ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΕΠΕΤΗΡΙΣ ΤΟΥ ΚΕΝΤΡΟΥ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΑΦΙΕΡΩΜΑ

ΣΤΟΝ Ι. Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟ

36 ΑΘΗΝΑΙ 2006

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., Ὑπεύθυνος ἐκδοσης τῆς *Φιλοσοφίας*
Γ. Μητσοπουλος
Μητροπολίτης Περγάμου Ιωαννης (Ζηζιουλας)
Ε. Σπηλιωτοπουλος

ΕΡΕΥΝΗΤΑΙ: Μ. Πρωτοπαπα - Μαρνελη, Διευθύνουσα
Γ. Αραμπατζης
Δ. Καπανταης

ΑΠΕΣΠΑΣΜΕΝΟΙ: Ε. Σβιτζου
Κ. Αδαμου - Φικα

EDITORIAL BOARD
C. Despotopoulos, President
E. Moutsopoulos, Supervisor of the R.C.G.P., Editor of *Philosophia*
G. Mitsopoulos
Metropolitan of Pergamos Ioannis (Zizioulas)
E. Spiliotopoulos

RESEARCHERS: M. Protopapas - Marneli, Assistant Director
G. Arabatzis
D. Kapantaïs

DETACHED: I. Svitzou
C. Adamou - Fika

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

ΑΦΙΕΡΩΜΑ

ΣΤΟΝ Ι. Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟ

36 ΑΘΗΝΑΙ 2006

ISSN 1105-21-20
Copyright © 2006
Ἡ ἐπιμέλεια τῶν κειμένων πραγματοποιήθηκε ἀπὸ τούς:
Μ. Πρωτοπαπᾶ-Μαρνέλη, Γ. Ἀραμπατζῆ, Δ. Καπάνταη,
Ε. Σβίτζου, Κ. Ἀδάμου-Φίκα

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

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ ΤΟΥ ΤΟΜΟΥ 36 (2006)

ΜΕΡΟΣ Α΄
ΑΦΙΕΡΩΜΑ ΣΤΟΝ Ι. Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟ

Κ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, Ἰωάννης Θεοδωρακόπουλος (1900-1981) 11
Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΥ, Ὁ Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος καὶ ὁ σύγχρονος ἑλληνικὸς στοχασμός 19
Κ. ΠΑΠΑΛΕΞΙΟΥ, Τὸ Ἀπολλώνειο καὶ τὸ Διονυσιακὸ στὴ γραφὴ τοῦ Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλου 23
Σ. ΣΠΕΝΤΖΑ, Οἱ προβλέψεις τοῦ Ι. Θεοδωρακόπουλου (1975) γιὰ τὴν «τεχνική» καὶ ἡ σημερινὴ ἀπειλητικὴ πραγματικότητα 31
Μ. ΚΑΡΑΣΗ, Παναγιώτης Κανελλόπουλος – Κων. Τσάτσος. Συγκλίσεις καὶ ἀποκλίσεις 35

ΜΕΡΟΣ Β΄

Γκ. ΜΑΓΤΙΝΗ, Γιὰ μιὰ φαινομενολογία τοῦ τραγικοῦ 67
Th. KESSIDIS, On the problem of the «Greek Wonder». 83
Σ. ΡΑΓΚΟΥ, Ἡ ἐκστατικὴ στιγμὴ τοῦ *Ἐξαίφνης* 93

ΜΕΡΟΣ Γ΄

Γ. ΑΠΟΣΤΟΛΟΠΟΥΛΟΥ, Ὁ Πλατωνικὸς μῦθος τοῦ σπηλαίου καὶ ἡ πορεία πρὸς τὴν ἀλήθεια 119
P. FERREIRA DA CUNHA, *Politeia and Paideia.* Reminiscences of Western Political Thought in a Reading of Plato's *Politeia* 122
Α. ΠΡΩΤΟΠΑΠΑ, Ὁ *Φαῖδρος* καὶ ἡ γνωσιολογία τοῦ Ρομαντισμοῦ 138
R. CROITORU, La dualité de l'âme dans le *Timée* 154
C. STEPINA, Die Begriffe *Praxis* und *Poiesis* bei Aristoteles. Zum Verständnis von Geistiger und Körperlicher Arbeit in der Antiken Philosophie 171
F. FILIPPI, The Aristotelian *De anima* and Man as «thinking on thinking» 187
H. EL KHOULY, Οἱ διατάξεις τῆς *Πολιτείας* κατὰ τὸν Ζήνωνα τὸν Κιτιέα 205
Α. ΖΟΥΜΠΟΥ, Ἡ σκοπιμότης ἐν τῇ ἐννοίᾳ τοῦ «ὡραίου» παρὰ Κικέρωνι *(De Oratore,* III, 46, 180) 216
Α. ΖΟΥΜΠΟΥ, Καντιανὰ στοιχεῖα ἐν ταῖς κρίσεσι: «Credo quia absurdum est» καὶ «credo ut intelligam» 218
Π. ΚΑΖΟΛΕΑ-ΤΑΒΟΥΛΑΡΗ, L'âme entre la métaphysique et l'empirisme dans quelques œuvres de la période des Lumières en Grèce 221
Y. PRÉLORENTZOS, Bergson est-il durkheimien dans *Les deux sources de la morale et de la religion?* 230
C. MARCONDES CESAR, Krisis et kairós chez Evanghélos Moutsopoulos 256

ΜΕΡΟΣ Δ΄
ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΕΙΣ

Μ. ΓΑΛΕΝΙΑΝΟΥ, Ἡ ὑστεροφημία ὡς ἔνδειξη ὕπαρξης μεταθανάτιας ζωῆς 279
St. TZITZIS, La personne comme dépassement de la nature 282
Χ. ΦΙΛΗ, Ἀρχαία ἑλληνικὴ φιλοσοφία καὶ *«Τὰ παράδοξα τοῦ ἀπείρου»* 304
Ι. ΔΕΛΛΗ, Σχέση σώματος καὶ ψυχῆς στὰ ἀποσπάσματα τοῦ Δημοκρίτου:
Ἕνας ἀμφίβολος δυϊσμός 314
J.-M. GABAUDE, Étude critique sur l'axiologie de E. Moutsopoulos 337

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟΝ

ΑΦΙΕΡΩΜΑ ΣΤΟΝ Ι. Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟ

ΙΩΑΝΝΗΣ ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ
(1900-1981)

I

Τὸν Φεβρουάριο τοῦ 1981 ἔπαυσε νὰ ὑπάρχει ὡς ζωντανὸς ὀργανισμὸς ὁ κορυφαῖος ἐπὶ μιὰ πεντηκονταετία ἐκπρόσωπος τῆς φιλοσοφίας στὴ χώρα μας. Ὁ ἔκτοτε χρόνος δὲν ἴσχυσε νὰ σβήσει, ἀπὸ τὴ μνήμη ὅσων εἶχαν εὐτυχήσει νὰ τὸν ἀτενίσουν καὶ νὰ τὸν ἀκροασθοῦν, τὴν ἐπιβλητικὴ παρουσία του καὶ τὸν ἐμψυχωτικὸ λόγο του.

Ὁ Ἰωάννης Θεοδωρακόπουλος, γεννημένος στὴ Λακεδαίμονα τὸν τελευταῖο χρόνο τοῦ δέκατου ἕνατου αἰώνα, ἔζησε ὅσο περίπου ὁ Πλάτων καὶ ὁ Κάντ, οἱ δύο ὕπατοι φιλόσοφοι καὶ μεγάλοι παιδαγωγοί του πρὸς τὸν φιλοσοφικὸ βίο καὶ λόγο.

Μὲ τὴ διδασκαλία του καὶ μὲ τὸ ἔργο του σφράγισε τὴν πνευματικὴ φυσιογνωμία πολλῶν Ἑλλήνων διακόνων τῆς φιλοσοφίας, καὶ ἄρδευσε μὲ νάμα καθαρῆς φιλοσοφίας τὸ ἔδαφος τῆς ἑλληνικῆς παιδείας σὲ ὁρισμένη ἔστω ἔκταση.

Εἶχε τὴ ζείδωρη πίστη πρὸς τὴ φιλοσοφία ὡς προσωπικὸ διὰ βίου ἀγώνισμα, καὶ τὴ βαθύβλυστη πεποίθηση, χωρὶς οὔτε ἴχνος οἴησης, ὅτι κατ' ἐξοχὴν αὐτὸς ἐκπροσωποῦσε τὴ φιλοσοφία στὴ γενέθλια χώρα της, ὅτι αὐτὸς ἦταν ὑπεύθυνα καὶ χαρισματικὰ ταγμένος στὴν ὑπηρεσία της, ὡς ὁ ἱεραρχικὰ πρῶτος λειτουργός της. Ἀλλὰ ἡ μεγαλοφροσύνη του αὐτὴ συνοδευόταν μὲ παραινέσεις ταπεινοφροσύνης πρὸς τὸν ἑαυτό του καὶ πρὸς τοὺς ἄλλους, μὲ ὑπομνήσεις τῶν ὁρίων τῆς ἱκανότητας καὶ τῆς ἀξίας τοῦ ἀνθρώπου, σύμφωνα ἐξ ἄλλου μὲ τὴ γνήσια φιλοσοφικὴ παράδοση, ὅπως τοῦ Ἐμπεδοκλέους κατ' ἐξοχὴν ἢ καὶ τοῦ ὕστερου Πλάτωνος.

Στὴ διδασκαλία του, ἡ θέρμη τῆς φωνῆς του ἀναδείκνυε τὸ βάρος τοῦ λόγου του, ἁρμονισμένου μὲ τὸ ἦθος τοῦ στοχασμοῦ του. Κάθε μάθημά του ἦταν πνευματικὸ ἄθλημα, συντελεστικὸ τῆς ὀρθῆς «περιαγωγῆς» τῆς ψυχῆς.

