le juste légal s'aligne sur le juste naturel. Telle est l'interprétation profonde que l'Anonyme donne de l'*aristè politéia:* «C'est cette Constitution dans laquelle les choses naturellement justes sont aussi celles qui le sont légalement» (233, 29-30).

Cette subtile et délicate interpétation aristotélicienne du juste naturel durera autant que le juste de la Cité dont il est une partie, et le juste politique ne durera qu'autant que durera la *polis.* Celle-ci déclinante, elle fera alors place au cosmos; l'homme deviendra citoyen du monde, et le droit naturel s'alignera sur la loi de la Nature tout entière. La clé de la vertu sera trouvée dans la formule de

Zénon, «vivre en accord avec la Nature», lorsque seront venus les grands court-circuits du Stoïcisme. Alors la Cité aura vécu, car la Cité ne sera plus naturelle, c'est la nature qui sera devenue la grande Cité cosmique. Mais en même temps aussi, c'est l'aristotélisme qui aura vécu.

Gilbert ROMEYER DHERBEY
(Bordeaux)

ΤΟ ΖΗΤΗΜΑ ΤΟΥ ΦΥΣΙΚΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ ΣΤΑ *ΗΘΙΚΑ ΝΙΚΟΜΑΧΕΙΑ* Ε 10, 1134 b 19 – 1135 a 6

Π ε ρ ί λ η ψ η

Στὸ Ε΄ βιβλίο, κεφ. 10, τῶν *H.N.*, εἶναι πολὺ πιθανὸ ὅτι οἱ στ. 1134 b 19 – 1135 a 6 εἶναι ἐμβόλιμοι καὶ πρόκειται, ἐνδεχομένως, γιὰ προσθήκη ἀπὸ ἕνα ἄλλο ἔργο τοῦ Ἀριστοτέλη, καὶ συγκεκριμένα ἀπὸ τὸ χαμένο ἔργο του, *Περὶ δικαιοσύνης*, τὸ ὁποῖο ἀποτελεῖται ἀπὸ τέσσερα βιβλία. Ὁ P. Moraux, στὸ βιβλίο του, *À la recherche de l'Aristote perdu. Le dialogue Sur la justice*, προσπάθησε νὰ ἀποκαταστήσει τὸ χαμένο αὐτὸ ἔργο προτείνοντας λύσεις σχετικὲς μὲ τὸ θέμα τοῦ παρόντος ἄρθρου. Ὑποστηρίζει ὅτι οἱ συγκεκριμένοι στίχοι δὲ στεροῦνται συνοχῆς ὡς πρὸς τὰ προηγούμενα καὶ τὰ ἑπόμενα, καθόσον ὁ Ἀριστοτέλης ὁρίζει τὸ πολιτικὸ δίκαιο καὶ συγχρόνως κάνει τὴ διάκριση μεταξὺ τοῦ φυσικοῦ καὶ τοῦ νομικοῦ δικαίου. Τὸ ἀμέσως προηγούμενο χωρίο (1134 a 25-1134 b 18) ἀφορᾶ τὸ πολιτικὸ δίκαιο καὶ ὁ Ἀριστοτέλης ἑστιάζει τὸ ἐνδιαφέρον του στὶς ἔννοιες: κοινωνία, αὐτάρκεια, ἐλευθερία καὶ ἰσότητα μεταξὺ τῶν πολιτῶν. Στὴ συνέχεια συνδέει τὸ δίκαιο μὲ τὸν νόμο καὶ ὑπογραμμίζει: «οὐκ ἐῶμεν ἄρχειν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸν λόγον» (1134 a 35). Τὸ κείμενο στὸ ὁποῖο ἑστιάζεται τὸ ἄρθρο χωρίζεται σὲ τρία μέρη: (α) ὁρίζεται τὸ πολιτικὸ καὶ τὸ νομικὸ δίκαιο· (β) κρίνονται ἀπὸ τὸν Σταγιρίτη οἱ ἀπόψεις μερικῶν «ἐνίοις» οἱ ὁποῖοι ὑποστηρίζουν ὅτι τὸ φυσικὸ δίκαιο εἶναι ἀκίνητο καὶ ἔχει παντοῦ τὴν ἴδια δύναμη ἐνῶ τὸ νομικὸ μεταβάλλεται· (γ) παρατίθεται ἡ κεκαλυμμένη ἀπάντηση τοῦ Ἀριστοτέλη. Ἀποδεικνύεται ἔτσι, ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης ἀποδέχεται τὸ φυσικὸ δίκαιο ὡς κινούμενον, ἐφ' ὅσον ἡ φύσις ὁρίζεται στὰ *Φυσικά*, ὡς ὁ χῶρος τῆς κινήσεως. Ἐδῶ ὁ Ἀριστοτέλης ἀντιτίθεται στὸν Πλάτωνα, κατὰ τὸν ὁποῖο ἡ ὕπαρξη του ὄντος καὶ τοῦ λογικοῦ βρίσκεται μακρὰν τῆς κινήσεως. Ὁ Ἀριστοτέλης στὴν κίνηση τῆς φύσης βλέπει μιὰν ἐπιστήμη βασιζόμενη σὲ φυσικὴ κανονικότητα, ἡ ὁποία δὲν ἔχει σχέση μὲ τὴ βίαιη ἡρακλείτεια ἀλλαγή, ἀλλὰ ἐκφράζει τὴ φυσικὴ ἐξέλιξη καὶ τὴ λογικὴ ποὺ ἐνυπάρχει σ' αὐτήν. Ἕνα ἄλλο πρωταρχικὸ σημεῖο τῆς ἀριστοτελικῆς ἀπόψεως γιὰ τὴ φύση

εἶναι ὅτι τὸ ἀντίθετο τοῦ φυσικοῦ εἶναι τὸ τυχαῖο, ἡ παρέκκλιση ἢ (ὁριακά) ἡ τερατογένεση ἡ ὁποία συμβαίνει ὅταν ἀντιδρᾶ ἡ «ὕλη» στὴν ἐπιβολὴ τοῦ «εἴδους» ἀπὸ κάποια ἀντίδραση τῆς ὕλης στὸ σχῆμα (*Περὶ ζώων γενέσεως*, 770 b 16). Ἡ μεγάλη καινοτομία του, συνίσταται στὸ γεγονὸς ὅτι ἀντιλήφθηκε τὸν νόμο μέσα στὴ φύση καὶ φαίνεται ὅτι ἡ φύση στὴν ὁποία ἀναφέρεται, εἶναι ἡ ἀνθρώπινη. Στὴ συνέχεια ὁ Ἀριστοτέλης παραθέτει δύο ὁρισμοὺς τοῦ ἀνθρώπου: (α) ὁ ἄνθρωπος εἶναι φύσει ζῶον λογικὸν καὶ (β) ὁ ἄνθρωπος φθάνει στὴν τελείωσή του ὅταν ἀναπτύξει τὸν Λόγο ὁ ὁποῖος ἐνυπάρχει δυνάμει, ὑπὸ τὴν προϋπόθεση ὅτι ζεῖ ὡς ἐλεύθερος πολίτης στὴν πόλη ποὺ κυβερνᾶται ἀπὸ τὸν φυσικὸ λόγο τοῦ νόμου. Τὸ τελευταῖο σημεῖο τοῦ κειμένου ἀναφέρεται στὴν Ἀρίστη Πολιτεία, ἡ ὁποία κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, βρίσκεται στὸ μέσον, μεταξὺ ὀλιγαρχίας καὶ δημοκρατίας, θεωρεῖται δὲ ἡ πλέον σταθερὴ καὶ ὑπάρχει ὅταν οἱ νόμοι της στηρίζονται στὸ φυσικὸ δίκαιο, δηλαδὴ ὅταν τὸ νομικὸ δίκαιο εὐθυγραμμίζεται μὲ τὸ φυσικό. Ὅσο διαρκεῖ ἡ «πόλις», διαρκεῖ κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη καὶ ἡ Πολιτεία. Μὲ τὴ δύση της, ἡ «πόλις» δίνει τὴ θέση της στὸν Κόσμο. Ὁ ἄνθρωπος γίνεται πολίτης τοῦ κόσμου, καὶ τὸ φυσικὸ δίκαιο εὐθυγραμμίζεται μὲ τὸν νόμο ὅλης τῆς «Φύσεως». Τὸ κλειδὶ τῆς ἀρετῆς μετὰ τὴν ἑδραίωση τοῦ στωικισμοῦ, βρίσκεται ἐφεξῆς στὴ ζηνώνεια ρήση: «ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν». Ἡ «Πόλις» θὰ ἔχει ὅμως ἐπιβιώσει, διότι δὲν θὰ εἶναι πλέον φυσική, ἀλλὰ ἡ Φύση θὰ ἔχει μετατραπεῖ στὴ μεγάλη κοσμικὴ "Πόλι".

Μ. Πρωτοπαπα-Μαρνελη

Ο ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ ΚΑΙ Η ΕΞΕΛΙΞΗ ΤΩΝ ΕΙΔΩΝ

Ἀριστοτέλης τῆς φύσεως γραμματεὺς ἦν, τὸν κάλαμον ἀποβρέχων εἰς νοῦν[1].

Ὁ Λινναῖος καὶ ὁ Κουβιὲ ἦταν οἱ δύο μου θεοί, ὁ καθένας μὲ τὸν δικό του τρόπο, ὅμως δὲν ἦταν παρὰ σχολιαρόπαιδα μπροστὰ στὸν γέρο-Ἀριστοτέλη.
Charles Darwin[2].

Τὸ ἐνδιαφέρον μου γιὰ τὸ θέμα Ἀριστοτέλης καὶ ἐξέλιξη ἐντάθηκε ἀπὸ μία παρατήρηση ποὺ ἔκανε ὁ W.K.C. Guthrie, ὁ διάσημος Ἄγγλος μελετητής, στὸν τελευταίο τόμο τῆς μνημειώδους ἐξάτομης ἱστορίας του τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας. Ὁ Guthrie, συνοψίζοντας τὸν λαμπρὸ συλλογισμὸ ποὺ ὁδήγησε τὸν Ἀριστοτέλη στὸ βιβλίο Ζ΄ τοῦ *Μετὰ τὰ Φυσικὰ* στὸ νὰ ταυτίσει τὴν οὐσία μὲ τὸ εἶδος, φτάνει στὴν ἀναπάντεχη κατάληξη: «Ἀναμφίβολα αὐτὴ δὲν εἶναι μία ἱκανοποιητικὴ ἑρμηνεία τῆς πραγματικότητας. Γιὰ ἕνα λόγο, κάνει τὴν δαρβινικὴ ἐξέλιξη ἀδύνατη»[3]. Ὅταν διάβασα αὐτὴ τὴν παρατήρηση ὀφείλω νὰ ὁμολογήσω ὅτι ἐξεπλάγην στὴν κυριολεξία. Αἰσθάνθηκα πὼς ἔπρεπε νὰ ἐπιλέξω μεταξὺ τῆς ματαιότητας τοῦ Ἀριστοτέλη, ἑνὸς ἀπὸ τοὺς σπουδαίους μου διδασκάλους, καὶ τῆς παρεξηγημένης ἑρμηνείας τοῦ Guthrie, ἑνὸς σύγχρονου συγγραφέα ποὺ τίμησα πολύ. Δύο ἐρωτήματα διαμορφώθηκαν στὸ μυαλό μου: ἡ θεωρία τοῦ οὐσιαστικοῦ εἴδους ἀναγκαστικὰ ἀπορρίπτει τὴν ἐξέλιξη; καὶ ἂν εἶναι ἔτσι, εἶναι αὐτὴ ἀπὸ μόνη της μία ἱκανοποιητικὴ αἰτία γιὰ νὰ ἀπορρίψουμε τὴν ὕπαρξη τοῦ εἴδους σὰν ἀρχὴ τῆς πραγματικότητας; Μὲ αὐτὰ τὰ ἐρωτήματα κατὰ νοῦ ἄρχισα νὰ λαμβάνω ὑπ' ὄψιν μου μερικὲς πιὸ εὐρεῖες προοπτικὲς στὴν σχέση μεταξὺ τῆς Ἀριστοτελικῆς μεταφυσικῆς καὶ βιολογίας μὲ σκοπὸ νὰ δημιουργήσω μία προοπτικὴ ἀπὸ τὴν ὁποία θὰ ἀξιοποιοῦσα κάθε προταθεῖσα θεωρία ἐξέλιξης. Ἡ ἀριστοτελικὴ μεταφυσικὴ τρεφόταν διαρκῶς ἀπὸ τὴν ἐμπειρία του ὡς βιολόγου, ἔτσι οἱ γνώσεις τοῦ Ἀριστοτέλη βιολόγου φωτίζονταν ἀπὸ τὶς ἐνοράσεις του ὡς μεταφυσικοῦ.

Στὶς ἡμέρες μας ἡ βιολογία καὶ ἡ μεταφυσικὴ ἀναγκαστικὰ ἔχουν καταλήξει σὲ διάλογο μεταξύ τους ὅσον ἀφορᾶ στὴν θεωρία τῆς ἐξέλιξης, μέσα ἀπὸ ζητήματα ποὺ ἀφοροῦν πρώτιστα καὶ στὶς δύο ἐπιστῆμες. Τὴν ἐξέλιξη

---

1. Πβ. Ingemar DÜRING, *Aristotle in the Biographical Tradition*, Göteborg, Elanders Boktrykeri Aktiebolag, 1957, σ. 327.
2. Πβ. *The Letters of Charles Darwin*, Ed. Francis DARWIN, Vol. 2, New York, 1896, σ. 427.
3. W.K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, VI. *Aristotle: An Encounter*, Cambridge University Press, 1981, σ. 222.

τὴν ἔχουν δεῖ κάποιοι, ὑποστηρικτὲς καὶ ἀντίθετοι σὲ αὐτήν, σὰν θεωρία γενικῆς ἑρμηνείας ὄχι μόνο στὸν τρόπο δημιουργίας τοῦ σύμπαντος ἀλλὰ καὶ σὰν διεξοδικὴ καταμέτρηση τῶν ἀπόλυτων καταγωγῶν του καὶ τοῦ τελικοῦ του σκοποῦ, ἢ τῆς ἀνυπαρξίας αὐτοῦ τοῦ σκοποῦ. Ἕνας τέτοιος ἰσχυρισμὸς ἰσοδυναμεῖ μὲ τὴν μεταφυσικὴ θεώρηση τῆς ἀπόλυτης πραγματικότητας. Θὰ ἦταν καλὴ πρόκληση νὰ ἀναρωτηθοῦμε πῶς ὁ Ἀριστοτέλης θὰ ἔκρινε μία τέτοια θεωρία. Ἐνῶ ἡ βιολογική του θεωρία φαίνεται καθαρὰ ὅτι ἀποκλείει τὴν ἐξέλιξη, θὰ ὑποστηρίξω πὼς ἡ μεταφυσική του θεωρία εἶναι παντοιοτρόπως ἀνοικτὴ σὲ αὐτήν, ἂν τὰ πράγματα θὰ μποροῦσαν νὰ τὴν στηρίξουν. Ἡ μεταφυσική του, πέραν τούτου, ἀποσαφηνίζει μερικὰ ἀπὸ τὰ φιλοσοφικὰ ἐρωτήματα ποὺ πρέπει νὰ ἀντιμετωπίσει ὁποιαδήποτε ἐξελικτικὴ θεωρία. Οἱ μεταφυσικὲς διδασκαλίες τοῦ Ἀριστοτέλη ποὺ πιστεύω ὅτι εἶναι θεμελιώδεις γιὰ μία θεωρητικὴ ἑρμηνεία τῆς ἐξέλιξης εἶναι οἱ ἔννοιες τοῦ *δυνάμει* καὶ τοῦ *ἐνεργείᾳ*, τοῦ εἴδους καὶ τοῦ σκοποῦ, ἡ φύση τῆς αἰτιότητας καὶ ἡ ἑρμηνεία τοῦ τυχαίου. Ἐν τέλει, θὰ ὑπογραμμίσω μερικὰ ἐρωτήματα ποὺ γεννήθηκαν ἀπὸ τὴν ἐξελικτικὴ θεώρηση, στὰ ὁποία, κατ' ἐμέ, τὰ *Μετὰ τὰ φυσικὰ* τοῦ Ἀριστοτέλη ἀδυνατοῦν νὰ δώσουν ἀπάντηση: ἡ ἀπόλυτη ἔννοια τοῦ σκοποῦ καὶ τὸ ἀπόλυτο ἐρώτημα τῆς ὕπαρξης αὐτῆς καθαυτῆς.

Ἁρμόζει νὰ συσχετίσουμε θέματα βιολογίας καὶ ὀντολογίας στὸ ἔργο τοῦ Ἀριστοτέλη. Εἶναι ἀδύνατον νὰ διαβάσουμε τὸ περίφημο χωρίο τοῦ *Περὶ ζῴων μορίων* καὶ νὰ μείνουμε ἀσυγκίνητοι ἀπὸ τὸν φιλοσοφικὸ ἔρωτα τὸν ὁποῖο ἐκφράζει: αὐτὰ δὲν εἶναι ἁπλῶς τὰ λόγια ἑνὸς βιολόγου ἀλλὰ κάποιου ἐμπνευσμένου ἀπὸ τὴν ἐρωτικὴ γοητεία τοῦ συγκεκριμένου ζῶντος ἀτόμου, πλήρους ἐπιθυμίας νὰ τὸ κατανοήσει ριζικά[4]. Τὸ χωρίο βρίσκεται κοντὰ στὴν ἑρμηνευτικὴ τῆς φιλοσοφίας ποὺ δίνεται στὸ *Μετὰ τὰ Φυσικὰ* Α΄, τὸ ὁποῖο ξεκινᾶ μὲ μιὰ ἁπλὴ δήλωση: «Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει»[5].

Ὁ Ἀριστοτέλης ἀρχικὰ ἀσχολεῖται μὲ μία διεξοδικὴ καὶ εὐρεῖα ἐμπειρικὴ παρατήρηση καὶ συνεχίζει μέσα ἀπὸ τὴν διανοητικὴ ἀνάλυση πρὸς μία συνθετικὴ σύλληψη τῶν αἰτίων, στὴν ὁποία ἡ ἐπιθυμία γιὰ γνώση τελικὰ ἐκπληρώνεται. Αὐτὴ ἡ τάση γιὰ μία ἐνιαία κατανόηση ἐκτίθεται μὲ παραδείγματα στὴν βιολογία του ὅσο καὶ στὴν μεταφυσική του. Θὰ ἦταν ἐνδιαφέρον νὰ θυμηθοῦμε ἐν συντομίᾳ τὴν σημασία ποὺ τῆς δίδει ὁ Ἀριστοτέλης ὡς βιολόγος.

Οἱ ἀπόψεις ποικίλλουν σχετικὰ μὲ τὴν ἀξία τῶν ἔργων βιολογίας τοῦ Ἀριστοτέλη. Ἕνα μακροχρόνιο πρόβλημα, ποὺ τώρα εὐτυχῶς ἀνήκει στὸ παρελθόν, ἦταν ἐκείνο τῆς ἄγνοιας. Ἕνα ἄλλο, ἦταν ἐκεῖνο τοῦ γελοίου. Οἱ βιολογικὲς πραγματεῖες τοῦ Ἀριστοτέλη ἀφθονοῦν σὲ παράδοξα τὰ ὁποῖα

4. *Περὶ ζῴων μορ.*, Α 5, 644 b 22 - 645 a 27.
5. *Μ.τ.φ.*, Α1, 980 a22.

προϋποθέτουν ὅτι δὲν λαμβάνονταν καὶ πολὺ στὰ σοβαρά: οἱ ἄνδρες ἔχουν πιὸ πολλὰ δόντια ἀπὸ τὶς γυναῖκες (ἴσως καμμία ἀπὸ τὶς γυναῖκες του, ἡ Πύθεια ἢ ἡ Ἡρπύλλη, νὰ μὴν ἔβγαλε ποτὲ φρονιμίτη ἀφοῦ ὁ ἴδιος ὑποστήριζε ὅτι οἱ γυναῖκες κάποιες φορὲς τοὺς ἀποκτοῦν στὰ ὀγδόντα τους!)· ὁ βίσωνας ὑπερασπίζεται τὸν ἑαυτό του μὲ τὰ περιττώματά του, ἐκτινάζοντάς τα σὲ ἀπόσταση ὀκτὼ μέτρων – καὶ μάλιστα σὲ μεγάλες ποσότητες – καὶ εἶναι τόσο καφτὰ ποὺ κατακαίουν τὸ τρίχωμα τῶν κυνηγετικῶν σκυλιῶν (αὐτὸ ἀναφέρεται σὲ μία συζήτηση μὲ ἕναν μεθυσμένο λατινόφωνο κυνηγό, ἴσως χάνοντας κάτι ἀπὸ τὴν αὐθεντική του ἀρτιότητα στὴν μετάφραση)· μόνο ὁ ἄνθρωπος καρδιοχτυπᾶ ἐφ' ὅσον εἶναι ὁ μόνος ἀνάμεσα στὰ ζῶα ποὺ ζεῖ μὲ τὴν ἐλπίδα καὶ προσδοκᾶ τὸ μέλλον. Ὅλα τούτα, παρόλ' αὐτά, λέει ὁ Ingemar Düring, δὲν θὰ ἔπρεπε νὰ μᾶς κάνουν νὰ μειώσουμε τὴν σημαντικὴ ἐπιστημονικὴ προσφορὰ τοῦ Ἀριστοτέλη, ἀξεπέραστη γιὰ αἰῶνες[6]. Ὅπως σημειώνει ὁ Jonathan Barnes, ἡ *Περὶ τὰ ζῷα ἱστορία*, «δὲν εἶναι χωρὶς ψεγάδια, ὅμως παραμένει ἕνα ἀριστούργημα ... ἕνα ἰδιοφυὲς ἔργο καὶ ἕνα μνημεῖο κοπιαστικῆς ἀναζήτησης»[7].

Ἡ Μεταφυσικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη. Θὰ ἐπιθυμοῦσα κατ' ἀρχὴν νὰ περιγράψω κάποιες θεμελιώδεις ἀπόψεις τῆς μεταφυσικῆς τοῦ Ἀριστοτέλη. Ὁ W.K.C. Guthrie παρατηρεῖ: «Ἡ ἀριστοτελικὴ φιλοσοφία στηρίχτηκε στὴν φύση καὶ εἰδικὰ στοὺς ζῶντες ὀργανισμοὺς καὶ τὰ χαρακτηριστικὰ τῶν ὄντων ποὺ ἐκλήθησαν πάνω ἀπὸ ὅλα γιὰ ἐξήγηση, ἐκεῖνο ποὺ πρόσφερε τὴν μεγαλύτερη πρόκληση στὸν φιλόσοφο, ἦταν τὸ ὅτι κινοῦνταν, ἄλλαζαν, γεννιόνταν καὶ πέθαιναν»[8]. Στὴν ἀνάλυσή του τῶν ὄντων, ὁ Ἀριστοτέλης προσπάθησε νὰ διακρίνει τὶς μεταφυσικὲς ἀρχὲς ποὺ διέπουν τὸν κόσμο ἀπὸ τὰ πολλά, μεταβαλλόμενα καὶ ἐνεργὰ ὄντα ποὺ συναντῶνται στὴν ἐμπειρία τῶν αἰσθήσεων. Ἕνα ὂν ἀνοικτὸ νὰ μεταβληθεῖ ἀποκαλύπτει μία ἐνυπάρχουσα διαφορά, μία διαφορὰ ποὺ δὲν ἀφορᾶ στὰ ὄντα αὐτὰ καθ' αὑτὰ ἀλλὰ σὲ ὅ,τι συνιστᾶ τὰ ὄντα στὴν ἀρχική τους καταγωγή. Γι' αὐτὸ μιλάει ὁ Ἀριστοτέλης γιὰ «ἀρχές».

Μὲ τὴν παρατήρηση τῆς διαφορᾶς καὶ τῆς ἀπόστασης μεταξὺ τοῦ *τί* εἶναι τὰ ὄντα καὶ τοῦ τί *μποροῦν* νὰ εἶναι, ὁ Ἀριστοτέλης ὁδηγήθηκε στὸ νὰ διακρίνει τὴν πραγματικότητα μεταξὺ τοῦ *ἐνεργείᾳ* καὶ τοῦ *δυνάμει* ὄντος. Αὐτὴ ἡ διάκριση εἶναι ἐφικτὴ διὰ τῆς ἐπαγωγῆς καὶ συλλαμβάνει ἀναλογικὰ μὲ παραδείγματα. Ἡ διαφορὰ μεταξὺ ἐκείνου ποὺ δημιουργεῖ καὶ ἐκείνου ποὺ εἶναι ἱκανὸ νὰ δημιουργήσει, ἐκείνου ποὺ βλέπει κι ἐκείνου ποὺ ἔχει τὰ μάτια του κλειστὰ ἀλλὰ ἔχει τὴν δυνατότητα νὰ τὰ ἀνοίξει καὶ νὰ δεῖ, τοῦ

---

6. Ingemar DÜRING, *Aristoteles, Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, Carl Winter, 1966, *σσ*. 521-22.

7. Jonathan BARNES, *Aristotle. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2000, *σ*. 20, 23.

8. *Ἔνθ. ἀν.*, *σ*. 243.

τέλειου προϊόντος καὶ τοῦ ἀκατέργαστου ὑλικοῦ.

Αὐτὰ τὰ ἀντίθετα ζεῦγη διευκρινίζουν στὸν Ἀριστοτέλη τὴν διάκριση μεταξὺ ἐνέργειας καὶ δυνάμεως. Πρῶτα, διακρίνοντας μεταξὺ ἀδρανῶν καταστάσεων καὶ δυναμικῶν κινήσεων ἀποδεικνύεται, καὶ πάλι ἀναλογικά, σὲ πιὸ πρωταρχικὰ ἐπίπεδα: (1) ὁ δυϊσμὸς τῶν ἀρχῶν ποὺ ἀπαιτεῖται γιὰ τὴν εὔλογη οὐσιαστικὴ ἀλλαγή, τῆς πρώτης ὕλης καὶ τοῦ οὐσιαστικοῦ εἴδους· (2) ἡ διάκριση οὐσίας καὶ συμβεβηκότος, ποὺ ἔχει σημασία γιὰ τὴν μεταβολὴ κατὰ τὸ συμβεβηκός, γιὰ παράδειγμα ὅταν μία οὐσία τελειοποιεῖται μὲ τὶς ἐνέργειές του. Σὲ αὐτὰ τὰ ἐπίπεδα, ἡ διάκριση διαθέτει μία βαθιὰ μεταφυσικὴ σημασία.

Ὁ Ἀριστοτέλης ἐξηγεῖ ὅτι ἡ ἔννοια τῆς ἐνέργειας ἀνήκει ἀρχικὰ στὴν κίνηση καὶ ἀπὸ ἐκεῖ ἐπεκτείνεται. Ἡ πιὸ βαθιὰ σημασία της ἐκφράζεται μὲ τὸν ὅρο ἐντελέχεια (ὁλοκλήρωση μίας ἐνέργειας καὶ ἑπομένως, κατὰ κάποιον τρόπο, τελειοποίηση). Ἡ ἐντελέχεια, ἔτσι, εἶναι ἡ ὁλοκληρωμένη πραγματικότητα τῆς οὐσίας.

Ὁ Ἀριστοτέλης κάνει μία σημαντικὴ διάκριση μεταξὺ δύο εἰδῶν ἐνεργείας ἡ ὁποία φωτίζει τὴν φύση τῆς ἐνέργειας καὶ ἄρα τὸν ρόλο τοῦ εἴδους. Μερικὲς ἐνέργειες εἶναι ταγμένες γιὰ ἕναν σκοπό. Δὲν περιέχουν μέσα τους τὸν στόχο τους καὶ ἀποτελοῦν ἀτελεῖς δραστηριότητες, π.χ. δίαιτα, μελέτη, περπάτημα καὶ χτίσιμο. Κάποιος δὲν ὑποβάλλεται σὲ δίαιτα γι' αὐτὸ καθ'αὑτὸ ἀλλὰ γιατὶ ἐπιθυμεῖ νὰ αἰσθανθεῖ καλύτερα, δὲν μελετάει ἁπλὰ γιὰ νὰ μελετάει ἀλλὰ προκειμένου νὰ ξέρει. Ἀπὸ τὴν ἄλλη, τὸ νὰ δοῦμε, τὸ νὰ καταλάβουμε καὶ τὸ νὰ σκεφτοῦμε μποροῦν νὰ εἶναι στόχοι αὐτοὶ καθ'αὑτοὶ καὶ διαθέτουν ἐπίσης τὴν δική τους πλήρωση. Τὰ πρῶτα, ὁ Ἀριστοτέλης τὰ ἀποκαλεῖ κινήσεις, τὰ δεύτερα ἐνέργειες. Ἡ κίνησις εἶναι ἡ ἀτελὴς ἐξάσκηση τῆς ἐνδεχόμενης δράσης. Ἡ ἐνέργεια εἶναι ἡ καθαρὴ ἐξάσκηση χωρὶς μεταβολή.

Ἡ κίνηση εἶναι μία ἀτελὴς ἐνέργεια[9]. Σὲ ἐνέργειες αὐτὲς καθ'αὑτές, διακριτὲς ἀπὸ κινήσεις, ὁ στόχος εἶναι ἡ ἐξάσκηση τῆς λειτουργίας καὶ δὲν ἔγκειται σὲ κάποιο ἐξωτερικὸ προϊόν, ὅπως γιὰ παράδειγμα σὲ ἕνα σπίτι: «ὅσων δὲ μή ἐστιν ἄλλο τι ἔργον παρὰ τὴν ἐνέργειαν, ἐν αὐτοῖς ὑπάρχει ἡ θεωρία ἐν τῷ θεωροῦντι καὶ ἡ ζωὴ ἐν τῇ ψυχῇ». Ὁ Ἀριστοτέλης ὑπογραμμίζει: «ὥστε φανερὸν ὅτι ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶδος ἐνέργειά ἐστιν»[10]. Τὸ εἶδος εἶναι ἐνέργεια γιατὶ εἶναι τὸ πεδίο ὅλων τῶν λειτουργιῶν τῆς οὐσίας καὶ τῶν ἐνεργειῶν της ὡς πηγή, παράγων καὶ σκοπός. Ἡ οὐσία διαθέτει κάποια τελειότητα αὐτὴ καθ'αὑτή. Εἶναι τὸ κέντρο καὶ τὸ θεμέλιο τῶν ἐνεργειῶν της ποὺ ἐκπορεύεται αὐτῆς καὶ τὴν τελειοποιεῖ.

Εἶδος γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη εἶναι τὸ βαθύτερο στοιχεῖο μέσα σὲ ἕνα συγκεκριμένο ὄν. Εἶναι ἡ καθοριστικὴ ἀρχὴ ποὺ δραστηριοποιεῖ μία ἀντίστοιχη

---

9. *Φυσ. ἀκρ.*, Γ 2, 201 b 31; *Περὶ Ψυχ.*, Β 5, 417 a 17.
10. *Μ.τ.φ.*, Θ 8, 1050 b 1.

ἐν δυνάμει πρώτη ὕλη καὶ ἔτσι δομεῖ ριζικὰ τὸ σύνθετο σὰν ἕνα μεμονωμένο πρᾶγμα. Γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη, τὸ εἶδος τοῦ πράγματος εἶναι ἡ καταγωγὴ τῆς ταυτότητάς του στὸ *τί εἶναι*, διαφορετικὸ ἀπὸ ὅλα τὰ ἄλλα στὸν τρόπο ὕπαρξής του. Εἶναι ὅ,τι δημιουργεῖ κάθε πρᾶγμα στὴ βάση του, τὸ ὁποῖο εἶναι, κρίνοντας «τὸ τί ἦν εἶναι», δηλαδὴ ὁ βασικὸς χαρακτηρισμὸς τοῦ τί ἀρχικὰ καὶ ab initio ἦταν ἡ μοῖρα του καὶ τὸ πεπρωμένο του νὰ εἶναι στὸν χῶρο τῶν πραγμάτων – ἡ πραγματική του οὐσία. Γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη, τὸ εἶδος ἦταν ἡ οὐσία τοῦ ἀτόμου, ἡ «ὑπαρκτότητά του», σὲ σχέση μὲ τὸ τί εἶναι, μία ζῶσα ὕπαρξη, προικισμένη μὲ ἀπτὴ προσδιοριστικότητα. Εἶδος εἶναι ἡ ἀρχὴ χάρη στὴν ὁποία ἡ οὐσία εἶναι αὐτὸ ποὺ εἶναι, ἐξοπλισμένο μὲ ὅλα του τὰ ἐφόδια, καὶ ποὺ μπορεῖ νὰ ἐνυπάρχει στὸν ἑαυτό του. Εἶναι ἐπίσης ἡ πηγὴ τῆς ἐπεκτατικῆς ὁρμῆς μέσῳ τῆς ὁποίας συνδιαλέγεται μὲ ἄλλα ὄντα ἐκπληρώνοντας τὸ μοναδικὸ ἔργο της στὸν κόσμο.

Τὸ σημαντικότερο εἶδος γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη εἶναι ἡ ψυχὴ τὴν ὁποία ὁρίζει σὰν «ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ»[11]. Τὸ σῶμα θὰ δράσει καὶ θὰ δραστηριοποιηθεῖ αὐτὸ καθ'αὐτὸ μέσῳ τῶν διαφόρων του ὀργάνων, ἀλλὰ γιὰ νὰ τὸ κάνει αὐτό, αὐτὰ θὰ πρέπει νὰ ὁρισθοῦν καὶ νὰ συντονιστοῦν σὰν ὄργανα αὐτοῦ τοῦ εἰδικοῦ σώματος. Πρὶν πράξει ὁ,τιδήποτε, τὸ σῶμα θὰ πρέπει νὰ ἐνεργοποιηθεῖ ὡς σῶμα. Ἡ ψυχὴ διαμορφώνει τὸ σῶμα μὲ ὅλα του τὰ μέλη μέσα σὲ ἕνα ζῶον καὶ ἑπομένως εἶναι ὁ βασικός, ὁ πιὸ πρωταρχικός του καθορισμός. Ἡ ψυχὴ εἶναι ποὺ πλάθει πρώτα τὸ σῶμα σὲ ἕνα ἑνιαῖο, αὐτόνομο, ζῶν ὄν. Οἱ ἐνέργειες τοῦ σώματος εἶναι μία δεύτερη ἐνεργοποίηση, ὅμως χωρὶς τὴν πρώτη ἐνέργεια μέσῳ τῆς ψυχῆς δὲν ὑφίσταται οὔτε σκέψη, οὔτε αἴσθηση, κίνηση ἢ ἀνάπαυση, ἀναπαραγωγὴ ἢ τροφή, ἀνάπτυξη καὶ φθορά. «Ἡ ψυχὴ δὲ τοῦτο ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρώτως, ὥστε λόγος τις ἂν εἴη καὶ εἶδος, ἀλλ' οὐχ ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον»[12]. Ἡ ψυχὴ διακρίνει τὸ ζωντανὸ ἀπὸ τὸ μὴ ζωντανό: ἕνα πτῶμα δὲν εἶναι ἕνα σῶμα ἀλλὰ ὅ,τι ἀπομένει ἀπὸ ἕνα σῶμα, μία σύνθεση ἀπὸ διαφορετικῶν εἰδῶν χημικὲς οὐσίες. Ὅταν ἡ ψυχὴ φεύγει, τὸ σῶμα δὲν εἶναι πλέον πλάσμα καὶ κανένα ἀπὸ τὰ μέρη του δὲν παραμένει τὸ ἴδιο, ἐκτὸς μόνο ἀπὸ τὸ σχῆμα, ἀκριβῶς ὅπως τὰ ζῶα τῆς ἱστορίας ποὺ μεταμορφώθηκαν σὲ πέτρα. «Καίτοι καὶ ὁ τεθνεὼς ἔχει τὴν αὐτὴν τοῦ σχήματος μορφήν, ἀλλ' ὅμως οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος»[13]. Ὁ Μᾶρκος Ἀντώνιος δὲν ἀποκάλεσε τὸν Ἰούλιο Καίσαρα ἄνθρωπο ἀλλὰ «ἕνα ματοβαμμένο κομμάτι γῆς... τὰ ὑπολείμματα τοῦ εὐγενέστερου ἄνδρα ποὺ ἔζησε ποτὲ στὸ πέρασμα τοῦ χρόνου».

Φύση εἶναι ἕνα ἄλλο ὄνομα γιὰ τὸ εἶδος τῶν ἀναπτυσσόμενων σωμάτων. Ἡ φύση στὸν πρῶτο ὁρισμὸ τοῦ Ἀριστοτέλη, στὰ *Φυσικὰ* Β΄, εἶναι ἡ ἀρχὴ

---

11. *Περὶ ψυχ.*, Β 1, 412 b 5-6.
12. *Αὐτόθι*, Β 1, 414 a 13.
13. *Περὶ ζῴων μορ.*, Α 1, 640 b 34-36. Πβ. Α 1, 641 a 18-21.

ἐκείνου ποὺ διαθέτει μέσα του τὴν δική του πηγὴ κίνησης καὶ μεταβολῆς («τὰ μὲν γὰρ φύσει ὄντα πάντα φαίνεται ἔχοντα ἐν ἑαυτοῖς ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως»)[14]. Παρόλ'αὐτὰ δὲν εἶναι ἁπλὰ ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἀλλὰ καὶ τῆς ἀνάπαυσης. Εἶναι ἡ οὐσιαστικὴ ἀρχὴ κάθε ζωντανοῦ πράγματος στὴν αὐτοδιάθεσή του ὅπως καὶ στὴν αὐτοτελειοποιητική του δραστηριότητα: «ὡς οὔσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινος καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἠρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρώτως καθ' αὑτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός»[15]. Ἕνα προϊὸν δὲν διαθέτει οὐσιαστικὴ ταυτότητα: «οὐδὲν γὰρ αὐτῶν ἔχει τὴν ἀρχὴν ἐν ἑαυτῷ τῆς ποιήσεως»[16]. Φύση εἶναι, ὁλοκληρώνει, ἡ διακριτὴ «μορφὴ καὶ τὸ εἶδος» τῶν πραγμάτων τὰ ὁποῖα ἔχουν μέσα τους τὴν δική τους ἀρχὴ κίνησης καὶ ἀλλαγῆς[17]. Ὅπως παρατηρεῖ ὁ Joseph Owens, ὁ Ἀριστοτέλης ἀξιοποιεῖ δύο βασικὲς ἔννοιες φύσης στὴν Ἑλληνικὴ παράδοση, «τὴν σταθερὴ δομὴ ἑνὸς πράγματος καὶ τὴν ἀνάπτυξη καὶ τελειοποίηση τοῦ πράγματος. Ἀπέναντι σὲ αὐτὸ τὸ ἱστορικὸ ὑπόβαθρο ἀλλαγῆς καὶ σταθερότητας, ὁ Ἀριστοτέλης φαίνεται νὰ ἀποθησαυρίζει τὸ καλύτερο καὶ ἀπὸ τοὺς δύο κόσμους. Βρίσκει τὴν βασικὴ φιλοσοφικὴ ἔννοια τῆς «φύσης» στὰ *ἀμετάβλητα* δομικὰ στοιχεία τῶν *μεταβλητῶν* πραγμάτων[18].

Ἀφοῦ ἡ φύση προέρχεται ἐτυμολογικὰ ἀπὸ τὸ «φύειν» (ἀναπτύσσω), ἡ συγγενὴς ἔννοια τῆς γενέσεως ἀνοίγει μία ἄλλη διάσταση στὴ σχέση εἴδους καὶ φύσεως. «Ἔτι δ' ἡ φύσις ἡ λεγομένη ὡς γένεσις ὁδός ἐστιν εἰς φύσιν... ἀλλὰ τὸ φυόμενον ἐκ τίνος εἰς τί ἔρχεται, ἢ φύεται. εἰς τί οὖν φύεται; οὐχὶ ἐξ οὗ, ἀλλ' εἰς ὅ. ἡ ἄρα μορφὴ φύσις»[19]. Εἶναι εἶδος ὡς «ἐντελέχεια» τὸ ὁποῖο εἶναι τὸ τέλος τῆς γένεσης, δηλαδὴ τοῦ γίγνεσθαι τῆς φύσης. Στὸ στάδιο τελειοποίησής της, ἡ φύση εἶναι συνώνυμη μὲ τὴν ἐντελέχεια, τὴν πλήρωση τοῦ εἴδους. Αὐτοὶ οἱ διαφορετικοὶ ὅροι ἀποκαλύπτουν διαφορετικὲς ἀποχρώσεις τῆς αὐτῆς πραγματικότητας, τὸ οὐσιαστικὸ εἶδος στὰ διαφορετικά του στάδια τῆς δύναμης καὶ ἐνέργειας, ἀνάπτυξης καὶ τελειοποίησης.

«Ὅ,τι καὶ νὰ εἶναι κάθε πρᾶγμα, ὅταν πρόκειται νὰ ὑπάρξει (γένεσις) ὁλοκληρώνεται, εἶναι ἐκεῖνο ποὺ ἀποκαλοῦμε φύση, εἴτε μιλάμε γιὰ ἕναν ἄνθρωπο, γιὰ ἕνα ἄλογο ἢ γιὰ μία οἰκογένεια. Ἐπίσης, ὁ τελικὸς σκοπὸς καὶ στόχος ἑνὸς πράγματος εἶναι τὸ καλύτερο καὶ προκειμένου νὰ εἶναι αὐτόνομο εἶναι σκοπὸς καὶ τελειότερο»[20]. Μία σκέψη σχετικὰ μὲ τὴν γένε-

---

14. *Φυσ. ἀκρ.*, B 1, 192 b 13-15. Πβ. 193 a 29-b 31.

15. *Αὐτόθι*, B 1, 192 b 21-23.

16. *Αὐτόθι*, B 1, 192 b 29.

17. *Αὐτόθι*, B 1, 192 a 31.

18. Joseph Owens, Aristotelian Ethics, Medicine, and the Changing Nature of Man, *Aristotle, The Collected Papers of Joseph Owens*, ed. John R. Catan, Albany, SUNY Press, 1981, σ. 173.

19. *Φυσ. ἀκρ.*, B 1, 193 b 14-19.

20. *Πολ.* A, 1252 b 32-1253a l: «ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν οἷον γὰρ ἕκαστόν ἐστι τῆς γενέσεως τελεσθείσης, ταύτην φαμὲν τὴν φύσιν εἶναι ἑκάστου, ὥσπερ ἀνθρώπου, ἵππου, οἰκίας. ἔτι τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τὸ τέλος βέλτιστον».

ση καὶ τὴν ἀνάπτυξη τῶν ζώντων οὐσιῶν φωτίζει τὴν στενὴ καὶ δυναμικὴ σχέση μεταξὺ τῆς μορφικῆς αἰτίας – τὸ οὐσιαστικὸ εἶδος ἐπιβιώνει μέσα ἀπὸ τὴν διαδικασία τῆς γένεσης – καὶ τὴν τελικὴ αἰτία, τὸ οὐσιαστικὸ εἶδος ὡς ἐντελέχεια, ὁλοκληρωμένο καὶ τελειοποιημένο.

Τὰ πρωτεῖα τῆς τελικῆς αἰτίας ἐπιβεβαιώνονται μέσα ἀπὸ τὴν σύγκριση μὲ τὴν κίνηση ἢ τὴν ποιητικὴ αἰτία. «Ἐπεὶ πλείους ὁρῶμεν αἰτίας περὶ τὴν γένεσιν τὴν φυσικήν, οἷον τήν θ' οὗ ἕνεκα καὶ τὴν ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, διοριστέον καὶ περὶ τούτων, ποία πρώτη καὶ δευτέρα πέφυκεν. φαίνεται δὲ πρώτη ἣν λέγομεν ἕνεκά τινος· λόγος γὰρ οὗτος, ἀρχὴ δ' ὁ λόγος ὁμοίως ἔν τε τοῖς κατὰ τέχνην καὶ ἐν τοῖς φύσει συνεστηκόσιν»[21]. Ὁ τελικὸς σκοπὸς μᾶς προσφέρει τὴν καθαρότερη ἑρμηνεία ἀφοῦ δείχνει τὸν λόγο γιὰ τὸν ὁποῖο ἡ οὐσία ὑφίσταται καὶ ἐπίσης, γιὰ αὐτὸν τὸν λόγο, ἀποτελεῖ τὸν καλύτερο ὁρισμό.

Ἀνακινώντας τὸ fundamentum inconcussum τῆς μεταφυσικῆς, ὁ Ἀριστοτέλης σημειώνει ὅτι δὲν εἶναι οὔτε δυνατὴ οὔτε ἀναγκαία ἡ ἀπόδειξη τοῦ κάθε πράγματος[22]. Εἶναι ἐξίσου ἀνώφελη καὶ ἐπιφανειακὴ στὴν ἐπιστήμη ἡ ἀπόδειξη τῆς ὕπαρξης τῆς φύσης: «ὡς δ' ἔστιν ἡ φύσις, πειρᾶσθαι δεικνύναι γελοῖον»[23]. Εἶναι πρᾶγμα ἐμφανῶς ἄχρηστο καὶ ἀδύνατο νὰ ἀποδειχτεῖ. Σὰν τὴν ἀπόδειξη τοῦ ἐμφανοῦς ἀπὸ τὸ ἀφανές, παρουσιάζοντας ἄγνοια τοῦ ὅ,τι εἶναι αὐταπόδεικτο καὶ ὄχι σὰν κάποιος νὰ χρησιμοποιεῖ λέξεις χωρὶς νὰ ἀντιλαμβάνεται τὸ νόημά τους. Ὁ Ἀριστοτέλης δηλώνει: «φανερὸν γὰρ ὅτι τοιαῦτα τῶν ὄντων ἐστὶ πολλά»[24]. Ἡ φύση, ἄλλωστε, εἶναι πανταχοῦ παροῦσα καὶ παντοδύναμη. Αὐτοδύναμη σὲ ὅλα της τὰ ἔργα, θυμίζει τὸν καλλιτέχνη ποὺ πλάθει τὸν πηλὸ παρὰ τὸν ξυλουργό, ἐφ'ὅσον σχηματίζει τὸ προϊόν της ὄχι μὲ τὴν ἐνδιάμεση χρήση ἑνὸς ἐργαλείου ἀλλὰ μὲ τὸ πλάσιμο τῶν χεριῶν σὲ ἄμεση δράση». Αὐτὴ ἡ ἀναλογία, ὅπως ἀναγνωρίζει ὁ Ἀριστοτέλης, ἀπὸ μόνη της, ἀποτυγχάνει στὸ νὰ ἐκφράσει ὅλη τὴν δύναμη τῆς φύσης ἐφ'ὅσον «μᾶλλον δ' ἐστὶ τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τὸ καλὸν ἐν τοῖς τῆς φύσεως ἔργοις ἢ ἐν τοῖς τῆς τέχνης»[25].

Ἡ φύση εἶναι μαζὶ πηγὴ καὶ τέλος· ἡ οὐσία τῶν φυσικῶν πραγμάτων εἶναι ὅτι ἀναπτύσσονται καὶ χτίζουν τὸν ἑαυτό τους ἀπὸ τὰ ἔνδον. Αὐτὴ ἡ αὐτοδημιουργία δὲν εἶναι αὐθαίρετη ἢ τυχαία ἀλλὰ αὐτο-ὁδηγούμενη καὶ αὐτοπεριοριστική. Κατευθύνεται πρὸς ἕνα συγκεκριμένο στόχο ἢ τέλος. («ἡ δὲ φύσις τέλος καὶ οὗ ἕνεκα· ὧν γάρ, συνεχοῦς τῆς κινήσεως οὔσης, ἔστι τι τέλος τῆς κινήσεως, τοῦτο ἔσχατον καὶ τὸ οὗ ἕνεκα»)[26]. Φύση εἶναι ἡ ἀνάπτυξη καὶ ἡ τελειοποίηση ἑνὸς ζῶντος ὀργανισμοῦ ἀπὸ τὴν ἔναρξή του ἕως

---

21. *Περὶ ζώων μορ.*, Α 1, 639 b 11-17.
22. *Μ.τ.φ.*, Γ 4, 1006 a 8-10.
23. *Φυσ. ἀκρ.*, Β 1, 193 a 4.
24. *Αὐτόθι.*
25. *Περὶ ζώων. μορ.*, Α 1, 639 b 19-21.
26. *Φυσ. ἀκρ.*, Β 2, 194 a 28.

τὴν πληρότητα τῆς ὡριμότητας. Ἕνα ζωντανὸ σῶμα ἐνεργεῖ σύμφωνα μὲ τὸ φυσικό του εἶδος, ἀπὸ τὸ ἴδιο του τὸ εἶδος «ἐνεργεῖ»[27]. Ὑφίσταται γιὰ νὰ ἐξασκεῖ τὶς δυνάμεις του, πρώτα μέσα ἀπὸ τὸν ἴδιο του τὸν ἑαυτό, καθὼς τείνει πρὸς τὴν αὐτοτελειοποίηση, ἀλλὰ ἐκχυνόμενο καὶ σὲ ἐξωτερικὴ δράση, κορυφώνοντας στὴν δράση τῆς ἀναπαραγωγῆς.

Ἡ τελεολογία εἶναι ἐπίσης ξεκάθαρη γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη μέσα στὸ πλαίσιο τῆς ἐσωτερικῆς συμπεριφορᾶς καὶ στὴν ἐξωτερικὴ δράση τοῦ ζῶντος ὀργανισμοῦ: κι ἐδῶ ἐπίσης ὑπάρχει μία ἐμφανὴς τάξη. Ἀπὸ τὴν παρατήρηση τῶν ζώων ὁ Ἀριστοτέλης συμπεραίνει ὅτι ἡ δομὴ τοῦ σώματος ἔχει κατασκευαστεῖ ἔτσι ἀπὸ τὴν φύση προκειμένου νὰ ἐκπληρώσει ὅσο τὸ δυνατὸν καλύτερα μία συγκεκριμένη λειτουργία. Ἔτσι ἐπίσης εἶναι, ἂν καὶ πιὸ λεπτομερειακά, τὰ μέλη του. Τὰ φτερὰ τοῦ πουλιοῦ σχηματισμένα ἔτσι γιὰ νὰ πετᾶ, τὰ πτερύγια τῶν ψαριῶν εἶναι σχεδιασμένα ἔτσι, γιατὶ ἡ φύση τους εἶναι νὰ κολυμποῦν στὸ νερό. Ἡ φύση, λέει ὁ Ἀριστοτέλης, δὲν κάνει τίποτα χωρὶς τέλος («μηθὲν ποιεῖν μάτην»), «ἀλλὰ πάντα πρὸς τὸ ἄριστον ἀποβλέπουσαν ἑκάστῳ τῶν ἐνδεχομένων, διασώζουσαν ἑκάστου τὴν ἰδίαν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν αὐτῷ εἶναι»[28].

Γιὰ νὰ ἐκτιμήσουμε τὴν θεμελιώδη ἄποψη τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τὴν φύση, θὰ πρέπει νὰ λάβουμε σταθερὰ ὑπ'ὄψη μας αὐτὴ τὴν ἀρχή. «Ἀρχὴ δὲ τῆς σκέψεως ὑποθεμένοις οἷς εἰώθαμεν χρῆσθαι πολλάκις πρὸς τὴν μέθοδον τὴν φυσικήν, λαβόντες τὰ τοῦτον ἔχοντα τὸν τρόπον ἐν πᾶσι τοῖς τῆς φύσεως ἔργοις. τούτων δ' ἓν μέν ἐστιν ὅτι ἡ φύσις οὐθὲν ποιεῖ μάτην, ἀλλ' ἀεὶ ἐκ τῶν ἐνδεχομένων τῇ οὐσίᾳ περὶ ἕκαστον γένος ζῷου τὸ ἄριστον· διόπερ εἰ βέλτιον ὠδί, οὕτως καὶ ἔχει κατὰ φύσιν»[29]. Δὲν ἀποκαλεῖ ἀνοιχτὰ κάτι τέτοιο «ἀρχή» ὅπως κάνει γιὰ παράδειγμα μὲ τὴν ἀρχὴ τῆς μὴ-ἀντίφασης ποὺ θεωρεῖ «πασῶν βεβαιοτάτη ἀρχή»[30], ἀλλὰ εἶναι παρόλ'αὐτὰ μία ὑπόθεση ποὺ υἱοθετεῖ ἐξαρχῆς καὶ ποὺ ὁδηγεῖ τὴν ἔρευνά του. Δὲν μπορεῖ νὰ ἐλέγξει τὴν ἀποδεικτικὴ δύναμη τῆς ἀνάλυσης, ἀλλὰ τὴν παρουσιάζει αὐτονόητη διαμέσου τῶν φυσικῶν ὁδῶν τοῦ κόσμου. Μεταφραστὲς τοῦ Ἀριστοτέλη τὸ θέτουν ὡς «ἀρχή». Εἶναι τὸ σημεῖο ἐκκίνησης τῆς φυσικῆς ἔρευνας καὶ διαθέτει τὴν λειτουργικὴ δύναμη μίας πρώτης ἀρχῆς[31].

Ὁ Ἀριστοτέλης συγκρίνει τὴν φύση μὲ ἕναν καλὸ οἰκονόμο τοῦ σπιτιοῦ («οἰκονόμος ἀγαθός») ὁ ὁποῖος προβλέπει γιὰ κάθε τί τὸ ἀναγκαῖο καὶ τίποτα ἄχρηστο ἢ περιττό. Ὁ σκοπὸς τῆς φύσης λοιπὸν ἐνυπάρχει στὸν ἴδιο τὸν κόσμο, δὲν ὑπάρχει οὔτε οἰκονομολόγος οὔτε νομοθέτης οὔτε δημιουρ-

---

27. Πβ. *αὐτόθι*, Θ 4, 255 a 1-b 24.
28. *Περὶ ζῴων. μορ.*, Β, 708 a 10-12.
29. *Αὐτόθι*, Β, 704 b 11-18.
30. *Μ.τ.φ.*, Γ 3, 1005 b 18.
31. Πβ. James G. LENNOX, Nature does nothing in vain..., *Beiträge zur antiken Philosophie*, Festschrift für Wolfgang Kullmann, Hrsg. H. - Ch. GÜNTHER & A. RENGAKOS, Stuttgart, Franz Steiner, 1997, σσ. 199-214.

γός. Τὸ τέλος περιορίζεται μὲ τὸ ἴδιο τὸ φυσικὸ πράγμα καὶ τελικὰ μὲ τὰ εἴδη. Ἡ αἰωνιότης τῶν εἰδῶν πράγματι ἀποκλείει κάθε γενικευμένο σκοπὸ ἢ τελεολογία. Ἡ ἀριστοτελικὴ ἔννοια τάξης καὶ σκοποῦ – βασικὸ στοιχεῖο καὶ ἀρχή – ἐκφράζεται καλύτερα μὲ τὸν σύγχρονο ὅρο «τελεονομία» κι ἔτσι βρίσκεται κοντά στὴν σύγχρονη βιολογία, ἡ ὁποία περιορίζει τὴν σημασία τῆς τάξης. Ὁ ὅρος «τελεονομία» προτάθηκε τὸ 1958 ἀπὸ τὸν Ἀμερικανὸ βιολόγο C.S. Pittendrigh γιὰ νὰ ἐκφράσει τὴν σκοπιμότητα τῆς φύσης χωρὶς τὸν παραμικρὸ ὑπαινιγμὸ ἐξωτερικοῦ συνειδητοῦ σχεδίου[32]. Ἔτσι τὸ ἐρώτημα τῆς καταγωγῆς καὶ τῆς τελικῆς αἰτίας σκοπιμότητας μέσα στὴν φύση διακόπτεται ἀπὸ τὴν ἔρευνα τῶν ζώντων πραγμάτων. Ὁ Wolfang Kullman ὑποστηρίζει ὅτι ἡ ἀριστοτελικὴ «τελεολογία» δὲν εἶναι στὴν πραγματικότητα τελεολογικὴ ἀλλὰ ἐξόχως τελεονομικὴ ἐφ'ὅσον ἡ σκοπιμότητα ποὺ παρατηρεῖται δὲν εἶναι ἐσκεμμένη[33].

«Τέλος» δὲν σημαίνει «σχέδιο» ἢ «στόχος». Ἡ αἰτιατὴ δράση ἀπαιτεῖ περίσκεψη καὶ ἐπιλογή, αὐτὴ εἶναι ἡ φροντίδα τοῦ Ἀριστοτέλη στὰ *Ἠθικά*. Οἱ φυσικὲς διαδικασίες δὲν εἶναι τὸ ἀποτέλεσμα τῆς διαβουλεύσεως. Στόχοι τῆς φύσης εἶναι τὰ ἐσωτερικὰ εἴδη τῶν φυσικῶν σωμάτων. Τὸ εἶδος εἶναι μία ἀρχὴ ἐνέργειας ποὺ καθορίζει τὴν ἀντίστοιχη ὕλη ποὺ βρίσκεται σὲ ἕνα σῶμα. Ἐπίσης καθορίζει τὴν σφαῖρα δράσης καὶ ἀλληλεπίδρασης ποὺ ἀνήκουν σὲ μία οὐσία. Μετράει τὸν σκοπό της: μία γλαῦκα δὲ θὰ κολυμπήσει ποτὲ στὸν ὠκεανό, ἕνας ἄνθρωπος δὲν θὰ βγάλει φτερὰ γιὰ νὰ πετάξει. Ἔτσι τὸ εἶδος μορφοποιεῖ τὴν περιοχὴ ἀνάπτυξης τοῦ φυσικοῦ πράγματος. Κατ' αὐτὴν τὴν ἔννοια, σὰν δραστικὴ ἀρχή, καθορίζει τὶς φυσικὲς δυνατότητες ἑνὸς πράγματος. Τὸ ἴδιο τὸ εἶδος μεταβάλλεται σύμφωνα μὲ τὴν βαθμιαία τελειοποίηση τοῦ πράγματος, πραγματοποιεῖται ὅταν ὁ στόχος του ἐκπληρώνεται. Τὸ εἶδος εἶναι τὸ θεμέλιο τῶν φυσικῶν δυνάμεων τοῦ πράγματος, τῶν λειτουργιῶν καὶ τῶν δραστηριοτήτων του. Ἡ ἄρνηση τῆς ὕπαρξης τοῦ εἴδους, μὲ τὶς φυσικές του δυνάμεις, θὰ τὸ ἔκανε ἀδύνατο νὰ ἐξηγήσουμε τὴν κανονικὴ φυσικὴ συμπεριφορὰ ἑνὸς πράγματος.

Ἡ ἀριστοτελικὴ ἔννοια τοῦ εἴδους ἔπαιξε καθοριστικὸ ρόλο στὸν μεταφυσικὸ κόσμο ὅλων τῶν φιλοσόφων τοῦ μεσαίωνα. Πάντως, σύμφωνα μὲ τὰ λόγια τοῦ προλόγου τῆς πρώτης ἔκδοσης τῶν Principia τοῦ Newton: «οἱ μοντέρνοι, ἀπορρίπτοντας τὰ εἴδη καὶ τὶς ἀπόκρυφες ἱκανότητες, προσπάθησαν νὰ ὑποτάξουν τὰ φυσικὰ φαινόμενα κάτω ἀπὸ τοὺς νόμους τῶν μαθηματικῶν». Τὸ εἶδος δὲν μποροῦσε νὰ μετρηθεῖ μὲ τὰ μαθηματικὰ ἢ νὰ ἀποδειχθεῖ διαμέσου τοῦ πειράματος ὥστε νὰ ἀπορριφθεῖ ἀπὸ τοὺς νέους φυσικούς. Ὁ ἀποκλεισμὸς τοῦ εἴδους εἶναι χαρακτηριστικὸς τῆς μοντέρνας δια-

---

32. C.S. Pittendrigh, Adaptation, natural Selection and behavior, *Behavior and Evolution*, ed. A. Roe & G.G. Simpson, New Haven, Yale University Press, 1958, σ. 394.

33. Wolfgang Kullmann, *Aristoteles und die moderne Wissenschaft*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1998, σ. 302.

νόησης. Ὁ Καρτέσιος ὑποβίβασε τὸν φυσικὸ κόσμο σὲ μία ἐξωτερικὴ ἔκταση, διατηρώντας μόνο τὸ γεωμετρικὸ σχῆμα. Ἡ αἰτιότητα γίνεται μία ἐξωτερική, κινοῦσα σχέση. Ἡ πλούσια ἔννοια τῆς αἰτίας ἔχει ἐγκαταλειφθεῖ.

Ὁ φυσικὸς κόσμος ὑποβιβασμένος στὶς διαστάσεις μίας ἐξωτερικῆς ἔκτασης ἔχει χάσει τὸν ἐσωτερικό του δυναμισμὸ καὶ τὴν φυσική του κλίση. Οἱ πλουσιότερες ἐνοράσεις τοῦ Ἀριστοτέλη ἔχουν χαθεῖ: τὸ ἐγγενὲς εἶδος καὶ ἡ δυναμικότητα τῆς ὕπαρξης. Ἀπὸ τὴν στιγμὴ ποὺ δὲν δεχόμαστε πάντως τὴν παρουσία στὰ φυσικὰ ὄντα κάποιου στοιχείου κοντινοῦ στὸ ἐνυπάρχον εἶδος δὲν μποροῦμε νὰ κατανοήσουμε γιατὶ δροῦν μὲ συγκεκριμένους καὶ καταληπτοὺς τρόπους ποὺ διαρκῶς μελετοῦνται ἀπὸ τὴν ἐπιστήμη σὲ ὅλο καὶ περισσότερο μικροσκοπικὰ βάθη. Στερημένα ἀπὸ εἶδος καὶ δύναμη τὰ σώματα χάνουν τὴν δυναμική τους δομὴ ἡ ὁποία τὰ καθοδηγεῖ μὲ φυσικὴ τάση[34]. Καθὼς οἱ ἐπιστῆμες ποὺ ἐρευνοῦν τὴν ζωὴ ἀποκαλύπτουν ὅλο καὶ περισσότερο θαυμάσια παραδείγματα καθορισμοῦ καὶ κατευθυντήριας συμπεριφορᾶς διαμέσου τοῦ κόσμου τῆς φύσης, αὐτὰ προσφέρουν, σὲ μία φυσικὰ προσαρμοσμένη ἀντίληψη, νέες ἀπεικονίσεις τῶν βαθύτερων μεταφυσικῶν ἐνοράσεων τοῦ Ἀριστοτέλη. Κάτω ἀπὸ τὴν ἀριστοτελικὴ ἔμπνευση, λοιπόν, πολλοὶ βιολόγοι μπορεῖ νὰ φέρουν τὸ φῶς τῆς ἀρχαίας σοφίας σὲ νέα δεδομένα.

Μία ἀπὸ τὶς κυρίαρχες θεωρίες τῆς ἐποχῆς μας εἶναι αὐτὴ τῆς ἐξέλιξης. Εἶναι μία ἀπὸ τὶς ἑρμηνεῖες ποὺ ὁδηγοῦν πολὺ μακριὰ καὶ συγκεκριμένα ἀφορᾶ στὸ σύμπαν καὶ εἰδικὰ τὸν ἄνθρωπο, ἐνῶ ταυτόχρονα προκαλεῖ ἐπειγόντως διάλογο μὲ κάθε παράδοση ποὺ θεωρεῖται σημαντικὴ σήμερα. Ἐπίσης, προσφέρει τὴν ἐξασφάλιση τῆς αὐτονομίας καὶ τῆς ἀναγέννησης. Ἡ ἐξέλιξη βρίσκεται σὲ ἕνα chiaroscuro μεταξὺ τῆς λαμπρότητας τῆς θεωρίας τῆς δημιουργίας καὶ τοῦ σκότους τῆς ἀπόδειξης ποὺ καλύπτεται ἀπὸ τὸ παρελθόν. Ἴσως ἡ λεπτότητα τοῦ πνεύματος τοῦ Ἀριστοτέλη, ἂν δὲν μπορέσει νὰ λύσει τὸ πρόβλημα, τουλάχιστον θὰ φωτίσει μερικὲς ὄψεις τοῦ ἐρωτήματος ἀπὸ τὴν φιλοσοφική του σκοπιά. Στὶς παρακάτω σελίδες θὰ ἀσχοληθῶ μὲ τὸν ρόλο ὅσον ἀφορᾶ στὴν θεωρία περὶ τῆς ἐξελίξεως τῶν εἰδῶν.

Ἐξέλιξη – Εἶδος καὶ Σκοπιμότητα; Τώρα ἐλπίζω ὅτι βρισκόμαστε στὴ θέση νὰ λάβουμε ὑπ'ὄψη μας τὴν κρίση ποὺ διατύπωσε ὁ W.K.C. Guthrie καὶ ἡ ὁποία ἦταν ἡ αἰτία γιὰ τὶς παροῦσες μας σκέψεις. Εἶναι ὄντως ξεκάθαρο ὅτι ἡ δαρβινικὴ θεώρηση τοῦ εἴδους ἀντιτίθεται διαμετρικὰ στὴν ἀριστοτελική. Ἀκολούθησε τὴν νεώτερη φιλοσοφία προκειμένου νὰ ἐξορκίσει τὸ φάντασμα τοῦ εἴδους. Ἡ Marjorie Green γράφει: «Ἐδῶ πιστεύω ὅτι πραγματικὰ συναντοῦμε τὸ δεσπόζον δαρβινικὸ πάθος: στὴν ἀπόφαση νὰ μὴν βλέπουμε τὴν δομή. Ἡ δομὴ πρέπει νὰ κρατηθεῖ μακρὰν τῆς ἑρμηνείας, πρέπει

---

34. Πβ. Wolfgang WIELAND, *The Problem of Teleology. Articles on Aristotle*, Vol. 1, *Science*, Ed. Jonathan BARNES, Malcolm SCHOFIELD, Richard SORABJI, London, Duckworth, 1975, σ. 142.

νὰ ὑποβαθμισθεῖ στὶς συνθῆκες ἀπὸ τὶς ὁποῖες μᾶλλον ἐγέρθηκε παρὰ νὰ ἀναγνωρισθεῖ ὡς δομὴ αὐτὴ καθ'αὐτή»[35]. Παρόλ'αὐτά, ἀντίθετα ἀπὸ τὴν σύντομη ἀπόρριψη τοῦ Guthrie θὰ ἤθελα νὰ προτείνω μερικοὺς λόγους γιὰ τοὺς ὁποίους ἀντίθετα ἕνας θὰ μποροῦσε νὰ θεωρήσει τὸ εἶδος ἀναγκαῖο γιὰ νὰ κατανοήσει τὸ σύμπαν σὲ ὅλη του τὴν πολυπλοκότητα, τὰ εἴδη ἂν κάποιος προτιμᾶ, ἔτσι ὅπως ἔχουν μελετηθεῖ προεπιστημονικὰ καὶ ἑρμηνευτεῖ ἀπὸ τοὺς ἐπιστήμονες τοῦ φαινομένου τῆς ζωῆς. Βασικός μου στόχος εἶναι νὰ ὁρίσω ἕνα σημεῖο μεθόδου διαδικασίας: τὸ ἐρώτημα τοῦ εἴδους προηγεῖται τοῦ ἐρωτήματος ποὺ ἀφορᾶ στὴν ἐξέλιξη. Ἡ ἄγνοια τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τὴν θεωρία – ἀκόμα καὶ τὸ δυνατὸ ἀσυμβίβαστο τῆς βιολογίας του μὲ τὴν ἐξέλιξη – δὲν καθιστᾶ ἐκ τῶν προτέρων μὴ ἱκανοποιητικὴ τὴν θεμελιώδη ἐνόραση τοῦ εἴδους ὡς μεταφυσικὴ ἀρχὴ τῶν ὄντων. Μᾶλλον θὰ ἐπιχειρηματολογήσω ὅτι ἡ ἐξελικτικὴ θεωρία δὲν πρέπει ἁπλῶς κατὰ κάποιον τρόπο νὰ ἀσπαστεῖ τὴν ὕπαρξη τοῦ εἴδους ἀλλὰ περισσότερο ὅτι πρέπει να συμφωνήσει καὶ μὲ ἄλλα κεντρικὰ στοιχεῖα τῆς μεταφυσικῆς τοῦ Ἀριστοτέλη.

Ὅπως εἶναι καλὰ γνωστό, γιὰ τὴν ἀριστοτελικὴ βιολογία εἶναι ἀξιωματικὴ ἀρχὴ ὅτι ὁ κόσμος εἶναι αἰώνιος καὶ ὅτι ἀποτελεῖται ἀπὸ οὐσίες οἱ ὁποίες σταθεροποιοῦνται ἀφ'ἑαυτῶν. Ἡ ἐπιστήμη πιστεύει ὅτι αὐτὲς οἱ ἀπόψεις δὲν εἶναι πλέον ὑποστηρίξιμες. Ὅμως, ἕνας εἰδικὸς τῶν κειμένων βιολογίας τοῦ Ἀριστοτέλη σὰν τὸν D.M. Balme, γράφει: «ἡ ἀναπαραγωγὴ εἶναι μέρος τῆς συνέχειας τοῦ σύμπαντος. Ἡ *σταθερότητα* τῶν εἰδῶν εἶναι ἕνα διαφορετικὸ θέμα ποὺ δὲν συνεπάγεται τὴν συνέχεια τῶν εἰδῶν ... δὲν ὑπάρχει τίποτε στὴ θεωρία τοῦ Ἀριστοτέλη ποὺ νὰ ἐμποδίζει "μία ἐξέλιξη τῶν εἰδῶν", δηλαδὴ ὅτι μία διαρκὴς τροποποίηση τῶν εἰδῶν μεταβιβάζεται»[36]. Ὑπὲρ τῆς δυνατότητας ὕπαρξης τῆς ἐξέλιξης ὁ Balme ἀναφέρει τὴν δυνατότητα γένεσης νέων εἰδῶν ἀπὸ γόνιμα ὑβρίδια καὶ τὸ γεγονὸς ὅτι στὴν scala naturae δὲν εἶναι πάντα δυνατὸ νὰ διακρίνουμε μεταξὺ κάποιων εἰδῶν φυτῶν καὶ ζώων. Ἐνάντια σὲ κάτι τέτοιο ὁ James G. Lennox ἀντιτάσσει: «Ἂν ἡ συνέχεια τῶν εἰδῶν προϋποθέτει τὴν ἐπανάληψη παραγωγῆς τῆς μορφῆς τότε αὐτὸ σημαίνει σταθερότητα»[37]. Αὐτὴ ἡ ἑρμηνεία φαίνεται νὰ εἶναι πιὸ συμβατὴ μὲ τὴν ἄποψη τοῦ Ἀριστοτέλη ὅτι στόχος τῶν ζώντων πραγμάτων εἶναι ἡ διατήρηση τοῦ ἀγαθοῦ τοῦ εἴδους.

Τὸ σημεῖο ποὺ πρέπει νὰ υπογραμμίσουμε εἶναι ὅτι τὸ ἐρώτημα τῆς σταθερότητας στὰ εἴδη εἶναι δευτερεῦον ὡς πρὸς τὴν ὕπαρξη τοῦ εἴδους ὡς ἀρχῆς μιᾶς θεμελιώδους ἑρμηνείας. Ἂν ἡ ἀριστοτελικὴ μεταφυσικὴ ἀνάλυση ἀνάπτυξης καὶ μεταβολῆς εἶναι ὀρθὴ τότε οἱ ἀρχὲς τοῦ εἴδους καὶ ἡ ἐπι-

---

35. Marjorie GREENE, *The Understanding of Nature*, Dordrecht, 1974, σ. 141.

36. *Aristotle's De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium I*, Transl., with notes by D.M. BALME, Oxford, 1972, σ. 97.

37. James G. LENNOX, Are Aristotelian Species Eternal?, *Aristotle on Nature and Living Things*, Ed. Allan GOTTHELF, Pittsburgh, Mathesis, 1985, σ. 90.

βεβαίωση τῆς δυναμικότητας θὰ ἔχουν μία σημασία a fortiori σχετικὰ μὲ τὴν ἐξελικτικὴ διαδικασία. Ἡ ἀξία τῆς θεωρίας τῆς ἐξέλιξης εἶναι προτιμότερο νὰ ἀποφασισθεῖ κάτω ἀπὸ τὸ φῶς τῆς ἐμπειρικῆς ἀπόδειξης. Πάντως, ἡ μεταφυσικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη θὰ μᾶς ἀναγκάσει νὰ κάνουμε κάποιες βασικὲς ἐρωτήσεις σχετικὰ μὲ τὴν φύση τῆς πραγματικότητας ποὺ ἀναπτύσσεται. Ἂς δοῦμε λοιπὸν τὴν σημασία τῆς μορφικῆς καὶ τῆς τελικῆς αἰτιότητας.

Σὲ πιὸ ἐμφανῆ σημεῖα, τὸ εἶδος ἐκπληρώνει τὴν βασικὴ λειτουργία τῆς ταξονομίας. Συμπίπτει μὲ τὴν βασικὴ ἀνάγκη ἑρμηνείας τῆς ποικιλομορφίας τῶν διαφορετικῶν εἰδῶν ὄντων: ὀρυκτά, φυτὰ καὶ ζῶα. Θὰ πρέπει νὰ ὑπάρχει κάποια παρουσία ὀντοειδής, κάποιο στοιχεῖο ἢ ἀρχὴ ἐγγενής, π.χ. στὸν παπαγάλο, καὶ πηγὴ διάκρισής του ἀπὸ τὸν σκύλο. Κατὰ κάποιον τρόπο μοιράζεται αὐτὸ τὸ «κάτι» μὲ ἄλλους παπαγάλους καὶ τὸ μεταφέρει στὴν γενιά του. Τὸ εἶδος εὐθύνεται γιὰ τὴν οὐσιαστικὴ ὁμοιότητα ποὺ ὑπάρχει στὶς τάξεις τῶν ὅμοιων πραγμάτων. Σὲ ἕνα πιὸ ριζικὸ ἐπίπεδο θὰ πρέπει νὰ ἐνυπάρχει κάποιο στοιχεῖο τὸ ὁποῖο τὸ διακρίνει ὡς ζῶν ἀπὸ τὸ νεκρό.

Ἡ καθοριστικὴ σημασία τοῦ εἴδους στὰ ζωντανὰ πράγματα συνοψίζεται ἀπὸ τὸν James G. Lennox: «Ὁ Ἀριστοτέλης ὑποστήριξε ὅτι κάθε περίπτωση βιολογικῆς γενιᾶς προϋποθέτει τὴν παρουσία τοῦ εἴδους ἐκείνου ποὺ πρόκειται νὰ ὑπάρξει ... εἶναι ξεκάθαρο ὅτι αὐτὴ ἦταν μία μεταφυσικὰ θεμελιώδης ἀρχὴ γιὰ αὐτόν. Ἡ ὕλη δὲν θὰ μποροῦσε ποτὲ νὰ ὀργανωθεῖ σὲ ἕναν λειτουργικὸ ὀργανισμὸ ὑψηλῆς πολυπλοκότητας – ἐκεῖνο τὸ εἶδος ὀργάνωσης θὰ μποροῦσε νὰ καθοριστεῖ μόνο ἀπὸ μία προϋπάρχουσα περίπτωση τοῦ ἀναπαραγόμενου εἴδους»[38]. Μολαταῦτα ἡ παρουσία μίας ἐσώτερης, μεταφυσικῆς ἀρχῆς σὲ ἕνα ζῶν πράγμα εἶναι ἀνεξάρτητη ἀπὸ τὸ κατὰ πόσο πρόσφατη ἢ παλιὰ εἶναι ἡ γενιά της. Τὸ ζήτημα τῆς ἐξέλιξης, τὸ πῶς τὸ εἶδος ἔγινε συγκεκριμένο, εἶναι δευτερεῦον σχετικὰ μὲ τὴν ὕπαρξή του σὰν ἐσωτερικὴ ἀρχὴ καθορισμοῦ.

Ὁ Rupert Sheldrake, ἐμβρυολόγος ποὺ ἐπηρεάστηκε ἀπὸ τὸν Whitehead, θεωρεῖ ὅτι παρὰ τὶς ἐπιτυχίες τῆς ἀναγωγικῆς (reductionist) κυτταρικῆς βιολογίας παραμένουν βιολογικὰ προβλήματα ποὺ δὲν μποροῦν νὰ ἐξηγηθοῦν μὲ τὴν μηχανιστικὴ αἰτιότητα[39]. Ὁ Terence L. Nichols παραθέτει μερικὰ ἀπὸ τὰ ἄλυτα προβλήματα: «Ἕνα ἀπὸ αὐτὰ εἶναι ἡ μορφογένεση – ἡ ἀνάπτυξη μορφωμάτων στοὺς ὀργανισμούς. Ἕνα ἄλλο εἶναι ἡ ἀναπαραγωγὴ ὀργάνων τὰ ὁποῖα καταστράφηκαν ἢ ἀφαιρέθηκαν. Ἂν γιὰ παράδειγμα ἀφαιρεθεῖ ὁ φακὸς ἀπὸ τὸ μάτι τῆς σαλαμάνδρας τότε τὸ μάτι ἀναπαράγει ἄλλο. Τρίτο πρόβλημα εἶναι ἡ ἱκανότητα πολλῶν ὀργανισμῶν νὰ ἀναγεννοῦν τοὺς ἑαυτούς τους ἀπὸ κάποια μέρη: ἂν ἕνας γαιοσκώληκας τεμαχιστεῖ τὸ κάθε κομμάτι θὰ ἀναπτυχθεῖ σὲ ἕναν ὁλόκληρο γαιοσκώληκα.

---

38. *Αὐτόθι.*

39. Rupert SHELDRAKE, *A New Science of Life*, London, Anthony Blond, 1985.

Ἡ μορφογένεση καὶ ἡ ἀναπαραγωγὴ βρίσκονται ἐντελῶς πέρα ἀπὸ τὴν ἱκανότητα μιᾶς μηχανῆς. Οἱ μηχανὲς δὲν μποροῦν νὰ ἀναπτυχθοῦν ἀπὸ ἁπλὲς μονάδες ὅπως τὰ αὐγὰ ἢ τὰ κύτταρα καὶ οὔτε μποροῦν νὰ ἀναπαράγουν μέλη τους ἢ ὁλόκληρα τὰ μηχανικὰ σώματά τους ἂν κοποῦν σὲ κομμάτια. Ἔτσι, ἡ μορφογένεση καὶ ἡ ἀναπαραγωγὴ σκοπεύουν σὲ μία διαφορὰ μεταξὺ τῶν φυσικῶν ὀργανισμῶν καὶ τῶν τεχνικῶν κατασκευασμάτων»[40]. Σὲ αὐτὸν τὸν συσχετισμὸ μποροῦμε νὰ θυμηθοῦμε ὅτι ἡ παραδοσιακὴ ἰατρικὴ διαθέτει τὸν δικό της ὅρο γιὰ τὴν ἀναπαραγωγικὴ δύναμη τῆς φύσης: vis reparatrix naturae.

Γιὰ νὰ ὑπογραμμίσουμε τὴν σημασία τοῦ εἴδους ὡς ἐσωτερικοῦ συστατικοῦ τῆς πραγματικότητας τοῦ ἀτομικοῦ δὲν εἶναι ὑποχρεωτικὸ νὰ δεσμευθοῦμε στὴν σταθερότητα τῶν εἰδῶν. Λέμε ἁπλῶς ὅτι ὅσο μία φυσικὴ οὐσία κάποιου συγκεκριμένου εἴδους διατηρεῖται, τὸ στοιχεῖο ποὺ τὴν διακρίνει καὶ τὴν χαρακτηρίζει εἶναι τὸ ἐσώτερο εἶδος του. Μπορεῖ νὰ παύει νὰ ὑπάρχει· ἂν παρολ'αὐτὰ μεταβάλλεται σὲ τέτοιο βαθμὸ ὥστε νὰ μεταμορφωθεῖ, εἶναι καὶ πάλι ἡ παρουσία ἑνὸς νέου εἴδους ποὺ ἐξηγεῖ τὴν ἀλλαγή – ὁ ὅρος «μεταμόρφωση» μᾶς κάνει νὰ τὸ ἀντιληφθοῦμε. Ὅμως, πρέπει νὰ παραμείνει τουλάχιστον κάποιο στοιχεῖο τὸ ὁποῖο νὰ κάνει τὴν μεταμόρφωση ἐπιτρεπτή, τὸ παλιὸ πρέπει νὰ εἶναι ἐν δυνάμει στὸ νέο.

Πολλὰ ἐρωτήματα ποὺ ἀφοροῦν στὴν φύση καὶ τὴν κατάσταση σκοπιμότητας ἔχουν ἐγερθεῖ μὲ τὴν θεωρία τῆς δαρβινικῆς ἐξέλιξης. Τὸ φιλοσοφικὸ πρόβλημα ἀφορᾶ ὄχι στὴν ἐξέλιξη ὡς τέτοια ἀλλὰ μᾶλλον στὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ἐπετεύχθη. Ἡ διάχυση τῆς ζωῆς τῶν εἰδῶν ἔγινε ἁπλῶς τυχαία ἢ μήπως ἡ ἐξέλιξη διαθέτει κάποια ἐσώτερη τελεολογία; Τὰ ζωντανὰ ὄντα παρουσιάζουν καθαρὰ μία ἐνυπάρχουσα τελεονομία: τὴν ἀμοιβαία ὑπερεξάρτηση ἀνομοιογενῶν μερῶν καὶ τὴν ἀμοιβαία τους συνεργασία στὴν ὑπηρεσία τοῦ ὅλου ποὺ εἶναι ὄντως μεγαλύτερο. Ἡ ἐσώτερη ὀργανικότητα – ὁ συγκερασμὸς ὀργάνων – δὲν μπορεῖ νὰ ἐξηγηθεῖ μὲ τὸν ἴδιο τρόπο ὅπως ἡ μαχητικὴ ἀλληλεπίδραση τῶν ὁμοιογενῶν μερῶν ἑνὸς τεχνουργήματος. Δὲν μπορεῖ νὰ ἐπικοινωνήσει μὲ τὴν ἐπαφὴ μίας ἐπείσακτης μηχανικῆς αἰτίας. Μπορεῖ κανεὶς νὰ ρωτήσει: εἶναι εὔκολα ἀντιληπτὸ ὅτι οἱ τυχαῖες δυνάμεις μποροῦν νὰ ἑρμηνεύσουν τὴν καταγωγή, τὴν ἀνάπτυξη καὶ τὴν φύση ἑνὸς ἀτόμου τοῦ ὁποίου ὅλες οἱ δραστηριότητες κατευθύνονται ἀπὸ μία ἐνυπάρχουσα τάση πρὸς κάποιον τελικὸ ἐσωτερικὸ στόχο: τὴν αὐτοσυντήρηση καὶ τὴν αὐτοανάπτυξη τῆς γενιᾶς του; Εἶναι δυνατὸ νὰ ἀντιληφθοῦμε ὅτι ὁ ἄνθρωπος, ποὺ διακρίνεται ἀπὸ τὴν διάνοια, ἕνα χαρακτηριστικὸ ποὺ ἀκριβῶς ἐκφράζεται ὑπὸ ὅρους ποὺ ἀντιτίθενται στὸ τυχαῖο, ἔχει ἀναπτυχθεῖ ἀπὸ μία σειρὰ τυχαίων μεταβολῶν; Στὴν θεωρία ποὺ ἀναπτύσσει ὁ Ἀριστοτέλης, σχετικὰ μὲ τὴν διαδοχικὴ ἀνάπτυξη τῶν διακριτῶν ψυχῶν

---

40. Terence NICHOLS, Aquinas' Concept of Substantial Form and Modern Science, *International Philosophical Quarterly*, 1996, σ. 309.

μαζὶ μὲ τὶς βαθμιαῖες τους δυνάμεις, θέτει στὸ *Περὶ ζῴων γενέσεως*, ὅπως λέει, τὸ «ἐρώτημα τῆς μεγαλύτερης δυσκολίας» («ἀπορία πλείστη») ἡ ὁποία εἶναι ἐξ ἴσου ἀπαραίτητη γιὰ τὸν σύγχρονο βιολόγο τῆς ἐξελικτικῆς θεωρίας: «διὸ καὶ περὶ νοῦ, πότε καὶ πῶς μεταλαμβάνει καὶ πόθεν τὰ μετέχοντα ταύτης τῆς ἀρχῆς»[41].

Πολλὰ ἔχουν εἰπωθεῖ γιὰ τὴν ἔννοια τοῦ τυχαίου ὡς κατάλληλη ἑρμηνεία τῆς διαδικασίας τῆς ἐξέλιξης. Αὐτὸς ὁ ὅρος, ἴσως περισσότερο ἀπὸ κάθε ἄλλο, πρέπει νὰ διευκρινιστεῖ. Ὁ Ἀριστοτέλης διακρίνει μεταξὺ δύο εἰδῶν τυχαίων ἢ συμπτωματικῶν γεγονότων: ἐκεῖνα ποὺ συμβαίνουν αὐτόματα, ἀπὸ τὸν ἑαυτό τους («τὸ αὐτόματον»)[42], ὅταν ἕνας παράγοντας δρώντας χωρὶς βούλευση παράγει κάποιο ἄσκοπο ἀποτέλεσμα· κατὰ δεύτερο λόγο, ὅταν ἕνα ἀπρόοπτο ἀποτέλεσμα προέρχεται ἀπὸ κάποια ἠθελημένη δράση, αὐτὸ ὀφείλεται στὴν «τύχη»[43]. Ὁ Ἀριστοτέλης μὲ ρεαλισμὸ ἀναγνωρίζει τὴν ὕπαρξη ἀποτελεσμάτων τὰ ὁποῖα δὲν τὰ ἀναμένουμε εἴτε ἀπὸ τὴν φύση εἴτε μέσῳ τοῦ διαλογισμοῦ, ἀλλὰ αὐτὰ πάντα ἀπορρέουν ἀπὸ τὴν δράση ἑνὸς παράγοντα. Τὰ λεγόμενα «τυχαῖα» γεγονότα μπορεῖ νὰ συμβαίνουν δίχως σκοπιμότητα, ἀπρόοπτα. Ἔχουν, ὅμως, προκληθεῖ καὶ μποροῦν νὰ ἐξηγηθοῦν. Τὰ ἀποτελέσματα τοῦ αὐτόματου καὶ τοῦ τυχαίου *θὰ μποροῦσαν* νὰ εἶναι ὁ στόχος τοῦ νοῦ ἢ τῆς φύσης ἀλλὰ βάσει τῶν περιστάσεων ἔχουν συμβεῖ συμπτωματικά. Τίποτα, πάντως, δὲν συμβαίνει ἁπλὰ μέσῳ κάποιας τυχαίας αἰτιότητας («ὕστερον ἄρα τὸ αὐτόματον καὶ ἡ τύχη καὶ νοῦ καὶ φύσεως»)[44]. Τὸ τυχαῖο προϋποθέτει μία τάξη φυσικῆς τελεολογίας καὶ ἔπεται αὐτῆς τῆς τάξης[45]. Ἔτσι, λοιπόν, τὸ τυχαῖο εἶναι συμπτωματικό: τυχαία συναίνεση μιᾶς συνέχειας ποὺ συνήθως ὀφείλεται στὴν φυσικὴ τελεολογία. Ὁ Ἀριστοτέλης ἔτσι μπορεῖ νὰ δηλώνει: «Ἔστι μὲν οὖν ἄμφω αἴτια (καθάπερ εἴρηται) κατὰ συμβεβηκός – καὶ ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον – ἐν τοῖς ἐνδεχομένοις γίγνεσθαι μὴ ἁπλῶς μηδ' ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, καὶ τούτων ὅσ' ἂν γένοιτο ἕνεκά του»[46]. Καὶ ὅπως λέει καὶ ὁ Wolfgang Wieland: «Τὸ τυχαῖο εἶναι δυνατὸ γιατὶ συμπίπτουν διαφορετικὲς τελεολογικὲς συνδέσεις»[47].

Μᾶλλον, ἀντὶ νὰ μιλοῦμε σχετικὰ μὲ τὸ τυχαῖο ὡς παραίτηση ἀπὸ τὴν ἀνάγκη κάποιας ἐξήγησης – στὰ σίγουρα τὸ ἀντίθετο τῆς ἐπιστήμης, σὰν νὰ λέμε ὅτι κάποια πράγματα γίνονται χωρὶς λόγο – πρέπει νὰ μιλοῦμε μὲ τὸν Ἀριστοτέλη γιὰ συμπίπτουσες αἰτίες. Ἡ ἀναφορὰ στὸ τυχαῖο δὲν ἰσοδυναμεῖ μὲ ἀπόρριψη τῆς ἑρμηνείας ἀλλὰ μὲ τὴν ἀναβολή της. Ἔτσι, στὸ ἐπίπεδο τῆς μικρο-ἐξέλιξης κάποιος θὰ πρέπει νὰ προσπαθήσει νὰ ταυτίσει

---

41. *Περὶ ζῴων γεν.*, B 3, 736 b 5-7.
42. *Αὐτόθι*, B 1, 734 b 11.
43. *Φυσ. ἀκρ.*, B 6, 197 b 19-23.
44. *Αὐτόθι*, B 6, 198 a 7-11.
45. Πβ. John Hermann RANDALL Jr., *Aristotle*, New York, Columbia University Press, 1960, σ. 193.
46. *Φυσ. ἀκρ.*, B5, 197 a 33-36. Πβ. 197 b 19-21.
47. *Ἔνθ. ἀν.*, σ. 146.

τὶς περιβάλλουσες καταστάσεις – συμπίπτουσες αἰτίες – ποὺ κατὰ κάποιον τρόπο ἐπηρεάζουν θετικὰ τὸ ξεδίπλωμα τῶν κυτταρικῶν διαδικασιῶν καὶ μεταβάλλουν τὴν συνηθισμένη σταθερότητά τους σὲ αὐτὲς τὶς διαδικασίες. Ποιὲς εἶναι αὐτὲς οἱ αἰτίες, τί ἀκριβῶς προκαλοῦν καὶ μὲ ποιὸν τρόπο δουλεύουν; Ἡ μπορεῖ κάποιος νὰ λάβει ὑπ'ὄψη του τὸ ζήτημα τῆς μακρο-ἐξέλιξης: δηλαδὴ τὶς μεταβολὲς ποὺ κάνουν τὸ ζωντανὸ ὂν νὰ περάσει σὲ κάποιο ἀνώτερο ἐπίπεδο; Αὐτὲς οἱ μακρο-μεταβολὲς εμπεριέχουν τὴν ἐμφάνιση νέων ὀργάνων: ποδιῶν, φτερῶν, πνευμόνων, κλπ. Κάτι τέτοιο θὰ φαινόταν τελείως ἀνεξήγητο ἐκτὸς καὶ ἂν κάποιος ἀποδεχόταν τὴν παρουσία, στὸ ἐσωτερικὸ τοῦ γενετικοῦ κώδικα, πολλῶν «δυνατοτήτων» ἢ λανθανουσῶν δυνάμεων οἱ ὁποῖες ἐμφανίζονται ὅταν τὸ ἐπιτρέπουν οἱ κατάλληλες συνθῆκες. Ἀκόμα καὶ ὅταν κάποιος ἀπορρίψει τὴν σκοπιμότητα ἑνὸς τέλους ὑπάρχει μία ἐσωτερική, διαχέουσα διευθυντικότητα ἡ ὁποία στοχεύει σὲ κάθε παράγοντα πρὸς τὶς διευθύνσεις ἀνάλογα μὲ τὶς δικές του δυνατότητες. Ὁ στόχος μπορεῖ νὰ εἶναι ἀπρόβλεπτος ἀλλὰ δίνοντας τὶς καθοριστικές του δυνάμεις θὰ μποροῦσε νὰ ἐντοπισθεῖ. Τὸ εἶδος ποὺ ὑφίσταται τὴν μεταβολὴ πρέπει νὰ περιέχει μέσα του ἕνα διακριτὸ ἄνοιγμα προκειμένου νὰ ἀναπτύξει νέα συμπεριφορὰ καὶ νὰ ἀποκτήσει νέο χαρακτηρισμό: πρέπει νὰ διαθέτει δύναμη καὶ μάλιστα ἀληθινή. Δὲν πρόκειται γιὰ κάποιο κενὸ ποὺ πρέπει νὰ πληρωθεῖ. Natura non facit saltum. Ἡ φύση εἶναι μία συνέχεια: «οὐκ ἔοικε δ' ἡ φύσις ἐπεισοδιώδης οὖσα ἐκ τῶν φαινομένων, ὥσπερ μοχθηρὰ τραγωδία»[48].

Ὁ Richard Goldsmith, καθηγητὴς στὸ Πανεπιστήμιο Berkeley τῆς Καλιφόρνιας, ἐξέδωσε ἕνα κατάλογο δεκαεφτὰ ἀντικειμένων τὰ ὁποῖα δὲν θὰ εἶχαν νόημα παρὰ σὲ μία ὁλοκληρωμένη τους παράθεση. Τὸ μάτι, γιὰ παράδειγμα, πρέπει νὰ εἶναι ὁλοκληρωμένο, διαφορετικὰ δὲν ἔχει καμία χρησιμότητα, τὰ μεταβατικὰ στάδια εἶναι ἁπλῶς ἄσκοπα. Πιὸ πρόσφατα, ὁ Michael Behe στὸ *Darwin's Black Box*, παρουσίασε διάφορα παραδείγματα ἀπὸ ὅ,τι ἀποκαλεῖ «ἀμείωτη πολυπλοκότητα», ἡ ὁποία δὲν θα μποροῦσε νὰ δημιουργηθεῖ βαθμηδὸν καὶ τυχαία. Ἕνα τέτοιο παράδειγμα εἶναι ἡ θρόμβωση τοῦ αἵματος[49]. Ὁ Behe δηλώνει: «Ἡ φυσικὴ ἐπιλογή... λειτουργεῖ μόνο ὅταν ὑπάρχει κάτι πρὸς ἐπιλογήν – κάτι τὸ χρήσιμο *τώρα* καὶ ὄχι στὸ μέλλον ... ἂν μία πρωτεΐνη ἐμφανιστεῖ σὲ κάποιο στάδιο χωρὶς λειτουργία τότε ἡ μεταβλητότητα καὶ ἡ φυσικὴ ἐπιλογὴ θὰ *ἔτειναν νὰ τὴν ἀπορρίψουν* ... ὁ δαρβινικὸς μηχανισμὸς τῆς φυσικῆς ἐπιλογῆς θὰ ἐμπόδιζε τὸν σχηματισμὸ ἀμείωτων συστημάτων πολυπλοκότητας ὅπως τὴν πλημμυρίδα τῆς θρόμβωσης»[50]. Ὁ Behe ἰσχυρίζεται ὅτι ἡ δαρβινικὴ θεωρία, ἡ ὁποία ἐμμένει

---

48. *Μ.τ.φ.*, Ν 3, 1090 b 19-21.

49. Michael J. Behe, *Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution*, New York, Free Press, 1996, σσ. 86-89.

50. *Αὐτόθι*, σσ. 95-96.

στὴν βαθμιαία παραγωγὴ αὐτῶν τῶν συστημάτων, ἁπλὰ δὲν θὰ μποροῦσε νὰ λειτουργήσει. Κάθε ἐνδιάμεση ἐκδοχὴ θὰ ἦταν ἄχρηστη ἐφ'ὅσον ὅλα τὰ μέρη τοῦ συστήματος θὰ ἔπρεπε νὰ λειτουργήσουν ταυτόχρονα. Σὲ μία ἐξέταση τῆς φιλολογίας τῆς σχετικῆς μὲ αὐτὰ τὰ ἀμείωτα συστήματα πολυπλοκότητας, ὁ Behe δηλώνει ὅτι δὲν καταμέτρησε οὔτε μία δαρβινικὴ ἑρμηνεία ἢ ἐξήγηση.

Στὸ βιβλίο του *The Blind Watchmaker,* ὁ Richard Dawkins ἀναφέρει: «δὲν μοῦ εἶναι γνωστὴ οὔτε μία περίπτωση κάποιου πολύπλοκου ὀργάνου ποὺ δὲν θὰ μποροῦσε νὰ σχηματιστεῖ ἀπὸ κάποιες ἐλαφρὲς μεταβολές... ἂν εἶναι ἔτσι... θὰ πάψω νὰ πιστεύω στὸν Δαρβινισμό»[51]. Φυσικὰ δὲν ὑπάρχει κάτι παράλογο σχετικὰ μὲ τὴν βαθμιαία ἐξέλιξη ἑνὸς πολύπλοκου συστήματος, π.χ. τὴν θρόμβωση τοῦ αἵματος, ἑνὸς ὀργάνου σὰν τὸ μάτι. Ἐκεῖνο ποὺ δὲν εὐσταθεῖ εἶναι ὅτι αὐτὴ ἡ ἀνάπτυξη μπορεῖ νὰ καθοριστεῖ ἀποκλειστικὰ ἀπὸ τυχαῖες, μηχανικὲς δυνάμεις. Ἡ βαθμιαία ἐξέλιξη τοῦ ματιοῦ ἔχει κάποιο νόημα ἀλλὰ μόνο κάτω ἀπὸ τὴν ὀπτικὴ τῆς τελικῆς αἰτιότητας: τὸ μάτι ἔγινε γιὰ νὰ βλέπει. Στηρίζεται ὁλοκληρωτικὰ στὴν προηγούμενη, οὐσιαστικὴ παρουσία κάποιας καθορισμένης δυναμικότητας. Ἡ ὑπόθεση τῆς τελικῆς αἰτιότητας – τὸ ξεδίπλωμα πρὸς ἕνα στόχο ποὺ δὲν ἔχει ἀκόμα ἐπιτευχθεῖ, ἀλλὰ ποὺ θὰ ἐπιτευχθεῖ – ἐνδυναμώνεται πραγματικὰ ἀπὸ τὴν ὑπόθεση τῆς βαθμιαίας ἐξέλιξης ἑνὸς ὀργάνου τὸ ὁποῖο εἶναι ἄχρηστο μέχρις ὅτου ὁλοκληρωθεῖ.

Τὸ Μεταφυσικὸ Ὑπόβαθρο τῆς Ἐξέλιξης. Ἐδῶ θὰ ἤθελα νὰ ἀναφέρω σύντομα μερικὲς περαιτέρω ἀπόψεις τῆς σχέσης μεταξὺ τῆς ἐξέλιξης καὶ τῆς μεταφυσικῆς ἔτσι ὅπως μποροῦν νὰ παρουσιαστοῦν σὲ κάποιον μελετητὴ τοῦ Ἀριστοτέλη, παραθέτοντας καὶ τὰ ὅρια της προοπτικῆς του Σταγειρίτη.

Ἂν ἐκλαμβανόταν σὰν ἱστορικὸ δεδομένο, ἐξηγώντας ἁρμονικὰ μία μυριάδα ποικιλόμορφων γεγονότων μέσα ἀπὸ τὸ πρῖσμα τῆς φυσικῆς ἱστορίας, ἡ θεωρία τῆς ἐξέλιξης θὰ ἔπρεπε νὰ κληθεῖ γιὰ περαιτέρω διευκρινήσεις διαφορετικοῦ βάθους καὶ σκοποῦ. Παραμένει τὸ περαιτέρω φιλοσοφικὸ ζήτημα τῆς σημασίας της καὶ τοῦ σκοποῦ της. Ἡ ἐξέλιξη γίνεται ἕνα explanandum, τὸ γεγονὸς ποὺ μὲ τὴν σειρά του χρήζει κατανόησης. Ἡ ἐξέλιξη εἶναι βασικὰ μία περιγραφικὴ ἀφήγηση ποὺ χρειάζεται κατανόηση. Ἄλλα ἐρωτήματα προκύπτουν: Τί προηγήθηκε τῆς διαδικασίας τῆς ἐξέλιξης; Ποιὰ ἦταν ἡ καταγωγή της; Τί τὴν ἔκανε δυνατή; Ποιὰ εἶναι ἡ πηγὴ τοῦ στόχου ποὺ κληρονομεῖ στὴν φυσικὴ ἀνάπτυξη; Μποροῦν τὰ μικρότερα νὰ προηγηθοῦν τῶν μεγαλύτερων, τὰ χαμηλότερα τῶν ὑψηλότερων; Ὑπάρχει κάποια προέλευση καὶ στόχος ἢ τὸ χάος εἶναι, βάσει τῆς φράσης τοῦ Μίλτωνα: «ἡ μήτρα τῆς φύσης καί, ἴσως, ὁ τάφος της»[52]; Πρέπει νὰ ανα-

---

51. Richard DAWKINS, *The Blind Watchmaker,* London, Penguin, 1991, σ. 91.

52. *Paradise Lost,* II, στ. 911: «the womb of Nature and perhaps her grave».

γνωρίσουμε ὅτι ἡ μεταφυσικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη ἀφήνει ἐρωτήματα τελείως ἀναπάντητα, ὄντας πέρα ἀπὸ τοὺς διαλογισμούς του. Αὐτὰ εἶναι a fortiori, θεμελιώδη σὲ σχέση μὲ τὴν θεωρία τῆς ἐξέλιξης καὶ ἔχουν ἀγνοηθεῖ καὶ ἀπὸ τοὺς Δαρβινιστὲς ἀκόμη. Οὐσιωδέστερα, ἀφοῦ ἐξέλαβε ὡς ἀξιωματικὴ ἀρχὴ τὴν αἰωνιότητα τοῦ σύμπαντος, ὁ Ἀριστοτέλης δὲν ἔθεσε τὸ ἐρώτημα τῆς προέλευσής του καὶ ἔτσι ἀπέτυχε στὸ νὰ θέσει καὶ τὸ ριζοσπαστικὸ ἐρώτημα τῆς ὕπαρξης. *Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien?*

Ἂν τὰ πάντα ἔχουν προέλθει ἀπὸ ἕνα Urstoff τότε πῶς ἐξηγοῦμε τὴν ὕπαρξη τῆς πρώτης ὕλης; Ποιητές, φιλόσοφοι, ἀκόμα καὶ λυρικοὶ δημιουργοὶ ἀπαθανάτισαν τὴν ἁπλὴ λογικὴ τῆς πραγματικότητας: «Τίποτα δὲν ἔρχεται ἀπὸ τὸ τίποτα, τίποτα δὲν θὰ μποροῦσε νὰ τὸ κάνει». Ἂν ὑπῆρξε ὄντως κάποιο «Big Bang», κάποιος ἔχει τὸ δικαίωμα νὰ ρωτήσει: «Τί ἦταν αὐτὸ ποὺ ἐξερράγη;» Τί κατεύθυνε τὴν προοδευτικὴ ἀνάπτυξη τοῦ σύμπαντος ἐξ ἀρχῆς; Τὸ σύμπαν ἐμφανίζει κάποιους διαρκεῖς νόμους, τοὺς βασικοὺς κατευθυντήριους κανόνες στοὺς ὁποίους ὅλη ἡ φυσικὴ ἀλήθεια ὑπόκειται. Ἡ ὕλη, ἡ ὁποία πρέπει νὰ ὑπακούει σὲ αὐτοὺς τοὺς θεμελιώδεις νόμους, τοὺς καθόρισε ab initio; Τὸ νὰ θεωροῦμε ὑπεύθυνο τὸ «selfish gene» γιὰ ὁλόκληρο τὸν σχεδιασμὸ τοῦ σύμπαντος καὶ ὅλων τῶν θαυμάτων του εἶναι σὰν νὰ ἀντικαθιστοῦμε τὴν παλιὰ θεότητα μὲ μία νέα. Ὁ David Berlinski σημειώνει: «Τὸ ὅτι ἡ δαρβινικὴ θεωρία τῆς ἐξέλιξης καὶ οἱ βιβλικὲς ἀναφορὲς τῆς δημιουργίας παίζουν ἕναν παρόμοιο ρόλο στὴν ἀνθρώπινη οἰκονομία πίστεως εἶναι μία εἰρωνία ποὺ τὴν μοιράζονται λίγοι στὸ σύνολό τους βιολόγοι»[53].

Τὴν ἄποψη ὅτι ἡ ἐξέλιξη ἀποκλείει τὸν Θεὸ τὴν μοιράζονται κάποτε καὶ ὑποστηρικτὲς καὶ ἐπικριτὲς τῆς θεωρίας. Τὸ κοινὸ λάθος εἶναι ἡ πίστη ὅτι ἡ ἐξέλιξη ἀποτελεῖ μία διεξοδικὴ ἐξήγηση μᾶλλον ἀντὶ γιὰ τὸν ἰσχυρισμὸ ἑνὸς γεγονότος φυσικῆς ἱστορίας τὸ ὁποῖο χρειάζεται τὸ ἴδιο ἐξήγηση. Κάποιος μπορεῖ νὰ ἀπογοητευθεῖ γιὰ τὸ ὅτι ἡ θεωρία τῆς ἐξέλιξης εἶναι ἐνάντια στὴν ὕπαρξη τοῦ Θεοῦ. Εἶναι ἀλήθεια, ὁ Dawkins εἶπε, ὅτι ἡ ἐξέλιξη ἐπιτρέπει σὲ κάποιον νὰ εἶναι σεβαστὸς ἄθεος, τὸ ζήτημα εἶναι μὲ ποιὸ βαθμὸ κατανόησης κάποιος εἶναι ἱκανοποιημένος. Ἡ ἐξέλιξη ὡς ἐξέλιξη, ὡς περιγραφὴ τῆς φυσικῆς ἱστορίας δὲν θέτει προβλήματα γιὰ τοὺς ἀνθρώπους ποὺ δέχονται τὴν ὕπαρξη τοῦ Θεοῦ. Ἀπὸ κάποιους χαρακτηρίστηκε καὶ ὡς μία δεύτερη ἀπόδειξη τῆς ὕπαρξης τοῦ Θεοῦ. Ἔχοντας διατάξει τὸ σύμπαν μέσῳ τῆς δημιουργίας νὰ ὑπάρξει, ἡ διαρκής του ἀνάπτυξη ἀποτελεῖ ἀπόδειξη τῆς ἡγετικῆς του παρουσίας. Σύμφωνα μὲ τὸν Ἅγιο Αὐγουστῖνο, ἡ θεία αἰτιότητα ξεδιπλώνεται διαρκῶς: «ὅπως μία μητέρα εἶναι ἔγκυος ἔτσι εἶναι καὶ τὸ ἴδιο τὸ σύμπαν· ἐγκυμονεῖ τὶς αἰτίες τῶν ἀγέννητων πραγμάτων»[54]. Ὁ Ἅγιος Αὐγουστῖνος ἀναφέρεται στὶς σπερματικὲς ἀρχὲς (rationes seminales, λόγοι

---

53. David Berlinski, The Deniable Darwin, *Commentary*, June 1996, σ. 29.
54. Αὐγουστῖνου, *De Trinitate*, iii, 9.

σπερματικοί), δυνάμεις ποὺ ἔχουν ἐμφυτευτεῖ στὰ πλάσματα ἀπὸ τὸν Θεὸ ὅπου καὶ μὲ τὴν συνδρομή τους ὁδηγεῖ τὰ φυσικὰ ἀποτελέσματα στὴν ὕπαρξη. Ὁ Ἀκινάτης ἀναφέρει ὅτι πράγματι ὁ Θεὸς μπορεῖ νὰ δημιουργήσει ἀναρίθμητα εἴδη[55].

Ἡ διάκριση μεταξὺ «τελεολογίας» καὶ «τελεονομίας», ἡ ὁποία εἰσήχθη ἀπὸ τὸν Kullman ποὺ εἶχε ἐμπνευστεῖ ἀπὸ τὴν σύγχρονη βιολογία προκειμένου νὰ περιγράψει καταλληλότερα τὴν ἀριστοτελικὴ ἰδέα τῆς σκοπιμότητας, εἶναι χρήσιμη ἀφοῦ ἐπιτρέπει στὴ βιολογία νὰ προχωρήσει στὰ ὅρια τῆς ἔρευνάς της μὲ ἕνα ξεκάθαρα διαγεγραμμένο πρότυπο ἔρευνας, ἀσφαλὲς ἀπὸ μεταφυσικὲς καὶ θεολογικὲς παρεμβάσεις. Τὰ ἀποτελέσματα αὐτῆς τῆς ἔρευνας πρέπει νὰ ἀναθεωρηθοῦν, πάντως, μέσα στὸ εὐρύτερο πανόραμα τῆς τελικότητας τῆς ζωῆς καὶ τῆς πραγματικότητας. Τὸ ζήτημα τῆς καταγωγῆς καὶ τοῦ τελικοῦ σκοποῦ μέσα στὴν φύση ἀποκλείεται ἀπὸ τὴν ἔννοια τῆς τελεονομίας. Εἶναι ὑπόθεση τοῦ βιολόγου, ἀλλὰ δὲν μπορεῖ νὰ ἀγνοηθεῖ ἀπὸ τὸν φιλόσοφο, εἶναι πιὸ ζωτικὸ στὴν φιλοσοφικὴ ἀξιολόγηση τῆς ἐξέλιξης. Ποὺ ἔχει ὁ ποταμὸς τῆς ἐξέλιξης τὶς πηγές του; τί καθοδηγεῖ καὶ διευθύνει τὴν ροή του; σύμφωνα μὲ τὴν θεωρία τῆς ἐξέλιξης ὅλα τὰ ζωντανὰ πράγματα, μαζὶ καὶ ὁ ἄνθρωπος, ἕλκουν τὶς καταγωγές τους ἀπὸ ἄλλες, χαμηλότερες μορφὲς ζωῆς, καὶ ἀκόμα ἀπὸ ἀνόργανες ὕλες. Διαμέσου ἀλλαγῶν ποὺ γίνονται σὲ ἀλλεπάλληλες διαδοχὲς γενεῶν ἕνα φυτὸ ἢ ζῶο μεταβάλλεται καὶ μπορεῖ νὰ ἀναπτυχθεῖ σὲ κάποια ὑψηλότερη μορφὴ ζωῆς. Ποιὰ εἶναι ἡ πηγὴ μίας τέτοιας τελικότητας – μπορεῖ ἡ διαδικασία τῆς ἐξέλιξης νὰ κινηθεῖ πρὸς μία πλήρωση ἡ ὁποία οὔτε εἶναι παροῦσα οὔτε μπορεῖ ποτὲ νὰ προβλεφθεῖ; Ποιὰ εἶναι ἡ αἰτία γιὰ τὴν ἔντονη αὔξηση τοῦ βιολογικοῦ πλούτου καθὼς ἡ φύση ὁδηγεῖ σὲ ὅλο καὶ ἀνώτερες μορφὲς ζωῆς καὶ ἡ φυσικὴ κλίμακα φτάνει σὲ νέα ἐπίπεδα; Τὸ χαμηλότερο δὲν μπορεῖ νὰ προηγηθεῖ τοῦ ὑψηλότερου ὅπως ἀκριβῶς τὸ ὄν δὲν μπορεῖ νὰ προέλθει ἀπὸ τὸ τίποτα.

Ὁ Ἀριστοτέλης καὶ ἡ ἐξέλιξη τῶν εἰδῶν. Ὑπογράμμισα ὅτι ἡ ἀποδοχὴ τοῦ εἴδους σὰν μεταφυσικὴ ἀρχή, ἡ ὁποία ἐξηγεῖ τὴν οὐσιαστικὴ ταυτότητα τοῦ κάθε πράγματος, προέχει τοῦ ζητήματος ποὺ ἀφορᾶ στὴν σταθερότητα ἢ τὴν ἐξέλιξη τῶν εἰδῶν. Προτείνω, πάντως, ὅτι κάτω ἀπὸ τὸ φῶς τῶν πλέον βασικῶν μεταφυσικῶν ἀρχῶν, ἡ φιλοσοφία τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τὴν φύση μπορεῖ νὰ προσαρμοστεῖ ἄνετα γιὰ νὰ φιλοξενήσει στὴν κοσμικὴ ὀπτική του τὴν ἐξέλιξη τῶν εἰδῶν. Στοιχεῖα τῆς κοσμοθεωρίας του εἰσάγουν ἤδη κάποια στοιχεῖα τῆς θεωρίας τῆς ἐξέλιξης. Ἀναγνώρισε τὴν ἀνοδικὴ κλίμακα τῆς φύσης, τὴν scala naturae: τὴν πραγματικότητα σὰν ἕνα βαθμιαῖο crescendo ἀπὸ τὴν ὕλη στὴν ὕπαρξη ζωῆς καὶ πρὸς τὴν ἀνθρώπινη ὕπαρξη. Ὁ Joseph Needham προχώρησε τόσο μακριὰ ὥστε νὰ τὸν ἀποκαλέσει «πρόδρομο τῆς ἔννοιας τῆς ἐξέλιξης τῶν εἰδῶν, ἀναγνωρίζοντας ὅτι ἡ κλίμακα πραγματο-

---

55. Θωμᾶς ΑΚΥΝΑΤΗΣ, *De Veritate* 20, 4 ad 1: «potest facere novas species et hoc in infinitum».

ποιεῖται διαμέσου τῶν αἰώνων»[56]. Ὁ Ἀριστοτέλης προλαμβάνει καὶ τὸν λεγόμενο «χαμένο κρίκο τῆς ἀλυσίδας»: ὁ πίθηκος, ἡ μαϊμοῦ καὶ ὁ βαβουΐνος, λέει, διπλασιάζονται στὴν φύση τους μὲ τὸν ἄνθρωπο καὶ τὰ τετράποδα («ἐπαμφοτερίζει τὴν φύσιν»)[57]. «Ὁ δὲ πίθηκος διὰ τὸ τὴν μορφὴν ἐπαμφοτερίζειν καὶ μηδετέρων τ' εἶναι καὶ ἀμφοτέρων»[58]. Εἶναι ἱκανὸς νὰ ἑρμηνεύει κάτω ἀπὸ τὸ φῶς τῆς δικῆς του θεωρίας τῆς αἰτίας καὶ τοῦ τυχαίου τὴν θεωρία τοῦ Ἐμπεδοκλῆ σχετικὰ μὲ τὴν ἐπιβίωση τῶν ἐκλεκτοτέρων («survival of the fittest»): «ὅπου μὲν οὖν ἅπαντα συνέβη ὥσπερ κἂν εἰ ἕνεκά του ἐγίνετο, ταῦτα μὲν ἐσώθη ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου συστάντα ἐπιτηδείως»[59]. Πιὸ ἀποφασιστικά, λόγῳ τῆς ἐμμονῆς του σχετικὰ μὲ τὸ εἶδος, ἀπορρίπτει τὴν ἑρμηνεία τοῦ Ἐμπεδοκλῆ γιὰ τὴν δημιουργία τῶν ζώων ὅσον ἀφορᾶ στὶς συνθῆκες τῆς ἀνάπτυξής τους[60].

Ἐπιπλέον, μὲ τὴν δήλωση «ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ καὶ ἥλιος»[61], ὁ Ἀριστοτέλης ἀναγνωρίζει τὴν ἐπιρροὴ τοῦ περιβάλλοντος στὴν γένεση ἑνὸς νέου ἀπτοῦ εἴδους σὲ ὅλες του τὶς ἐξαρτήσεις καὶ ἐπιρροές. Τὸ περιβάλλον μέχρι κάποιο βαθμὸ ἐπηρεάζει τὸ γένος. Ὁ ἀπόγονος εἶναι ἕνα νέο ἐνσαρκωμένο, μοναδικό, ἐξατομικευμένο εἶδος. Δὲν εἶναι ἕνα ἀντίγραφο, τὸ γένος δὲν εἶναι κλωνισμός. Τὸ περιβάλλον μπορεῖ νὰ εἰσέλθει στὸν καθορισμὸ ἑνὸς νέου φυσικοῦ πράγματος, σὲ ἕναν ἐσωτερικὸ βαθμό. Μεγαλύτερες προσαρμοστικότητες μποροῦν νὰ λάβουν χώρα σὺν τῷ χρόνῳ. Π.χ., ἐπιδιώκοντας μεγαλύτερα ὕψη μέσα στὸ ἴδιο της τὸ περιβάλλον, ἡ καμηλοπάρδαλη θεωρητικὰ ἀναπτύσσεται σὲ ἀπειροελάχιστες διαστάσεις μὲ τὸ πέρασμα τῶν γενεῶν, μέχρις ὅτου τὸ εἶδος νὰ ἐξασφαλιστεῖ ὡς πρὸς τὴν ἐπιβίωσή του.

Τὰ ζῶντα εἴδη ὑπόκεινται στὴν μεταμόρφωση, *ξεδιπλώνουν* ἐν δυνάμει δυνατότητες καὶ ἀποκτοῦν νέους χαρακτῆρες. Μπορεῖ ἀκόμη καὶ νὰ τοὺς χάσουν ἂν δὲν τοὺς χρειάζονται πλέον. Ἔξω ἀπὸ τὴν Ἀφρική, ὁ ἄνθρωπος χάνει τὸ μαῦρο του δέρμα μὲ τὴν πάροδο τῶν χιλιετιῶν καὶ ἀποκτᾶ στὶς πολικὲς ἐκτάσεις τὰ κατάλληλα χαρακτηριστικὰ προκειμένου νὰ διατηρήσει τὴν θερμότητα μέσα του. Τέτοιες μακροχρόνιες ἀλλαγὲς κάτω ἀπὸ ἐξωτερικὲς ἐπιρροὲς εἶναι κάτι παραπάνω ἀπὸ μεταβατικές. Προκαλοῦν ἀλλαγὲς κατὰ τὸ συμβεβηκὸς ἀλλὰ ἐσωτερικά, στὴν οὐσιαστικὴ ταυτότητα τοῦ ζώου, στὴν κυτταρική του δομή, ὄχι μόνο ἀτομικὰ ἀλλὰ καὶ εἰδικά, ἔτσι ὥστε ὁ νέος χαρακτήρας, μὲ τὴν σειρά του, μεταδίδεται μέσα ἀπὸ τὸν κώδικά του στὶς ἑπόμενες γενιές. Ἐὰν τὸ περιβάλλον λοιπὸν ἐπηρεάζει τὴν διαδικασία δημιουργίας σὲ τέτοιο βαθμὸ ὥστε μετατρέπει ὑπέρμετρα τὸ εἶδος τοῦ ζώου

---

56. N.J.T.M. NEEDHAM, *Science and Civilization in China*, τόμ. 1, Cambridge, 1954, σ. 155.
57. *Περὶ ζῴα ἱστ.*, B 8, 502 a 16.
58. *Περὶ ζῴων μορ.*, Δ 10, 689 b 33.
59. *Φυσ. ἀκρ.*, B 8, 198 b 29-32.
60. *Περὶ ζῴων μορ.*, A 1, 640 a 20-27.
61. *Φυσ. ἀκρ.*, B 2, 194 b 14.

ἤ, γιὰ νὰ χρησιμοποιήσουμε τὴν φράση τοῦ Ἀριστοτέλη, «ἂν ἡ ἀνάπτυξη τοῦ ἀνώμαλου στὴν ποιότητα ὅπως καὶ στὴν ποσότητα μπορεῖ νὰ λάβει καὶ τὴν μορφὴ ἑνὸς ἄλλου εἴδους»[62]. Ἡ ἐξέλιξη νέων εἰδῶν εἶναι κατ' ἀρχὴν δυνατή. Ἡ μεταφυσικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη θὰ τὴν δικαιολογήσει θαυμάσια ἂν ὑποβοηθεῖται ἀπὸ τὰ φυσικὰ γεγονότα.

Βλέπουμε πώς, δίνοντας τὴν βαθμιαία σχέση μεταξὺ τῶν εἰδῶν, οἱ ἔννοιες τῶν εἰδῶν γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη εἶναι κατὰ κάποιον τρόπο ἐλαστικές: «οὕτω δ' ἐκ τῶν ἀψύχων εἰς τὰ ζῷα μεταβαίνει κατὰ μικρὸν ἡ φύσις, ὥστε τῇ συνεχείᾳ λανθάνειν τὸ μεθόριον αὐτῶν καὶ τὸ μέσον ποτέρων ἐστίν»[63]. Καί: «ἡ γὰρ φύσις μεταβαίνει συνεχῶς ἀπὸ τῶν ἀψύχων εἰς τὰ ζῷα διὰ τῶν ζώντων μὲν οὐκ ὄντων δὲ ζῴων, οὕτως ὥστε δοκεῖν πάμπαν μικρὸν διαφέρειν θατέρου θάτερον τῷ σύνεγγυς ἀλλήλοις»[64]. Στὸ *Περὶ ζῴων γεν.* σχολιάζει: «συμβαίνει δὲ πολλὴ ἐπάλλαξις τοῖς γένεσιν»[65]. Τὸ σημεῖο στὸ ὁποῖο ἕνα εἶδος στὴν ἐξελικτική του ἀνάπτυξη μπορεῖ νὰ ἀποκτήσει μία καινούρια ταξινόμηση εἶναι θέμα σύνεσης – ὄχι ἐντελῶς αὐθαίρετα ἐφ'ὅσον ὑπάρχουν λόγοι γιὰ κάθε τάξη ποὺ ἐπιλέγεται. Ἔτσι, ἂν ὁ Ἀριστοτέλης ἐπιλέγει νὰ ταξινομήσει τὸν σπόγγο σὰν φυτὸ ἢ σὰν ζῶο ἔχει λόγους ποὺ τὸ κάνει καὶ γιὰ τὰ δύο[66].

Θὰ ὁλοκληρώσω μὲ κάποιες συγκεκριμένες ἀναφορὲς σχετικὰ μὲ τὴν σημασία τῶν ἀριστοτελικῶν ἐνοράσεων στὸν σύγχρονο χῶρο τῆς ἐμβρυολογίας καὶ τῆς γενετικῆς, ὅπου κυριαρχοῦν ἐπιστημονικὰ σήμερα, καὶ ἀπὸ τὶς ὁποῖες τὸ ζήτημα τῆς ἐξέλιξης πρόκειται νὰ ἀποφασισθεῖ. Ὁ Wolfgang Kullmann σὲ ἕνα ἀριστουργηματικὸ καὶ περιεκτικὸ ἔργο γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη καὶ τὴν σύγχρονη ἐπιστήμη σημειώνει ἕνα εὐρέως ἀποδεχτὸ στερεότυπο, τὸ ὅτι ἡ θεωρία τῆς βαρύτητας τελικὰ κατέστησε τὴν ἀριστοτελικὴ ἐπιστήμη περιττή[67]. Σύμφωνα μὲ αὐτὴν τὴν ἄποψη, ἡ πρόοδος στὶς φυσικὲς ἐπιστῆμες εἶναι γραμμική, οἱ παλαιότερες ἀνακαλύψεις λησμονοῦνται ὅλο καὶ περισσότερο. Κάτω ἀπὸ τὴν ἐπιρροὴ τοῦ Thomas Kuhn ἔχει ὑπάρξει μία τάση γιὰ νὰ θεωρηθεῖ νομοτελειακὸ τὸ ὅτι μὲ κάθε νέα ριζοσπαστικὴ προσέγγιση στὴν ἐπιστήμη, οἱ παλαιότερες ἐκλείπουν. Ἀλλὰ ἡ ἀλήθεια, λέει ὁ Kullmann, εἶναι ὅτι, παρὰ τὴν αὔξηση τῆς λεπτομερειακῆς ἐπιστημονικῆς γνώσης, ἡ «ὁλικὴ προοπτικὴ καὶ βάση δὲν εἶναι σὲ καμμία περίπτωση καλύτερη». Ἡ ἐπιστημονικὴ πρόοδος θεωρεῖται καλύτερα ὡς μία ἑλικοειδὴς σπεῖρα ἡ ὁποία προχωράει μὲ τὴν συσσώρευση περισσότερων λεπτομερει-

---

62. *Πολ.*, Ε 3, 1302 b 38-41: «ἐνίοτε δὲ κἂν εἰς ἄλλου ζῴου μεταβάλλοι μορφὴν εἰ μὴ μόνον κατὰ τὸ ποσὸν ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸ ποιὸν αὐξάνοιτο παρὰ τὸ ἀνάλογον».

63. *Περὶ ζῷα ἱστ.*, Θ 1, 588 b 3-6.

64. *Περὶ ζῴων μορ.*, Δ 5, 681 a 12-15.

65. *Περὶ ζῴων γεν.*, Β 1, 732 b 15.

66. Γιὰ τὴν ἑρμηνεία τοῦ σπόγγου ὡς φυτοῦ, πβ. *Περὶ ζῴων μορ.*, Δ 5, 681 a 15· ὡς ζώου, λόγῳ τῆς ἐκδηλουμένης αἰσθήσεως, πβ. *Περὶ ζῷα ἱστ.*, Α 1, 487 b 9· Ε 16, 548 b 10.

67. Wolfgang KULLMANN, *ἐνθ. ἀν.*, σ. 23.

ακῶν γνώσεων ἀλλὰ ταλαντεύεται σὰν τὴν ἀκτίνα ἑνὸς κύκλου σὲ σχέση μὲ τὶς βασικὲς θέσεις του. Ὁ Kullmann λέει ὅτι, ἀντίθετα ἀπὸ τὴν ὀπτικὴ τοῦ Kuhn γιὰ τὴν ἐπιστημονικὴ ἐπανάσταση σὰν τοῦ μόνου προτύπου τῆς ἐπιστημονικῆς προόδου, τὰ ἀριστοτελικὰ ἔργα ἔχουν δώσει καινούργιες ὠθήσεις στὴν σύγχρονη ἐπιστήμη καὶ πολλὲς ἀπὸ τὶς ἀριστοτελικὲς θέσεις πρόσφατα ἔχουν ἀποκτήσει μία ἐπικαιρότητα ποὺ δὲν εἶχαν γιὰ αἰῶνες.

Σὰν ἕνα παράδειγμα σπειροειδοῦς προόδου στὴν ἐπιστημονικὴ γνώση, ὁ Kullmann ἀναφέρει τὴν βιολογία, ἰδιαίτερα τὴν ἐμβρυολογία καὶ γενετική: οἱ θεωρίες ἔχουν ἀλλάξει ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα ὥς σήμερα σχεδὸν αὐτόνομα ἀπὸ τὴν ἐπιστημονικὴ λεπτομέρεια[68]. Ὁ Δημόκριτος πρῶτος σχημάτισε τὴ θεωρία τῆς «Παγγενεσίας», σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία τὸ σπέρμα βγαίνει ἀπὸ ὁλόκληρο τὸ σῶμα, ἀπὸ ὅλα του τὰ ὄργανα καὶ τὸ ἔμβρυο περιέχει ὅλα του τὰ μέρη σὲ σμίκρυνση καὶ ἐντελῶς καθορισμένα στὴν κληρονομική του δημιουργία ἀπὸ ὅπου πηγάζει καὶ ἡ ὁμοιότητα μεταξὺ γονέων καὶ παιδιῶν. Ὁ Ἀριστοτέλης ἀπέρριψε κάτι τέτοιο ἐμμένοντας στὸ ὅτι ὑπάρχει μία ἀληθινὴ μορφοποίηση νέων δομῶν ἐνῶ τὸ ἔμβρυο μεγαλώνει: τὰ ὄργανα μεγαλώνουν βαθμιαία καὶ διαδοχικά[69]. Στὴν μελέτη του τῶν ἐμβρύων ὑποστήριξε ὅτι τὸ ζῶον ἀναπτύσσεται προοδευτικὰ καὶ διαδοχικὰ ἀπὸ ἕνα ἁπλὸ εἶδος σὲ ἕνα πιὸ πολύπλοκο. Ἡ διάκριση τοῦ Ἀριστοτέλη μεταξὺ τῆς δύναμης καὶ τῆς ἐνέργειας, ἐδῶ, ἐφοδιάζει τὴν βαθιὰ μεταφυσικὴ ἐνόραση ποὺ ὁδηγεῖ καὶ ἐπιτρέπει τὴν βιολογικὴ ἑρμηνεία. Τὰ μέρη τοῦ ζώου διαμορφώνονται διαδοχικὰ μὲ τὴν βαθμιαία ἐνεργοποίηση ἐκείνου ποὺ εἶναι παρὸν στὴν ἀρχὴ ἐν δυνάμει κάτω ἀπὸ τὴν αἰτιότητα ἐκείνου ποὺ εἶναι ἐν ἐνεργείᾳ[70].

Ἐνῶ ὁ ὅρος «ἐπιγένεση» εἶναι πολὺ μεταγενέστερος, ὁ Ἀριστοτέλης πρῶτος ἐπινόησε τὴν ἔννοια: ὅτι ἡ ἐμβρυακὴ ἀνάπτυξη εἶναι μία ἐξέλιξη νέων δομῶν ποὺ ἡ κάθε μία τελειοποιεῖ τὴν προηγούμενη μὲ τὴν τελικὴ διαφοροποίηση τοῦ ζωντανοῦ πράγματος ποὺ ἔρχεται στὸ τέλος. Τὴν ἐπιγένεση ὑπερασπίστηκαν οἱ βιολόγοι William Harvey (1578-1657), Caspar Friedriech Wolff (1733-1794), Karl Ernst von Baer (1792-1876). Τὸ ἐκκρεμὲς στὴν συνέχεια κινήθηκε πρὸς τὴν παγγενεσία μὲ τὴν ἐπιρροὴ τοῦ Δαρβίνου, κατὰ τὸν ὁποῖον ὁλόκληρο τὸ σῶμα συμμετέχει στὴν κληρονομικότητα: ἄτομα ἀπὸ ὁλόκληρο τὸ σῶμα καὶ τῆς μητέρας καὶ τοῦ πατέρα ἑνώνονται στὸ παιδί τους[71]. Μὲ τὸν Hans Driesch (1867-1941) καὶ τὸν H. Spemann (βραβεῖο Νόμπελ, 1935) ἡ σπεῖρα ἐπέστρεψε ξανὰ τὸν εἰκοστὸ αἰώνα στὶς ἀριστοτέλειες ἀπόψεις τῆς ἐμβρυακῆς ἀνάπτυξης μὲ τὴν καθοριστικὴ ἀπόδειξη τῆς ἐπιγένεσης – τὴν διαδοχικὴ παρουσία ὀργάνων – μέσῳ τοῦ πειράματος[72]. Ὁ

---

68. *Αὐτόθι*, σ. 284.

69. *Περὶ ζῴων γεν.*, A 19, 726 b 15-16.

70. *Αὐτόθι*, B 1, 733 b 23-735 a 26.

71. Charles DARWIN, *The Variation of Animals and Plants under Domestication*, London, 1868. Πβ. Kullmann, *ἔνθ. ἀν.*, σσ. 31, 310-11.

72. Πβ. Kullmann, *αὐτόθι*, σσ. 32, 284, 308-309.

Wolfgang Kullmann ἀναφέρει: «Παρὰ τὴν ἄπειρη ἀπόσταση στὴν γνώση τῆς λεπτομέρειας μεταξὺ τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ τῆς σύγχρονης βιολογίας, εἶναι κοινὴ καὶ στοὺς δύο ἡ πεποίθηση ὅτι ἡ κληρονομικότητα ἐνυπάρχει σὲ ὅλο τὸ σῶμα (στὸ αἷμα ἢ στὰ γένη κάθε κυττάρου) ἀλλὰ μεταδίδεται σὲ κωδικοποιημένη μορφὴ καὶ σὲ καθυστερημένη δράση στὸ ἀναπτυσσόμενο ἔμβρυο»[73]. Ἔτσι, ὁ Kullmann συμπεραίνει: «ἡ γενετικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη ὡς ἀφηρημένο παράδειγμα ἔχει μία ἐκπληκτικὴ ὁμοιότητα μὲ τὶς σύγχρονες θεωρίες στὴν κυτταρικὴ βιολογία τοῦ DNA καὶ στὸν γενετικὸ κώδικα. Ἐνῶ ἡ θέση τοῦ Ἀριστοτέλη δὲν εἶναι ἀνώτερη ἀπὸ ἐκείνη τῆς σύγχρονης ἐπιστήμης, συγκρινόμενη μὲ τὴν ὁποία, εἶναι πολὺ ἐλλειπτικὴ στὴν λεπτομέρεια, εἶναι πιὸ ἰσορροπημένη ἀπὸ ὅτι ἡ εἰκόνα τῆς ἐμβρυολογίας καὶ τῆς γενετικῆς κατὰ τὸ πρῶτο μισὸ τοῦ 20οῦ αἰῶνα»[74]. Ἐκεῖνο ποὺ ὁ Kullmann ἀποκαλεῖ «ἀφηρημένο παράδειγμα» (*abstraktes Modell*), ἐγὼ τὸ ἀντιλαμβάνομαι σὰν τὴν θεμελιώδη μεταφυσικὴ ἔμπνευση καὶ ἐνόραση ποὺ ὁδήγησε τὴν ἑρμηνευτικὴ ἔρευνα τοῦ Ἀριστοτέλη στὴν βιολογικὴ πραγματικότητα.

Ἡ μεταφυσικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη ἐτροφοδοτεῖτο ἀδιαλείπτως ἀπὸ τὴν πεῖρα του ὡς βιολόγου, στὴν συνέχεια τὰ δεδομένα τοῦ βιολόγου Ἀριστοτέλους συχνὰ ἐφωτίζοντο μὲ τὶς ἐνοράσεις του ὡς μεταφυσικοῦ. Ἡ μεταφυσικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη προσφέρει γιὰ αἰῶνες ἐνοράσεις θεμελιώδους ἀξίας στὴν ἀνθρώπινη ἐμπειρία, ποὺ εἶναι ἀπαραίτητες ὅταν οἱ ἐπιστῆμες ποὺ μελετοῦν τὴν ζωὴ πρέπει νὰ δομηθοῦν κατάλληλα – ἀκόμα καὶ ὅταν τέτοιες ἐνοράσεις βρίσκονται πέρα ἀπὸ τὸν στόχο τῆς ἐπιστήμης.

Σὰν ἐπιστήμονας μεγάλου διαμετρήματος καὶ κατ' ἐξοχὴν αἰώνιος φιλόσοφος, ἡ σοφία του εἶναι ἕνας καλὸς ὁδηγὸς σὲ ὁποιαδήποτε θεωρία μπορεῖ νὰ ἀναπτυχθεῖ σχετικὰ μὲ τὸν ἄνθρωπο καὶ τὸν κόσμο. Στὴν *Évolution Creatrice*, ὁ Henri Bergson δηλώνει ὅτι ἂν ἀφαιρέσουμε ἀπὸ τὴν ἀριστοτελικὴ φιλοσοφία τὰ στοιχεῖα ποὺ προέρχονται ἀπὸ τὴν ποίηση, τὴν θρησκεία καὶ τὴν κοινωνικὴ ζωὴ ὅπως καὶ κάποια ἀρχαϊκὰ στοιχεῖα φυσικῆς καὶ βιολογίας, θὰ ἔχουμε μία μεγάλη δομὴ μεταφυσικῆς ἡ ὁποία, πιστεύει, εἶναι ἡ φυσικὴ μεταφυσικὴ (*métaphysique naturelle*) τῆς ἀνθρώπινης διάνοιας[75]. Αὐτὸ θυμίζει τὴν ἄποψη τοῦ Ἀκυινάτη, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία τὸ χαρακτηριστικὸ τοῦ Ἀριστοτέλη εἶναι ὅτι δὲν ξεφεύγει ποτὲ ἀπὸ τὸ ἐμφανές[76].

Ἐπισκέφτηκα τὸν Λίβανο ἀμέσως μετὰ τὸν ἐμφύλιο. Μετὰ ἀπὸ χρόνια καταστροφῶν ἡ Βηρυτὸς προκαλοῦσε ἕνα ὁλοκληρωτικὸ σὸκ στὶς αἰσθήσεις καὶ μία ἐπίθεση στὴν κατανόηση κάποιου μὲ τὰ βομβαρδισμένα της κτήρια καὶ τὶς παραμορφωμένες προσόψεις. Τὸ Holiday Inn καὶ τὸ Hilton ἔστεκαν ἔρημα μεταξὺ τῶν χαλασμάτων, θλιβερὰ μνημεῖα τῆς ἀποτυχίας

---

73. *Αὐτόθι*, σ. 312.

74. *Αὐτόθι*, σ. 32.

75. Henry BERGSON, *Creative Evolution*, London, Macmillan, 1928, σ. 344.

76. *De Spiritualibus Creaturis*, art. 5: «proprium philosophiae eius fuit a manifestis non discedere».

τῆς ἀνθρώπινης διαβούλευσης. Τὴν ἐποχὴ ἐκείνη ἦταν τὸ μεγαλύτερο οἰκόπεδο στὸν κόσμο. Ἦταν, ἐπίσης, ὁ μεγαλύτερος ἀρχαιολογικὸς χῶρος πρὸς ἐκσκαφή. Ἡ πιὸ συγκλονιστικὴ ἱστορία ποὺ ἄκουσα ἀφορᾶ στὴν ἀνασκαφὴ μίας Ρωμαϊκῆς θέσης. Ὁ ἀρχαιολόγος εἶχε ἐνοχληθεῖ ὅταν τὸ περιεχόμενο ἑνὸς πίθου εἶχε διαρρεύσει ἀπὸ λάθος. Ὅταν ἔβρεξε φύτρωσε καλαμπόκι – μετὰ ἀπὸ δύο χιλιάδες χρόνια! Αὐτὸ τὸ καθαρὰ ἀριστοτελικὸ τυχαῖο γεγονὸς μὲ ἔκανε νὰ θυμηθῶ τὶ σήμαινε γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη ἡ φύση: τὴν ἐσωτερικὴ ζωτικὴ ἀρχή, τὴν élan vital ποὺ ἐνυπάρχει σὲ κάθε τί τὸ ζωντανὸ καὶ τὸ ὁποῖο τὸ διακρίνει ἀπὸ τὸ ἄψυχο. Ἀκόμα μία εἰκόνα ὑπάρχει στὸ μυαλό μου – ἕνα δέντρο ποὺ μεγαλώνει ἀπὸ τὸ μπαλκόνι ἑνὸς ἐρειπωμένου κτηρίου καὶ τὸ ὁποῖο φύτρωσε ἀπὸ ἕναν τυχαῖο σπόρο ποὺ ἔφτασε μὲ τὸν ἀέρα καιρὸ πρίν. Ἡ ζωὴ διεκδικεῖ τὸν ἑαυτό της μετὰ ἀπὸ ἕνα κενὸ δύο χιλιάδων χρόνων ἀκόμα καὶ μέσα ἀπὸ τὴν φωτιὰ καὶ τὴν φθορὰ ποὺ προκαλοῦν οἱ ἀνθρώπινες καταστροφές. Παρὰ τὰ τραγικὰ ἀποτελέσματα τῆς ἀνθρώπινης σκοπιμότητας ἴσως νὰ μποροῦμε τελικὰ νὰ μοιραστοῦμε τὴν αἰσιοδοξία τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τὸ ὅτι ἡ Φύση δὲν εἶναι αὐτὴ καθ'αὑτὴ μία κακὴ τραγωδία καὶ ὅτι δὲν κάνει τίποτα ἄσκοπα.

Fran O'Rourke
(Dublin)

ARISTOTLE AND THE METAPHYSICS OF EVOLUTION

S u m m a r y

This article examines W. K. C. Guthrie's suggestion that Aristotle's doctrine of substantial form *(eidos)* no longer has value, since "it makes Darwinian evolution impossible". While it is true that in his biological writings Aristotle excludes the evolution of species, I suggest that his metaphysics is eminently receptive to the theory should the facts support it. He elucidates, moreover, basic philosophical questions, which must be confronted by any theory of evolution. Doctrines that are fundamental for a theoretical consideration of evolution are his concepts of act and potency, form and finality, the nature of causation and the explanation of chance. Questions raised by evolution to which Aristotle's metaphysics, however, is unable to respond include the ultimate significance of finality and the question of existence itself.

Eidos is for Aristotle the deepest principle of individual substance. Form is inseparable from finality; individuals are properly realised and defined in the completed actuality of their nature: *physis* is both origin and end. Since Aristotle's notion of *telos* does not imply intelligence, his theory is best described by the recent term «teleonomy», rather than «teleology».

The notion of substantial form, dominant in ancient and medieval philosophy, was rejected by modern thinkers. Darwin also sought to reduce structure to the conditions from which it arose, rather than acknowledge it as structure in itself; hence the suggested incompatibility with Aristotle. It may be argued that the question of form is prior to the debate concerning the origin of species. Aristotle's denial of evolution in his biological writings does not invalidate, *a priori,* his fundamental insight into form as metaphysical principle. Form is required in order to account for the basic taxonomy of the natural world, and to distinguish the living from non-living. Material causality is insufficient to explain the irreducible complexity of life; biology may not be reduced to mechanics.

Aristotle anticipates certain aspects of evolutionary theory, such as the gradation of species and the dualising nature of the ape. He rejected pangenesis – the theory that the individual is entirely formed from the start – in favour of epigenesis, according to which it grows and develops gradually, actualising latent potencies. Analogously, his notion of form may be extended prospectively to embrace its dormant potencies. Contemporary scholars recognise in Aristotle's genetics an anticipation of the principle of DNA, the single most important factor in evolutionary biology. With certain adaptations, a theory of evolution may be accommodated to a modified metaphysics of Aristotle. (An extended treatment of this theme appears in *The Review of Metaphysics,* 2004).

Fran O'ROURKE

EINHEIT UND VIELHEIT DER ETHISCHEN VORTREFFLICHKEIT BEI ARISTOTELES

I. *Der platonische Hintergrund.* Im platonischen Dialog *Menon* wird die Frage nach dem Wesen der ethischen Vortrefflichkeit (ἀρετή) expressis verbis aufgeworfen[1] und auf eine Art und Weise behandelt, die auch zur Beleuchtung des aristotelischen Standpunktes herangezogen werden kann. In diesem Dialog wird die Ansicht des Redners und Sophisten Gorgias referiert, wonach die ἀρετή im Allgemeinen keine Einheit aufweise. Nach dieser Ansicht muss man, um die ἀρετή zu bestimmen, auf das zurückgreifen, was verschiedene Kategorien von Menschen darunter verstehen und dementsprechend auch praktizieren. Die Männer, die Frauen, die Kinder, die Jugendlichen, die älteren Männer, die freien Stadtbürger und sogar auch die Sklaven unterschieden sich nach ihrer Lage in der antiken Gesellschaft, nach ihrem Alter, nach ihrem Handeln und mithin nach der ihnen eigentümlichen ἀρετή. Alles in allem ergäben sich unzählige Arten von ἀρετή, so dass man nicht in Verlegenheit geraten könne, über das zu reden, was denn die ἀρετή sei[2].

Platon kann sich seinerseits mit diesem Verständnis der ἀρετή keineswegs zufrieden geben. Für ihn ist diese Betrachtungsweise eher oberflächlich, denn sie bleibt dem unmittelbaren Augenschein verhaftet. Angesichts der Mannigfaltigkeit der vorhandenen Meinungen über die ἀρετή spürt Platon das Bedürfnis, das allen Spielarten der ἀρετή gemeinsame Merkmal oder die begriffliche Form (εἶδος) herauszuarbeiten. Damit erhoffte sich Platon, den sich um die Bestimmung der ἀρετή drehenden Streitigkeiten dadurch entgegen-zutreten, dass er eine Aktivierung des allen Menschen gemeinsamen Denkvermögens zur Voraussetzung eines von allen nachvollziehbaren und daher auch zwingenden Verständnisses der ἀρετή erklärte. Platon hielt also die deskriptive Herangehensweise an die ἀρετή, die einer einheitlichen Definition derselben im Wege stand, für naiv-empirisch und machte sich dagegen für die Erfordernisse einer konsequenten, begrifflich artikulierten Suche nach dem Wesen der ἀρετή stark.

Was die Suche nach einer einheitlichen Definition der ἀρετή andererseits erst schwierig macht, ist die unmittelbare Evidenz des Polislebens, das heißt die Tatsache, dass die Menschen ihren unumgänglichen Differenzen gemäß auf

---

1. PLATON, *Menon*, Griechisch / Deutsch, übersetzt und herausgegeben von Margarita Kranz, Stuttgart, Philipp Reclam jun., 1994 (im Folgenden zitiert als: *Menon*), 71 a.
2. *Menon*, 71 e-72 b.

jeweils andere Art und Weise die ἀρετή verstehen und von ihr Gebrauch machen. Platon versuchte sich mit seiner theoretischen Arbeit von diesem Schein der Mannigfaltigkeit der ἀρετή zu befreien, er musste aber bei der Entfaltung seiner idealen ethischpolitischen Ordnung diesem Schein, d.h. der Welt des in der Polis verwurzelten Handelns, Rechnung tragen. Es zeigt sich also von den reifen Früchten der platonischen Philosophie her, dass die Suche Platons nach einer einheitlichen Wesensbestimmung der ἀρετή in der Tat auf eine recht bunte Auffassung derselben hinausläuft.

Die von Platon anvisierte Erarbeitung einer Denkstrategie, um die ἀρετή den Menschen auf einheitliche Weise vermittelbar zu machen, ist auch für die Überwindung von Krisenerscheinungen im institutionellen Gefüge der antiken Polis von Bedeutung. Dennoch ist es andererseits paradox genug, dass der atheniensiche Philosoph, der gegen die in seinen Augen unerlaubte Zerstückelung eines grundlegenden ethischen Begriffes seitens der Sophisten entschieden polemisierte und somit für die einheitliche Auffassung der ἀρετή eintrat, die Ausdifferenzierung des konkreten Inhalts der ἀρετή in dem von ihm entworfenen Polismodell nicht etwa als Zugeständnis an die Sophisten zuließ, sondern sie vielmehr zur fundamentalen Voraussetzung für die Erreichung der persönlichen sowie der politisch-gesellschaftlichen Harmonie erklärte. Tatsächlich ist aus der platonischen *Politeia* zu entnehmen, dass die ἀρετή nicht von allen Angehörigen der idealen Polisorganisation auf gleiche Weise praktiziert werden kann. Diese in praxi Pluralität der ἀρετή, die dem definitorischen Einheitsstreben des Philosophen zuwiderzulaufen scheint, macht eine prinzipielle Klärung erforderlich. Die ἀρετή im Singular ist von Platon letzten Endes als Grundvermögen zur Aneignung der mannigfaltigen Einzel-ἀρεταί konzipiert, während sich diese für bestimmte Kategorien von Menschen jeweils eignen.

Aristoteles griff seinerseits diese ihm vorausgegangene Problematik um Einheit und Vielheit der ethischen Vortrefflichkeit auf und bemühte sich um eine schöpferische Auseinandersetzung mit den Positionen beider entgegengesetzter Parteien. Dies wollen wir im Folgenden anhand der Haupttexte der aristotelischen praktischen Philosophie näher untersuchen, v.a. um die Spezifik der aristotelischen Philosophie zu diesem Thema zum Vorschein zu bringen. Zu diesem Zweck ist es unerlässlich, die vermittelnde Rolle des Aristoteles im damaligen Diskurskontext zu skizzieren: es handelt sich dabei um eine Dimension der - nicht nur zeitlich - unmittelbaren Wirksamkeit des ethischen Denkens des Stagiriten, die nicht nur auf die Besonderheiten der vom Philosophen rezipierten Positionen, sondern auch auf die Grundvoraussetzungen des aristotelischen ethischen Philosophierens verweist.

II. *Die aristotelische Begründung der Einheit der ἀρετή.* Nicht von ungefähr

---

3. *Eth. Nicom.*, Ausgabe besorgt und mit kritischem Apparat versehen von L. BYWATER, Oxford, Oxford, Univesity Press, 1894 (im Folgenden zitiert als: *E.N.*) A 1, 1094 a 2 f.

schickt Aristoteles seinem ethischen Hauptwerk, der *Nikomachischen Ethik,* die allgemeine Feststellung voraus, dass alles nach einem Gut (ἀγαθόν) strebe[3]. Dadurch scheint er sowohl an gewisse Aspekte des Alltagsverstandes seiner Zeit, als auch an die platonische Problematik und die Ideenlehre anknüpfen zu wollen.

Der Terminus ἀρετή drückt im Allgemeinen - auch schon vor Aristoteles - «das für den Menschen spezifische Gut selbst» aus, «insofern es zur erworbenen Eigenschaft einer Person geworden ist»[4]. Dies reichte allerdings bei weitem nicht aus, um die Differenzen unter den jeweiligen Gesprächspartnern auszuräumen. Heftig wurde oft um die Bestimmung des dem Menschen eigentümlichen Gutes gestritten, wobei Platon daran festzuhalten schien, dass es eine menschenspezifische Vortrefflichkeit (ἀνθρωπεία ἀρετή) geben muss[5]. Die ganze Problemlage wurde womöglich dadurch erschwert, dass sich der Inhalt der ἀρετή nicht immer ausschließlich auf ethische Dimensionen beschränkte: indem man zur Zeit von Sokrates, Platon und Aristoteles auf ethische Probleme einging, schwangen oft die etwas älteren Bedeutungen mit, die die Möglichkeit des richtigen Handelns und des höheren Ansehens mit der gesellschaftlichen Stellung und dem Reichtum wesentlich verknüpften. Es ist gar nicht übertrieben mit Olof Gigon zu sagen, dass es sich bei der ἀρετή - wenigstens in archaischer Zeit - um einen «Gesamtbegriff menschlicher Tüchtigkeit» handelte[6].

Wenn es zu den Entwicklungsdeterminanten der antiken Ideen- und Philosophiegeschichte gehört, dass schon in spätarchaischer Zeit ein Prozess der Verinnerlichung der ἀρετή stattgefunden habe[7], so muss man dies keineswegs als die Einführung einer strengen Dichotomie zwischen der ethischen Qualität einerseits und der praktischen Leistungsfähigkeit des Menschen andererseits verstehen. Vielmehr muss man stets im Auge haben, dass sich Platon und die Sophisten, konsequent um die Beantwortung einer Frage bemühten, die eher dem Bereich der praktischen Philosophie zuzuordnen ist: es handelte sich nämlich um die Frage, wie die ἀρετή lehrbar und mithin auch verbreitet werden kann[8]. Diese Frage war insofern von lebenswichtiger Bedeutung für die antike Polis, als man damit einen Ausweg aus andauernden Krisenerscheinungen ins Auge zu fassen versuchte.

Verinnerlichung der ἀρετή bedeutete im Grunde, dass es keine quasi automatische Verbindung zwischen der Standeszugehörigkeit und der

---

4. Thomas BUCHHEIM, *Aristoteles,* Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1999, S. 148.

5. Vgl. *Politeia,* hrsg. von Karl-Friedrich Hermann, Leipzig, B.G. Teubner, 1883, I, 335 b-c.

6. Olof GIGON, Einführung, in Aristoteles' *Die Nikomachische Ethik,* übersetzt und mit einer Einführung und Erläuterungen versehen von Olof Gigon, Zürich und München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1991 (1. Auflage 1967), S. 61.

7. O. GIGON, *ebd.*

8. Vgl. *Menon* 71 a; auch der Dialog *Protagoras* dreht sich im Ganzen um diese Frage im Rahmen einer Auseinandersetzung zwischen sophistischen und sokratisch-platonischen Positionen, die sich allerdings noch nicht herauskristallisiert hatten.

ethischen, d.h. auch praktischen, Werthaftigkeit des Menschen geben musste. Der Mensch musste vielmehr mit der Fähigkeit ausgestattet werden, seine Position in der antiken Gesellschaft selbständig zu bestimmen. Eben diesen veränderten Gegebenheiten der Praxis versuchten die Theoretiker, jeder auf seine Art und Weise, Rechnung zu tragen. Für Platon bedeutete die Bejahung der Lehrbarkeit der ἀρετή - nach einer langen Periode des Suchens - die Einführung einer gewissen Polisordnung, wonach allen polisfähigen Menschen unabhähngig von ihrer Herkunft ein gewisses anspruchsvolles theoretisches Wissen prinzipiell zugänglich gemacht werden sollte.

Diese Eckpunkte der ganzen Problematik mussten sich auch bei Aristoteles unvermeidlich niederschlagen. Der Stagirit scheint offenbar an gewisse Diskussionen in der platonischen Akademie anzuknüpfen, wenn er schreibt, in der praktischen Philosophie gehe es nicht darum, das Wesen der ἀρετή herauszufinden, sondern vielmehr darum, die Menschen - allen voran natürlich die an der philosophischen Lehrpraxis Teilnehmenden - gut bzw. tüchtig (ἀγαθοί) werden zu lassen. Eine theoretische Untersuchung ohne dieses Ziel hatte für Aristoteles gar keinen Nutzen[9].

Die Versuche des Aristoteles, die ἀρετή zu definieren, entspringen offenbar diesem Wunsch nach Praxisnähe bzw. praktischer Tauglichkeit der Theorie. Zwar lässt sich im aristotelischem Werk keine Definition finden, die in ein paar Sätzen alle Dimensionen des Problems berühren würde. Dennoch kann man verschiedene Definitionsversuche ausmachen, die auf die Beziehungen mit anderen verwandten und benachbarten Begriffen explizit eingehen, so dass man letzten Endes mit Recht von einer vollständig entwickelten Theorie des Aristoteles zu diesem Thema sprechen kann.

Am wichtigsten für die Bestimmung der Einheit der ἀρετή ist vielleicht die Bedeutung und die Funktion des λόγος, womit der Philosoph, wie es der altgriechischen Philosophie entspricht, das Denkvermögen bzw. die Vernunft als den obersten Teil desselben, sowie die sprachliche Ausdrucksfähigkeit des Menschen gleichzeitig terminologisch abdeckt. Auf den ἀρετή greift der Stagirit zurück, um die spezifische Struktur und die Funktion der menschlichen Seele zu erklären und demnach um das menschliche ἔργον zu bestimmen, womit der Philosoph die Leistung meint, die den Menschen als solchen und im Unterschied zu den anderen Lebewesen auszeichnet und wiederum von einem menschenspezifischen Guten (ἀγαθόν) und einem Rechten (εὖ) geleitet wird[10]. Das menschenеigene ἔργον kann für Aristoteles nicht auf die Funktionen der Ernährung und des Wachstums, die mit zur menschlichen Seele gehören, beschränkt weden. Ebensowenig zeichnet sich der Mensch durch die Sinneswahrnehmung aus, die auch bei den anderen Lebewesen anzutreffen ist.