Ὁ Ἕλληνας αὐτὸς φιλόσοφος τοῦ εἰκοστοῦ αἰώνα ξεκίνησε πρὸς τὴν πνευματική του αὐτοκατεργασία ποτισμένος ἀπὸ τὸ βαρὺ πνευματικὸ νάμα τῆς φιλοσοφίας τοῦ Κάντ καὶ τῶν ἄξιων ἐπιγόνων του. Δὲν ἀρκέστηκε, ὅμως, στὴν πρώτη φιλοσοφικὴ παιδεία του, ἀλλὰ στράφηκε μὲ κραταιὸ φρόνημα πρὸς τὶς πάτριες, ἀστείρευτες, πηγὲς τῆς φιλοσοφίας. Νοήματα ἑδραῖα τῆς φιλοσοφίας συγκόμισε ὁ ἴδιος ἀπὸ τὴν οἰκείωσή

του μὲ τὸ πνεῦμα τοῦ Πλάτωνος. Ἀλλὰ καὶ παρακίνησε ἄλλους πολλοὺς νὰ ἐντρυφήσουν γόνιμα στὰ κείμενα τοῦ Σχολάρχη τῆς Ἀκαδημίας, ὅπως καὶ τοῦ Σχολάρχη τοῦ Λυκείου ἢ καὶ τῶν προσωκρατικῶν φιλοσόφων.

Στὸ συγγραφικὸ ἔργο του, ὅπως καὶ στὴ διδασκαλία του, συνέχιζε τὴν κλασικὴ παράδοση τῆς φιλοσοφίας, ἀρχαίας καὶ νεώτερης, ἀλλὰ μὲ αὐτοδύναμο φιλοσοφικὸ στοχασμὸ καὶ σὲ γνήσιο προσωπικὸ τόνο, καὶ μὲ συναίσθηση εὐθύνης γιὰ κάθε δημόσια ἐκφρασμένο διαλογισμό του.

Τὸ συγγραφικὸ ἔργο του εἶναι συνυφασμένο μὲ τὴν ἀνάπτυξη τῆς πνευματικῆς του προσωπικότητας, ἀλλὰ ὄχι καὶ ἀνεπηρέαστο ἀπὸ τὶς ἀντίδρομες τύχες τῆς ζωῆς του καὶ ἀπὸ τὶς ἱστορικὲς δοκιμασίες τοῦ ἔθνους του. Ὑπῆρξε κατόρθωμα καὶ ἠθικῆς ἀντοχῆς του, ἀνταποκρίθηκε πολύτιμα στὶς ἐκπαιδευτικὲς ἀνάγκες τῆς χώρας καὶ θὰ μείνει σπουδαῖο κεφάλαιο τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφικῆς γραμματείας.

Πηγὴ ἐμπνευστικὴ τοῦ συγγραφικοῦ ἔργου του, ὅπως καὶ τῆς διδασκαλίας του, ἀλλὰ καὶ θέμα ἐμψυχωτικό του ὑπῆρξε σὲ μέγα βαθμὸ καὶ ἡ ἑλληνικὴ Ἱστορία στὶς οἰκουμενικὲς διαστάσεις της. Ἡ πίστη γιὰ τὴν οἰκουμενικὴ συμβολὴ τοῦ Ἑλληνισμοῦ ἀναρρίπιζε ὅσο καὶ ἡ καθαρὴ φιλοσοφία τὶς ψυχικὲς δυνάμεις του καὶ χάριζε συχνὰ δόνηση λυρικὴ στὶς ἐκφράσεις του. Ἐξ ἄλλου, ὄχι ἄσχετα μὲ τὴν πίστη αὐτή, πρέσβευε μὲ πάθος ὁ ἀείμνηστος Ἀκαδημαϊκὸς τὴν καλλιέργεια καὶ τὴ διάδοση τῆς ἑλληνικῆς γλώσσας, ὡς τὴ νέα Μεγάλη Ἰδέα τοῦ Ἑλληνισμοῦ.

Αὐθόρμητα χαρακτηρίσαμε, καὶ ἄλλοτε καὶ σήμερα, τὸν Ἰωάννη Θεοδωρακόπουλο ὡς τὸν κατ' ἐξοχὴν Ἕλληνα φιλόσοφο τῆς ἐποχῆς του. Ἡ παρέλευση ἀρκετοῦ χρόνου ἀπὸ τὴν τελευταία παρουσία του μεταξύ μας ἐπιτρέπει κριτικὴ θεμελίωση τοῦ ὑψηλοῦ αὐτοῦ χαρακτηρισμοῦ.

Ἂς ἐπιτραπεῖ νὰ ὑπενθυμίσομε ὅ,τι ὁ Πλάτων ἀπαιτοῦσε ὡς φυσικὸ προικισμὸ τοῦ φιλοσόφου: «φύσει μνήμων, εὐμαθής, μεγαλοπρεπής, εὔχαρις, φίλος τε καὶ συγγενὴς ἀληθείας, δικαιοσύνης, ἀνδρείας, σωφροσύνης» *(Πολιτεία* 487a).

Πόσοι ἄραγε ἀπὸ τοὺς ἀναγνωρισμένους στὴν Ἱστορία ὡς «φιλοσόφους» ἀνταποκρίνονται ἀκέραια στὸν ἰδανικὸ τύπο φιλοσόφου, τὸν συνθεμένο μὲ τὴ συμπερίληψη τόσων ἔξοχων πνευματικῶν, ὅπως καὶ τόσων ἐξαίσιων ἠθικῶν, χαρισμάτων;

Ὁ ἰδανικὸς ὅμως τύπος ἰσχύει ὡς κριτήριο ἰσαπόλυτο καὶ δὲν ἐπιδέχεται ἀκέραιη ἐνσάρκωσή του, ἀλλὰ μόνο προσφέρεται σὲ προσέγγιση πρὸς τὸ περιεχόμενό του, μεγαλύτερη ἢ μικρότερη. Ὁ Πλάτων ὁ ἴδιος, ἐπικριτὴς αὐστηρὸς τῶν ψευδοφιλοσόφων τῆς ἐποχῆς του, θὰ παραδεχόταν μόλις ὅτι παρουσίαζαν τὴν προσέγγιση αὐτὴ σὲ μεγάλο βαθμὸ κάποιοι ἄνδρες, ὅπως τὸ ἴνδαλμά του, ὁ Σωκράτης, ἢ καὶ ὁ Παρμενίδης ἴσως, ὅπως ἀκόμη καὶ ὁ Ἐμπεδοκλῆς, ὁ Ἀρχύτας ἢ καὶ ὁ Δίων.

Καὶ ἂς μᾶς συγχωρηθεῖ νὰ διαπιστώσομε τὴν προσέγγιση αὐτή, σὲ μι-

κρότερο ἔστω βαθμό, πρὸς τὸν κατὰ Πλάτωνα ἰδανικὸ τύπο φυσικοῦ προικισμοῦ τοῦ φιλοσόφου, ὅταν ἀποτιμοῦμε τὸν Ἰωάννη Θεοδωρακόπουλο στὴ νεανική του ὕπαρξη, μὲ στοιχεῖα ἐξ ἄλλου καὶ ἀπὸ τὶς μαρτυρίες τῶν σπουδαστῶν καὶ πρώτων φίλων του, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὸ ὕφος καὶ τὸ ἦθος τῆς γραφῆς τῶν πρώτων ἔργων του, γραμμένων γερμανικὰ ἢ ἑλληνικὰ στὴν καθαρεύουσα, καὶ στὴν ἡλικία τῶν εἴκοσι ἕως εἴκοσι ὀκτὼ ἐτῶν. Ἔκδηλη εἶναι σ' αὐτὰ ἡ ἔντονη συζωὴ μὲ τὰ μεγάλα φιλοσοφικὰ προβλήματα, ὅπως ἐπίσης ἡ ἐνδογένεια καὶ ἡ πολυδύναμη πρόβαση τοῦ φιλοσοφικοῦ διαλογισμοῦ, καὶ ἀντίστοιχα ὁ ἀναβλυστὸς λόγος· καὶ ὅπως ἀκόμη ἡ αὐτεμπιστοσύνη τοῦ συγγραφέα ὡς πρὸς τὶς δυνάμεις του, νὰ συλλάβει ἐξ ὑπαρχῆς καὶ νὰ ἀντιμετωπίσει μὲ ἰδική του εὐθύνη τὰ μεγάλα φιλοσοφικὰ προβλήματα, σύμφωνα μὲ τὴ σωκρατικὴ ἐντολή, τὴν ἔγκυρη πάντοτε, «λόγον διδόναι».

Τὰ σπουδαιότερα καί, προπάντων, πιὸ χαρακτηριστικὰ τῆς πνευματικῆς αὐτῆς περιόδου τοῦ Θεοδωρακόπουλου στὰ ἑλληνικὰ γραμμένα ἔργα του εἶναι κατὰ σειράν: *Θεωρία τοῦ Λόγου*, *Αἱ ἀρχαὶ τῆς φιλοσοφίας τῆς Ἱστορίας*, *Ἡ Γνωσεολογία τοῦ Rickert ὡς Εἰσαγωγὴ εἰς τὸν Νεοκαντιανισμόν*.

Τὸ πρῶτο, μὲ τίτλο *Θεωρία τοῦ Λόγου*, εἶχε γραφεῖ στὴ Χαϊδελβέργη, πρὶν ἀπὸ τὶς 3 Φεβρουαρίου 1928, ἡμερομηνία τοῦ Προλόγου του, καί, ὅπως ἐκεῖ δηλώνεται, «ἀποτελεῖ τὸ πρῶτον μέρος μιᾶς ἐκτενοῦς γνωσεολογίας» καὶ ἔχει ὡς θέμα «τὴν σχέσιν μορφῆς καὶ ὕλης κατὰ τὴν λογικὴν αὐτῶν ποιότητα». Ὁ σχεδιασμὸς τοῦ συνόλου τῆς ἐξαγγελόμενης «ἐκτενοῦς γνωσεολογίας» ἦταν εὐρύτατος· περιλάμβανε τρία μέρη ἀκόμη: «περὶ τῆς οὐσίας τῆς κρίσεως», περὶ τῶν σχέσεων «μεταξὺ τῆς θεωρίας τοῦ Λόγου καὶ τῆς μεταφυσικῆς», Ἱστορία τῆς «γνωσεολογίας ἐν ἀναφορᾷ πρὸς τὴν (ἀναπτυσσόμενη στὸ πρῶτο μέρος) θεωρίαν τοῦ Λόγου».

Ὅσο γνωρίζω, τὰ τρία αὐτὰ μέρη δὲν δημοσιεύθηκαν ἢ καὶ δὲν συγγράφηκαν σύμφωνα μὲ τὸν σχεδιασμό τους, καθὼς παρεμβλήθηκαν ἄλλα καθήκοντα. Ὅμως, αὐτὸ δὲν μειώνει καθόλου τὴν ἀξία τοῦ δημοσιευμένου πρώτου μέρους, ὅπου ἄλλωστε ὑπάρχουν ἐν σπέρματι ὅλα, πιστεύω, τὰ ἐνδεχόμενα περιεχόμενα τῶν ἄλλων μερῶν. Καὶ ὁ Πλάτων ἐξαγγέλλει στὴν πρώτη σελίδα τοῦ *Πολιτικοῦ* ὅτι ἐπίκειται ἡ συγγραφὴ τοῦ *Φιλοσόφου*, ἀλλὰ ὁ *Φιλόσοφος*, ὡς φαίνεται, δὲν συγγράφηκε ποτέ.

Ἂς ἀκούσωμε, λοιπόν, κάποιες ρήσεις ἀπὸ τὸ μὲ παφλαστικὸ ὕφος κείμενο τῆς *Θεωρίας τοῦ Λόγου*, ἐκδομένης ἀπὸ τὸν Ἐκδοτικὸ Οἶκο Ἀθηνῶν «Ὁ Κοραῆς», τὸ 1928.

Δὲν ὑπάρχει ἀναλυτικὴ διάταξη τῶν περιεχομένων, μὲ ὑπαγωγή τους δηλαδὴ σὲ πολλὰ κεφάλαια. Μόλις δύο κεφάλαια, ὕστερα καὶ ἀπὸ τὰ «Προλεγόμενα», ἐμφανίζουν κάποια διαίρεση τῶν ἑβδομήντα πυκνοτυπωμένων σελίδων τοῦ βιβλίου. Τὸ πρῶτο κεφάλαιο ἔχει τίτλο «Κατηγο-

ρία καὶ κρίσις», τὸ δεύτερο «Ἡ μορφὴ καὶ ἡ ὕλη τοῦ διανοεῖσθαι». Ἡ ἰσχνότατη αὐτὴ κατάταξη τῶν νοημάτων δικαιώνεται ἀπὸ τὸν ἀναβλυστικὸ χαρακτήρα τοῦ διαλογισμοῦ, γνώρισμα γνησιότητας, ἔνδειξη τῆς αὐθορμησίας του.

Καὶ ἰδοὺ ὁρισμένες, ἐκφραστικότατες, νομίζω, διατυπώσεις ἀπὸ τὰ «Προλεγόμενα»: «Περὶ τῆς οὐσίας τοῦ κατ' ἐπιστήμην λόγου ὡς τοιούτου, περὶ τοῦ κύρους καὶ τῆς ἀξίας τοῦ κατ' ἐπιστήμην διανοεῖσθαι, δὲν συζητοῦσι αἱ εἰδικαὶ ἐπιστῆμαι. [...] Ἐπίσης [...] ὁ καθορισμὸς τῶν ὁρίων τῶν ὄντων, ἅτινα αἱ εἰδικαὶ ἐπιστῆμαι πραγματεύονται, γίνεται ἄνευ αὐστηρᾶς λογοδοσίας [...]. Τῆς φιλοσοφίας κύριον γνώρισμα εἶναι ἡ λογοδοσία. Τὸ λόγον διδόναι [...]» (σ. 8). «Φιλοσοφία εἶναι ὁ κατ' ἐνέργειαν καθαρὸς Λόγος [...] ἡ φιλοσοφικὴ πορεία τοῦ συνειδότος συντελεῖται διὰ τῆς μεθόδου τοῦ Λόγου, καὶ δὴ τοῦ καθαροῦ, τουτέστι τοῦ ὑπὲρ χρόνον καὶ χῶρον ἐννοουμένου Λόγου» (σ. 9).

«Τοῦ φιλοσοφικοῦ συνειδότος ἡ ἀρχὴ εἶναι τὸ τέλος τῆς αἰσθήσεως, τουτέστι ἡ παντελὴς ἀφαίρεσις οἱουδήποτε αἰσθητοῦ καθορισμοῦ» (σ. 10).

«Ἡ διαφορὰ μεταξὺ τῆς λογικῆς καὶ τῆς θεωρίας τοῦ Λόγου εἶναι ἡ διαφορὰ μεταξὺ Ἰδέας καὶ Λόγου. Ὁ Λόγος κεῖται πάντοτε ἐν τῷ συνειδότι [...], ἐνῶ ἡ Ἰδέα ἀποτελεῖ ἀρχὴν τοῦ συνειδότος [...]. Ὁ Λόγος εἰσέρχεται ἀπείρως εἰς τὴν Ἰδέαν, ἡ δὲ Ἰδέα διακαθορίζει ἀρχικῶς τὸν Λόγον [...] οὐδέποτε ὅμως [...] συναιρεῖται ἡ ἀξία τῆς Ἰδέας εἰς τὸ σύνολον τῶν [...] συντελεσμένων λόγων [...]. Ὁ μὲν Λόγος αὐξάνει ἀπείρως κατὰ τὴν Ἰδέαν, ἡ δὲ Ἰδέα, οὖσα προϋπόθεσις τοῦ Λόγου, ἀναχωρεῖ ἀπείρως ἀπὸ τὰ ὅρια τοῦ Λόγου» (σ. 11).

Ἔκδηλος εἶναι ὁ ἐμποτισμὸς τοῦ συγγραφέως ἀπὸ τὸ φιλοσοφικὸ νάμα καὶ τοῦ Πλάτωνος καὶ τοῦ Κάντ, ἀλλὰ καὶ ὁ βαθύτατος ἀναστοχασμὸς ἀπὸ τὸν ἴδιον τῶν ἑδραίων φιλοσοφικῶν θεμάτων, καθὼς καὶ ὁ προσωπικὸς τόνος στὴν ἔκφραση τῶν φιλοσοφικῶν νοημάτων.

Ἰδοὺ τώρα καὶ ἄλλες διατυπώσεις, ἀπὸ τὰ κεφάλαια «Κατηγορία καὶ κρίση» καὶ «Ἡ μορφὴ καὶ ἡ ὕλη τοῦ διανοεῖσθαι»:

«Ὁ χωρισμὸς τοῦ παντὸς εἰς αἰσθητὸν καὶ νοητὸν κόσμον καθίσταται δυνατὸς διὰ τῆς ἀναλύσεως τῆς κρίσεως [...]. Τὰ αἰσθητὰ ὄντα αὐτὰ καθ' αὑτὰ θεωρούμενα εἶναι ἄλογα, ἄποια, ἄρρητα [...]. Τὰ γεγονότα, τὰ πράγματα, αἱ μεταβολαὶ προϋποθέτουν πάντοτε τὰς κατηγορίας τοῦ γίγνεσθαι, τοῦ ὄντος, τῆς κινήσεως [...]. Ἡ ἀντικειμενικὴ ποιότης τῶν αἰσθητῶν [...] ἢ εἶναι λογικῶς ἀδιάφορος, ἄλογος, ἢ δύναται μόνον κατὰ μεταφυσικὴν ἐκδοχὴν νὰ θεωρηθῇ λογική» (σ. 18).

«Ἡ μεταφυσικὴ τίθεται καθ' ἡμᾶς μετὰ τὴν θεωρίαν τῶν κατηγοριῶν. Ἡ θεωρία τῶν κατηγοριῶν καὶ δὴ οὐχὶ μόνον τῶν λογικῶν ἀλλὰ πασῶν τῶν κατηγοριῶν, τουτέστι τοῦ νοητοῦ καθ' ὅλου, ἄγεται εἰς τὴν θέσιν τοῦ προβλήματος τῆς μεταφυσικῆς, τουτέστι τῆς ἑνότητος τοῦ παντὸς

κατ' οὐσίαν. [...] Τὸ αἴτιον, δι' ὃ ἡ αἴσθησις ἀναδέχεται τὴν μορφὴν τοῦ Λόγου, δὲν ἐξετάζομεν ἐνταῦθα» διότι τὸ περὶ αὐτοῦ ἐρώτημα «ἀνήκει εἰς τὴν μεταφυσικήν» (σ. 19).

«Ἡ ἀπολυταρχία δὲ οἱασδήποτε κατηγορίας τοῦ συνειδότος εἶναι ἡ αἰτία πάσης μεταφυσικῆς» (σ. 29).

«Ἡ μορφὴ ἀναμένει οὕτως εἰπεῖν τὴν παράκλησιν τῆς ὕλης [...], ἡ δὲ ὕλη τὴν ἀναφορὰν τῆς μορφῆς [...] Ὁ χρόνος, ὡς αἰτία καὶ ἀρχὴ τῶν χρονικῶν, τουτέστι ὡς μέθοδος γνώσεως τῶν αἰσθητῶν, εἶναι καθ' αὑτὸν [...] ἄχρονος [...] Ὁ χρόνος αὐτὸς καθ' αὑτὸν θεωρούμενος, ἀφανίζεται [...], πρὸς τὰ αἰσθητὰ ὅμως ἀναφερόμενος, ἐμφανίζεται ὡς ἀρχὴ τῆς λογικῆς αὐτῶν μορφῆς» (σ. 21).

«Ὁ ἀποχωρισμὸς τοῦ νοήματος ἀπὸ τοῦ συνειδότος εἶναι ἀδύνατος» (σ. 24). «Τὸ συνειδός, περὶ οὗ [...] πραγματευόμεθα, εἶναι ἡ ἔννοια τοῦ λογικοῦ συνειδότος, τὸ δὲ κατὰ πρόσωπον συνειδός [...] ἀποτελεῖ ἀντικείμενον [...] τῆς ψυχολογίας κατὰ ἐμπειρικὴν μέθοδον» (σ. 25)· «ἡ διάκρισις μορφῆς καὶ ὕλης τοῦ διανοεῖσθαι θεωρεῖται κατὰ συνειδὸς γενομένη καὶ οὐχὶ κατὰ πρόνοιαν μεταφυσικὴν ἢ ὑπερφυσικήν. [...] Τὴν ἀναφορὰν τοῦ κατ' ἐπιστήμην συνειδότος πρὸς τὴν κατ' ἰδίαν μορφὴν καὶ τὴν κατ' ἰδίαν ὕλην τοῦ διανοεῖσθαι, καλοῦμεν γένεσιν πρὸς οὐσίαν» (σ. 61). «Ἡ διαλεκτικὴ ὡς θεωρία τῶν κατηγοριῶν τοῦ συνειδότος προσδίδει τὸν κύριον χαρακτῆρα εἰς τὸ σύστημα τῆς φιλοσοφίας» (σ. 63). «Καὶ πρὸς τὴν ἀρνητικὴν διαλεκτικὴν τοῦ Kant καὶ τὴν μεταφυσικὴν διαλεκτικὴν τοῦ Hegel ἀντιτιθέμενοι, συντασσόμεθα πρὸς τὸν Πλάτωνα, καθ' ὃν διαλεκτικὴ εἶναι ἡ [...] κατ' ἐξοχὴν ἐπιστήμη, καὶ δὴ τῆς πρὸς ἑαυτὴν ἐστραμμένης καθαρᾶς ψυχῆς» (σ. 64).