---

9. *E.N.*, B 2, 1103 b 26-29.
10. *E.N.*, A 7, 1097 b 26 f.

Es bleibt nur noch eine Leistung übrig, die in der Betätigung des vernunftbegabten Teiles der menschlichen Seele liegt. Der vernuftbegabte Teil der menschlichen Seele beinhaltet wiederum zwei weitere Unterteilungen, die sich auf den λόγος irgendwie beziehen: zum einen gibt es nämlich den denkenden bzw. logischen Teil der Seele und zum anderen denjenigen, der an sich zwar nicht vernünfig ist, aber die Fähigkeit hat, sich vom vernünftigen Teil leiten zu lassen[11].

Diese Auffassung von der Struktur der menschlichen Seele ist insofern von Bedeutung, als damit Aristoteles die Überlegenheit des vernünftigen Teiles der Seele begründet; damit kommt auch eine spezifisch menschliche Fähigkeit zum Vorschein, die darin besteht, die vollkommene Betätigung im Leben zu bestimmen und demnach auch zu realisieren. Ein solches Leben, ein in Wirklichkeit tätiges bzw. κατ' ἐνέργειαν Leben entfaltet sich unter der Dominanz des λόγος und dieser gewährleistet die Einheit des menschlichen Handelns. Das gesuchte Gute für den Menschen, das auch vom Menschen erreichbar sein soll, besteht in einer solchen Betätigung der menschlichen Seele, die entweder vernunftgemäß ist oder zumindest nicht ohne die Vernunft erfolgt[12]. Diese Betätigung der menschlichen Seele gilt auch als eine, die der ἀρετή bzw. der Vortrefflichkeit der menschlichen Seele gemäß ist.

Aristoteles braucht an diesem Punkt einen singulären ἀρετή-Begriff, um die Fähigkeit des Menschen zu bezeichnen, sein Denkvermögen zu aktivieren und die Exzellenz desselben gegenüber den anderen Teilen der Seele unter Beweis zu stellen. Im gleichen Atemzug aber reflektiert der Stagirit die Mehrdeutigkeit des von ihm eben angesprochenen Begriffs und leitet zu einer Differenzierung zwischen verschiedenen Versionen der Vortrefflichkeit bzw. zwischen verschiedenen Tugenden über. Deshalb kommt er im Laufe seiner Analyse auf die beste und vollkommenste ἀρετή zu sprechen, diejenige ἀρετή also, die den höchsten Platz auf einer hierarchischen Skala einnehmen würde[13].

Von einer bestimmten höchsten ἀρετή im Rahmen der aristotelischen Ethik kann man jedoch kaum reden: einiges spricht dafür, diesen Platz der Gerechtigkeit vorzubehalten[14], andere Ausführungen wiederum deuten auf die Überlegenheit der Freundschaft hin[15]. Auf jeden Fall aber ist das Kriterium festzuhalten, das Aristoteles im Hinblick auf die beste und vollkommenste ἀρετή

---

11. *E.N.*, A 7, 1098 a 3 ff.
12. *E.N.*, A 7, 1098 a 7 f.
13. *E.N.*, A 7, 1098 a 16 ff.
14. Vgl. die aristotelische Bezeichnung der Gerechtigkeit als der «ganzen Tugend» in *E.N.*, Z 1, 1129 b 19 f oder ihre Gleichsetzung mit der Ordnung der politischen Gemeinschaft in *Pol.*, I 2, 1253 a 33 ff.
15. Vgl. die Ausführungen über die zusammenhaltende Funktion der Freundschaft (φιλία) für das politisch organisierte Gemeinwesen (*E.N.*, Θ 1, 1155 a 22-28); diese Funktion kommt mutatis mutandis auch der Gerechtigkeit zu.

in Anschlag bringt: es handelt sich nämlich um die Dauerhaftigkeit der ἀρετή, die möglichst durch das ganze Leben hindurch maßgeblich sein soll. Auf dieses Kriterium greift der Stagirit interessanterweise auch in Bezug auf die eben genannten strategisch wichtigen ἀρεταί zurück. Angenommen, dem Menschen geht das Denk- und Sprachvermögen im Regelfall nicht verloren[16], so bleibt zu prüfen, ob und wie die Dauerhaftigkeit der ἀρετή oder einer bestimmten ἀρετή erst im Verlauf des handelnden bzw. tätigen Lebens, des βίος πρακτικός, gewährleistet werden kann.

III. *Aspekte der Vielheit der ἀρεταί.* Die Gleichsetzung der ἀρετή mit der Erkenntnis des ἀγαθόν, die die platonische Herangehensweise auszeichnet, sowie die fundamentale Bedeutung des λόγος fürs richtige Handeln überhaupt, stellten zwar Grundannahmen der aristotelischen Argumentation dar, sie konnten aber die - auch von Platon stillschweigend angenommene - in praxi Pluralität der ἀρετή nicht ausreichend erklären. Außerdem konnte für Aristoteles eine nur reduktionistisch operierende ethische Auffassung keine zufrieden stellende Antwort auf die in praktischer Hinsicht wichtigen Fragen geben, wie ein Handeln wider besseres Wissen zustande kommen kann, oder wie man ein Handeln verbessern kann, das zwar vom καθόλου ausgeht, aber das Einzelne nicht berücksichtigt[17]. Auch bezüglich des Ursprungs der Unbeherrschtheit (ἀκρασία) fand Aristoteles den sokratisch-platonischen Standpunkt nicht zufrieden stellend[18].

Die aristotelische Auseinandersetzung mit diesen Problemen hat einen tatsächlich günstigen Ausgangspunkt aufzuweisen und zwar die Auffassung des Philosophen von der Struktur - und der Dynamik, möchte man hinzufügen - der menschichen Seele. Daraus ergibt sich eine quasi nahe liegende Pluralität der ἀρετή. Denn auf den echt vernünftigen Teil der Seele beziehen sich die verstandesmäßigen oder dianoëtischen Tugenden (διανοητικαὶ ἀρεταί), auf den Teil wiederum, der imstande ist, auf den vernünftigen Teil zu hören, beziehen sich die ethischen oder gewohnheitsmäßigen Tugenden (ἠθικαὶ ἀρεταί)[19].

Mit dieser grundlegenden Zweiteilung der ἀρετή verschafft sich Aristoteles die wichtige Möglichkeit, auf die unterschiedliche Art und Weise hinzuweisen, wie die Tugenden von den Subjekten des ethischen Handelns angeeignet werden.

---

16. Anhand der fundamentalen Bedeutung des λόγος würde man fast zwangsläufig zur Verortung der τελεία ἀρετή im betrachtenden Leben (βίος θεωρητικός) gelangen (vgl. Richard KRAUT, *Aristotle on the Human Good*, Princeton, Princeton University Press, 1989, S. 297 ff.). Diese Sichtweise verengt m.E. letzten Endes die Perspektive des Aristoteles.

17. *E.N.*, H 3, 1146 b 33 - 1147 a 4.

18. Vgl. *E.N.*, H 3, 1145 b 23; zur Bestimmung der Unbeherrschtheit s. *E.N.*, Γ 4, 1111 b 13 f und H 9, 1151 a 7.

19. *E.N.*, A 13, 1103 a 1-7; vgl. *E.N.*, Z 2, 1138 b 35-1139 a 1. Es leuchtet in diesem Kontext ein, dass die Seele notwendigerweise für die Einheit der ἀρετή steht.

Die Komplexität dieses Problembereiches ist anhand der drei Voraussetzungen zu erschließen, die einen Stadtbürger (πολίτης) tauglich (σπουδαῖος) machen: diese sind für Aristoteles nämlich φύσις (: Natur), ἔθος (: Gewohnheit), λόγος (: Vernunft)[20]. Ähnlich wie dem λόγος spricht Aristoteles auch der Natur eine methodisch und inhaltlich strategische Funktion im Ethisch-Politischen zu. Er sieht aber andererseits ein, dass das richtige Handeln in der Polisgemeinschaft viele auf die Besonderheiten des Charakters zugeschnittene Anstrengungen erfordert: so schreibt er, keine charakterliche Tugend (Tüchtigkeit) entstehe dem Menschen von Natur aus[21]. Ähnliches gilt auch für die verstandesmäßige Vortrefflichkeit: auch wenn eine ausgezeichnete diesbezügliche Veranlagung vorliegt, muss diese auf eine bewusste Art und Weise und mit Blick aufs Ziel der Erlangung der Vollkommenheit konkretisiert und realisiert - und letzten Endes habitualisiert - werden. In dieser Hinsicht sind die Eingangssätze im Buch B der Nikomachischen Ethik festzuhalten: der Stagirit schreibt dort, die verstandesmäßige Vortrefflichkeit entstehe und wachse zum größeren Teil durch Belehrung (τὸ πλεῖον ἐκ διδασκαλίας ἔχει καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν αὔξησιν); darum bedürfe sie der Erfahrung und der Zeit (διόπερ ἐμπειρίας δεῖται καὶ χρόνου). Die ethische dagegen ergebe sich aus der Gewohnheit (ἡ δ' ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται); daher habe sie auch mit einer nur geringen Veränderung, ihren Namen erhalten»[22]. Während beide Arten der Vortrefflichkeit als Habitus oder Haltung (ἕξις) bezeichnet werden[23], sie scheinen sich andererseits in der Art und Weise zu unterscheiden, wie diese ἕξις zustande kommt. Denn für die dianoëtischen Tugenden ist zielgerichtete Belehrung maßgeblich, für die ethische Tugenden dagegen die Gewohnheit oder Gewöhnung (ἔθος)[24].

Die dianoëtischen Tugenden stellen unterschiedliche Aspekte der menschlichen Ratio[25] dar, zumal diese auf unterschiedliche zu bewältigende Aufgaben bezogen wird. So ergeben sich die Klugheit (φρόνησις), die Besonnenheit (σύνεσις), die Weisheit (σοφία)[26], sowie der Intellekt bzw. das reine, situationserfassende Denken (νοῦς)[27].

---

20. *Polit.*, Z 13, 1332 a 38 ff.

21. *E.N.*, B 1, 1103 a 19.

22. *E.N.*, B 1, 1103 a 14-19.

23. Vgl. die allgemeine Definition der menschlichen ἀρετή in *E.N.*, B 6, 1006 a 22-24: vgl. auch: *E.N.*, Z 1, 1138 b 32.

24. Vgl. Th. BUCHHEIM, *a.a.O.*, S. 150.

25. In *E.N.*, B 7, 1108 b 9f spricht Aristoteles von den «rationalen Tugenden» (λογικαὶ ἀρεταί).

26. *E.N.*, A 13, 1003 a 4-7.

27. Dem νοῦς als einem Teil des Denkvermögens, der in engem Zusammenhang mit der Weisheit steht (vgl. *E.N.*, Z 7, 1141 a 19 f., b 3) kommt irgendwie eine Doppelfunktion mit Bezug sowohl auf die theoretische, als auch die praktische Philosophie zu. Denn er richtet sich primär auf die Beweise der unbewegten und ersten Begriffe, wobei er andererseits auch auf das Letzte des Handelns bezogen wird (*E.N.*, Z 11, 1143 a 32-1143 b 5). Vgl. Ingemar DÜRING, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1966, S. 461-2.

Die ethischen Tugenden beziehen sich andererseits auf die unterschiedlichen Möglichkeiten des Menschen, sein situationsbedingtes und am Habitus orientiertes Handeln zu gestalten. In ihnen spiegeln sich auf maßgebliche Art und Weise Faktoren wider, die der menschlichen Rationalität zunächst extern sind, d.h. die unterschiedlichen Handelns- und Erfahrungskontexte. Dabei handelt es sich um Faktoren, die von der rationalen Subjektivität des Menschen nur vordergründig unabhängig sind, während sie aber mit dieser in der Tat einen internen Zusammenhang aufweisen, wenn man an ihnen die Gestaltbarkeit der Welt durch den Menschen erkennt.

Im Bereich der Praxis hat das vollkommene Wissen viele Aspekte, die seine Vielfalt zum Vorschein kommen lassen, nämlich nicht nur das ἀγαθόν an sich, sondern auch die zum Ziel führenden Mittel; das erforderliche Wissen umfasst also die nicht unmittelbar aus dem καθόλου entspringenden Fähigkeiten der Klugheit (φρόνησις) und der Entscheidung (προαίρεσις): in diesem Punkt nimmt Aristoteles eine Ergänzung Platons vor. Denn die geeigneten Mittel erfährt man erst in der Praxis selbst, beim Umgang mit dem Einzelnen. Damit schließt sich der Kreis des praktischen Philosophierens, wo am Anfang und am Ende die Erfahrung steht. Wer den Kreis durchmachen kann bzw. darf, der verfügt über ἀρετή: dieser Begriff verbindet letzten Endes die institutionelle Kompetenz mit der ethischen - d.h. auch charakterlichen - Qualität und dem praktisch-theoretischen Geschick.

Eine sehr wichtige Konsequenz für die aristotelische Ethik ergibt sich aus der Unterscheidung zwischen ethischen oder Charaktertugenden und dianoëtischen Tugenden. Denn nur die ersteren lassen sich prinzpiell als Einhalten einer Mitte zwischen zwei Weisen der Verfehlung richtigen Handelns begreifen.

Die Vielfalt der ἀρετή hat auch Auswirkungen auf die Auffassung der Glückseligkeit (εὐδαιμονία). Indem nun diese mit der Flexibilität und Vielfältigkeit des Handelns einhergeht, schließt sie die anderen Ziele menschlichen Handelns nicht einfach aus, sondern sie muss als Ziel alle anderen Ziele umfassen, sie ist ein inklusives Ziel[28].

Diejenige Formulierung, womit Aristoteles mehrere theoretische Momente der ἀρετή gleichzeitig auf prägnante Weise anspricht, findet sich im 6.en Kap. des Buchs B der *Nikomachischen Ethik* und lautet: «Die Tugend ist also ein Verhalten der Entscheidung, begründet in der Mitte im Bezug auf uns, einer Mitte, die durch Vernunft bestimmt wird und danach, wie sie der Verständige bestimmen würde»[29]. Damit wird die Bestimmung der ἀρετή an besondere

---

28. Vgl. John L. ACKRILL, Aristotle on Eudaimonia (I 1-3 und 5-6), *in* O. HÖFFE (Hg.), *Die Nikomachische Ethik*, Berlin, Akademie Verlag, 1995, S. 39-62.

29. *E.N.*, B 6, 1106 b 36-1107 a 2, Übersetzung von O. GIGON, *a.a.O.*, S. 141. Im Original lautet die Formulierung: ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένῃ λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν.

Wertvorstellungen gebunden, die in der Polisgesellschaft vorherrschend sind bzw. sein können.

IV. *Die vermittelte Einheit der ἀρετή.* Im Wechselspiel zwischen Einheit und Vielheit der ethischen Vortrefflichkeit artikuliert Aristoteles auf systematische Art und Weise eine gewisse Vielseitigkeit des ethischen Denkens, die bei Platon im definitorischen Einheitsstreben letzten Endes untergegangen zu sein schien, obwohl sie andererseits bei der konkreten Durchführung einzelner ethisch-politischer Gedankengänge gewissermaßen schon angelegt war.

Aristoteles bejaht die Pluralität der Tugenden, indem er sich gegen die sokratisch-platonische Zurückführung der Tugend auf Wissen wendet. Im Grunde negiert Aristoteles keineswegs die Existenz eines Zusammenhangs zwischen Tugend und Wissen. Sein Anliegen und seine Leistung bestehen vielmehr in der Spezifizierung des fürs ethische Handeln erforderlichen Wissens als einer Art Reflexion auf die eigenen eingefleischten Gewohnheiten des handelnden Subjekts. Was gerade diese Reflexion v.a. erforderlich machte, war das Ziel einer zufrieden stellenden Erklärung und einer Überwindung der ethischen Verwerflichkeit. Entgegen der platonischen Reduktion - im doppelten Sinne des Wortes - der Voraussetzungen des richtigen Handelns auf das richtige Wissen sah Aristoteles ein, dass es sich bei den schlechten Gewohnheiten nicht unbedingt um Akte handelt, die dem Wissen um die Vortrefflichkeit an sich oder den einzelnen Spielarten der Vortrefflichkeit widersprechen. Die aristotelischen Reflexion zielt demnach auf die eigentümliche praktische Wirksamkeit der schlechten Gewohnheiten, indem diese die Menschen von guten Gewohnheiten und mithin von richtigen Handlungen abbringen[30]. Daraus ergibt sich, dass es keinen Automatismus zwischen ethischem Wissen und richtigem Handeln gibt und mithin dass das Handeln prinzipiell vieldimensional ist, indem zur Feststellung des ethischen Gebots die Komplexität der zu seiner Umsetzung maßgeblichen Faktoren hinzukommt. Gerade aber die Vieldimensionalität des Handelns, die Aristoteles an vielen Stellen feststellt, muss wiederum vom Philosophierenden reflektiert werden, d.h. ins philosophische Wissen integriert werden können. Gemäß den unterschiedlichen Handlungssituationen und den dabei aktivierten menschlichen Vermögen gestalten sich dann schließlich die Tugenden bzw. die unterschiedlichen Aspekte ethischer Vortrefflichkeit. Eine weitere Konsequenz aus der Erweiterung des ἀρετή-Begriffes um die Gegebenheiten der Erfahrung besteht darin, dass Unterschiede unter den Menschen bezüglich des Verständnisses und der Praktizierung der ἀρετή von der Theorie nicht einfach verdrängt werden können, wenn es sie gerade zu bekämpfen gilt.

Das Denkvermögen verliert demgegenüber seine Einheit nicht. Als etwas

30. Vgl. Otfried HÖFFE, *Aristoteles*, München, Beck, 1999 (1. Auflage 1996), S. 213.

Einheitliches ist es im Prinzip das, was die Suche nach dem richtigen Handeln leitet und zusammenhält. Diese strategische Funktion des Denkvermögens beschränkt sich nicht auf die Entwicklung bestimmter Argumentationsgänge bzw. Abhandlungen (λόγοι) und kann mithin nicht als endgültig abgeschlossen gelten. Darüber hinaus wird auch ein gewisses Feedback mit sich immer ändernden Gegebenheiten aus der Welt der Erfahrung für notwendig gehalten. Wenn das zutrifft, behält zwar das Denken bzw. der λόγος eine in theoretischer sowie in praktischer Hinsicht zentrale Stellung, ohne aber den anderen menschlichen Vermögen jegliche Mitbestimmungsmöglichkeit absprechen zu können. Auch die Einheit der ἀρετή verschwindet im Endeffekt nicht. Denn die ἀρετή wird nicht hoffnungslos zerstückelt, indem sie sich erst auf einer höheren Ebene, etwa auf derjenigen der Seele oder der einheitlichen Betrachtung des Menschen[31], als einheitliche begriffliche Entität konstituieren kann.

Die aristotelische Behandlung des ἀρετή-Begriffes umfasst im Grunde eine zweifache Bewegung von den im Inneren des Menschen angesiedelten Vermögen hin zu den äußeren Bedingungen des Handelns und dann wieder zurück zu den subjektiven Faktoren, die aber erst aufgrund ihrer Bereicherung anhand der Vielfalt der Praxis ihren konkreten Sinn erhalten. Die Einheit der ἀρετή, die letzten Endes angestrebt und argumentativ abgestützt wird ist eine durch die Pluralität der je bestimmten ἀρεταὶ vermittelte Einheit. Der aristotelische Standpunkt läuft nicht auf eine völlige Negation der vorbildstiftenden Funktion der Idee der ἀρετὴ hinaus[32], sondern auf ihre reich gegliederte Einheit, die v.a. in praktischer Hinsicht sichtbar und wirksam sein muss. Die bewusst ins ethische Denken einbezogene praktische Wirksamkeit fungiert somit als Kontrollinstanz der Begriffsbildung - neben den Erfordernissen der menschlichen Abstraktionsarbeit.

Georgios ILIOPOULOS
(Athen)

---

31. Vgl. *E.N.*, A 13, 1102 a 14-17.

32. Aus Aristoteles' Kritik an der platonischen Idee des ἀγαθόν in *E.N.*, A 6 geht keineswegs eine Preisgabe der wertvollen Funktion des Vorbilds oder des Ideals (παράδειγμα) im Allgemeinen hervor. Demnach könnte sich ein an Aristoteles orientierter ethischer Philosoph auch in einem kantianisch geprägten Umfeld als Diskussionspartner durchaus anbieten, indem der Königsberger Philosoph - unter Berufung auf Platon - schreibt: die Idee der Tugend liegt «jeder Annäherung zur moralischen Vollkommenheit notwendig zum Grunde», obwohl niemals ein Mensch demjenigen adäquat handeln wird, «was die reine Idee der Tugend enthält» (Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von Ingeborg Heidemann, Stuttgart, Philipp Reclam jun., 1966, S. 396 [B 372]).

ΕΝΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΠΟΛΛΑΠΛΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΗΘΙΚΗΣ ΥΠΕΡΟΧΗΣ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Στὸ παρὸν κείμενο ἐξετάζεται ἡ ἐννοιολογικὰ θεμελιώδης σημασία ἀλλὰ καὶ ἡ ἀναπόφευκτα ἐξειδικευμένη πολυσημία τῆς ἠθικῆς ὑπεροχῆς, τὴν ὁποία ὁ Ἀριστοτέλης πραγματεύεται ὑπὸ τὸν ὅρο τῆς *ἀρετῆς*. Ἡ ἄμεση προϊστορία τοῦ προβλήματος ἀνάγεται στὸν διάλογο *Μένων*, ὅπου ὁ Πλάτων, ὑποβάλλοντας σὲ λογικὸ ἔλεγχο τὴν ἄποψη τοῦ Γοργία, ἀπέδωσε ἔμφαση στὴν ἐξασφάλιση ἑνὸς ὁρισμοῦ τῆς ἀρετῆς, ὁ ὁποῖος μέσω τῆς καθολικῆς ἰσχύος του θὰ ὑπερέβαινε τὴν πληθώρα τῶν πολλαπλῶν ἀντιλήψεων περὶ ἀρετῆς, ὅπως αὐτὲς προκύπτουν ἀναπόδραστα στὴ σφαῖρα τῆς ἐμπειρικῆς προφάνειας τοῦ κοινωνικοῦ καὶ πρακτικοῦ βίου. Στὸν Ἀριστοτέλη, ἀπὸ τὴν ἄλλη, ἀσφαλῶς ἦταν γνωστὴ καὶ ἡ κατάφαση τῆς πολυμορφίας τῆς ἀρετῆς στὸ ἐπίπεδο τῆς ἐπεξεργασίας τῆς οἰκειοπραγίας τῶν διαφόρων τάξεων τῆς ἔλλογα ὀργανωμένης πλατωνικῆς πολιτείας.

Ἡ ἀριστοτελικὴ ἀντιμετώπιση τοῦ προβλήματος ἐκκινεῖ, σὲ συνέχεια τῆς πλατωνικῆς προβληματικῆς, ἀπὸ τὸν στόχο τῆς συγκρότησης τῆς ἐννοιολογικῆς ἑνότητας τῆς ἀρετῆς, κάτι ποὺ τὸ ἐπιτυγχάνει ὁ Ἀριστοτέλης προσφεύγοντας στὸν πανανθρώπινο ἀλλὰ καὶ κοινωνικὰ σημαντικὸ λόγο, ὅπως ἐπίσης καὶ στὴ δυναμικὴ ἑνότητα τῆς ψυχῆς. Ἐπίσης ὁ Ἀριστοτέλης διακατέχεται ἀπὸ τὸ μέλημα τῆς ἔμπρακτης κατοχύρωσης τοῦ διδακτοῦ τῆς ἀρετῆς, μὲ ἀφετηρία τὸ ὁποῖο στρέφεται μὲ σαφήνεια πρὸς τὴ διάσταση τῆς οἰκείωσης τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν μέσω τοῦ *ἔθους*, κάτι ποὺ συνάδει μὲ τὴ θεώρηση τῶν ἀρετῶν ἐν γένει ὡς *ἕξεων*. Ἡ ὅλη πραγμάτευση τοῦ προβλήματος ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη ἀπολήγει σὲ μιὰν ὑπέρβαση τῆς μονομέρειας τοῦ ἀρχικοῦ πλαισίου τῆς ἀντιπαράθεσης Πλάτωνος-Σοφιστῶν καὶ χαρακτηρίζεται στὸ σύνολό της ἀπὸ μιὰ διπλὴ κίνηση συγκρότησης τῆς ἑνότητας τῆς ἀρετῆς, ἡ ὁποία σὲ τελευταία ἀνάλυση ἑδράζεται στὴ λογικὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου καὶ προβάλλει διαμεσολαβημένη ἀπὸ τοὺς παράγοντες ποὺ ὁδηγοῦν στὴν ἔμπρακτη, κοινωνικὰ καθορισμένη διάχυσή της.

Γεώργιος Ηλιοπουλος

ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΣΥΜΠΕΡΙΦΟΡΑ ΤΟΥ ΣΤΩΙΚΟΥ ΣΟΦΟΥ

Ὁ Κικέρων, ὁ μεγάλος Ρωμαῖος ρήτορας καὶ φιλόσοφος τοῦ 2ου αἰ. π.Χ., σκιαγραφοῦσε τὸν σοφὸ καὶ εὐτυχῆ ἄνθρωπο περίπου ὡς ἑξῆς: «Ἔχει τὸ χάρισμα τοῦ μέτρου καὶ τῆς λογικῆς, τὴν ψυχή του ἥσυχη, εἶναι συμφιλιωμένος μὲ τὸν ἑαυτό του, δὲν πτοεῖται ἀπὸ πόνους, δὲν λυγίζει ἀπὸ φόβο, οὔτε φλέγεται ἀπὸ πόθο, οὔτε ἀποχαυνώνεται ἀπὸ χαρά[1]. Τρεῖς αἰῶνες πρὶν ἀπὸ τὸν Κικέρωνα, στὴν Ἀθήνα τῆς ἑλληνιστικῆς ἐποχῆς, κατὰ τὸ τέλος τοῦ 4ου αἰώνα, ὁ Ζήνων ἀπὸ τὸ Κίττιο τῆς Κύπρου, δίδασκε στὴν Ποικίλη Στοά, κάτι ἀνάλογο μὲ τὴ διδασκαλία τοῦ Ρωμαίου σοφοῦ, ποὺ ἀποδίδεται μὲ τὴν παρακάτω φράση: τὸ «ζεῖν ὁμολογουμένως»[2], ἀποτελεῖ τὸ *τέλος* τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου.

Προκειμένου νὰ ἀναλύσουμε τὴ φράση αὐτή, θὰ τοποθετήσουμε κατ' ἀρχὴν τὴ διδασκαλία τοῦ Ζήνωνα μέσα στὸ κοινωνικὸ πλαίσιο τῆς ἐποχῆς του. Στὴ συνέχεια θὰ ἀναλύσουμε τὶς διάφορες φάσεις τῆς ζωῆς καὶ τῆς διδασκαλίας τῶν πρώτων σχολαρχῶν ποὺ ἀποδεικνύουν τὴν προσκόλλησή τους στὸν κοινωνικὸ ἱστὸ τῆς πόλης. Τέλος θὰ δείξουμε ὅτι ἡ ζωὴ *ὁμολογουμένως*, βασίζεται σὲ μία «ἱερὴ ἰσορροπία» μεταξὺ τῶν φυσικῶν γεγονότων καὶ τῆς ἱκανότητας τοῦ σοφοῦ νὰ προσαρμόζεται σ' αὐτά.

1. Γνωρίζουμε ὅτι κατὰ τὸ παρελθόν, ἡ ἑλληνικὴ διανόηση εἶχε συζητήσει μὲ πάθος τὸ θέμα τοῦ τέλειου πολιτεύματος. Αὐτὴ ὅμως ἡ συζήτηση ἀτόνησε ἐξ αἰτίας τῶν πολιτικῶν γεγονότων ποὺ σφράγισαν τὴν πολιτικο-κοινωνικὴ ζωὴ τῆς Ἑλλάδας τοῦ 4ου αἰώνα. Οἱ κατακτήσεις τοῦ Μεγάλου Ἀλεξάνδρου προκάλεσαν ριζικὴ ἀλλαγὴ στὸν ἀρχαῖο κόσμο. Οἱ μετακινήσεις πληθυσμῶν ἀπὸ τὴν Ἑλλάδα πρὸς τὴν Αἴγυπτο καὶ τὴ Μικρὰ Ἀσία, καὶ ἀντίστροφα, διεύρυναν σημαντικὰ τὸ πολιτικό, κοινωνικὸ καὶ οἰκονομικὸ τοπίο. Ὁ ἄνθρωπος, ὁ ὁποῖος μέχρι τότε συνήθιζε νὰ συμμετέχει στὰ κοινὰ καὶ νὰ θεωρεῖται ρυθμιστὴς τῶν γεγονότων ποὺ ἀφοροῦσαν τὴν πόλη του, βρέθηκε ξαφνικὰ αἰχμάλωτος ἀπὸ τὴν ἐμφάνιση νέων γραφειοκρατικῶν κρατῶν, τὰ ὁποῖα ἦταν ἄκρως ἐχθρικὰ ἀπέναντι σὲ κάθε ἐνεργὸ παρέμβαση τῶν πολιτῶν καὶ συγχρόνως ἀρνητικὰ στὶς φιλοσοφικὲς παρεμβάσεις[3]. Ἡ τέλεια πολιτεία τοῦ Πλάτωνος δὲν κατόρθωσε νὰ πραγματοποιηθεῖ. Ἡ πατρίδα, ποὺ γιὰ τὸν Σω-

---

1. ΚΙΚΕΡΩΝΟΣ, *Tusc.*, IV, XVII, 37.
2. ΔΙΟΓΕΝΟΥΣ ΛΑΕΡΤΙΟΥ (ἐφεξῆς Δ.Λ.), *Βίοι*, VII, 87.
3. Cf. L. GEYMONAT, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Milano, Garzanti, 1970, T. I,

κράτη ἦταν τὸ *τιμιώτερον, σεμνώτερον, ἁγιώτερον μητρός τε καὶ πατρὸς καὶ τῶν ἄλλων προγόνων ἁπάντων*[4], ὥστε νὰ δεχτεῖ τὸν θάνατο ἀδιαμαρτύρητα, ἀπὸ σεβασμὸ ἀπέναντι στοὺς νόμους της, εἶχε πλέον ἐκλείψει. Βρισκόμαστε ἄρα ἀντιμέτωποι μὲ μία βαθιὰ καὶ ἀποφασιστικὴ τομὴ ἀνάμεσα στὸν πολίτη καὶ τὴν κοινωνία. Ὁ ἄνθρωπος ὑποκύπτει στὴν νέα αὐτὴ κατάσταση, ἐνῶ παράλληλα δραστηριοποιεῖται πνευματικά. Τελικὰ πετυχαίνει νὰ ζήσει μέσα στὸν καινούριο αὐτὸν ἀπολιτικὸ κόσμο, ἐνῶ παράλληλα, μετατρέπεται ἀπὸ πολίτης τῆς πόλεως σὲ πολίτη τοῦ κόσμου. Μέσα σ' ἕναν χῶρο ὁ ὁποῖος τοῦ χρησιμεύει πλέον μόνο ὡς τόπος διαμονῆς, ὁ ἄνθρωπος ἀνατρέχει στὴν φιλοσοφία, τὸ μόνο του πνευματικὸ στήριγμα, καὶ μέσω αὐτῆς θὰ μάθει νέους τρόπους συμπεριφορᾶς[5]. Ἔτσι οἱ Σχολὲς ποὺ ἐμφανίζονται διδάσκουν τὴν ἀδιαφορία πρὸς τὴν πολιτικὴ ζωὴ ἢ τὴν ἀπάθεια καὶ τὴν ἀποστασιοποίηση ἀπέναντι σὲ κάθε κοινωνικὴ ἐκδήλωση, γεγονὸς που ἐναρμονίζεται μὲ τὴν προκλητικὴ συμπεριφορὰ τῶν Κυνικῶν. Ὁ Στωικισμός, ὅμως, ἐναντιώθηκε στὶς ἀκρότητες, διότι ἀντιλήφθηκε ὅτι οἱ σχέσεις δικαιοσύνης, ποὺ διέπουν τοὺς ἀνθρώπους μεταξύ τους, εἶναι ἀδιαχώριστες ἀπὸ τὴ σοφία[6] καὶ συγχρόνως ἀπαραίτητες γιὰ τὴν πρόοδο τῆς κοινωνίας. Ὁ Ζήνων ἦταν ὁ πρῶτος, ὁ ὁποῖος παρὰ τὶς ἐπιρροὲς ποὺ δέχθηκε ἀπὸ τὶς ἄλλες φιλοσοφικὲς σχολὲς τῆς ἐποχῆς του, ἐνδιαφέρθηκε σημαντικὰ γιὰ τὴν κοινωνικὴ καὶ πολιτικὴ ζωὴ τῆς πόλης, συνῆψε φιλικὲς σχέσεις μὲ τὸν βασιλιὰ τῆς Μακεδονίας Ἀντίγονο Γονατά[7], ὁ ὁποῖος ὑπῆρξε καὶ ἔνθερμος μαθητής του, καὶ ἐνεθάρρυνε τοὺς μαθητές του νὰ συμμετέχουν ἐνεργῶς στὴ ζωὴ τῆς πόλης. Πολλὰ εἶναι τὰ ἀνέκδοτα ποὺ παραδίδονται ἀπὸ τὸν Διογένη Λαέρτιο σχετικὰ μὲ τὶς σχέσεις ἐκτίμησης καὶ φιλίας ποὺ χαρακτήριζαν τοὺς δύο ἄντρες. Ἀπόδειξη τῆς φιλικῆς σχέσεως ἀποτελεῖ καὶ ἡ πρόταση τοῦ Ἀντίγονου πρὸς τὸν Ζήνωνα νὰ μεταβεῖ στὴ Μακεδονία, προκειμένου νὰ ἀναλάβει τὴ διαπαιδαγώγηση τοῦ γιοῦ του καὶ διαδόχου τοῦ μακεδονικοῦ θρόνου. Μὲ τὰ παρακάτω λόγια περιγράφει ὁ Διογένης Λαέρτιος τὴν ἐπιστολὴ τοῦ Ἀντίγονου πρὸς τὸν Ζήνωνα: «Πιστεύω ὅτι ὑπερέχω ὡς πρὸς τὰ πλούτη καὶ τὴ δόξα, ὅμως γνωρίζω ὅτι ἐσὺ μὲ ξεπερνᾶς στὴ γνώση, στὴν ἐπιστήμη καὶ σ' αὐτὴ τὴν τέλεια εὐτυχία ποὺ σε χαρακτηρίζει. Αὐτὸς εἶναι ὁ λόγος γιὰ τὸν ὁποῖο ἀποφάσισα νὰ σὲ προσκαλέσω νὰ ἔρθεις νὰ μὲ δεῖς. Εἶμαι πεπεισμένος ὅτι δὲν θὰ μοῦ τὸ ἀρνηθεῖς. Προσπάθησε νὰ ἔρθεις νὰ ζήσεις κοντά μου, καὶ νὰ γνωρίζεις ὅτι, δὲν θὰ εἶμαι μόνο ἐγὼ μαθητής σου, ἀλλὰ ὅλοι ἀνεξαιρέτως οἱ Μακεδόνες. Διότι ἐκεῖνος ποὺ μορφώνει τὸν βασιλιὰ τῆς Μακεδονίας καὶ τὸν ὁδηγεῖ στὸν δρό-

---

L'antichità - il medioevo, σ. 281.

4. Πβ. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Κρίτων*, 51 a-b.

5. Cf. F. OGEREAU, *Essai sur le système philosophique des Stoïciens*, Paris, encre marine, 2002², σ. 68.

6. Cf. É. BRÉHIER, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Paris, P.U.F., et Gordon et Breach, 1971³, σ. 266.

7. Πβ. Δ.Λ. VII, 6-9 καὶ 13-15.

μο τῆς ἀρετῆς, μορφώνει ἐπίσης καὶ ὁδηγεῖ στὴν ἀρετή, ὅλους τοὺς ὑπηκόους του. Συνήθως οἱ ὑποτελεῖς μοιάζουν στὸν ἀρχηγό τους». Ὁ Ζήνων ἀρνήθηκε τὴν πρόταση. Ἔστειλε ὅμως στὸν βασιλέα δύο ἀπὸ τοὺς μαθητές του, τὸν Φιλωνίδη ἀπὸ τὴν Θήβα καὶ τὸν Περσέα ἀπὸ τὸ Κίττιο. Ὁ Ἀντίγονος δὲν κράτησε κακία στὸν Ζήνωνα γιὰ τὴν ἄρνησή του νὰ μεταβεῖ ὁ ἴδιος. Ἀντίθετα, μετὰ τὸν θάνατο τοῦ φιλοσόφου, διὰ τοῦ Θράσωνος, τοῦ πρεσβευτοῦ του στὴν Ἀθῆνα, ὁ βασιλιάς εἰσηγήθηκε νὰ τὸν ἐνταφιάσουν τιμητικά, στὸν Κεραμεικό (Δ.Λ. VII, 15).

2. «Ὁ σοφὸς δὲ θὰ ζεῖ στὴ μοναξιά»· «εἶναι ἐκ φύσεως κοινωνικὸς καὶ δραστήριος», διδάσκει ὁ Ζήνων[8]. Ἀντίθετα ἀπὸ τοὺς Κυνικούς, ποὺ πίστευαν ὅτι ὁ φιλόσοφος πρέπει νὰ ἀποστασιοποιεῖται μὲ τὶς πράξεις του ἀπὸ τὸν κοινωνικὸ περίγυρο, ὁ Ζήνων καλεῖ ὅλους τοὺς σοφοὺς σὲ συμμετοχὴ στὰ κοινά, ἐφόσον εἶναι ἐκ φύσεως δραστήριοι. Παρατηροῦμε ὅμως, ὅτι ἡ συμμετοχὴ αὐτὴ ἀφορᾶ ἀποκλειστικὰ τὸν σοφό. Ὁ Στοβαῖος, ὁ Ἕλλην Νεοπλατωνικὸς γραμματικὸς τοῦ 5ου αἰ. μ.Χ., περιγράφοντας τὸν χαρακτῆρα τοῦ σοφοῦ, τοῦ προσδίδει ὅλες τὶς ἀρετὲς τοῦ ἀγαθοῦ ἀνθρώπου: «ὁ σοφὸς μιλάει ὡραῖα, εἶναι ἱκανός, ἕτοιμος νὰ κερδίσει τὴ φιλία τῶν ὁμοίων του μὲ τὸν διάλογο, προσαρμόζεται στὶς καταστάσεις, εἶναι εὐγενής, ἀγαπητός, εὔχαρις, ἔχει τὸ χάρισμα τῆς πειθοῦς προκειμένου νὰ πετύχει τὸν σκοπό του, εἶναι κοινωνικός, εὐφυής, ἁπλός, ξένος πρὸς κάθε ἐξεζητημένη συμπεριφορά»[9]. Ἀντίθετα, στὸν φαῦλο προσδίδονται ὅλες οἱ ἀντίθετες ἰδιότητες, δηλαδὴ ὅλα τὰ ἐλαττώματα, καὶ κατὰ συνέπεια, ἀπαγορεύεται καὶ ἡ εἴσοδός του στὴν κοινωνία τῶν σοφῶν. Ὡς ἐκ τούτου οἱ Στωικοί, ὅπως ἄλλωστε καὶ οἱ Κυνικοὶ πρὶν ἀπ' αὐτούς, ἀρνοῦνται νὰ θέσουν κριτήρια καταγωγῆς καὶ πλούτου, προκειμένου νὰ δημιουργήσουν κοινωνικὲς τάξεις. Οἱ δύο τάξεις ποὺ προκύπτουν ἀπὸ τὸν παραπάνω διαχωρισμὸ βασίζονται σὲ ἠθικὰ χαρακτηριστικὰ καὶ δημιουργοῦν «τὰ δύο γένη τῶν ἀνθρώπων»[10]: τῶν σοφῶν καὶ τῶν φαύλων· ἐκεῖνος ποὺ ἔχει τὴν ἱκανότητα νὰ κάνει καλὴ χρήση τῶν ἐμπειριῶν ποὺ ἀπέκτησε στὴ ζωὴ εἶναι εὐπρόσδεκτος νὰ κατοικήσει στὴν τέλεια πόλη, τῶν θεῶν καὶ τῶν ἀνθρώπων. Ἀντίθετα, οἱ φαῦλοι, στερημένοι καθὼς εἶναι ἀπὸ σοφία, κινοῦνται μὲ τέτοιο τρόπο, ὥστε οἱ πράξεις τους νὰ μαρτυροῦν μία τρέλα ἐφάμιλλη μὲ τὴν ἔλλειψη τῆς σοφίας ποὺ τοὺς χαρακτηρίζει[11]. Δημιουργοῦν λανθασμένες ἐντυπώσεις σχετικὰ μὲ τὰ γεγονότα, διότι ἀδυνατοῦν νὰ τὰ ἐπεξεργαστοῦν λογικὰ καὶ κατὰ συνέπεια, ὑποπίπτουν σὲ λάθη. Παρ'

---

8. Δ.Λ. VII, 123.

9. *S.V.F.*, III, 630 (= Στοβ., *Ecl.*, II, 108, 5 W.).

10. S.V.F., I, 216 (= Στοβ., *Ecl.*, II, 7, 11g p. 99, 3 W.). Πβ. M. Daraki, *Une religiosité sans Dieu. Essai sur les stoïciens d'Athènes et saint Augustin*, Paris, La découverte, 1989, σ. 58 καὶ τὴν ἀνάλυσή της γιὰ τὰ αἴτια σύμφωνα μὲ τὰ ὁποῖα οἱ Στωικοὶ ἐπιλέγουν τὴ διαίρεση αὐτὴ τῶν γενῶν.

11. Δ.Λ. VII, 124.

ὅλ' αὐτά, οἱ Στωικοὶ ὑποστηρίζουν ὅτι ἡ λογικὴ εἶναι δῶρο ποὺ δόθηκε σ' ὅλους ἀνεξαιρέτως τοὺς ἀνθρώπους ἀπὸ τὴ φύση. Στὸν κοινωνικὸ τομέα ἡ λογικὴ προσφέρει στὸν ἄνθρωπο τὴ δυνατότητα ἀντίληψης τῶν φυσικῶν γεγονότων καὶ τῆς διαδοχῆς τους κατὰ τὴν ἐξέλιξη τῆς ζωῆς τοῦ σύμπαντος. Ὅμως, πῶς εἶναι δυνατόν, νὰ ἐξηγηθεῖ τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ φαῦλος, ἀντίθετα ἀπὸ τὸν σοφό, δὲν εἶναι σὲ θέση νὰ ἀντιληφθεῖ τὴν ἀναγκαιότητα τῶν γεγονότων ποὺ συμβαίνουν σύμφωνα μὲ τὴ φύση, ἐνῶ ἡ λογική, αὐτὸ τὸ φυσικὸ δῶρο, ἐνυπάρχει καὶ σ' αὐτόν; Καὶ ὁ φαῦλος, διδάσκουν οἱ Στωικοί, εἶναι προοικισμένος μὲ λογική· του λείπει ὅμως ἡ ἀρετή, δηλαδὴ ἡ τελειότης[12]. Αὐτὴ ἡ ἔλλειψη τελειότητας στὸν στοχασμὸ τοῦ φαύλου, ἐξαρτᾶται ἀπόλυτα ἀπὸ μία ἐλαττωματικὴ διδασκαλία ποὺ αὐτὸς δέχθηκε κατὰ τὴν παιδικὴ του ἡλικία ἢ ἀκόμη καὶ ἀπὸ τὴν ἐπίδραση ποὺ ἄσκησε στὸν χαρακτήρα του ἕνα φαῦλο περιβάλλον[13]. Ἀκριβῶς γι' αὐτὸν τὸν λόγο οἱ Στωικοὶ ἀποδίδουν στὴν παιδεία ἕναν ἐξέχοντα ρόλο[14]. Ὁ Χρύσιππος, μαθητὴς τοῦ Κλεάνθη, ὑποστήριζε, ὅπως καὶ ὁ δάσκαλός του, ὅτι ἡ ἀρετὴ μπορεῖ νὰ διδαχθεῖ. Αὐτὴ ἡ θέση ἐξηγεῖ ἐν μέρει τὸν λόγο γιὰ τὸν ὁποῖο ὁ Χρύσιππος ἀρνήθηκε τὴν πρόσκληση τοῦ βασιλιᾶ Πτολεμαίου νὰ μεταβεῖ στὴν Αἴγυπτο, προκειμένου νὰ τὸν μυήσει στὴν στωϊκὴ διδασκαλία. Κατὰ τὸν Διογένη Λαέρτιο, προτίμησε νὰ παραμείνει στὴν Ἀθήνα καὶ νὰ ἀσχοληθεῖ μὲ τὴν διαπαιδαγώγηση τῶν παιδιῶν τῆς ἀδελφῆς του, Ἀριστοκρέοντος καὶ Φιλοκράτους[15], γνωρίζοντας ὅτι ὁ ρόλος τοῦ παιδαγωγικοῦ εἶναι ἀποφασιστικὸς στὴ διαμόρφωση τοῦ χαρακτήρα τοῦ παιδιοῦ. Στὸ ἴδιο αὐτὸ πλαίσιο ἐντάσσεται ἡ θέση τοῦ Χρύσιππου, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία οἱ τροφοὶ ἔπρεπε νὰ μιλοῦν μία σωστὴ γλῶσσα, καὶ, στὸ μέτρο τοῦ δυνατοῦ, νὰ εἶναι ἀκόμη καὶ σοφές. Πρῶτ' ἀπ' ὅλα ὅμως, ἐπέμενε ὁ φιλόσοφος ἀπὸ τοὺς Σόλους, δὲν ἔπρεπε νὰ ἔχουν λανθασμένο λόγο. Πράγματι, ἡ ἐπανάληψη λανθασμένων κρίσεων καταλήγει στὴν ἀλλοίωση τοῦ παιδικοῦ χαρακτήρα, στὸν ὁποῖο συσσωρεύονται λανθασμένες γνώσεις καί, κατὰ συνέπεια, δημιουργοῦνται ἐλαττώματα, τὰ ὁποῖα καταλήγουν σὲ μόνιμες καταστάσεις[16]. Κατανοοῦμε μετὰ απ' αὐτὰ τὸν λόγο γιὰ τὸν ὁποίο οἱ Στωικοὶ ἔγραψαν πλῆθος ἀπὸ πραγματεῖες ποὺ σχετίζονται μὲ τὴν ἠθική, μὲ τὶς ὁποῖες ἐπέβαλλαν κανόνες συμπεριφορᾶς προκειμένου νὰ βοηθηθοῦν οἱ νέες κοινωνίες ποὺ προέκυψαν ἀπὸ τὰ πολιτικὰ γεγονότα. Σύμφωνα μὲ τὸν H.C. Buldry[17], ὁ Ζήνων, στὴν εἰσαγωγὴ τῆς *Πολιτείας*, κατήγγελλε τὰ σφάλματα τῆς σύγχρονής του κοινωνίας καὶ πρότεινε λύσεις μὲ σκοπὸ νὰ τὰ διορθώσει. Αὐτὸς εἶναι ὁ λόγος ποὺ στὴν ἀρχὴ τοῦ παραπάνω ἔργου, δήλωνε ὅτι

---

12. Δ.Λ. VII, 90.
13. *S.V.F.*, III, 543 (= Procl., in *Plat., Alcib. Pr.*, Vol. III, s. 158).
14. Πδ. Δ.Λ. VII, 91.
15. VII, 185· πδ. ἐπίσης: (α) P.M. Schuhl, *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, 1962, Préface, p. XXXIV· (β) J.B. Gould, *The Philosophy of Chrysippus*, Leiden, E.J. Brill, 1971, σ. 1.
16. A. Quintilien, *Inst. Or.*, τ. I, Βιβλίο 1, 4 καὶ 10 § 32.
17. H.C. Buldry, Zeno's Ideal State, *J.H.S.*, τ. LXXIX, 1959, σσ. 3-15, ἰδιαίτ. σ. 5.

δὲν ἔβλεπε χρησιμότητα στὰ ἐγκύκλεια μαθήματα[18]. Ἡ ἐχθρικὴ αὐτὴ στάση τοῦ φιλοσόφου, εἶχε μᾶλλον σχέση καὶ μὲ τὴν πλατωνικὴ ἐκπαιδευτικὴ μεταρρύθμιση, ἡ ὁποία ἀπέρριπτε τὰ ὁμηρικὰ ἔπη. Ὁ Ζήνων, ἀντίθετα, ὑποστήριζε ὅτι ἡ ἀλληγορικὴ ἑρμηνεία τῶν ὁμηρικῶν ἐπῶν προσέφερε στοὺς νέους νέες πνευματικὲς διεξόδους, ἐνῶ παράλληλα διαφύλασσε τὴν παράδοση, μέσα σ' ἕναν κόσμο ποὺ ἐπλήττετο ἀπὸ ἰλιγγιώδεις κοινωνικὲς μεταβολές. Ταυτόχρονα πίστευε ὅτι ἡ μόρφωση ἀποτελοῦσε τὸ μόνο μέσον σύνδεσης θεωρίας καὶ πράξης, διότι προσέφερε στὸν ἄνθρωπο μία μέθοδο γιὰ τὴν εὕρεση ἑνὸς σωστοῦ τρόπου ζωῆς[19]. Προσέφερε δηλαδή, ἕναν ὁδηγὸ ζωῆς, ὥστε ὁ ἄνθρωπος νὰ μάθει νὰ χρησιμοποιεῖ ὅσο τὸ δυνατὸν καλλίτερα τὶς ἐμπειρίες του. Κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο, ἡ φιλοσοφικὴ διδασκαλία ἐκαλεῖτο νὰ παίξει τὸν νέο ρόλο ποὺ τῆς εἶχε ἄλλωστε ἤδη ἐπιβληθεῖ ἀπὸ τὴν πολιτική, κοινωνικὴ καὶ θρησκευτικὴ κατάσταση τοῦ ἑλληνικοῦ κόσμου, στὸ τέλος του 4ου αἰώνα[20]. Ἀντιλαμβάνεται κανεὶς εὔκολα τὸν λόγο γιὰ τὸν ὁποῖο ὁ Ζήνων, κατὰ τὴ διάρκεια τῶν μαθημάτων του ἐπανελάμβανε συμβουλὲς ποὺ σκοπὸ εἶχαν νὰ βοηθήσουν τοὺς μαθητές του ὥστε νὰ συμπεριφέρονται καλὰ μέσα στὴν κοινωνία. Ἔλεγε ὅτι ὁ λόγος ὕπαρξης τῆς διδασκαλίας συνίστατο στὴν ἐξάσκηση τοῦ μυαλοῦ στὰ χρήσιμα πράγματα καὶ ὄχι στὴν ἀποστήθιση λέξεων καὶ φράσεων ὅμοια μὲ ἀμάσητα φαγητά[21]. Δίδασκε ἐπίσης ὅτι ὁ νέος πρέπει νὰ εἶναι κόσμιος στὴ συμπεριφορά, στὸ περπάτημα καὶ στὴν ἔνδυσή του[22]. Εἶναι ἀξιοσημείωτο ὅτι ὁ Κλεάνθης εἶχε συγκεντρώσει πλῆθος συμβουλῶν σχετικῶν μὲ τὴ συμπεριφορά, στὴν πραγματεία του, *Περὶ ἀγωγῆς*[23]. Ὁ Ζήνων λάτρης, μᾶλλον ἐμπνευστὴς τῆς συντομίας, ὡς μιᾶς ἐκ τῶν ἀρετῶν τοῦ λόγου[24], προέτρεπε τοὺς μαθητές του νὰ ἐκφράζονται μὲ λίγα λόγια διότι ὑποστήριζε ὁ σοφὸς ἔπρεπε ὄχι μόνο νὰ δημιουργεῖ μικρὲς φράσεις, ἀλλὰ στὸ μέτρο τοῦ δυνατοῦ, καὶ μικρὲς συλλαβές[25]. Ἔτσι ἡ φιλοσοφικὴ διδασκαλία ἔπαιζε τὸν ρόλο ποὺ ἔμοιαζε νὰ τῆς εἶχε ἐπιβληθεῖ ὅπως ἀναφέραμε, ἀπὸ τὶς πολιτικο-κοινωνικές, ἀλλαγές[26]. Ἡ εὔρυθμη λειτουργία τῆς πόλης καὶ ἡ εὐτυχισμένη ζωὴ ἐξηρτῶντο πλήρως ἀπὸ τὸν σεβασμὸ ποὺ ἔτρεφαν οἱ πολί-

---

18. Δ.Λ. VII, 32.

19. *S.V.F.*, I, 73 (= OLYMPIODORUS, in *Plat. Gorg.*, pp. 53-54); cf. ΣΕΝΕΚΑ, *Πρὸς Λουκ.*, XCV, 10. Πβ. ἐπίστης, G. ROMEYER DHERBEY, Un feu artiste qui chemine... εἰς F. OREREAU, *ἔνθ' ἀνωτ.*, σσ. 27-39, ἰδιαίτ. p. 29.

20. F. OREREAU, *op.cit.*, p. 68.

21. Δ.Λ. VII, 22.

22. *Αὐτόθι.*

23. Δ.Λ. VII, 175.

24. Δ.Λ. VII, 59.

25. Δ.Λ. VII, 20.

26. Πβ. M. SCHOFIELD, *The Stoic Idea of Polis*, (μτφρ. Χ. Μπάλλα) Ἀθήνα, Μ.Ι.Ε.Τ., 1997, σ. 129.

τες πρὸς τοὺς ἐπιβεβλημένους ἀπὸ τὴ φιλοσοφία κανόνες, καθὼς καὶ ἀπὸ τὴν ἑδραιωμένη ὁμόνοια ἀνάμεσα στοὺς ἀνθρώπους[27].

Τὸ νὰ ζεῖ κανεὶς στωικά, σημαίνει ὅτι πρέπει νὰ χρησιμοποιεῖ κάθε στιγμὴ σωστὰ τὰ δεδομένα τῆς ἐμπειρίας του. Μὲ ἄλλα λόγια σημαίνει ὅτι πρέπει νὰ δέχεται τὴν πραγματικότητα, ἀκόμη κι ἂν τὰ γεγονότα ποὺ καλεῖται νὰ ἀντιμετωπίσει εἶναι δυσάρεστα ἢ καὶ ὀδυνηρά. Οἱ καταστάσεις ὅμως αὐτὲς εἶναι ἀδύνατον νὰ διαταράξουν τὴν ἠρεμία τοῦ στωικοῦ σοφοῦ. «Στὰ μάτια τῶν Στωικῶν, ἡ ἀνθρώπινη ὑποκειμενικότητα χωρίζει τὸν ἄνθρωπο ἀπὸ τὴν κοσμικὴ πραγματικότητα... Μὲ τὸν ὅρο ὑποκειμενικότητα ἐννοοῦμε τὸ ἀνθρώπινο, πολὺ ἀνθρώπινο, ποὺ οἱ Στωικοὶ θέλουν νὰ ξεπεράσουν καὶ νὰ καταδικάσουν στὴ σιωπή»[28]. Ἡ ἐνάρετη πράξη κάνει τὴν ἐμφάνισή της ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ ἀπουσιάζει τὸ πάθος[29]. Στὸ ἴδιο αὐτὸ πλαίσιο, μᾶλλον, θὰ πρέπει νὰ τοποθετηθεῖ καὶ ἡ ἄποψη τοῦ Ζήνωνος, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ὁ σοφὸς πρέπει να παντρεύεται καὶ νὰ τεκνοποιεῖ[30]. Διότι ὁ λόγος γιὰ τὸν ὁποῖο ὁ σοφὸς πρέπει νὰ βρίσκει γυναίκα καὶ νὰ κάνει παιδιὰ δὲν πηγάζει ἀπὸ τὸ αἴσθημα τοῦ πάθους· δὲν συντρέχουν λόγοι προσωπικοὶ ἀλλὰ κοινωνικοί. Στὸ πλαίσιο ποὺ ὁ ἄνθρωπος εἶναι ὂν προορισμένο ἀπὸ τὴ φύση γιὰ τὴν κοινωνικὴ ζωή, ὁ σοφὸς ἔχει καθῆκον νὰ συνεισφέρει στὴν πληθυσμιακὴ ἀνάπτυξη τῆς πατρίδος του· ἡ οἰκογένεια εἶναι ἡ βάση τῆς κοινωνίας. Ὁ σοφός, προκειμένου νὰ ἀνταποκριθεῖ στὶς ὑποχρεώσεις του ἀπέναντι στὴν πολιτεία, εἶναι ἕτοιμος γιὰ γάμο καὶ ἀναπαραγωγή[31].

3. «Ὁ σοφὸς εἶναι πολίτης, φίλος, συγγενής, ἐλεύθερος»[32]. Ὁ σοφὸς δὲν ζεῖ μέσα σὲ χώρους ἔρημους καὶ ἀπομονωμένους. Εἶναι ἐκ φύσεως κοινωνικός[33]. «Ὁ σοφὸς χαρακτηρίζεται ἀπὸ κοσμιότητα»[34].

Ὅταν τὰ κύματα τῆς θάλασσας τοῦ Πειραιᾶ καταπόντισαν τὸ καράβι τοῦ Ζήνωνος, μαζὶ μ' ὅλο τὸ φορτίο πορφύρας ποὺ κουβαλοῦσε, τὸ «φοινικίδιον», ὁ κοντούλης μαυρειδερὸς Κύπριος, ἀπὸ τὴν φοινικικὴ ἐπαρχία τοῦ Κιττίου, δὲν στενοχωρήθηκε. Ἀντίθετα μάλιστα, ἀνέβηκε στὴν Ἀθήνα καὶ ἐγκαταστάθηκε στὸ κατάστημα κάποιου βιβλιοπώλη[35]. Μετὰ ἀπ'αὐτό, ταξί-

---

27. Πβ. G. Giannatoni, Cinici e Stoici su Elessandro Magno, *Atti della Seconda giornata di studio sulla Filosofia antica, Sorento, 29 aprile 1985*, Napoli, Guida editori, 1988, σσ. 75-87, ἰδιαίτ. σ. 86.

28. Μ. Δαρακη, *Μία θρησκευτικότητα χωρὶς θεό, ὁ ἄνθρωπος καὶ ἡ φύση στοὺς στωικοὺς τῆς Ἀθήνας*, Ἀθήνα, Σύναλμα, 2001, σ. 206.

29. Πβ. D. Babut, Les Stoïciens et l'amour, *Revue des études grecques*, τ. LXXVI, 1963, σσ. 55-63, ἰδιαίτ. σσ. 62-63.

30. *Αὐτόθι*, καὶ *S.V.F.*, I, 222.

31. *S.V.F.*, I, 611 (= Στοβ., *Ecl.*, II, 94, 7, W.).

32. *S.V.F.*, III, 603 καὶ 631.

33. Δ.Λ. VII, 123.

34. *S.V.F.*, III, 632 (= Στοβ., *Ecl.*, II, 115, 10, W.).

35. Δ.Λ. VII, 2.

δεψε μέχρι τὸν ναὸ τοῦ Ἀπόλλωνος στοὺς Δελφούς, γιὰ νὰ ζητήσει νὰ μάθει ἀπὸ τὸν θεό, μὲ τί θὰ ἦταν καλλίτερο ν' ἀσχοληθεῖ στὴ ζωή του. Ὁ μάντης τοῦ ἀπάντησε: «εἰ συγχρωτίζοιτο τοῖς νεκροῖς». Δηλαδὴ ἢ ὅτι πρέπει νὰ συναναστραφεῖ τοὺς νεκροὺς ἢ ὅτι πρέπει νὰ πάρει τὸ χρῶμα τῶν νεκρῶν. Καὶ στὶς δύο περιπτώσεις ὅμως, ὁ Ζήνων θὰ ἔπρεπε νὰ σκύψει ἐπάνω στὰ ἀρχαῖα φιλοσοφικὰ κείμενα, ἄρα νὰ μελετήσει φιλοσοφία, τόσο, ὥστε νὰ αἰσθανθεῖ ὅτι συναναστρέφεται τοὺς ἀρχαίους φιλοσόφους καὶ ὅτι γίνεται ἕνας ἀπ' αὐτούς. Ἀποτέλεσμα τῆς μελέτης εἶναι καὶ ἡ κατάκτηση τῆς γνώσης. Ἔτσι λοιπὸν ὁ Ζήνων ἦλθε σὲ ἐπαφὴ μὲ τὸν πρὶν ἀπ' αὐτὸν φιλοσοφικὸ κόσμο. Ἀφοῦ παρακολούθησε ἐπὶ εἴκοσι χρόνια τὶς φιλοσοφικὲς Σχολὲς τῶν Ἀθηνῶν, ἐγκατέλειψε τοὺς δασκάλους του, γεγονὸς ποὺ τὸν ἔκανε συχνὰ νὰ λέει: «παρ' ὀλο ποὺ ναυάγησα ἔκανα καλὸ ταξίδι»[36]. Στὴ στάση τοῦ Ζήνωνα ἀπέναντι στὴ ζωή, σκιαγραφεῖται τὸ σύνολο τῆς φιλοσοφίας του. Πρόκειται γιὰ μία «σοφία» ἡ ὁποία στηρίζεται ἐξ ὁλοκλήρου στὸ ὕφος (στύλ) τῆς σκέψης, τῆς ζωῆς, τῆς συμπεριφορᾶς καὶ ὄχι στὸ περιεχόμενο»[37]. Γιὰ τὸν Ζήνωνα, τὸ ναυάγιο δὲν ἦταν παρὰ ἕνα γεγονὸς ἀνάμεσα σὲ τόσα ἄλλα· παίρνει τὴν φυσική του διάσταση, ὅπως εἶναι ἕνα φυσικὸ γεγονός, μία πλημμύρα ἢ μία καταιγίδα, ποὺ δὲν εἶναι ἱκανὸ νὰ διαταράξει τὴν ψυχὴ τοῦ φιλοσόφου. Ἡ φύση εἶναι παροῦσα καὶ ἐνεργὸς σὲ κάθε πρακτικὴ συμπεριφορά, σὲ κάθε πράξη τῆς καθημερινότητας. Ἔτσι, τὸ «ζῆν ὁμολογουμένως τῇ φύσει» ἐνυπάρχει στὸν τρόπο ποὺ κάνω ἢ λέω κάτι. «Δὲν πρόκειται νὰ κάνω ἐκείνη τὴ συγκεκριμένη πράξη οὔτε νὰ πῶ ἐκεῖνο, ἐνῶ θὰ ἔπρεπε νὰ πῶ τὸ ἄλλο, ἀλλὰ νὰ πράξω κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο καὶ ὄχι ἀλλιῶς. Κάθε πράξη ἢ κάθε φράση, ὅποια κι ἂν εἶναι αὐτή, πρέπει νὰ τὴν κάνω ἢ νὰ τὴν πῶ μ' ἕναν ὁρισμένο τρόπο»[38]. Ὁ «ὁρισμένος τρόπος» κατὰ τοὺς Στωικούς, σημαίνει «φυσικά», «στωικά», δηλαδή, μὲ «τρόπο ποὺ ἀρέσει στοὺς θεούς» ἢ *ὁμολογουμένως τῇ φύσει*[39].

Ἡ φυσικὴ συμπεριφορὰ τοῦ σοφοῦ πηγάζει, ἄρα, ἀπὸ τὴν ἱκανότητά του νὰ πειθαρχεῖ στὰ γεγονότα. Καὶ ἀπὸ τὴν εὐκολία μὲ τὴν ὁποία ἀκολουθεῖ τὴ θεϊκή – ἄρα φυσική – τάξη τῶν πραγμάτων. Αὐτὴ ἡ τάξη ποὺ κυριαρχεῖ στὴ φύση χρησιμεύει ὡς πυξίδα γιὰ τὴν ὀργάνωση τοῦ κόσμου τῶν ἀνθρώπων. Ἀντίθετα, ἡ συμπεριφορὰ τοῦ φαύλου, τοῦ ἀνθρώπου ἐκείνου ποὺ

---

36. Δ.Λ. VII, 4.

37. Αὐτὴ ἡ φράση τοῦ J. Brunschwig ὑπάρχει στὸ ἄρθρο τῆς F. CAUJOLLE-ZASLAWSKY, Le système stoicien et la paremphasis, εἰς *Les Stoiciens et leur logique, Actes du Colloque de Chantilly*, 18-22 Σεπτεμβρίου 1976, (J. Brunschwig, ἔκδ.) Paris, Vrin, 1978, σσ. 425-448 (σ. 426).

38. F. CAUJOLLE-ZASLAWSKY, *ἔνθ' ἀνωτ.*, σ. 427.

39. *Αὐτόθι*, σ. 427, σημ. 9. Πβ. V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin 1969, σ. 169, ὅπου ὁ συγγραφεὺς χρησιμοποιεῖ μία φράση τοῦ Ἐπίκτητου, *Διατριβαί*, I, 13: «Πυθομένου δέ τινος, πῶς ἐστιν ἔσθίειν ἀρεστῶς θεοῖς...». Πβ. ἐπίσης, Μ. ΑΥΡΗΛΙΟΥ, *Τὰ εἰς ἑαυτόν*, II 5, 1: «πάσης ὥρας φρόντιζε ... τὸ ἐν χερσὶ μετὰ τῆς ἀκριβοῦς καὶ ἁπλάστου σεμνότητος καὶ φιλοσοφίας καὶ ἐλευθερίας καὶ δικαιότητος πράσσειν...».

εἶναι ἀνίκανος ν' ἀκολουθήσει τὴν ροὴ τῶν κοσμικῶν γεγονότων, τὸν καθιστᾶ ὑποχείριο τῶν παθῶν του, τὰ ὁποῖα τὸν παρασύρουν ἔξω ἀπὸ τὴν κοσμικὴ πόλη. Ἡ συμπεριφορά του δὲν ἀποτελεῖ κόσμημα γιὰ τὴν πόλη στὴν ὁποία κατοικεῖ. Ἔτσι ὁ φαῦλος, καθὼς δὲν ὑπακούει στοὺς ἐπιβεβλημένους κοινωνικοὺς κανόνες, ἐπιλέγει μόνος του νὰ ζήσει δυστυχὴς καὶ ἐξόριστος. Ἰδοὺ σὲ τί συνίσταται ἡ στωϊκὴ κοινωνικότητα: στὴν ἐγκράτεια τῶν συναισθημάτων τοῦ ἀνθρώπου καὶ στὴν ἱκανότητα λογικῆς ἀντιμετώπισης κάθε γεγονότος. Αὐτὰ εἶναι τὰ χαρακτηριστικὰ τὰ ὁποῖα σκιαγραφοῦν τὴν ὁλοκληρωμένη προσωπικότητα τοῦ στωικοῦ σοφοῦ. Ὁ Ζήνων, ὅταν ρωτήθηκε ποιὸν θεωροῦσε φίλο του, ἀπάντησε: «ἕναν ἄλλον ἐγώ». Καὶ ὁ Χρύσιππος, ὅταν ρωτήθηκε γιατὶ δὲν ἀκολουθοῦσε τὸ πλῆθος, ἀπάντησε: «διότι ἂν ἀκολουθοῦσα τὸ πλῆθος, τότε δὲν θὰ ἤμουν φιλόσοφος»[40].

* * *

Προφανῶς λοιπὸν οἱ Στωικοὶ ἀπέδωσαν στὴ διανόηση τὸν πραγματικό της χαρακτήρα. Τὴ δυνατότητα νὰ στοχάζεται. «Ὁ κοσμοπολιτισμός τους εἶναι μία σύνθεση ποὺ συμφιλιώνει καὶ ἀποτρέπει τὸν κίνδυνο νὰ συντρίψουν κάθε κοινωνικὸ δεσμό... Οἱ στωικὲς ἰδέες ὁδηγοῦν φυσικὰ στὸ δραμα μιᾶς παγκόσμιας ἀνθρωπότητας, μέσα στὴν ὁποία οἱ ἠθικοὶ καὶ προσωπικοὶ δεσμοὶ εἶναι πολὺ περισσότερο σταθεροὶ ἀπὸ τοὺς πολιτικούς»[41]. Ἀξιοσημείωτη εἶναι ἡ ἀπάντηση τοῦ Χρύσιππου σὲ κάποιον ποὺ τὸν ρώτησε γιατὶ δὲν ἀσχολεῖται ἐνεργῶς μὲ τὴν πολιτική. «Διότι, τοῦ ἀπάντησε, ἂν ἀσχοληθῶ μὲ τὴν πολιτικὴ σωστά, αὐτὸ δὲ θ' ἀρέσει στοὺς ἀνθρώπους· ἂν ὅμως δὲν ἀχοληθῶ σωστά, αὐτὸ δε θ' ἀρέσει στοὺς θεούς»[42]. Βαθιὰ ἐκλεκτικοί οἱ Στωικοί, καὶ ἔχοντας ὡς πλοηγὸ τὸ καθῆκον νὰ ζήσουν ἁρμονικὰ μέσα στὴν κοινωνία, ἐπινόησαν τρόπους συμπεριφορᾶς βασισμένους σὲ μία ἐσωτερικὴ πειθαρχία, πιστεύοντας πὼς μέσα στοὺς «κόλπους τῆς ἀγαθῆς καὶ σοφῆς Φύσης, ὁ στωικὸς σοφὸς εἶναι ὁ μοναδικὸς προσωποποιημένος φορέας τῆς Ἀλήθειας καὶ τοῦ Ἀγαθοῦ»[43].

Μαρία Πρωτοπαπα-Μαρνελη
(Ἀθῆναι)

---

40. Δ.Λ. VII, 182.

41. É. Bréhier, *ἔνθ' ἀνωτ.*, σ. 226.

42. *S.V.F.* III, 694 (= Στοβ., *Floriley.*, 45, 29: «Χρύσιππος ἐρωτηθεὶς διὰ τὶ οὐ πολιτεύεται, εἶπε: Διότι εἰ μὲν πονηρὰ [τις] πολιτεύεται, τοῖς θεοῖς ἀπαρέσει· εἰ δὲ χρηστὰ τοῖς πολίταις».

43. M. Daraki, *Une religiositè sans Dieu. Essai sur les stoïciens d'Athènes et saint Augustin, ἔνθ' ἀνωτ.*, σ. 140.

LA CONDUITE DU SAGE STOÏCIEN DANS LA VIE POLITIQUE ET SOCIALE DE SON ÉPOQUE

Résumé

La présente étude analyse les paramètres régulateurs du comportement du sage stoïcien dans la vie sociale et politique à la fin du IV^{e} siècle avant notre ère. Des événements politiques, tels la disparition des frontières de la cité-état, l'unification des cités grecques sous Alexandre, avec un parallèle mouvement de populations de la Grèce vers l'Égypte et l'Asie Mineure et *vice-versa,* provoquèrent un déséquilibre tant sentimental que social à l'homme des anciennes cités, protégées dans le passé par leurs frontières. Se sentant faible et isolé dans le milieu où auparavant jouait un rôle régulateur da sa *polis,* l'homme recourt à la philosophie, son seul support intellectuel, afin de s'orienter à nouveau comme personnalité et de retrouver son équilibre intérieur. Les écoles philosophiques qui naquirent à Athènes à cet effet proposaient à l'homme diverses méthodes pour lui apprendre à faire face aux circonstances. L'école stoïcienne, par son fondateur, Zénon de Cittium, enseignait une vie en conformité avec la nature et proposait une conduite fondée sur la logique pour vivre avec ses semblables et pour participer aux affaires de la cité. Les écrits des Stoïciens révèlent un nombre de traités sur la morale, à travers lesquels ces philosophes imposaient de règles de conduite à ces nouvelles sociétés. Étant sociable par nature, le sage est paré ainsi de civilité, dans la mesure où la nature lui dicte comment vivre en conformité avec celle-ci.

Maria PROTOPAPAS-MARNELI

Ο ΔΙΑΛΟΓΟΣ ΤΟΥ ΛΟΥΚΙΑΝΟΥ *ΠΕΡΙ ΑΙΡΕΣΕΩΝ Ἢ ΕΡΜΟΤΙΜΟΣ*
ΜΙΑ ΔΙΑΜΑΧΗ ΓΙΑ ΤΗ ΣΧΕΣΗ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΤΕΧΝΗΣ ΠΡΟΣ ΤΗΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑ

I

Σημεῖο ἐκκίνησης στὸ κείμενό μας αὐτὸ θὰ ἀποτελέσει τὸ πρῶτο στοιχεῖο ποὺ ἀποτελεῖ καὶ δεδομένο, τὸ στοιχεῖο - δεδομένο τοῦ διαλόγου, προκειμένου στὴ συνέχεια νὰ διερευνηθεῖ ἂν πρόκειται γιὰ διαμάχη καὶ κυρίως καὶ τελικὰ ἂν πρόκειται γιὰ τὴ διαμάχη ποὺ ἀφορᾶ τὴ σχέση τῆς φιλοσοφίας καὶ τῆς τέχνης μὲ τὴν κοινωνικὴ πραγματικότητα.

Μετὰ αὐτὰ τὰ ἀπαραίτητα προκαταρκτικά, καὶ σὲ συμφωνία πάντοτε μὲ αὐτά, προχωροῦμε στὴ συνοπτικὴ παρουσίαση τοῦ διαλόγου, παρουσίαση ποὺ ὄχι μόνον παρακολουθεῖ τὸ περιεχόμενό του, ἀλλὰ κάτι ἐξίσου σημαντικό, ὅπως θὰ προσπαθήσουμε νὰ δείξουμε: παρακολουθεῖ τοὺς *τρόπους* παρουσίασης τοῦ περιεχομένου του καὶ βέβαια τὴν ἴδια πορεία τῆς ἐκδίπλωσης τοῦ περιεχομένου αὐτοῦ.

Πρόκειται λοιπὸν γιὰ τὸ διάλογο μεταξὺ δύο προσώπων: τοῦ Ἑρμότιμου καὶ τοῦ Λυκίνου· μὲ τοὺς ὅρους ποὺ προηγουμένως ἀναφέραμε, ἂς τὸν παρουσιάσουμε:

Ὁ Ἑρμότιμος ἀγωνίζεται γιὰ τὴν ἀπόκτηση τῆς εὐδαιμονίας στὸ μέλλον καὶ ἀρνεῖται τὴν παροῦσα πραγματικότητα· τὸ νὰ ζεῖ μέσα σὲ αὐτὴν τὸν καθιστᾶ ἄθλιο[1]. Ἔχει ἐκλέξει ὡς ὁδὸ γιὰ τὴν ἐπίτευξη τῆς εὐδαιμονίας του αὐτῆς τὴ στωικὴ φιλοσοφία[2] – θὰ μποροῦσε ὅμως νὰ εἶχε ἐπιλέξει, κατὰ τὸ συνομιλητή του, ὁποιαδήποτε ἄλλη καὶ ἡ ἐπιλογή του αὐτὴ νὰ ἀποτελοῦσε ἀντικείμενο κριτικῆς - σημεῖο ἀφόρμησης τοῦ διαλόγου.

Ὁ Λυκῖνος προβάλλει κιόλας τὶς πρῶτες ἐνστάσεις του: πρόκειται γιὰ τὴν καταβολὴ μεγάλου μόχθου ἐκ μέρους τοῦ Ἑρμότιμου προκειμένου αὐτὸς νὰ ἐπιτύχει τὸ στόχο του: εἶναι χλωμὸς καὶ μαραμένος, ἀσχολεῖται μὲ τὴν ἀνάγνωση βιβλίων καὶ τὴν παρακολούθηση διδασκαλιῶν, εὑρίσκεται

---

1. Πβ. ΛΟΥΚΙΑΝΟΥ, *Περὶ αἱρέσεων ἢ Ἑρμότιμος*, 740.

Γιὰ τὸ ἔργο αὐτὸ χρησιμοποιήθηκε ἡ ἀκόλουθη ἔκδοση καὶ μετάφραση: Λουκιανοῦ, *Περὶ αἱρέσεων ἢ Ἑρμότιμος*, μτφρ. Γιάννης Ἀβραμίδης, Θεσσαλονίκη, Θύραθεν, 1999· χρησιμοποιήθηκε ἐπίσης καὶ ἡ ἔκδοση – μετάφραση Lucian, K. Kilburn (trans), The Loeb Classical Library (London: William Heinemann Ltd, MCMLIX), v. VI, 260-415.

2. Βλ., ἔμμεσα: ΛΟΥΚΙΑΝ., *Ἑρμ.* 746-747, καὶ σποράδην· ἄμεσα: *ἔνθ' ἀν.*, 750, καὶ σποράδην.

σὲ συνεχῆ ἐγρήγορση, ἀκόμα καὶ στὰ ὄνειρά του ἀσχολεῖται μὲ τὴν ἐπίτευξη τοῦ προαναφερθέντος στόχου του[3]. Ἰδιαίτερη ἔμφαση δίδεται στο ζήτημα τοῦ χρόνου ποὺ ἀπαιτεῖται γιὰ τὴν πραγμάτωση τοῦ σκοποῦ του, ζήτημα τὸ ὁποῖο – μέσα ἀπὸ συμπληρωματικὲς πραγματεύσεις του – θὰ καταστεῖ μία προνομιοῦχος θεματικὴ τῆς κριτικῆς ἐναντίον τῆς στοχοθεσίας τοῦ Ἑρμότιμου· πιὸ συγκεκριμένα, ἐδῶ προκύπτει μέσα ἀπὸ τὴ συζήτηση ὅτι ὁ χρόνος ἐπίτευξης τοῦ στόχου αὐτοῦ ὑπερβαίνει τὰ ἀνθρώπινα μέτρα τοῦ χρόνου: τὸ ἕνα ἔτος, τὸ μεσοδιάστημα μεταξὺ τῆς μιᾶς Ὀλυμπιάδας καὶ τῆς ἑπομένης, γενικὰ μεταξὺ διαδοχικῶν Ὀλυμπιάδων, τρεῖς φορὲς τὸ χρόνο μετάβασης - γνωριμίας τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὰ ἔθνη ποὺ κατοικοῦσαν στὸν τότε γνωστὸ κόσμο, τελικῶς δὲ ὁμολογεῖται ὅτι θὰ χρειασθοῦν – ἐπιπρόσθετα ἀπὸ τὸ χρόνο ποὺ ἔχει ἤδη ἀναλωθεῖ πρὸς ἐπίτευξη τοῦ προαναφερθέντος στόχου – τουλάχιστον εἴκοσι ἀκόμη ἔτη[4]. Στὸ ἐμφανιζόμενο ὡς καταλυτικὸ ἐρώτημα ἂν ὁ Ἑρμότιμος θὰ ζήσει ἀκόμη τουλάχιστον εἴκοσι χρόνια γιὰ νὰ χαρεῖ τὴν ἐπίτευξη τῆς εὐδαιμονίας, ἡ ἀπάντηση εἶναι στὸ πλαίσιο μιᾶς ἄλλης λογικῆς, ἡ ὁποία ἄρδην ἀνατρέπει τὴν ὅλη μετρητική, τὴν ὅλη σωρευτικὴ ἀναζήτηση περὶ χρόνου, καθὼς ρητὰ διαβεβαιώνει ὁ ἴδιος ὁ Ἑρμότιμος ὅτι τοῦ φτάνει καὶ μία μόνη στιγμὴ («ἀκαριαῖον») γιὰ νὰ τὸν ἱκανοποιήσει γιὰ τὴν καταβληθεῖσα ἐκ μέρους του πολύχρονη προσπάθεια[5].

Μετὰ τὴν ἀπάντηση αὐτή, ἐγκαταλείποντας πρὸς τὸ παρὸν τὴ θεματικὴ τοῦ χρόνου, ὁ Λυκῖνος θὰ προβάλλει νέες ἀντιρρήσεις: πῶς γνωρίζει ὁ συνομιλητής του ὅτι στὴν κορυφὴ τῆς ἀνοδικῆς πορείας – τόπο ἀνεύρεσης τῆς ὑποσχόμενης εὐδαιμονίας ὑπάρχει πράγματι εὐδαιμονία, αὐτὴ ἡ εὐδαιμονία ποὺ ὁραματίζεται; Ἡ ἀπάντηση τοῦ Ἑρμότιμου εἶναι ἁπλῆ καὶ οἰκεία: εἶναι θέμα ἐμπιστοσύνης, πίστης πρὸς τὸ δάσκαλό του· πιστεύει ὅτι τὰ ὑποσχημένα, τὰ εὐαγγελιζόμενα, εἶναι ἀληθινά[6].

Ὁ Λυκῖνος προσπαθεῖ ἀκολούθως νὰ κλονίσει αὐτὴν τὴν ἐμπιστοσύνη πρὸς τὸ δάσκαλο τοῦ συνομιλητή του, μέσα ἀπὸ ἀναφορὲς σὲ πράξεις τοῦ δασκάλου αὐτοῦ στο πλαίσιο τῆς καθημερινότητας, τῆς καθημερινῆς πραγατικότητας, ἀναφορὲς ποὺ δείχνουν ὅτι αὐτὸς δὲν εἶναι συνεπὴς πρὸς ὅσα διδάσκει· ἐπιπρόσθετα ἀποπειρᾶται νὰ κλονίσει τὴν πίστη τοῦ συνομιλητή του πρὸς τὸ στόχο - «τέλος» τοῦ βίου ποὺ ὁ ἴδιος ἔχει ἐνστερνισθεῖ, μέσα ἀπὸ τὴ διατύπωση τῆς ὑπόθεσης πὼς ὄχι μόνον ὁ δάσκαλος αὐτὸς ἀλλὰ καὶ κάθε ἄνθρωπος ποὺ ζεῖ μέσα στὴ ζωὴ δὲν μπορεῖ καὶ δὲν θὰ μποροῦσε νὰ πραγματοποιήσει ἐκεῖνο τὸ περιεχόμενο τῆς συγκεκριμένης φιλοσοφικῆς διδασκαλίας ποὺ εἶναι ταυτόσημο μὲ τὴν κατάκτηση τῆς εὐδαιμονίας[7].

---

3. *Ἔνθ' ἀν.*, 739-742.

4. *Ἔνθ' ἀν.*, 743-745.

5. *Ἔνθ' ἀν.*, 745-746· τὸ παράθεμα περὶ τῆς στιγμῆς ἔχει ὡς ἑξῆς: «Ἐμοὶ μὲν καὶ ἀκαριαῖον ὁπόσον ἱκανόν» (*αὐτόθι*, 746.11).

6. *Ἔνθ' ἀν.*, 746.

7. *Ἔνθ' ἀν.*, 746-752, καὶ κυρίως 748-752. Ἐπανέρχεται στὸ θέμα αὐτὸ ὁ Λυκῖνος στὸ τέλος τοῦ διαλόγου· πβ., *ἔνθ' ἀν.*, 819.6-820.13, 823.14-828.9.

Μετὰ τὴν πρώτη αὐτὴ εἰσαγωγικὴ συζήτηση ποὺ δίνει τὴν εὐκαιρία γιὰ μία πρώτη ἀποτύπωση τῆς θεματικῆς τοῦ χρόνου ὡς προνομιούχου κριτικῆς τῆς στοχοθεσίας τοῦ Ἑρμότιμου καὶ τὴν πρώτη δοκιμὴ κλονισμοῦ τῆς ἐμπιστοσύνης στὸ δρόμο ποὺ αὐτὸς ὁ τελευταῖος ἐπέλεξε γιὰ νὰ κατακτήσει τὴν εὐδαιμονία, ὁ Λυκῖνος εἰσέρχεται στὴν κυρίως προσπάθειά του, ὄχι ἁπλῶς τῆς κριτικῆς πρὸς τὸ συνομιλητή του, ἀλλὰ τῆς ἐπίτευξης νὰ τὸν ἀποτρέψει ἀπὸ τὴ συνέχιση τοῦ ἀγώνα γιὰ τὴν πραγμάτωση τοῦ στόχου του.

Ἡ κυρίως αὐτὴ προσπάθεια ἔχει ὡς σημεῖο ἐκκίνησής της ἕνα ἐρώτημα ποὺ ἀφορᾶ τὸ πῶς ὁ Ἑρμότιμος γνωρίζει ὅτι ἡ ἄποψή του γιὰ τὴν εὐδαιμονία εἶναι ἡ ὀρθή.

Ἡ πορεία τῆς παραπέρα συζήτησης σὲ σχέση μὲ τὸ ἐρώτημα αὐτὸ ἔχει σχεδιαστεῖ μὲ τέτοιο τρόπο ὥστε ναὶ μὲν αὐτὴ νὰ ἔχει ὡς βάση της τὸν ὀρθὸ λόγο, συγχρόνως ὅμως ἔχει ἐξαρχῆς τὴν πρόθεση – καὶ ὄντως τὸ ἐπιτυγχάνει – νὰ ἐκδιπλώσει μία εἰκόνα, αὐτὴν τοῦ λαβυρίνθου[8] (ὅπως ρητὰ τὴν ὀνομάζει in media res τῆς συζήτησης ὁ Λυκῖνος), μία εἰκόνα ποὺ ἀφορᾶ τὴ φιλοσοφία καὶ τὴν ἀνεύρεση - ἐπίτευξη τοῦ στόχου τῆς εὐδαιμονίας.

Μετὰ τὶς ἀναγκαῖες αὐτὲς παρατηρήσεις, ἐπανερχόμαστε στὸ προαναφερθὲν ἐρώτημα: τὸ ἐρώτημα λοιπὸν ἔχει στὴν ὁλότητά του ὡς ἑξῆς: πῶς ὁ Ἑρμότιμος γνωρίζει ὅτι ἡ ἄποψή του - δρόμοι ἐπιλογῆς γιὰ τὴν εὐδαιμονία – εἶναι ἡ ὀρθή, ἐφόσον οἱ δρόμοι τῆς φιλοσοφίας εἶναι πολλοὶ καὶ διαφορετικοὶ μεταξύ τους;

Ἡ ἀπάντηση τοῦ Ἑρμότιμου ὅτι ἐπέλεξε μὲ βάση τὴν εἰκόνα ποὺ τοῦ ἔδινε ἡ συμπεριφορὰ καὶ ἡ ἐμφάνιση τοῦ δασκάλου του δὲν γίνεται ἀποδεκτὴ

---

8. *Ἐνθ' ἀν.*, 789.7.

Ἡ PENELOPE REED DOOB, στὸ ἔργο της *The Idea of the Labyrinth from Classical Antiquity through the Middle Ages* (Ithaca and London: Cornell University Press, [2]1994), ἐξετάζει τὶς λογοτεχνικὲς - φιλολογικὲς μαρτυρίες τῆς ἀρχαιότητας σχετικὰ μὲ τὴν ἰδέα τοῦ λαβυρίνθου (πβ., *στὸ ἴδιο*, 17-38)· ὡστόσο, δὲν μνημονεύει τὸν Λουκιανὸ καὶ τὸ συγκεκριμένο του ἔργο οὔτε ὅταν ἀναφέρεται στοὺς – κατὰ τὴ γνώμη της – κύριους συγγραφεῖς τοὺς σχετικοὺς μὲ τὴ θεματικὴ αὐτὴ (Πλίνιο, Βιργίλιο, Ὀβίδιο) – *ἔνθ' ἀν.*, 17 –, οὔτε στοὺς λοιποὺς (*ἔνθ' ἀν.*, 17-18, σημ. 1). Στὸ κεφάλαιο «Μία ταξινόμηση τῶν μεταφορικῶν λαβυρίνθων» (*ἔνθ' ἀν.*, 64-91), ἀναφέρεται στὸν Λουκιανὸ ὡς ὁμιλοῦντα γιὰ «ἀξεδιάλυτες καὶ λαβυρινθώδεις ἐρωτήσεις» (*ἔνθ' ἀν.*, 86) καὶ παραπέμπει ὄχι σὲ κάποιο κείμενο τοῦ ἰδίου τοῦ συγγραφέα (*ἔνθ' ἀν.*, 86 σημ. 1) ἀλλὰ στὸν JOHANNES MEURSIUS (*Creta, Cyprus, Rhodus*, Amsterdam, Abraham Wolfgang, 1675, 69) ὁ ὁποῖος ἀναφέρει αὐτὴ τὴ φράση καὶ τὴν ἀποδίδει στὸν Λουκιανό. Πρβλ. ἐπίσης: στὸ ἔργο τοῦ GRAHAM ANDERSON, *Lucian. Theme and Variation in the Second Sophistic*, Leiden, E. J. Brill, 1976, στὸν Index τῶν κύριων θεματικῶν τῶν ἔργων τοῦ Λουκιανοῦ (*ἔνθ' ἀν.*, 208-211) ἀπουσιάζει ἡ θεματικὴ τοῦ λαβυρίνθου ὅπως ἐπίσης δὲν ἀναφέρεται καὶ στὸ κεφάλαιο «Φανταστικὴ περιγραφή» (*ἔνθ' ἀν.*, 23-40)· τέλος, στὸ κλασικὸ πλέον ἔργο τοῦ J. BOMPAIRE, *Lucien Ecrivain, Imitation et Creation*, Paris, É. De Boccard, 1958, στὸ οἰκεῖο κεφάλαιο γιὰ τὶς θεματικὲς τὶς θεμελιωμένες στὴ φαντασία (*ἔνθ' ἀν.*, 657-705), τὸ θέμα τοῦ λαβυρίνθου ἀπουσιάζει.

ὡς πειστήριο ὀρθότητας γιὰ τὴν ἐπιλογή, ἐφόσον – ὅπως ἤδη ἔχει κατατεθεῖ στὴ συζήτηση – ὑπάρχουν κάποια ἄλλα στοιχεῖα τῆς συμπεριφορᾶς τοῦ δασκάλου τὰ ὁποῖα ἔρχονται σὲ ἀντίθεση μὲ τὴ διδασκαλία του· ἔτσι λοιπόν, ἡ συζήτηση, ἡ συναναστροφή, ἡ συνέπεια πράξεων καὶ λόγων στὴ διάρκεια τοῦ χρόνου εἶναι ἐπαρκῆ κριτήρια γιὰ νὰ κριθεῖ ἕνας δάσκαλος τῆς φιλοσοφίας[9].

Ὁ Λυκῖνος ἀκολούθως προβάλλει ἕνα νέο πρότυπο ζωῆς - ἀρετῆς, ἕνα νέο πρότυπο εὐδαιμονίας, διαφορετικὸ ἀπὸ αὐτὸ ποὺ ἐπεδίωκε νὰ ἐπιτύχει ὁ Ἑρμότιμος· ὁ τελευταῖος σπεύδει νὰ ἀποδεχθεῖ τὸ νέο πρότυπο εὐδαιμονίας καὶ παράλληλα δηλώνει πρόθυμος νὰ συμμετάσχει στὴν ἀπὸ κοινοῦ μὲ τὸ συνομιλητή του ἀναζήτηση πραγμάτωσης τοῦ προτύπου αὐτοῦ· κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο ὁ Ἑρμότιμος ἐπιβεβαιώνει τὴν κλίση του νὰ πιστεύει σὲ ἰδεώδη καὶ νὰ ἀγωνίζεται γιὰ αὐτά[10].

Ὁ Λυκῖνος προτείνει αὐτὸ τὸ νέο πρότυπο εὐδαιμονίας ὄχι γιατὶ τὸ πιστεύει οὔτε – πόσο μᾶλλον – γιατὶ ἐνδιαφέρεται αὐτὸ νὰ πραγματωθεῖ· ἡ πρότασή του ὡς στόχο ἔχει νὰ φέρει ἀπὸ ἀπέναντί του πολὺ κοντὰ του, πλέον, τὸ συνομιλητή του, νὰ τὸν φέρει ὑπὸ τὴ σκέπη ἑνὸς κοινοῦ στόχου, ὥστε στὴ συνέχεια νὰ τοῦ προβάλει μία σειρὰ ἀπὸ ἐνστάσεις οἱ ὁποῖες θὰ ἀφοροῦν τὴν τρομακτική, ἀνυπέρβλητη, δυσκολία πραγμάτωσης τοῦ στόχου αὐτοῦ· οἱ ἐνστάσεις στὸ ἑξῆς δὲν θὰ ἀφοροῦν, ὅπως προηγουμένως, ἕνα στόχο μὴ ἀποδεκτὸ ἀπὸ αὐτὸν ποὺ τὶς διατυπώνει, ἀλλὰ ἕνα στόχο ἀπόλυτα ἀποδεκτό, τὸν ὁποῖο μάλιστα ὁ ἴδιος ἔχει προτείνει· ἄρα, οἱ ἐνστάσεις αὐτὲς δὲν θὰ μποροῦσαν εὔκολα νὰ ἑρμηνευτοῦν – ὅπως προηγουμένως – ὡς ἀποτέλεσμα διαφωνίας, ἀλλὰ ὡς ὀφειλόμενες στὸ γεγονὸς ὅτι αὐτὴ καθεαυτὴ ἡ ἐπίτευξη ἑνὸς ἰδεώδους, ἑνὸς στόχου ποὺ ὑπερβαίνει κατὰ πολὺ τὴν καθημερινότητα, εἶναι ἕνα ἐγχείρημα ἀνέφικτο, ἐγχείρημα τὸ ὁποῖο θὰ πρέπει ὄχι μόνο νὰ ἐγκαταλειφθεῖ στὸ παρὸν ἀλλὰ νὰ ἐγκαταλειφθεῖ μὲ τέτοιο τρόπο ὥστε ὁ τρόπος αὐτὸς νὰ ἀποτελεῖ καταγγελία καὶ βέβαιη ἀποθάρρυνση ἀνάληψης ἀνάλογης προσπάθειας στὸ μέλλον.

Ἡ ἀνέλιξη τοῦ κριτικοῦ λόγου τοῦ Λυκίνου θὰ συνεχισθεῖ ἀμέσως μετά, ἀνέλιξη ἡ ὁποία συγχρόνως ἀποτελεῖ κυριολεκτικὰ θεαματικὴ περαιτέρω ἐκδίπλωση τῆς εἰκόνας τοῦ λαβύρινθου, ἔτσι ὥστε νὰ ἐπιτυγχάνεται κάτι ἰδιαίτερα σημαντικό: ὁ τρόπος τοῦ λόγου νὰ συνοδεύεται ἀπὸ τὸν τρόπο τῆς φαντασίας. Θέτει λοιπὸν ὁ Λυκῖνος τὸ ἐρώτημα σχετικὰ μὲ τὸ ποιὸν ὁδηγὸ θὰ πρέπει νὰ ἐπιλέξουν προκειμένου νὰ τοὺς ὁδηγήσει στὴν ἐπίτευξη τοῦ νέου, κοινοῦ πλέον, στόχου, ἐφόσον – ὅπως προμνημονεύθηκε – οἱ φιλοσοφικοὶ δρόμοι εἶναι πολλοὶ καὶ μεταξύ τους πολὺ διαφορετικοί.

Κατὰ τὴ γνώμη τοῦ ἐρωτῶντος δὲν θὰ πρέπει νὰ ἐμπιστευθεῖ κάποιος τὴν

---

9. Πβ. Λουκιαν., *Ἑρμ.* 753-760.
10. *Ἔνθ' ἀν.*, 760-764.

τύχη, γιὰ νὰ προχωρήσει στὴν ἐπιλογὴ τοῦ προσφερόμενου δρόμου, ἀλλὰ οὔτε καὶ πρόσωπα τὰ ὁποῖα ἀκολούθησαν ἀντίστοιχους δρόμους, γιατὶ μπορεῖ νὰ λάθεψαν ὡς πρὸς τὴν ἐπιλογὴ καὶ νὰ ὁδηγήθηκαν σὲ ἄλλη κατεύθυνση ἀπὸ τὴν προσδοκώμενη. Τὶ θὰ πρέπει, ἑπομένως, νὰ γίνει; Θὰ πρέπει νὰ ἀκούσει κάποιος τὰ ἐπιχειρήματα καὶ τὴν ἐν γένει διδασκαλία ὅλων τῶν φιλοσοφικῶν κατευθύνσεων, προτοῦ προχωρήσει στὴ διδασκαλία ἐπιλογῆς τοῦ προσφορότερου γιὰ τὴν ἐπίτευξη τοῦ νέου, ἀποδεκτοῦ καὶ ἀπὸ τοὺς δύο συνομιλητές, πρότυπου ἀτομικοῦ καὶ κοινωνικοῦ βίου. Μάλιστα, προκειμένου νὰ ἐπιταθεῖ ἡ δυσκολία τοῦ ὅλου ἐγχειρήματος, δὲν γίνεται δεκτὴ ἡ παρατήρηση τοῦ Ἑρμότιμου ὅτι εἶναι δυνατὸν νὰ γίνει γνωστὴ ἡ διδασκαλία τῶν ὑπολοίπων φιλοσοφικῶν σχολῶν μέσω τῆς κριτικῆς ποὺ τοὺς ἀσκεῖ μία ἀπὸ αὐτές, ἐφόσον ἡ παρουσίαση, στὴν περίπτωση αὐτή, βαρύνεται ἀπὸ μεροληψία»[11].

Τὸ ἐνδιαφέρον εἶναι πὼς εἶναι ἡ σειρὰ τοῦ Ἑρμότιμου νὰ χρησιμοποιήσει τὸν τρόπο τῆς φαντασίας γιὰ νὰ ἀντικρούσει τὴν ἄποψη τοῦ Λυκίνου ὅτι χρειάζεται ἐνδελεχὴς γνώση ὅλων τῶν φιλοσοφικῶν ὁδῶν, προκειμένου νὰ προχωρήσει κάποιος στὴν ἐπιλογὴ τῆς προσφορότερης γιὰ τὴν πραγμάτωση τοῦ ἀποδεκτοῦ καὶ ἀπὸ τοὺς δύο ἰδεώδους. Ἡ χρήση τοῦ τρόπου τῆς φαντασίας γίνεται μέσα ἀπὸ τὴν ἀνάδυση δύο εἰκόνων: ἡ πρώτη λέγει πὼς ἡ βεβαιότητα ποὺ νοιώθει κάποιος ὅτι ἕνας φιλοσοφικὸς δρόμος – καὶ στὴ συγκεκριμένη περίπτωση: ὁ δρόμος τῶν Στωικῶν – ὁμιλεῖ γιὰ πράγματα ἀληθινά, γιὰ πράγματα ποὺ ὁδηγοῦν στὸ ἰδεῶδες, εἶναι αὐτὴ ἡ ἴδια βεβαιότητα ποὺ μπορεῖ νὰ ἔχει ὁ ἴδιος ὅτι δύο καὶ δύο μονάδες προστιθέμενες ἔχουν ὡς ἄθροισμά τους τέσσερις μονάδες[12]. Ὁ Λυκῖνος μὲ τὸν τρόπο τοῦ ὀρθοῦ λόγου δοκιμάζει νὰ ἀναιρέσει τὴν «ἀποδεικτική», πειστικὴ δύναμη τῆς προαναφερθείσας εἰκόνας σὲ σχέση μὲ τὸ ὑπὸ συζήτηση ζήτημα, καθὼς θεωρεῖ ὅτι στὴν περίπτωση αὐτὴ παρομοιάζονται πράγματα κοινὰ ἀποδεκτὰ μὲ πράγματα ἀμφισβητούμενα καὶ μὲ ὑπάρχουσες διαφορετικὲς ὡς πρὸς τὸ καθένα ἐκδοχές[13]. Ὁ Ἑρμότιμος θὰ χρησιμοποιήσει καὶ πάλι τὸν τρόπο τῆς φαντασίας γιὰ νὰ ἀποκρούσει τὴν προηγηθεῖσα δοκιμὴ ἀναίρεσης τῆς προσπάθειάς του καὶ θὰ καταφύγει σὲ μία ἄλλη, δεύτερη, εἰκόνα, τὴν εἰκόνα τῆς ἀπωλεσθείσας ἱερῆς φιάλης· ὅπως ὅταν εὑρεθεῖ ἡ χαμένη ἱερὴ φιάλη, δὲν χρειάζεται περισσότερη ἀναζήτηση, ἔτσι καὶ ὅταν εὑρεθεῖ ἡ ἀλήθεια στοὺς Στωικούς, δὲν χρειάζεται περαιτέρω διερεύνηση, ἐφόσον ἔχει ἀνευρεθεῖ τὸ ζητούμενο[14].

Ὁ Λυκῖνος, καὶ αὐτὸς μὲ τὸν τρόπο τῆς φαντασίας αὐτὴ τὴ φορά, χρησι-

---

11. *Ἔνθ' ἀν.*, 764-776.
12. *Ἔνθ' ἀν.*, 777.
13. *Ἔνθ' ἀν.*, 777.21-780.4.
14. *Ἔνθ' ἀν.*, 780.5-780.23.

μοποιώντας μάλιστα – θεμελιωδῶς – τὴν ἴδια εἰκόνα, ἀναπροσαρμόζει / φιλοτεχνεῖ ἐκ νέου – μὲ κάθε προσοχὴ στὶς λεπτομέρειες – τὸ περιεχόμενό της[15], μὲ τὴ βοήθεια τῆς ἀνέλιξης τῆς περιγραφῆς μιᾶς ἀκόμη εἰκόνας, αὐτῆς ποὺ παρουσιάζει τὸν τρόπο κλήρωσης τῶν ἀθλητῶν ἀπὸ τοὺς Ἑλλανοδίκες[16], εἰκόνας ποὺ παρεμβάλλεται κατὰ τὴν ἐξέλιξη περιγραφῆς τῆς εἰκόνας τῆς φιάλης. Τὸ ἀποτέλεσμα εἶναι ἡ ἴδια εἰκόνα νὰ ὑπηρετεῖ πλέον τὴ δική του ἀντίληψη: τὸ ἀπωλεσθὲν ἱερὸ ἀντικείμενο εἶναι ἀνεπίγραφο, δὲν ἔχει τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ ἀναγεγραμμένο ἐπ' αὐτοῦ, ἄρα ὅπως θὰ πρέπει ὅλα τὰ ἀντικείμενα νὰ ἐξετασθοῦν γιὰ νὰ εὑρεθεῖ ποιὸ ἀπὸ αὐτὰ εἶναι τὸ ἱερὸ ἀντικείμενο, ἔτσι θὰ πρέπει ὅλοι οἱ ὑπάρχοντες φιλοσοφικοὶ δρόμοι νὰ ἐξετασθοῦν γιὰ νὰ διαπιστωθεῖ ποιὸς ὁδηγεῖ στὴν ἀλήθεια καὶ στὴν πραγμάτωση τοῦ ἐπιδιωκώμενου ἰδεώδους. Συνεχίζοντας ὁ Λυκῖνος ὑποστηρίζει ὅτι ἀξιόπιστος ὁδηγὸς καὶ σύμβουλος, ὅσον ἀφορᾶ τὸν καταλληλότερο δρόμο ποὺ θὰ πρέπει νὰ ἀκολουθηθεῖ, εἶναι ὅποιος γνωρίζει τὶς ἀπόψεις ὅλων τῶν φιλοσοφικῶν σχολῶν· ἐπειδὴ ὅμως, ὅπως ὁ Ἑρμότιμος ἐκτιμᾶ, εἶναι δύσκολο νὰ εὑρεθεῖ ἕνας τέτοιος ἄνθρωπος, ὁ Λυκῖνος προτείνει ὁ ἴδιος τους ὁ ἑαυτός, δηλαδὴ ὁ καθένας ἀπὸ τοὺς δύο χωριστά, νὰ ἀναλάβει τὴν προσπάθεια νὰ γνωρίσει τὴν καθεμία ἀπὸ τὶς φιλοσοφικὲς κατευθύνσεις. Ὁ Ἑρμότιμος ἀρχίζει πλέον νὰ αἰσθάνεται δέος ἀπὸ τὴν ὅλη πορεία τῶν πραγμάτων ὅπως αὐτὰ ἀναδείχθηκαν μέσα ἀπὸ τὴν ὡς ἐκεῖνο τὸ σημεῖο συζήτηση καὶ κυρίως ἀπὸ ἐκεῖνο τὸ μέρος της ποὺ εἶχε ὡς ἀφετηρία του τὴν προαναφερθεῖσα δοκιμὴ ἐκδίπλωσης – μέσω τοῦ ὀρθοῦ λόγου – μιᾶς εἰκόνας ἡ ὁποία, in media res, θὰ ὀνομασθεῖ λαβύρινθος· ἀσφαλὴς ἔνδειξη αὐτοῦ τοῦ δέους εἶναι ἡ ἀνησυχία τοῦ ἰδίου μήπως κάποιος, κατὰ τὴ διερεύνηση αὐτή, παραμείνει στὸν πρῶτο ἀπὸ τοὺς φιλοσοφικοὺς δρόμους ποὺ θὰ ἐπιχειρήσει νὰ γνωρίσει (ὅπως, ἄλλωστε, συνέβη μὲ τὸν ἑαυτό του)[17].

Ἡ διαπιστωμένη αὐτὴ παρουσία τοῦ δέους στὸν Ἑρμότιμο ἐπιτρέπει στὸν συνομιλητή του νὰ ἐκφέρει τὴν ἀπάντηση μὲ τὸν τρόπο τοῦ ὀρθοῦ λόγου, συνυφασμένου ὅμως μὲ τὸν τρόπο τῆς φαντασίας· ἡ ἀπάντηση ἐκφέρεται στὸ πλαίσιο τῆς ἐκδιπλούμενης εἰκόνας, ποὺ – ἀκριβῶς ἐξαιτίας τῆς παρουσίας τοῦ δέους στὸ συνομιλητή – εἶναι πλέον ἡ κατάλληλη στιγμή, στὸ μέσον τῆς συζήτησης, νὰ κατονομασθεῖ: ὑπάρχει ὄντως ὁ φόβος νὰ κολλήσουν, νὰ χαθοῦν, ἐφόσον ἡ ὅλη τους προσπάθεια εἶναι ἀνάλογη μὲ αὐτὴν τοῦ Θησέα· ὡστόσο, αὐτὸν ἁρμόζει νὰ μιμηθοῦν, αὐτὸν ποὺ γιὰ νὰ βρεῖ τὸ δρόμο του μέσα στὸ λαβύρινθο, χρησιμοποίησε τὸ μίτο τῆς Ἀριάδνης[18]. Σὲ σχέση μὲ τὸ ἐρώτημα τοῦ Ἑρμότιμου ποιός, στὴν περίπτωσή τους,

---

15. Ἔνθ' ἀν., 780.24 - 782.6, 786.14 - 787.1.
16. Ἔνθ' ἀν., 782.6 - 786.14.
17. Ἔνθ' ἀν., 787.1 - 788.14.
18. Ἔνθ' ἀν., 788.15 - 789.2.

θὰ εἶναι ὁ μίτος τῆς Ἀριάδνης[19], ἡ ἀπάντηση τοῦ Λυκίνου εἶναι ἐπιγραμματική: τὸ «νῆφε καὶ μέμνησο ἀπιστεῖν»[20].

Στὴ συνέχεια, ἐκτὸς ἀπὸ τὴ ρητὴ πλέον ἀναφορὰ στὴν εἰκόνα τοῦ λαβύρινθου[21], τὴν ὁποία αὐτοτελῶς καὶ ἐνδελεχέστερα θὰ ἐξετάσουμε στὴ συνέχεια, ἔπεται – ἀμέσως μετά – μία ἀκόμα ἔκφανση τοῦ τρόπου τῆς φαντασίας, ἐναρμονισμένη μὲ τὴν ὑπὸ ἐκτύλιξη ἔκφανση: προβάλλεται ἡ εἰκόνα τοῦ δικαστῆ· πρέπει νὰ ἐνεργοῦν ὡς δικαστές: δὲν θὰ πρέπει νὰ εἶναι εὐκολόπιστοι σὲ ὅλα ὅσα ἀπὸ τὸν πρῶτο ἐξεταζόμενο μάρτυρα ἀκοῦνε, ἀλλὰ θὰ πρέπει νὰ δίνουν τὴν εὐκαιρία νὰ μιλήσουν καὶ οἱ ἑπόμενοι[22]. Ἂν ἐνεργοῦν μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο, τότε ἴσως νὰ ἐξέλθουν, ὄχι πλέον ἀπὸ τὸ λαβύρινθο, ἀλλὰ ἀπό αὐτὸ ποὺ στὸ ἑξῆς ἀποτελεῖ τὸν πολλαπλασιασμό του: ἀπὸ τοὺς λαβυρίνθους[23]. Ἀκολούθως ὁ Λυκῖνος μεριμνᾶ γιὰ τὴ συνέχιση τῆς ἀποτύπωσης τῆς εἰκόνας τοῦ λαβυρίνθου: λέγει ὁ ἴδιος ὅτι ἐφόσον ὑπάρχουν ἀκόμη καὶ ἡλικιωμένα μέλη φιλοσοφικῶν σχολῶν τὰ ὁποῖα δὲν ἔχουν ἐμπεδώσει πλήρως τὴ διδασκαλία τῆς σχολῆς στὴν ὁποία τὸ καθένα ἀπὸ αὐτὰ ἀνήκει, θὰ πρέπει νὰ ἀποδεχθοῦν ὅτι χρειάζονται τουλάχιστον εἴκοσι χρόνια μαθητείας σὲ μία σχολή· μὲ δεδομένο ὅτι οἱ σχολὲς εἶναι δέκα, χρειάζεται ὁ καθένας διακόσια χρόνια μαθητείας, ἢ – μὲ μία ἔκπτωση ἔστω – ἑκατόν πενήντα τουλάχιστον· ὅμως τὰ ἑκατὸν πενήντα χρόνια ὑπερβαίνουν τὴ διάρκεια τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς, ἑπομένως τίθεται ἀναπόφευκτα τὸ ἐρώτημα: μήπως εἶναι ἀνέφικτος ὁ στόχος τῆς ἐπιλογῆς τῆς καλύτερης φιλοσοφικῆς ὁδοῦ γιὰ τὴν πραγμάτωση τοῦ ἐπιδιωκώμενου ἰδεώδους, καθὼς μία τέτοια διαδικασία ὑπερβαίνει τὸ ὅριο τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς[24]; Καὶ μήπως κάτι τέτοιο συνεπάγεται ὅτι θὰ ἰσχύσει αὐτὸ ποὺ ρητὰ ἐλέχθη σὲ ἄλλο σημεῖο[25], ὅτι ἐφόσον δὲν εἶναι βέβαιο ποιὰ εἶναι ἡ ἀληθινὴ ἄποψη στὴ φιλοσοφία, θὰ πρέπει να μὴν ἐπιλεγεῖ καμία;

Ἡ ἐκτύλιξη τῆς ζοφερῆς εἰκόνας διακόπτεται, καθὼς ὁ Ἑρμότιμος καταγγέλλει τὸν Λυκῖνο ὅτι μισεῖ τὴ φιλοσοφία καὶ ὅτι προτιμᾶ τὴν κοινὴ ζωὴ τῶν ἀνθρώπων, δηλαδὴ τὴν ὑπάρχουσα, τὴν ὑφισταμένη πραγματικότητα. Ὁ Λυκῖνος ἀνταπαντᾶ ὅτι ἁπλῶς δὲν θέλει ὁ Ἑρμότιμος νὰ ἐξαπατᾶται ἀπὸ ἀλλόκοτες καὶ ἀνέφικτες ἐλπίδες καὶ ὅτι ἀσφαλῶς θὰ πρέπει νὰ φιλοσοφοῦν, ἀλλὰ ὑπάρχουν πολλοὶ δρόμοι γιὰ νὰ τὸ κάνουν καὶ ὁ χρόνος ἐξέτασής τους ὑπερβαίνει τὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου[26]. Συνεπῶς, αὐτὸ

---

19. *Ἔνθ' ἀν.*, 789.3.
20. *Ἔνθ' ἀν.*, 789.4-5.
21. *Ἔνθ' ἀν.*, 789.7 - 789.12.
22. *Ἔνθ' ἀν.*, 789.5-7· γιὰ ἐπανάληψή της, μὲ νέο περιεχόμενο, *ἔνθ' ἀν.*, 805.14-806.3.
23. Πβ. σημ. 21.
24. Πβ. ΛΟΥΚΙΑΝ. *Ἑρμ.* 789.10 - 791.13.
25. *Ἔνθ' ἀν.*, 776.12 - 14.
26. *Ἔνθ' ἀν.*, 791.14 - 793.10.

ποὺ τελικὰ προκύπτει ὅτι λέγει στὸ συνομιλητή του εἶναι ὅτι εἶναι ἀδύνατο νὰ φιλοσοφήσουν, μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἐπιλογῆς μιᾶς φιλοσοφικῆς κατεύθυνσης, ἑνὸς ἰδεώδους, ἑνὸς προτύπου ζωῆς· μποροῦν εἴτε νὰ περιδιαβοῦν ὁρισμένους φιλοσοφικοὺς δρόμους – ὄχι ὅλους, λόγω βιολογικῶν ὁρίων –, ἔχοντας τὴ στάση τοῦ «νῆφε καὶ μέμνησο ἀπιστεῖν», εἴτε – ὅπως θὰ πληροφορηθοῦμε κατὰ τρόπο ἀπερίφραστο στὴ συνέχεια[27] – νὰ μείνουν ἐξ ἀρχῆς στὸ πλαίσιο ἀποδοχῆς τῆς καθημερινότητας, ἐφόσον θὰ ἔχουν ἐπίγνωση ὅτι εἶναι ἀδύνατο – γιὰ τὸν προαναφερθέντα λόγο – νὰ καλύψουν τὰ κριτήρια ἐπιλογῆς.

Αὐτὸ ἀκριβῶς τὸ θέμα τοῦ χρόνου, τὸ ὁποῖο εἴτε ἔμμεσα ἀλλὰ σαφῶς εἴτε ἄμεσα τίθεται ὡς σχεδὸν καταλυτικὸ ἐπιχείρημα περὶ τοῦ ἀνεφίκτου τῆς ὀρθῆς ἐπιλογῆς καὶ πραγμάτωσης ἑνὸς ἰδεώδους, θὰ προσπαθήσει νὰ ἀντιμετωπίσει ὁ Ἑρμότιμος, ἀναγνωρίζοντας γιὰ ἄλλη μία φορὰ τὴ σημασία του· στὴν προσπάθειά του αὐτή, θὰ χρησιμοποιήσει τὸν τρόπο τῆς φαντασίας καὶ συγκεκριμένα δύο εἰκόνες. Κατὰ τὸν Ἑρμότιμο εἶναι γελοῖο νὰ ἀφιερωθοῦν τόσα χρόνια γνωριμίας μὲ κάθε φιλοσοφικὴ κατεύθυνση· μποροῦμε πολὺ εὔκολα νὰ σχηματίσουμε γνώμη γιὰ τὸ ὅλο ἀπὸ τὸ μέρος, ὅπως ἔπραξε ὁ Φειδίας, ὁ ὁποῖος βλέποντας μονάχα τὸ νύχι τοῦ λιονταριοῦ, ὑπολόγισε πόσο μεγάλο θὰ ἔπρεπε νὰ γίνει ὁλόκληρο τὸ λιοντάρι, κατ' ἀναλογίαν πρὸς τὸ νύχι[28]. Ὁ Λυκῖνος θεωρεῖ ὅτι δὲν ἰσχύει ἡ σύγκριση αὐτή, γιατὶ ναὶ μὲν μπορεῖ νὰ γνωρίσει κάποιος κεφαλαιώδους σημασίας θέσεις ἑνὸς φιλοσοφικοῦ δρόμου σὲ πολὺ μικρὸ χρονικὸ διάστημα, ὄχι ὅμως καὶ νὰ ἀποφασίσει, νὰ κρίνει, ἂν αὐτὲς εἶναι ἀληθινές[29]. Ὁ Ἑρμότιμος ἀπαντᾶ χρησιμοποιώντας τὴ δεύτερη εἰκόνα, αὐτὴν τοῦ κρασιοῦ· ὅπως γιὰ νὰ διαπιστώσει κάποιος τὴν ποιότητα τοῦ κρασιοῦ, ἀρκεῖ νὰ δοκιμάσει μόνο λίγο ἀπὸ αὐτό, ἔτσι καὶ γιὰ νὰ γνωρίσει τὴν ποιότητα μιᾶς φιλοσοφικῆς κατεύθυνσης, ἀρκεῖ καὶ μία μικρὴ γεύση ἀπὸ τὶς ἀπόψεις της[30]. Ὁ Λυκῖνος θὰ κάνει μία διττὴ προσπάθεια νὰ ἀντιμετωπίσει τὴ νέα πρόκληση: κατ' ἀρχὴν θὰ δοκιμάσει νὰ ἀναιρέσει – καὶ πάλι μὲ τὸν τρόπο τοῦ ὀρθοῦ λόγου – τὴν ἰσχὺ τῆς ἀναλογίας-σύγκρισης αὐτῆς: ὅλο τὸ κρασὶ ἑνὸς κρασοπώλη εἶναι τὸ ἴδιο, ἡ φιλοσοφία ὅμως ἑνὸς φιλοσόφου περιλαμβάνει διαφορετικὰ πράγματα, καὶ τὰ καλύτερα ἀνακαλύπτονται νὰ ὑπάρχουν στὸ τέλος της· στὴ συνέχεια, θὰ δοκιμάσει νὰ ἀναιρέσει τὴν ἰσχὺ τῆς ἀναλογίας-σύγκρισης αὐτῆς μὲ τὸν τρόπο τῆς φαντασίας, καὶ μάλιστα μὲ τὴ χρήση δύο εἰκόνων: σύμφωνα μὲ τὴν πρώτη, ἡ φιλοσοφία ὁμοιάζει μὲ πιθάρι ποὺ περιέχει διαφορετικῶν εἰδῶν σπόρους καὶ ποὺ ἀπὸ τὴν ποιότητα τοῦ ἑνὸς

27. *Ἔνθ' ἀν.*, 822.7 - 823.9.
28. *Ἔνθ' ἀν.*, 794.10 - 795.9.
29. *Ἔνθ' ἀν.*, 795.10-798.6.
30. *Ἔνθ' ἀν.*, 798.8-799.4.

εἴδους δὲν προκύπτει γνώση γιὰ τὴν ποιότητα κάποιου ἄλλου[32]· σύμφωνα μὲ τὴ δεύτερη, ἡ φιλοσοφία ὁμοιάζει μὲ θανατηφόρο δηλητήριο: τὸ λίγο δὲν σὲ σκοτώνει, τὸ πολὺ σὲ πεθαίνει[33].

Ἀμέσως μετὰ ἀπὸ αὐτὴν τὴν εἰκόνα θανάτου σχετικὰ μὲ τὴ φιλοσοφία, ἡ συζήτηση ἐκ νέου διακόπτεται καὶ ὁ Ἑρμότιμος καταγγέλλει τὸν Λυκῖνο ὅτι ἔχει βίαιο λόγο, ὁ ὁποῖος τὸν καταπιέζει καὶ δὲν τὸν ἀφήνει νὰ ἐπιλέξει ἕνα φιλοσοφικὸ δρόμο ἂν δὲν ἔχει δοκιμάσει προηγουμένως ὅλους τοὺς ὑπάρχοντες. Ὁ Λυκῖνος ἀπαντᾶ ὅτι ὁ ἴδιος εἶναι ἀθῶος, καὶ ὅτι ὁ ὀρθὸς λόγος θὰ τοῦ ἔλεγε βιαιότερα πράγματα[34]· αὐτὴ ἡ τελευταία παρατήρηση ἀποτελεῖ τέχνασμα, συνιστᾶ ἀφόρμηση γιὰ νὰ συνεχισθεῖ καὶ πάλι, μὲ τὸν τρόπο τοῦ ὀρθοῦ λόγου, ἡ ἐκτύλιξη – ἐκ μέρους τοῦ ἰδίου – τῆς κυρίαρχης εἰκόνας, αὐτῆς τοῦ λαβυρίνθου, προνομιούχου ἔκφρασης τοῦ τρόπου τῆς φαντασίας ποὺ ἀποτελεῖ τὴ βάση, τὴν πηγὴ ἀνάδυσης αὐτῆς τῆς εἰκόνας.

Σύμφωνα λοιπὸν μὲ αὐτὸ ποὺ ἀποτελεῖ περαιτέρω ἀνέλιξη τῆς εἰκόνας τοῦ λαβυρίνθου, ὁ ὀρθὸς λόγος ἀπαιτεῖ ἀπὸ τὸν ἀναζητὴ ὄχι μόνο λεπτομερειακὴ γνώση τοῦ κάθε φιλοσοφικοῦ δρόμου, ἀλλὰ καὶ κριτικὴ ἱκανότητα καὶ σκέψη ἀμερόληπτη, ποὺ ἡ ἐκ νέου ἀνάδυση τῆς εἰκόνας τοῦ δικαστῆ καθιστᾶ σαφέστερη: σκέψη λοιπὸν ἀμερόληπτη ὅπως αὐτὴ τοῦ δικαστῆ[35]. Εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Ἑρμότιμος ὁ ὁποῖος, γιὰ πρώτη φορά, ἀμέσως στὴ συνέχεια θὰ ἐπαναφέρει στὸ προσκήνιο τὸ θέμα τοῦ χρόνου: ἡ ἐπιλογὴ τῆς προσφορότερης φιλοσοφικῆς ὁδοῦ, ἂν θὰ πρέπει νὰ καλυφθοῦν αὐτὲς οἱ περαιτέρω προϋποθέσεις, θὰ γίνει ἀσφαλῶς μετὰ θάνατον, δηλαδὴ ποτὲ δὲν μπορεῖ νὰ γίνει[36]. Σὲ ἀπάντηση ὁ Λυκῖνος συνεχίζει τὴν ἐκτύλιξη τῆς εἰκόνας τοῦ λαβυρίνθου, χρησιμοποιώντας δύο ἐναρμονισμένες μὲ αὐτὴν εἰκόνες, χρησιμοποιώντας δηλαδὴ τὸν τρόπο τῆς φαντασίας γιὰ νὰ συμπληρώσει τὴν κυρίαρχη ἔκφανση τοῦ τρόπου τῆς φαντασίας. Πάντοτε, κατὰ τὸν Λυκῖνο, οὔτε οἱ προαναφερθεῖσες περαιτέρω προϋποθέσεις δὲν ἐπαρκοῦν: ὅπως συμβαίνει μὲ τοὺς ψαράδες οἱ ὁποῖοι τραβοῦν τὰ δίχτυα καὶ μπορεῖ τελικὰ ἀντὶ γιὰ ψάρια νὰ ἔχουν πιάσει μία μεγάλη πέτρα, καὶ ὅπως συμβαίνει μὲ τὸν κρυμμένο ἀριθμὸ κουκιῶν μέσα στὴν παλάμη καὶ τὶς εἰκασίες τῶν ἄλλων γιὰ τὸ ποιὸς εἶναι ὁ ἀριθμὸς αὐτός – ὁ ὁποῖος ἀποκαλύπτεται στὸ τέλος –, ἔτσι καὶ αὐτοὶ μποροῦν μόνο μετὰ τὴν προσεκτικὴ ἐξέταση, στὸ τέλος, νὰ δοῦν ποιὸς φιλοσοφικὸς δρόμος εἶναι ἡ ἀλήθεια καὶ ποιὸς ὄχι[37].

Μετὰ τὴν ἐκτύλιξη καὶ αὐτῶν τῶν δύο ἐνισχυτικῶν τῆς κυρίαρχης εἰκό-

---

31. *Ἔνθ' ἀν.*, 799.5-801.7.
32. *Ἔνθ' ἀν.*, 801.7-803.8.
33. *Ἔνθ' ἀν.*, 803.9-804.3.
34. *Ἔνθ' ἀν.*, 804.12 - 805.6· γιὰ τὴν ἔμφαση στὴ βία τοῦ λόγου, πβ., «βίαιος» (804.20), «βίαιον» (805.2), «βίας» (805.4), «βιαιότερα» (805.5).
35. *Ἔνθ' ἀν.*, 805.13 - 806.4 – σχετικὰ μὲ τὴν εἰκόνα, *ἔνθ' ἀν.*, 805.14 - 806.3.
36. *Ἔνθ' ἀν.*, 806.5 - 806.9.
37. *Ἔνθ' ἀν.*, 806.10 - 808.8.

νας εἰκόνων, ἡ ἀπογοήτευση τοῦ Ἑρμότιμου εἶναι πλήρης: δὲν πρόκειται νὰ ἀνεύρουν τὴν ἀλήθεια ποτέ, ἡ δὲ ἐνασχόληση μὲ τὴ φιλοσοφία καθίσταται ἀνέφικτη καὶ ἀδύνατη, ἐφόσον εἴμαστε ἄνθρωποι[38]· αὐτὸ τὸ τελευταῖο σημαίνει πὼς ὁ χρόνος τῆς ζωῆς δὲν ἐπαρκεῖ γιὰ τὴν ἐνασχόληση μὲ τὴ φιλοσοφία ὅπως τὴν ἀπαιτοῦν οἱ προδιαγραφὲς τοῦ Λυκίνου· ἐκεῖνο ποὺ ἀπομένει, τὸ μόνο ποὺ ἀπομένει, εἶναι ἡ κοινὴ ζωή, ἡ ζωὴ μακριὰ ἀπὸ τὴ φιλοσοφία.

Γιὰ νὰ ἐνισχυθεῖ σὲ μέγεθος καὶ νὰ σταθεροποιηθεῖ ἀκολούθως ἡ ἀπογοήτευση τοῦ Ἑρμότιμου ὁ Λυκῖνος θὰ συνεχίσει τὴν προσπάθεια ὁλοκλήρωσης τῆς εἰκόνας τοῦ λαβύρινθου, χρησιμοποιώντας τόσο τὸν τρόπο τοῦ ὀρθοῦ λόγου ὅσο καὶ τὸν τρόπο τῆς φαντασίας. Αὐτὰ ποὺ συνεισφέρει στὴ ὁλοκλήρωση τῆς εἰκόνας τοῦ λαβύρινθου – καὶ ἄρα τῆς ἀπογοήτευσης τοῦ Ἑρμότιμου – ὁ τρόπος τοῦ ὀρθοῦ λόγου εἶναι τὰ ἀκόλουθα: (i) Γιὰ νὰ γνωρίσει κάποιος μία φιλοσοφικὴ ὁδό, θὰ πρέπει νὰ ἔρθει σὲ ἐπαφὴ μὲ ὅλους τοὺς ἐκπροσώπους της. (ii) Χρειάζεται κάποιος δάσκαλος γιὰ τὴν ἀπόκτηση τῆς κριτικῆς ἱκανότητας τῆς σκέψης· ὅμως, ἂν κάποιος ἰσχυρισθεῖ ὅτι εἶναι ἱκανὸς νὰ ἐπωμισθεῖ αὐτὸν τὸ ρόλο, ὅτι κατέχει τὴν ἀλήθεια τῆς ἀπόδειξης, τότε θὰ περιπέσουμε σὲ φαῦλο κύκλο, διότι θὰ πρέπει κάποιος ἄλλος νὰ κρίνει ἂν εἶναι ἱκανὸς αὐτὸς ὁ πρῶτος, καὶ ὁ δεύτερος θὰ πρέπει νὰ κριθεῖ ἀπὸ κάποιον τρίτο ὡς πρὸς τὸ ἂν εἶναι ἱκανὸς νὰ κρίνει, κ.ο.κ.[39]. Αὐτὸ ποὺ συνεισφέρει ὁ τρόπος τῆς φαντασίας στὴν ἐνίσχυση καὶ τελικὴ σταθεροποίηση τῆς ἀπογοήτευσης τοῦ Ἑρμότιμου εἶναι οἱ ἐντυπώσεις ἀπὸ τὴν ἀνάδυση μιᾶς σειρᾶς εἰκόνων: ἂς τὶς καταγράψουμε: ἡ μὴ ἀπόκτηση τῆς τόσο δύσκολης – μᾶλλον ἀδύνατης – νὰ ἀποκτηθεῖ κριτικῆς ἱκανότητας, καθιστᾶ τὸν ἄνθρωπο πρόβατο στὴ διάθεση τοῦ βοσκοῦ, νερὸ χυμένο στὸ τραπέζι ποὺ κυλᾶ σὲ ὅποια κατεύθυνση οἱ ἄλλοι ὁρίσουν, κι ἀκόμη, τὸν καθιστᾶ καλαμιὰ ἐκτεθειμένη στὸ φύσημα τοῦ ἀνέμου[40]. Ὅσο γιὰ τὴν ἴδια τὴν ἀπογοήτευση; Αὐτὴ εἶναι ἀπόλυτα φυσική, ἀνθρώπινη, αὐτονόητη, ρεαλιστική, καθόσον τὸ νὰ στοχεύει κάποιος νὰ ζήσει μία ζωὴ πέραν ἀπὸ αὐτὴν ποὺ συμφωνεῖ μὲ τὶς ὑπάρχουσες ἀξίες καὶ ἀντιλήψεις, εἶναι σὰν νὰ θέλει κάποιος νὰ ἀποκτήσει φτερὰ καὶ νὰ πετάξει ἀπὸ τὴν Ἑλλάδα ὡς τὴν Ἰνδία, ἢ νὰ κάνει ἕνα μακροβούτι καὶ νὰ κρατήσει τὶς δυνάμεις καὶ τὴν ἀναπνοή του, ὥστε νὰ βουτήξει στὴ Σικελία καὶ νὰ φτάσει μὲ τὴ βουτιὰ του αὐτὴ ὡς τὴν Κύπρο[41].

II

Ἡ κατὰ τὸ δυνατὸν περιεκτικὴ παρακολούθηση τῆς ἀνέλιξης τοῦ διαλό-

38. *Ἔνθ' ἀν.*, 808.9 - 808.13.
39. *Ἔνθ' ἀν.*, 809.9 - 813.2.
40. *Ἔνθ' ἀν.*, 810.13 - 811.2.
41. *Ἔνθ' ἀν.*, 813.6 - 813.15.

γου αὐτοῦ, δοκίμασε νὰ καταγράψει μία σειρὰ ἀπὸ στοιχεῖα ποὺ μία τελείως συνοπτικὴ ἀναφορὰ στὸ περιεχόμενό του – ἡ ὁποία θὰ ἀγνοοῦσε τοὺς τρόπους ἀνέλιξης τοῦ περιεχόμενου – θὰ εἶχε παραλείψει, μὲ κίνδυνο νὰ ὁδηγήσει σὲ συμπεράσματα τὰ ὁποῖα δὲν θὰ εἶχαν λάβει ὑπόψη τους πράγματα σημαντικὰ γιὰ μία ἑρμηνεία, γιὰ μία ἀπάντηση, στὸ ἐρώτημα τὸ σχετικὸ μὲ τὸ ποιὸ εἶναι τὸ ἀντικείμενο αὐτοῦ τοῦ διαλόγου.

Θὰ πρέπει νὰ προσέξουμε: εἶναι ἄραγε ἕνας διάλογος μεταξὺ ἀφενὸς τοῦ ὀρθοῦ λόγου καὶ ἀφετέρου τῶν ὀνείρων[42], τῶν ἀλλόκοτων σκέψεων, τῶν ἀνέφικτων ἐπιθυμιῶν[43] καὶ ἐν γένει τῶν πλασμάτων τῆς φαντασίας[44]; Αὐτὸ ὁ Λυκῖνος – καὶ μέσω αὐτοῦ ὁ Λουκιανὸς – προσπαθεῖ νὰ μᾶς πείσει ὅτι εἶναι τὸ κεφαλαιῶδες ζήτημα τοῦ διαλόγου· ἂν μάλιστα προσθέταμε ὅτι ὁ διάλογος αὐτὸς εἶναι μία φιλοσοφική, σκεπτικιστικῆς ἔμπνευσης, θεραπεία ἀπαλλαγῆς ἀπὸ τὴν ἀγωνία, τὶς θυσίες καὶ τὴν ἀπογοήτευση τοῦ ἀνθρώπου τοῦ προσβεβλημένου ἀπὸ τὴν ἀσθένεια τοῦ δογματισμοῦ, τοῦ πρόθυμου νὰ θυσιάσει τὴν καθημερινότητα καὶ ἕνα ἄγνωστο σὲ διάρκεια χρονικὸ διάστημα τῆς ζωῆς του γιὰ ἰδέες καὶ ἀντιλήψεις ποὺ εἶναι σχεδὸν ἀνέφικτο νὰ πραγματοποιηθοῦν, τότε φαίνεται ὅτι μαζὶ μὲ τὸ σύνολο τῆς βιβλιογραφίας θὰ εἴχαμε ὁλοκληρώσει τὸ συμπέρασμά μας γιὰ τὸ ποιὸ εἶναι τὸ ἀντικείμενο τοῦ διαλόγου αὐτοῦ[45].

---

42. Σχετικὰ μὲ τὴν ἄποψη τοῦ Λυκίνου ὅτι οἱ ἀπόψεις τοῦ Ἑρμότιμου εἶναι ὀνειροὀνειρα, *ἔνθ' ἀν.*, 813.16, 814.15, 814.16, 815.1.

43. Πβ. χαρακτηριστικά: «ἀλλόκοτα καὶ ἀνέλπιστα ἐλπίζοντα» (792.21-22), «θαυμαστὰ» (813.19), «ἐννοίας ὑπερφυεῖς ἐννοοῦντα καὶ τινὰς ἐλπίδας ἀνεφίκτους ἐλπίζοντα» (814.14-15), «οὔτε γενόμενα πώποτε οὔτε γενέσθαι δυνάμενα» (815.2-3), «ξένα καὶ ἀλλόκοτα εἶναι» (815.5).

44. Ὅπως εἶναι οἱ Ἱπποκένταυροι, οἱ Χίμαιρες καὶ οἱ Γοργόνες, *ἔνθ' ἀν.*, 814.20-815.1.

45. Μία ἐμπεριστατωμένη, πέρα ἀπὸ γενικότερες, ἐπαναλαμβανόμενα κλισὲ καὶ σχετικὰ ἐπιπόλαιες κρίσεις, παρουσίαση τῆς στάσης τοῦ Λουκιανοῦ ἔναντι τῆς φιλοσοφίας ἐλλείπει. Αὐτὴ ἡ διαπίστωση δὲν εἶναι ἄσχετη μὲ μία ἄλλη: ὅτι ἐλλείπει ἐπίσης μία προσεκτικὴ ἀνάγνωση τοῦ *Ἑρμότιμου ἢ περὶ αἱρέσεων*, διαλόγου ποὺ κατ' ἐξοχὴν ἀσχολεῖται μὲ τὴ φιλοσοφία, μὲ τὴν παρουσίση τῶν πλέον ἀντιπροσωπευτικῶν ἀπόψεων τοῦ Λουκιανοῦ γιὰ τὴ φιλοσοφία· μία τέτοια ἀνάγνωση ἐπιχειροῦμε στὴν παρούσα περίπτωση, δοκιμάζοντας νὰ διακριβώσουμε τὴ στάση του ἔναντι τῆς τέχνης καὶ τῆς φιλοσοφίας καὶ συγχρόνως τὴ στάση του ἔναντι τῆς κοινωνικῆς πραγματικότητας. Ἀσφαλῶς, γιὰ νὰ εἶναι ὁλοκληρωμένη ἡ εἰκόνα τῆς στάσης του ἔναντι τῆς φιλοσοφίας τουλάχιστον, χρειάζεται, *μὲ βάση τὴν προσεκτικὴ ἀνάγνωση τοῦ Ἑρμότιμου*, ἡ μελέτη τῆς συχνῆς ἐπίθεσης τοῦ Λουκιανοῦ ἐναντίον τῆς φιλοσοφίας (γιὰ παράδειγμα, πβ. τὰ ἔργα του: *Βίων πρᾶσις, Ἁλιεύς, Εὐνοῦχος, Φιλοψευδής, Συμπόσιον, Δραπέται, Τίμων, Νεκρικοί διάλογοι, Νεκυομαντεία, Ἰκαρομένιππος, Ζεὺς τραγωδός, Δὶς κατηγορούμενος, Περὶ παρασίτου)* καὶ ὁ ἔπαινός της στὴν περίπτωση τοῦ Νιγρίνου καὶ τοῦ Δημώνακτα στοὺς ὁμώνυμους διαλόγους.

Γιὰ τὴ στάση του στὸν διάλογο *Ἑρμότιμος ἢ περὶ αἱρέσεων*, ἀλλὰ καὶ γενικότερα γιὰ τὴ στάση του ἔναντι τῆς φιλοσοφίας, πβ. FRANCIS G. ALLINSON, *Lucian, Satirist and Artist*, New York, Cooper Square Publishers Inc., 1963, σσ. 47-64 – γιὰ τὸ διάλογο ἀποκλειστικά, σσ. 62-

Ὅμως αὐτὰ θέλουν νὰ πιστέψουμε ὁ Λουκιανὸς καὶ τὸ προσωπεῖο του ὁ Λυκῖνος[46]. Τὸ ζήτημα εἶναι ἂν θὰ πρέπει ἀμέσως νὰ σπεύσουμε νὰ τοὺς πιστέψουμε, νὰ τοὺς ἐμπιστευθοῦμε, ἢ μήπως θὰ πρέπει γιὰ λίγο νὰ ἀκολουθήσουμε τὸ «νῆφε καὶ μέμνησο ἀπιστεῖν» καὶ ἐμεῖς. Πάντως, ἂν πιστεύαμε ὅτι ἔχουν δίκιο ὅλοι ὅσοι ἐμπιστεύονται τὸν Λυκῖνο – καὶ ἄρα τὸν Λουκιανό –, τότε ἡ περιεκτικὴ παρακολούθηση τοῦ διαλόγου τὴν ὁποία ἐπιχειρήσαμε, μὲ τὴν ἐμμονὴ στὴν καταγραφὴ τῶν τρόπων ἀνέλιξης τοῦ περιεχομένου τοῦ διαλόγου, θὰ φαινόταν κάπως ὑπερβολική, ἴσως σχολαστική, ὡς ἕνα βαθμὸ περιττή. Ἂν, ὡστόσο, ξεκινήσουμε ἀντίστροφα, ἂν ξεκινήσουμε ἀπὸ τὴν περιεκτικὴ καταγραφὴ ποὺ προηγήθηκε καὶ ἡ ὁποία ὑπογραμμίζει τὴν παρουσία τῶν τρόπων ἀνέλιξης τοῦ περιεχομένου τοῦ διαλόγου, τότε, ἡ καταγραφὴ αὐτή, μαζὶ μὲ ἄλλα στοιχεῖα τὰ ὁποῖα ἀκόμη δὲν περιελάβαμε στὴν συζήτησή μας καὶ περιέχονται σὲ ἕνα – σχεδὸν καταληκτικό – μονόλογο τοῦ Λυκίνου[47], θὰ μποροῦσαν νὰ μᾶς ὁδηγήσουν σὲ ἄλλα συμπεράσματα.

Τὶ λοιπὸν προκύπτει ἀπὸ τὴν περιεκτικὴ καταγραφὴ τῆς ἀνέλιξης τοῦ πε-

---

64 –, καὶ ἐπίσης C. P. JONES, *Culture and Society in Lucian*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1986, σσ. 24-32· γιὰ τὸν ἴδιο διάλογο ἀποκλειστικά, πβ. BERNARD SCHOULEZ, «Lucien entre Techné et Paideia», στὸ Alain Billault (ed.), *Lucien de Samosate. Actes du Colloque Internationale de Lyon*, Lyon, Université Jean - Moulin Lyon III, 1994, σσ. 107-108. Ὁ BARRY BALDWIN στὸ ἔργο τοῦ *Studies in Lucian* (Toronto: Hakkert, 1973) σσ. 112-113, 116-117, ἐπαναλαμβάνει γιὰ ἄλλη μία φορὰ τὴν ἄποψη ὅτι ὁ Λουκιανὸς ὑποστηρίζει τὴν κοινὴ ζωὴ καὶ ἀσκεῖ κριτικὴ στὸ φιλοσοφικὸ δογματισμό· ἡ ἄποψη αὐτὴ ἐμφανίζεται πολὺ παλιότερα στὴ βιβλιογραφία, πβ., γιὰ παράδειγμα, ALFRED ET MAURICE CROISET, *Histore de la Littérature Grécque*, Paris, Albert Fontemoing, 1899, τ.V, σ. 593.

Ὁ πιὸ ἀναλυτικός, καὶ ἑπομένως ὁ πιὸ χαρακτηριστικός, ἀπὸ τοὺς ἑρμηνευτὲς ποὺ ἀναφέρθηκαν, ἐνδεικτικά, προηγουμένως, θὰ εἶναι ὁ ΒΑΓΓΟΣ ΠΑΠΑΪΩΑΝΝΟΥ στὸ ἔργο του *Λουκιανός. Ὁ μεγάλος σατιρικὸς τῆς ἀρχαιότητας. Συμβολὴ στὴν παρουσίαση τῆς ἐποχῆς, τοῦ βίου καὶ τοῦ ἔργου του*, Θεσσαλονίκη, 1967· ὁ ἑρμηνευτής, ἔχοντας προφανῶς τὴν ἀντίληψη ὅτι ὁ ὀρθολογισμὸς εἶναι ἀφεαυτοῦ κριτικὸς καὶ ὅτι ἕνα τέτοιο ὀρθολογισμὸ ἐνσαρκώνει ὁ Λυκῖνος τοῦ Λουκιανοῦ, θεωρεῖ ὅτι ὁ «ὀρθολογιστὴς» (*ἔνθ' ἀν.*, 144) Λυκῖνος, καὶ μαζί του ὁ Λουκιανός, ἤρθε σὲ «συνειδητὴ ἀντίθεση πρὸς ὅλες τὶς πιὸ χαρακτηριστικὲς ἐκδηλώσεις τῆς ἐποχῆς του, δηλαδὴ τῆς κοινωνίας τῆς ἐποχῆς του» *(ἔνθ' ἀν.*, 250). Παράλληλα, θεωρεῖ ὅτι ὁ Λυκῖνος - Λουκιανὸς διεῖδε «τὸν καλπάζοντα μυστικισμό» (*ἔνθ' ἀν.*, 248) τῶν φιλοσοφικῶν σχολῶν, ἀπὸ τὶς ὁποῖες λείπει «ρασιοναλιστικὴ συγκρότηση» *(ἔνθ' ἀν.*, 248)· δηλαδή, ὁ μελετητὴς αὐτὸς ἔχει τελικὰ τὴν ἄποψη ὅτι τὰ ὑπερβατικὰ - κριτικὰ στοιχεῖα τῶν σχολῶν αὐτῶν, στὶς ὁποῖες περιλαμβάνονται οἱ περιπατητικοί, οἱ σκεπτικοί, οἱ ἐπικούρειοι, εἶναι μυστικισμὸς καὶ ἀπουσία ὀρθολογισμοῦ.

46. Ὁ Λυκῖνος ἀποτελεῖ τὸ ἕνα ἀπὸ τὰ τρία κυριότερα προσωπεῖα τοῦ Λουκιανοῦ, πβ. καὶ τὴν ἄποψη τῆς SANDRINE DUBEL, Dialogue et autoportrait: les masques de Lucien, στὸ *Lucien de Samostate* (1994), 19 – πρβλ. 24-26· ἐπίσης, γιὰ παράδειγμα, ὁ R. BRACHT BRANHAM, στὸ ἔργο τοῦ *Unruly Eloquence. Lucian and the Comedy of Traditions* Cambridge, Mass. / London, Harvard University Press, 1989, p. 13, ἔχει τὴν ἄποψη ὅτι ἡ μορφὴ τοῦ Λυκίνου προσομοιάζει πάρα πολὺ σὲ αὐτὴν τοῦ Λουκιανοῦ.

47. Πβ. ΛΟΥΚΙΑΝ., *Ἑρμ.*, 813.6 - 819.5.

ριεχομένου τοῦ διαλόγου, καταγραφὴ ἡ ὁποία περιλαμβάνει καὶ συστηματικὴ ἀναφορὰ στοὺς τρόπους ἀνέλιξης τοῦ περιεχομένου αὐτοῦ;

Α. Αὐτὸ ποὺ ἀναμφίβολα προκύπτει εἶναι ὅτι ἡ μία πλευρά, αὐτὴ τοῦ Ἑρμότιμου:

1. Χρησιμοποιεῖ τὴ φαντασία γιὰ νὰ στηρίξει μία πίστη σὲ εἰκόνες τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῆς κοινωνίας[48], οἱ ὁποῖες δὲν εἶναι ἡ ὑφισταμένη πραγματικότητα.

2. Ἀγωνίζεται, μὲ τὴ σημαντικὴ ἐπικουρεία τῆς ψυχολογικῆς δύναμης τῆς φαντασίας, γιὰ νὰ καταστοῦν οἱ εἰκόνες αὐτὲς πραγματικότητα.

3. Ἐπικαλεῖται τὴ δύναμη τῆς φαντασίας, δημιουργήματα τῆς δύναμης αὐτῆς – δηλαδὴ ὁρισμένες εἰκόνες –, γιὰ νὰ στηρίξει τὴν πίστη στὴ δυνατότητα νὰ γίνουν αὐτὲς οἱ εἰκόνες γιὰ τὸν ἄνθρωπο καὶ τὴν κοινωνία πραγματικότητα.

Ἡ ἄλλη πλευρὰ τοῦ Λυκίνου:

1΄. Χρησιμοποιεῖ τὴ φαντασία, καὶ πιὸ συγκεκριμένα: τὰ δημιουργήματά της, τὶς εἰκόνες, γιὰ νὰ κλονίσει τὴν πίστη στὴ δυνατότητα νὰ γίνουν πραγματικότητα οἱ προμνημονευθεῖσες εἰκόνες γιὰ τὸν ἄνθρωπο καὶ τὴν κοινωνία.

2΄. Ἀγωνίζεται, μὲ τὴ σημαντικὴ βοήθεια τῆς ψυχολογικῆς δύναμης τῆς φαντασίας, νὰ ἀπογοητευθεῖ, νὰ ἀπελπιστεῖ ὁ ἀγωνιζόμενος προκειμένου οἱ εἰκόνες αὐτὲς περὶ ἀνθρώπου καὶ κοινωνίας νὰ καταστοῦν πραγματικότητα.

3΄. Ἐπικαλεῖται τὴ δύναμη τῆς φαντασίας, δημιουργήματα τῆς δύναμης αὐτῆς, δηλαδὴ εἰκόνες – εἴτε τὶς ἴδιες (:[3]) εἴτε ἄλλες –, γιὰ νὰ ἐπιτύχει ἀκριβῶς τὰ ἀντίθετα ἀποτελέσματα: νὰ κλονίσει τὴν πίστη στὴ δυνατότητα νὰ γίνουν οἱ εἰκόνες περὶ τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῆς κοινωνίας πραγματικότητα.

Β.1. Ἡ πλευρὰ τοῦ Λυκίνου χρησιμοποιεῖ τὸν ὀρθὸ λόγο γιὰ νὰ ὁμιλήσει σχετικὰ μὲ τὶς ἀπόψεις της. Ὅπως ὅμως ἀναφέραμε προηγουμένως, δὲν χρησιμοποιεῖ μόνον τὸν τρόπο τοῦ ὀρθοῦ λόγου, καὶ πάντως τὸν χρησιμοποιεῖ εἴτε σὲ ταυτόχρονο συνδυασμὸ εἴτε σὲ ἁρμονικὴ ἐναλλαγὴ μὲ τὸν τρόπο τῆς φαντασίας. Τίποτε ἀπὸ αὐτὰ ποὺ ὑποστηρίζει ὁ Λυκῖνος δὲν εἶναι ἀπόλυτα βέβαιο, ἀληθινό, ἡ μόνη λογικὰ δυνατότητα· εἶναι, ἁπλῶς, ἴσως

---

48. Γιὰ τὸν ἄνθρωπο, πβ. τὰ ὅσα λέγει ὁ Ἑρμότιμος, *ἔνθ' ἀν.*, 746.24 - 747.9· ὁ Λυκῖνος παρουσιάζει μία εἰκόνα τέτοια, ἡ ὁποία ἔμμεσα ἀλλὰ σαφῶς θέλει νὰ δηλώσει ὅτι ἕνας τέτοιος ἄνθρωπος εἶναι ἕνα ποιητικὸ πλάσμα, ἕνα πλάσμα τῆς φαντασίας, καὶ *ὡς τέτοιος* δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ εἶναι ἕνας ἄνθρωπος - τέρας, μία τερατεία (*ἔνθ' ἀν.*, 816.1 - 816.17).

Γιὰ τὴν κοινωνία, πβ. τὸ περιεχόμενο τοῦ ἰδεώδους ποὺ μόνον ὡς τέχνασμα προβάλει ὁ Λυκῖνος καὶ ὡς σκοπὸ τῆς ζωῆς του ἀποδέχεται ὁ Ἑρμότιμος (*ἔνθ' ἀν.*, 760.15 - 763.13).

ἀληθινά, σίγουρα ἀβέβαια, ἐνέχοντα δυνατότητες ἀλήθειας. Δὲν εἶναι ἡ πίεση μιᾶς ἀκλόνητης λογικῆς ποὺ κλονίζει καὶ ἀπογοητεύει τὸν Ἑρμότιμο. Εἶναι ἡ παράλληλη, καὶ ἴσως πλέον σημαντική, παρουσία τῆς φαντασίας, τῶν εἰκόνων, μὲ σημαντικότερη ἐξ αὐτῶν τὴν εἰκόνα τοῦ λαβύρινθου. Ἡ εἰκόνα αὐτή, ποὺ φιλοτεχνεῖται μὲ τὸν τρόπο τοῦ ὀρθοῦ λόγου, ὑποβάλλει κάτι τὸ ὁποῖο καὶ ἄμεσα, λεκτικά, προβάλλεται: τὸ λαβύρινθο, ποὺ βέβαια δὲν εἶναι μόνον Ἀριάδνη, Θησέας καὶ μῖτος, ὅπως ρητὰ ἀναφέρει ὁ Λυκῖνος, ἀλλὰ καὶ Μινώταυρος, δηλαδή: σπαραγμός, θάνατος τοῦ ἀνθρώπου, ἀπαίτηση γιὰ ἀνθρωποθυσίες, γιὰ προσφορὰ ἀνθρώπινων θυμάτων, προκειμένου νὰ ἱκανοποιηθεῖ ἡ ἀντίστοιχη ἀπαίτηση. Ὥστε λοιπόν, ἡ περιπλάνηση στὴ φιλοσοφία, μᾶς λέγει ὁ τρόπος τῆς φαντασίας, ἡ ἐνασχόληση μὲ τὴ φιλοσοφία, ἐνέχει τὸν κίνδυνο τοῦ θανάτου, τῆς θυσίας τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου ὁ ὁποῖος ἀσχολεῖται μὲ αὐτήν. Ὡστόσο καὶ ἄμεση ἀναφορὰ στὸ θάνατο κάνει ὁ Λυκῖνος, πάλι μὲ τὸν τρόπο τῆς φαντασίας. Ἂς θυμηθοῦμε: ἡ φιλοσοφία μοιάζει μὲ δηλητήριο· ἡ ἐλάχιστη δόση - ἐνασχόληση δὲν εἶναι θανατηφόρα, ἡ προσήλωση ὅμως σὲ αὐτὴν ὁδηγεῖ στὸ θάνατο. Τὸ μόνο ἀντίδοτο, γιὰ νὰ ὁμιλήσουμε στὸ πλαίσιο τῆς ἴδιας εἰκόνας, δὲν εἶναι παρὰ αὐτὸ ποὺ ἀποκαλεῖται μῖτος στὸ πλαίσιο τῆς προηγούμενης: τὸ «νῆφε καὶ μέμνησο ἀπιστεῖν».

1΄. Ἡ πλευρὰ τοῦ Ἑρμότιμου χρησιμοποιεῖ καὶ αὐτὴ τὸν ὀρθὸ λόγο, ἐπιχειρηματολογεῖ, – καὶ γιὰ νὰ συνοψίσουμε–, ἀρνεῖται μὲ τὸν τρόπο τοῦ ὀρθοῦ λόγου (καί, βέβαια, μὲ τὸν τρόπο τῆς φαντασίας, ὁ ὁποῖος στοχεύει στὸ νὰ στηρίζει τὸν ὀρθὸ λόγο) νὰ ἀποδεχθεῖ τὶς «λογικές» ὑπερβολὲς τοῦ Λυκίνου. Οἱ ὑπερβολὲς αὐτές, κυρίως μὲ τὴ βοήθεια τοῦ τρόπου τῆς φαντασίας, στοχεύουν συστηματικὰ νὰ «ἀποδείξουν» ὡς ἀνέφικτη νὰ πραγματοποιηθεῖ, καὶ – συνεπῶς – ἐπιβάλλουν νὰ ἐγκαταλειφθεῖ, ὡς λογικὰ μὴ πραγματοποιήσιμη, ἡ ἐπιλογὴ τοῦ Ἑρμότιμου· κατ᾽ ἐξοχὴν δὲ καὶ κατὰ βάθος πιέζουν στὸ συναισθηματικὸ πεδίο τὸν τελευταῖο, προκειμένου αὐτὸς νὰ ἀπογοητευθεῖ καὶ νὰ ἐγκαταλείψει τὸ στόχο ποὺ ἔχει ἐπιλέξει ὡς σκοπὸ τῆς ζωῆς του.