Ἰδού, λοιπόν, καὶ ρητὴ ὁμολογία πίστεως πρὸς τὸν Πλάτωνα, μὲ ἀντίστοιχη ἀπάρνηση τῶν δύο κορυφαίων Γερμανῶν φιλοσόφων, τοῦ Κάντ καὶ τοῦ Χέγκελ, τουλάχιστον ὡς πρὸς τὸ συγκεκριμένο θέμα «διαλεκτικὴ», τὸ ἐκφρασμένο μὲ τὴν ἔκπαγλη αὐτὴ ἑλληνικὴ λέξη, τὴν καθιδρυμένη ἐπιβλητικὰ στὴ φιλοσοφικὴ γλώσσα τῶν ἐθνῶν τῆς Οἰκουμένης, ὅπως ἄλλωστε εἶναι καὶ ἡ λατινικὴ μετάφρασή της, καθὼς ἔχω ἀποδείξει[1], δηλαδὴ ἡ λέξη intellectus καὶ ὅλα τὰ παράγωγά της.

Ἐξ ἄλλου, στὶς ὀλίγες αὐτὲς φράσεις τοῦ νεανικοῦ ἔργου *Θεωρία τοῦ Λόγου*, ἂν καὶ ἀποσπασμένες ἀπὸ τὰ συμφραζόμενά τους, διαφαίνεται, πιστεύω, ἡ ἐκφραστικὴ ἔνταση, ἡ διανοητικὴ ἔξαρση, ἀλλὰ καὶ ἡ πνευματικὴ εὐφροσύνη τοῦ συγγραφέα, βυθισμένου ὁλόψυχα στὸν φιλοσοφικὸ ἐτασμὸ καὶ συνεπαρμένου ἀπὸ τὴν προσπάθεια νὰ χαράξει τὴν

---

1. Πβ. Κ. Ι. Δεσποτοπουλου, *Φιλοσοφία καὶ Διαλεκτική*, Θεσσαλονίκη, Βάνιας, 1990.

προσωπική του γραμμὴ πλεύσεως ἐπάνω στὸ μέγα πέλαγος τοῦ Λόγου, μὲ πολλαπλὲς ἔστω δοκιμὲς καὶ προβάσεις καὶ παλινδρομήσεις τῆς γραφῆς του. Διὰ μέσου τοῦ παλλόμενου ἤχου τῶν φράσεων αὐτῶν ἀκούσθηκε ἡ φωνὴ ἑνὸς γνήσιου φιλοσόφου.

Ὁ Ἰωάννης Θεοδωρακόπουλος, ὅμως, εἶχε ὡς πνευματικὸ μέγεθος καὶ μιὰ διάσταση ἄλλη, ἐκτὸς ἀπὸ τὴ συγγραφικὴ ἐργασία του καὶ τὴν ἀπὸ καθέδρας διδασκαλία του. Ἐννοῶ τὸ χάρισμα τοῦ προφορικοῦ λόγου στὴν ἄμεση προσωπικὴ ἐπικοινωνία, κάτι ἐξ ἄλλου κατ' ἐξοχὴν σύμφωνο μὲ τὴ γνήσια πλατωνικὴ ἀποτίμηση τῶν πνευματικῶν ἐπιδόσεων τοῦ ἀνθρώπου.

Ἀναπολῶ σήμερα τὴν ἐντύπωσή μου ἀπὸ την παρουσία του καὶ τὸν λόγο του, ὅταν γιὰ πρώτη φορὰ τὸν συνάντησα, πρὶν ἀπὸ δεκαετίες πολλές. Ἦταν βράδυ, παραμονὴ Χριστουγέννων, στὴν κατοικία τοῦ ἀειμνήστου Κωνσταντίνου Τσάτσου, τοῦ ἀργότερα Προέδρου τῆς Δημοκρατίας, στὴν ὁδὸ Κυβέλης τότε, πλάι στὸ Ἐθνικὸ Ἀρχαιολογικὸ Μουσεῖο. Ἦταν παρὼν καὶ ὁ ἄλλος τῆς ἔνδοξης τριανδρίας, ὁ ἀείμνηστος Παναγιώτης Κανελλόπουλος, ὁ ἀργότερα δὶς Πρωθυπουργός. Καὶ παρευρισκόμαστε πέντε φοιτητές: ὁ ἀείμνηστος Δήμης Καπετανάκης, ὁ Πρόεδρος τῆς Ἀκαδημίας τὸ 1990 Γεώργιος Βλάχος, ὁ ἤδη Ὁμότιμος Καθηγητὴς Γεώργιος Δασκαλάκης, ἐγὼ καὶ ὁ ἀδελφός μου Ἀλέξανδρος Δεσποτόπουλος.

Καὶ οἱ τρεῖς, Ὑφηγητὲς ἀκόμη, ἀλλὰ μὲ διδακτικὴ δράση ἔξοχη, ὁ Θεοδωρακόπουλος στὸ Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, ὁ Τσάτσος καὶ ὁ Κανελλόπουλος στὸ Πανεπιστήμιο Ἀθηνῶν, ἐπαλήθευαν καὶ τὸ βράδυ ἐκεῖνο τὴ φήμη τους ὡς προσωπικοτήτων ἐκτὸς σειρᾶς, ἱκανῶν γιὰ δημιουργία ὑπερκαθημερινῆς πνευματικῆς ἀτμόσφαιρας καὶ γιὰ καθοδήγηση τῶν νεωτέρων πρὸς ὑψηλὸ βίο. Οἱ δύο Ἀθηναῖοι Ὑφηγητὲς μᾶς ἦταν ἤδη γνώριμοι, ἔστω μὲ τὴν παρουσία τους ἐπάνω στὴν ἕδρα. Ὁ Θεοδωρακόπουλος ἐμφανιζόταν ἐμπρός μας γιὰ πρώτη φορά, καὶ μᾶς ἐντυπωσίασε ἰδιαίτερα μὲ τὸ βαρὺ παράστημά του καὶ μὲ τὸ δωρικὸ πνεῦμα του, μὲ τὸν ἐπιβλητικό, πυκνό, σὰν χρησμοδοτικό, λόγο του.

Καὶ ἀναπολῶ ἀκόμη τὴ δεύτερη συνάντησή μας. Ἦταν ἀπόγευμα καλοκαιριοῦ, στὴν παραθαλάσσια κατοικία τῆς μητέρας τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσου, ὅπου φιλοξενοῦνταν ὁ Λακεδαιμόνιος φιλόσοφος, Καθηγητὴς ἤδη στὸ Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης.

Ἡ συζήτησή μας κινήθηκε σὲ αὐστηρὰ φιλοσοφικὸ ἐπίπεδο καὶ διευρύνθηκε πέρα ἀπὸ τὸ ἀρχικὸ θέμα της. Ἀρχικὸ θέμα της ἦταν ὅ,τι ὀνόμαζα «πρῶτο πρόβλημα τῆς πνευματικῆς ζωῆς», ὅπως εἶχα τιτλοφορήσει εὐρυδιάστατο ἄρθρο μου, γραμμένο μὲ βαθύτατη πνευματικὴ περισυλλογή. Πίστευα ὅτι ἦταν ὁ κατ' ἐξοχὴν ἁρμόδιος νὰ ἐκφράσει τυχὸν ἀντιρρήσεις γιὰ τὴ φιλοσοφικὴ τοποθέτησή μου, τὴν ἐκφρασμένη μὲ τὸ ἄρθρο μου αὐτό, καὶ ἤθελα νὰ ἔχω τὴ γνώμη του ἂν ἄξιζε νὰ δημοσιευ-

θεῖ. Καὶ ὑπῆρξε ἡ γνώμη του, ἀφοῦ μὲ ἄκουσε νὰ τὸ διαβάζω, ἐνθουσιαστικὰ ἐπιδοκιμαστική. Ἤμουν τότε εἴκοσι ἐτῶν, καὶ εἶχε ἰδιαίτερη σημασία ἡ ἐπιδοκιμασία του. Ἡ πνευματικὴ στάση μου, ἐξ ἄλλου, ἡ ἐκφρασμένη στὸ ἄρθρο ἐκεῖνο, ἀποτέλεσε γόνιμη ρίζα τοῦ ἔπειτα ἔργου μου στὸ πεδίο τῆς πραξιολογίας καὶ τῆς ἠθικῆς. Εὔλογα, λοιπόν, διατηρῶ στὴ μνήμη, καὶ μὲ συγκίνηση, τὴ συνάντηση ἐκείνη.

Αὐτὸς ἦταν ὁ μέγας διάκονος τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας Ἰωάννης Θεοδωρακόπουλος. Ἡ Ἑλλὰς τοῦ αἰώνα μας εἶχε ὄχι μόνο ἥρωες τοῦ ἀμυντικοῦ πολέμου, προμάχους τῆς ἐλευθερίας τῆς ἀνθρωπότητας, ἀλλὰ καὶ ἀνθρώπους τοῦ πνεύματος ἔξοχους.

II.

Σεβαστὲ καὶ ἀγαπητὲ Πρόεδρε

Ἡ Ἑλληνικὴ Φιλοσοφικὴ Ἑταιρεία Σοῦ ἀπευθύνει ὕστατη προσλαλιά.

Ὑπῆρξες ὑπεράξιος Πρόεδρός της καὶ εἶχες προσδώσει ἔξοχο κύρος στὴν ὕπαρξή της. Ἡ ἐκπλήρωση τῆς ἀποστολῆς της ἔγινε ἀπὸ χθὲς[2] δυσχερέστερη, μὲ τὴ μεγάλη ἀπουσία τῆς ἐμψυχωτικῆς μορφῆς Σου.