Μετὰ τὰ ὅσα πραγματευθήκαμε, ἐπανερχόμαστε στὸ ἐρώτημά μας: *Περὶ αἱρέσεων ἢ Ἑρμότιμος* γιὰ ποιὸ πρᾶγμα πρόκειται λοιπόν; Γιὰ ἕνα διάλογο τοῦ Λυκίνου, εὑρισκομένου ὑπό τὶς ἑνωμένες σημαῖες τοῦ κοινοῦ νοῦ καὶ τοῦ σκεπτικισμοῦ, μὲ τοὺς δογματικούς; Ὄχι ἁπλῶς, καὶ ὄχι κυρίως, ὅπως θὰ δοκιμάσουμε στὴ συνέχεια νὰ δείξουμε.

Πρόκειται κυρίως γιὰ μία διαμάχη καὶ ἀσφαλῶς ὄχι γιὰ ἕνα διάλογο· μία διαμάχη – ὅπως προκύπτει, ἀλλὰ καὶ ὅπως ρητὰ καταγγέλλεται – βίαιη, χωρὶς συναίνεση, λογικὲς ἀποδοχὲς καὶ συμφωνίες· μία διαμάχη μεταξὺ ἀφενὸς τῆς προσπάθειας νὰ παραμείνει ἀλώβητη, ἡ γοητεία *παρὰ* τὶς ἐπιθέσεις ποὺ γίνονται μὲ τὴ βοήθεια τοῦ ὀρθοῦ λόγου καὶ τῆς φαντασίας, καὶ ἀφετέρου τῆς προσπάθειας ἡ γοητεία νὰ καταστεῖ ἀπογοήτευση, *χάρη* στὶς ἐπιθέσεις ἐκ μέρους τοῦ ὀρθοῦ λόγου καὶ τῆς φαντασίας.

Ἂς ἐπαναλάβουμε γιὰ τελευταία φορά: γιὰ ποιὸ πρᾶγμα πρόκειται λοιπόν; Ποιὸ εἶναι τὸ ἀντικείμενο αὐτῆς τῆς βίαιης διαμάχης, τί ἀφορᾶ αὐτὴ ἡ γοητεία, – ἄρα – ποιὰ ἡ σημασία τοῦ ἀγῶνα τῆς μιᾶς πλευρᾶς ἡ γοητεία νὰ παραμείνει ἀλώβητη, καὶ – ἐν τέλει – ποιὲς οἱ συνέπειες τοῦ νὰ κερδηθεῖ ἡ μάχη ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ καὶ ἡ γοητεία νὰ καταστεῖ ἀπογοήτευση;

Μὲ τὴ βοήθεια τῆς καταγραφῆς τόσο τοῦ περιεχομένου τοῦ διαλόγου ὅσο καὶ τῶν τρόπων ἀνέλιξής του, μὲ τὴ βοήθεια ὅλων ὅσων ἐλέχθησαν στὴ συνέχεια καὶ ἀφοροῦσαν τὴν καταγραφὴ τοῦ περιεχομένου καὶ τοὺς τρόπους ἀνέλιξής του, ἀλλὰ καὶ μὲ τὴν ἀποφασιστικῆς σημασίας ἐπικουρεία αὐτῶν τὰ ὁποῖα λέγει ὁ Λυκῖνος στὸ σχεδὸν καταληκτικὸ τοῦ διαλόγου ἐκτενῆ μονόλογό του, θὰ μποροῦσαν νὰ ὑποστηριχθοῦν τὰ ἑξῆς: Πρόκειται γιὰ μία ἐπίθεση τοῦ ὀρθοῦ λόγου μὲ τὴν καίρια συνδρομὴ τῆς φαντασίας, ἐναντίον τῆς φαντασίας ἡ ὁποία ἔχει τὴ βαρύνουσα συνδρομὴ τοῦ ὀρθοῦ λόγου. Πιὸ διακριβωμένα: πρόκειται γιὰ μία ἐπίθεση τοῦ ὀρθοῦ λόγου, ὁ ὁποῖος προασπίζει τὴν κοινὴ ζωή, τὰ ἀναγκαῖα τῆς ζωῆς, τῆς ὑπάρχουσας καθημερινῆς πραγματικότητας, ὁ ὁποῖος θέτει τὴ φαντασία στὴν ὑπηρεσία του – στὴν ὑπηρεσία τῆς προάσπισης τῆς ὑφισταμένης πραγματικότητας –, ἐναντίον μιᾶς φαντασίας ἡ ὁποία εἶναι στὴν ὑπηρεσία τῆς σκέψης ἐκείνης ποὺ – ὅπως ἐπίμονα λέγεται – εἶναι κάτι ξένο, θαυμαστό, ἀλλόκοτο, σὲ σχέση μὲ τὴν πραγματικότητα[49], ἐναντίον μιᾶς φαντασίας ἡ ὁποία εἶναι στὴν ὑπηρεσία τοῦ ἔρωτα[50] πρὸς αὐτὸ ποὺ δὲν ἦταν ποτὲ καὶ ποὺ δὲν εἶναι ἀκόμη ἡ πραγματικότητα, πρὸς αὐτὸ ποὺ ἴσως εἶναι μάταιη ἐλπίδα καὶ ἀνέφικτη ἐπιθυμία νὰ ἐλπίζει καὶ νὰ ἐπιθυμεῖ κάποιος ὅτι θὰ καταστεῖ πραγματικότητα[51].

Ὥστε αὐτὸ ἐναντίον τοῦ ὁποίου στρέφεται ἡ ἐπίθεση, περιλαμβάνει – ἐπαναλαμβάνουμε – πράγματα θαυμαστά, ξένα καὶ ἀλλόκοτα σὲ σχέση μὲ τὰ κοινά, «καὶ ὅμως»[52] – ὅπως χαρακτηριστικὰ ὁμολογεῖται – εἶναι αὐτὸ ποὺ μαγεύει καὶ γίνεται ἀντικείμενο πίστης[53], ἀκριβῶς ἐπειδὴ δὲν εἶναι ἡ πραγματικότητα, ἡ ὁποία ἄλλωστε ἔχει ἤδη καταγγελθεῖ ὡς ἀθλία· πρόκειται ἐπίσης γιὰ αὐτὸ ποὺ ἀκόμη καὶ μία στιγμὴ νὰ τὸ βιώσει κάποιος ἢ – ἔστω – νὰ ἐλπίσει τὴ δυνατότητα ὅτι θὰ τὸ βιώσει, ἀξίζει τὸν ἐπίπονο καθημερινὸ ἀγῶνα μιᾶς ὁλόκληρης ζωῆς· πρόκειται λοιπὸν γιὰ αὐτὸ ποὺ μπο-

---

49. Πβ. σημείωση 43.

50. Πβ. τὴν ἔμφαση ποὺ δίδεται στὸ ὅτι πρόκειται περὶ ἔρωτος: «ἐρῶν» (792.17), «ἐρᾷς» (792.20), «ἤρας» (815.9), «ἐρασθῆναι» (815.10), «ἔρωτα» (815.11), «ἐρῶσι» (815.12), «ἔρωτος» (816.18).

51. Πβ. σημείωση 43.

52. Λουκιαν., Ἑρμ., 815.3.

53. *Ἐνθ' ἀν.*, 815.1-815.5. Ὅσον ἀφορᾶ τὴν ὑπογράμμιση ὅτι πρόκειται γιὰ πίστη, πβ.: «πιστεύουσιν» (815.4), «ἐπιστεύθη» (815.14), «πιστεύσας» (816.5), «πιστεύσειας» (817.4)· ὅσον ἀφορᾶ τὴν ἀντίληψη ὅτι πρόκειται γιὰ μία κατάσταση γοητείας καὶ μαγείας, πβ., χαρακτηριστικά: «κηλοῦνται» (815.4), «ἑλκόμενοι» (817.2).

ρεῖ ὡς πραγματικότητα νὰ μὴν ὑπάρξει ποτέ, ἀλλὰ ποὺ μπορεῖ νὰ ὑπάρχει, νὰ ἀπασχολεῖ τόσο τὰ ὄνειρα ὅσο καὶ τὸν ἐν ἐγρηγόρσει ἑαυτό, γιατὶ εἶναι δημιούργημα τῆς ἐλευθερίας, τῆς ἐλευθερίας τῆς φαντασίας[54], ἡ ὁποία ἐπιτρέπει στὸ φορέα της νὰ ὁμιλεῖ μεγαλότολμα[55] γιὰ ἕναν διαφορετικὸ ἄνθρωπο ἢ καὶ γιὰ μία διαφορετικὴ κοινωνία.

Μετὰ ἀπὸ ὅλα αὐτά, δὲν εἶναι τυχαῖο πὼς ἡ φιλοσοφικὴ στροφὴ πρὸς αὐτό, ἡ φιλοσοφικὴ στροφὴ πρὸς τὴν κατεύθυνση ποὺ περιγράφτηκε μόλις προηγουμένως, ἡ διατύπωση καὶ υἱοθέτηση τέτοιων ἀντιλήψεων γιὰ τὴ ζωὴ ὅπως αὐτὲς ποὺ περιέχονται στὸ λόγο γιὰ αὐτὸ ἐναντίον τοῦ ὁποίου στρέφεται ἡ προαναφερθεῖσα ἐπίθεση, καταγγέλλεται – στὸν ἀποκαλυπτικό, σχεδὸν καταληκτικὸ ἐκτενὴ μονόλογο τοῦ Λυκίνου – ὅτι δὲν διαφέρει ἀπὸ τὴ δημιουργικότητα τῶν ποιητῶν καὶ τῶν ζωγράφων[56] καὶ τὴ μαγεία ποὺ αὐτοὶ ἀσκοῦν στὸ κοινό τους. Συνεπῶς, προκύπτει κάτι ἰδιαίτερα σημαντικό: στὸ στόχαστρο δὲν εἶναι μόνον ἡ φιλοσοφία, εἶναι καὶ ἡ τέχνη, ἀμφότερες ὡς λόγος καὶ ὡς εἰκόνα πέρα ἀπὸ τὴν ὑφισταμένη πραγματικότητα τῶν ἰδιωτῶν καὶ τῶν ἀναγκαίων[57]. Δηλαδὴ – γιὰ νὰ θυμηθοῦμε μία προσφιλῆ εἰκόνα τοῦ αὐτοῦ ὁμιλητὴ – τὸ δικαστήριο τοῦ ὀρθοῦ λόγου καὶ τῆς φαντασίας στὴν ὑπηρεσία τῆς ἀργίας, τῆς πνευματικῆς ἀργίας[58] τῶν ἰδιωτῶν, στὴν ὑπηρεσία τῶν αὐτονόητα καὶ δεδομένα σοφῶν καὶ δίκαιων πράξεων[59] ποὺ ἀποτελοῦν τὴν καθημερινότητα αὐτῶν τῶν ἰδιωτῶν, καταδικάζει τὴ φιλοσοφία καὶ τὴν τέχνη, δηλαδή, ἀντίστοιχα, τὶς διατυπώσεις συλλογισμῶν, ἀποριῶν[60] καὶ ἐννοιῶν ὑπερφυῶν[61] ἀπὸ τοὺς φιλοσόφους, καὶ τὴν ἐπινόηση ὅλων ὅσων μὲ ἐλευθερία πλάθουν οἱ ποιητὲς καὶ οἱ ζωγράφοι, γοητεύοντας τὸ κοινό τους· ὅπως μάλιστα ρητὰ καταγγέλλεται, τὸ ἴδιο δικαστήριο χρησιμοποιεῖ τὴ βία μιᾶς σωρείας ἐπιχειρημάτων τῆς ἐπαπειλούμενης πειθοῦς τοῦ ὀρθοῦ λόγου καὶ κυρίως τὴ βία τῆς καταπιεστικῆς ἀποτύπωσης τῆς εἰκόνας ἑνὸς ἐπαπειλούμενου θανάτου, ὁ ὁποῖος γιὰ τὴ λογικὴ τῆς κοινῆς ζωῆς[62] δὲν ἔχει νόημα οὔτε ἀξία καὶ πάντως δὲν περιλαμβάνεται στὰ ἀναγκαῖα τῆς καθημερινότητας. Μοναδικὸς στόχος τοῦ δικαστηρίου αὐτοῦ τοῦ ὀρθοῦ λόγου εἶναι νὰ ἀπαλάξει τὸν ἄνθρωπο καὶ τὴν ὑφιστάμενη πραγματικότητα ἀπὸ τὴν παρουσία τῆς τέχνης καὶ τῆς φιλοσοφίας, ἀπὸ τὴν πα-

---

54. «ἐλεύθεροι ὄντες» *(ἔνθ' ἀν.*, 815.2).
55. «μεγαλοτόλμων ποιητῶν» *(ἔνθ' ἀν.*, 816.2-3).
56. *Ἔνθ' ἀν.*, 814.19-816.18.
57. Γιὰ τὴ ζωὴ αὐτῶν τῶν ἰδιωτῶν, ἡ ὁποία περιλαμβάνει καὶ ἀρκεῖται μόνον στὰ ἀναγκαῖα (: 814.7-8, 814.17-18), *ἔνθ' ἀν.*, 740.8-9, 793.2-3, 808.10-11.
58. Πβ., «ἀργίᾳ παραδιδόντας αὐτούς» (*αὐτόθι*, 793.2).
59. *Ἔνθ' ἀν.*, 822.7-9.
60. *Ἔνθ' ἀν.*, 822-11-12.
61. *Ἔνθ' ἀν.*, 814.14-15.
62. *Ἔνθ' ἀν.*, 814.18-19.

ρουσία τους, ποὺ – καὶ στὶς δύο περιπτώσεις – ἀποτελεῖ παρουσία-ἄρνηση τῆς ὑφισταμένης πραγματικότητας.

Ἡ ἄρνηση αὐτὴ ἀσφαλῶς εἶναι κάτι ταυτόσημο μὲ τὸ θάνατο· τὸ θάνατο ὄχι ὅμως ἐκείνου ποὺ φιλοσοφεῖ, ποιεῖ τέχνη, ἢ γοητεύεται ἀπὸ τὴ φιλοσοφία ἢ / καὶ τὴν τέχνη – ὅπως ἐπίμονα δίδασκαν οἱ εἰκόνες τοῦ Λυκίνου –, ἀλλὰ τὸ θάνατο ἐκείνου ποὺ ἡ παρουσία τῆς φιλοσοφίας καὶ τῆς τέχνης τὸ ἀρνεῖται: πρόκειται γιὰ τὸ τέλος τῆς ὑφισταμένης πραγματικότητας. Ὑπενθυμίζουμε: ἡ φιλοσοφία καὶ ἡ τέχνη εἶναι ἀντικείμενο βίας ἐκ μέρους τοῦ λόγου τῆς ὑφισταμένης πραγματικότητας, καὶ καταγγέλλονται στὸ δικαστήριό του ὅτι ἀποτελοῦν κάτι θανάσιμο γιὰ τὸν ἄνθρωπο ποὺ τὶς ἐμπιστεύεται ἢ τὶς ἀσκεῖ· αὐτὴ ἡ καταγγελία εἶναι κάτι ὄχι βέβαιο, ἴσως πιθανὸ καὶ πάντως ἀμφίβολο· τὸ τουλάχιστον ἐξίσου δυνατὸ νὰ ἰσχύει εἶναι ὅτι ἀποτελοῦν μία ἀπειλὴ θανάτου, ποὺ ὅμως στρέφεται πρὸς ἄλλη κατεύθυνση· μυθολογώντας καὶ πάντως εἰκονοποιητικὰ ὁμιλώντας, ἡ περιπλάνηση στοὺς δρόμους τῆς φιλοσοφίας ἢ / καὶ τῆς τέχνης ἐνέχει τὸν κίνδυνο τοῦ Μινωταύρου[63]. καὶ ἡ γεύση τοῦ περιεχομένου τους ἀποτελεῖ δηλητήριο· γιὰ ποιὸν καὶ σὲ σχέση μὲ ποιὸ πρᾶγμα τελικά; Γιὰ τὴν ὑφισταμένη πραγματικότητα τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῆς κοινωνίας. Μὴ μυθολογικὰ καὶ μὴ εἰκονοποιητικὰ ὁμιλώντας, ἡ ἐνασχόληση μὲ αὐτὲς σημαίνει τὴν ἄρνηση τῆς ὑφισταμένης πραγματικότητας. Γιὰ πόσο ὅμως; Ὁ δηλητηριασθεὶς ἀπὸ τὴ φιλοσοφία Ἑρμότιμος, ὁ ταυτιζόμενος ἀπὸ τὸν Λυκῖνο μὲ τὸν γοητευμένο ἀπὸ τὴν ποίηση, θὰ ἀπαντήσει: «Ἐμοὶ μὲν καὶ ἀκαριαῖον ὁπόσον ἱκανόν» – μοῦ φτάνει ἀκόμα καὶ μία στιγμή. Καὶ ἡ ἀπάντηση αὐτῆς περὶ τῆς δυνητικῆς στιγμῆς σημαίνει ἕναν ἀκόμη θάνατο: τὸ θάνατο τῆς λογικῆς τῆς βεβαιότητας, τῶν ὑπολογισμῶν ἀκριβείας καὶ τῶν προσεκτικῶν μετρήσεων τοῦ χρόνου καὶ τοῦ μόχθου[64], πράγματα ποὺ τόσο συστηματικὰ καὶ ἐπίμονα προβάλει ὁ Λυκῖνος ὡς ἕνα ἀπὸ τὰ ἰσχυρότερα ἐπιχειρήματά του ἐναντίον τῆς ἐνασχόλησης μὲ τὴ φιλοσοφία – καὶ τὴν τέχνη.

Λουκιανοῦ *Περὶ αἱρέσεων ἢ Ἑρμότιμος*. Πρόκειται γιὰ ἕναν, ἀπὸ πρώτη ἄποψη, διάλογο τοῦ ὀρθοῦ λόγου μὲ τὴ φαντασία, ἕνα διάλογο μιᾶς σκεπτικιστικῆς ἔμπνευσης θεραπευτικῆς μὲ τὴν ἀσθένεια τῶν δογματικῶν. Ὅπως ὅμως προσπαθήσαμε νὰ δείξουμε, πρόκειται ἐντέλει γιὰ μία διαμά-

---

63. Γιὰ νὰ συμπληρώσουμε τὴν προηγηθεῖσα ἀνάπτυξή μας, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία καὶ οἱ δύο συνομιλητὲς χρησιμοποιοῦν τὸν τρόπο τῆς φαντασίας, ἄρα: ὁ Λυκῖνος χρησιμοποιεῖ ὅ,τι καταγγέλλει, θὰ πρέπει νὰ σημειώσουμε τὸ ἑξῆς: ἐνῶ καὶ ὁ ἴδιος ὁ Λυκῖνος πανηγυρικὰ μυθολογεῖ χρησιμοποιώντας ὅλα τὰ μυθικὰ στοιχεῖα τῆς εἰκόνας τοῦ λαβυρίνθου (Θησέα, μίτο Ἀριάδνης, θάνατο [Μινώταυρο]), καὶ μάλιστα πιέζει ἀφόρητα τὸ συνομιλητή του νὰ τὸν ἀκολουθήσει καθὼς ἐκτυλίσσει τὶς διαστάσεις καὶ τὰ μηνύματα ἑνὸς μυθολογικοῦ λόγου, κατηγορεῖ – ἐκτὸς τῶν ἄλλων – τὸ συνομιλητή του ὅτι ἀσπάστηκε τὶς φιλοσοφικές του ἰδέες ἀπὸ κάποιον μυθοποιό (*ἔνθ' ἀν.*, 815.6, καὶ συνολικά, 815.6-23).

64. Σχετικὰ μὲ τὸ μόχθο, *ἔνθ' ἀν.*, 739, 741, 821.2-822.6.

χη, πολὺ συγκεκριμένη καὶ ἐξαιρετικὰ σημαντική, ἐπίκαιρη πάλι καὶ σήμερα· πρόκειται γιὰ τὴ διαμάχη μεταξὺ τῆς ἄρνησης τῆς ὑφισταμένης πραγματικότητας, τῆς ἄρνησης τῆς ἐννοούμενης ὡς κατάφασης στὴν τέχνη καὶ τὴ φιλοσοφία καὶ τῆς ἄρνησης τῆς ποίησης καὶ τῆς φιλοσοφίας, τῆς ἄρνησης αὐτῆς ἐννοούμενης ὡς κατάφασης στὴν ὑφιστάμενη πραγματικότητα.

Καὶ κάτι τελευταῖο, ἐξίσου ἀπαραίτητο νὰ ὑπογραμμισθεῖ: τότε, ὅπως καὶ τώρα, ἡ μία πλευρὰ ἐμφανίζει τὴ διαμάχη ὡς διάλογο, τὶς ὑποκειμενικές της ἀντιλήψεις ὡς ἀπαιτήσεις τοῦ ὀρθοῦ λόγου, τὴν καταγγελλόμενη ἀπὸ τοὺς «εὐεργετούμενους» ἀπὸ αὐτὴν τὴν πλευρὰ βιαιότητα τοῦ λόγου της καὶ τῆς φαντασίας ποὺ τὴν ὑπηρετεῖ τὴν ἐμφανίζει ὡς κινητοποίηση γιὰ τὴν ἀπαλλαγὴ τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῆς κοινωνίας ἀπὸ τὸν πόνο καὶ τὸ μόχθο τοῦ ἀνέφικτου. Ἐπίσης, τότε, ὅπως καὶ τώρα, ἡ ὑφισταμένη πραγματικότητα εἶναι πέραν ἀπὸ τὴν ἰσχὺ ὁποιουδήποτε ἀπὸ τὰ ἄτεγκτα κριτήρια περὶ πολύχρονης, συστηματικῆς, διεξοδικῆς καὶ κριτικῆς ἐξέτασης ποὺ ἡ μία πλευρὰ διατείνεται ὅτι πρέπει νὰ ἰσχύουν γιὰ ὅποιον λόγο ὁμιλεῖ γιὰ μία διαφορετικὴ πραγματικότητα· τέλος, καὶ τότε, ὅπως καὶ τώρα, ἡ ὑφισταμένη πραγματικότητα θεωρεῖ ὡς δεδομένο καὶ αὐτονόητο ὅτι ἀπαρτίζεται ἀπὸ σοφὲς καὶ δίκαιες πράξεις, ἐνῶ, ἀντίθετα, ἡ ἄλλη πλευρὰ θεωρεῖ ὅτι ἡ μόνη σοφὴ καὶ δίκαιη πράξη γιὰ τὸν ἄνθρωπο καὶ τὴν κοινωνία εἶναι ἡ ἄρνηση τῆς ὑφισταμένης πραγματικότητας καὶ ὁ ἀγώνας γιὰ τὴν πραγμάτωση μιᾶς ἄλλης, ἢ πάντως ἡ μόνη μὲ νόημα πράξη εἶναι ἡ ἐνασχόληση μὲ τὸν πολὺ ἐπίπονο καὶ σχεδὸν μάταιο ἀγῶνα αὐτό.

Δημήτρης Ν. Λαμπρελλης
(Ἀθῆναι)

LUCIAN'S *HERMOTIMOS* OR *CONCERNING THE SECTS.* A CONFLICT CONCERNING THE RELATION OF PHILOSOPHY TO ART AND SOCIAL REALITY.

Summary

This dialogue by Lucian appears at first sight as a dialogue between scepticism and dogmatism; more concretely it appears as a systematic and persistent attempt at the philosophical "therapy" of the dogmatic man from all his "unhealthy" beliefs. In our present text we attempt to show that finally this dialogue is Lucian's polemic treatise against reason and imagination, against philosophy and art, when their creations are beyond everyday life and existing social reality, and thereby constitute their negation.

The ultimate purpose of this polemic is very clear: it is man's holding fast to an everyday life in which it is absolutely absent the uneasiness which is the result either of philosophical "utopia" or the work of art *qua* an image of the negation of the existing social and political reality.

D.N. LAMBRELLIS

ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΕΙΣ

ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΘΕΩΡΙΑΣ ΔΙΑΣΤΑΣΗΣ ΣΤΗΝ ΑΡΧΑΙΟΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΣΤΑ ΑΡΧΑΙΟΕΛΛΗΝΙΚΑ ΜΑΘΗΜΑΤΙΚΑ

Ι. Εἰσαγωγή. Καθὼς ἡ ἀρχαιοελληνικὴ κληρονομιὰ παραμένει ἡ κυριότερη πηγὴ γιὰ τὶς σύγχρονες θεωρίες, θὰ προσπαθήσουμε νὰ ἀνιχνεύσουμε σὲ ἀρχαιοελληνικὰ κείμενα, τὶς ρίζες μιᾶς σημερινῆς μαθηματικῆς θεωρίας, τῆς θεωρίας τῆς διάστασης. Βέβαια, οἱ ἀρχαῖοι Ἕλληνες δὲν ἦταν σὲ θέση νὰ διατυπώσουν μιὰ τέτοια θεωρία, ἀλλὰ σὲ ἀρκετὰ ἀποσπάσματα διαφαίνονται οἱ ἀπόψεις τους ὅταν ἀναφύονται ἐρωτήματα ἢ προβλήματα σχετικὰ μὲ τὴ διάσταση.

ΙΙ. Ἐν ἀρχῇ ἦν...οἱ Πυθαγόρειοι. Ἡ μαθηματικοῦ τύπου φιλοσοφία τῶν Πυθαγορείων, βασιζόταν στὴν ἔννοια τοῦ ἀκεραίου ἀριθμοῦ[1], ἐνῶ ἡ κοσμολογία[2] τους ἦταν οὐσιαστικὰ μιὰ «θεωρία ἀριθμῶν» καθὼς γνώση καὶ ἀριθμὸς εἶναι ἔννοιες ἄρρηκτα συνδεδεμένες μεταξύ τους[3].

Ὁ Σπεύσιππος, διάδοχος τῆς Ἀκαδημίας καὶ στενὸς συγγενὴς τοῦ Πλάτωνος, φαίνεται ὅτι μελέτησε τὶς πυθαγόρειες θεωρίες, ὅπως καὶ τὰ συγγράμματα τοῦ Φιλολάου καὶ μάλιστα συνέταξε τὴν πραγματεία *Περὶ Πυθαγορικῶν ἀριθμῶν*[4].

«τὸ μὲν α΄ στιγμή, τὸ δὲ β΄ γραμμή, τὸ δὲ γ΄ τρίγωνον, τὸ δὲ δ΄ πυραμίς· ταῦτα δὲ πάντα ἐστὶ πρῶτα καὶ ἀρχαὶ τῶν καθ' ἕκαστον ὁμογενῶν. καὶ ἀναλογιῶν δὲ πρώτη αὕτη ἐστὶν ἡ ἐν αὐτοῖς ὀφθεῖσα, ἡ τὸ ἴσον μὲν ὑπερέχουσα, τέλος δὲ ἔχουσα ἐν τοῖς δέκα. ἐν τε ἐπιπέδοις καὶ στερεοῖς πρῶτα ἐστι ταῦτα· στιγμή, γραμμή, τρίγωνον, πυραμίς»[5]... «τὰ αὐτὰ δὲ καὶ ἐν τῇ γενέσει· πρώτη μὲν εἰς μέγεθος στιγμή, δευτέρα γραμμή, τρίτη ἐπιφάνεια, τέταρτον στερεόν»[6]. Τὸ σημεῖο, ἡ εὐθεία, τὸ τρίγωνο, τὸ τετράεδρο ἀντιστοιχοῦν στοὺς ἀριθμοὺς 1, 2, 3, 4, ἔτσι τὰ γεωμετρικὰ σχήματα περιγράφονται μὲ ἐλάχιστο ἀριθμὸ ἀνεξάρτητων σημείων: τὸ ἕνα ἢ ἡ μονάδα γιὰ τὸ σημεῖο, τὸ δύο γιὰ τὴν εὐθεία, τὸ τρία γιὰ τὸ τρίγωνο καὶ τὸ τέσσερα γιὰ τετράεδρο.

---

1. Ἀριστοτέλους. *Μετὰ τὰ Φυσικά*, «Φαίνονται δὴ καὶ οὗτοι τὸν ἀριθμὸν νομίζοντες ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὖσι καὶ ὡς πάθη τε καὶ ἕξεις». Ι 5 986 a 15.

2. «τὸν γὰρ ὅλον οὐρανὸν κατασκευάζουσιν ἐξ ἀριθμῶν» *ἔνθ. ἀν.* 1080 b 16.

3. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* «Καὶ πάντα γα μὰν τὰ γιγνωσκόμενα ἀριθμὸν ἔχοντι. οὐ γὰρ οἷόν τε οὐδὲν οὔτε νοηθῶμεν οὔτε γνωσθῶμεν ἄνευ τούτου». 1st Band 2e Aufl. Berlin 1906 p. 240.

4. Ἰαμβλίχου, Θεολογούμενα Ἀριθμητικά, «Σπεύσιππος, ὁ Πωτώνης μὲν υἱὸς τῆς τοῦ Πλάτωνος ἀδελφῆς, διάδοχος δὲ Ἀκαδημείας παρὰ Ξενοκράτους ἐκ τῶν ἐξαιρέτως σπουδασθεισῶν ἀεὶ Πυθαγορικῶν ἀκροάσεων, μάλιστα δὲ τῶν Φιλολάου συγγραμμάτων, βιβλίδιόν τι συντάξας γλαφυρὸν ἐπέγραψε μὲν αὐτὸ περὶ Πυθαγορικῶν ἀριθμῶν». 61, 8, (Ast).

5. Τοῦ Αὐτοῦ, 40-46.

6. Τοῦ Αὐτοῦ, 69-71.

Μὲ αὐτὴ τὴν ἀκολουθία «παραγώγισης» ἀναγνωρίζει τὴ στιγμὴ ὡς ἀδιαίρετο μέγεθος καὶ «μοναδιαῖο», τὸν ἀριθμὸ 2 τὸν «ἐξισώνει» μὲ τὴ γραμμή, τὸν ἀριθμὸ 3 μὲ τὸ τρίγωνο, τὸ ἁπλούστερο ἀπὸ τὰ ἐπίπεδα σχήματα, καὶ τὸν ἀριθμὸ 4 μὲ τὸ τετράεδρο (τὴν πυραμίδα), τὸ ἁπλούστερο στερεό. Αὐτὴ ἡ ἀκολουθία διαδοχῆς, πιθανῶς νὰ δημιουργήθηκε ἀρχικὰ ἀπὸ μία ἁπλῆ συλλογιστική, ἡ ὁποία ἔπαιξε σημαντικὸ ρόλο στὴ κοσμογονία τῶν Πυθαγορείων, ἀλλὰ ἀργότερα φαίνεται ὅτι αὐτὴ ἡ συλλογιστικὴ ἐμπλουτίστηκε μὲ τὴν ἔννοια τῆς ροῆς[7], ἔννοια ἡ ὁποία ἔδωσε μιὰ πιὸ ἐκλεπτυσμένη ἑρμηνεία γένεσης στὶς ἀνεξάρτητες ὀντότητες, σημεῖο, εὐθεία, ἐπίπεδο, θεωρούμενες ὡς *φύσεις*.

Μάλιστα ὁ Σταγειρίτης σημειώνει πὼς «(οἱ Πυθαγόρειοι) κατὰ μέντοι τὸ ποιεῖν ἐξ ἀριθμῶν τὰ φυσικὰ σώματα, ἐκ μὴ ἐχόντων βάρος μηδὲ κουφότητα ἔχοντα κουφότητα καὶ βάρος, ἐοίκασι περὶ ἄλλου οὐρανοῦ λέγειν καὶ σωμάτων ἀλλ' οὐ τῶν αἰσθητῶν»[8]. Δηλαδὴ ὁ ἀριθμὸς εἶναι γιὰ τοὺς Πυθαγορείους *res extensa* ποὺ ὁδηγεῖ σὲ αἰσθητὰ ἀντικείμενα, στὰ ὁποῖα ὑπεισέρχεται ἡ ἔννοια τῆς διάστασης:

«δοκεῖ δε τισι τὰ τοῦ σώματος πέρατα, οἷον ἐπιφάνεια καὶ γραμμὴ καὶ στιγμὴ καὶ μονάς, εἶναι οὐσίαι καὶ μᾶλλον ἢ τὸ σῶμα καὶ τὸ στερεόν»[9].

«Εἰσὶ δὲ τινες οἱ ἐκ τοῦ πέρατα εἶναι καὶ ἔσχατα τὴν στιγμὴν μὲν γραμμῆς, ταύτην δ'ἐπιπέδου, τοῦτο δὲ τοῦ στερεοῦ, οἵονται εἶναι ἀνάγκης τοιαύτας φύσεις εἶναι»[10].

Παράλληλα ὅμως μὲ τὴν ἔννοια τῆς διάστασης, ὁ Ἀριστοτέλης ἀναφέρει γιὰ τοὺς Πυθαγορείους τὴν ἀκολουθία σημεῖο – εὐθεῖα – ἐπιφάνεια – στερεό, καθὼς καὶ τὴν ἔννοια τοῦ ὁρίου ὡς πέρατος, τὴν ὁποίαν ἀργότερα θὰ χρησιμοποιήσει ὁ Πλάτων στὸν ὁρισμὸ τοῦ γεωμετρικοῦ σχήματος στὸν Μένωνα: «Κατὰ γὰρ παντὸς σχήματος τοῦτο λέγω, εἰς ὃ τὸ στερεὸν περαίνει, τοῦτ' εἶναι σχῆμα. ὅπερ ἂν συλλαβὼν εἴποιμι στερεοῦ πέρας σχῆμα εἶναι»[11].

Στὴν ἀκολουθία γένεσης[12] λοιπὸν προστίθεται ὅτι τὰ στοιχεῖα της, σημεῖο – εὐθεία – ἐπιφάνεια – στερεό, εἶναι οὐσίες γιατὶ εἶναι πέρατα, ὅρια. Ξεκινώντας ἀπὸ τὸ ὅτι ἡ στιγμὴ (σημεῖο) εἶναι οὐσία γιατὶ εἶναι πέρας, ἡ εὐθεῖα θεωρεῖται ὅτι ἐκτείνεται μεταξὺ δύο περάτων ἢ ἄκρων, ὁρισμὸ τὸν ὁποῖον διατηρεῖ ὁ Εὐκλείδης: «Γραμμῆς δὲ πέρατα σημεῖα»[13]. Ἔτσι ἡ θεωρία αὐτὴ τῆς «παραγώγισης» καὶ ἡ θεώρηση τοῦ πέρατος, ὡς ὁρίου, θὰ ἐνταχθοῦν στὴ μεταγενέστερη ἀνάπτυξη τῆς γεωμετρίας.

ΙΙΙ. Ἀπὸ τὴν στιγμὴ στὸ σημεῖον. Ὅπως ἀναφέρει ὁ Ἀριστοτέλης, ὁ Πλάτων δὲν ἔδωσε χωρὶς περίσκεψη τὸν ὁρισμὸ τοῦ σημείου. Ὁ ὁρισμὸς τῶν Πυθαγορείων γιὰ τὴ μονάδα, ὡς «στιγμὴ ἄθετος» καὶ τὸ σημεῖο ὡς «μονὰς θέσιν ἔχουσα»[14], δὲν τὸν ἱκανοποιεῖ. Τὸ ὁρίζει «ὡς ἀρχὴ γραμμῆς ταυτίζοντας συχνὰ αὐτὴ τὴν ἔννοια μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἀδιαιρέτου γραμμῆς»[15].

«τούτῳ μὲν οὖν τῷ γένει καὶ διεμάχετο Πλάτων ὡς ὄντι γεωμετρικῷ δόγματι, ἀλλ' ἐκά-

---

7. Πβ. Ch. Phili, Has flux's concept ancient roots? An attempt at an approach, *Galileo*, 2002, http//galileo.fcien.edu.uy p. 1-12.

8. Αριστοτελους, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, N 1090 a 32.

9. Του Αυτου, Z 1028 b 16.

10. Του Αυτου, N 1090 b 5.

11. Πλατωνος, *Μένων*, 76 A.

12. Πβ. Αριστ., *Περὶ Ψυχῆς* A^4 409 a 4: «ἔτι δ' ἐπεί φασι κινηθεῖσαν γραμμὴν ἐπίπεδον ποιεῖν, στιγμὴν δὲ γραμμήν, καὶ αἱ τῶν μονάδων κινήσεις γραμμαὶ ἔσονται· ἡ γὰρ στιγμὴ μονὰς ἔστι θέσιν ἔχουσα».

13. Ευκλειδου, *Στοιχεῖα*, Βιβλίο Ι, ὅρος γ΄.

14. Αριστ., *Μ.τ.Φ.*, M8 1084 b 25. *Περὶ ψυχῆς* i 4 409 a 6. Προκλου, *Ὑπόμνημα ὡς τὸ πρῶτον τῶν Εὐκλείδου Στοιχείων*, 95, 21.

15. Ch. Mugler, *Platon et la Recherche mathématique de son époque*, Strasbourg, 1948, σ. 19.

λει ἀρχὴν γραμμῆς, τοῦτο δὲ πολλάκις ἐτίθει τὰς ἀτόμους γραμμάς»[16,17].

Εἶναι ἀποδεκτὸ πὼς οἱ δυσκολίες αὐτῆς τῆς ταύτισης εἶναι μία ἀπὸ τὶς αἰτίες οἱ ὁποῖες ἐπηρέασαν τὸν Πλάτωνα, ὥστε νὰ μὴν δημιουργήσει[18] ἕναν γενικὸ ὅρο γιὰ τὸν προσδιορισμὸ τῆς ἔννοιας τοῦ σημείου.

Θυμίζουμε πάντως ὅτι, πρὶν ἀπὸ τὸν Πλάτωνα καὶ μέχρι τὸν Ἀριστοτέλη, τὸ σημεῖο ὀνομαζόταν στιγμή[19], χωρὶς αὐτὸ νὰ ἐμποδίζει τοὺς μεταγενέστερους νὰ χρησιμοποιοῦν τὴ λέξη στιγμή, ὅταν ἀναφέρονται οἱ παλαιότερες γεωμετρικὲς ἔννοιες[20], ὅπως ὁ Σιμπλίκιος, ὅταν ἀναφέρεται στὸν Ζήνωνα τὸν Ἐλεάτη «τὴν δὲ στιγμὴν μηδὲ ἓν τιθέναι»[21].

Ὅμως ὁ Πλάτων[22], ὁ ὁποῖος στὴν Πολιτεία διακηρύσσει ὅτι τὸ πραγματικὸ ἀντικείμενο τῆς σκέψης τῶν γεωμετρῶν δὲν εἶναι πιὰ τὰ ἴδια τὰ σχήματα ἀλλὰ ἐκεῖνα τῶν ὁποίων τὰ σχήματα εἶναι εἰκόνες[23], δὲν θὰ μποροῦσε νὰ χρησιμοποιεῖ τὴ λέξη στιγμή, ποὺ ἀπορρέει ἀπὸ τὸ ρῆμα στίζειν καὶ φανερὰ παραπέμπει σὲ κατασκευαστικὲς τεχνικές[24].

Πάντως ὁ Ἀριστοτέλης ἐξακολουθεῖ νὰ χρησιμοποιεῖ τόσο τὴ λέξη σημεῖον ὅσο καὶ τὴ λέξη στιγμή:

«οἷον μονάδας ἡ ἀριθμητική, ἡ δὲ γεωμετρία σημεῖα καὶ γραμμάς»[25].

«οἷον καθ' αὑτὴν τῇ γραμμῇ ὑπάρχει στιγμὴ καὶ τὸ εὐθύ»[26], «καὶ ἐν πάσῃ γραμμῇ στιγμή»[27].

Μετὰ τὸν Ἀριστοτέλη, ἡ λέξη στιγμὴ παραχωρεῖ τὴ θέση της[28] στὴ λέξη σημεῖον. Ὁ Αὐτόλυκος ὁ Πιτανεύς, τοῦ ὁποίου γνήσιες πραγματεῖες προγενέστερες τοῦ Εὐκλείδου ἔχουν διασωθεῖ ἀκέραιες[29], χρησιμοποιεῖ τὴ λέξη σημεῖον.

«Ἐάν ... φερόμενον τι σημεῖον ὁμαλῶς δύο γραμμὰς διεξέλθῃ»[30].

«Εἰλήφθω γάρ τι σημεῖον ἐπὶ τῆς ἐπιφανείας τῆς σφαίρας, τὸ Γ...»[31].

Ὁ Εὐκλείδης, μὲ τὴ λέξη σημεῖον ἐγκαινιάζει πανηγυρικὰ τὰ *Στοιχεῖα*, δίδοντας μάλιστα καὶ τὸν πρῶτο ὁρισμό του:

---

16. Αριστ., *Μ.τ.Φ.*, 992 a 20.

17. Πβ., Χ.Π. Φιλη, Ἀρχαιοελληνικὴ φιλοσοφία καὶ τὰ ἀδιαίρετα τοῦ Cavalieri, *Φιλοσοφία*, Κέντρο Ἐρεύνης Ἀρχαίας Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας, Ἀθήνα 2002, σσ. 197-205.

18. Ch. Mugler, *ἔνθ' ἀν.*

19. Πβ. Αριστ., *ἔνθ' ἀν.*, 1028 b 16.

20. Ch. Mugler, *ἔνθ' ἀν.*

21. Σιμπλικιου, *Εἰς Φυσικὰ* D.V. 19A 21.

22. Πβ. Πλατωνος, *Πολιτεία*, VII, 526 d - 527 b καὶ *Ἑβδόμη Ἐπιστολή*, 342 b - 343 b.

23. Πλατωνος, *Πολιτεία*, VI, 510 d-e. «Οὐκοῦν καὶ ὅτι τοῖς ὁρωμένοις εἴδεσι προσχρῶνται καὶ τοὺς λόγους περὶ αὐτῶν ποιοῦνται οὐ περὶ τούτων διανοούμενοι, ἀλλ' ἐκείνων περὶ οἷς ταῦτα ἔοικε, τοῦ τετραγώνου αὐτοῦ ἕνεκα τοὺς λόγους ποιούμενοι καὶ διαμέτρου αὐτῆς, ἀλλ' οὐ ταύτης ἣν γράφουσιν, καὶ τἆλλα οὕτως, αὐτὰ μὲν ταῦτα ἃ πλάττουσίν τε καὶ γράφουσιν, ὧν καὶ σκιαὶ καὶ ἐν ὕδασιν εἰκόνες εἰσίν, τούτοις μὲν ὡς εἰκόσιν ἂν χρώμενοι, ζητοῦντες δὲ αὐτὰ ἐκεῖνα ἰδεῖν ἃ οὐκ ἂν ἄλλης ἴδοι τις ἢ τῇ διανοίᾳ».

24. Ch. Mugler, σ. 21.

25. Αριστοτελους, *Ἀναλ. Ὕστερα*, 76 b 4.

26. Του Αυτου, 73 b 29.

27. Του Αυτου, 73 a 31.

28. Ch. Mugler, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 22.

29. Th. L. Heath, *Ἱστορία τῶν Ἑλληνικῶν Μαθηματικῶν*, Ἀθήνα 2001 Κ.Ε.ΕΠ.ΕΚ. Τομ. Ι, σ. 430.

30. *De sph.*, ὁρισ. 2. Πβ. ἐπίσης Αυτολυκου του Πιτανεως, *Περὶ κινουμένης σφαίρας* ... Εἰσαγωγή - Ἀρχαῖο Κείμενο - Μεταγραφή - Ἐπεξηγήσεις - Σχόλια - Ἱστορικὰ Στοιχεῖα ἀπὸ Ε. Σπανδάγο, Ἀθήνα, Αἴθρα, 2002.

31. Του Αυτου, πρόταση 1.

«Σημεῖον ἐστιν, οὗ μέρος οὐθέν»[32].

Οἱ μεγάλοι μαθηματικοὶ τῆς ἑλληνιστικῆς ἐποχῆς Ἀρχιμήδης καὶ Ἀπολλώνιος, καθὼς ὁ Πάππος καὶ ἄλλοι, υἱοθετοῦν ἀποκλειστικὰ τὴ χρήση τῆς λέξης σημεῖον.

Ποιά ὅμως εἶναι ἡ ἑρμηνεία γι'αὐτὴν τὴν ἐξέλιξη τῆς γεωμετρικῆς ὁρολογίας, καὶ πῶς συντελεῖται αὐτὴ ἡ μετάβαση;

Οὐσιαστικά, ὅπως ἀναφέρει ὁ καθηγητὴς κ. Σ.Π. Ζερβός, στὸ ἐμπεριστατωμένο ἄρθρο του[33], ἡ ἐξέλιξη αὐτὴ ὑπογραμμίζει «τὴν ἀναγκαία ἀφαίρεση στὴ γλῶσσα, γιὰ νὰ περιγραφοῦν σωστὰ ἀφηρημένες ἔννοιες ... ἐγκαταλείποντας τὴ στιγμὴ γιὰ τὸ σημεῖον σημαίνει τὴν ἐγκατάλειψη τῆς σχεδιαστικῆς γεωμετρίας γιὰ τὴ νοητικὴ γεωμετρία δηλαδὴ τὴν ἀφαιρετικὴ γεωμετρία... Καὶ αὐτὸ ποὺ εἶναι ἐνδιαφέρον εἶναι ὅτι ὁ πιὸ βασικὸς ὅρος τῆς γεωμετρίας, τὸ σημεῖον, εἶναι περισσότερο ἀφαιρετικός, ἀπ' ὅ,τι μᾶς δίδει ἡ σύγχρονη δυτικὴ μετάφραση του ὡς «point» στὴν προφορμαλιστική της ἑρμηνεία»[34,35].

IV. Οἱ θεωρήσεις τῆς διάστασης στὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη. Οἱ ἀτομιστὲς ὀνομάζουν τὸ χῶρο κενό[36], ὁ Πλάτων χρησιμοποιεῖ τὴ λέξη χώρα[37], ὡς ἡ περιοχὴ ὅπου «συνυπάρχουν» ἡ ἀκινησία καὶ ἡ κίνηση τῶν σωμάτων, καὶ τὴ λέξη τόπος[38], ἡ ὁποία περικλείει τὴν ἔννοια τοῦ πεπερασμένου.

Γιὰ νὰ ἐκφράσει τὴν ἔννοια τῆς διάστασης, ὁ Πλάτων χρησιμοποιεῖ τὴ λέξη *αὔξη*. Ἔτσι γιὰ τὴ δεύτερη διάσταση ἀναφέρει δευτέραν αὔξην[39], ἐνῶ γιὰ τὴν τρίτη διάσταση παρουσιάζει μιὰ ποικιλία ἐκφράσεων, ὅπως ἡ τρίτη αὔξη[40], ἡ βάθους αὔξη[41], ἡ τῶν κύβων αὔξη[42], τὸ βάθος[43].

Οἱ τρεῖς διαστάσεις τοῦ χώρου[44,45,46] ἐπισημαίνονται ἀπὸ τὸν Πλάτωνα, ὁ ὁποῖος μά-

---

32. Ευκλειδου, *Στοιχεῖα*, Βιβλίο 1 ὅρος α΄.

33. S.P. Zervos, On the development of mathematical intuition; On the Genesis of Geometry, Further remarks, *Tensor* N.S. Vol. 26 1972, σσ. 397-467.

34. Του Αυτου, σ. 419.

35. Θυμίζουμε πὼς ὁ ὅρος «point» παράγεται ἀπὸ τὸ λατινικὸ ρῆμα pungere.

36. H. Diels, «φέρεσθαι κατὰ ἀποτομὴν ἐκ τοῦ ἀπείρου πολλὰ σώματα παντοῖα τοῖς σχήμασιν εἰς μέγα κενόν», Die Fragmente der Vorsokratiker 54 A1. Πβ. ἐπίσης «ἑτερῃ δ' ἄτομον καὶ κενόν». DV. I 55 A 49 καὶ 55 B 125.

37. «μῶν οὖν οὐκ ἐν χώρᾳ τινὶ τά τε ἑστῶτα ἕστηκε καὶ τὰ κινούμενα κινῆται», *Νόμοι*, X 893 c.

38. «ἐν τῷ σωματοειδεῖ τε καὶ ὁρατῷ τόπῳ», *Πολιτεία*, VII, 532 d.

39. *Πολιτεία*, 528 b.

40. *Αὐτόθι*, «ὀρθῆς δὲ ἔχει ἕξῆς μετὰ δευτέραν αὔξην τρίτην λαμβάνων».

41. Πβ. *αὐτόθι*, «τὴν βάθους αὔξης μέθοδον», ὡς τὸν ὁρισμὸ τῆς στερεομετρίας.

42. *Αὐτόθι*, «ἔστι δὲ τοῦτο περὶ τῶν κύβων αὔξην καὶ τὸ βάθος μετέχον».

43. *Αὐτόθι*, «Τὸ δὲ τοῦ σώματος εἶδος πᾶν καὶ βάθος ἔχει» *Τίμαιος* 53 c. «Εἰ μὲν οὖν ἐπίπεδον μὲν βάθος δὲ μηδὲν ἔχον ἔδει γίγνεσθαι τὸ τοῦ παντὸς σῶμα», 32 a.

44. Θυμίζουμε πὼς ὁ Πλάτων χρησιμοποιεῖ ἐπίσης καὶ τὸν ὅρο χώρα, ὡς τὸ πλαίσιο τῆς ἀκινησίας καὶ τῆς κίνησης τῶν σωμάτων: «μῶν οὖν οὐκ ἐν χώρᾳ τινὶ τά τε ἑστῶτα ἕστηκε καὶ τὰ κινούμενα κινεῖται» *Νόμοι*, X, 89 3 c. Καθὼς ἐπίσης καὶ τὴν πιὸ γενικευμένη ἔννοια τοῦ τόπου πβ. «ἐν... τῷ ὁρατῷ τόπῳ» *Πολιτεία* VII 532D. Γιὰ τοὺς μεταγενέστερους τοῦ Πλάτωνος αὐτὴ ἡ λέξη συγκεκριμενοποιεῖται ἀποκτώντας τὴ σημασία ἑνὸς ἐκ τῶν βασικῶν γεωμετρικῶν ἀντικειμένων: σημεῖα, εὐθεῖα, ἐπιφάνεια πβ. «ὑφ' οὗ σημείου γράφεταί τις ἐν τῷ μεταξὺ τόπῳ τῶν τε ΒΑΔ εὐθειῶν καὶ τῆς ΒΕΔ περιφερείας γραμμῆς» Παππου, Συναγωγή, IV 30 ἐκδ. F. Hultsch Berlin, 1875,[1] σ. 252 πβ. ἐπίσης καὶ τὴν ἐκδ. 2001, Ἀθήνα, Ἀθῆρα, Εἰσαγωγή – Ἀρχαῖο Κείμενο – Μεταγραφή – Ἐπεξηγήσεις – Σχόλια – Ἱστορικὰ Στοιχεῖα ἀπὸ Ε. Σπανδάγο.

45. Ὁ Πλάτων ὁρίζει τὴν ἀστρονομία ὡς τὴν ἐπιστήμη τῆς κίνησης τῶν στερεῶν σωμάτων: «μετὰ γεωμετρίαν ἀστρονομίαν ἔλεγεν, φορὰν οὖσαν βάθους» *Πολιτεία* VII, 528 d.

46. Ἡ ἔννοια τῆς διάστασης ἀπασχόλησε καὶ τὸν Πτολεμαῖο, ὁ ὁποῖος ἔγραψε μιὰ πραγματεία περὶ διαστάσεως, ποὺ χάθηκε. Ὁ Σιμπλίκιος (*Σχόλια εἰς τὸ περὶ Οὐρανοῦ*, ἐκδ. Heiberg,

λιστα ταξινομεῖ τὰ γεωμετρικὰ ἀντικείμενα κατὰ τὸν ἀριθμὸ τῆς διάστασής τους.

«γιγνώσκεις που μῆκος; Τί μήν; Τί δε; πλάτος; Πάντως. Ἦ καὶ ταῦτα ὅτι δυ' ἐστὸν καὶ τρίτον τούτων βάθος»[47].

Θὰ θέλαμε νὰ ὑπογραμμίσουμε πὼς ἡ λέξη αὔξη δὲν ἦταν τόσο διαδεδομένη, ὁ Πλάτων στὴν *Πολιτεία* τὴν παρουσιάζει ὡς τὴν «πρόσθεση» τῆς τρίτης διάστασης σὲ ἕνα τετράγωνο γιὰ τὴν κατασκευὴ ἑνὸς κύβου.

Ὁ Ἀριστοτέλης, τὸν ὁποῖον δὲν ἀπασχολοῦν τὰ Μαθηματικὰ τόσο ἔντονα, ὅπως ἀναφέρεται, γιὰ τὴν ἔννοια τῆς διάστασης, «γνωρίζει τρεῖς ἐκφράσεις: διάστασις, διάστημα, καὶ μέγεθος»[48].

«σῶμά ἐστι τὸ πάντῃ ἔχον διάστασιν»[49], «διαστήματα μὲν οὖν ἔχει τρία, μῆκους καὶ πλάτους καὶ βάθους»[50], «πᾶν σῶμα βάθος ἔχει, τοῦτο δ'ἐστί τὸ τρίτον μέγεθος»[51].

Γνωρίζει ὅμως ὅτι ὁ χῶρος ἔχει τρεῖς διαστάσεις: «διαστήματα μὲν οὖν ἔχει τρία, μῆκος καὶ πλάτος καὶ βάθος, οἷς ὁρίζεται σῶμα πᾶν»[52].

V. Εὐθεῖα ἐπιφάνεια, στερεό. Σημαντικὴ εἶναι ἡ συμβολὴ τοῦ Πλάτωνος[53] καὶ γιὰ τὸν ὁρισμὸ τῆς εὐθείας γραμμῆς, τὴν ὁποίαν παρουσιάζει στὸν Παρμενίδη, καὶ ὁ ἀπόηχός της θὰ ἐμφανισθεῖ ἀργότερα στὸν Εὐκλείδη: «καὶ μὴν εὐθύ γε, οὐ ἂν τὸ μέσον ἀμφοῖν τοῖν ἐσχάτοιν ἐπίπροσθεν ᾖ»[54].

Θυμίζουμε βέβαια ὅτι τὸ ἐπίθετο εὐθὺ γιὰ τὸν Πλάτωνα σημαίνει ὅ,τι γιὰ τοὺς γεωμέτρες τῆς ἑλληνιστικῆς ἐποχῆς ἡ λέξη εὐθεῖα, ἐνῶ ἡ σημασιολογικὴ ἑρμηνεία τοῦ ἐπιθέτου παραπέμπει στὴ γνωστὴ γεωμετρικὴ ἰδιότητα ὅτι ἡ εὐθεῖα γραμμὴ εἶναι ὁ συντομώτερος δρόμος μεταξὺ δύο σημείων. Ἀργότερα ὁ Συρακούσιος θα χρησιμοποιήσει αὐτὴ τὴ χαρακτηριστικὴ ἰδιότητα: «τῶν τὰ αὐτὰ πέρατα ἐχουσῶν γραμμῶν ἐλαχίστην εἶναι τὴν εὐθείαν[55]». Ἐνῶ ὁ πλατωνικὸς αὐτὸς ὁρισμὸς στὸν Παρμενίδη θὰ ἀναπαραχθεῖ σχεδὸν αὐτούσιος στὸν ἄλλο εὐκλείδειο ὁρισμὸ τῆς εὐθείας: «Εὐθεῖα γραμμή ἐστιν, ἥτις ἐξ' ἴσου τοῖς ἐφ' ἑαυτῆς σημείοις κεῖται»[56].

Ἐνῶ ὁ Ἀριστοτέλης χρησιμοποιεῖ περισσότερο τὴ λέξη εὐθεία καὶ λιγότερο τὸ ἐπίθετο εὐθύ.

«οἷον εἰ καλλίστη τῶν γραμμῶν ἡ εὐθεῖα»[57].

«οὐ μέντοι γ' ἅψεται τούτου χωρισθὲν τὸ εὐθύ»[58].

Μὲ τὸν Αὐτόλυκο[59], καὶ τὸν Εὐκλείδη[60] καὶ τὸν Πάππο[61] θὰ καθιερωθεῖ τὸ οὐσιαστι-

---

σ. 710) μᾶς ἀναφέρει πὼς ὁ ἀλεξανδρινὸς ἀπέδειξε ὅτι οἱ πιθανὲς διαστάσεις τοῦ χώρου εἶναι τρεῖς.

47. *Νόμοι*, 819 e.
48. Ch. MUGLER *ἔνθ' ἄν.*, p. 8.
49. *Μ.τ.Φ.*, 1066 b 32.
50. *Φυσ.*, 209 a 5.
51. *Περὶ Ψυχῆς*, 423 a 22.
52. *Φυσ.*, 209 a 4.
53. Πβ. *Παρμενίδης*, 137 E.
54. Πβ. *Ἑβδόμη Ἐπιστολή*, 342 d.
55. ΑΡΧΙΜΗΔΟΥΣ, *Περὶ σφαίρας καὶ κυλίνδρου*, πρ. 20.
56. ΕΥΚΛΕΙΔΟΥ, *Στοιχεῖα*, Βιβλίο 1 ὅρος δ΄.
57. *Ἀναλ. Ὕστερα*, 75 b 23.
58. *Περὶ Ψυχῆς*, 403 a 12.
59. «Ἔστω σφαῖρα ἧς ἄξων ἔστω ἡ εὐθεία AB» De sphaera quae movetur... προτ. 1.
60. «Δύο δοθεισῶν εὐθειῶν ἀνίσων ἀπὸ τῆς μείζονος τῷ ἐλάσσονι ἴσων εὐθείαν ἀφελεῖν». *Στοιχεῖα*, Βιβλ. I προτ. 3.
61. *Συναγωγή* ... σ. 50: «Ἔστωσαν ἴσαι εὐθεῖαι...».

κοποιημένο ἐπίθετο εὐθεῖα.

Ἀπὸ τὸ γεωμετρικὸ σχῆμα τῆς εὐθείας διάστασης 1, φυσικὸ ἐπακόλουθο ἦταν ἡ ἀναζήτηση τῆς δεύτερης διάστασης τῆς ἐπιφάνειας, ὅρον ποὺ χρησιμοποιεῖ ἤδη ὁ Δημόκριτος[62]. Μάλιστα τὸ πέρασμα αὐτὸ ἀπὸ τὴν πρώτη διάσταση στὴ τρίτη ἀποδίδει ὁ Σταγειρίτης στὰ Μετὰ τὰ Φυσικά.

«τὸ δὲ πάντῃ καὶ θέσιν ἔχον στιγμή, τὸ δὲ μοναχῇ γραμμή, τὸ δὲ διχῇ ἐπίπεδον, τὸ δὲ πάντῃ καὶ τριχῇ διαιρετὸν κατὰ τὸ ποσὸν σῶμα»[63].

Ὁ Πλάτων χρησιμοποιεῖ τὸ ἐπίθετο ἐπίπεδος[64] καὶ στὸν *Μένωνα* ταυτίζει τὴν ἐπιφάνεια μὲ τὸ γεωμετρικὸ σχῆμα, ἐνῶ ἀργότερα ὁ Εὐκλείδης θὰ ὁρίσει τὴν ἐπιφάνεια ὡς ὅριο στερεοῦ σώματος[65].

Ἡ τρίτη διάσταση μελετᾶ τὰ στερεά, τὰ σώματα, ἔννοια ποὺ ὁ Δημόκριτος[66] χρησιμοποιεῖ στὴν θεώρησή του γιὰ τὴν ὕλη, ἐνῶ τόσο ὁ Πλάτων[67], ὅσο καὶ ὁ Ἀριστοτέλης[68] δίδουν ταυτόσημους ὁρισμοὺς ἀπὸ τοὺς ὁποίους ὁ Εὐκλείδης[69] θὰ ἐπωφεληθεῖ.

VI. Ἡ εὐκλείδεια θεώρηση τῆς διάστασης στὰ *Στοιχεῖα*. Ὁ Εὐκλείδης κωδικοποιώντας τὶς πρότερες γνώσεις δίδει στὸ πρῶτο Βιβλίο τῶν *Στοιχείων*, στοὺς ὁρισμούς, (ὅρους), τὶς βασικὲς ἔννοιες τῆς γεωμετρίας:

1. Σημεῖόν ἐστιν, οὗ μέρος οὐθέν.
2. Γραμμὴ δὲ μῆκος ἀπλατές.
3. Γραμμὴ δὲ πέρατα σημεῖα.
5. Ἐπιφάνεια δὲ ἐστιν, ὃ μῆκος καὶ πλάτος μόνον ἔχει.
6. Ἐπιφανείας δὲ πέρατα γραμμαί.

Στὸ 11ο Βιβλίο παρουσιάζει τοὺς βασικοὺς ὁρισμοὺς γιὰ τὴ στερεομετρία.

1. Στερεόν ἐστι, τὸ μῆκος καὶ πλάτος καὶ βάθος ἔχον.
2. Στερεοῦ δὲ πέρας ἐπιφάνεια.

Ἂς προσπαθήσουμε νὰ συνδέσουμε αὐτοὺς τοὺς ὁρισμοὺς μὲ τὴ θεωρία τῆς διάστασης ταξινομώντας τους σὲ δύο ὁμάδες.

I

1. Σημεῖόν ἐστιν, οὗ μέρος οὐθέν.
2. Γραμμὴ δὲ μῆκος ἀπλατές.
5. Ἐπιφάνεια δε ἐστιν, ὃ μῆκος καὶ πλάτος μόνον ἔχει

καὶ

1. Στερεόν ἐστι, τὸ μῆκος καὶ πλάτος καὶ βάθος ἔχον.

II

3. Γραμμῆς δὲ πέρατα σημεῖα.
6. Ἐπιφανείας δὲ πέρατα γραμμαί.
2. Στερεοῦ δὲ πέρας ἐπιφάνεια.

---

62. Πλουταρχου, «εἰ κῶνος τέμνοιτο παρὰ τὴν βάσιν ἐπιπέδοις, τί χρὴ διανοεῖσθαι τὰς τῶν τμημάτων ἐπιφανείας...», *De comm. not.*, 39, 1, 1079 E. Πβ. ἐπίσης Fr. B 155 Diels.

63. *Μ.τ.Φ.*, 1016 b 25.

64. *Στοιχεῖα*, Βιβλίο XI ὅρος δ΄: «Στερεοῦ δὲ πέρας ἐπιφάνεια».

65. Πβ. *Πολιτεία*, VII, 528: «τὴν μὲν γὰρ που τοῦ ἐπιπέδου πραγματείαν γεωμετρίαν ἐτίθεις».

66. Αετιος, *Περὶ Δημοκρίτου*, D.V. 55 A 47: «Δημόκριτος τὰ πρῶτα φησι σώματα...».

67. Πλατωνος, *Τίμαιος* 53c: «τὸ δὲ τοῦ σώματος εἶδος πᾶν καὶ βάθος ἔχει».

68. Αριστοτελους, *Περὶ Ψυχῆς*, *423 a 21* «εἰ πᾶν σῶμα βάθος ἔχει τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ τρίτον μέγεθος».

69. Ευκλειδου, *Στοιχεῖα*, *Βιβλ. XI ὅρος α΄*. «Στερεόν ἐστι τὸ μῆκος καὶ πλάτος καὶ βάθος ἔχον».

Εὔκολα παρατηροῦμε πὼς ἡ πρώτη ὁμάδα μᾶς προσφέρει μιά ἄμεση σχέση μεταξὺ γεωμετρικῶν σχημάτων καὶ διάστασης. Οἱ ὁρισμοὶ εἶναι ἁπλοὶ καὶ ἀριθμοῦν τὶς διαστάσεις βασικῶν σχημάτων. Ἔτσι τὸ σημεῖο δὲν ἔχει διάσταση, ἀδιάστατον, ὅπως ἀναφέρει ὁ Ἥρων ὁ Ἀλεξανδρεύς. Οἱ γραμμὲς ἔχουν μῆκος, ἄρα διάσταση 1, οἱ ἐπιφάνειες ἔχουν διάσταση 2, ἀφοῦ ἔχουν μῆκος καὶ πλάτος καὶ τὰ στερεὰ ἔχουν διάσταση 3, ἔχοντας μῆκος, πλάτος καὶ βάθος.

Στὴ δεύτερη ὁμάδα, παρουσιάζεται ἡ φανερὴ συγγένεια τῶν εὐκλείδειων ὁρισμῶν μὲ τὸ σύγχρονο ὁρισμὸ τῆς διάστασης, βασιζόμενο στὴν ἔννοια τοῦ πέρατος.

Ξεκινώντας μὲ τὴν παραδοχὴ πὼς τὸ σημεῖον εἶναι ἀδιάστατον, μποροῦμε νὰ ποῦμε πὼς τὰ πέρατα ἑνὸς μονοδιάστατου συνεχοῦς ἔχουν διάσταση μηδέν.

Ἔτσι λοιπὸν οἱ προηγούμενοι ὁρισμοὶ τῆς ὁμάδας II μετατρέπονται στοὺς παρακάτω:

3΄. Τὰ πέρατα ἑνὸς μονοδιάστατου συνεχοῦς εἶναι σημεῖα.

6΄. Τὰ πέρατα ἑνὸς δισδιάστατου συνεχοῦς εἶναι ἕνα μονοδιάστατο συνεχές.

2΄. Τὰ πέρατα ἑνὸς τρισδιάστατου συνεχοῦς εἶναι ἕνα δισδιάστατο συνεχές[70].

Στὸν Εὐκλείδη γίνεται φανερὴ ἡ ἀκολουθία σημεῖο – εὐθεῖα – ἐπιφάνεια – στερεό. Γιὰ τὴ σύγχρονη θεωρία διάστασης, στὴν ὁποία θὰ ἀναφερθοῦμε στὴν τελευταία παράγραφο τοῦ ἄρθρου μας, ἕνα σύνολο ἢ ἕνας χῶρος εἶναι ν-διάστατος, ὅταν ν εἶναι ὁ τελευταῖος ἀκέραιος γιὰ τὸν ὁποῖον κάθε σημεῖο ἔχει τυχοῦσες μικρὲς περιοχὲς μὲ πέρατα τὸ πολὺ ν-1 διάστασης.

Ὅμως αὐτοὶ οἱ ὁρισμοὶ ἀνήκουν στὸν Εὐκλείδη; Ὁ Heath θεωρεῖ πὼς εἶναι προγενέστεροι[71], καὶ μάλιστα ἀναφέρεται σ' ἕνα ἀπόσπασμα ἀπὸ τὰ *Τοπικὰ* τοῦ Ἀριστοτέλους «εἰσὶ δὲ τῶν τοιούτων ὁρισμῶν ὅ τε τῆς στιγμῆς καὶ ὁ τῆς γραμμῆς καὶ τοῦ ἐπιπέδου· πάντες γὰρ διὰ τῶν ὑστέρων τὰ πρότερα δηλοῦσιν· τὸ μὲν γὰρ γραμμῆς, τὸ δ' ἐπίπεδον, τὸ δὲ στερεοῦ φασὶ πέρας εἶναι»[72] ὅπου φανερὰ ὁ Σταγειρίτης ἀντιτίθεται στοὺς παλαιότερους ὁρισμούς, ἀπὸ τὴν ἀκολουθία σημεῖο – εὐθεῖα – ἐπιφάνεια – στερεό, ἀπὸ τὰ ὕστερα στὰ πρότερα, τοὺς ὁποίους θεωρεῖ μὴ ἐπιστημονικούς.

Ἀνάλογα ἐκφράζεται καὶ στὰ *Μετὰ τὰ Φυσικά* «εἰ γε μὴν γραμμὰς ἢ τὰ τούτων ἐχόμενα (λέγω δ' ἐπιφανείας τὰς πρώτας) θήσει τις ἀρχάς, ταῦτα δ'οὐκ εἰσὶν οὐσίαι χωρισταί, τομαὶ δὲ καὶ διαιρέσεις αἱ μὲν ἐπιφανειῶν αἱ δὲ σωμάτων, αἱ δὲ στιγμαὶ γραμμῶν, ἔτι δὲ πέρατα τῶν αὐτῶν τούτων· πάντα δὲ ταῦτα ἐν ἄλλοις ὑπάρχει καὶ χωριστὸν οὐθέν ἐστιν»[73].

VII. Οἱ ἀριστοτέλειες ἀντιρρήσεις στοὺς εὐκλείδειους ὁρισμούς. Ὁ Ἀριστοτέλης ἐπικρίνει τοὺς ὁρισμοὺς τοῦ Εὐκλείδου καὶ βασιζόμενος στὴ θεωρία τῆς διαιρετότητας καὶ τῆς συνέχειας παρουσιάζει τὴ δική του θεωρία διάστασης.

«τῶν γὰρ φύσει συνεστώτων τὰ μὲν ἐστὶ σώματα καὶ μεγέθη, τὰ δ' ἔχει σῶμα καὶ μέγεθος, τὰ δ'ἀρχαὶ τῶν ἐχόντων εἰσίν. συνεχὲς μὲν οὖν ἐστὶ τὸ διαιρετὸν εἰς ἀεὶ διαιρετά, σῶμα δὲ τὸ πάντῃ διαιρετόν. μεγέθους δὲ τὸ μὲν ἐφ' ἓν γραμμή, τὸ δ' ἐπὶ δύο ἐπίπεδον, τὸ δ' ἐπὶ τρία σῶμα· καὶ παρὰ ταῦτα οὐκ ἔστιν ἄλλο μέγεθος διὰ τὸ τὰ τρία πάντα εἶναι καὶ τὸ τρὶς πάντῃ. καθάπερ γάρ φασι καὶ οἱ Πυθαγόρειοι, τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα τοῖς τρισὶν ὥρισται· τελευτὴ γὰρ καὶ μέσον καὶ ἀρχὴ τὸν ἀριθμὸν ἔχει τὸν τοῦ παντός, ταῦτα δὲ τὸν τῆς τριάδος»[74].

«ὥστ' ἐπεὶ τὰ πάντα καὶ τὸ πᾶν καὶ τὸ τέλειον οὐ κατὰ τὴν ἰδέαν διαφέρουσιν ἀλλὴ-

---

70. Πβ. S.P. Zervos, *ἔνθ' ἀν.*, *σσ.* 414-415.

71. Εὐκλειδου, *Στοιχεῖα*, 1926, I, *σσ.* 155-156.

72. Αριστοτελους, *Τοπικά*, VI 4, 141 b 20.

73. Αριστοτελους, *Μ.τ.Φ.*, XI, 20 1060 b, 12-17.

74. Αριστοτελους, *Περὶ Οὐρανοῦ*, I, 268 a 4-13.

λων, ἀλλ' εἴπερ ἄρα, ἐν τῇ ὕλῃ καὶ ἐφ' ὧν λέγονται, τὸ σῶμα μόνον ἂν εἴη τῶν μεγεθῶν τέλειον· μόνον γὰρ ὥρισται τοῖς τρισίν· τοῦτο δ' ἐστὶ πᾶν. τριχῇ δὲ ὃν διαιρετὸν πάντῃ διαιρετὸν ἐστιν· τῶν δ' ἄλλων τὸ μὲν ἐφ' ἕν, τὸ δ' ἐπὶ δύο· ὡς γὰρ τοῦ ἀριθμοῦ τετυχήκασιν, οὕτω καὶ τῆς διαιρέσεως καὶ τοῦ συνεχοῦς· τὸ μὲν γὰρ ἐφ' ἕν συνεχές, τὸ δ' ἐπὶ δύο, τὸ δὲ πάντῃ τοιοῦτον. ὅσα μὲν οὖν διαιρετὰ τῶν μεγεθῶν, καὶ συνεχῆ ταῦτα. εἰ δὲ καὶ τὰ συνεχῆ πάντα διαιρετά, οὔπω δῆλον ἐκ τῶν νῦν· ἀλλ' ἐκεῖνο μὲν δῆλον, ὡς οὐκ ἔστιν ἄλλο γένος μετάβασις, ὥσπερ ἐκ μήκους εἰς ἐπιφάνειαν, εἰς δὲ σῶμα ἐξ' ἐπιφανείας· οὐ γὰρ ἂν ἔτι τὸ τοιοῦτον τέλειον εἴη μέγεθος· ἀνάγκη γὰρ γίγνεσθαι τὴν ἔκβασιν κατὰ τὴν ἔλλειψιν, οὐχ οἷόν τε δὲ τὸ τέλειον ἐλλείπειν· πάντῃ γάρ ἐστιν»[75].

Στὸ πρῶτο κυρίως μέρος τοῦ ἀριστοτελικοῦ ἀποσπάσματος διαφαίνεται ἡ υἱοθέτηση τῶν πυθαγορικῶν θεωρήσεων γιὰ τὸ τρισδιάστατο τῶν σωμάτων ἀπὸ τὸν Σταγειρίτη.

Ἐπίσης στὰ *Μετὰ τὰ Φυσικά* ὁ Ἀριστοτέλης παρουσιάζει τὴ θεώρησή του γιὰ τὴ διαιρετότητα καὶ τὴ συνέχεια.

«πανταχοῦ δὲ τὸ ἓν ἢ τῷ ποσῷ ἢ τῷ εἴδει ἀδιαίρετον. τὸ μὲν οὖν κατὰ τὸ ποσὸν καὶ ᾗ ποσὸν ἀδιαίρετον. τὸ μὲν πάντῃ καὶ θέσιν ἔχον στιγμή, τὸ δὲ μοναχῇ γραμμή, τὸ δὲ διχῇ ἐπίπεδον τὸ δὲ πάντῃ καὶ τριχῇ διαιρετὸν κατὰ τὸ ποσὸν σῶμα. καὶ ἀντιστρέψαντι δὴ τὸ μὲν διχῇ διαιρετὸν ἐπίπεδον, τὸ δὲ μοναχῇ γραμμή· τὸ δὲ μηδαμῇ διαιρετὸν κατὰ τὸ ποσὸν στιγμὴ καὶ μονάς, ἡ μὲν ἄθετος μονάς, ἡ δὲ θετὸς στιγμή»[76].

«Ποσὸν λέγεται τὸ διαιρετὸν εἰς ἐνυπάρχουσαν, ὧν ἑκάτερον ἢ ἕκαστον ἕν τι καὶ τόδε τι πέφυκεν εἶναι. πλῆθος μὲν οὖν ποσόν τι ἂν ἀριθμητὸν ᾖ, μέγεθος δὲ ἂν μετρητόν ᾖ. λέγεται δὲ πλῆθος μὲν τὸ διαιρετὸν δυνάμει εἰς μὴ συνεχῆ, μέγεθος δὲ τὸ εἰς συνεχῆ. μέγεθος δὲ τὸ μὲν ἐφ' ἕν συνεχὲς μῆκος, τὸ δ' ἐπὶ δύο πλάτος, τὸ δ' ἐπὶ τρία βάθος. τούτων δὲ πλῆθος μὲν τὸ πεπερασμένον ἀριθμός, μῆκος δὲ γραμμή, πλάτος δὲ ἐπιφάνεια, βάθος δὲ σῶμα»[77].

VIII. Οἱ θεωρήσεις περὶ σώματος τοῦ Σέξτου Ἐμπειρικοῦ. Στὸ Κεφάλαιο *Κατὰ Φυσικῶν*, τῆς πραγματείας του, ὁ σκεπτικὸς φιλόσοφος καὶ φυσικός, ὁ Σέξτος Ἐμπειρικός (2ος αἰώνας μ.Χ.) ἐπαναλαμβάνει τὴν πυθαγόρεια ἀλλὰ καὶ τὴν εὐκλείδεια θεώρηση περὶ σώματος «φασὶ γὰρ σῶμα εἶναι τὸ τρεῖς ἔχον διαστάσεις, μῆκος, βάθος, πλάτος»[79]... «εἶτ' ἐπεὶ τὸ σῶμα οὐ μῆκος μόνον ἐστὶν οὐδὲ πλάτος οὐδὲ βάθος ἀλλὰ καὶ μῆκος καὶ βάθος καὶ πλάτος, ἕκαστον τούτων ἔχον τὴν σωματότητα τρία γενήσεται, καὶ οὕτω τὸ μῆκος οὐ μόνον μῆκος ἔσται ἀλλὰ καὶ πλάτος καὶ βάθος, καὶ τὸ πλάτος οὐχ ἁπλῶς πλάτος ἀλλὰ καὶ μῆκος καὶ βάθος, ὡσαύτως δὲ καὶ ἡ λειπομένη διάστασις»[79].

Νωρίτερα βέβαια ὁ Ἀριστοτέλης ἔχει διακηρύξει πὼς τὸ σῶμα, τὸ στερεὸ ἔχει τρεῖς διαστάσεις: «σῶμα τὸ πάσας ἔχον διαστάσεις, τὸ πάντῃ ἔχον διάστασιν, τὸ ἔχον τρεῖς διαστάσεις»[80]. Καὶ ὁ Σέξτος Ἐμπειρικὸς διακηρύσσει:

«Πρὸς τούτοις εἰ μηδὲν ἐστι μῆκος, μηδὲ πλάτος, μηδὲ βάθος, οὐδὲ τὸ κατὰ μετουσίαν τούτων νοούμενον σῶμα γενήσεται· οὐδὲν δὲ ἐστι μῆκος καὶ πλάτος καὶ βάθος, ὡς παραστήσομεν· οὐκ ἄρα ἔστι σῶμα. μῆκος μὲν γὰρ οὐκ ἔστιν, ἐπεὶ τὸ μέγιστον ἦν τοῦτο τοῦ σώματος διάστημα ὅπερ λέγεται παρὰ τοῖς μαθηματικοῖς γραμμή, ἡ δὲ γραμμὴ ἦν στιγμὴ ἐρρυηκυῖα καὶ ἡ στιγμὴ σημεῖον ἀμερὲς καὶ ἀδιάστατον»[81].

---

75. *Αὐτόθι*, 268 a 20 - 268 b 5.
76. Ἀριστοτέλους, *Μ.τ.Φ.*, Δ 6, 1016 b 23-31.
77. *Αὐτόθι*, V 13, 1020 a, 7-14.
78. Σέξτου Ἐμπειρικοῦ, *Πρὸς Φυσ.*, I, 367, 3-4.
79. *Αὐτόθι*, 372, 1-7.
80. Ἀριστοτέλους, *Αὐτόθι, Φυσ.*, Γ 5, 204 b 20.
81. Σέξτου Ἐμπειρικοῦ, *ἔνθ' ἀν.*, 375, 5-13.

Στὸ ἀπόσπασμα αὐτὸ ἡ ἐπίδραση τοῦ Σταγειρίτη εἶναι ἐμφανής, καθὼς ὁ Ἀριστοτέλης ἔχει ἤδη θεωρήσει ὅτι «τὸ ἀμερὲς οὐκ ἔχει διάστασιν»[82]

Ὁ εὐκλείδειος ἀπόηχος τοῦ ὁρισμοῦ του σώματος, ὡς ὄριο ἐπιφανείας, παρουσιάζεται στὸ παρακάτω ἀπόσπασμα τοῦ Σέξτου Ἐμπειρικοῦ: «Ἔτι κἂν δῶμεν τὴν γραμμὴν μῆκος ἀπλανὲς ὑπάρχειν... ὥσπερ γὰρ τὸ σημεῖον ῥυὲν ποιεῖ γραμμήν, οὕτω καὶ ἡ γραμμὴ ῥυεῖσαι ποιεῖ ἐπιφάνειαν, ἥτις ἐστὶ πέρας σώματος δύο ἔχον διαστάσεις μῆκος τε καὶ πλάτος. ἐπείπερ οὖν ἡ ἐπιφάνεια πέρας ἐστὶ σώματος, πάντως»[83].

Ἐνῶ φανερὴ παραμένει ἡ πυθαγόρεια ἀπήχηση τῆς θεωρίας γένεσης τῶν γεωμετρικῶν σχημάτων μὲ τὴν ἔννοια τῆς ροῆς, τῆς κίνησης[84] «ἐξ αὐτοῦ μὲν <γὰρ> γραμμὴ γίνεται, ἀπὸ γραμμῆς δὲ ἐπιφάνεια, ἀπὸ δὲ ταύτης σῶμα»[85]: «τινὲς δ' ἀπὸ ἑνὸς σημείου τὸ σῶμα φασὶ συνίστασθαι· τουτὶ γὰρ τὸ σημεῖον ῥυὲν γραμμῶν ἀποτελεῖν, τὴν δὲ γραμμὴν ῥυεῖσαν ἐπίπεδον ποιεῖν, τοῦτο δὲ εἰς βάθος κινηθὲν τὸ σῶμα γεννᾶν τριχῇ διαστατόν. διαφέρει δὲ ἡ τοιαύτη τῶν Πυθαγορικῶν στάσις τῆς τῶν προτέρων. ἐκεῖνοι μὲν γὰρ ἐκ δυοῖν ἀρχῶν, τῆς τε μονάδος καὶ τῆς ἀορίστου δυάδος, ἐποίουν τοὺς ἀριθμούς, εἶτ' ἐκ τῶν ἀριθμῶν τὰ σημεῖα καὶ τὰς γραμμὰς τά τε ἐπίπεδα σχήματα καὶ τὰ στερεά· οὗτοι δὲ ἀπὸ ἑνὸς σημείου τὰ πάντα τεκταίνουσιν».

IX. Ἡ Ἀριθμητικὴ Εἰσαγωγὴ τοῦ Νικομάχου τοῦ Γερασηνοῦ: ἡ ἀναβίωση τῶν προτέρων θεωριῶν. Οἱ πυθαγόρειες θεωρήσεις γιὰ τοὺς ἀριθμοὺς ἐκτίθενται στὴν πραγματεία τοῦ Νικομάχου τοῦ Γερασηνοῦ (τὸ 100 μ.Χ.). Κατὰ τὸν συγγραφέα ἡ μονάδα εἶναι ἀπὸ τὴ φύση τῆς ἄτομος[86], ἐνῶ ἡ γένεση τῶν ἀριθμῶν, τῶν γεωμετρικῶν σχημάτων καὶ τῶν φυσικῶν σωμάτων ἀκολουθεῖ τὴν ἴδια ἀκριβῶς προγενέστερη διαδοχή[87].

«ἔσται οὖν ἡ μὲν μονὰς σημείου τόπον ἐπέχουσα καὶ τρόπον ἀρχὴ μὲν διαστημάτων καὶ ἀριθμῶν, οὔπω δὲ διάστημα οὐδὲ ἀριθμός, ὡς τὸ σημεῖον ἀρχὴ μὲν γραμμῆς καὶ διαστήματος, οὔπω δὲ γραμμὴ οὐδὲ διάστημα· ἀμέλει οὔτε σημείῳ σημεῖον συντεθὲν πλεῖόν τι ποιεῖ, ἀδιάστατον γὰρ ἀδιαστάτῳ συντεθὲν διάστημα οὐχ ἕξει, ὥσπερ εἴ τις τὸ οὐδὲν οὐδενὶ συντεθὲν σκέπτοιτο, οὐδὲν γὰρ ποιεῖ· κατὰ ταυτὰ γὰρ ἐφαίνετο καὶ ἐπὶ τῆς ἰσότητος ἡμῖν ἐν ταῖς σχέσεσι, σώζεται μὲν γὰρ ἀναλογία, ὡς ὁ πρῶτος πρὸς τὸν δεύτερον, οὕτως ὁ δεύτερος πρὸς τὸν τρίτον, οὐ μὴν διάστημα γεννᾶται τι τοῖς ἄκροις πρὸς ἀλλή-

---

82. Ἀριστοτέλους, *Περὶ ἀτόμων γραμμῶν*, 971 b 2.

83. Σέξτου Ἐμπειρικοῦ, *ἔνθ' ἄν.*, 430, 1-7.

84. Πβ. καὶ τὴν ἑρμηνεία τοῦ Πρόκλου στὰ *Σχόλιά* του στὸ Βιβλίο Ι τοῦ Εὐκλείδη, γιὰ τὰ πρῶτα τρία αἰτήματα, θεωρεῖ πὼς τὸ νὰ ἀχθεῖ μία εὐθεία γραμμὴ ἀπὸ ἕνα σημεῖο σὲ ἕνα ἄλλο εἶναι συνέπεια τοῦ ὅτι ἡ γραμμὴ εἶναι ἡ ροὴ ἑνὸς σημείου, ἡ εὐθεία γραμμὴ εἶναι ἡ ροὴ τοῦ ἐπιπέδου, ἂν καὶ ἡ εἰσαγωγὴ τῆς κίνησης στὴ γεωμετρία δὲν εἶναι τόσο ἁπλῆ: «εἰ δὲ τις ἀπορήσει, πῶς κινήσεις ἐπεισάγομεν τοῖς γεωμετρικοῖς οἷσιν, πῶς δὲ τὰ ἀμερῆ κινοῦμεν, ταῦτα γὰρ ἀδύνατα εἶναι παντελῶς» (185: 25 – 186:2).

85. Σέξτου Ἐμπειρικοῦ *ἔνθ' ἀν.*, 281[1] – 282[8].

86. Νικομάχου Γερασηνοῦ, *Ἀριθμητικὴ εἰσαγωγή*, «τὴν φύσει ἄτομον μονάδα...» 13,13.

87. Πβ. ἐπίσης τὸν Θέωνα τὸν Σμυρναῖον, ὁ ὁποῖος ὅμως, στὴν πραγματεία του Πλατωνικοῦ, *Τῶν κατὰ τὸ μαθηματικὸν χρησίμων εἰς τὴν Πλάτωνος ἀνάλυσιν*, ἀντιστοιχεῖ στὸ σημεῖο τὴν πρώτη διάσταση καὶ στὸν χῶρο τὴν τέταρτη διάσταση «τὸ μὲν σπέρμα ἀνάλογον μονάδι καὶ σημείῳ ἡ δὲ εἰς μῆκος αὔξη δυάδι καὶ γραμμῇ, ἡ δὲ εἰς πλάτος τριάδι καὶ ἐπιφανείᾳ, ἡ δὲ εἰς πάχος τετράδι καὶ στερεῇ». 97, 17. Hiller Leipzig, 1878. Πβ. ἐπίσης καὶ τὴν ἔκδοση ἀπὸ Ε. Σπανδάγο, Ἀθήνα, Αἴθρα, 2003. Θυμίζουμε πὼς τόσο στοὺς πυθαγορείους, ὅσο καὶ στοὺς πλατωνικούς, ἡ μονάδα δὲν θεωρεῖτο ἀριθμός. Ἡ παράδοση αὐτὴ διατηρήθηκε μέχρι τὸν Simon Stevin, ὁ ὁποῖος στὴν ἀρχὴ τοῦ βιβλίου του *Ἀριθμητικὴ* (1585) γράφει μὲ κεφαλαῖα γράμματα: «Η ΜΟΝΑΔΑ ΕΙΝΑΙ ΑΡΙΘΜΟΣ (L'UNITÉ EST NOMBRE)».

λους, ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων τῶν χωρὶς ἰσότητος σχέσεων πασῶν· τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ μονὰς ἐκ παντὸς μόνη τοῦ ἀριθμοῦ ἑαυτῶν πολλαπλασιάσασα οὐδὲν πλέον ἑαυτῆς γεννᾷ. ἀδιάστατος ἄρα ἡ μονὰς καὶ ἀρχοειδής, πρῶτον δὲ διάστημα εὑρίσκεται καὶ φαίνεται ἐν δυάδι, εἶτ' ἐν τριάδι, εἶτα ἐν τετράδι καὶ ἑξῆς ἐν τοῖς ἀκολούθοις· διάστημα γάρ ἐστι δυεῖν ὅρων τὸ μεταξὺ θεωρούμενον. πρῶτον δὲ διάστημα γραμμὴ λέγεται, γραμμὴ γὰρ ἐστι τὸ ἐφ' ἓν διαστατόν· δύο δὲ διαστήματα ἐπιφάνεια, ἐπιφάνεια γάρ ἐστι τὸ διχῇ διαστατόν· τρία δὲ διαστήματα στερεόν, στερεόν γάρ ἐστι τὸ τριχῇ διαστατόν»[88].

«Ἔστιν οὖν σημεῖον ἀρχὴ διαστήματος, οὐ διάστημα δέ, τὸ δ' αὐτὸ καὶ ἀρχὴ γραμμῆς, οὐ γραμμὴ δέ· καὶ γραμμὴ ἀρχὴ ἐπικρατείας, οὐκ ἐπιφάνεια δέ, καὶ ἀρχὴ τοῦ διχῇ διαστατοῦ, οὐ διχῇ δὲ διαστατόν. καὶ εἰκότως ἡ ἐπιφάνεια ἀρχὴ μὲν σώματος, οὐ σῶμα δέ, καὶ ἡ αὐτὴ ἀρχὴ μὲν τοῦ τριχῇ διαστατοῦ, οὐ τριχῇ δὲ διαστατόν. Οὕτως δὴ καὶ ἐν τοῖς ἀριθμοῖς ἡ μὲν μονὰς ἀρχὴ παντὸς ἀριθμοῦ ἐφ' ἓν διάστημα κατὰ μονάδα προβιβαζομένου, ὁ δὲ γραμμικὸς ἀριθμὸς ἀρχὴ ἐπιπέδου ἀριθμοῦ ἐφ' ἕτερον διάστημα, ἐπιπέδως πλατυνομένου, ὁ δὲ ἐπίπεδος ἀριθμὸς ἀρχὴ στερεοῦ ἀριθμοῦ ἐπὶ τρίτον διάστημα πρὸς τὰ ἐξ' ἀρχῆς βάθος τι προσκτωμένου»[89].

X. Οἱ ἀπόηχοι στὸν 16ο αἰώνα. Ἡ θεωρία τῶν περάτων, καθὼς καὶ θεωρία τῶν ροῶν, θὰ ἐμφανισθοῦν στὸν ἕναν ἀπὸ τοὺς δημιουργοὺς τοῦ ἀπειροστικοῦ λογισμοῦ, στὸν I. Newton.

Στὴν *Πραγματεία γιὰ τὸν τετραγωνισμὸ τῶν Καμπύλων*, δηλώνει, ἀναφερόμενος στοὺς ἀρχαίους, πὼς θεωρεῖ τὶς μαθηματικὲς ποσότητες ὅτι γεννῶνται μὲ συνεχῆ κίνηση, οἱ γραμμὲς γεννῶνται μὲ τὴ συνεχῆ κίνηση τῶν σημείων, οἱ ἐπιφάνειες ἀπὸ τὴν κίνηση τῶν γραμμῶν, τὰ στερεὰ ἀπὸ τὴν κίνηση τῶν ἐπιφανειῶν. ...Αὐτὲς οἱ γεννήσεις βρίσκονται στὴ φύση, καὶ εἶναι καθημερινὰ ὁρατὲς στὴν κίνηση τῶν σωμάτων»[90].

Ἀργότερα ὁ D' Alembert στὸ λῆμμα του *σημεῖο* στὴν *Ἐγκυκλοπαίδεια* θὰ ὑπογραμμίσει τὴν θεωρία τῶν περάτων, ἡ ὁποία εἶναι σύμμορφη μὲ τὴν ἀφαιρετικὴ θεώρηση τῆς γεωμετρίας. Τὰ σημεῖα, οἱ εὐθεῖες καὶ οἱ ἐπιφάνειες «ὑπάρχουν» καὶ εἶναι τὰ πέρατα τῶν ἀντιστοίχων μεγαλύτερης διάστασης σχημάτων.

«Ἂν θεωρήσουμε ὅτι ἕνα σημεῖο ρέει, θὰ γράψει μιὰ γραμμή. Μιὰ γραμμὴ ἡ ὁποία ρέει θὰ παράγει μιὰ ἐπιφάνεια κλπ. Αὐτὸς ὁ τρόπος θεώρησης τῆς γένεσης τῶν διαστάσεων ἢ τῶν ἰδιοτήτων τῶν σωμάτων, φαίνεται ὅτι εἶναι ἡ πρώτη βάση τῆς σύγχρονης γεωμετρίας, δηλαδὴ τῆς ἀναλυτικῆς γεωμετρίας, ἡ ὁποία χρησιμοποιεῖ τὸν διαφορικὸ καὶ ὁλοκληρωτικὸ λογισμό»[91].

XI. Ὁ Henri Poincaré καὶ ἡ δημιουργία τῆς θεωρίας τῆς διάστασης. Στὰ πρῶτα χρόνια τοῦ 20ου αἰώνα ἐμφανίζονται οἱ σύγχρονες ἰδέες γιὰ τὴν θεωρία τῆς διάστασης ἀπὸ τὸν μεγάλο γάλλο μαθηματικὸ καὶ φιλόσοφο H. Poincaré[92] (1854-1912).

---

88. Νικομαχου Γερασηνου, *Ἀριθμητικὴ εἰσαγωγὴ στ΄*. Πθ. ἐπίστης καὶ ἔκδ. Αἴθρα, Ἀθήνα, 2001, Εἰσαγωγὴ – Ἀρχαῖο Κείμενο – Μεταγραφὴ – Ἐπεξηγήσεις – Σχόλια – Ἱστορικὰ Στοιχεῖα, Ε. Σπανδάγος.

89. *Αὐτόθι*, ζ΄.

90. I. Newton, *Tractatus de Quadratura Curvarum:* «Lineae describuntur ac describendo generantur non per appositionem partium, sed per motum continuum punctorum... Hae geneses in rerum natura locum vere habent et in motu corporum quotidie cernuntur», ἔκδ. Amsterdam, 1823, σ. 43.

91. «Si l'on se représente qu'un point coule, il tracera une ligne & une ligne qui couleroit engenderoit une surface & cette manière de considérer la génération des dimensions ou des propriétés des corps, paroit être le premier fondement de la Géométrie moderne, c'est-à-dire de la Géométrie analytique qui fait usage du calcul défférentiel et intégral».

92. A. Bellivier, *Henri Poincaré, ou la vocation souveraine*. Paris, 1956.

Δύο θεωρίες διάστασης παρουσιάζει ὁ Poincaré. Υἱοθετώντας τὶς θεωρήσεις γιὰ τὴ γεωμετρία τῶν Helmholtz, Klein καὶ Lie, θὰ δηλώσει πὼς «ἡ Γεωμετρία δὲν εἶναι τίποτα ἄλλο παρὰ ἡ μελέτη μιᾶς ὁμάδας»[93], θὰ θεμελιώσει τὴν πρώτη του θεωρία διάστασης στὴ θεωρία ὁμάδων. Ἡ δεύτερη θεωρία του θὰ ἔχει τοπολογικὸ χαρακτήρα καὶ θὰ ἐπηρεάσει τὴν ὅλη μεταγενέστερη ἐξέλιξη τῆς θεωρίας τῆς διάστασης.

Στὸ πρῶτο τεῦχος τοῦ νεοϊδρυόμενου περιοδικοῦ *Revue de Métaphysique et Morale* ὁ Poincaré παρουσιάζει ἕνα ἐνδιαφέρον ἄρθρο σχετικὰ μὲ τὸ *Μαθηματικὸ Συνεχές*[94], ὅπου ἑρμηνεύει τὶς ἔννοιες τοῦ φυσικοῦ καὶ μαθηματικοῦ συνεχοῦς. Αὐτὰ τὰ συνεχῆ εἶναι γραμμικά, ἢ διάστασης 1.

Δύο χρόνια μετά, ἐκθέτει[95] γιὰ πρώτη φορὰ τὶς θεωρήσεις γιὰ τὴ διάσταση τοῦ χώρου, ἡ ὁποία βασίζεται στὴ θεωρία τῶν συνεχῶν ὁμάδων τοῦ Lie, καὶ οἱ ὁποῖες προκάλεσαν τὴν ἔντονη κριτικὴ τοῦ Louis Couturat[96]. Ἡ ἀπάντηση τοῦ Poincaré θὰ δοθεῖ τὸ 1898 σ' ἕνα ἄρθρο του γιὰ τὴ θεμελίωση τῆς Γεωμετρίας ὅπου σημειώνει: «ἐπιλέξαμε τὴ διάσταση τοῦ χώρου μας νὰ εἶναι 3, γιατὶ εἶναι ὁ μικρότερος ἀριθμὸς καὶ γιατὶ ἡ ἀντιστοιχοῦσα ὑποομάδα συνδέεται μὲ τὶς ἐμπειρικὲς ἰδέες τοῦ τόπου καὶ τοῦ σημείου»[97]. Μάλιστα τονίζει πὼς ἡ ἐμπειρία μᾶς ὁδήγησε νὰ ἐπιλέξουμε τὸ σημεῖο ὡς βασικὸ στοιχεῖο τοῦ χώρου.

Σαφῶς οἱ μαθηματικὲς θεωρήσεις τοῦ Poincaré βασιζόμενες στὴ θεωρία ὁμάδων παρουσιάζουν ἐξαιρετικὸ μαθηματικὸ ἐνδιαφέρον, ἐνῶ οἱ φιλοσοφικὲς ἀπόψεις του δὲν εἶναι ἐντελῶς ἱκανοποιητικές.

Ἡ πρώτη του θεωρία, που ἔχει στηριχθεῖ, στὴν ὁμάδα μετατοπίσεων, ἀποτελεῖ μιὰ «δυναμικὴ θεωρία». Τὸ 1903 παρουσιάζει[98] μιὰ καινούργια ἑρμηνεία γιὰ τὴν ἔννοια τῆς διάστασης συλλαμβάνοντας μιὰ «στατικὴ θεωρία» στὴν ὁποίαν θὰ δώσει τὴν πιὸ ἐκτεταμένη μορφὴ της τὸ 1912, στὸ κλασικὸ ἄρθρο του[99]: *Γιατὶ ὁ χῶρος ἔχει τρεῖς διαστάσεις;*

Αὐτὰ τὰ δύο κείμενα τοῦ Poincaré περιέχουν τὴν ἀναθεωρημένη φιλοσοφική του θεώρηση γιὰ τὴ γένεση τῆς τρισδιάστατης γεωμετρίας. Ἡ θεώρησή του αὐτὴ ἀποτελεῖ μιὰ τοπολογικὴ θεωρία ἡ ὁποία βασίζεται στὴν ἔννοια τῆς τομῆς (coupure). Ἡ τοπολογικὴ αὐτὴ προσέγγιση εἶναι ἐκείνη ποὺ θὰ συμβάλει στὴν ἑρμηνεία τῆς ἔννοιας τῆς διάστασης καθὼς μάλιστα τὴν ἴδια ἐποχὴ[100] ὁ Poincaré θὰ παρουσιάσει τὰ σημαντικά του κείμενα γιὰ τὴν τοπολογία[101], Analysis Situs, ὅπως τὴν ὀνόμαζε τότε.

---

93. H. Poincaré, Sur les hypothèses fondamentales de la Géométrie, *Bull. soc. Math. France,* 15 1887, σ. 215.

94. H. Poincaré, Le continu Mathématique, *Revue de Métaphysique et Morale* (1) 1893, σσ. 26-34.

95. L'Espace et la Géométrie, *ἔνθ' ἀν.*, 3 1895, σσ. 631-646.

96. Études sur l'espace et le temps de MM Lechalas, Poincaré, Delbœuf, Bergson, L. Weber et Evellin, *ἔνθ' ἄν.*, 4, 1896, σσ. 646-669.

97. On the Foundations of Geometry, *The Monist* (1), 1898, σ. 24.

98. L'espace et ses trois dimensions, *Revue de Métaphysique et Morale,* 11, 1903, σσ. 282-301, καὶ σσ. 407-429.

99. Pourquoi l'espace a trois dimensions? *ἔνθ' ἀν.*, 20, 1912, σσ. 483-504.

100. Θὰ θέλαμε νὰ ὑπογραμμίσουμε πὼς τότε ὁ D. Hilbert δημοσιεύει τὸ βαθυστόχαστο ἄρθρο του γιὰ τὴ θεμελίωση τῆς Γεωμετρίας, Grundlagen der Geometrie καὶ αὐτὸ ὁδηγεῖ τὸν Poincaré νὰ παραμερίσει τὶς θεωρήσεις του γιὰ τὴ γεωμετρία βασιζόμενη στὴ θεωρία ὁμάδων, ὅμως δὲν ἀκολουθεῖ τὴ λογικὴ ἢ ἀξιωματικὴ προσέγγιση τοῦ Hilbert, ἀλλὰ προσανατολίζεται νὰ χρησιμοποιήσει τὴν τοπολογία ὡς «βάση» τῆς γεωμετρίας.

101. Analysis Situs, *Journal de l'École Polytechnique* 2 (1), 1895, σσ. 1-121. Complément à l'Analysis Situs. *Rendiconti del Circolo Matematico di Palermo* 13, 1899, σσ. 285-343. Second Complément à l'Analysis Situs. *Proc. of the London Math. Soc.* 32 1900 - σσ. 277-308. Cinquième Complément à l'Analysis Situs. *Rendiconti del Circolo Matematico di Palermo,* 18, 1904 σσ. 43-110.

Τόσο ἡ μελέτη του[102] τοῦ 1903 ὅσο καὶ ἡ μελέτη τοῦ 1912 ἔχουν τὸν ἴδιο πρωταρχικὸ στόχο: τὴν ἑρμηνεία τοῦ τρισδιάστατου τοῦ χώρου.

Ὅμως μεταξὺ τῶν δύο αὐτῶν κειμένων ὁ Poincaré δημοσιεύει ἕνα βιβλίο μὲ τίτλο *Ἡ ἀξία τῆς Ἐπιστήμης*[103] ὅπου ἀναφέρει χαρακτηριστικά: «Ἀπ' ὅλα τὰ θεωρήματα τῆς τοπολογίας[104] τὸ πιὸ σημαντικὸ εἶναι ἐκεῖνο ποὺ ἐκφράζει ὅτι ὁ χῶρος ἔχει τρεῖς διαστάσεις... Τί ἐννοοῦμε ὅταν λέμε ὅτι ὁ χῶρος ἔχει τρεῖς διαστάσεις; ... ἄν, γιὰ νὰ διαιρέσουμε ἕνα συνεχές, ἀρκεῖ νὰ θεωρήσουμε ὡς τομὲς ἕναν κάποιο ἀριθμὸ στοιχείων, τὰ ὁποῖα μποροῦν νὰ εἶναι διακεκριμένα μεταξύ τους, θὰ λέμε ὅτι αὐτὸ τὸ συνεχὲς ἔχει διάσταση 1. Ἀντίθετα γιὰ νὰ διαιρέσουμε ἕνα συνεχὲς εἶναι ἀπαραίτητο νὰ θεωρήσουμε ὡς τομὲς ἕνα σύστημα στοιχείων, τὰ ὁποῖα νὰ σχηματίζουν ἕνα ἢ κάποια συνεχῆ, θὰ λέμε τότε ὅτι αὐτὸ τὸ συνεχὲς εἶναι κάποιων διαστάσεων.

Ἄν, γιὰ νὰ διαιρέσουμε ἕνα συνεχὲς C, οἱ τομὲς σχηματίζουν ἕνα ἢ κάποια συνεχῆ μιᾶς διάστασης, ἀρκεῖ νὰ λέμε ὅτι τὸ C εἶναι συνεχὲς δύο διαστάσεων, ἂν οἱ τομὲς ποὺ σχηματίζουν ἕνα ἢ περισσότερα συνεχῆ τὸ πολὺ δύο διαστάσεων, ἀρκεῖ νὰ λέμε ὅτι τὸ C εἶναι, συνεχὲς τριῶν διαστάσεων κ.ο.κ.

Γιὰ νὰ δικαιολογήσουμε αὐτὸν τὸν ὁρισμό, πρέπει νὰ δοῦμε ἂν μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο οἱ γεωμέτρες εἰσήγαγαν τὴν ἔννοια τῶν τριῶν διαστάσεων στὴν ἀρχὴ τῶν ἔργων τους. Τὸ παρατηροῦμε τώρα; Συνήθως ὅπως εἴδαμε ἀρχίζουν ὁρίζοντας ἐπιφάνειες ὡς πέρατα στερεῶν ἢ τμήματα τοῦ χώρου, εὐθεῖες γραμμὲς ὡς πέρατα ἐπιφανειῶν, σημεῖα ὡς πέρατα γραμμῶν, καὶ βεβαιώνουν ὅτι αὐτὴ ἡ διαδικασία δὲν μπορεῖ νὰ προχωρήσει περισσότερο.

Εἶναι ἀκριβῶς ἡ ἰδέα ποὺ παρουσιάστηκε πιὸ πάνω: γιὰ τὴ διαίρεση τοῦ χώρου, εἶναι ἀπαραίτητες οἱ τομές, οἱ ὁποῖες ὀνομάζονται ἐπιφάνειες, γιὰ τὴ διαίρεση τῶν ἐπιφανειῶν εἶναι ἀπαραίτητες οἱ τομὲς οἱ ὁποῖες ὀνομάζονται σημεῖα. Δὲν μποροῦμε νὰ προχωρήσουμε περισσότερο, τὸ σημεῖο δὲν μπορεῖ νὰ διαιρεθεῖ[105] ἄρα τὸ σημεῖο δὲν εἶναι συνεχές. Τότε οἱ γραμμὲς οἱ ὁποῖες δὲν μποροῦν νὰ διαιρεθοῦν μὲ τομές, ποὺ δὲν εἶναι συνεχῆ, θὰ εἶναι συνεχῆ διάστασης 1. Οἱ ἐπιφάνειες, οἱ ὁποῖες δὲν μποροῦν νὰ διαιρεθοῦν μὲ συνεχεῖς τομὲς μιᾶς διάστασης θὰ εἶναι συνεχῆ δύο διαστάσεων. Τελικὰ ὁ χῶρος, ὁ ὁποῖος μπορεῖ νὰ διαιρεθεῖ μὲ συνεχεῖς τομὲς δύο διαστάσεων, θὰ εἶναι ἕνα συνεχὲς τριῶν διαστάσεων.

Ἔτσι ὁ ὁρισμὸς τὸν ὁποῖον μόλις ἔδωσα δὲν διαφέρει βασικὰ ἀπὸ τοὺς συνηθισμένους ὁρισμούς»[106].

Ὁ Poincaré ὁμολογεῖ πὼς ἀκολουθεῖ τοὺς παραδοσιακοὺς ὁρισμοὺς τῶν βασικῶν στοιχείων τῆς γεωμετρίας, καὶ στὸ ἄρθρο του τοῦ 1912 θὰ ἐπανέλθει.

Τὸ παράδοξο τοῦ Cantor γιὰ τὴν ἰσοδυναμία τῶν συνεχῶν διαφόρων διαστάσεων μὲ τὴν 1-1 ἀντιστοιχία ἀναφέρεται ἀπὸ τὸν Poincaré στὸ ἄρθρο του τοῦ 1912, καὶ τὸ καταρρίπτει ὑπογραμμίζοντας πὼς ἡ ἀντιστοιχία τοῦ Cantor δὲν εἶναι συνεχής[107]. Μετὰ ὁρίζει τὸ συ-

---

102. Πβ. H. POINCARÉ, La Relativité de l'espace, *L'Année Psychologique* 13, 1907, σσ. 1-17.

103. *La Valeur de la Science,* 1905 Paris.

104. Χρησιμοποιεῖ τὴν ὀνομασία Analysis Situs.

105. Πβ. τὸ σκεπτικὸ τοῦ Σέξτου Ἐμπειρικοῦ «πρόβλημά ἐστι τὸν κύκλον δίχα τεμεῖν· ὅπερ ἐστὶν ἀδύνατον. τὸ γὰρ κέντρον, ὅπερ παντός τοῦ κύκλου μεσαίτατόν ἐστιν, ἤτοι δίχα τέμνηται κατὰ τὴν τοῦ κύκλου διχοτόμησιν ἢ τῷ ἑτέρῳ προσμερίζεται τμήματι. ἀλλὰ δίχα μὲν τμηθῆναι τῶν ἀδυνάτων· πῶς γὰρ οἷόν τε τὸ ἀμερὲς ἐπινοεῖν μεριζόμενον; εἰ δὲ τῷ ἑτέρῳ προσμερίζεται τμήματι, ἄνισα γίνεται τὰ τμήματα καὶ ὁ κύκλος οὐ μέσος διαιρεῖται» *Πρὸς Λογικούς*, IX 284 H. Mutschman, 1914.

106. H. POINCARÉ, *La valeur de la Science* n.d., Paris, σσ. 75-76.

107. Σημαντικὴ εἶναι ἡ «διατύπωση» τοῦ ἀναλλοίωτου γιὰ τὴ θεωρία διάστασης: «Μπο-

νεχὲς διάστασης 1. Μιὰ ἁπλὴ κλειστὴ καμπύλη, ἕνα τυπικὸ συνεχὲς διάστασης 1, μπορεῖ νὰ τμηθεῖ σὲ δύο μέρη ἀπὸ ὁποιοδήποτε ζεῦγος σημείων τῆς καμπύλης. Δὲν μποροῦμε νὰ περάσουμε ἀπὸ τὸ ἕνα τμῆμα στὸ ἄλλο παρὰ μόνο περνώντας ἀπὸ ἕνα ἀπὸ τὰ σημεῖα τομῆς. Γιὰ τὸν τρισδιάστατο χῶρο χρειάζονται δισδιάστατες κλειστὲς ἐπιφάνειες, γιὰ νὰ διαιρέσουμε τὸν χῶρο σὲ τμήματα. Ὁ ὁρισμὸς τοῦ ν-διάστατου συνεχοῦς ἀκολουθεῖ:

«Ἕνα συνεχὲς ἔχει ν διαστάσεις ὅταν μποροῦμε νὰ τὸ ἀναλύσουμε σὲ πολλὰ τμήματα ἐφαρμόζοντας μία ἢ πολλὲς τομές, ποὺ οἱ ἴδιες εἶναι συνεχῆ ν-1 διαστάσεων. Ἔτσι ὁρίζεται τὸ ν-διάστατο συνεχὲς μὲ τὸ ν-1 διαστάσεων συνεχές. Αὐτὸ ἀποτελεῖ ἕναν ἀναδρομικὸ ὁρισμό.

Αὐτὸ ποὺ ἐμπιστεύομαι σ' αὐτὸν τὸν ὁρισμό... εἶναι πρῶτα ὅτι πολλοὶ συγγραφεῖς στοιχειωδῶν πραγματειῶν... στὴν ἀρχὴ τῶν βιβλίων τους παρουσίασαν κάτι ἀνάλογο»[108].

Ὁ Poincaré δὲν ἀναφέρεται εἰδικὰ στὸν Εὐκλείδη, ὅμως ἀπὸ τὴν ὁμάδα ΙΙ τῶν ὁρισμῶν ποὺ παρουσιάσαμε πρίν, εἶναι φανερὸ ὅτι, ἂν ἀντικαταστήσουμε τὴν ἔννοια του πέρατος, μὲ τὴν ἔννοια της τομῆς, τὴν ὁποία χρησιμοποιεῖ ὁ Poincaré, τότε ὁ Εὐκλείδης μᾶς ἀνοίγει τὸν δρόμο τῆς σύγχρονης τοπολογίας.

Γιὰ τοὺς ἀρχαίους Ἕλληνες ὁ γεωμετρικὸς χῶρος δὲν εἶναι παρὰ ἡ νοητικὴ ἀφαίρεση τοῦ αἰσθητοῦ χώρου καὶ φυσικὰ δὲν θὰ μποροῦσαν νὰ θεωρήσουν ὅτι ὁ χῶρος ἔχει διάσταση μεγαλύτερη τοῦ τρία.

Ὁ χῶρος ἀπὸ ἔννοια sensorium Dei μετατρέπεται σταδιακὰ σὲ ἔννοια sensorium hominis, ἡ ὁποία τόσο στὴν προευκλείδεια φάση ὅσο καὶ στὴν εὐκλείδεια ὁδηγεῖ σὲ μιὰ σαφῆ ἑρμηνεία του, προμήνυμα τῆς σύγχρονης θεωρίας τῆς διάστασης, ὅπως θὰ τὴν διατυπώσει ὁ Poincaré.

Χ.Π. ΦΙΛΗ
(Ἀθῆναι)

ροῦμε νὰ παραμορφώσουμε τὸ ἐπίπεδο μὲ τέτοιο τρόπο ὥστε νὰ λάβουμε μία εὐθεῖα, ἀρκεῖ αὐτὴ ἡ παραμόρφωση νὰ μὴν εἶναι συνεχής. Ἔτσι τὸ πρόβλημα τοῦ ἀριθμοῦ τῶν διαστάσεων εἶναι στενὰ συνδεδεμένο μὲ τὴν ἔννοια τῆς συνέχειας...» Η. POINCARÉ, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 486.

108. Η. POINCARÉ, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 488.

Η ΤΕΤΡΑΚΤΥΣ ΩΣ ΔΕΚΑΔΙΚΟ ΛΟΓΑΡΙΘΜΙΚΟ ΣΥΣΤΗΜΑ, Η ΥΠΟΔΗΛΩΣΗ ΤΗΣ ΣΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΙΚΟ *ΤΙΜΑΙΟ* ΚΑΙ ΤΑ ΑΡΡΗΤΑ ΚΑΙ ΑΠΟΡΡΗΤΑ ΙΕΡΑ ΟΡΓΙΑ

«Τί ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς μαντεῖον; Τετρακτύς, ὅπερ ἐστὶν ἡ ἁρμονία ἐν ᾗ αἱ Σειρῆνες»[1]. Ὁ Ἡράκλειτος ἀποφαίνεται σχετικῶς πρὸς τὸ Μαντεῖο τῶν Δελφῶν: «ὁ ἄναξ οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει»[2]. Συνεπῶς, ἡ Τετρακτὺς *σημαίνει*. Τὸ *σημαίνειν*, ὡς μεσότης τῶν *λέγειν* καὶ *κρύπτειν*, ἀποτελεῖ ἔκφραση τῆς ἁρμονίας, ἡ ὁποία, ἀντιτίθεται πρὸς τὸ ἀφορῶν στὶς ἀκρότητες μονοσήμαντο. Τὸ ἀσυμβίβαστο μεταξὺ τοῦ *σημαίνειν* καὶ τῆς βασικῆς γλωσσικῆς ἰδιότητος τοῦ μονοσημάντου ὁδηγεῖ στὸν χαρακτηρισμὸ ὅλων ἐκείνων περὶ τῶν ὁποίων ἡ Τετρακτὺς «οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει», ὡς ἀρρήτων. Καί, ἐπειδὴ «ὁ ὅλος οὐρανὸς ἁρμονία ἐστί»[3], ἡ «Παντέλεια»[4] νοεῖται ὡς «ὁ ὅλος οὐρανός», ὡς τὸ *πᾶν*, τοῦ ὁποίου «αἱ διανοήσεις καὶ περιφοραὶ εἰσὶν συγγενεῖς τῷ ἐν ἡμῖν θείῳ»[5]. Βάσει τῶν ἀνωτέρω, κάθε λόγος περὶ ψυχῆς καὶ περὶ κόσμου, ὅπως ὁ μυστηριακὸς λόγος, ἀναγνωρίζεται ὡς *ἄρρητος*. Ταυτοχρόνως, ὁ κίνδυνος τῆς κατὰ τὴν ἀπόπειρα μεταδόσεως τῶν νοημάτων ἀποδομήσεως τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς συνακολούθου ἀναιρέσεως τῆς ἁρμονίας, καθὼς καὶ ἡ «πρώιμη διαπίστωση ὅτι ὁρισμένες πνευματικὲς ἐμπειρίες δὲν μποροῦν νὰ μεταδοθοῦν σὲ ὅλους, παρὰ μόνο σὲ ἀδελφὲς ψυχές»[6], ὁδήγησαν στὸν χαρακτηρισμὸ τοῦ *ἀπορρήτου*. Ἐξ ἄλλου, δὲν θὰ ἀπείχαμε πολὺ ἀπὸ τὴν ἀλήθεια, ἂν ἀναγνωρίζαμε τὸ ἴδιο τὸ κλασσικὸ ὡς ἄρρητο, ἐφ' ὅσον καὶ αὐτὸ *σημαίνει:* ἡ ἔννοιά του συμπυκνοῦται στὴν δυνατότητα πολλαπλῆς ἀναγνώσεως τῶν ποικίλων ἐκφάνσεών του, δυνατότητα ἡ ὁποία προϋποθέτει πώς, κατὰ τὴν ἑκάστοτε ἀνάγνωση, ἕνα πεδίο σημασιῶν παραμένει ἀναπόφευκτα σκοτεινό, ὥστε ἡ κλασσικότης νὰ ἐγκλείει κάποιου εἴδους διπολισμό, συνοψίζοντας καὶ συναρμόζοντας ἐντός της διάφορες ὄψεις τῆς ἴδιας πραγματικότητος.

Ὑπὸ τὸ πρῖσμα αὐτοῦ ἀκριβῶς τοῦ διπολισμοῦ προτείνεται νὰ θεωρηθῇ ἡ ἀρχὴ «ἓν τὸ πᾶν»[7].

---

1. ΙΑΜΒΛ., *Περὶ τοῦ Πυθαγορείου βίου*, 18, 82, 12-13 (ed. B.G. Deubner, Stüttgart, 1975), H. DIELS - W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1972[16], ἀπ. C 4 (I, 464, 7) (ἑξῆς D.-K.).

2. ΠΛΟΥΤ., *Περὶ τοῦ μὴ χρᾶν ἔμμετρα νῦν τὴν Πυθίαν*, 21, 404 d 28-29 (ed. W. Sieveking - ed. corr. H. Cartner, Stüttgart - Leipzig, 1997[2]), ἀπ. B 93 (D.-K., I, 172, 6).

3. ΑΡΙΣΤ., *Μ.τ.φ.*, A 5, V, 986 a 4 [ed. T.E. Page - E. Capps - W.H.D. Rouse - L.A. Post - E.H. Warmington, τ.1 (I-IX), London, 1956[4]].

4. O. KERN, *Orphicorum Fragmenta*, Berlin, 1922, ἀπ. 309 (ἑξῆς *O.F.*).

5. ΠΛΑΤ., *Τίμ.*, 90 c 7-9 (ed. A. Rivaud, Paris, 1925).

6. P. SCHMITT, *The Ancient Mysteries in the Society of their Time*, χ.τ., 1944, ἐν W. F. OTTO, K. KERÉNYI, W. WILI, P. SCHMITT, *Ἑλληνικὰ Μυστήρια*, μετ. Α. Κοντός, Ἀθήνα, ἔκδ. Ἰαμβλιχος, 1992, σ. 133.

7. ΠΛΑΤ., *ἔνθ. ἀν.*, 32 a 8, ΑΡΙΣΤ., *ἔνθ. ἀν.*, Γ 4, 1001 a 34, *Φυσ.*, A 3, 187 a 1-13 (ed. T.E. Page – E. Capps – W.H.D. Rouse – L.A. Post – E.H. Warmington, London, 1955), ΙΠΠΟΛ., *Αἱρέσ. Ἔλεγχ.*, Θ 9, 14 (Ἀθῆναι, Ἀποστολικὴ Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, 1955) [ἀπ. B 22 50 (D.-K., I 161, 14-15)], *O.F.*, ἀπ. 165, 297. Ἡ φράση ἀπαντᾶται αὐτούσια σὲ πλῆθος ἀποσπασμάτων τῶν Προσωκρατικῶν· πβ. ἐνδεικτικῶς: ΞΕΝΟΦ., ἀπ. A 4 (D.-K., I 114, 19), A 33 (D.-K., I 122 32), A 35

Ὡς τὸ πᾶν ἀναγνωρίζεται τόσο ὁ «εἷς οὐρανός»[8] ὅσο καί, γενικῶς, κάθε *μονάς*-ὑποσύνολό του[9]. Κατὰ τὴν πρώτην ἔννοιαν, ἡ ρήση «ἓν <τό> πᾶν», δηλώνει τὸ ἑνιαῖον τοῦ κόσμου («ἓν τὸ πᾶν»), διὰ τῆς παραγωγῆς «τῶν εἰδῶν ἁπάντων»[10], ἐκ τοῦ ἀπολύτου *Ἑνός* («πᾶν τὸ ἓν»)[11]. Ὁ Πρόκλος συνδέει τὸν *σημαινόμενον* ὑπὸ τῆς Τετρακτύος «ἕναν οὐρανόν» καί «αἰσθητὸν θεόν»[12] *(τό πᾶν)* πρὸς τὴν μυριάδα[13]: «ἔστιν τετρὰς ἡ Διονυσιακὴ θεότης, τετραυγέα, τετρακέρατον, μυριάκις τῆς Ὀρφικῆς θεολογίας τὸν θεὸν ὑμνούσης»[14]. Πρόκειται περὶ μιᾶς συνδέσεως ἡ ὁποία ἴσως καθίσταται περισσότερο κατανοητὴ διὰ τῆς ἐπὶ τοῦ συμβόλου τῆς *Τετρακτύος* ἐφαρμογῆς τῆς ἀρχῆς «ἓν <τό> πᾶν», τοῦ *παντὸς* λαμβανομένου εἴτε ἀπολύτως καὶ ἀδιαιρέτως[15] ὡς ὅλου εἴτε ὡς ἀδιαιρέτου[16] ὑποσυνόλου τοῦ ἀπολύτου *Ἑνός*. Ἡ δεκάς, προερχόμενη ἐκ τοῦ μερισμοῦ τοῦ ἀπολύτου *Ἑνός* («πᾶν τὸ ἓν»), συνιστᾶ ἑνιαῖο σύνολο («ἓν τὸ πᾶν»), τοῦ

(D.-K., I 123, 17, 124, 6-7), ΗΡΑΚΛ., ἀπ. B 50 (D.-K. I 161, 17), A 7 (D.-K., I 109, 11), ΠΑΡΜΕΝ., ἀπ. A 7 (D.-K., I 219, 34), A 24 (D.-K., I, 221, 41), A 34 (D.-K., I 223, 27), ΖΗΝΩΝ, ἀπ. A 14 (D.-K., I 251, 1), A 22 (D.-K., I 252, 36), ΜΕΛΙΣ., ἀπ. A 5 (D.-K., I 260, 974 a 11 κ. ἑξ.), B 5 (D.-K., I 269, 17).

8. ΠΛΑΤ., *Τίμ.*, 92 c 9.

9. Περὶ *ἑνός, πρώτης μονάδος* καὶ *μονάδος*, πδ. ΘΕΩΝΟΣ ΣΜΥΡΝ., *Τῶν κατὰ τὸ μαθηματικὸν χρησίμων εἰς τὴν Πλάτωνος ἀνάγνωσιν*, κεφ. Περὶ Ἀριθμητικῆς, γ-δ, σσ. 186-9 (Εἰσαγωγή - ἀπόδοση στὴν νεοελληνική - ἐπεξηγήσεις - σχόλια - ἱστορικὰ στοιχεῖα: Ε. Σπανδάγος, Ἀθήνα, 2003)· (ἐφεξῆς ΘΕΩΝ.). Τὸ θέμα ἐπανέρχεται στοὺς Προσωκρατικούς (πδ. D.-K., στὰ οἰκεῖα χωρία). Ἐπίσης, περὶ τοῦ παντός, πδ. H.G. LIDDELL - R. SCOTT, *Μέγα Λεξικὸν τῆς Ἑλληνικῆς Γλώσσης*, Ἀθῆναι, χ.χ., τ. III, λ. πᾶς, πᾶσα, πᾶν.

10. *O.F.*, ἀπ. 315 (ΠΡΟΚΛ., *εἰς Πολιτ.*, II, 169, 20 Kr.).

11. Μὲ μαθηματικοὺς ὅρους, ἡ πρόταση «πᾶν τὸ ἓν» ἀποτελεῖ τὴν *δυϊκὴ διατύπωση* τῆς προτάσεως «ἓν τὸ πᾶν». Οὐσιαστικῶς, πρόκειται περὶ λεκτικοῦ καρκινογραφήματος. Οἱ διατυπώσεις του ΞΕΝΟΦΑΝΟΥΣ [ἀπ. A 35 (D.-K., I 123, 17)], τοῦ ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΥ [ἀπ. B 50 (D.-K., I 161, 17)], τοῦ ΖΗΝΩΝΟΣ [ἀπ. A 14 (D.-K., I 251, 1), A 22 (D.-K., I 257, 5)], τοῦ ΜΕΛΙΣΣΟΥ [ἀπ. A 5 (D.-K., I 260, 974 A 11 κ.ἑξ.)], τοῦ ΠΛΑΤΩΝΟΣ (*Τίμ.*, 32 a 8.), τοῦ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ *(Μ.τ.Φ.*, Γ 4, 1001 a 34) καὶ τῶν *O.F.*, ἀπ. 297 συνοψίζουν τὸ νόημα ἀμφοτέρων τῶν ἀνωτέρω προτάσεων, ἐφ' ὅσον δὲν χρησιμοποιεῖται σὲ αὐτὲς τὸ ὁριστικὸ ἄρθρο πρὸς διάκρισιν ἐνάρθρου, κατὰ τὸ σύνηθες, ὑποκειμένου καὶ ἀνάρθρου, ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον, κατηγορουμένου. Ἡ σημασία τῆς διακρίσεως ἔγκειται στὸ γεγονὸς ὅτι ἡ διανοητικὴ πορεία ἐκφράζεται διὰ τῆς πορείας τοῦ λόγου. Ἡ σημασιολογικὴ διαφορὰ μεταξὺ παντός (πᾶν = πᾶν ὄν, οἱονδήποτε ὄν) καὶ τοῦ παντὸς (τὸ πᾶν = τὸ ὅλον / ὁ κόσμος) δὲν ἐπηρεάζει τὸ νόημα τῆς φράσεως «πᾶν τὸ ἓν», ἀφοῦ ἡ ὁλότης συνίσταται ἐκ παντὸς (ὄντος). Ἐξ ἄλλου, ἡ διατύπωση «<τό> πᾶν τὸ ἓν» ἀνάγει στὴν ἀμφισημία τῆς ἀνάρθρου διατυπώσεως. [Τὴν σημασία τοῦ ὁριστικοῦ ἄρθρου ὅσον ἀφορᾶ στὴν δημιουργία καὶ ἀνάπτυξη τῆς φιλοσοφίας ἀλλὰ καὶ τῆς ἐπιστήμης ἐπισημαίνει ὁ B. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen, 1975[4] (μετ. Δ.Ι. Ἰακώβ, Ἀθήνα, 1997[4]), σσ. 295-302].

12. ΠΛΑΤ., *Τίμ.*, 92 c 8.

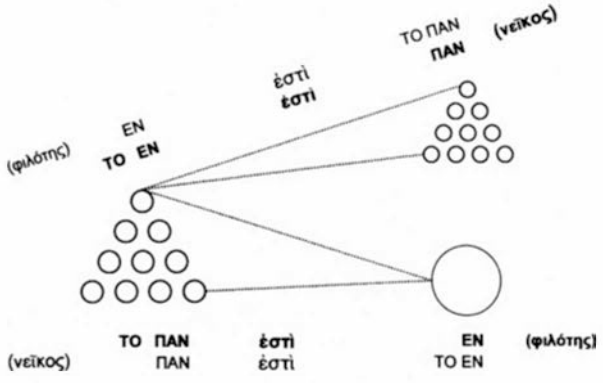
13. Τὰ *μυριάκις, μυρίων* συνδέονται ἐδῶ πρὸς τὸ ἀριθμητικὸ ἐπίθετο *μύριοι, -αι, -α* (προπαροξυτόνως) καὶ ὄχι πρὸς τὸ *μυρίος, -α, -ον* (= ἀναρίθμητος, ἄπειρος, ἀτελεύτητος) (πδ. H.G. LIDDELL - R. SCOTT, *μν. ἔργ.*, λ. μυρίος, -α, -ον).

14. *O.F.* ἀπ. 77 (ΠΡΟΚΛ., *εἰς Πολιτ.*, II, 169, 28 Kr.).

15. Ὑπὸ τὴν ἔννοιαν ὅτι τὸ ἀπόλυτο Ἕν δὲν νοεῖται διῃρημένον, διότι, ἀκόμη καὶ ἂν μερισθῇ (διαιρετόν), δὲν διαιρεῖται: «ἀντὶ γὰρ ἑνὸς γίνεται πολλά, ὥστε καὶ κατὰ τοῦτο ἀμερὲς τὸ ἕν» (ΘΕΩΝ., γ, σ. 42). Ἑπομένως, «τὸ πᾶν διαιρετὸν ἀδιαίρετον» [ἀπ. B 50 (D.-K., I 161, 14-15)].

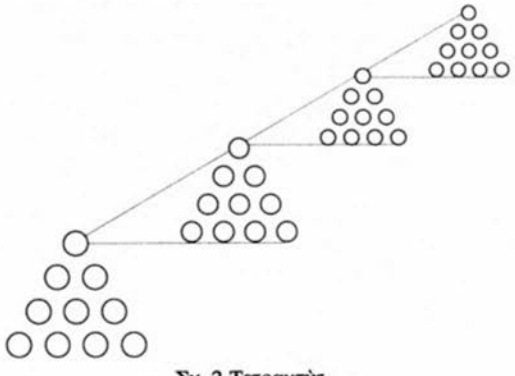
16. Ὑπὸ τὴν ἔννοιαν ὅτι καὶ μερισθὲν παραμένει ἕν (ἑνιαῖο σύνολο), ὥστε ὁ κόσμος, καθὼς καὶ κάθε ὑποσύνολό του, νὰ συνιστᾶ ἑνιαῖον σύνολον καὶ σύστημα κλειστό, τοῦ ὁποίου ἡ λειτουργία διέπεται ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τῆς Διατηρήσεως.

ὁποίου κάθε μονὰς ἐγκλείει τὴν δεκάδα («πᾶν τὸ ἕν») κ.ο.κ. (σχ. 1). Μ' ἄλλους λόγους, οἱ δέκα ἐπὶ μέρους μονάδες τῆς πρώτης δεκάδος συνιστοῦν ἐπίσης δεκάδες (100), τῶν ὁποίων οἱ



Σχ. 1 Ἓν τὸ πᾶν - Πᾶν τὸ ἕν (δυϊκή διατύπωση).

ἐπὶ μέρους μονάδες ἀποτελοῦν καὶ πάλι δεκάδες (1.000), πού, μὲ τὴν σειρά τους, περικλείουν τὴν δεκάδα (10.000). Ἑπομένως, ἡ Τετρακτὺς ἀναγνωρίζεται, ἐν τῷ συνόλῳ, ὡς *μυριάς*[17] (σχ. 2). Ἐφ' ὅσον μάλιστα τό, κατὰ τὸν ἔσχατο μερισμό του, ἴσο πρὸς τὴν μυριάδα ἀπόλυτο Ἕν



Σχ. 2 Τετρακτὺς

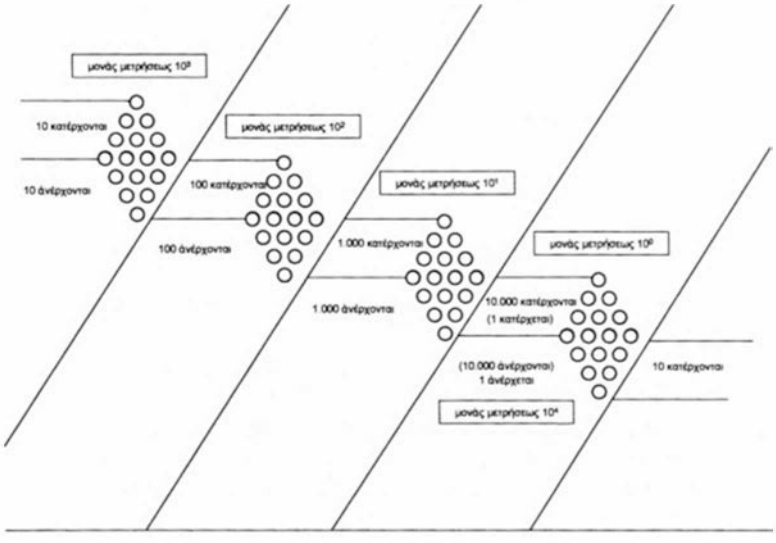
παραμένει *ἀδιαίρετο*[18], ἡ ἰσότης ἰσχύει σὲ κάθε φάση τοῦ μερισμοῦ του: ἡ δεκάς, ἡ ἑκατοντὰς καὶ ἡ χιλιὰς προκύπτουν ἐκ τῆς χρήσεως διαφόρου μονάδος μετρήσεως τῶν μυρίων (ἡ μυριὰς συνιστᾶ τὴν μονάδα μετρήσεως τῶν μυρίων, ὅσον ἀφορᾶ στὸ ἀπόλυτο Ἕν, ἡ χιλιὰς ἀποτελεῖ τὴν μονάδα μετρήσεως τῶν μυρίων, ὅσον ἀφορᾶ στὴν δεκάδα, ἡ ἑκατοντὰς συνιστᾶ τὴν μονάδα μετρήσεως, ὅσον ἀφορᾶ στὴν ἑκατοντάδα, ἡ δεκὰς ἀποτελεῖ τὴν μονάδα μετρήσεως τῶν μυ-

---

17. Ἡ γεωμετρικὴ ἔκφραση τῆς συλλήψεως αὐτῆς δύναται νὰ θεωρηθῇ ὡς ἐφαρμογὴ τοῦ θεωρήματος τοῦ Θαλῆ.

18. ΘΕΩΝ., *ἐνθ. ἀν.*, ἀπ. Α 7 (D.-K., II, 73, 11).

ρίων, δσον ἀφορᾶ στὴν χιλιάδα καὶ ἡ μονὰς συνιστᾶ τὴν μονάδα μετρήσεως δσον ἀφορᾶ στὴν μυριάδα[19]). Ἡ ἀνωτέρω προσέγγιση, σὲ συνδυασμὸ πρὸς τὸ ἡρακλείτειον: «ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ αὐτή»[20], δύναται να προσφέρει μία ἑρμηνεία τοῦ περὶ τῶν περιόδων τῆς ψυχῆς πλατωνικοῦ χωρίου: «εἰς μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ ὅθεν ἧκει ἡ ψυχὴ ἑκάστη οὐκ ἀφικνεῖται ἐτῶν μυ-



Σχ. 3 Ὁ κύκλος τῶν μυρίων ἐτῶν

ρίων»[21] (σχ. 3).

Βάσει τῶν ἀνωτέρω, ὁ κύκλος τῶν μυρίων ἐτῶν συνδέεται πρὸς «τῆς Ὀρφικῆς θεολογίας τὸν θεόν», τοῦ ὁποίου ἡ ἀναφορὰ παραπέμπει στὰ *Ἱερὰ Ὄργια* καὶ, μάλιστα, στὰ Ἐλευσίνια. Στὸ πλαίσιο αὐτῶν, συναντᾶμε τὴν ἀλληγορία τοῦ κύκλου τῆς σπορᾶς καὶ τῆς βλαστήσεως: «Ἀθηναῖοι μυοῦντες Ἐλευσίνια ἐπιδεικνύουσι τοῖς ἐποπτεύουσι τὸ μέγα καὶ θαυμαστὸν καὶ τελειότατον ἐκεῖ ἐποπτικὸν μυστήριον ἐν σιωπῇ τεθερισμένον στάχυν»[22]. Πρόκειται, ἴσως, περὶ ἑνὸς εἴδους ὑπομνήσεως τῆς ἀληθείας ἐκείνης ἡ ὁποία ἀναγνωρίζεται ὡς ὁ τρόπος ὑπάρξεως τοῦ παντός: Ἡ κλεὶς τοῦ συλλογισμοῦ ἐντοπίζεται στὴν συνειδητοποίηση τοῦ γεγονότος ὅτι ὁ ἐπιδεικνυόμενος στάχυς ἀποτελεῖ ἑνιαίο σύνολο, τοῦ ὁποίου κάθε στοιχεῖο (σπόρος) ἐμπεριέχει ἐκ νέου τὸ σύνολο (στάχυς). Ἂν, δηλαδή, μετὰ τὸν πρῶτο θερισμό, λαμβάνομε ἕναν στάχυν ἢ λ σπόρους, μετὰ τὸν δεύτερο θερισμό, λαμβάνομε λ·λ=λ^2 σπόρους, μετὰ τὸν τρίτο θερισμό, λ^2·λ=λ^3 σπόρους κ.ο.κ. Ἐξ αὐτοῦ, προκύπτει ἡ γεωμετρικὴ πρόοδος λ, λ^2, λ^3, ..., λ^ν. Προκειμένου περὶ τῆς Τετρακτύος, ὁ πρῶτος

---

19. Παρατηρεῖται πὼς ὁ κύκλος ὁλοκληροῦται, ὅταν ἡ μονάς, ἀπὸ πηλίκον (*ἀπόλυτο Ἕν*) καταστῇ διαιρέτης (*ὑποσύνολο*). Πρέπει να σημειωθῇ πὼς ἡ χιλιάς, λόγου χάριν ὡς πηλίκον (= ἡ μυριὰς σὲ χίλια τμήματα ἴσα πρὸς τὴν δεκάδα - ἡ τρίτη, κατὰ ἐπίπεδο, ἐνδοκοσμικὴ ἔκφανση τοῦ ἀπολύτου Ἑνὸς) διαφέρει τῆς χιλιάδος ὡς μονάδος μετρήσεως (= *ὑποσύνολο* τοῦ ἀπολύτου Ἑνὸς).

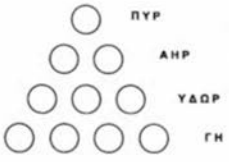
20. Ἱππολ., *ἔνθ.ἀν.*, Θ 10, σ. 348, 15, ἀπ. B 60 (D.-K., I 164, 5), B 50 (D.-K., I 161, 14-15).

21. Πλατ., *Φαῖδρ.*, 248 e 7-8 (ed. E.H. Warmington, London, 1971^{14}).

22. Ἱππολ., *ἔνθ.ἀν.*, Ε 8, σ. 257, 7-9.

ὅρος ἀλλὰ καὶ ὁ λόγος τῆς ἀποτελουμένης ἀπὸ τέσσερεις ὅρους γεωμετρικῆς προόδου θεωρεῖται ἴσος πρὸς τὴν δεκάδα: 10, 10^2, 10^3, 10^4. Ἑπομένως, ὁ τεθερισμένος στάχυς (λ) ἀντιστοιχεῖ πρὸς τὴν πρώτη ἐνδοκοσμικὴν ἐκδήλωση τοῦ ἀπολύτου Ἑνός, τὴν δεκάδα, δηλαδὴ «ὁ στάχυς οὗτός ἐστι [...] ὁ [...] φωστὴρ τέλειος μέγας»[23].

Ὡς κοσμολογικὴ ἔκφραση τῆς τετραδικῆς ὑπάρξεως τοῦ παντός ἐκλαμβάνονται τὰ συνιστῶντα Τετρακτὺν[24] τέσσερα στοιχεῖα (σχ. 4), ἐκ τῶν ὁποίων ὁ Δημιουργός «συνέστη-



Σχ. 4 Ἡ Τετρακτὺς τῶν τεσσάρων στοιχείων.

κεν τὸ τοῦ παντὸς σῶμα», κατὰ τὴν περιγραφὴ τοῦ πλατωνικοῦ *Τιμαίου*[25]. Ταυτοχρόνως, ἡ Τετρακτύς, ὡς «τὸ τοῦ παντὸς σῶμα», περικλείει τὸ πλῆθος τῶν ἐντὸς τοῦ Διός («*Ζεύς τοι τὰ πάντα*»[26]) θεῶν. Ὑφίσταται, κατὰ συνέπειαν, ἀντιστοιχία τῶν στοιχείων καὶ τῶν

---

23. *Αὐτ.*, 9-10.

24. ΘΕΩΝ, λη΄, σ. 98.

25. ΠΛΑΤ., *Τίμ.*, 31 b 6 - 32 c 3: «ὅθεν ἐκ πυρὸς καὶ γῆς τὸ τοῦ παντὸς ἀρχόμενος συνιστάναι σῶμα ὁ Θεὸς ἐποίει. δύο δὲ μόνω καλῶς συνίστασθαι τρίτου χωρὶς οὐ δυνατόν· δεσμὸν γὰρ ἐν μέσῳ δεῖ τινὰ ἀμφοῖν συναγωγὸν γίγνεσθαι. δεσμῶν δὲ κάλλιστος ὃς ἂν αὐτὸν καὶ τὰ συνδούμενα ὅτι μάλιστα ἓν ποιῇ, τοῦτο δὲ πέφυκεν ἀναλογία κάλλιστα ἀποτελεῖν. ὁπόταν γὰρ ἀριθμῶν τριῶν εἴτε ὄγκων εἴτε δυνάμεων ὠντινωνοῦν ᾖ τὸ μέσον, ὅτιπερ τὸ πρῶτον πρὸς αὐτό, τοῦτο αὐτὸ πρὸς τὸ ἔσχατον, καὶ πάλιν αὖθις, ὅτι τὸ ἔσχατον πρὸς τὸ μέσον, τὸ μέσον πρὸς τὸ πρῶτον, τότε τὸ μέσον μὲν πρῶτον καὶ ἔσχατον γιγνόμενον, τὸ δ' ἔσχατον καὶ τὸ πρῶτον αὖ μέσα ἀμφότερα (μὲ τὸ νὰ γίνεται ὁ μέσος ὅρος ἄκρος καὶ ἀμφότεροι οἱ ἄκροι μέσοι), πανθ' οὕτως ἐξ ἀνάγκης τὰ αὐτὰ εἶναι συμβήσεται, τὰ αὐτὰ δὲ γενόμενα ἀλλήλοις ἓν πάντα ἔσται. εἰ μὲν οὖν ἐπίπεδον μέν, βάθος δὲ μηδὲν ἔχον ἔδει γίγνεσθαι τὸ τοῦ παντὸς σῶμα, μία μεσότης ἂν ἐξήρκει τά τε μεθ' αὑτῆς συνδεῖν καὶ ἑαυτήν, νῦν δὲ στερεοειδῆ γὰρ αὐτὸν προσῆκεν εἶναι, τὰ δὲ στερεὰ μία μὲν οὐδέποτε, δύο δὲ ἀεὶ μεσότητες συναρμόττουσιν· οὕτω δὴ πυρός τε καὶ γῆς ὕδωρ ἀέρα τε ὁ θεὸς ἐν μέσῳ θείς, καὶ πρὸς ἄλληλα καθ' ὅσον ἦν δυνατὸν ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον ἀπεργασάμενος, ὅτιπερ πῦρ πρὸς ἀέρα, τοῦτο ἀέρα πρὸς ὕδωρ, καὶ ὅτι ἀὴρ πρὸς ὕδωρ, ὕδωρ πρὸς γῆν, συνέδησεν καὶ συνεστήσατο οὐρανὸν ὁρατὸν καὶ ἁπτόν. καὶ διὰ ταῦτα ἐκ τε δὴ τούτων τοιούτων καὶ τὸν ἀριθμὸν τεττάρων τὸ τοῦ κόσμου σῶμα ἐγεννήθη δι' ἀναλογίας ὁμολογῆσαν, φιλίαν τε ἔσχεν ἐκ τούτων, ὥστε εἰς ταὐτὸν αὑτῷ συνελθὸν ἄλυτον ὑπὸ τοῦ ἄλλου πλὴν ὑπὸ τοῦ συνδήσαντος γενέσθαι». Ὁ ΘΕΩΝ (λη΄, *ἔνθ. ἀν.*) σημειώνει πῶς «ὅπερ γὰρ ἐν ἐκείνῃ (δηλ. τὴν κατὰ τοὺς ἀριθμοὺς ἀναλογίαν) μονάς, ἐν ταύτῃ πῦρ· ὃ δὲ δυάς, ἀήρ· ὃ δὲ τριὰς ὕδωρ· ὃ δὲ τετρὰς γῆ. τοιαύτη γὰρ ἡ φύσις τῶν στοιχείων κατὰ λεπτομέρειαν καὶ παχυμέρειαν, ὥστε τοῦτον ἔχειν λόγον πῦρ πρὸς ἀέρα, ὃν ἓν πρὸς β΄, πρὸς δὲ ὕδωρ, ὃν ἓν πρὸς γ΄, πρὸς δὲ γῆν, ὃν ἓν πρὸς δ΄». Στὴν περίπτωση αὐτή, ὅμως, δὲν πρόκειται περὶ γεωμετρικῆς προόδου, ὅπως ἀπαιτοῦν τὰ πλατωνικὰ δεδομένα. Ἡ φαινομενικὴ ἀντίφαση αἴρεται, ἂν οἱ α΄, β΄, γ΄, δ΄ θεωρηθοῦν ὡς λογάριθμοι. Πράγματι, ἡ Τετρακτὺς συνιστᾶ σύστημα δεκαδικῶν λογαρίθμων, ἐφ' ὅσον ἐγκλείει τὴν γεωμετρικὴ πρόοδο (1), 10, 10^2, 10^3, 10^4 καὶ τὴν ἀριθμητικὴ πρόοδο (0), 1, 2, 3, 4, τῆς ὁποίας ἕκαστος ὅρος εἶναι ὁ λογάριθμος τοῦ ἀντιστοίχου ὅρου τῆς γεωμετρικῆς προόδου.

26. *O.F.*, ἀπ. 21 a, A. NAUCK, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, χ.τ., 1962, AESCH., ἀπ. 70, π.β. H. J. METTE, *Supplementum Aeschyleum*, Berlin, 1939, ἀπ. 52.

συνδυασμῶν τους πρὸς θεοὺς καὶ θεούς - τέκνα. Ἡ ἀντιστοιχία αὐτή, διὰ τῆς θεωρήσεως τῶν στοιχείων ἢ τῶν συνδυασμῶν των ὡς σημείων ἤ, τρόπον τινά, ὡς κοσμολογικῶν προβολῶν τῶν θεῶν, παρέχει δυνατότητα προσεγγίσεως τῆς ἀρρήτου καὶ σκοτεινῆς θεϊκῆς ὑπάρξεως. Στόχον τῆς ἀπόπειρας αὐτῆς δὲν θὰ ἦταν δυνατὸν νὰ συνιστᾶ ἡ ἀντικατάσταση τοῦ σκότους ἀπὸ τὸ φῶς, τῆς ἀγνοίας ἀπὸ τὴν γνώση, ἀλλὰ μόνον ἡ δημιουργία ἑνὸς φωτεινοῦ σκότους, ἡ γνώση τῆς ἀγνοίας μας ἢ ἡ βίωση τῆς ἀληθείας ὅτι «τὸ ἀεὶ καταλαμβανόμενον τῶν μὲν προκαταληφθέντων πάντων μεῖζόν ἐστιν, οὐ μὴν ὁρίζει ἐν ἑαυτῷ τὸ ζητούμενον»[27], καθ' ὅσον «τῆς μακαρίας ἐκείνης τῶν ἀγαθῶν φύσεως πολὺ μέν ἐστι τὸ ἀεὶ εὑρισκόμενον, ἀπειροπλάσιον δὲ τοῦ πάντοτε καταλαμβανομένου τὸ ὑπερκείμενον καὶ τοῦτο εἰς τὸ διηνεκὲς γίνεται τῷ μετέχοντι»[28]. Ὥστε ἡ Τετρακτὺς βιοῦται ὡς μὴ προσπελάσιμη, μὲ μόνην ὁδὸ προσπελάσεώς της τὸν ἐνστερνισμό τοῦ ἀπροσπελάστου της.

Εἰρήνη-Φωτεινὴ ΒΙΛΤΑΝΙΩΤΗ
(Ἀθῆναι)

---

27. *P.G.*, τ. 44, 941 c 4-5.

28. *P.G.*, τ. 44, 940 d 1 - 941 a 3. Ἡ ἰδέα πώς «ἀπειροπλάσιον τοῦ πάντοτε καταλαμβανομένου τὸ ὑπερκείμενον» δύναται νὰ ἀποδοθῆ μαθηματικῶς διὰ τῆς θεωρίας τῶν γεωμετρικῶν προόδων: ἔστωσαν τρεῖς διαδοχικοὶ ὅροι α_1, α_2, α_3 μιᾶς γεωμετρικῆς προόδου. Ἡ ἀπόσταση μεταξὺ α_2 καὶ α_3 εἶναι πολλαπλάσια τῆς ἀποστάσεως μεταξὺ α_1 και α_2 κατὰ τὸν λόγο λ τῆς προόδου αὐτῆς. Ἂν οἱ α_1, α_2, α_3, ..., α_v ἀποδίδουν βαθμίδες τῆς ἀνόδου, καθίσταται φανερὸ ὅτι, ὅσο κανεὶς ἀνέρχεται, τόσο τὸ ὕψος τῆς ἑπομένης βαθμίδος προσεγγίζει τὸ ἄπειρον, ἐν ἀντιθέσει πρὸς τὸ ὕψος τῶν ἀρχικῶν βαθμίδων, τὸ ὁποῖο τείνει νὰ θεωρηθῆ ἀπειροελάχιστον. Κατὰ τὸν τρόπον αὐτόν, ὁ μετέχων, «ἀρχὴν ἐξ ἀρχῆς μεταλαμβάνων» (*P.G.* τ. 44, 941 c 9-10), «πάντοτε διὰ τῶν ἀνωτέρων ὁδεύει πρὸς τὸ ἀόριστον» (*Αὐτόθι*, 941 c 14-15), ὁμολογώντας «εἰδέναι μὲν μηδέν, πλὴν αὐτὸ τοῦτο εἰδέναι» [ΔΙΟΓ. ΛΑΕΡΤ., *Βίοι Φιλοσόφων*, II, V, XVI, 3-4 (Lipsiae 1833)]. Τὴν ὑπέρβαση ἑαυτοῦ κατὰ τὴν ἄνοδο [«*ἑαυτοῦ μείζων*», (*P.G.* 941 b 5)] ὑποδηλώνει πιθανῶς καὶ ὁ χαλδαϊκὸς χρησμός: «Ἔστι γάρ τι νοητόν, ὅ χρή σε νοεῖν νόου ἄνθει» [E. DES PLACES, *Oracles Chaldaiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1989², 1 (p. 11 KROLL = DAMASCIUS, I, 154, 16-26), 1]. Ὁ νοῦς καλεῖται ν' ἀκολουθήσει τὸ παράδειγμα τοῦ φυτοῦ τὸ ὁποίον, διὰ τῆς ἀνθήσεως, ὑπερβαίνει ἑαυτό. Τὸ ἄπειρον τῆς ἀναζητήσεως ἀναγνωρίζει ὁ Ἡράκλειτος «ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει» [ἀπ. B 45 (D.-K., I, 161, 1-2) = ΔΙΟΓ. ΛΑΕΡΤ., *ἔνθ. ἀν.*, IX, I, VI, 8-10]. Καὶ ὁ ΠΛΑΤΩΝ [*Ἐπιστ. Ζ*, 341 c 6 - d 2 (éd. J. Souihlé, Paris, 1926)] περιγράφει ἐναργέστατα τὸ συγκλονιστικὸ βίωμα τῆς πορείας πρὸς τὴν νόηση τοῦ νοητοῦ: «ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστιν [...], ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον ἑαυτὸ ἤδη τρέφει».

AMEINIAS' CONCEPTION OF ΗΣΥΧΙΑ

With a view to construe a difficult passage from Diogenes Laertius' *Lives of Eminent Philosophers*, J.A. Fabricius, E. Zeller and L. Joubert[1] contended that, according to Diogenes Laertius, Parmenides had studied under Ameinias, whereas E. Wellmann[2] objected that, according to Diogenes Laertius, Parmenides had only made the acquaintance of Ameinias. Now H. Diels put forward the opinion that Diogenes Laertius' alleged reference to Ἀμεινίᾳ καὶ Διοχαίτῃ τῷ Πυθαγορικῷ is nothing but a reference to Ἀμεινίᾳ Διοχαίτα τῷ Πυθαγορικῷ[3]. Keeping in mind that the name Ἀμεινίας is not included in Jamblichus' catalogue of the Pythagoreans, we are inclined to think that Jamblichus took into consideration that there was a rumour that Ameinias, who might have been a citizen of Selinus[4], incurred blame for not showing the qualities of a patriot during the events of 480 B.C.[5]. In our opinion, it seems probable that Ameinias was blameless in this matter because he had emigrated from Selinus to Elea about the year 495 B.C.[6]. Being convinced that Ameinias did not only teach philosophy but also died in Elea, E. Zeller, B. Centrone and A.A. Long[7] did not question the

---

1. Cf. J.A. FABRICIUS, *Bibliotheca Graeca*, vol. 1, Hildesheim, Olms, 1966[4], p. 860; E. ZELLER, Parmenides, *Realencyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft*, vol. 5, Stuttgart, Metzler, 1848, p. 1172; L. JOUBERT, Parménide, *Nouvelle Biographie Générale*, vol. 39, Copenhague, Rosenkilde et Bagger, 1968[2], p. 228.

2. Cf. E. WELLMANN, Ameinias, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, suppl. vol. 1, Stuttgart, Metzler, 1903, p. 68.

3. Cf. H. DIELS, Parmenidea, *Hermes*, 35, 1900, p. 197. Far from being favourable to the reading Διοχαίτα, U. VON WILAMOWITZ, Lesefrüchte, *Hermes*, 65, 1930, pp. 250- 251, asserted that the emendation Ἰσχαίτα, which goes back to E. Teza, has the ring of truth. On the other hand, M. GIGANTE, *Diogene Laerzio. Vite dei filosofi*, vol. 2, Bari, Laterza, 2000[4], p. 558, stressed the point that U. von Wilamowitz's assertion seems to be a questionable one. Keeping in mind that, according to Pindar, the flower ἴον is famous for its παμπόρφυροι ἀκτῖνες (cf. H.G. LIDDELL - R. SCOTT, *Greek- English Lexicon* (translated from English into Modern Greek by X.P. MOSCHOS - M. CONSTANTINIDES), vol. 2, Athens, Sideres, p. 531) and taking into account that for the Greeks the most important kind of ἴον is the so-called *Iris Germanica* (cf. *ibid.*, p. 537), which has χρῶμά τι πορφυροειδές (cf. *ibid.*, p. 507), we consider that in all probability Ameinias' father was nicknamed Ἰσχαίτας because of his quasi-red hair.