Ἡ ἑλληνικὴ φιλοσοφία ἐπὶ πολλὲς δεκαετίες ἕως προχθὲς εἶχε κεντρικὸ ἄξονα καὶ πηγὴ ἐμπνευστικὴ τὸ πνευματικὸ μέγεθος Ἰωάννης Θεοδωρακόπουλος.

Ἡ ἀναγέννηση τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας στὸν εἰκοστὸ αἰῶνα ὑπῆρξε πρώτιστα ἔργο Σου.

Φιλόσοφος καὶ ποιητής, εἶχες κατορθώσει, μὲ τὴ διδασκαλία καὶ μὲ τὴ συγγραφή, νὰ συναρπάσεις καὶ νὰ χειραγωγήσεις πολλὲς συνειδήσεις πρὸς τὴ φιλοσοφία.

Τὸ πνευματικό Σου παράστημα καὶ τὸ ἠθικό Σου ἀνάστημα ἔπειθαν γιὰ τὴν εὐγένεια τῆς φιλοσοφίας. Ὁ στοχασμός Σου, ἀπρόσωπος στὶς προθέσεις, ἁδρὰ προσωπικὸς στὴν ὑφή του, εἶχε νοηματικὸ βάρος καὶ βιωματικὸ βάθος, ὅπως ἔχει ὁ γνήσιος μόνο φιλοσοφικὸς στοχασμός. Ὁ λόγος Σου, μὲ τὴ στερεότητα καὶ τὸν ὄγκο του, θύμιζε τὴ δομὴ κυκλώπειου τείχους. Ἡ μεγαλοπρέπεια καὶ ἡ μεγαλοψυχία, ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ καρτερία καθόριζαν τὴν καθημερινὴ καὶ τὴν ὑπερκαθημερινὴ συμπεριφορά Σου.

Εἶχες ἀδιάλειπτη μέριμνα γιὰ τὴν πνευματικὴ προκοπὴ καὶ τὸ πολιτικὸ ἦθος τῶν Ἑλλήνων, καθὼς καὶ γιὰ τὴ συντήρηση τῆς οἰκουμενικῆς

---

2. 20 Φεβρουαρίου 1981.

λειτουργίας τοῦ ἑλληνικοῦ πνεύματος.

Πολλὰ ἐπιτεύγματά Σου μένουν ἐνεργὰ στὴ μνήμη καὶ στὴ δράση τῶν πολυάριθμων, ἄμεσων ἢ ἔμμεσων, μαθητῶν Σου, καίρια γιὰ τὸν οὐσιαστικὸ προσανατολισμὸ τῆς παιδείας τῶν Ἑλλήνων.

Ἔφυγες ἀπὸ τὴν ἐγκόσμια ζωὴ ὀλίγες ὧρες ὕστερ' ἀπὸ τὴν τελευταία εὐδαιμονικὴ ὥρα Σου, δονημένη, παρὰ τὴν ἠρεμία τοῦ λόγου Σου, ἀπὸ τὸ πάθος Σου γιὰ τὴν ἀλήθεια. Ἦταν ἡ ὥρα, στὴν Ἀκαδημία, ποὺ μὲ τὴ ρώμη καὶ τὴ λάμψη τοῦ πνεύματός Σου ἐπιχειροῦσες νὰ ἐξάρεις τὴν ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ, ὁριοθετικὴ τῆς Ἱστορίας γιὰ τὶς προβάσεις της πέρα ἀπὸ τὴ διαλεκτικὴ τῶν Ἑλλήνων.

Κωνσταντῖνος Ι. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΣ
(Ἀθῆναι)

Ο Ι. Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ ΚΑΙ Ο ΣΥΓΧΡΟΝΟΣ ΕΛΛΗΝΙΚΟΣ ΣΤΟΧΑΣΜΟΣ

Ἡ παρουσία τοῦ Ἰωάννου Θεοδωρακοπούλου εἰς τὸν ἑλληνικὸν φιλοσοφικὸν ὁρίζοντα εἶναι πράγματι μνημειώδης. Μαθητὴς καὶ διάδοχός του εἰς τὶς ἀντίστοιχες ἕδρες τόσον τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν ὅσον καὶ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν τὶς ὁποῖες ἐκεῖνος τόσον ἐλάμπρυνε μὲ τὴν πνευματικήν του ἀκτινοβολίαν, αἰσθάνομαι μεγάλην συγκίνησιν ἀναφερόμενος εἰς τὸ ἔργον του.

Τὸ ἴδιον αὐτὸ ἔργον, ποὺ ἁπλώνεται ἤδη ἐντὸς χρονικοῦ διαστήματος μισοῦ αἰῶνος, πολὺ βοηθεῖ στὴν προσπάθεια νὰ τὸ ἐντάξῃ κανεὶς τόσον εἰς τὴν περιοχὴ τοῦ συγχρόνου ἑλληνικοῦ στοχασμοῦ ὅσο καὶ στὴν περιοχὴ τῆς σημερινῆς εὐρωπαϊκῆς διανοήσεως. Ἡ ἑνότης αὐτὴ ἐπιτυγχάνεται χάρις εἰς ἕνα καίριον στοιχεῖο ποὺ θ' ἀναγνωρίσει κανεὶς εἰς τὴν πνευματικὴν προσφορὰ τοῦ Δασκάλου, ἀπὸ τὰ πρῶτα του κείμενα ὡς τὰ πιὸ ὄψιμα: δηλαδή, στὴν ἑλληνοκεντρικήν της κατεύθυνση.

Ἀπὸ πλευρᾶς ἱστορικῆς διαμορφώσεως ἐξελίξεως τῆς φιλοσοφικῆς δημιουργίας τοῦ Θεοδωρακόπουλου, εἶναι δυνατὸν νὰ διακριθοῦν δύο μεγάλες περίοδοι. Ἡ βαθμιαία μετάβασις ἀπὸ τὴν μίαν εἰς τὴν ἄλλην τοποθετεῖται στὰ χρόνια τοῦ τελευταίου μεγάλου πολέμου.

Ἡ πρώτη περίοδος χαρακτηρίζεται ἀπὸ μίαν ἤρεμα, ἀλλὰ βαθιὰ βιούμενην προσπάθεια συλλήψεως κι ἀξιολογήσεως τῶν κυριωτέρων ρευμάτων καὶ τῶν μεγάλων στιγμῶν τῆς φιλοσοφίας, τόσον τῆς ἀρχαίας ὅσον καὶ τῆς νεωτέρας. Ἐνδεικτικὸν εἶναι ὅτι, ὅταν, νεώτατος ἀκόμη, ὁ Θεοδωρακόπουλος ἦλθεν εἰς ἐπαφὴν πρὸς τὴν εὐρωπαϊκὴν διανόηση τῆς δεκαετίας τοῦ '20, ἡ διανόησις αὐτὴ ἐκυριαρχεῖτο, κατὰ ἕνα μεγάλο της μέρος, ἀπὸ ἕναν ἔντονο νεοκαντισμόν. Ὡστόσον, ἡ νεοκαντιανὴ αὐτὴ παλίρροια δὲν κατέκλυσε τὴν ἑλληνικήν του συνείδησιν· ἁπλῶς συνετέλεσεν εἰς τὴν διαμόρφωσην τῆς φιλοσοφικῆς του μεθόδου.

Ἀπὸ τὴν Εὐρώπην ὁ Θεοδωρακόπουλος ἐπέστρεψε στὴν Ἑλλάδα μ' εὐρωπαϊκὴν φιλοσοφικὴν καλλιέργειαν, ἀλλὰ καὶ μὲ ἑλληνικὴν συνείδησιν ἐνισχυμένην.

Ἀκονισμένος ἐπάνω εἰς τὸν ἄκμονα τῆς εὐρωπαϊκῆς μεθοδολογίας, ὁ ἑλληνισμός του ἀποκτᾶ ἕνα ὅπλον ἐκφράσεως ἰσχυρόν. Τεκμήρια τῆς στάσεώς του αὐτῆς εἶναι τὰ πρῶτα του βιβλία περὶ Πλάτωνος καὶ περὶ Πλωτίνου, ποὺ συζητοῦνται εὐρύτατα εἰς τὰ εὐρωπαϊκὰ φιλοσοφικὰ περιοδικά. Τὰ ὀψιμώτερα συνθετικά του ἔργα περὶ Πλάτωνος προεκτείνουν μεταπολεμικὰ τὴν περίοδον αὐτὴν καὶ τὴν ἀποκρυσταλλώνουν.

Ἡ δευτέρα περίοδος πού, ριζωμένη ἤδη εἰς τὰ ἔργα τῆς προηγουμέ-

νης, ἀρχίζει ἀπὸ τὰ χρόνια τοῦ πολέμου, καὶ φθάνει ὡς τὶς ἀρχὲς τῆς δεκαετίας τοῦ '80, χαρακτηρίζεται ἀπὸ μίαν καταφανῆ ἔντασιν τοῦ ἑλληνοκεντρισμοῦ τοῦ Θεοδωρακόπουλου, ἑλληνοκεντρισμοῦ ποὺ διαμορφώνεται πιὰ μὲ ἄμεσον κέντρον ἀναφορᾶς τὴν σύγχρονην ἑλληνικὴ ζωήν, ὅπως αὐτὴ βιώθηκεν ἀπὸ τὸν ἴδιον, δηλαδὴ ὡς κατάληξη μιᾶς πνευματικῆς συνεχείας, καί, συγχρόνως, ὡς ἀπαρχὴ μιᾶς ἀναγεννήσεως τοῦ ἑλληνικοῦ πνεύματος.

Ἂν ὑπάρχει μιὰ μεγάλη θεματικὴ σταθερὰ εἰς τὸ ἔργον τοῦ Θεοδωρακόπουλου, αὐτὴ ἀναντιρρήτως ἀναφέρεται στὴν ζωντανὴ βίωση τοῦ ἑλληνικοῦ δεδομένου ἀπὸ τὶς συνειδήσεις, καὶ στὸ αἴτημα ἐπιβολῆς τοῦ δεδομένου αὐτοῦ ἐπάνω στὴν εὐρύτερη, τὴν οἰκουμενική, πραγματικότητα.