4. Cf. P.M. FRASER - E. MATTHEWS, *A Lexicon of Greek Personal Names*, vol. 3, part 1, London, Oxford Univ. Press, 1997, p. 32.

5. Cf. E. OLSHAUSEN, Selinus, *Der neue Pauly*, vol. 11, Stuttgart, Metzler, 2001, p. 367.

6. Cf. L. ZHMUD, *Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus*, Berlin, Akademie Verlag, 1997, p. 72.

7. Cf. E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, vol. 1, part 1, Hildesheim, Olms, 1963[7], p. 680; B. CENTRONE, Ameinias, in R. GOULET, *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 1, Paris, Éditions du C.N.R.S., 1989, p. 159; A.A. LONG, *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, London, Cambridge Univ. Press, 1999, p. xxiv.

accuracy of Sotion's statement about the hero shrine that Parmenides dedicated to Ameinias, whereas J. Burnet, W. Burkert and P. Kingsley[8] implied that the shrine erected by Parmenides would still be there in later days. Taking into account that Sotion's statement goes back to Timaeus of Tauromenium[9], who has proved himself to be quite unreliable[10], we may throw doubt upon the precision of the details in Timaeus' reference to Ameinias. In other words, being of the opinion that Timaeus laid special emphasis on the so-called Parmenidean piety[11] and its moral implications[12], we consider that Timaeus' statement about the hero shrine that Parmenides dedicated to Ameinias does read like an invention.

Keeping in mind that in all probability it was in Elea that Parmenides received instruction from Ameinias, A. Reymond, O. Gigon and E. Moutsopoulos[13] did not disregard the fact that, according to Jamblichus, Parmenides had the reputation of being favourable to Pythagoreanism[14]. In this connexion we may note that Jamblichus'testimony is supported by Proclus'reference to Parmenides as a thinker who was influenced by some doctrines held by the followers of Pythagoras[15]. Indeed, F. Enriques[16] demonstrated that Proclus was fully aware of the Pythagorean background of Parmenides' conception of the *mathematical point,* whereas L. Tarán, E. Maraghianou and L. Zhmud[17] maintained that the method of Parmenides was almost certainly influenced by mathematical deduction because Parmenides had been connected with the Pythagoreans through association with Ameinias. On the other hand, F. Wehrli[18] pointed out that Ameinias did not confine himself to the exact sciences. As a matter of fact, F. Aronadio and F. Decleva Caizzi[19] remarked that, according to Sotion, it was not Xenophanes but Ameinias who became a major source of inspiration and ideas for Parmenides, whereas F. Ueberweg and J. Stenzel[20] contended that, according to Sotion,

---

8. Cf. J. BURNET, *Early Greek Philosophy,* London, Black, 1930[4], p. 170; W. BURKERT, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism,* Cambridge Massachusetts, Harvard Univ. Press, 1972, p. 280; P. KINGSLEY, *In the Dark Places of Wisdom,* California, The Golden Sufi Center, 1999, p. 162.

9. Cf. H. DIELS, *op. cit.,* p. 199.

10. Cf. I. LÉVY, *Recherches sur les sources de la légende de Pythagore,* Paris, Leroux, 1926, p. 59.

11. Cf. J. ZAFIROPULO, *L' École Eléate,* Paris, Les Belles Lettres, 1950, p. 81.

12. Cf. *ibid,* p. 51.

13. Cf. A. REYMOND, *History of the Sciences in Greco-Roman Antiquity,* London, Methuen, 1927, p. 37; O. GIGON, *Die Ursprung der griechischen Philosophie,* Basel, Schwabe, 1945, p. 245; E. MOUTSOPOULOS, *Presocratic Thought* (in Greek), Athens, Gregores, 1978[2], p. 48.

14. Cf. A. MELE, *Megale Hellas* e pitagorismo, in M. TORTORELLI CHIDINI - A. STORCHI MARINO - A. VISCONTI, *Tra Orfeo e Pitagora,* Napoli, Bibliopolis, 2000, p. 312.

15. Cf. J.E. RAVEN, *Pythagoreans and Eleatics,* London, Cambridge Univ. Press, 1948, pp. 22-23; J.P. DUMONT - D. DELATTRE - J.L. POIRIER, *Les Présocratiques,* Paris, Gallimard, 1988, p. 1262.

16. Cf. F. ENRIQUES, Parmenide e la geometria, *Enciclopedia Italiana,* vol. 26, Milano, Rizzoli, 1935, p. 392.

17. Cf. L. TARÁN, *Parmenides,* Princeton, Princeton Univ. Press, 1965, p. 3; E. MARAGHIANOU, *Eleatic School* (in Greek), Athens, Cardamitsas, 1996, p. 92; L. ZHMUD, *op. cit.,* p. 153.

18. Cf. F. WEHRLI, *Sotion,* Basel, Schwabe, 1978, p. 60.

19. Cf. F. ARONADIO, Due fonte laerziane: Sozione e Demetrio di Magnesia, *Elenchos,* 11, 1990, p. 225; F. DECLEVA CAIZZI, Il libro IX di Diogene Laerzio, in W. HAASE, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt,* vol. 36, part 6, Berlin, de Gruyter, 1992, p. 4231.

20. Cf. F. UEBERWEG, *Die Philosophie des Altertums,* Berlin, Mittler, 1926[12], p. 21; J. STENZEL, Sotion aus Alexandria, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft,* ser. 2, vol. 3, part 1, Stuttgart, Metzler, 1927, p. 1237.

Parmenides was influenced not only by some doctrines held by Xenophanes but also by some doctrines held by Ameinias. Now Diogenes Laertius, who found himself in opposition to Sotion on this question, did not only state positively that Parmenides was regarded as a disciple of Xenophanes[21] but also stressed the point that Parmenides was counted among the so-called sporadic thinkers and not among the Pythagoreans[22]. This being so, we concur with G. Rodier[23] in observing that Parmenides disapproved of the Pythagorean background of natural philosophy, in spite of the fact that his cosmology had something to do with Pythagoreanism[24]. With a view to shed light on the background of the Parmenidean cosmology, K.R. Popper suggested that under the influence of Ameinias Parmenides might have written «a first version of a cosmology that combined, and transcended ideas of Anaximander, Pythagoras, Pherecydes, and perhaps Hesiod»[25]. In view of P. Tannery's assertion that Parmenides embodied some Pythagorean ideas in the second part of his poem[26], we consider that E. Zeller rightly noted that Parmenides was chiefly influenced by Xenophanes, who had given his adhesion to some astronomical discoveries attributed to the Pythagoreans[27]. Taking into account that Parmenides certainly broke away from Pythagoreanism after his meeting with Xenophanes[28], we have reason to believe that Parmenides, who was the first Greek ontologist[29], wrote in opposition to the quasi-naturalistic mode of explanation adopted by the Pythagoreans[30].

In view of the quasi-naturalistic implications of the Pythagorean philosophy of science, we disagree with G. Reale's[31] statement that the so-called Pythagorean mysticism was influential

---

21. Cf. F. WEHRLI, *op. cit.*, p. 19.

22. Cf. *ibid.*, p. 60; F. DECLEVA CAIZZI, *op. cit.*, p. 4231.

23. Cf. G. RODIER, Parménide, *La Grande Encyclopédie*, vol. 25, Paris, Larousse, p. 1177.

24. Cf. T. GOMPERZ, *Griechische Denker*, vol. 1, Leipzig, Veit, 1903, p. 136.

25. Cf. K.R. POPPER, *The World of Parmenides*, London, Routledge, 1998, p. 136.

26. Cf. L. ZHMUD, *op. cit.*, p. 212.

27. Cf. E. ZELLER, *op. cit.*, p. 680. In this connexion we may note that, according to A.- P.D. MOURELATOS, Xenophanes' Contribution to the Explanation of the Moon's Light, *Philosophia*, 32, 2002, pp. 52- 53, Parmenides rightly implied that «new crescent moon (waxing) always close behind the sun...When full moon is rising the sun is always setting...When the full moon is setting the sun is always rising». From this point of view Parmenides reminds us of Aratus, who laid special emphasis on τὸ χρήσιμον τοῖς ναυτιλλομένοις (cf. EUDOX., F 8 Lasserre). Now Diogenes Laertius admitted that it became a matter of doubt whether Parmenides or Pythagoras had been the first to identify the *morning - star* with the *evening - star* (cf. D.W. GRAHAM, La lumière de la lune dans la pensée grecque archaïque, in A. LAKS - C. LOUGUET, *Qu'est - ce que la Philosophie Présocratique?*, Septentrion, P. U. S., 2002, p. 372). In view of the evidence produced by A. DELATTE, *La Vie de Pythagore de Diogène Laërce*, Hildesheim, Olms, 1988², pp. 178- 179, we do not align ourselves with those who maintain that Diogenes Laertius' phrase ὥς φησι Παρμενίδης is an emendable one (cf. M. GIGANTE, *op. cit.*, p. 543), and we put forward the opinion that Parmenides' statement on Pythagoras' astronomical reasoning was drawn from Ameinias.

28. Cf. W. NESTLE, Parmenides, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vol. 18, part 2, Waldsee, Druckenmüller, 1949, p. 1554; K. FREEMAN, *The Pre - Socratic Philosophers*, London, Blackwell, 1946, p. 152; E. ZELLER - R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci*, part 1, vol. 2, Firenze, La Nuova Italia, 1950², p. 326; W.K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, vol. 2, London, Cambridge Univ. Press, 1965, p. 3.

29. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *The Itinerary of Mind* (in Greek), vol. 2, Athens, Hermes, 1975, p. 162.

30. Cf. K. REICH, Parmenides und die Pythagoreer, *Hermes*, 82, 1954, pp. 291- 292.

31. Cf. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, vol. 1, Milano, Vita e Pensiero, 1976², p. 119.

in formulating the introductory part of Parmenides' poem. On the other hand, we concur with I. Gobry[32] in observing that the introductory part of Parmenides' poem is in harmony with the verse ἡνίοχον γνώμην στήσας καθύπερθεν ἀρίστην, that is to say with a verse which may go back to the advocates of genuine Pythagoreanism. In point of fact, there is much reliance to be placed on Aristotle's reference to the authenticity of the Pythagorean precept κράτιστον γνώμη[33]. Now, keeping in mind that in the second part of his poem Parmenides expounds a dualist cosmology partially based on Pythagorean premises[34] and taking into consideration that the Parmenidean dual principles have something in common with Alcmaeon's dualism[35], we are inclined to think that Ameinias, who might have approved of the Alcmaeonean distinction between φανερά and ἀφανῆ[36], clearly understood that for the Pythagoreans φανερά was a term used to represent a life of faithlessness, whereas ἀφανῆ was a term used to represent a life of faith in Pythagoras' revealed Word. Far from being of the opinion that Parmenides built on the Pythagorean distinction between φανερά and ἀφανῆ, U. von Wilamowitz[37] maintained that Parmenides was not favourable to the Pythagorean doctrine of *metempsychosis*, whereas G.S. Kirk - J.E. Raven - M. Schofield[38] contended that Parmenides' teaching about the faith of the soul was anticipated by the Pythagoreans. In view of H.S. Schibli's assertion that «by singling out the immortal soul as the essential element of life Pythagoras foreshadowed the Parmenidean/ Platonic distinction between eternal being and changeable becoming»[39], we concur with E. Zeller - R. Mondolfo[40] in observing that Parmenides laid special emphasis on the Pythagorean conception of purification because he had some association with Ameinias. In this connexion we may note that F.M. Cleve stated

---

32. Cf. I. Gobry, *Pythagore*, Paris, Éditions Universitaires, 1992, pp. 120- 121.

33. Cf. A. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris, Champion, 1915, p. 73. Keeping in mind that the Pythagorean precept κράτιστον γνώμη contrasts sharply with Thales' precept ἰσχυρότατον ἀνάγκη (cf. *ibid.*, p. 285), we think that the Pythagoreans were probably the first to concern themselves with the problem of the nature of free agency and its relation to the origins and conditions of responsible behaviour. Granting this to be true, we have reason to believe that Ameinias was counted among those who had praised Pythagoras for his free will (cf. Aristox., F 16 Wehrli). Now F.M. Cleve, *op. cit.*, p. 525, contended that in all probability Ameinias was «just one of those common members, or auditors, of the (Pythagorean) fraternity who belonged largely to the lower classes». Taking into account that Ameinias was reputed to be a Πυθαγορικός (cf. Diog. Laert., *Vit. Phil.*, 9. 21), we concur with A. Alegre Gorri, Los filósofos presocráticos, in C. García Gual, *Historia de la Filosofía antigua*, Madrid, Editorial Trotta, 1997, p. 59, in observing that Ameinias' approach to Pythagoreanism had nothing to do with the Acousmatics. In point of fact, the abstract character of the Parmenidean philosophy naturally results in coincidences with the Pythagorean philosophy of number (cf. W. Burkert, *op. cit.*, p. 280), which was familiar to Ameinias.

34. Cf. J.P. Dumont - D. Delattre - J.L. Poirier, *op. cit.*, p. 1262.

35. Cf. A.L. Pierris, Origin and Nature of Pythagorean Cosmogony, in K.I. Boudouris, *Pythagorean Philosophy*, Athens, International Center for Greek Philosophy and Culture, 1992, p. 156.

36. Cf. Alcmaeon, B1 Diels.

37. Cf. U. von Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, vol. 2, Berlin, Weidmann, 1932, p. 211.

38. Cf. G.S. Kirk - J.E. Raven - M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, London, Cambridge Univ. Press, 1983[2], p. 240.

39. Cf. H.S. Schibli, Pythagoras, in E. Craig, *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 7, London, Routledge, 1998, p. 856.

40. Cf. E. Zeller - R. Mondolfo, *op. cit.*, pp. 683- 684.

that Parmenides benefited much from his association with Ameinias, which «must have had a great and durable impact on the formation of his personal life»[41], whereas H. Fränkel objected that evidence in confirmation of F.M. Cleve's statement is lacking[42].

With a view to shed light on Sotion's statement that it was Ameinias who converted Parmenides to the quiet philosophic life (εἰς ἡσυχίαν)[43], D. Gallop and A.S. Bogomolov[44] suggested that it was Ameinias who persuaded Parmenides to abandon political activity. Now M. Timpanaro Cardini[45] and M. Untersteiner[46] stressed the point that Ameinias'conception of ἡσυχία was in sharp contrast with the Athenean conception of πολυπραγμοσύνη. This being so, it seems reasonable to infer that Ameinias'conception of ἡσυχία had a great deal to do with public interest but was out of line with party politics[47]. In other words, we consider that there was an interrelation between Ameinias'conception of ἡσυχία and the Pythagorean conception of καλοκαγαθία and therefore we regard with approval Jamblichus' assertion that «for some time the nobility (ἡ καλοκαγαθία) of the Pythagoreans prevailed and the resolve of the cities themselves, so that they were willing to have their political affairs managed by them»[48]. Granting this to be true, we do not align ourselves with those who maintain that under the influence of Ameinias Parmenides decided to give laws to his native city of Elea[49]. On the other hand, being of the opinion that Ameinias laid special emphasis on the scientific

---

41. Cf. F.M. CLEVE, *The Giants of pre - Sophistic Greek Philosophy,* vol. 2, The Hague, Nijhoff, 1973[3], p. 525.

42. Cf. H. FRÄNKEL, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums,* München, Beck, 1962[2], p. 399. In spite of the fact that Ameinias left no writings (cf. K. FREEMAN, *op. cit.,* p. 41), we may reach the conclusion that Ameinias'way of life was differentiated from the Parmenidean one. In other words, keeping in mind that Ameinias had the reputation of being a Pythagorean (cf. *supra* and n. 33), and taking into account that for the Pythagoreans «persons must engage in no sexual activity other than procreationist, and hence heterosexual, intercourse» (cf. K.L. GACA, The Reproductive Technology of the Pythagoreans, *Classical Philology,* 95, 2000, p. 113), we consider that Parmenides, who was engaged in homosexual intercourse with Zeno of Elea (cf. PL., *Prm.,* 127 b; DIOG. LAERT., *Vit. Phil.,* 9. 25), did not adhere faithfully to Ameinias' moral standards. From this point of view we do not find ourselves in opposition to C.M. BOWRA, The Poem of Parmenides, *Classical Philology,* 32, 1937, p. 108, who noted that Ameinias and his colleagues «might perhaps think that Parmenides was not on the right way».

43. Cf. C.D. GEORGOULES, Greek Philosophy (in Greek), *The Helios Encyclopedia,* vol. 7, Athens, Helios, p. 567; C.I. VOURVERES, Parmenides (in Greek), *The Helios Encyclopedia,* vol. 15, Athens, Helios, p. 559; C.J. DE VOGEL, *Greek Philosophy,* vol. 1, Leiden, Brill, 1957, p. 35; M. GIGANTE, Biografia e dossografia in Diogene Laerzio, *Elenchos,* 7, 1986, p. 88.

44. Cf. D. GALLOP, *Parmenides of Elea,* Toronto, The Univ. of Toronto Press, 1984, pp. 3-4; A.S. BOGOMOLOV, *History of Ancient Philosophy,* Moscow, Progress Publishers, 1985, p. 83.

45. Cf. M. TIMPANARO CARDINI, *Pitagorici,* vol. 1, Firenze, La Nuova Italia, 1958, p. 161.

46. Cf. M. UNTERSTEINER, *Parmenide,* Firenze, La Nuova Italia, 1958, p. 6.

47. Cf. E. KOLLER, Muße und musische Paideia, *Museum Helveticum,* 13, 1956, p. 24.

48. Cf. IAMBL., *Vit. Pyth.,* 249. The translation is by J. DILLON - J. HERSHBELL, *Iamblichus. On the Pythagorean Way of Life,* Atlanta, Scholars Press, 1991, p. 243.

49. Cf. P. VRACHAS, Parmenides (in Greek), *Hydria,* vol. 43, Athens, Etaireia Elinikon Ekdoseon, 1987, pp. 108- 109. In view of Jamblichus'assertion that «none of them (the Pythagoreans), while possessed by anger, punished a slave or admonished a freedman, but each waited for the restoration of his ability to think rationally..., for they accomplished this delay by using silence and quiet» (cf. IAMBL., *Vit. Pyth.,* 197; the translation is by J. DILLON - J. HERSHBELL, *op. cit.,* p. 203), we may reach the conclusion that Ameinias'conception of ἡσυχία had a great deal

aspects of the Pythagorean conception of ἡσυχία, we underline the fact that Ameinias'alleged dependence on the so- called Pythagorean precept ὦ νέοι, ἀλλὰ σέβεσθε μεθ' ἡσυχίας τάδε πάντα[50] is a misleading one[51]. Moreover, keeping in mind that in the case of Ameinias the Latin word *otium* is the exact equivalent of the Greek word ἡσυχία[52], we consider that Ameinias'conception of ἡσυχία is indissolubly linked to the Pythagorean conception of the mode of existence of the objects of mathematics[53], which finds some confirmation in view of Archytas'utterance οὐ γὰρ δύναται τὸ νέον ἡσυχάζειν[54]. Now it is worth recalling that, according to Sotion, Ameinias' conception of ἡσυχία had a profound impact on many of his contemporaries because Ameinias was reputed to be *a noble and good man* (καλὸς κἀγαθός)[55]. In spite of the fact that the terms καλὸς κἀγαθός were originally used for denoting *a perfect gentleman*[56] having much money or many possessions[57], we may rest assured that in the case of Ameinias, who was counted among the poor[58], the terms καλὸς κἀγαθός had a moral sense related to «the creation of a spiritual aristocracy and of a religion based on ethical principles»[59]. Taking into account that «for five whole years» the Pythagoreans «had to keep

---

to do with the core of the Pythagorean way of life. Now H. DIELS - W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, Berlin, Weidmann, 1974[17], p. 217, maintained that Ameinias'conception of ἡσυχία was influential in formulating Prodicus'tale of Heracles'choice between the good and evil paths of life. Furthermore, D.L. BLANK, Faith and Persuasion in Parmenides, *Classical Antiquity*, 1, 1982, p. 175, who had remarked the similarity between Parmenides'association of ἀλήθεια with a path and Prodicus'tale of Heracles'choice, suggested that «this archaic metaphor of the choice between the good and evil paths of life...seems to have been used by the Pythagoreans for the choice between a life of faithlessness and one of faith in Pythagoras'revealed Word». To our way of thinking, it seems probable that Ameinias, who might have approved of the Alcmaeonean distinction between φανερὰ and ἀφανῆ, clearly understood that for the Pythagoreans φανερά was a term used to represent a life of faithlessness, whereas ἀφανῆ was a term used to represent a life of faith in Pythagoras'revealed Word (cf. *supra* and n. 36). Assuming this to be true, we contend that for Ameinias the sign Y did not represent any choice between the good and evil paths of life and therefore we concur with A. BRINKMANN, Ein Denkmal des Neupythagoreismus, *Rheinisches Museum*, 66, 1911, p. 621, in observing that the sign Y had nothing to do with genuine Pythagoreanism.

50. Cf. W. NESTLE, *op. cit.*, p. 1554.

51. Cf. C. RIEDWEG, «Pythagoras hinterliess keine einzige Schrift»- ein Irrtum?, *Museum Helveticum*, 54, 1997, pp. 91- 92.

52. Cf. H. DIELS, *op. cit.*, p. 198.

53. Cf. R. SCHOTTLAENDER, *Früheste Grundsätze der Wissenschaft bei den Griechen*, Berlin, Akademie Verlag, 1964, p. 59.

54. Cf. E. FRANK, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962[2], p. 339.

55. Cf. F.M. CLEVE, *op. cit.*, p. 525; J.F. MATTÉI, *Pythagoras and the Pythagoreans* (translated from French into Modern Greek by C. CAPSAMBELE), Athens, Cardamitsas, 1995, p. 59.

56. Cf. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, vol. 1, Paris, Klincksieck, 1990[2], p. 486.

57. Cf. F. BOURRIOT, *Kalos kagathos- kalokagathia*, vol. 1, Hildesheim, Olms, 1995, p. 83.

58. Cf. DIOG. LAERT., *Vit. Phil.*, 9. 21.

59. Cf. C.J. DE VOGEL, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Assen, van Gorcum, 1966, p. 126. Taking into account that for the Pythagoreans the term καλοκαγαθία was indicative of «the true dignity of perfect character» (cf. IAMBL., *Vit. Pyth.*, 181; the translation is by J. DILLON - J.

silence (ἡσύχαζον)»[60] in order to attain the true dignity of perfect character (καλοκαγαθία), we affirm that there was a mutual relation between the Pythagorean conception of καλοκαγαθία and Ameinias' conception of ἡσυχία.

Christopher N. POLYCARPOU
(Athens)

HERSHBELL, *op. cit.*, p. 191), we are inclined to think that the Pythagoreans were counted among those who used to imply that «a man is noble and good when he is morally perfect; for only his virtue entitles him to such appelation. Thus it is the just man, the brave man, the temperate man who is called *noble and good;* in a word, it is virtue that wins a man the name» (cf. ARIST., *M.M.*, B9, 1207 b 23- 27; the translation is by G.CYRIL ARMSTRONG, *Aristotle. Magna Moralia,* Cambridge Massachusetts, Harvard Univ. Press, 1935, pp. 641- 643). From this point of view we doubt the truth of Xenophon's assertion that Simmias and Cebes, who had studied under the Pythagorean philosopher Philolaus, became disciples of Socrates in order to attain the true dignity of perfect character (cf. F. BOURRIOT, *op. cit.*, p. 309). In other words, we concur with Diogenes Laertius in observing that Xenophon's Socrates presented himself as a moralist who used to teach whatever *a noble and good man* needed to know for civic purposes (cf. DIOG. LAERT., *Vit. Phil.*, 2.48), in spite of the fact that one hundred years before Socrates the Pythagoreans, including Ameinias, had attained the true dignity of perfect character (cf. DIOG. LAERT., *Vit. Phil.*, 9. 21). In this connexion we may note that the Pythagoreans laid special emphasis on τηρεῖν τὴν καλοκαγαθίαν with a view to avoid the implications of the term ἀρετή (cf. C.J. DE VOGEL, *op. cit.*, p. 131). Keeping in mind that Eudoxus had no hesitation in making use of the term ἀγαθά instead of the term ἀρεταί (cf. EUDOX., D 3 Lasserre), we may rest assured that the avoidance of the implications of the term ἀρετή is characteristic of genuine Pythagoreanism.

60. Cf. DIOG. LAERT., *Vit. Phil.*, 8. 10. (The translation is by R.D. HICKS, *Diogenes Laertius,* vol. 2, New York, Putnam's Sons, 1925, p. 329). In view of the link between τὸ ἄῤῥητον τῆς φιλοσοφίας and the Pythagorean πεντάγραμμον (cf. C.N. POLYCARPOU, The Eudoxean Biography of Pythagoras, *Diotima,* 32, 2004, p. 64), we consider that for Ameinias πεντάγραμμον was a symbol used to represent the period of time during which the disciples of the Pythagoreans had to keep silence. In other words, we put forward the opinion that for Ameinias πεντάγραμμον was indicative of a life of faith in Pythagoras' revealed Word, which might have been regarded as the outcame of ἡσυχία (cf. *supra* and n. 49). Moreover, it is worth recalling not only that πεντάγραμμον is a figure with five sides which give a starlike effect by intersecting one another (cf. J.F. MATTÉI, *op. cit.*, p. 121) but also that the construction of πεντάγραμμον presupposes the construction of dodecahedron, which was familiar to Pythagoras and his followers (cf. E. ZELLER - R. MONDOLFO, *op. cit.*, p. 681). Now, in view of the interrelation between the construction of πεντάγραμμον and the Pythagorean conception of the so-called *golden section* (cf. J.F. MATTÉI, *op. cit.*, p. 121), which was of great importance to Eudoxus (cf. P.H. MICHEL, *De Pythagore à Euclide*, Paris, Les Belles Lettres, 1950, p. 557), we may reach the conclusion that πεντάγραμμον had a great deal to do with a moral interpretation of the mathematical implications of Ameinias' conception of ἡσυχία (cf. *supra* and n. 53). Keeping in mind that Ameinias was counted among Pythagoras' immediate followers (cf. P. EBNER, Alcmeone Crotoniate, *Klearchos,* 11, 1969, p. 33), we are inclined to think that Ameinias developed the Pythagorean conception of ἡσυχία as a response to Xenophanes' frank criticism of the worldview of Pythagoras (cf. M. UNTERSTEINER, *op.cit.*, p. 6).

LYCON'S EVALUATION OF THE PYTHAGOREAN WAY OF LIFE

With a view to shed light on Lycon's evaluation of the Pythagorean way of life, we take into account that C.F. Bähr, P. Smith, W. Capelle and A.S. Arvanitopoulos contended that the Pythagorean philosopher Lycon of Tarentum was not the same person as the Pythagorean philosopher Lycon of Iasus[1], whereas E. Zeller- R. Mondolfo, P.M. Fraser- E. Matthews and C. Riedweg objected that the distinction between Lycon of Tarentum and Lycon of Iasus may be a distinction without a difference[2]. As a matter of fact, F. Susemihl's, K. Freeman's and D. Delattre's remark that Lycon had been a native of Iasus who went to Tarentum for instruction[3] carries us back to Diogenes Laertius' account of Philolaus[4] and bears upon Diogenes Laertius'assertion that there was only one Pythagorean who bore the name of Lycon[5]. This being so, we may reach the conclusion that Lycon of Iasus was rightly regarded as the author of a book[6] dealing with Pythagoras'moral philosophy[7] and entitled Περὶ Πυθαγορείου <βίου>[8]. To our way of thinking, there is no denying the fact that F. Susemihl's suggestion that Lycon might have been a younger contemporary of Archytas[9] is an acceptable one to those who take into consideration that Philolaus had the reputation of being the first Pythagorean to write a

---

1. Cf. C.F. BÄHR, Lykon, *Realencyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft,* vol. 4, Stuttgart, Metzler, 1846, p. 1260; P. SMITH, Lycon, in W. SMITH, *A Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology,* vol. 2, London, Murray, 1880, p. 847; W. CAPELLE, Lykon, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft,* vol. 13, part 2, Stuttgart, Metzler, 1927, p. 2308; A.S. ARVANITOPOULOS, Lycon the Pythagorean (in Greek), *The Eleutheroudaces Encyclopedia,* vol. 8, Athens, Eleutheroudaces, 1930, p. 869; ANONYMOUS, Lycon the Pythagorean (in Greek), *The Helios Encyclopedia,* vol. 12, Athens, Helios, p. 639.

2. Cf. E. ZELLER - R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci,* part 1, vol. 2, Firenze, La Nuova Italia, 1950[2], p. 432; P.M. FRASER - E. MATTHEWS, *A Lexicon of Greek Personal Names,* vol. 3, part 1, London, Oxford Univ. Press, 1997, p. 281; C. RIEDWEG, Lykon, *Der neue Pauly,* vol. 7, Stuttgart, Metzler, 1999, p. 567.

3. Cf. F. SUSEMIHL, *Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit,* vol. 2, Leipzig, Teubner, 1892, p. 691; K. FREEMAN, *The Pre-Socratic Philosophers,* London, Blackwell, 1946, p. 243; J.P. DUMONT - D. DELATTRE - J.L. POIRIER, *Les Présocratiques,* Paris, Gallimard, 1988, p. 556.

4. Cf. A. CAPIZZI, *Platone nel suo tempo,* Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1984, pp. 98- 99.

5. Cf. DIOG. LAERT., *Vit. Phil.,* 5.69.

6. Cf. ANONYME, Lycon de Iasos, *Nouvelle Biographie Générale,* vol. 32, Copenhague, Rosenkilde et Bagger, 1965[2], p. 372.

7. Cf. P. KROH, *Lexikon der antiken Autoren,* Stuttgart, Kröner, 1972, p. 384.

8. Cf. G. KAIBEL, *Athenaei Naucratitae Dipnosophistarum libri XV,* vol. 2, Leipzig, Teubner, 1887, p. 411; C. BURTON - GULICK, *Athenaeus. The Deipnosophists,* vol. 4, New York, Putnam's Sons, 1930, p. 396. As a matter of fact, the phrase ἐν τῷ Περὶ Πυθαγορείου <βίου> has been omitted by the epitomizer of Athenaeus' *Deipnosophists* (cf. S.P. PEPPINK, *Athenaei Dipnosophistarum Epitome,* vol. 2, part 2, Leiden, Brill, 1939, p. 27).

9. Cf. F. SUSEMIHL, *op. cit.,* p. 692.

book[10] but Lycon was not counted among his immediate followers[11]. Such being the case, we consider that Lycon, who spent his declining years in Iasus because of the disappearance of the Pythagorean Society, which had been found in Tarentum[12], was still alive not only in the last decade of the forth century B.C.[13] but also in the first decade of the third century B.C.[14].

Far from feeling confident of the authenticity of a fragment preserved by the epitomizer of Athenaeus' *Deipnosophists* and attributed to the Pythagorean philosopher Lycon, C. Burton-Gulick, H. Diels - W. Kranz and W. Burkert implied that there can be no certainty about the attribution of this fragment because the so-called reference to Lycon (Λύκος δ' ὁ Πυθαγόρειος) is based upon a conjectural remark made by C. Valckenaer (Λύκος=Λύκων)[15]. Being favourable to C. Valckenaer's view, M. Timpanaro Cardini objected against P. Maas, who had argued for accepting the emendation Ἴκκος δ' ὁ Πυθαγόρειος[16], that the name Ἴκκος does not occur in any other passage taken from Athenaeus' *Deipnosophists*[17]. Keeping in mind that the manuscripts have Ἴβυκος δ'ὁ Πυθαγόρειος[18] and taking into account that the story of Ibycus'death has much in common with a story related to the Pythagoreans of Croton[19], we may conjecture that the occurrence of the name Ἴβυκος in Athenaeus' *Deipnosophists* is due to a clerical error. Such being the case, we are of the opinion that in all probability the epitomizer of Athenaeus' *Deipnosophists* mistook Λύκων for Λύκος and therefore we concur with G.E. Benseler, C. Müller, E. Zeller - R. Mondolfo, H. Dörrie and J.F. Mattéi in observing that C. Valckenaer was right in his above-mentioned conjectural remark[20]. From this point of view it seems reasonable to infer that Lycon was probably the first[21] to give us a detailed description of «a certain kind of lettuce well known as an anti-aphrodisiac»[22] in spite of the fact that his name

---

10. Cf. DIOG. LAERT., *Vit. Phil.*, 8.85. Keeping in mind that Diogenes Laertius saw it stated by Demetrius of Magnesia that Philolaus had been the first Pythagorean to write a book, we are inclined to think that Diogenes Laertius made mention of the Pythagorean philosopher Lycon (cf. *supra* and n.5) on the authority of Demetrius of Magnesia. In other words, Diogenes' phraseology γεγόνασι δὲ καὶ ἄλλοι Λύκωνες· πρῶτος Πυθαγορικός, δεύτερος αὐτὸς οὗτος (sc. Τρωαδεύς), τρίτος ἐπῶν ποιητής, τέταρτος ἐπιγραμμάτων ποιητὴς reminds us of a passsage from Demetrius' *Dictionary of Poets and Authors of the Same Name* (cf. DIOG. LAERT., *Vit. Phil.*, 1.38).

11. Cf. *ibid.*, 8.46.

12. Cf. A. CAPIZZI, *op. cit.*, pp. 146 - 147.

13. Cf. W. CAPELLE, *op. cit.*, p. 2309; V. SPANDAGOS - R. SPANDAGOU - D. TRAVLOU, *Ancient Greek Physicians and Pharmacologists* (in Greek), Athens, Aethra, 1996, p. 109.

14. Cf. P. WUILLEUMIER, *Tarente*, Paris, de Boccard, 1939, p. 717.

15. Cf. C. BURTON - GULICK, *Athenaeus. The Deipnosophists*, vol. 1, New York, Putnam's Sons, 1927, p. 303; H. DIELS - W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, Berlin, Weidmann, 1974[17], p. 445; W. BURKERT, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge Massachusetts, Harvard Univ. Press, 1972, p. 204.

16. Cf. P. MAAS, Ibykos, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vol. 9, part 1, Stuttgart, Metzler, 1914, p. 818.

17. Cf. M. TIMPANARO CARDINI, *Pitagorici*, vol. 2, Firenze, La Nuova Italia, 1962, p. 440.

18. Cf. P. MAAS, *op. cit.*, p. 818.

19. Cf. IAMBL., *Vit. Pyth.*, 126.

20. Cf. G.E. BENSELER, *W.Pape's Wörterbuch der griechischen Eigennamen*, vol. 3, part 2, Brauschweig, Vieweg, 1875[2], p. 826; C. MÜLLER, *Fragmenta Historicorum Graecorum*, vol. 2, Paris, Didot, 1878, p. 370; E. ZELLER - R. MONDOLFO, *op. cit.*, p. 432; H. DÖRRIE, Lykon, *Der kleine Pauly*, vol. 3, Stuttgart, Druckenmüller, 1969, pp. 813 - 814; J.F. MATTÉI, *Pythagoras and the Pythagoreans* (translated from French into Modern Greek by C. CAPSAMBELE), Athens, Cardamitsa, 1995, p. 75.

21. Cf. C. GEORGACOPOULOS, *Ancient Greek Physicians* (in Greek), Athens, Iaso, 1998, p. 316.

22. Cf. K. FREEMAN, *op. cit.*, p. 243. Taking into account that the term εὐνοῦχος, which was used by

has been omitted not only by Plinius[23] but also by the author of *Geoponica*[24]. In our opinion, W. Capelle's suggestion that Athenaeus' statement on Lycon's botanical studies might have been drawn from the physician Heracleides of Tarentum[25] is an acceptable one to those who are going on the assumption that Heracleides did not fail to distinguish the Pythagorean philosopher Lycon of Iasus from the Peripatetic philosopher Lycon of Troas, who was also interested in investigating natural causes and phenomena[26]. Granting this to be true, we do not align ourselves with H. Thesleff, who supposed that there was a writing wrongly attributed to the Pythagorean philosopher Lycon[27] and therefore had no hesitation in stating that Lycon's work Περὶ Πυθαγορείου <βίου> was an obscure one[28]. In other words, we consider that there is much reliance to be placed on Lycon's reference to *bishop 's weed*[29], which harmonizes well with genuine Pythagoreanism[30] and, in view of Lycon's adherence to Menestor's way of thinking[31], provides

---

Aristotle with reference to a certain kind of dates (cf. H.G. LIDDELL - R. SCOTT, *A Greek - English Lexicon,* London, Oxford Univ. Press, 1940[9], p. 724), had been used by Lycon's Pythagorean predecessors with reference to a certain kind of lettuce (cf. *supra* and n.21), we consider that for Lycon the term εὐνοῦχος had something to do with botanical data. In this connexion we may note that, according to Lycon, the term ἀστυτίς, which had been commonly used in talk as an equivalent of the term εὐνοῦχος (cf. J.P. DUMONT - D. DELATTRE - J.L. POIRIER, *op. cit.,* p. 556), was far from being a suitable one for formal occasions because it was closely tied to the Cynic conception of ἀναισχυντία (cf. A. MEINEKE, *Analecta critica ad Athenaei Deipnosophistas,* Leipzig, Teubner, 1867, p. 35), which was the contrary of the Pythagorean conception of σεμνοπρέπεια (cf. DIOG. LAERT., *Vit. Phil.,* 8.36).

23. Cf. M. TIMPANARO CARDINI, *op. cit.,* p. 441.

24. Cf. J. ANDRÉ, *Pline l' Ancien. Histoire Naturelle. Livre XIX,* Paris, Les Belles Lettres, 1964, p. 146.

25. Cf. W. CAPELLE, *op. cit.,* pp. 2308- 2309.

26. Cf. F. WEHRLI, *Lykon,* Basel, Schwabe, 1968[2], p. 26. To our mind, Lycon's reference to a certain kind of lettuce (cf. A.M. DESROUSSEAUX - C. ASTRUC, *Athénée de Naucratis. Les Deipnosophistes,* vol. 1, Paris, Les Belles Lettres, 1956, p. 171), which was named after a Laconian village (cf. *ibid.,* p. 205) may go back to Eudoxus. In other words, we do not disregard the fact that Eudoxus did not only concern himself with the population of some Laconian villages (cf. EUDOX., F 316 Lasserre) but was also interested in giving indications of the provenance of several kinds of the vegetable kingdom (cf. IDEM, F 285 Lasserre). Furthermore, we keep in mind that Eudoxus studied under Philistion (cf. IDEM, T 7 Lasserre), who had mentioned a certain kind of carrot well known as an aphrodisiac (cf. PHILISTION, F 12 Wellmann).

27. Cf. H. THESLEFF, *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period,* Åbo, Åbo Akademi, 1961, p. 15; IDEM, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period,* Åbo, Åbo Akademi, 1965, p. 109.

28. Cf. IDEM, *An Introduction...,* p. 24.

29. Cf. W. CAPELLE, *op. cit.,* p. 2308; J.P. DUMONT - D. DELATTRE - J.L. POIRIER, *op. cit.,* p. 557. It is perhaps worth recalling that Plinius, who had no hesitation in stating that Hippocrates, Glaucon and Nicander concerned themselves with the properties of *bishop's weed* (cf. O. SCHNEIDER, *Nicandrea,* Leipzig, Teubner, 1856, p. 145), made no mention of Lycon's reference to *bishop's weed.*

30. Cf. L. ZHMUD, *Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus,* Berlin, Akademie Verlag, 1997, p. 43.

31. Cf. J.P. DUMONT - D. DELATTRE - J.L. POIRIER, *op. cit.,* p. 1388. It deserves to be noted that Antigonus of Carystus, who took a great interest in Eudoxean topics (cf. EUDOX., F 347 Lasserre), stressed the point that, according to Lycon, *bishop's weed* was a herb and not a tree. As a matter of fact, Lycon's suggestion meets with Plinius' approval (cf. M. TIMPANARO CARDINI, *op.cit.,* p. 443). To our way of thinking, it seems probable that Philistion, who laid special emphasis on the so-called Academic classification of plants (cf. M. ISNARDI PARENTE, *Speusippo. Frammenti,* Napoli, Bibliopolis, 1980, p. 240), had a profound impact on Lycon (cf. *supra* and n. 26).

a clue regarding the fact that some sources indicate antagonism between the Schools of Lycon and Aristotle[32].

Far from being agreeable to W. Capelle's view that it is possible to distinguish Lycon who criticized Aristotle's way of life from Lycon who wrote a biography of Pythagoras[33], we concur with J.A. Fabricius, V. Brochard, K. von Fritz and W. Burkert in observing that there is no reason not to identify Lycon who intended reflexion on Aristotle's character with the Pythagorean philosopher who bore the name of Lycon[34]. In this connexion we may note that Lycon, who was regarded as an unreliable detractor of Aristotle[35], had access to Aristotle's last will and testament[36] and made precise references not only to Aristotle's wealth[37] but also to some elaborate funeral services held by Aristotle in honour of his wife who bore the name of Pythias[38]. Moreover, we take into consideration that Lycon maintained that Aristotle «placed a skin of warm oil on his stomach»[39] because he had information concerning Aristotle's suffering from a serious stomach disease[40]. Keeping in mind that Lycon was regarded as an anti-Aristotelian thinker who «depreciated the knowledge of the orators...and ridiculed those who devoted themselves to this art»[41] because he was fitted into the Pythagorean Succession[42], we do not disregard the fact that Lycon's reference to Pythagoras' moderation in eating was influential in accomplishing Aristoxenus' portrayal of Pythagoras[43]. In our opinion, evidence in confirmation of C. Riedweg's[44] statement that Lycon criticized Aristotle's extravagant tastes

---

32. Cf. M. TIMPANARO CARDINI, *op. cit.*, p. 443.

33. Cf. W. CAPELLE, *op. cit.*, pp. 2308- 2309.

34. Cf. J.A. FABRICIUS, *Bibliotheca Graeca,* vol. 1, Hildesheim, Olms, 1966[4], p. 851; V. BROCHARD, Lycon, *La Grande Encyclopédie,* vol. 22, Paris, Larousse, p. 813; K. VON FRITZ, Pythagoreer, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft,* vol. 24, part 1, Stuttgart, Druckenmüller, 1963, p. 219; W. BURKERT, *op. cit.*, p. 204.

35. Cf. A.H. CHROUST, *Aristotle,* vol. 1, Notre Dame, The Univ. of Notre Dame Press, 1973, p. 381.

36. Cf. *ibid.*, p. 321.

37. Cf. *ibid.*, p. 399.

38. Cf. I. DÜRING, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition,* Göteborg, Elanders, 1957, p. 391; A.H. CHROUST, *op. cit.*, p. 43. One should particularly mention that the suggestion that Lycon's story might be either «a transfer to Aristotle and Pythias of that of Harpalus and Pythionice, with Demeter instead of Aphrodite» (cf. I. DÜRING, *op. cit.*, p. 391) or «a transfer from Phaestis (Aristotle's mother) to Pythias (Aristotle's wife)» (cf. A.H. CHROUST, *op. cit.*, p. 401) falls wide of the mark.

39. Cf. DIOG. LAERT., *Vit. Phil.*, 5.16. The translation is by R.D. HICKS, *Diogenes Laertius,* vol. 1, Cambridge Massachusetts, Harvard Univ. Press, 1991[8], p. 459.

40. Cf. I. DÜRING, *op. cit.*, p. 391; A.H. CHROUST, *op. cit.*, p. 49.

41. Cf. *ibid.*, p. 108.

42. Cf. W. BURKERT, *op. cit.*, p. 107. Taking into account that Lycon wrote against Aristotle, we contend that he might have been the anonymous Pythagorean who criticized not only Aristotle but also Plato, Speusippus, Aristoxenus and Xenocrates for not adhering faithfully to Pythagoras' doctrines (cf. PORPH, *Vit. Pyth.*, 53). From this point of view, it would seem that Lycon was the first to maintain that report had it that Plato had a tendency to melancholy (cf. ARIST., *Pr.*, Λ1, 953 a 26), Speusippus was prone to anger (cf. DIOG. LAERT., *Vit. Phil.*, 4.1), Aristoxenus was a laughter-hating (cf. ARISTOX., F 7 Wehrli) and Xenocrates was grave of demeanour (cf. DIOG. LAERT., *Vit. Phil.*, 4.6), whereas the Pythagoreans «were not sometimes merry, and sometimes downcast, but observed an equitable and calm joy» (cf. IAMBL., *Vit. Pyth.*, 196; the translation is by J. DILLON - J. HERSHBELL, *Iamblichus. On the Pythagorean Way of Life,* Atlanta, Scholars Press, 1991, p. 201).

43. Cf. J. HAUSSLEITER, *Der Vegetarismus in der Antike,* Berlin, Töpelmann, 1935, p. 111; E. ZELLER - R. MONDOLFO, *op. cit.*, p. 407.

44. Cf. C. RIEDWEG, *op. cit.*, p. 567.

and habits from a Pythagorean perspective is not lacking for those who take into account that Pythagoras' strong feeling of dislike for the persons who had given themselves up to luxury and sensual pleasures[45] was influential in producing a new way of life[46].

As a matter of fact, F. Susemihl and H. Diels - W. Kranz contended that in all probability the author of *Suda* held that Lycon who contributed new information on the problem of the authenticity of Epicharmus' *Comedies,* which had something to do with the Pythagorean way of life, was the same person as the Pythagorean philosopher Lycon of Iasus[47], whereas W. Capelle and H. Thesleff implied that the point at issue was perhaps due to a confusion of the Pythagorean philosopher Lycon of Iasus with the Peripatetic philosopher Lycon of Troas[48]. Now F. Wehrli, who doubted the truth of both views[49], approved of G. Kaibel's[50] suggestion that in the above-mentioned passage the reading Λύκων is nothing but a corrupt form of the reading Λυκόφρων. With a view to argue for G. Kaibel's suggestion, we underline the fact that Λύκων does not appear to be named in any other passage taken from *Suda,* whereas the name Λυκόφρων does occur in a long passage dealing with Lycophron's life and works[51] and including a valuable piece of information about Lycophron's work *On Comedy*[52]. On the other hand, we take into consideration that, according to F. Jacoby, Porphyry's reference to a biographer of Pythagoras who bore the name of Λύκος is probably a reference to the philosopher Lycon of Iasus[53], whereas, according to F. Susemihl, W. Burkert and E. des Places, Porphyry's above-mentioned reference is probably a reference to the historian Lycus of Rhegium[54]. In view of Porphyry's quotation from Λύκος (τὴν μὲν οὖν πατρίδα καὶ τὴν πόλιν, ἧς γενέσθαι πολίτην τὸν ἄνδρα τοῦτον (sc. Πυθαγόραν) συμβέβηκεν, εἰ μὴ τυγχάνεις κατειδώς, μηδὲν διαφερέτω σοι)[55], we consider that Λύκος is naturally to be distinguished from the Pythagorean philosopher Lycon of Iasus, who must have known that, according to Eudoxus[56], Pythagoras was a citizen of Samos. In this connexion we may note that Athenaeus' disputable reference to an author who bore the name of Λύκος[57] and was the first to state that «the Cyrnians...are long-lived because they always eat honey»[58] is probably a reference to Lycon, which seems to be in line with Lycon's evaluation of

---

45. Cf. J. MEWALDT, *De Aristoxeni Pythagoricis Sententiis et Vita Pythagorica,* Berlin, Wagner, 1904, pp. 51- 52; I. LÉVY, *Recherches sur les sources de la légende de Pythagore,* Paris, Leroux, 1926, p. 56.

46. In point of fact, Jamblichus' phrase τοῦ Πυθαγορείου βίου (cf. IAMBL., *Vit. Pyth.,* 248) is the exact equivalent of Porphyry's phrase τῆς Πυθαγόρου φιλοσοφίας (cf. PORPH., *Vit. Pyth.,* 54).

47. Cf. F. SUSEMIHL, *op. cit.,* p. 692; H. DIELS - W. KRANZ, *op. cit.,* p. 190.

48. Cf. W. CAPELLE, *op. cit.,* p. 2309; H. THESLEFF, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period,* Åbo, Åbo Akademi, 1965, p. 109.

49. Cf. F. WEHRLI, *op. cit.,* p. 26.

50. Cf. *ibid.,* p. 15.

51. Cf. SUDA, *Lex.,* s.v. Λυκόφρων.

52. Cf. A.W. MAIR - G.R. MAIR, *Callimachus. Lycophron. Aratus,* Cambridge Massachusetts, Harvard Univ. Press, 1955[2], p. 305. It is perhaps worth mentioning that no one can deny the fact that any reference to Comic poets is out of line with the Pythagorean condemnation of κατάγελως, σκώμματα καὶ διηγήματα φορτικά (cf. DIOG. LAERT., *Vit. Phil.,* 8. 20).

53. Cf. F. JACOBY, *Die Fragmente der griechischen Historiker,* vol. 3, part 2, Leiden, Brill, 1955, p. 601.

54. Cf. F. SUSEMIHL, *op. cit.,* p. 692; W. BURKERT, *op. cit.,* p. 204; É. DES PLACES, *Porphyre. Vie de Pythagore. Lettre à Marcella,* Paris, Les Belles Lettres, 1982, p. 151.

55. Cf. PORPH., *Vit. Pyth.,* 5.

56. Cf. C.N. POLYCARPOU, The Eudoxean Biography of Pythagoras, *Diotima,* 32, 2004, p. 60.

57. Cf. F. SUSEMIHL, *op. cit.,* p. 691; W. CAPELLE, *op. cit.,* p. 2309. To our way of thinking, one may fairly assume that the epitomizer of Athenaeus' *Deipnosophists* mistook Λύκων for Λύκος (cf. *supra* and n.20).

the Pythagorean way of life[59]. Furthermore, we put forward the opinion that Lycon did not disregard the fact that Plato had become enthusiastic not only over the moral[60] but also over the scientific[61] aspect of the Pythagorean way of life. With a view to shed light on Menaechmus' reference to Plato's evaluation of the Pythagorean way of life[62], Lycon probably implied that Eudoxus had laid special emphasis on the medical background of the conception of αἰσχύνη[63], which had been of great importance to those who were remaining faithful to the moral values of genuine Pythagoreanism[64].

Christopher N. POLYCARPOU
(Athens)

---

58. Cf. ATHEN., *Deipnos.*, II 47 A. The translation is by C. BURTON - GULICK, *op. cit.*, p. 203.

59. Cf. F. JACOBY, *op. cit.*, p. 600. It may be a coincidence, but Athenaeus' explicit references to Lycon and Aristoxenus harmonize well with each other (cf. *ibid.*, pp. 600- 601). Taking into account that the name Λύκων was included in the Aristoxenian catalogue of Archytas' immediate followers (cf. L. ZHMUD, *op. cit.*, p. 74), we are inclined to think that Aristoxenus, who attempted to demonstrate that the Pythagorean way of life was worthy of great praise (cf. M. VON ALBRECHT, Das Menschenbild in Jamblichs Darstellung der pythagoreischen Lebensform, in *Jamblich. Pythagoras: Legende - Lehre- Lebensgestaltung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002, p. 259), had been influenced by Lycon's example.

60. Cf. K. PRAECHTER, *Die Philosophie des Altertums*, Berlin, Mittler, 1926[12], p. 63; J.A. PHILIP, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Toronto, The Univ. of Toronto Press, 1966, p. 138.

61. Cf. E. ZELLER - R. MONDOLFO, *op. cit.*, p. 336; W.K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, vol. 1, London, Cambridge Univ. Press, 1962, p. 148; W. RÖD, *Die Philosophie der Antike*, vol. 1, München, Beck, 1976, p. 54; A. CAPIZZI, *op. cit.*, p. 153.

62. Cf. C.N. POLYCARPOU, Menaechmus' Philosophical Investigations, *Philosophia*, 29, 1999, pp. 64- 65. In view of Lycon's reference to Plato's evaluation of the Pythagorean way of life, which represents the original insight of Pythagoras (cf. B. JOWETT - L. CAMPBELL, *Plato's Republic*, vol. 3, London, Oxford Univ. Press, 1894, p. 447), we maintain that for Lycon Pythagoras was a thinker skilled in music (cf. E. MOUTSOPOULOS, *Presocratic Thought* (in Greek), Athens, Gregores, 1978[2], p. 39), who therefore became the founder of a way of life that produced for his followers.

63. Cf. EUDOX., F 299 Lasserre.

64. Cf. E. ZELLER - R. MONDOLFO, *op. cit.*, pp. 579- 580. Granting this to be true, we consider that in all probability Lycon was the first to stress the point that all those who were «ill - tempered, violent, turbulent and despotic in character» (cf. IAMBL., *Vit. Pyth.*, 248; the translation is by J. DILLON - H. HERSHBELL, *op. cit.*, p. 243) had no right to share in the Pythagorean way of life. Moreover, in view of the Platonic distinction between the Pythagorean way of life and the Homeric one (cf. PL., *R.*, X, 600 a- b), we put forward the opinion that for Lycon the keynote of Pythagoras' speeches was the precept φιλοτιμίαν φεύγειν καὶ φιλοδοξίαν (cf. PORPH., *Vit. Pyth.*, 32), which contrasts sharply with the Homeric precept ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων (cf. HOM., *Il.*, Z 208). This being so, we have reason to believe that Lycon laid special emphasis on the precept πάντων δὲ μάλιστ' αἰσχύνεο σαυτόν, which was in line with the medical background of genuine Pythagoreanism (cf. I. GOBRY, *Pythagore*, Paris, Éditions Universitaires, 1992, p. 102). It is therefore legitimate to infer that in a way Lycon's work Περὶ Πυθαγορείου <βίου> was a reply to those who had tried to reduce the importance of the Pythagorean way of life (cf. IAMBL., *Vit. Pyth.*, 234). In this connexion we may note that Lycon was a younger contemporary of Alcidamas, who had praised Pythagoras for his σεμνότητα... τοῦ τε βίου καὶ τοῦ σχήματος (cf. W. CRÖNERT, *Kolotes und Menedemos*, Leipzig, Avenarius, 1906, p. 3). From this point of view it seems probable that Diodorus of Ephesus, who disapproved of Alcidamas' above-mentioned reference to Pythagoras (cf. M. GIGANTE, *Diogene Laerzio. Vita dei filosofi*, Bari, Laterza, 2000[4], p. 553), was very much opposed to Lycon's evaluation of the Pythagorean way of life.

SIMILARITÉ ET ALTÉRITÉ DANS LA PHILOSOPHIE DE PLOTIN*

Nous nous proposons de démontrer que Plotin aborde la question des rapports entre l'Un et le *Noûs* (l'Intellect) principalement du point de vue de leur similarité et moins sous l'angle de ce qui fait leur différence. À notre sens, cette approche s'explique par le parti que prend le philosophe de faire de l'Un le principe causal de toutes choses suivant une représentation métaphysique verticale allant du principe premier (l'Un) au principe second (le *Noûs*) pour arriver jusqu'à l'échelon le plus bas de la hiérarchie des êtres qui est la matière. Dans cette perspective et, plus précisément, pour démontrer avec certitude que le second principe s'origine dans le premier, Plotin soutient qu'il ne s'agit que d'une différence relative fondée sur une primordiale similarité et non d'une différence radicale déterminée par un rapport d'absolue altérité. Cependant, nonobstant le courant hénologique identitaire qui traverse toutes choses et qui détermine leur similarité, l'Un et le *Noûs* diffèrent juste assez, suivant la thèse plotinienne, pour pouvoir se ressembler sans toutefois s'identifier l'un à l'autre.

Pour faire clairement ressortir la similarité existant entre l'Un et le *Noûs*, Plotin a recours à un double artifice: en clair, tantôt il se rapporte au *Noûs* en termes d'Un (plus exactement, comme étant l'image de ce dernier) et tantôt à l'Un en termes de *Noûs* (en tant que *noèton*, qu'intelligible).

Dans l'un de ses premiers traités, le 7e par ordre chronologique, intitulé «Comment ce qui est après le Premier dérive du Premier, et de l'Un» (V, 4), Plotin soutient que le *Noûs*, qui vient d'accéder à l'être au départ de l'Un, reçoit sa pleine et entière constitution ontologique en se tournant vers Lui. («Il devient comme un intelligible, et comme ce principe et comme une représentation et une image de ce principe». *Enn.*, V, 4, 2, 25-26, p. 237 H.-S.[2]). Si nous considérons plus particulièrement le fait que dans le passage précité l'expression «comme un intelligible» désigne le *Noûs* et non l'Un, nous aboutissons à la conclusion que, pour ce qui est du moins de ce passage, la thèse de Plotin peut être ramenée à la formule suivante: l'Un n'est pas réellement un *Noûs* d'ordre supérieur, mais bien le *Noûs* un Un de rang inférieur («une image de ce dernier»)[1]. Pour Plotin les êtres se trouvent situés sur une échelle de degrés d'unitude qui va du haut vers le bas: l'Un / un-multiples (*Noûs*) / un-et-multiples (Âme). Il s'agit de l'échelle ontique qui, selon Plotin, conduit verticalement de la cause première (l'Un) à la seconde (le *Noûs*) et ainsi de suite pour arriver, à l'échelon le plus bas, jusqu'au non-être de la matière.

---

* Communication qui a été présentée dans le cadre du Congrès International de Sociologie sur le thème «Altérité et Société», lequel s'est tenu à Athènes du 7 au 9 mai 2003.

1. Ce serait donc à tort que l'on accuserait Plotin d'identifier, dans le passage en question, l'Un à un intellect, comme le font E.R. DODDS, Numenius and Ammonius, *Entretiens Hardt* V (Les sources de Plotin), Vandœuvre-Genève, 1960, p. 20, O. BECKER, *Plotin und das Problem der geistigen Aneignung*, Berlin, Walter de Gruyter, 1940, p. 31 et T.A. SZLEZÁK, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basel, Schwabe and Co, 1979, p. 164.

Cette façon qu'a Plotin de traiter du *Noûs* en termes d'Un (comme «image de ce dernier») se retrouve à maintes reprises dans les *Ennéades;* à telle enseigne que dans l'un de ses derniers traités, le traité V, 3, qui est le 49[e] par ordre chronologique et est intitulé «Des hypostases cognitives et de l'au delà», et plus précisément au chapitre 16, Plotin allègue[2] qu'en tant que principe causal par excellence l'Un est (a) le plus puissant procréateur, (b) l'«authentiquement simple», (c) le bien originel, (d) toute vie et vie parfaite, tandis que (e) le *Noûs* est Sa représentation[3], attendu que le *Noûs* n'est pas le non-être, mais un être moindre que le premier principe (l'Un) en tant qu'il présente les traits ontologiques et éthiques de l'Un, et plus exactement ceux de ses traits liés à son unitude, mais à un degré moindre que l'Un.

Toutefois, cette même stratégie, à savoir la description de l'être en termes plus particulièrement appropriés à l'Un, se retrouve également dans deux traités intermédiaires de Plotin, les traités VI, 4 et VI, 5, les 22[e] et 23[e] par ordre chronologique, et ce, non seulement par souci de faire clairement apparaître dans ces deux traités que le principe second (le *Noûs*) consitue une réalité absolue pour le troisième (l'Âme), mais aussi pour cette raison supplémentaire que dans l'esprit de ce philosophe, examiner l'être dans les traités VI, 4 et 5 en tant qu'il est *un et le même partout en tant que tout* présuppose de le rattacher sur le plan ontologique à l'Un dans une relation de similarité et non de radicale altérité.

Nous avons dit précédemment que, se proposant de démontrer la similarité de l'Un et du *Noûs,* Plotin traite tantôt du *Noûs* en termes d'Un et tantôt de l'Un en termes de *Noûs.* C'est sur ce second cas, où Plotin choisit de se référer à l'Un en termes d'intelligible (de *noèton*), que nous allons maintenant tourner notre attention.

Bien que, comme on le sait, la catégorie de vie occupe une place centrale parmi celles qui sont applicables au *Noûs*[4], Plotin n'hésite pas à l'appliquer de même à l'Un: l'Un a «la vie en lui-même»[5], mais il est de surcroît Lui-même «comme la vie même» (ἡ αὐτὸν ζωὴ)[6]. Au surplus, l'Un est pour Plotin compréhension de soi-même[7] et supra-intellection[8]. Il se fait même que dans le traité V, 4 Plotin se réfère explicitement à l'Un en tant qu'«intelligible»[9] et se demande «comment cet intellect (*Noûs*) dérive de l'intelligible» (c'est-à-dire de l'Un)[10]; même si nous concédons à Armstrong (ad loc)[11], Dodds[12] et Rist[13] que dans le passage susmentionné la pensée de Plotin se trouvait sous l'influence de la théorie de Numénius relative aux deux Intellects, nous devrons nous demander (a) pourquoi Plotin opère ce rapprochement supposé

---

2. pp. 230-231 (H.-S.[2]).

3. Cf. *Enn.,* V, 1, 7, 1, p. 195 et VI, 8, 18, 35-36, p. 266 (H.-S.[2]).

4. En ce qui concerne la triade vie, être et pensée appliquée au *Noûs*, cf. P. HADOT, Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin, *Entretiens Hardt* V, pp. 107-141; M. ATKINSON, *Plotinus. Ennead V. 1. On the three Principal Hypostases,* Oxford University Press, 1983, p. 76. Également G. F. KOSTARAS, *Der Begriff des Lebens bei Plotin,* Hambourg, 1969.

5. *Enn.,* V, 4, 2, 16-17, p. 236 (H.-S.[2]).

6. *Enn.,* VI, 8, 7, 51, p. 249; cf. *ibid.,* I, 4, 3, 18-22, p. 73 (H.-S.[2]).

7. *Enn.,* V, 4, 2, 17, p. 236 (H.-S.[2]).

8. *Enn.,* VI, 8, 16, 32-33, p. 262 (H.-S.[2]).

9. *Enn.,* V, 4, 2, 4-5, p. 236 (H.-S.[2]).

10. *Ibid.,* 12-13, p. 236 (H.-S.[2]).

11. PLOTINUS, *Ennead V,* transl. by A. H. Armstrong, Cambridge, Harvard University Press, [2]1994, p. 146 (note 1).

12. E.R. DODDS, *op.cit.,* pp. 19-20.

13. J.M. RIST, *Plotinus. The Road to Reality,* Cambridge, Cambridge University Press, 1967, pp. 42-44.

entre ses propres thèses et celles de Numénius et (b) si par ce rapprochement il remet en question son propre point de vue à propos des relations entre les deux hypostases initiales. Il n'y a donc pas lieu de nous empresser de nous accorder avec Bussanich pour reconnaître que dans le passage en question du traité V, 4(7)[14], Plotin emploie «des termes impropres pour décrire la vie intérieure de l'Un»[15]. Nous devons au contraire comprendre que pour bien faire apparaître que le *Noûs* s'origine dans l'Un – ce qui est le problème philosophique qui l'occupe de manière général dans le traité V, 4 – sur base du principe suivant lequel le semblable engendre le semblable ainsi que ce qui est de rang inférieur, le philosophe se trouvait confronté à l'alternative suivante: il pouvait soit rendre compte de la transition de l'Un au *Noûs* en termes d'apophatisme vertical (voie impossible à suivre étant donné que ce qui est par principe intellectuellement inattinguible ne saurait admettre de degrés d'inattinguibilité), soit expliquer cette même transition en termes de structure verticale positive, allant de la supra-positivité de l'Un à la positivité moindre des instances inférieures, c'est-à-dire suivant un schéma de dérivation du semblable à partir du semblable, même si, précisément, le semblable dérivé est de rang inférieur à celui de ce qui le génère. Il apparaît donc que, dans ses efforts pour venir à bout du problème philosophique qui l'occupe dans le traité V, 4, Plotin n'a pas seulement éviter de se laisser entraîner par la problématique de Numénius, mais qu'au contraire il y a consciemment recouru en vue de clairement faire voir que le premier principe (l'Un) est originaire par rapport au second (le *Noûs*).

Dans ce que nous en avons vu jusqu'ici, l'enseignement de Plotin a consisté à présenter la dérivation du *Noûs* au départ de l'Un comme une dérivation d'un semblable au départ d'un semblable et, pour ce faire, tantôt à traiter de l'Un en termes d'Intellect et tantôt de l'Intellect en termes d'Un, et ce, afin de mieux mettre en évidence le caractère naturel de la transition du principe premier (l'Un) à celui qui est second (le *Noûs*). Cependant, ce rapprochement opéré entre l'Un et le *Noûs*, tel que nous l'avons repéré au sein de la métaphysique plotinienne, présuppose dans le chef de son auteur un dépassement de l'identification ontologique traditionnelle de l'être et de la pensée. L'Un plotinien est la réalité par excellence; néanmoins, en tant que fondement de l'être-et-de-la-pensée (du *Noûs*), il ne pense pas, pas plus d'ailleurs qu'il n'est (du moins selon l'ordre de l'être qui trouve en Lui son origine). Ainsi le *Noûs* s'origine dans l'Un suivant une structure verticale de dérivation positive dans le cadre d'une différence entre instances similaires et, plus précisément, en tant que le *Noûs* est image intelligible de l'Un supra-intelligible. La tâche que Plotin s'est assignée est à l'évidence une véritable gageure puisqu'aussi bien elle revient tout justement à mettre en place une échelle ontologique dominée à son sommet par ce qui est supra-positif (par ce qui possède en propre la supra-perfection) bien que situé absolument au-delà de la raison, à savoir l'Un. En tant que «ce qui est supérieur à la raison, à l'intelligence et à la sensation»[16], l'Un absolument positif est intellectuellement inattinguible, mais non pour autant inexistant[17]. L'Un plotinien constitue la simplicité vivante et absolue qui se situe au cœur de l'univers, simplicité dont notre incapacité à l'approcher intellectuellement, suivant la conception de Plotin, n'est pas synonyme d'inexistence, mais ne fait qu'indiquer les limites de la connaissance rationnelle.

Il y a lieu d'insister ici sur le fait que dans l'ensemble du corpus plotinien les deux thèmes

---

14. *Enn.*, V, 4, 2, 13-19, p. 236 (H.-S.^{2}).

15. J. BUSSANICH, *The One and its relation to Intellect in Plotinus*, Leiden, Brill, 1988, p. 23.

16. *Enn.*, V, 3, 14, 18-19, p. 228 (H.-S.^{2}). Cf. Ph. HOFFMANN, L'expression de l'indicible dans le néoplatonisme grec de Plotin à Damascius, *Dire l'évidence. Philosophie et rhétorique antiques*, textes réunis par Carlos Lévy et Laurent Pernot, Paris, L'Harmattan, 1997, pp. 335-371.

17. A.H. ARMSTRONG, The Escape of the One, *Studia Partistica*, 13, 1975, p. 79.

corrélatifs de l'origine de *Nous* (ainsi que de sa constitution) et de la contemplation de l'Un sont invariablement traités sur base de la similarité des deux instances.

L'Un est activité générant de l'activité[18], sans cependant s'identifier, comme d'ailleurs nous l'avons déjà dit, à ce qu'il produit[19]. À un autre endroit de l'œuvre de Plotin et, plus précisément, dans le traité V, 1(10), chapitre 7, nous lisons[20] – en accord avec le texte de H.-S.^{2} et contrairement à Igal[21], Atkinson[22] et Lloyd[23] – que le *Noûs* est vision, puisqu'aussi bien il s'origine dans la contemplation de soi par l'Un. Se trouvant dans un état de contemplation de soi, l'Un ne soit pas le *Noûs* mais le génère[24]. Le *Noûs* plotinien s'institue en deux phases[25]: lors de la phase initiale, l'Un donne naissance à un Intellect indéterminé («vision» ou «dyade indéterminée»), Intellect qui, lors de la seconde phase, se trouve déterminé ou, mieux, co-déterminé par l'Un et par l'Intellect lui-même. Quelque nombreuses que puissent être les dettes intellectuelles de Plotin – et nombreuses, elles ne manquent assurément pas de l'être, en comprenant la psychologie aristotélicienne[26] et, de plus loin encore, l'enseignement oral de Platon[27], en ce qui concerne la nature de l'Intellect indéterminé au niveau de la première phase de l'institution du *Noûs* –, ce qui retiendra principalement notre attention ici, c'est la similarité considérable qui existe entre l'Intellect indéterminé et l'Un au niveau de cette phase initiale de création du *Noûs*[28]. En tout état de cause, la contribution de l'Un à la constitution du *Noûs* ne s'arrête pas à sa seule formation conformément aux conditions prévalant au niveau de la première phase[29]. La transition du *Noûs* en puissance au *Noûs* en acte, c'est-à-dire de la première à la seconde phase, présuppose, comme Schroeder l'a pertinemment suggéré[30], une causalité double (l'Un et l'Intellect indéterminé) dont il y a lieu de pousser plus avant l'analyse: le passage du *Noûs* de la phase 1 à la phase 2 s'opère, conformément à ce que nous avons vu dans le passage en question du traité V, 1, grâce à la double causalité de l'Un (dans son rôle de cause efficiente mais également de cause finale), quoiqu'il ne s'explique pas moins par l'œuvre accomplie par l'Intellect potentiel en sa qualité de cause conjointement efficiente de lui-même parallèlement à l'Un[31]. Pour que le *Noûs* se consistue et atteigne à sa perfection, il n'est donc pas suffisant qu'il prenne naissance dans l'Un, il importe au surplus qu'il se meuve vers Ce qui lui a donné naissance[32]. Via le mouvement de retour par lequel le *Noûs* voit ou, mieux, pense le Bien, il se pense lui-même en

---

18. *Enn.*, V, 4, 2, 34-36, p. 237 (H.-S.^{2}). Cf. L.P. GERSON, Plotinus's metaphysics: Emanation or Création?, *Review of Metaphysics*, 46, 1992-1993, pp. 568-569.

19. *Enn.*, V, 4, 2, 27-36, p. 237 (H.-S.^{2}). Cfr. J. BUSSANICH, *op.cit.*, p. 98.

20. *Enn.*, V, 1, 7, 5-6, p. 195 (H.-S.^{2}).

21. J. IGAL, «La genesis de la Inteligencia en un pasaje de las Eneades de Plotino (V. 1. 7. 4-35)», *Emerita*, 39, 1971, pp. 139 et ss.

22. M. ATKINSON, *op. cit.*, pp. 158-159.

23. A.C. LLOYD, Plotinus on the Genesis of Thought and Existence, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. V, 1987, p. 160.

24. *Enn.*, V, 1, 6, 16-19, p. 193 (H.-S.^{2}). Cf. A. C. LLOYD, *op. cit.*, p. 160.

25. *Enn.*, V, 4, 2, 2-7, p. 236 (H.-S.^{2}). Cf. *ibid.*, 22-25, pp. 236-237 (H.-S.^{2}).

26. ARISTOTE, *De anima*, Γ 2. 426 a 13-14 et 3. 428 a 6-7.

27. J. BUSSANICH, *op. cit.*, p. 80.

28. *Enn.*, VI, 6, 9, 25-27, pp. 163-164 (H.-S.^{2}). Cf. *ibid.*, III, 8, 11, 5, p. 376 (H.-S.^{2}).

29. *Enn.*, III, 8, 11, 7-8, p. 376 (H.-S.^{2}). Cf. J. BUSSANICH, *op. cit.*, p. 117.

30. F. SCHROEDER, Conversion and consciousness in Plotinus, *Enneads* 5, 1[10], 7, *Hermes*, 114, 1986, p. 194.

31. *Enn.*, V, 1, 7, 11-17, pp. 195-196 (H.-S.^{2}).

32. *Enn.*, V, 2, 1, 11-13, p. 203 (H.-S.^{2}).

même temps qu'il se parachève en tant que pensée[33]. Dans la vision/pensée de l'Un par le *Noûs* Plotin ne voit pas la rencontre de deux réalités dans un rapport d'extériorité, mais bien la formation et la configuration de l'un (ce qui voit) par l'autre (ce qui est vu)[34]. Pour se constituer en tant que tel, le *Noûs* doit se tourner vers le Bien, le penser et en recevoir sa ressemblance avec Lui[35]. Par conséquent, la constitution du *Noûs* en tant qu'il est autant que possible similaire à l'Un exige d'après Plotin une double causalité: celle de l'Un qui le génère «semblable» et celle du *Noûs* qui, se tournant vers l'Un, en reçoit éidétiquement sa bonté et atteint à sa perfection[36]. Le *Noûs* ne tire donc pas simplement son origine de l'Un, mais encore, une fois créé, il se maintient dans un rapport d'intimité ontologique avec Lui de sorte à Lui ressembler, tandis qu'il n'En diffère qu'autant que cela est nécessaire pour qu'ils ne s'identifient pas l'un à l'autre[37]. En l'Un les êtres ne puisent pas seulement leur force de dérivation, mais également leur force de retour[38]. L'Un plotinien est une force éternellement créatrice qui, cœur de l'univers, conserve éternellement ce qu'elle crée[39]. C'est la raison pour laquelle, à toutes les phases de la vie du *Noûs* (sa naissance, sa pleine actuation, mais aussi son mouvement de retour supra-intelligible)[40], l'Un remplit la fonction de cause primordiale[41] déterminant son destin, et ce, même dans les cas où nous avons constaté l'existence d'une causalité conjointe de l'Un et du *Noûs*.

Il est clair que ce que les développements qui précèdent nous induisent à conclure, c'est que, dans la pensée de Plotin, le *Noûs* ne saurait advenir à l'être ni se constituer comme tel, n'était sa similarité, ne fût-ce qu'approximative, à l'Un. Il est typique que même dans certains textes des *Ennéades*, tel celui de l'*Ennéade* V, 6, chapitre 6, où Plotin distingue radicalement l'Un du *Noûs*, attendu que d'après le passage en question[42] «l'Un n'est pas pensée», la distinction s'appuie néanmoins sur leur similarité. Si l'Un est activité, le *Noûs* l'est tout autant. Selon Plotin, leur différence tient au fait que, en ce qui le concerne, l'Un est activité qui n'active pas (*energeia anenergètos*), mais est intransitive et absolument identique à soi, en cela qu'il ne se rapporte pas «à un autre»[43], tandis qu'au contraire le *Noûs* constitue, quant à lui, une forme d'activité transitive, qu'on l'entende au sens d'activité se rapportant à l'Un[44] ou d'activité se rapportant à soi-même (en tant que le *Noûs* est double, et non simple comme l'Un)[45]. Au demeurant, dans un de ses derniers traités, le traité V, 3 où il considère une fois de

---

33. *Enn.*, V, 6, 5, 16-19, p. 261 et VI, 9, 2, 33-34, p. 274 (H.-S.^{2}).

34. *Enn.*, V, 1, 5, 17-19, p. 192 (H.-S.^{2}).

35. *Enn.*, V, 6, 5, 8-16, p. 261 (H.-S.^{2}).

36. *Enn.*, III, 8, 11, 16-19, p. 376 (H.-S.^{2}). *Ibid.*, 19-21, p. 376 (H.-S.^{2}). *Ibid.*, V, 3, 16, 18-19, p. 230 (H.-S.^{2}). *Ibid.*, 40-41, p. 231 (H.-S.^{2}). *Ibid.*, V, 6, 4, 5, p. 260 (H.-S.^{2}). *Ibid.*, VI, 2, 17, 28, p. 65 (H.-S.^{2}). *Ibid.*, VI, 7, 15, 24, p. 204 (H.-S.^{2}). Cf. P. HADOT, *Plotin. Traité 38 (VI, 7)*, Paris, Les éditions du Cerf, 1988, p. 250.

37. *Enn.*, V, 3, 12, 44-45, p. 225 (H.-S.^{2}).

38. C. GAUDIN, La production des êtres chez Plotin et la question de l'économie des principes, *RSR*, 68, 1994, p. 282.

39. *Enn.*, VI, 9, 9, 9-11, p. 285 et VI, 7, 23, 22-24, p. 213 (H.-S.^{2}).

40. J. BUSSANICH, *op. cit.*, pp. 2-3. En ce qui concerne plus spécialement l'atteinte de sa plénitude par le *Noûs* dans sa contemplation de l'Un, v. *Enn.*, V, 5, 8, 11-13, p. 249 (H.-S.^{2}).

41. J. BUSSANICH, *op. cit.*, pp. 14 et 123. En sens contraire, A. C. LLOYD, *op. cit.*, pp. 166-171.

42. *Enn.*, V, 6, 6, 8-11, pp. 261-262 (H.-S.^{2}).

43. *Ibid.*, 2-8, p. 261 (H.-S.^{2}). Cf. *Enn.*, VI, 7, 40, 28-30, p. 235 (H.-S.^{2}). *Ibid.*, 31 et 35, p. 235 (H.-S.^{2}).

44. *Enn.*, V, 6, 5, 17-19, p. 261 (H.-S.^{2}).