Ἡ ἰδιοτυπία τοῦ ἑλληνικοῦ πνεύματος συλλαμβάνεται καὶ διατυπώνεται διὰ μέσου τῆς ἰδιοτυπίας τῶν κατ' ἐξοχὴν ἑλληνικῶν ἐννοιῶν τοῦ λόγου καὶ τῆς ἐλευθερίας.

Τὸ ἑλληνικὸ προτυπικὸ διώνυμον «λόγος-ἐλευθερία» δὲν ὑπῆρξε ποτὲ στατικόν. Ἀντίθετα, ὑπέκειτο καὶ ὑπόκειται εἰς διάτασιν καὶ εἰς ἐμπλουτισμόν. Δυὸ παραδείγματα διαδικασιῶν τοῦ σχήματος αὐτοῦ εἶναι, πρῶτον, ἡ διαμόρφωση τοῦ χριστιανοῦ ἀνθρώπου τοῦ ὁποίου ἡ ἱστορικὴ οἰκουμενικότης συμπληρώνει τὴν ἰδεολογικὴν οἰκουμενικότητα τοῦ Ἕλληνος· καί, δεύτερον, ἡ προοπτικὴ τῆς δημιουργικῆς ἀποδοχῆς τοῦ σημερινοῦ ἐπιστημονικοῦ καὶ τεχνολογικοῦ πλέγματος.

Τὸ ἱστορικὸν γίγνεσθαι παύει ἔτσι νὰ εἶναι μία ἀναγκαία διαλεκτικὴ συνέχεια, καθὼς τὸ θέλει ἡ γερμανικὴ ρωμαντικὴ ἰδεοκρατία, προκειμένου νὰ συλληφθῆ μὲ τρόπον οὐσιαστικὰ ἑλληνικόν, ὡς τραγικότης, ἐπειδή, ἀκριβῶς, τὴν φορὰ αὐτήν, θεωρεῖται ἀπὸ τὴν σκοπιὰ τῆς ἐλευθερίας πρὸς τὴν ὁποίαν καὶ ἀντιτίθεται.

Ὑπὸ τοὺς ὅρους αὐτούς, ὁ ἄνθρωπος δὲν ὑποτάσσει προκαταβολικὰ τὸ ἰδικόν του γίγνεσθαι στὸ «ὀργανικὸν» πλαίσιο τῆς ἱστορίας, ἀλλ' ἀγωνίζεται νὰ ἐνταχθῆ αὐτὸ ὡς αὐταξία. Ὁ ἀγώνας αὐτὸς συνιστᾶ τὴν τραγικότητα τῆς ἱστορίας, ποὺ εἶναι ἡ ἀναγκαστικὴ συνέχεια τῆς τραγικότητας τῆς ὑπάρξεως.

Ἡ Ἑλλὰς ἐδημιούργησε τὴν Εὐρώπην, ὅπως ἐδημιούργησε καὶ τὴν σημερινὴν Οἰκουμένην· ὁ ρόλος της ὅμως δὲν ἐξαντλεῖται σ' αὐτό. Ἀντίθετα, ἡ συναρτησιακὴ αὐτὴ σχέσις ποὺ προϋποθέτει καὶ συνέχειαν, ἀλλὰ καὶ ἀντίθεσιν μεταξὺ τῆς Ἑλλάδας καὶ τῶν ἱστορικῶν καὶ γεωπολιτιστικῶν προεκτάσεών της, εἶναι δυναμικὴ κι ἀναγκαία.

Κάτω ἀπ' αὐτὴν τὴν ἰδεολογικὴ διατύπωση κρύβεται ὁ ἴδιος· ὁ προσωπικὸς ἀγώνας τοῦ Θεοδωρακόπουλου ὁ ὁποῖος, μὲ τὸ νὰ κινεῖται μεταξὺ τοῦ ἑλληνικοῦ καὶ τοῦ διεθνοῦς πνευματικοῦ πεδίου, καὶ μὲ τὸ νὰ γνωρίζει τόσον τὴν ὁμοιογένειαν ὅσον καὶ τὴν ἀντιφατικότητά των, βιώνει τὰ προβλήματα τῆς συνέχειάς των (ἀλλὰ καὶ τῆς συγκρούσεώς

των) ὡς προβλήματα τῆς τραγικότητος τοῦ ἀνθρώπου.

Αὐτὸ εἶναι τὸ ἀνθρωπολογικὸ κ' ἱστοριοθεωρητικὸ ἀξιολογικὸν ὑπόβαθρο στὸ ὁποῖον ἐπάνω οἰκοδομεῖται ἕνα ὁλόκληρο φιλοσοφικὸν σύστημα ὅπου, τὴν φορὰν αὐτή, διασταυρώνονται ὁ ἑλληνικὸς στοχασμὸς (μὲ τὴν μορφὴν ἀναπτύγματος τῆς πλατωνικῆς παραδόσεως) κ' ἡ σύγχρονη εὐρωπαϊκή, πνευματοκρατικὴ κυρίως, διανόησις. Ἡ ὀντολογία τοῦ Θεοδωρακόπουλου ἐμπνέεται ἀπ' εὐθείας ἀπὸ τὴν πλατωνικὴ προβληματικὴ τῆς σχέσεως ὄντος καὶ μὴ ὄντος, καί, ὑπὸ τὸ πρῖσμα αὐτό, ἀναπτύσσεται ὡς μία λογοκρατικὴ ὅσον καὶ πραγματοκρατικὴ κοσμολογία· ἡ γνωσιολογία του, νεοκαντιανῆς, ἀρχικά, προελεύσεως, ὁδεύει, σὺν τῷ χρόνῳ, πρὸς ἕναν ἐκπλατωνισμὸ ποὺ τῆς ἐπιτρέπει νὰ ἐναρμονισθῇ ἐντελῶς πρὸς τὴν ὀντολογία του, ὡς μιὰ ἐπιστημολογία ἀποχρώσεως πνευματοκρατικῆς· ἡ αἰσθητική του ὀργανώνεται αὐστηρὰ γύρω ἀπὸ τὴν ἀναγκαία σχέση τῶν ἐννοιῶν «κάλλος» καὶ «τέχνη», ἐνῶ ἡ ἠθική του ἐπιβάλλεται ὡς ἔξαρση τῆς ὀντολογίας του, διὰ μέσου τῆς ἰδέας τοῦ ὁλοκληρωμένου ἀνθρώπου.

Προβάλλοντας ἕνα γεροδεμένο φιλοσοφικὸ σύστημα μὲ ἕνα ὕφος προσωπικὸ προσηρμοσμένο πρὸς τὴν θελκτικὴ προφορικήν του ὁμιλία καὶ πού, ἀκριβῶς γι' αὐτό, παρουσιάζει πολὺ μεγάλη δυσκολίαν γιὰ ὅποιον ἐπιχειρήσει νὰ τὸ μεταφράσῃ σὲ ξένη γλῶσσαν εἰς τῆς ὁποίας τὰ καθιερωμένα καλούπια ἀρνεῖται πεισματικὰ νὰ ὑποταγῇ, ἀφοῦ παραμένει ὄρθωμα ἐλευθέρας ὅσον καὶ ἰδιοτύπου δημιουργίας ποὺ ἀναμφισβήτητα ἐπηρέασε κι ἀσφαλῶς, ἐπὶ πολὺ ἀκόμη θὰ ἐπηρεάσει τὴν σύγχρονη ἑλληνικὴ φιλοσοφικὴν ἔκφραση, ὁ Θεοδωρακόπουλος ἐμφανίζεται ὡς ἕνας ἀκέραιος στοχαστὴς ποὺ ἐνσαρκώνει, στὶς ἡμέρες του, βιωματικά, τὴν δημιουργικὴ σύζευξη τοῦ ἑλληνικοῦ λόγου πρὸς τὴν ἑλληνικὴν ἐλευθερία.

Αὐτὸ τὸ σύστημα, τὸ πολυσήμαντο κ' ἐνιαῖο συγχρόνως, ὁ Θεοδωρακόπουλος τὸ ἐλάξευσεν ὄχι μόνον εἰς τὴν ἀπομόνωσιν τοῦ ἐργαστηρίου του, ἀλλὰ κι ἀπὸ πανεπιστημιακῆς ἕδρας κατὰ τὸν μακροχρόνιον διάλογόν του πρὸς ἀναρίθμητες γενιὲς νέων. Προέκταση κι ἀνάπτυγμα τοῦ διαλόγου αὐτοῦ νοεῖται ἡ ὄψιμη δραστηριότης του στὸ πλαίσιον τῆς Ἐλευθέρας Σχολῆς Φιλοσοφίας «ὁ Πλάτων», κοντὰ στὸν Μυστρᾶν, ἀπ' ὅπου τακτικὰ παρεῖχε στοὺς νέους τὴν εὐκαιρία νὰ συνειδητοποιήσουν, ὡς Ἕλληνες, τὰ προβλήματα τοῦ συγχρόνου ἑλληνισμοῦ.

Ὅσο καὶ ἂν αὐτὸ θὰ ἐφαίνετο, ἐκ πρώτης ὄψεως, ἀπαράδεκτος ἁπλοποίησις, ἴσως νὰ μὴν εἶναι ὑπερβολικὸν νὰ τονισθῇ πώς, κατ' οὐσίαν, οἱ δύο μεγάλες φιλοσοφικὲς μῆτρες στὶς ὁποῖες εἶναι δυνατὸν ν' ἀναχθῇ κάθε μεταγενέστερη φιλοσοφία, πολὺ περισσότερον μάλιστα κάθε μεταγενεστέρα φιλοσοφία ἑλληνική, παραμένουν ὁ πλατωνισμὸς καὶ ὁ ἀριστοτελισμός. Ἐπὶ δύο καὶ πλέον χιλιετίας ὁ ἑλληνικὸς φιλοσοφικὸς στοχασμὸς ἐκυμάνθη, σχεδὸν ρυθμικά, μεταξὺ τῶν δύο αὐτῶν πόλων

ἕλξεως.

Τὸ ἐκκρεμὲς τοῦ στοχασμοῦ τούτου συνέχισε τὴν αἰώρησή του πότε πρὸς τὴν μίαν καὶ πότε πρὸς τὴν ἄλλην ἀπὸ τὶς κατευθύνσεις αὐτές. Εἴτε συμπτωματικὰ εἴτε, καθὼς πιστεύω, διὰ λόγους ἱστορικοὺς καὶ πολιτιστικούς, συνέβη οἱ περίοδοι ἀκμῆς τοῦ πλατωνισμοῦ νὰ συμπίπτουν πρὸς περιόδους φιλελεύθερης ἀνθρωπιστικῆς διαθέσεως· οἱ περίοδοι ἀκμῆς τοῦ ἀριστοτελισμοῦ, μὲ περιόδους αὐστηρότερης ἀναδιπλωτικῆς διαθέσεως τῶν συνειδήσεων.

Μὲ τὸν Θεοδωρακόπουλον ἡ σύγχρονη ἑλληνικὴ φιλοσοφία εἰσῆλθε σ' ἕνα νέο κεφάλαιο ποὺ χαρακτηρίζεται ἀπὸ μιὰν ἀνανεωτική, πλατωνίζουσαν, πνευματικὴ δραστηριότητα. Θὰ ἔλεγε κανεὶς ὅτι ἡ ἐμφάνισις τοῦ Θεοδωρακοπούλου προσέδωσε νέες διαστάσεις εἰς τὴν πορεία τοῦ ἑλληνικοῦ στοχασμοῦ.

Μέσα στὴν σύγχρονη ἀκαταστασία ρευμάτων κ' ἐπιδράσεων ὁ Θεοδωρακόπουλος ἐπέβαλε ἕνα νέο πλατωνικὸν ἦθος καὶ ἕνα νέο πλατωνικὸν βάθος εἰς τὸ ὁποῖον ἐπάνω τὰ ρεύματα αὐτὰ ἐπὶ μακρὸν θὰ διαγράφωνται καὶ θὰ ἐκπροσωποῦνται στὴν Ἑλλάδα· ἕνα νέο διαρθρωτικὸν κριτήριον ποὺ καταξιώνεται διὰ μέσου τοῦ πρίσματος τῆς ἰδικῆς του προσωπικῆς φιλοσοφικῆς προσφορᾶς τοῦ Δασκάλου.

Εὐάγγελος Α. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ
(Ἀθῆναι)

ΤΟ ΑΠΟΛΛΩΝΕΙΟ ΚΑΙ ΤΟ ΔΙΟΝΥΣΙΑΚΟ ΣΤΗ ΓΡΑΦΗ ΤΟΥ Ι. Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ

(*PLATONS DIALEKTIK DES SEINS* ΚΑΙ *ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΣΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΑ*)

Τὸ στοιχεῖο τῆς ἐξέλιξης στὴν ὀπτικὴ ἀποτίμησης τοῦ πράγματος, ὡς μεστὸ καὶ ἐκλεκτὸ ὡρίμασμα σκέψης, ἀποτελεῖ δεῖγμα κραταιοῦ ἐπιστημονικοῦ στοχασμοῦ καὶ αἰσθαντικότητας, ἀπαραίτητες προϋποθέσεις ἀνάγνωσης τοῦ πλατωνικοῦ ἔργου. Οἱ δύο αὐτὲς προϋποθέσεις ἐντοπίζονται στὸ ἔργο τοῦ Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλου.

Ἡ δυναμικὴ τῆς ὀργανικῆς σχέσης ποὺ ὑπάρχει στὴ λογικὴ καὶ στὴν ποίηση τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας ἀποτυπώνεται ἰδιότυπα – στὶς διαφορετικὲς φάσεις ἐξέλιξής της – στὸ πνευματικὸ ἔργο τοῦ Ι. Θεοδωρακόπουλου ἀνάμεσα σὲ δύο γόνιμες περιόδους καὶ πιὸ συγκεκριμένα στὰ ἔργα τοῦ *Platons Dialektik des Seins*[1] καὶ *Εἰσαγωγὴ στὸν Πλάτωνα*[2]. Ἐδῶ πρέπει νὰ ἐπισημάνουμε ὅτι ἡ ἑρμηνεία τοῦ πλατωνικοῦ ἔργου ἀπὸ τὸν Ι. Θεοδωρακόπουλο, στὴν μετὰ τὴν *Εἰσαγωγὴ στὸν Πλάτωνα* ἐποχή, τείνει στὴν ἀξιολόγηση τοῦ συνθετικοῦ του χαρακτήρα, ποιητικο-καλλιτεχνικοῦ καὶ λογικο-ἐπιστημονικοῦ, ὑπὸ τὸ πρίσμα τῆς αὐτονόητης ὑπεροχῆς τῶν ἀπολλώνειων δυνάμεων τῆς ψυχῆς[3].

Στὸ *Platons Dialektik des Seins* ἀναλύεται ὁ πλατωνικὸς λόγος κατὰ τὴν ἐπιστημονική του ἔννοια (μὲ ἔμφαση στὴ διαλεκτικὴ σχέση τῶν λογικῶν μορφῶν τοῦ πέρατος καὶ τοῦ ἀπείρου), κατὰ τὴν ἠθικὴ καὶ τέλος ἀναλύεται, ὡρισμένως, ὁ λόγος στὴν τέχνη. Ἡ πραγματεία ἀναπτύσσει τὶς

---

1. Τὸ Νοέμβριο τοῦ 1928 ὁ Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος ὑπέβαλε στὴ Φιλοσοφικὴ Σχολὴ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν διατριβὴ ἐπὶ ὑφηγεσία μὲ τίτλο *Ἀρχαὶ τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας*· συνυπέβαλε καὶ δύο ἔργα στὴ γερμανική: α) *Platons Dialektik des Seins*, Tubingen, J.C.B. Mohr, 1927, β) *Plotins Metaphysik des Seins*, Buhl-Baden, 1928 καὶ ἄλλες δύο πραγματεῖες στὴν ἑλληνική.

2. 1η ἔκδοση: Φεβρουάριος 1941, 2η ἔκδοση: Μάρτιος 1947, 5η ἔκδοση: 1970, 6η ἔκδοση: Βιβλιοπωλεῖον τῆς Ἑστίας, Ἀθήνα 2000.

3. Στὴν εἰσαγωγὴ τοῦ *Φαίδρου* τοῦ Πλάτωνος ὁ Ι. Θεοδωρακόπουλος θὰ πεῖ: «Ὁ *Φαῖδρος* εἶναι πράγματι ὁλυμπιακὸ ἀγώνισμα τοῦ Πλάτωνος, εἶναι ἡ νίκη τῶν ἀπολλώνειων δυνάμεων τῆς ψυχῆς, ἐπάνω στὶς ἄλλες δαιμόνιες, τὶς ἄκαμπτα διονυσιακές», Ι. Θεοδωρακόπουλου, *Πλάτωνος Φαῖδρος*, Ἀθήνα, ἐκδ. Βιβλιοπωλεῖον τῆς Ἑστίας, 2003[5], σ. 100.

ἔννοιες τοῦ «μέτρου», τοῦ «ὡρισμένου» καὶ τῆς «τάξεως»[4]. Στόχος ἐδῶ εἶναι ἡ διάσπαση τοῦ πλατωνικοῦ γράμματος προκειμένου νὰ προσεγγιστεῖ βαθύτερα τὸ νόημα τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας. Ἡ σύντομη παρουσίαση τῶν κεφαλαίων τῆς ἐργασίας αὐτῆς ἔχει ὡς ἑξῆς: Στὸ πρῶτο κεφάλαιο ἐξετάζονται ἡ οὐσία καὶ τὰ στοιχεῖα τῆς ἐπιστημονικῆς κρίσεως καὶ μεθόδου. Τὸ δεύτερο ἀναφέρεται στὴ φύση τοῦ πεπερασμένου ἢ τοῦ μικτοῦ ὡς ἀντικειμένου γνώσης καὶ τὸ τρίτο στὰ στοιχεῖα τοῦ λόγου κατὰ τὴν ἀμοιβαία αὐτῶν σχέση (ἡ μορφὴ θέτει τὴν ὕλη καὶ ἡ ὕλη τὴ διάνοια). Στὸ τέταρτο ἔχουμε τὴ μετάβαση ἀπὸ τὴ λογικὴ στὴν ἠθική. Ἐξετάζεται ἡ φαινομενολογία τοῦ Πρωταγόρα καὶ ἡ συνδεδεμένη μὲ αὐτὴν ψυχολογία τῆς σοφιστικῆς. Στὸ πέμπτο κεφάλαιο ἀναπτύσσεται πῶς ἀπὸ τὸν ἐπιστημονικὸ λόγο ὁδηγούμαστε στὸν ἠθικό· εἰδικότερα προχωρᾶ ὁ Ι. Θεοδωρακόπουλος στὸν καθορισμὸ τῆς ἠθικῆς ἐνέργειας τῆς ψυχῆς, στηριζόμενος, κυρίως, στὴν *Πολιτεία*. Νοεῖ τὴν πολιτεία ὡς καλλιέργεια, ὡς τάση ἀπὸ τὸ ἄμορφο καὶ ἀόριστο πρὸς τὸ μορφωμένο καὶ ὁριστικό. Τὸ ἕκτο κεφάλαιο ὁρίζει τὴν ψυχὴ ὡς τὴν ἀρχὴ ἐκείνη, ἡ ὁποία ἔχει τὴ δύναμη νὰ περαίνει, νὰ μορφώνει καὶ νὰ καθορίζει τὰ ὄντα. Μὲ βάση τὴν *Πολιτεία* καὶ τὸν *Φαίδωνα* διακρίνει ὁ συγγραφέας δύο κατευθύνσεις πρὸς τὶς ὁποῖες λειτουργεῖ καὶ δρᾶ ἡ ψυχή: τὴ βιολογικὴ καὶ τὴν ἀξιολογική. Στὸ ἕβδομο ἑρμηνεύεται ἡ ἔννοια τοῦ ἔρωτα σὲ σχέση μὲ τὴν ἔννοια τῆς ψυχῆς. Συμπερασματικά, ἡ ἐργασία ἑστιάζει στὴ διερεύνηση τῆς σχέσης ἰδέας καὶ φύσης, νοουμένων καὶ φαινομένων.