45. *Enn.*, V, 6, 6, 10-13, p. 262 (H.-S.^{2}).

plus le *Noûs* sous le rapport de sa similarité à l'Un, Plotin précise le thème de la transitivité du *Noûs* – et plus spécifiquement de sa transitivité vis-à-vis de lui-même – en soutenant que le *Noûs* ne se connaît pas lui-même comme il connaîtrait une partie de ce qu'il est, celle-ci fut-elle semblable à lui, mais se connaît au contraire en tous points et de façon intégrale, ne faisant lui-même qu'un avec ce qu'il connaît[46]. Toutefois, Plotin ne se limite pas à reconnaître la nature active de l'Un et du *Noûs*. Nous avons vu précédemment qu'il n'est pas jusqu'à la pensée que le philosophe ne soit prêt à attribuer à l'Un, pourvu que l'Un ne soit pas pensé comme «le pensant» que Plotin identifie au deux[47]. Lorsqu'il se réfère à la pensée de soi de l'Un, Plotin l'oppose à la pensée de soi du *Noûs* en tant que pensée de soi de l'Un simple en soi, à la différence de la pensée de soi du *Noûs*, lequel, de par sa nature même, est double[48]. En d'autres termes, il n'oppose pas à une pensée de soi non discursive, caractéristique de l'Un, une pensée de soi discursive, que l'on prétendrait attribuer en propre au *Noûs*. Aussi bien la pensée de soi de l'Un que celle du *Noûs* sont de nature non discursive et non aporétique. C'est fondamentalement dans ce cadre qu'il y a lieu d'appréhender ce qui fait leur similarité, mais également ce qui fait leur différence: à savoir, en clair et succinctement, l'activité de soi et en soi de l'Un simple par opposition à l'activité de soi et en soi transitive du *Noûs* double. L'activité de se penser soi-même propre au *Noûs* est l'activité de soi et en soi du «multiple» (et le multiple, c'est l'être)[49]; par contre, une telle activité de soi et en soi n'est pas nécessaire à l'Un puisqu'aussi bien Il est l'«absolument simple» («ἁπλούστατον»)[50]. En tant qu'activité de soi et en soi singulière, l'Un simple est le principe causal du *Noûs* agissant de soi et en soi en tant que pluriel[51]. L'un et l'autre ne s'identifient pas, comme la cause ne s'identifie pas à l'effet[52]; ils ne manquent cependant pas de se ressembler puisque l'un a son origine en l'autre, à savoir le *Noûs* («bien qui varie») dans le bien Un[53].

La similarité de l'Un et du *Noûs* se fonde, dans l'esprit de Plotin, sur le caractère spécifique de l'Un en tant que principe causal du *Noûs*. Il est dès lors opportun, pour conclure notre communication d'aujourd'hui, de nous arrêter un moment à la question de savoir quel type de principe est l'Un plotinien et quelle fonction instrumentale remplie par l'Un rend compte du fait que la relation entre Lui-même et le *Noûs* soit davantage une relation entre instances similaires qu'entre instances radicalement différentes.

L'Un plotinien est à la fois «nulle part» et «partout». Selon Plotin, n'être présent nulle part et être omniprésent est pour l'Un la seule condition naturelle possible[54]. Notre point de vue est que Plotin est parvenu à cette description de l'Un en entendant l'«esprit» matériel des stoïciens en termes platoniciens de puissance immatérielle. Seule une réalité immatérielle, indivise dans l'espace, peut, selon Plotin, être partout présente en totalité et, en même temps, n'être nulle part[55]. Dans le caractère spécifique de l'Un plotinien, qui est partout et n'est en

---

46. *Enn.*, V, 3, 5, pp. 211-213 (H.-S.^{2}).
47. *Enn.*, VI, 9, 6, 53-54, p. 282 (H.-S.^{2}).
48. J. BUSSANICH, *op. cit.*, p. 69.
49. *Enn.*, V, 3, 13, 25, p. 226 et 28-31, pp. 226-227 (H.-S.^{2}).
50. *Ibid.*, 34-36, p. 227 (H.-S.^{2}).
51. *Enn.*, III, 8, 9, 4, p. 372 (H.-S.^{2}).
52. *Enn.*, VI, 9, 6, 54-55, p. 282 (H.-S.^{2}).
53. *Enn.*, VI, 7, 15, 13-24, pp. 203-204 (H.-S.^{2}).
54. *Enn.*, V, 5, 8, 23-27, p. 249 (H.-S.^{2}).
55. C. D'ANCONNA COSTA, Plotinus and Later platonic philosophers on the Causality of the First principle, in *The Cambridge Companion to Plotinus*, ed. L.P. GERSON, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 359.

même temps nulle part, on retrouve ses deux significations en tant qu'«au delà»: c'est-à-dire, principe de tout ce qui est, mais aussi principe à entendre en un sens absolu. En tant que principe absolu, l'Un plotinien n'a besoin de quoi que ce soit qui provienne de Lui et ne doit rien à qui ou à quoi que ce soit. L'Un crée non en faisant quelque chose, mais en vertu de l'absolu qu'il est Lui-même[56]. L'Un plotinien est partout parce qu'Il n'a nulle part où aller. Il est partout parce qu'Il n'est subordonné à aucun autre principe, de sorte qu'Il serait «en ce dernier»[57], tandis qu'au contraire Il est principe de tous les êtres, ceux-ci Lui devant du reste leur être dans leur connexion avec Lui[58]. L'Un plotinien n'est ni quelque part ni quelque chose. Il est partout[59] parce qu'Il n'est nulle part. Il est principe de toutes choses parce qu'Il est principe absolu. C'est la raison pour laquelle le *Noûs* plotinien ressemble à l'Un en tant que lumière née de la lumière, c'est-à-dire de l'Un[60].

Georgios LEKKAS
(Athènes)

56. *Ibid.*, pp. 360-362.

57. *Enn.*, V, 5, 9, 7-12, p. 250 (H.-S.^{2}). *Ibid.*, 18-19, p. 250 (H.-S.^{2}). *Ibid.*, 22-23, p. 250 (H.-S.^{2}).

58. *Ibid.*, 36-38, p. 251 (H.-S.^{2}). Cf. E. MOUTSOPOULOS, Le modèle platonicien du système ontologique plotinien, *Diotima*, 19, 1991, pp. 9-12.

59. *Enn.*, V, 5, 8, 1-4, p. 248 (H.-S.^{2}).

60. *Enn.*, V, 1, 6, 30, p. 194 (H.-S.^{2}). Cf. W. BEIERWALTES, Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins, *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 15, 1961, p. 349.

DESMOS KALLISTOS KAIRIOS. SUR LA DYNAMIQUE DE L'IDÉE D'ANALOGIE CHEZ PROCLUS

Dans le *Timée*[1], Platon fait état du mélange du Même et de l'Autre, à savoir du participable et de l'imparticipable; autrement dit, de l'être et du non être. Ce mélange, on le sait, constitue un processus à deux phases: dans un premier temps, le démiurge prélève des parties de chacune des essences, qu'il soumet à un brassage; dans un second temps, il mélange le mixte ainsi obtenu avec les parties résiduelles des essences initiales[2], de sorte que le mixte final soit le plus parfait possible et convienne le mieux, par sa constitution intime, à la forme du cosmos, elle-même parfaite[3], que cette masse est destinée à remplir. De surcroît, et pour rendre le mélange des contraires encore plus parfait et partant indestructible, le démiurge lui impose un lien, censé «le plus beau possible»[4], l'*analogie*.

Avant-dernier successeur de Platon à la tête de l'Académie et commentateur génial autant qu'original des écrits platoniciens, en l'occurrence du *Timée,* Proclus suit, jusqu'à ce point, l'exposé du Maître, tout en se réservant de l'interpréter à sa manière. Il est, bien entendu, conscient de la continuité de la pensée tardive de Platon, celle qui va du *Parménide*[5], et à travers le *Sophiste*[6], le *Philèbe*[7] et le *Timée*[8], jusqu'aux «doctrines non écrites»[9]. C'est d'ailleurs pourquoi il dédaigne d'y insister longuement, se contentant tout simplement de considérer la chose comme acquise une fois pour toutes. C'est aussi pourquoi il accepte la continuité établie entre le dernier platonisme et le néoplatonisme dont il est l'un des

---

1. Cf. PLATON, *Timée,* 36 a.

2. Cf. F.M. CORNFORD, *Plato's Cosmology. The «Timaeus» of Plato,* London, 1937, p.; E. MOUTSOPOULOS, Masses et intervalles dans l'espace cosmique du *Timée* platonicien, *Athlon. Dédicace à E. Moutsopoulos,* Athènes, Université d'Athènes, 2001, pp. 145-149, notamment p. 145.

3. Cf. *Timée,* 33 b: πάντων τελεώτατον συνεστήσατο, ὁμοιότατόν τε αὐτὸ ἑαυτῷ.

4. Cf. PLATON, *Timée* 31 e: δεσμῶν δὲ κάλλιστος ὃς ἂν αὑτόν τε καὶ τὰ συνδούμενα ὅ,τι μάλιστα ἓν ποιεῖ, τοῦτο δὲ πέφυκεν ἀναλογία κάλλιστα ἀποτελεῖν; cf. PROCLUS, *in Tim.,* II, 16, 2-5 Diehl: τοῦτον γὰρ (τὸν δεσμὸν) καὶ ἐν τῷ μέσῳ τετάχθαι δυνατόν, ἔχειν δὲ τὴν τοιαύτην δύναμιν διὰ τῆς ἀναλογίας, ἣν κάλλιστον οὖσαν δεσμὸν καὶ ἑνοποιὸν τῶν πάντων δύναμιν...; cf. *ibid.,* II, 16, 18-22 D.: ἡ ἀναλογία πέφυκε... (τὰ μέσα) συνδεῖν μὲν διὰ τῶν λόγων, ἑαυτὴν δὲ τῷ τὸ αὐτὸ σώζειν εἶδος... καὶ τὸ ἓν ἐν τῷ ἀληθεῖ φερόμενον.

5. Cf. PLATON, *Parménide,* 131 a - 132 b.

6. Cf. *Sophiste,* 264 e.

7. Cf. *Philèbe,* 17 a; cf. N.-I. BOUSSOULAS, *L'être et la composition des mixtes dans le «Philèbe» de Platon,* Paris, P.U.F., 1952, p. 25, n. 4.

8. Cf. *ibid.,* pp. 137 et suiv.; cf. PLATON, *Timée,* 35 a-b.

9. Cf. A.E. TAYLOR, Forms and Numbers. A Study in Platonic Metaphysics, *in* IDEM, *Philosophical Studies,* London, 1934, p. 91; cf. P.-M. SCHUHL, *L'œuvre de Platon,* Paris, Hachette, 1954, pp. 199-204. Cf. déjà L. ROBIN, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote,* Paris, Alcan, 1908.

représentants ultimes dans l'antiquité, tout en se différen-ciant de Plotin à plusieurs égards essentiels[10].

Dans son commentaire du texte du *Timée*, qui fait état du lien imposé au mélange definitif des contraires par le démiurge, P.-M. Schuhl qualifie ce lien d'*aloi*[11]. On pourrait tout aussi bien le qualifier d'*alliage*[12]. Il importe de le considérer en soi pour envisager son aspect ontologique et pour apprécier le rôle qu'il est appelé à jouer dans l'ensemble du processus de la création. Pour ce faire, on se reportera au vocable d'analogie, par lequel Platon lui-même le qualifie. Du point de vue étymologique, le terme renvoie à l'expression *ana logon*, «selon le logos», logos désignant un *rapport*, en principe numérique, entre deux unités[13]. Le terme d'analogie désignerait, par conséquent, un rapport conforme à un autre rapport[14]. C'est manifestement à une telle analogie que l'ordre est finalement réduit[15].

Lien le plus beau qui soit, l'analogie s'avère donc la réplique d'une union, partant la structure qui en scelle la structure spécifique, et qui, en fait, relie deux termes ordinairement opposés, puis soumis à une convergence. On est loin de l'adage parménidien aux termes duquel les êtres ne se convertiront jamais en non êtres, et inversement[16]. On sait pourtant comment Platon a réussi à rapprocher l'être et le non être en interpolant entre eux deux valeurs ontologiques intermédiaires, préfigurant ainsi la structure de l'ontologie plotinienne[17]. Le rôle joué par l'analogie dans ce contexte est celui d'une *charnière*. En effet, telle une charnière matérielle, elle unit deux volets différents tout en en maintenant les particularités. Elle est division et liaison à la fois. En tant que telle, elle s'apparente au *kairos*, si elle ne s'identifie avec lui[18]. Le kairos divise, certes, la continuité temporelle et spatiale en y insérant une discontinuité située au croisement du *pas-encore* et du *jamais-plus*, mais sauvegarde tout de même la relation intime des deux fragments ainsi distingués.

---

10. Cf. A. E. TAYLOR, The Philosophy of Proclus, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 18, 1917-1918, pp. 600-635; E. MOUTSOPOULOS, *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 8 et la n. 5; 15 et la n. 1.

11. Cf. P.-M. SCHUHL, Δεσμὸς, *Mélanges A. Diès*, Paris, Vrin, 1956.

12. La différence entre les deux termes réside dans leur constitution: l'*aloi* serait la contenance (titre) légale en or; l'*alliage*, le mélange ou la combinaison soit de deux ou plusieurs métaux soit de métaux et de métalloïdes.

13. Cf. PROCLUS, *Éléments de théologie*, § 100, p. 90, 7-8 Dodds: πᾶσαι... αἱ ἀμέθεκτοι μονάδες εἰς τὸ ὂν ἀνάγονται, διότι πᾶσαι τῷ ἑνὶ ἀνάλογοι.

14. Cf. PROCLUS, *Théologie platonicienne*, IV, 12, 379 Portus <p. 61, 24-28 Saffrey-Westerink>: καὶ ἔστιν ἀνάλογον ἡ μὲν τῇ διὰ μουσικῆς εἰς τὰ ὅλα ποιήσει καὶ τῇ ἐναρμονίῳ προνοία τῶν κινουμένων. Cette analogie réduit le désordre à l'ordre. Cf. PLATON, *Timée*, 69 b: ἀνάλογα καὶ ξύμμετρα; *ibid.*, 31 c: τοῦτο... πέφυκεν ἀναλογία κάλλιστα ἀποτελεῖν; *ibid.*, 32 c: διʼ ἀναλογίας; cf. PROCLUS, *Él. de théol.*, § 100, p. 90, 8-10 Dodds: ἦ οὖν ταὐτόν τι καὶ αὗται (αἱ μονάδες) πεπόνθασι, τὴν πρὸς τὸ ἓν ἀναλογίαν, ταύτῃ εἰς τὸ ἓν αὐτοῖς ἡ ἀναγωγὴ γίνεται.

15. Cf. *ibid.*, § 151, p. 134, 3-4, D: εἰ γὰρ ἔστι τι κατὰ πᾶσαν τάξιν ἀνάλογον τἀγαθῷ δεῖ τὸ πατρικὸν ἐν πάσαις εἶναι...

16. Cf. PARMÉNIDE, fr. B7 (D.-K.[16], I, 234, 31): οὐ... μήποτε δαμῇ εἶναι μὴ ἐόντα.

17. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Le modèle platonicien du système ontologique plotinien, *Diotima*, 19, 1991, pp. 9-12.

18. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Structure, présence et fonctions du kairos chez Proclus*, Athènes, Académie d'Athènes, 2003, pp. 35-36.

Il ressort, au terme de cette brève analyse, que, pour Proclus, le lien analogique est quasiment un *desmos kallistos kairios,* un lien qui constitue en soi un kairos et qui se comporte en tant que tel[19]; un lien qui sépare tout en reliant et qui dissout la réalité tout en la restituant dans son intégrité. C'est en vertu d'un tel lien que l'univers de Proclus se divise et se réunifie dans un tourbillon d'*épicycles* perpétuel[20].

E. MOUTSOPOULOS
(Athènes)

19. Cf. IDEM, Note sur la signification de kairos, *in* IDEM, *Kairos. La mise et l'enjeu,* Paris, Vrin, 1991, pp. 32-33. On regretterait presque l'«isolement» athénien de Proclus qui, entièrement consacré à ses études platoniciennes, ne fut aucunement atteint par les turbulences causées en raison des controverses christologiques qui précédèrent la convocation du IV[e] Concile œcuménique (451). Là encore, il s'agissait de préciser si (et dans quelle mesure), de deux natures ou essences, divine et humaine, la première avait absorbé la deuxième ou si les deux furent unies sans se confondre (ἀσυγχύτως) et se convertir (ἀτρέπτως) tout en demeurant inséparables (ἀχωρίστως) et indivisibles (ἀδιαιρέτως). Des deux côtés, les Pères rivalisèrent en inventivité et en ingéniosité pour soutenir les thèses respectives (cf. Jean-Claude LARCHET, Le problème christologique... I[ère] partie, *Théologia,* 74, 2003/1, pp. 201-234, notamment pp. 210-221). On se plairait toutefois à imaginer quelle aurait pu être la thèse purement philosophique du Diadoque à propos d'une union conforme à une règle d'aloi ou à une formule d'alliage ou d'analgame, dans laquelle s'insérerait, de surcroît, sa propre conception du *desmos.* Il va de soi que cette hypothèse tient exclusivement de l'imaginaire et ne concerne en aucune manière la vérité du dogme, qui n'est, bien entendu, nullement ici en cause. On se demande seulement quelle eût été l'ingéniosité déployée en l'occurrence par un philosophe dont maintes doctrines furent si habilement adoptés, puis adaptées et appliquées à la théologie chrétienne par le pseudo-Denys. Cf. E. MOUTSOPOULOS, La conception dionysienne de la paix et son fondement ontologique chez Proclus, *Actes du XXVIII[e] Congrès Internat. de l'ASPLF* (2000), Paris, Vrin, 2002, pp. 135-142.

20. Cf. IDEM, Les dieux dansent chez Proclus (en publication); cf. PROCLUS, *Hypot. Astron. Pos.,* 38, 11-16, Manitius; *ibid.,* 58, 27-60-22 M.

PROTÉLÉSIS: LE *KAIROS*, DE PTOLÉMÉE À PROCLUS

Nous avons longuement traité de la notion de kairos dans notre ouvrage récent sur *Structure, présence et fonctions du kairos chez Proclus*[1], et mentionné, en passant, la référence du Diadoque à Ptolémée, au sujet de la prévision de l'occasion qui se présente comme favorable à l'action envisagée[2]. Nous nous proposons d'analyser, dans ce qui suit, les conditions dans les-quelles une telle prévision s'avère possible, ainsi que les démarches de la pensée qu'elle entraîne et les étapes que la réflexion est susceptible de suivre à ce propos. Le kairos s'affirme comme la section du devenir avant laquelle rien n'est encore accompli et partant tout est possible; et après laquelle, les jeux étant faits, «rien ne va plus».

Dans ces conditions, le kairos s'avère «le-moment-ou-jamais», qui se situe entre le «pas-encore» et le «jamais-plus»[3]. Platon a beau constater que hasard et kairos gouvernent les choses humaines[4]; il n'empêche que l'homme ne saurait se prêter passivement à un tel déterminisme auquel il réagit en devançant les événements par la recherche du kairos, occasion unique qui se présentera à lui pour lui permettre de réaliser ses intentions qui font elles-mêmes partie intégrante de son intentionnalité générale[5] manifestée par une succession de prospectives[6]. L'aspect épistémologique du kairos rejoint ainsi son aspect praxéologique. En d'autres termes, l'affrontement heureux du kairos suppose sa conception antérieure au sein de la conscience, sous forme d'anticipation de son avènement et de définition rationnelle *a priori* des manœuvres les mieux indiquées pour le défier de manière à le dominer, avec les résultats les plus profitables pour existence[7]. À cette fin, la conscience est à même de s'installer dans l'avenir qu'elle transforme ainsi en présent; autrement dit, de restructurer le temps moyennant sa propre kairicité.

Mathématicien autant que philosophe, Proclus s'inspire des doctrines de Ptolémée dont il commente la *Tétrabiblos*. Aux termes de ces doctrines, certains phénomènes astronomiques permettent des prédictions relatives à des phénomènes météorologiques dont ils marquent,

---

1. Athènes, Académie d'Athènes, 2003.

2. Cf. *ibid.*, p. 157 et la n. 58.

3. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Kairos. La mise et l'enjeu*, Paris, Vrin, 1991, pp. 34-48.

4. Cf. PLATON, *Lois*, V, 709 b: μετὰ θεοῦ τύχη καὶ καιρὸς τἀνθρώπινα διακυβερνῶσι; *ibid.*, III, 687 a; 702 b; 744 b; 745 e; VI, 772 e; XII, 945 c; cf. PROCLUS, *in Alcib. I*, 124, 10-11 Westerink; *de providentia et fato*, 34, 18-20 Boese <34, 23-25 Isaac>; *ibid.*, 34, 23 B. <34, 31-32 I.>.

5. Cf. E. MOUTSOPOULOS, L'idée l'intentionnalité en histoire, *Pela filosofia. Homenagem a Tarcisio Padilha*, Rio de Janeiro, Pallas, 1984, pp. 581-585.

6. Cf. IDEM, Prospective et historicité de la présence divine, *Il senso della filosofia cristiana oggi*, Brescia, Morcelliana, 1978, pp. 103-104.

7. Du point du vue de l'empirisme antique (Épicure) et moderne (Hume), cette anticipation (τὸ προσμένον; cf. «habitude»; «attente»; «post hoc, ergo propter hoc») pourrait engendrer l'erreur; cf. E. MOUTSOPOULOS, L'art de vivre selon Épicure: *petteia* et *kairos*, dans *Platon*, 53, 2002-2003, pp. 209-221, notamment, p. 214 et la n. 27.

par consequent, le kairos. Il en est de même des anomalies observées à propos de la lune, mais aussi sur le plan universel. Toutefois, des signes avant-coureurs permettent également de situer les divers instants propices qui marquent l'évolution des relations humaines. Or, dans les deux cas, Proclus adopte le terme de *protélésis,* proposé par Ptolémée pour désigner, avec des chances de certitude, le kairos d'une action située dans l'avenir. En actualisant ainsi le futur, en le rendant présent ou, plutôt, en l'antériorisant, la conscience devient conscience d'un fait accompli, mais non encore survenu. Le terme de *protélésis,* «accomplissement anticipé», designerait, dès lors, le processus par lequel la conscience envisage l'insertion de la kairicité dans le temps.

E. MOUTSOPOULOS
(Athènes)

ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΓΕΜΙΣΤΟΣ ΠΛΗΘΩΝ*, Ο ΙΟΥΛΙΑΝΟΣ ΤΟΥ 15ου ΑΙΩΝΟΣ

Μεσοῦντος ἤδη τοῦ 15ου αἰῶνος, ὁ μεσαιωνικὸς ἑλληνισμὸς ἐδέχετο τὸ τελευταῖον κτύπημα τοῦ Τούρκου κατακτητοῦ, ἡ «πόλις ἑάλω», ἡ βασιλεύουσα, ἡ ἑπτάλοφος ἑλληνικὴ Πόλις, ἡ Κωνσταντινούπολις, τὸ καύχημα τῶν ἁπανταχοῦ Ἑλλήνων, θὰ θρηνήσει καὶ θὰ πενθήσει τὸν δεύτερον αὐτῆς πολιτισμόν· βεβαίως ἤδη ἀπὸ τῆς Μαντζικέρτ τῆς τραγικῆς ἐκείνης μάχης τοῦ 1071, ἥτις εἶχεν ὡς ἀποτέλεσμα τὴν ἥτταν καὶ συντριβὴν τῶν βυζαντινῶν στρατευμάτων ὑπὸ τὸν αὐτοκράτορα Ρωμανὸν τὸν Δ΄ Διογένην, (1068-1071) τὸ τουρκικὸν στοιχεῖον θὰ στήσει τὴν σκηνὴν αὐτοῦ μονίμως ἐπὶ τῆς Μικρᾶς Ἀσίας, κατὰ τὴν ἔκφρασιν νεωτέρου ἱστορικοῦ τῶν βυζαντινῶν πραγμάτων, καὶ ἔκτοτε, προϊόντος τοῦ χρόνου, θὰ προετοιμάζει τὴν πτῶσιν τῆς αὐτοκρατορίας· θὰ ἀντιπαρέλθω, πρὸς τὸ παρόν, τὰς θεωρίας τῶν φιλοσόφων τῆς ἱστορίας, ὅτι δηλαδὴ οἱ πολιτισμοὶ γεννῶνται, ἀκμάζουν, γηράσκουν καὶ τέλος ἀποθνήσκουν, ὅπως κηρύσσει ὁ Ἔγελος, ὅστις ὡς γνωστὸν μνημονεύει τέσσαρας κοσμοϊστορικὰς περιόδους, δηλ. τὴν ἀνατολικήν, τὴν ἑλληνικήν, τὴν ρωμαϊκὴν καὶ τὴν γερμανικήν· οὐδὲ θὰ ἀναμνησθῶ τοὺς ἀφορισμοὺς τῶν Γάλλων ἱστορικῶν, ὅτι *«τὸ Βυζάντιον ὑπῆρξε κέντρον ἀργοσχόλων κληρικῶν καὶ ραδιούργων καλογήρων»*· ἀλλὰ κατ' ἐμὲ ὁ ἱστορικός, ὅστις θὰ κρίνει τὴν τεταραγμένην ἐκείνην ἐποχήν, τὴν γέμουσαν θρησκευτικῶν καὶ πολιτικῶν ἐρίδων καὶ ἄλλων δεινῶν μέχρι φανατισμοῦ, τὰ ὁποῖα ἐπεσώρευε τὸ ἐπερχόμενον «Τέλος» τῆς *«βασιλίδος τῶν πόλεων»*, δὲν θὰ ἔδει νὰ τοποθετήσει ἑαυτὴν ἐνώπιον μιᾶς τραπέζης συζητήσεων, ἐπὶ τῆς ὁποίας νὰ ὑπάρχει τὸ μέχρι τοῦδε ὑλικὸν τῆς ἱστορίας, ἀλλὰ τοὐναντίον ἐπί τινος πολεμικοῦ πύργου τῆς βασιλευούσης, ἐκ τοῦ ὁποίου νὰ δυνηθεῖ νὰ ἴδει, ἀφ' ἑνὸς μὲν τὸ μεγαλειῶδες δρᾶμα τοῦ Ἑλληνισμοῦ καὶ συγχρόνως νὰ ἀναλογισθεῖ τὸ δρᾶμα τῆς ἑλληνικῆς ἱστορίας ἀφ' ἑτέρου· ἡ ἐλπὶς καὶ ἡ ἀγωνία, συνυφασμέναι καὶ ἄνευ διεξόδου· εἰς τὴν κονίστραν τῆς ἐποχῆς ἐκείνης εὑρίσκονται ἀντιμέτωποι τὸ δόγμα τῆς χριστιανοσύνης μετὰ τοῦ σταυροῦ καὶ τῆς ἑλληνικῆς παιδείας, καὶ ἐν συνεχείᾳ τὰ ἐπακόλουθα μιᾶς Πτώσεως· εἰς τὴν βοήθειαν τῶν Λατίνων, ὅπως σώσουν τὴν κιβωτὸν τῶν Ἑλλήνων, ἥτις φέρει μεθ' ἑαυτῆς ὁλόκληρον τὴν ἐθνικὴν παράδοσιν καὶ κληρονομίαν καὶ ἡ ὁποία πλέει ἐν μέσῳ τῆς θρησκευτικῆς λαίλαπος καὶ τῆς τουρκικῆς καταιγίδος, θὰ τεθεῖ καὶ πάλιν τὸ περιώνυμον θέμα τῆς Ἑνώσεως τῶν ἐκκλησιῶν· εἰς τὴν δίνην αὐτὴν τῶν ἀντεγκλήσεων λατίνων, λατινιζόντων καὶ ὀρθοδόξων, θὰ εὑρεθοῦν δύο κυρίως τραγικὰ πρόσωπα τὰ ὁποῖα ἡ μνήμη τῶν Ἑλλήνων διετήρησε, καὶ εἶναι ὁ ἐκ Κωνσταντινουπόλεως Γεώργιος Γεμιστὸς Πλήθων (1330-1452), ὅστις θὰ μονάσει ἀργότερον εἰς τοὺς πρόποδας τοῦ Ταϋγέτου καὶ ὁ πρωταγωνι-

---

* Σκοπὸς τῆς παρούσης ἀνακοινώσεως δὲν εἶναι ἡ διεξοδικὴ ἀνάλυσις τοῦ βίου, τῆς δράσεως, ὡς καὶ τῆς διδασκαλίας τοῦ περὶ οὗ ὁ λόγος φιλοσόφου, ἀλλὰ μόνον ἡ ἐν ἀδραῖς γραμμαῖς παρουσία αὐτοῦ εἰς τὰ τότε πράγματα τῆς ἐποχῆς ἐκείνης.

στὴς τῆς λατινιζούσης μερίδος τῆς Συνόδου τῆς Φερράρας – Φλωρεντίας, ἐπίσκοπος Νικαίας, Βησσαρίων (1403-1472).

Μάρτυρες δὲν εἶναι μόνον οἱ θυσιάσαντες τὴν ζωὴν αὐτῶν χάριν μιᾶς ἰδέας, μιᾶς ἰδεολογίας, ἀλλὰ ὑπάρχουν καὶ μάρτυρες, οἵτινες ἐθυσίασαν τὴν ψυχὴν αὐτῶν χάριν μιᾶς σκοπιμότητος. Ἡ ἱστορία, ὁ ἀδέκαστος τῶν πάντων κριτὴς δὲν ἐλέγχει τὴν ὁποιαδήποτε πρᾶξιν, αὐτὴν καθ' ἑαυτήν, μόνον ἐκ τοῦ ἀποτελέσματος αὐτῆς, ἀλλὰ καὶ τῶν ἐλατηρίων, ἅτινα ὡδήγησαν πρὸς αὐτήν· πᾶσα πρᾶξις εἶναι ἀποτέλεσμα βουλήσεως πρὸς ἕνα ὡρισμένον σκοπόν· οἱ ἠθικολόγοι δὲν κρίνουν ποτὲ τὴν πρᾶξιν ἐκ τοῦ ἀποτελέσματος, ἀλλὰ μόνον ἐξ ἀγαθῆς προαιρέσεως, ἀνεξαρτήτως, ἐὰν τὸ ἀποτέλεσμα δὲν τυγχάνει ἐνίοτε σύμφορον πρὸς τὰ πράγματα· πάντως moralitas καὶ ἀποτέλεσμα δέον νὰ συνυπάρχουν. Καὶ ἡ «προαίρεσις» καὶ τῶν δύο «φιλοσοφούντων Ἑλλήνων» ἦτο ὅπωσδήποτε κατὰ τὴν κρίσιν αὐτῶν ἀγαθή, ἀνεξαρτήτως, ἐὰν κατὰ τὴν ἡμετέραν κρίσιν, ἦτο τελείως ἀσύμφορος πρὸς τὰ ἑλληνικὰ πράγματα. Ἔπειτα ὁ Γεμιστὸς δὲν θὰ μείνει θιασώτης τῆς ἰδέας τῆς «Ἑνώσεως», ἴσως νὰ ἐσκέφθη προσωρινῶς ὅτι ὡς ρωμαντισμός, θὰ ἦτο πράγματι ὡραῖος· ἐὰν ἡ πόλις διετηρεῖτο, θὰ διετηροῦντο καὶ οἱ «θησαυροὶ τῶν παλαιῶν σοφῶν», τὰ γραπτὰ δηλαδὴ ἐπιτεύγματα τῶν Ἑλλήνων, ἄλλως τε, μετὰ τὸ γνωστὸν ἐκεῖνο διάταγμα τοῦ αὐτοκράτορος Ἰουστινιανοῦ, ἐν ἔτει 529, «μηδένα διδάσκειν φιλοσοφίαν», ὁλόκληρος ἡ τελευταία νεοπλατωνικὴ Σχολὴ τῶν Ἀθηνῶν εἶχε μεταφυτευθεῖ εἰς τὸ Βυζάντιον, ὅπως καὶ ὁ ἀριστοτελισμὸς εἶχε εἰσχωρήσει ἐκεῖ, καὶ μάλιστα εἰς βάθος, πάντως ὁ Πλατωνισμὸς περισσότερον ἐστήριζε τὴν ὀρθὴν δόξαν τῆς ἀνατολῆς ἐν σχέσει πρὸς τὸ δόγμα. Ὁ Γεμιστὸς εἶναι πράγματι πολυπράγμων γνωρίζει ἐκ τοῦ πρωτοτύπου τοὺς δύο μεγάλους πόλους τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας, Πλάτωνα καὶ Ἀριστοτέλην· εἶναι συγχρόνως ἱστορικός, θεολόγος, πολιτειολόγος, ἀλλὰ καὶ περιηγητής· περιοδεύει τὴν Ὕπαιθρον, διδάσκει ἀνὰ πᾶσαν πόλιν καὶ κώμην καὶ καταλήγει εἰς τὸν Μυστρᾶν τοῦ Ταϋγέτου· ὁ Μυστρᾶς εἶναι τὸ λίκνον τῶν Παλαιολόγων, καὶ ἐξ ἐκείνου, κατὰ τὸ ἔτος 1449, θὰ ἐκκινήσει ὁ τελευταῖος μάρτυς βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ Κων/νος Παλαιολόγος, ἵνα πίῃ μεσοῦντος τοῦ 1453 «τὸ πικρὸν ποτήριον τῆς πτώσεως» τῆς βασιλίδος.

Ἡ ἔκφρασις τοῦ Γεμιστοῦ *«Ἕλληνες ἐσμὲν τὸ γένος καὶ τὴν παίδευσιν»* ἐνθυμίζει εἰς ἡμᾶς κάτι ἀνάλογον πρὸς ἐκεῖνο τὸ τοῦ Ἰσοκράτους ὅτι δηλαδή: *«Ἕλληνας καλεῖσθαι τοὺς τῆς παιδεύσεως τῆς ἡμετέρας ἢ τοὺς τῆς κοινῆς φύσεως μετέχοντας»*. Εἰς τὴν Σύνοδον Φλωρεντίας-Φερράρας (1438/39) διὰ τῆς λατινομαθείας αὐτοῦ θὰ παίξει πρωτεύοντα ρόλον· οἱ σύνεδροι ἐπιθυμοῦν τὴν γνωριμίαν αὐτοῦ· ἡ ἐργασία τοῦ Γεμιστοῦ *«περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται»* εἶναι δεῖγμα κατὰ τῆς Ἑνώσεως· ἄλλως τε ὁ Συλβέστρος Συρόπουλος ὁ πρακτικογράφος τῆς ἀνωτέρω Συνόδου πολλάκις ὁμιλεῖ διὰ τὴν σθεναρὰν στάσιν τοῦ Γεμιστοῦ ὑπὲρ τῶν ὀρθοδόξων δογμάτων.

Ὁ Γεμιστὸς πολλάκις βάλλεται, τόσον ἀπὸ τὸν παλαιὸν αὐτοῦ μαθητὴν τὸν Βησσαρίωνα, ὅσον καὶ ἀπὸ τὸν μετέπειτα Πατριάρχην Γεώργιον Σχολάριον (1405 - ;), ὅστις θὰ προσέλθει ἐντὸς ὀλίγου εἰς τὰς τάξεις τοῦ κλήρου καὶ θὰ εἶναι εἰς τὸ ἑξῆς ἀδιάλλακτος ἀνθενωτικός, ἐνῶ συγχρόνως θὰ λάβει ἐχθρικὴν στάσιν κατὰ τοῦ Γεμιστοῦ ὡς πρὸς τὸ «ἑλληνίζειν», ὅπερ σημαίνει κατ' αὐτόν, εἰσαγωγὴν εἰς τὰ εἴδωλα τῶν Ἑλλήνων.

Ὁ Γεμιστὸς θὰ ἀποθάνει περὶ τὸ ἔτος 1452, ἀφοῦ προηγουμένως θὰ ἀφήσει ἀξιόλογον κτηματικὴν περιουσίαν, καίτοι ὀπαδὸς τῆς «κοινοκτηματοσύνης», ἢ σοσιαλίζων ὡς θὰ ἐλέγομεν εἰς τὴν γλῶσσαν τῆς πολιτικῆς τῆς σήμερον· τὴν ἀνωτέρω περιουσίαν νομίμως κατέλαβε διὰ δύο ἀργυροβούλων, τὸ ἓν ὑπὸ τοῦ αὐτοκράτορος Ἰωάννου τοῦ Η΄ ἐν ἔτει 1428, τὸ δὲ ἕτερον ὑπὸ τοῦ Δεσπότου τοῦ Μυστρᾶ Δημητρίου κατὰ τὸ ἔτος 1450 καὶ τὴν ὁποίαν κατέστησεν κληρονόμους τοὺς υἱοὺς αὐτοῦ. Εἰς τὸ βιβλίον [τοῦ Πλήθωνος *Νόμων Συγγραφή*] περιέχονται ἰδέαι πολιτικῆς, κοινωνικῆς καὶ οἰκονομολογικῆς σημασίας καθὼς καὶ ἄλλα τινά· τὸ τριμερὲς τῆς διαιρέσεως τῆς πολιτείας δηλ. εἰς *αὐτουργικόν*, εἰς *διακονικόν* καὶ εἰς *ἀρχικόν* ἐνθυμίζει ἐκεῖνο τὸ ἐκ τῆς Πλατωνικῆς Πολιτείας (115e) ἀνα-

φερόμενον· ἀλλὰ καὶ εἰς τὸ ἕτερον τοῦ Γεμιστοῦ «συμβούλοις τοῖς ἀρίστοις χρωμένη, νόμοις τε σπουδαίοις καὶ τούτοις κυρίοις» προβάλλει καὶ πάλιν Πλατωνικὰς ἀντιλήψεις.

Ὁ Γεμιστὸς ἔχει τὴν ἰδιότητα τοῦ κόλακος, ἐκολάκευσε κατὰ καιροὺς αὐτοκράτορας καὶ δεσπότας διὰ λόγων[1] καὶ δι' ἔργων[2] καὶ ἐξ αὐτῶν ἀπέκτησε συμπάθειαν καὶ ἐμπιστοσύνην καὶ εἶτα δι' ἀργυροβούλων τὰ μνημονευθέντα ἀγαθά[3]· ἄλλως τε ὁ Γεμιστὸς πλὴν ἄλλων ἔχει τεραστίαν μόρφωσιν καὶ γνῶσιν κειμένων, ἰδίᾳ πλατωνικῶν καὶ ἀριστοτελικῶν· ἡ ἱστορία δὲν μνημονεύει ἴχνη ἀθεΐας, οὐδὲ τάσεις ἀντιχριστιανικὰς καὶ δὲν ἐφαίνετο φίλα κείμενος πρὸς ἑνωτικὰς τάσεις· ἄλλως τε ὁ Πλάτων ἦτο τὸ προνόμιον τῆς ὀρθοδοξίας καὶ ἡ ὀρθόδοξος ἀνατολὴ εἰς τὸν ἀθηναῖον φιλόσοφον ἀπέβλεπεν ἐν ἀντιθέσει πρὸς τὴν Δύσιν, ἥτις παρέλαβε τὸν ἕτερον ἀντίποδα τοῦ Ἑλληνικοῦ πνεύματος, τὸν Ἀριστοτέλην, τὸν ὁποῖον καὶ ἔρραψεν, οὕτως εἰπεῖν, λίαν τεχνηέντως εἰς τὸ σῶμα τῆς καθολικῆς φιλοσοφίας, ὁ μέγας Δομινικανὸς φιλόσοφος τοῦ 13ου αἰῶνος Θωμᾶς ὁ ἐξ Ἀκουΐνου, εἰς τρόπον ὥστε τὰ Θωμαϊκὰ διδάγματα ἀργότερον νὰ ἀποτελέσουν διὰ σφραγίδος τοῦ Πάπα Λέοντος XIII ἐν ἔτει 1878 τὴν ἐπίσημον φιλοσοφίαν τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας.

Ἡ παράδοσις δὲν μνημονεύει διὰ τὸν Γεμιστόν, οὔτε σπουδάς, οὔτε διδασκάλους. Κειμενολάτρης, ἱστορικός, κοινωνιολόγος, ἐραστὴς τῶν φυσικομαθηματικῶν ἐπιστημῶν καὶ λατινομαθής, ὅσον ὀλίγοι· ὡς χαρακτὴρ δὲν ἦτο ἰσχυρός, δὲν ἐπιδοκιμάζει τίποτε, ἀλλ' οὔτε ἀποδοκιμάζει τι σθεναρῶς· ἐὰν βλητεῖ βάλλει (Πρβ. τὴν πολεμικὴν τοῦ Σχολαρίου, *Κατὰ τῶν Πλήθωνος ἀποριῶν ἐπ' Ἀριστοτέλει καὶ κατὰ τῶν Ἑλλήνων πολυθέων* καὶ τὴν ἀπάντησιν τοῦ τελευταίου, *Πρὸς τὰς ὑπὲρ Ἀριστοτέλους Γεωργίου Σχολαρίου ἀντιλήψεις*.

Τὸ βιβλίον αὐτοῦ *Νόμοι* δὲν διεσώθη ὁλόκληρον εἰ μὴ μόνον κεφάλαιά τινα· τὰ ἄλλα παρεδόθησαν ὑπὸ τοῦ μετέπειτα Πατριάρχου Γενναδίου - Σχολαρίου εἰς τὸ πῦρ· τὰ μὴ διασωθέντα ἴσως νὰ ἔδιδαν καὶ ἄλλην εἰκόνα τοῦ Γεμιστοῦ· ὁ Γεμιστὸς ἦτο Χριστιανὸς εἰς τὴν ψυχήν, ἀλλὰ εἰδωλολάτρης εἰς τὸ πνεῦμα· ἐπίστευεν, ὅτι τὸ Ἔθνος θὰ σωθεῖ, ἐὰν ἀναβαπτισθεῖ εἰς τὸ παλαιὸν τῶν Ἑλλήνων πνεῦμα· ἡ παραμονὴ αὐτοῦ εἰς Ἰταλίαν ὄντως ὠφέλησε, διότι διὰ τῶν περὶ τοῦ Πλάτωνος συζητήσεων ἐγένετο οὗτος ὁ πρόδρομος τῆς Ἀκαδημίας τῶν Μεδίκων (Accademia dei Medici)· ἔβλεπεν ἐνίοτε πρὸς τὴν Δύσιν, χωρὶς νὰ πιστεύει εἰς τὴν βοήθειαν αὐτῆς, ὅπως ἀκριβῶς ἐδίδασκε τὴν κοινοκτημοσύνην ὄχι ὅμως δι' ἑαυτόν, ἀλλὰ διὰ τοὺς ἄλλους. Εἰς τὴν πολιορκουμένην βασιλίδα τῶν πόλεων, τὴν Κωνσταντινούπολιν, τῆς ὁποίας ὀσημέραι ὁ κλοιὸς ηὐξάνετο καὶ ἐν μέσῳ θρησκευτικῶν καὶ πολιτικῶν ἀντεγκλίσεων, ὁ Γεμιστὸς ἐπίστευεν εἰς τὴν διατήρησιν τοῦ Γένους τῶν Ἑλλήνων· ἡ δωρικὴ Πόλις τῶν Σπαρτιατῶν ἐθεᾶτο ἐκ τοῦ ὀρεινοῦ αὐτοῦ καταφυγίου τοῦ Μυστρᾶ εἰς τὸ ὁποῖον εἶχε καταφύγει ἀπὸ το 1441 ὁ ἐρημίτης τοῦ Ταϋγέτου καὶ προσεπάθει ἐξ αὐτοῦ νὰ ἀνασύρει τὸ «Δωδεκάθεον τοῦ Ὀλύμπου», ἴσως βεβαίως ἵνα συγκινήσει τοὺς δυτικοὺς Εὐρωπαίους χωρὶς νὰ λάβει ὑπ' ὄψιν τὴν ἀπόηχον ἐκείνην ἀπάντησιν διὰ τὸν αὐτοκράτορα Ἰουλιανὸν τοῦ τότε Μαντείου, ἡ ὁποία ἐπλανᾶτο διάχυτος

---

1. Πρβ. τὰς μονῳδίας ἐπὶ τῷ θανάτῳ Κλεώπης Μαλατέστα, συζύγου τοῦ δεσπότου Θεοδώρου τοῦ Β΄ καὶ Ἑλένης - Ὑπομονῆς συζύγου τοῦ αὐτοκράτορος Μανουὴλ τοῦ Β΄.

2. Ἀλλὰ καὶ ὁ Μιχαὴλ Ψελλὸς (1028-1079), ὁ περὶ τὸν Πλάτωνα διατρίψας καὶ οὗτος ἔρρεπε σφοδρῶς περὶ τὸ κολακεύειν ἰσχυροὺς καὶ αὐτοκράτορας.

3. Δεῖγμα ἀργυροβούλου παραχωρηθὲν ὑπὸ τοῦ Δεσπότου Θεοδώρου τοῦ Β΄ καὶ ἐπικυρωθὲν ὑπὸ τοῦ αὐτοκράτορος Ἰωάννου τοῦ Η΄ ἐν ἔτει 1428 ἔχει οὕτω: «Ἐπειδή... πολλῶν μὲν εὐεργεσιῶν, πολλῆς δὲ τιμῆς τυχεῖν ἄξιος ἔστι, πολλῶν ἕνεκα μάλιστα δὲ διὰ τὸ ὕφος τῆς ἐν αὐτῷ σοφίας καὶ τῶν ἄλλων καλῶν τε πλεονεκτημάτων ὧν ὁ Θεὸς αὐτῷ ἐδωρήσατο κόσμον αὐτὸν παρασχὼν ἡμῖν τε καὶ τῷ κοινῷ τῶν Ρωμαίων γένει».

καὶ διὰ τὰ νῦν τεκταινόμενα, ὅτι δηλαδή: «οὐκέτι Φοῖβος ἔχει καλύβην... ἀπέσβετο καὶ λάλον ὕδωρ».

Καὶ ἐρχόμεθα, εἰς τὴν τελευταίαν πρᾶξιν τοῦ δράματος τοῦ βυζαντινοῦ κόσμου· ὁ τελευταῖος αὐτοκράτωρ τοῦ Βυζαντίου, ὁ Κωνσταντῖνος Παλαιολόγος θὰ ἔλθη εὐσπευσμένως ἐκ τοῦ Μυστρᾶ εἰς τὴν βασιλεύουσαν διὰ νὰ πιεῖ οὗτος τὸ «πικρὸν ποτήριον τῆς πτώσεως» καὶ νὰ γράψει διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ τὴν περιώνυμον ἀνὰ τὸν κόσμον ἱστορικὴν διαθήκην: «Τὴν πόλιν σοι δοῦναι οὔτ' ἐμόν ἐστιν οὔτ' ἄλλου τῶν κατοικούντων ἐν ταύτῃ· κοινῇ γὰρ γνώμῃ πάντες αὐτοπροαιρέτως ἀποθανῶμεν καὶ οὐ φεισόμεθα τῆς ζωῆς ἡμῶν».

Καὶ ἡ βυζαντινὴ Ἑλλὰς θα ὁδεύσει τὴν 29ην Μαΐου τοῦ 1453 ὑπὸ τὰ ὄμματα τῶν τότε ἰσχυρῶν τῆς γῆς εἰς τὸν δρόμον τῆς θυσίας καὶ τοῦ μαρτυρίου καὶ θὰ θρηνήσει καὶ πάλιν τὸν δεύτερον αὐτῆς πολιτισμόν, τὸν μεσαιωνικὸν Ἑλληνισμόν, διότι τὸ Βυζάντιον ὑπῆρξε, κατὰ τὴν ἔκφρασιν νεωτέρου ἱστορικοῦ τοῦ πνεύματος «τὸ ἀπέραντον κοιμητήριον τοῦ γιγαντώδους ἔθνους τῶν Ἑλλήνων». Ὁ Γεμιστὸς δὲν εἶδε τὴν μοιραίαν ἐκείνην ἡμέραν τῆς 29ης Μαΐου τοῦ 1453, διότι ἤδη εἶχεν ἀποθάνει πρὸ ἑνὸς ἔτους· ἐπίστευεν, κατὰ τρόπον ἀνεφάρμοστον καὶ ἀνεδαφικόν, ὅτι οἱ «θεοὶ τῶν Ἑλλήνων», θὰ δώσουν τὴν πίστιν διὰ τὴν «ἁλωθεῖσαν Κωνσταντινούπολιν, ἐνῶ τοὐναντίον ὁ Ἐσταυρωμένος Ἰησοῦς τῶν Ὀρθοδόξων ἐπαραμύθη ἤδη τοὺς Ἕλληνας τῆς τουρκοκρατίας εἰς τὴν Ἐκκλησίαν τοῦ «Κρυφοῦ Σχολειοῦ» κατὰ τὰς μακρὰς νύκτας τῆς δουλείας καὶ προητοίμαζεν τοὺς ἐλευθερωτὰς τοῦ Γένους.

Περαίνων τὰς γραμμὰς ταύτας, τὰς τοῦ Γεμιστοῦ, ἔχω νὰ παρατηρήσω ὅτι οὗτος ἦτο ἄστατος εἰς τὸν χαρακτῆρα καὶ ὀνειροπόλος καὶ τοῦτο ἴσως, διότι εὑρέθη καὶ ἔζησε τὸ μεγαλειῶδες δρᾶμα τῆς μεσαιωνικῆς Ἑλληνικῆς ἱστορίας καὶ δὲν ἠδυνήθη νὰ τοποθετήσει ἑαυτὸν εἴς τι συγκεκριμένον σημεῖον, ὥστε ὁ ἱστορικὸς τῆς αὔριον νὰ δύναται νὰ ἐξαγάγει ἀκριβῆ συμπεράσματα, ὡς πρὸς τὸ ἀτομικὸν αὐτοῦ *«πιστεύω»*, διότι κατὰ τὸν Γεώργιον Ἀκροπολίτην «οὔτε γοῦν πρὸς χάριν οὔτε πρὸς φθόνον, ἀλλ' οὐδὲ πρὸς μῖσος ἢ καὶ πρὸς εὔνοιαν συγγράφειν χρεών ἐστι τὸν συγγράφοντα, ἀλλ' ἱστορίας μόνον χάριν καὶ τοῦ μὴ λήθης βυθῷ, ἣν ὁ χρόνος οἶδε γεννᾶν, παραδοθῆναι, τὰ ὑπό τινων γεγενημένα, εἴτ'ἀγαθὰ εἴτε φαῦλα τυγχάνοιεν».

Ὁ μαθητὴς αὐτοῦ Βησσαρίων Ἕλλην μὲν τὴν ψυχὴν καὶ τὸ πνεῦμα, Λατῖνος ἴσως ἐκ σκοπιμότητος εἰς ἐπίγραμμα αὐτοῦ δι' αὐτὸν γράφει «παντοίης σοφίης σεμνότατον τέμενος» καὶ ἐν συνεχείᾳ περὶ αὐτοῦ μνημονεύει «Γεμιστὸς ὅσον Φαέθων ἄστρων παραλλάσσει, τόσον τῶν ἄλλων ἀμφότερον (θύραθεν καὶ ἐκκλησιαστικῇ παιδείᾳ) κρατέει».

Ἄξιον λόγου εἶναι νὰ μνημονευθεῖ ἐνταῦθα καὶ ἡ ἐπιστολὴ τοῦ Βησσαρίωνος ἥτις ἀπεστάλη πρὸς τοὺς υἱοὺς τοῦ Γεμιστοῦ, ἅμα τῷ θανάτῳ τοῦ πατρὸς αὐτῶν:

«Πέπυσμαι τὸν κοινὸν πατέρα τε καὶ καθηγεμόνα, τὸ γεῶδες πᾶν ἀποθέμενον, ἐς οὐρανὸν καὶ τὸν ἀκραιφνῆ μεταστῆναι χῶρον, τὸν μυστικὸν τοῖς Ὀλυμπίοις Θεοῖς συγχορεύοντα Ἴακχον. Ἐγὼ μὲν οὖν χαίρω τοιούτῳ ὁμιλητῶς ἀνδρί, οὗ μετὰ τὸν Πλάτωνα (ἐξηρήσθω δὲ λόγου Ἀριστοτέλης) σοφώτερον οὐκ ἔφυσεν ἡ Ἑλλάς, ὥστ'εἴ τις τοὺς περὶ τῆς ἀπείρου τῶν γε ψυχῶν ἀνόδου τε καὶ καθόδου Πυθαγορείων καὶ Πλάτωνος ἀποδέχεται, λόγους οὐκ ἂν ἀποκνήσω καὶ τοῦτο προσθεῖναι ὡς ἄρα Πλάτωνος τὴν ψυχὴν τοῖς τῆς εἱμαρμένης ἀρρήκτοις θεσμοῖς δεῆσαν δουλεῦσαι καὶ τὴν ἀναγκαίαν ἀποδοῦναι περίοδον, ἐπὶ γῆς κατιοῦσαν τοῦ Γεμιστοῦ σκῆνος καὶ τὸν ἐκείνου βίον ἑλέσθαι».

Ὁ νεκρὸς τοῦ Γεμιστοῦ ἀναπαύεται νῦν εἰς τὸ Ρίμινι τῆς Ἰταλίας καὶ εἰς τὸν ναὸν τοῦ Ἁγίου Φραγκίσκου· ὁ Σιγισμοῦνδος Πανδόλφος Μαλατέστα μετὰ παρέλευσιν δέκα τριῶν ἐτῶν ἀπὸ τοῦ θανάτου ἐκείνου παρέλαβε τὰ ὀστᾶ διὰ τὰ περαιτέρω· προφανῶς ὁ μεταστὰς ἦτο λίαν συμπαθὴς εἰς τοὺς λατίνους, ἐγνώριζε τὴν λατινίδα φωνὴν καὶ κατ' ἄριστον μάλιστα τρόπον· πάντως ὁ ἴδιος θὰ πταίει εἰς αὐτό, ἐὰν «κατοικῇ» μακρὰν τῶν παρυφῶν τοῦ Ταϋγέτου· ἴσως ὁ Μαλατέστα νὰ ὤφειλε ποιάν τινα εὐγνωμοσύνη πρὸς τὸν Γεμιστὸν διὰ τὴν γνωστὴν ἐκείνην Μονῳδίαν, πρὸς τὴν νεκρὰν σύζυγον τοῦ Δεσπότου Θεοδώρου

τοῦ Β΄ Κλεώπην Μαλατέστα τὴν ὁποίαν οὗτος ἀπήγγειλε. Ἐν συμπεράσματι Κυρίαι καὶ Κύριοι ἡ περιβόητος ἐκείνη ἔκφρασις τοῦ Λουκᾶ Νοταρᾶ, ὅστις προετίμα ἐν μέσει τῇ πόλει «φακιόλιον βασιλεῦον Τούρκων ἢ καλύπτραν λατινικήν» διέσωσεν ὁμολογουμένως τὴν Ἑλληνικὴν ὕπαρξιν καὶ τὸ μετέπειτα ἔθνος τῶν νεωτέρων Ἑλλήνων· τὸ τετριμένον ῥάσον τῶν ἱερέων καὶ ἱερομονάχων τῆς ἐποχῆς τῆς τουρκοκρατίας ἀπέβη ἀργότερον τὸ λάβαρον τοῦ ἀγῶνος καὶ ἐξ αὐτοῦ ἐγεννήθη ὁ Γ΄ Ἑλληνικὸς πολιτισμὸς τῶν νεοελλήνων, οἵτινες ἔχουν καὶ θὰ ἔχουν διὰ βίου ὡς Σκέπην καὶ καταφύγιον τὴν μεγάλην τοῦ Χριστοῦ Ὀρθόδοξον Ἐκκλησίαν.

Α.Ν. ΖΟΥΜΠΟΣ
(Ἀθῆναι)

EMPRISES ET EMPREINTES MUSICALES

I. La catégorisation esthétique de la fascination. L'interaction de l'œuvre d'art et de la conscience esthétique n'est intelligible qu'une fois réduite à des catégories appropriées à travers lesquelles l'aspect particulier pris par cette interaction peut être évalué. Sans insister sur la signification des catégories esthétiques en regard des catégories ontologiques[1] et noologiques[2], on peut soutenir que, dans un système libéral de catégories esthétiques, la catégorie du fascinant appartient indiscutablement au groupe de catégories désignées comme catégories de stimulation[3]: elles marquent le domaine qui s'étend de l'apollinien au dionysiaque[4]. Dans le cas du fascinant, la dynamique de l'interaction esthétique déjà évoquée acquiert une importance toute particulière, à cause de l'intensité qui en qualifie les manifestations précises. Or la notion de fascination à laquelle la catégorie du fascinant renvoie, et qu'elle illustre en fait, n'est pas isolée dans sa fonction que partagent d'autres notions auxquelles renvoient d'autres catégories esthétiques correspondantes appartenant, toutes, au groupe des catégories de stimulation. Dans cet ordre d'idées, il est utile, voire nécessaire, de comparer la notion de fascination aux autres notions qui lui sont, pour ainsi dire, assimilées, mais dont chacune conserve une saveur sémantique qui en fait la spécificité. Ici encore, on distinguera des groupes de notions que réunit l'aspect plus ou moins commun des activités qu'elles désignent respectivement. Le recours à l'étymologie s'avère en l'occurrence indispensable, si l'on désire recourir à une méthode rigoureuse.

Le terme de *fascination* renvoie aux termes *fascis,* «faisceau», «fagot», ainsi qu'au terme *fascinum* dont le sens originel serait celui du lien par lequel les éléments d'un fagot sont ligotés. Sa signification première ne peut donc être envisagée que comme étant celle d'une action de fixation, d'étouffement, empêchant tout mouvement autonome de la conscience, tenue prisonnière de l'emprise exercée sur elle par l'objet de sa contemplation. Une signification parallèle est attribuée à la notion d'*envoûtement*; autrement dit, de mise de la conscience «sous une voûte», d'où, prisonnière, elle ne saurait s'envoler. Dans l'un des cas comme dans l'autre, on se trouve devant une situation annihilant la mobilité naturelle de la

---

1. Cf. ARISTOTE, *Topiques,* A9, 103 b 21-26; Cf. PLATON, *Sophiste,* 254 b - 255 e, à propos des «genres suprêmes».

2. Cf. KANT, *Critique de la raison pure,* § 9, 97. Pour le néocriticiste Ch. RENOUVIER, *Essais de critique générale, I: Analyse générale de la connaissance,* 2e éd., Paris, 1875, ces catégories seraient les lois mêmes de l'entendement.

3. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Les catégoreis esthétiques de stimulation, *Chroniques de Philosophie,* 9, 2004, *Philosophie de l'art et esthétique*; IDEM, *Les catégories esthétiques. Introduction à une axiologie de l'objet esthétique,* 2e éd., Athènes, Arsénidès, 1996, §§ 27-28, pp. 76-83.

4. Cf. C. PALAMIOTOU-THOMAÏDOU, *Le dionysiaque et l'apollinien comme catégories esthétiques dans l'œuvre picturale de Salvador Dalí,* Athènes, Fondation P. et E. Michélis, 1998, Avant-propos de E. MOUTSOPOULOS, De Platon à Dalí: occultation et révélation, pp. 15-16.

conscience. Il en résulte que le caractère de stimulation apparaît ici à travers une oppression qui oblige au maintien d'un rapport exclusif[5].

À l'opposé de cette action accablante se situe l'action de détachement de la conscience de son lieu de résidence. À cette occasion on se référera à la notion mystique d'*extase* et à la catégorie de l'*extatique*, qui n'est toutefois pas liée à l'action directe de l'objet sur la conscience, mais uniquement au mouvement de celle-ci qui se libère de ses attaches corporelles pour rejoindre l'objet en question. On peut inclure dans ce groupe de situations et de catégories de stimulation, respectivement, le *ravissement* et le *ravissant*, ainsi que l'*emportement*, qui obéissent à des «pratiques» de rapt, d'enlèvement violent, d'arrachement et de fixation hors de soi. Un cas à part est insinué par l'emploi des termes d'*enchantement* et d'*enchanteur*. Ces mots renvoient à l'idée d'*incantation*, chant et action de chanter des formules magiques[6]. On a affaire ici à l'évocation d'un instrument artistique de magie, lancé pour atteindre, capter et ramener à l'enchanteur l'objet de son désir. Or l'artiste, le musicien, est un enchanteur par excellence: il s'adresse à son public pour le captiver. Conformément à cette perspective il apparaît que, dans un premier temps, l'enchantement est un mouvement, et que ce n'est que dans un deuxième temps qu'il s'avère une fixation.

Enfin, les termes de *consternation* et de *consternant*, dont l'origine remonte à deux verbes latins[7], se rattachent au premier groupe qui désigne la fixation, alors que le participe passé, *sidéré*, renvoie à un participe présent, *sidérant*: ces derniers termes ne sont pas sans évoquer un attachement à l'infini du ciel étoilé dont le spectacle fascinait un esprit philosophique épris de rigueur, tel Kant[8]. La magie esthétique s'exerce de plusieurs manières et par des voies très diverses dont la fascination n'est qu'une figure à part. Néanmoins, et dans leur ensemble, ces modalités d'ensorcellement peuvent être réduites à une seule, celle de l'imposition de la structure esthétique et de son mouvement d'irradiation. Quant à la fascination exercée par la musique sur l'âme, Aristide Quintilien ne s'étonne pas que la vibration des cordes d'une cithare, ou d'une colonne d'air à l'intérieur d'un aulos, provoque la vibration homologue des «cordes» de l'âme qu'elle fait mouvoir en accord avec son propre mouvement[9]. Et Schopenhauer d'avancer que la musique est l'art qui élève au ciel[10], reprenant ainsi *mutandis mutatis* l'évaluation de la philosophie par Platon, en tant que musique suprême[11].

---

5. Il en est de même des catégories de l'*impressionnant*, de l'*ensorcelant* et d'autres encore, comme du *stupéfiant* ou du *médusant* qui, toutes, se réfèrent à des pratiques magiques.

6. Pour PLATON, *Lois*, II, 664 e: ἃς ᾠδὰς καλοῦμεν... ἐπῳδαί; tout chant serait une incantation comportant un pouvoir *charmeur*. Cf. le terme latin *carmen* qui signifie «chant» *et* «incantation» à la fois.

7. Respectivement, *consternĕre*, «renverser»; *sterno*, (sup. *stratum*), «abattre», «coucher», «aplanir» (cf. «strate»); et *consternare*, «bouleverser».

8. Cf. KANT, *Critique de la raison pratique*, Conclusion.

9. Cf. ARIST. QUINT. (III[e] s. de notre ère), *De la musique*, éd. Meibom p. 107. Il est question, dans ce passage, de συγκίνησις, «commotion», interprétée comme une forte *émotion* (esthétique).

10. Cf. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 11, pp. 38 et 42 de l'éd. Griesebach. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *La dialectique de la volonté dans l'esthétique de Schopenhauer*, Athènes 1958, p. 52; IDEM, *Questionnements philosophiques*, t. 2: *Rétrospectives et restructurations*, Athènes, Éd. de l'Université, 1978, pp. 311-358, notamment p. 354.

11. Cf. PLATON, *Phédon*, 61 a.

II. La fascination des consciences musicales. Ce qui précède servira d'introduction méthodique à ce qui suit et qui touche directement à l'idée générale de la fascination; autrement dit, à l'emprise exercée d'une part par la musique sur le psychisme des gens de lettres, poètes et prosateurs; d'autre part, par les théories esthétiques et par la musicalité des poèmes sur la créativité des musiciens. Il s'agit d'un processus d'échange qui ne fait que souligner la correspondance des arts, telle qu'Étienne Souriau, par exemple, l'a entendue et interprétée[12]. La tradition classique fournit une matière extrêmement riche qui illustre cette thèse. Si l'épopée met l'accent sur le seul rythme, la poésie lyrique et chorale est essentiellement conçue pour accoupler rythme et mélodie en un ensemble structuré en fonction de la parole[13]. On pensera à la strophe sapphique, reprise dans les traductions de Catulle, visiblement émerveillé par son propre modèle. On rappellera, par ailleurs, la marginalisation du rythme dans la musique sacrée médiévale (orientale et occidentale)[14] uniquement soucieuse de refléter le caractère sublime du culte, renforcé par le sublime des paroles et du dogme dont elle s'inspire. La présence du dionysiaque se perpétuera à travers les musiques «parallèles» suggérées par les cabales entre ordres monacaux. Elle sera évoquée au XX^{e} siècle par Karl Orff.

La polyphonie musicale, déjà présente à l'ère du gothique tardif, se développera au cours de la renaissance et atteindra le faîte de son accomplissement dans l'œuvre religieuse de J.-S. Bach. L'ère romantique, en partie entamée par l'école de Vienne, s'affirmera à partir de l'émergence du trésor de la poésie populaire que les frères Grimm propageront et dont Herder fera une composante de l'«âme des peuples»[15]. On ne saurait comprendre le romantisme du premier Brahms, par exemple, dans les *allegros* initiaux du *Concerto pour piano n° 1,* op. 15, et du *Quintette avec piano,* op. 34, respectivement[16], de même que le caractère démoniaque qui parcourt la *Sonate en si mineur,* de F. Liszt, sans penser à l'influence exercée sur ces compositeurs par les *Contes fantastiques* d'E.T.A. Hoffmann. Ce sont des œuvres de musique «absolue», qui font le pendant à des œuvres de musique à programme, telle la *Symphonie fantastique,* de Berlioz, d'inspiration analogue.

À partit du milieu du XIX^{e} siècle, les musiciens adoptent les progrès de la poésie et du roman, tout en prêtant une oreille attentive aux doctrines philosophiques, notamment esthétiques. À *la Damnation de Faust,* de Berlioz, répond le *Faust* de Gounod: œuvres directement issues des vers de Goethe dont, par ailleurs, le *Werther,* après avoir déclanché le «mal du siècle», fut musicalement investi par Massenet, également auteur d'*Hérodiade,* préfiguration de la *Salomé* de Richard Strauss, elle-même réplique musicale de celle d'Oscar Wilde. N'y aurait-il pas intérêt à rapprocher, dans ce cas, les deux extraits de ballet respectifs célébrant la «Danse des sept voiles»? Inutile d'énumerer exhaustivement opéras, ballets et musiques de scène illustrant des thèmes littéraires, à commencer par *Egmont,* de Beethoven, et à travers *Coppélia,* de Delibes, *l'Arlésienne* et *Carmen,* de Bizet, jusqu'à *Wozzeck,* de Berg, dont la tension dramatique est musicalement rendue par une succession de fugues.

---

12. Cf. Ét. Souriau, *La correspondance des arts, Éléments d'esthétique comparée,* Paris, Flammarion, 1947, notamment pp. 115-186, sur les rapports de la musique et de la littérature.

13. Cf. E. Moutsopoulos, La critique platonicienne du théâtre, *L'art du théâtre, Actes Sud.* Théâtre National de Chaillot, 1986/4, n° *Haine du théâtre,* pp. 63-67.

14. Cf. Idem, Arts libéraux et philosophie à Byzance, *Actes du IV^{e} Congrès Internat. de Philosophie Médiévale,* Montréal, 1967, pp. 79-88.

15. Cf. Idem, *L'itinéraire de l'esprit,* t.3: *Les valeurs,* Athènes, 1977, pp. 277-279.

16. Cf. Idem, *L'esthétique de Johannes Brahms. Introduction phénoménologique à la philosophie de la musique,* t.1, Athènes, Cardamitsa, 1986, pp. 72-87.

III. La fascination musicale des consciences. Pour remonter encore à l'antiquité classique, on ne saurait passer sous silence le nom de Damon d'Oa, philosophe pythagoricien qui fut frappé par le pouvoir qu'a la musique de créer des états d'âme[17], et dont des échos de l'enseignement se retrouvent tant chez Platon et Aristote[18], que chez les Stoïciens[19], Plutarque[20], Augustin[21] et Boèce[22], Plotin[23] et Proclus[24], sans oublier les huit épigrammes du XIII[e] siecle, qui qualifient les vertus artistiques et morales véhiculées par chacun des modes *(échoi)* de la musique byzantine, et devant lesquelles le poète anonyme s'émerveille[25]; ou encore les auteurs des deux traités indûment attribués Thomas d'Aquin, et qui furent digne de Damon en associant en une synthèse systématique, dans un traité spécial, le beau musical au bien[26]. Les poètes de la renaissance, Bembo en tête, se sont avérés les continuateurs, en même temps que les promoteurs, de cette tradition, suivis par Montaigne[27]. Descartes ne fut pas indifférent à la musique, puisqu'il y consacra des pages étonnantes, et Pascal, qu'effrayait le silence des espaces cosmiques, en subissait l'effet *a contrario.* Kant y fut particulièrement sensible[28] et Hegel n'hésita pas à sous-estimer la musique de divertissement par rapport à la grande musique, en affichant quelque dédain pour les airs qui accompagnent la confusion régnant parmi les convives au cours des repas...[29]. Il faudra attendre Kierkegaard pour

---

17. Cf. O. J. GOMBOSI, *Tonarten und Stimmungen der antiken Musik,* Kopenhagen, Munksgaard, 1939, pp. 39 et suiv.

18. Cf. E. MOUTSOPOULOS, L'idée de *kalokagathia* et sa fonction éthique et esthétique en Occident, *Les enjeux actuels de l'éthique (I.I.P., Entretiens de Kyoto, 1994),* Tokyo, Centre Internat. pour l'Étude Comparée de la Philosophie et de l'Esthétique, 1995, pp. 21-34; IDEM, Culture musicale, culture morale et politique chez Aristote, *La società civile e la società politica nel pensiero di Aristotele,* Roma, Centro Internaz. di Filosofia Antica «A. Jannone», 1998, pp. 101-114; IDEM, Métaphysique et musique, *Diotima,* 27, 1999, pp. 140-153.

19. Cf. M.-A. ZAGDOUN, La philosophie stoïcienne de l'art, Paris, C.N.R.S. pp. 107-111.

20. PLUTARQUE, *De la musique,* Texte, traduction, commentaire..., par Fr. LASSERRE, Olten et Lausanne, Urs Graf. 1954, avec une nouvelle édition des fragments de Damon, pp. 74-79.

21. Cf. AUGUSTIN, La musique, *Œuvres,* t. 1, éd. publ. sous la dir. de Lucien JERPHAGNON, Paris, Gallimard, 1998 (Bibl. de la Pléiade), pp. 555-730.

22. Cf. BOÈCE, De musica, *Patrologia Latina* (Migne), t. 64; H. R. PATCH, *The Tradition of Boethius. A Study of his Importance in Medieval Culture,* New York, 1935; Étienne GILSON, *La philosophie au Moyen âge,* Paris, Payot, 1946.

23. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Sur la participation musicale chez Plotin, *Philosophia,* 1, 1971, pp. 379-389.

24. Cf. IDEM, *La philosophie de la musique dans le système le Proclus,* Athènes, Académie d'Athènes, 2004, pp. 166 et suiv.

25. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Arts libéraux et philosophie à Byzance, *loc.cit.* (cf. *supra,* et la n. 14), notamment pp. 83-88.

26. Cf. De arte musica, (textus G. Amelli, Milano, 1880); Ars Musyce (textus M. Di Martino, 1933) *in* SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Opera Omnia,* ut sunt in indice thomistico editis 61 scriptis et aliis medii aevi auctoribus curante Roberto Busa vol. 7, Stuttgart, Holzboog, 1980, respectivement pp. 810-811 et 812-813.

27. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Musique grecque, musique vécue chez Montaigne, *in* K. CHRISTODOULOU (éd.), *Montaigne et l'histoire des Hellènes,* Paris, Klincksick, 1994, pp. 171-183.

28. Cf. IDEM, *Forme et subjectivité dans l'ésthétique kantienne,* 2[e] éd., Paris, I.P.R. - Vrin, 1997, pp. 151-152 et la n. 94. Cf. *Crit. du jugement,* § 53, trad. fr. par J. Gibelin, 3[e] éd., Paris, Vrin, 1951, p. 146.

29. Cf. HEGEL, Vorlesungen über die Aesthetik, 3. Band, *Sämtliche Werke,* Jubiläumsausgabe, hrg. v. H. Glockner, t. 14, Stuttgart, Frommann, 1964, pp. 162-163.

assister à son expérience vécue de la musique du *Don Juan* de Mozart, et Husserl pour pouvoir saisir un parallélisme entre la rigueur méthodique du dodécaphonisme et de la phénoménologie.

Les poètes de la seconde moitié du XIX[e] siècle, Baudelaire, Verlaine, Mallarmé, ont traduit en vers leur ravissement musical, et Proust n'a pas manqué de marquer la persistance obstinée, récurrente, lancinante, de la hantise du compositeur, devenue hantise du narrateur à propos de la «sonate de Vinteuil», *leitmotiv* d'une partie importante de l'immense fresque du *Temps perdu*. On évoquera, enfin, le cas des philosophes et penseurs à commencer par J.-J. Rousseau, compositeur du *Curé du Village* et d'ouvrages théoriques sur la musique, en passant par Nietzsche, compositeur dédaigné par Wagner qu'il adula pendant longtemps, lequel finit par l'éloigner. Ce fut, d'ailleurs, l'occasion, pour le philosophe, de se convertir à la musique française, notamment celle de Bizet, et de chercher (en vain) à s'attirer, sur le tard, les grâces de Brahms qu'il avait jadis offensé. On ne peut que citer, pour terminer, le cas de Gabriel Marcel qui a su exprimer sa pensée et ses états d'âme à travers une musique naïve, certes, mais sincère[30]. On a écrit de l'auteur de ces lignes, que sa musique est toute philosophique, alors que sa philosophie est empreinte de musicalité[31]. Son expérience duelle se résorbe en une fascination παλίντροπος, «à élan réversible», pour citer Héraclite[32]. Que son témoignage personnel puisse servir de conclusion à ces réflexions.

E. MOUTSOPOULOS
(Athènes)

30. La musique a même inspiré des conceptions méthodologiques scientifiques. Cf. E. MOUTSOPOULOS, De quelques applications de modèles musicaux dans les sciences humaines, *Diotima*, 9, 1981 pp. 11-12.

31. Cf. J. IOANNIDES, Rapport inaugural, *Œuvres de E. Moutsopoulos*, Athènes, Univ. d'Athènes, 1996, pp. 5-6; J.-M. GABAUDE, L'œuvre musicale de E. Moutsopoulos, *Revue Philosophique*, 121, 1996/4, pp. 521-525; IDEM, Esthétique et philosophie de l'art (à propos de E. Moutsopoulos), *ibid.*, 120, 1995/3, pp. 337-342.

32. Cf. HÉRACLITE, fr. B 51 (D,-K.[16], I, 162, 3).

ΔΙΟΡΘΩΣΕΙΣ ΣΤΟ ΤΕΥΧΟΣ 32, 2002

Errata

◆ In *Philosophia* 32, 2002, pp. 176-182 the article on *Modern Aspects of Aristotle's Teaching on Time* is written by the Profs A.K. Gladkova, L.N. Ljubinskaja, G. Margvelashvile and A.A. Petrovsky and has wrongly been attributed to Th. Kessidis. We kindly apologise.

◆ Στὴ *Φιλοσοφία* 32, 2002, σ. 164 να διαγραφῆ ἡ παράγραφος:

«Ἕως ὅτου ἑνωθεῖ μὲ τὴν νοητὴ καὶ ἔκπαγλο πηγή της, δὲν εἶναι δυνατὸν παρὰ νὰ παρίσταται, συμβολικά, καὶ μὲ κοσμολογικὰ στοιχεῖα. Αὐτὴ τὴν οὐράνια τροχιὰ ἐπιστροφῆς διακαῶς».

CORPUS PHILOSOPHORUM MEDII AEVI
BYZANTINOI ΦΙΛΟΣΟΦΟΙ - PHILOSOPHI BYZANTINI

VOL. 1: Νικολάου Μεθώνης, *Ἀνάπτυξις τῆς Θεολογικῆς Στοιχειώσεως* Πρόκλου *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 Ἀνωνύμου Συνέχεια τοῦ Ὑπομνήματος Πρόκλου*. 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. Εἰσαγωγὴ καὶ κριτικὴ ἔκδοση τῶν κειμένων ὑπὸ Δημητρίου Z. ΝΙΚΗΤΑ, 1990, CLIV, 270 p.

VOL. 6: Ἀνωνύμου, *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, *Μαγικὰ λόγια τῶν ἀπὸ Ζωροάστρου μάγων. Ἐξήγησις εἰς τὰ αὐτὰ λόγια*. Édition critique, introduction, traduction et commentaire par Brigitte TAMBUN-KRASKER, 1995, LXXX, 187 p.

VOL. 8: Βαρλαὰμ τοῦ Καλαβροῦ, *Λογιστική*. Kritische Edition, Übersetzung und Kommentar von Pantelis CARELOS, 1996, XCII, 284 p.

VOL. 9: Βοηθοῦ *Βίβλος Περὶ παραμυθίας τῆς φιλοσοφίας, ἣν μετήνεγκεν εἰς τὴν ἑλλάδα διάλεκτον Μάξιμος ὁ Πλανούδης*, Édition critique par Manolis PAPATHOMOPOULOS, 1999, LXXXII, 258 p.

VOL. 10: Θεοφάνους Νικαίας, *Ἀπόδειξις ὅτι ἐδύνατο ἐξ ἀϊδίου 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 ΣΧΟΛΙΑ ΕΙΣ ΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ
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, 2002, X+142*+118 p.