Στὴν *Εἰσαγωγὴ στὸν Πλάτωνα* περιγράφεται μὲ τρόπο μοναδικὸ τὸ σκίρτημα τῆς πλατωνικῆς ψυχῆς, ἡ σύλληψη τῆς αὐτόθετης λογικῆς καὶ διαλεκτικῆς ἑνότητάς της[5], ἡ ἀνάδειξη ἐκείνης τῆς ἑνότητας ποὺ συνέχει τὰ πράγματα, τοὺς ὅρους τῆς ἐμπειρικῆς κρίσης[6]. Πρόκειται γιὰ μιὰ πραγμάτευση τοῦ χαρακτήρα τῆς ψυχῆς μὲ ἔμφαση: α) στὴ βίωση τῆς φιλοσοφικῆς ὑπόστασης τῆς αὐτοθεωρίας καὶ εὐδαιμονίας της, β) στὴν ἀξία τῆς συμμετρίας ποὺ σώζει τὴν ψυχή, θεμελιώνει τὴν ὑγεία της, τὴν ὁδηγεῖ στὴν οὐσία της, γιατὶ ἡ ἴδια ἔχει τὴ δυνατότητα τῆς ἐσωτερικῆς εὐταξίας καὶ γ) στὴ διαλεκτικὴ συναίρεση τοῦ λογικοῦ καὶ τοῦ ποιητι-

---

4. Πιὸ συγκεκριμένα, ἡ προσοχὴ τοῦ Ι. Θεοδωρακόπουλου στρέφεται «εἰς τὴν γένεσιν τοῦ μέτρου, εἰς τὴν γένεσιν τῆς ἁρμονίας καὶ μάλιστα, ὅπως δημιουργεῖται αὐτὴ ὑπὸ τῆς ἐπιστήμης, τῆς ἠθικῆς πράξεως, τῆς πολιτείας, δηλαδὴ ὅπως παρουσιάζεται αὐτὴ εἰς τὰ ἔργα τῆς ψυχῆς», Ι. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, *Τὰ πρῶτα μου φιλοσοφήματα, 1927-1930*, Ἀθήνα, 1978, σ. 535.

5. Πβ. *Εἰσαγωγὴ στὸν Πλάτωνα, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 17-18.

6. *Ἔνθ' ἀν.*, σ. 238. Πβ. ἐπίσης καὶ τὸ ἄρθρο τοῦ Ι. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, Ἡ πρωταρχὴ τῆς καλλιτεχνικῆς δημιουργίας, *Φιλοσοφία*, τ. 3, Ἀθῆναι, 1977, σσ. 14-15.

κοῦ στὴ φύση της. Ἡ περιγραφὴ τῆς ὁμοζυγίας τῆς λογικῆς ἀρχῆς τῆς ψυχῆς (ποὺ ἔχει γνώση γιὰ τὴν ἰδέα[7], δηλαδὴ ἡ παρουσίαση τῆς σχέσης ἰδέας καὶ ψυχῆς, *εἶναι* καὶ *νοεῖν*) καὶ τοῦ ἄλογου στοιχείου, μέσα ἀπὸ τὴν ἀξιολόγηση τῆς χρήσης τοῦ μύθου, ἀποδίδει εὔστοχα τὸ γνωσιολογικὸ καὶ ὀντολογικὸ τῆς συμβολῆς τοῦ ἔρωτα στὴν προσέγγιση τῆς ἄρρητης ἀρχῆς, τῆς ἰδέας τοῦ ἀγαθοῦ. Ἡ βαθύτερη προσέγγιση τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας ἐδῶ εἶναι συνώνυμη μὲ τὴ σύνοψη.

Εἰδικότερα, ἡ μετάβαση αὐτὴ ἀπὸ τὴν πραγμάτευση τοῦ λογικοῦ πυρήνα τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας *(Platons Dialektik des Seins)* στὴν ἀξιολόγηση τῆς ἑνότητας ὅλων τῶν στοιχείων τοῦ πνεύματος τοῦ Πλάτωνος, ἔτσι ὅπως αὐτὴ παρουσιάζεται στὸ ἔργο τοῦ Ι. Θεοδωρακόπουλου, *Εἰσαγωγὴ στὸν Πλάτωνα*, ἐστιάζει στὰ ἑξῆς:

Α. Στὴν ἐσωτερικὴ ἀκολουθία καὶ ἀναγκαιότητα τοῦ λόγου[8] ποὺ θεμελιώνει τὸ εἶναι του μέσα στὸν ἑαυτό του, κατὰ τὸν συγγραφέα. Ἡ ἐσωτερικὴ αὐτὴ ἀναγκαιότητα τοῦ λόγου στηρίζεται στὰ ἑξῆς: (α) στὸ ὅτι ὁ λόγος εἶναι ἄμεσο ἐνέργημα καὶ παρακολούθημα τοῦ νοῦ καὶ (β) ὅτι ἀρχὴ τοῦ λόγου εἶναι ἡ ἰδέα[9]. Τὸ νῆμα θὰ ξεκινήσει ἀπὸ τὸ Σωκράτη ὅπου τὸ πνεῦμα ἐσωτερικεύεται[10]. Πρόκειται γιὰ μιὰ πορεία ποὺ ἀναδεικνύει τὴ διαλεκτικὴ λειτουργικότητα τοῦ λόγου – μὲ τὴν ὁριστική του ἱκανότητα καὶ μὲ τὸν ἐλεγκτικὸ χαρακτῆρα τῆς ἐρώτησης[11] – ὥστε νὰ θεμελιωθεῖ ἡ ἔννοια καὶ νὰ σφραγισθεῖ ἡ ἀλήθεια. Ὁ λόγος, ἐνέργημα νοησιαρχικὸ καὶ, ὡς ἐκ τούτου, πλατωνικὰ θεμελιωτικό, βεβαιωτικὸ τῆς ὑπόστασης τῆς ἰδέας, βρίσκεται ρητὰ ἐκπεφρασμένος στὸν ἄξονα τῆς ἀλήθειας. Τὸ «πάθος τῆς ἀλήθειας»[12] ἀποτελεῖ, μάλιστα, ρίζωμα τοῦ πλατωνικοῦ λόγου διατηρώντας ταυτόχρονα τὸ βιωματικὸ τῆς προέλευσής του καὶ τὸ νοησιαρχικὸ τῆς προοπτικῆς του. Ὁ κοινὸς τόπος λόγου καὶ ἀλήθειας στὴν πλατωνικὴ αὐτὴ βάση βιωματικοῦ καὶ νοησιαρχικοῦ χαρακτῆρα, αὐτὸ τὸ «πάθος τῆς ἀλήθειας», ἐπεξεργασμένο ἀπὸ τὸ λόγο, ὁδηγεῖ στὴν ἔλλογη ἑνότητα, ἡ ὁποία προϋποθέτει καὶ τὴν ἑνότητα ποὺ ἦταν ἀκόμα στὴν ἄλογη σύνεση – «τὸ ἄλογο στοιχεῖο μέσα

---

7. Πβ. *Εἰσαγωγὴ στὸν Πλάτωνα, ἔνθ' ἀν.*, σ. 247.

8. *Ἔνθ' ἀν.*, σ. 47, 213.

9. *Ἔνθ' ἀν.*, σ. 213.

10. *Ἔνθ' ἀν.*, σ. 50.

11. Πβ. *Κρατύλος*, 390c 10. Ἡ μέθοδος τῆς ἐρωταπόκρισης ἦταν ἡ πρώτη φάση τῆς πλατωνικῆς διαλεκτικῆς· στὴν πορεία διαμόρφωσής της γίνεται ἐπιστημονικότερη προκειμένου νὰ ἀντικειμενοποιήσει τὴν ἰδέα.

12. *Αὐτόθι*, σ. 17. Ἡ ἴδια ὀπτικὴ ἐπικρατεῖ καὶ στὸ σχολιασμὸ τοῦ *Φαίδρου*: «Ἡ μία δύναμη, τὸ πάθος, εἶναι συνάλληλη μὲ τὴν ἄλλη, τὸν νοῦ. Τοῦτο σημαίνει ὅτι δὲν εἶναι ἁπλῶς τὸ ἕνα δίπλα στὸ ἄλλο ἀνεξάρτητα,... ἀλλὰ ὅτι εἶναι τὸ καθένα συντελεστὴς γιὰ τὴν οἰκοδόμηση τῆς προσωπικότητας», Ι. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, *Πλάτωνος Φαῖδρος, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 62-53.

στὸν ἄνθρωπο πάει πλάι-πλάι μὲ τὸ λόγο» καὶ «τὸ ἄλογο στοιχεῖο εἶναι στὸν Πλάτωνα ὁμόζυγο μὲ τὸ λόγο»[13]. Ἡ διαλεκτικὴ αὐτὴ συναρμογὴ τῆς ἔλλογης ἑνότητας καὶ τῆς ἄλογης καὶ ὑπερθετικῆς σύνεσης (συμπλοκὴ ἀπολλώνειου καὶ διονυσιακοῦ)[14] διευκολύνει τὸ νοῦ νὰ θέσει τὴν ἑνότητα τῆς γνώσης[15]. Μὲ τὴν ἑνότητα τῆς γνώσης διατηροῦμε τὴν ταυτότητά μας, τὴν ἑνότητα τοῦ ἑαυτοῦ μας, ἡ ὁποία, ὅμως, ὑποβαθμίζεται καὶ διασπᾶται ἀπὸ τὴν ἐπίδραση τοῦ κόσμου τῶν φαινομένων[16]. Ἔτσι ἐνισχύεται: (α) ἡ λογικὴ ὑπόσταση τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας, καθὼς «ὁ λόγος τείνει ἀκατάπαυστα πρὸς τὴν ἔννοια, ἡ ἔννοια εἶναι ὁ ἀντικειμενικὸς σκοπός του»[17]. Ὁ Ι. Θεοδωρακόπουλος, μέσα ἀπὸ μιὰ μεταφυσικὴ θεώρηση[18], ἀντιλαμβάνεται τὴν ἀξία τῆς ἀναζήτησης ὄχι μόνον τῆς ὀντολογικῆς ἀλλὰ καὶ τῆς λογικῆς σημασίας τῶν πραγμάτων[19], προσδιορίζει τὴ στροφὴ ἀπὸ τὴν ὀντολογία στὴν ἐννοιολογία· (β) Ἐνισχύεται ἕνα εἶδος οἰκείωσης τῆς νόησης μὲ τὸν ἑαυτό της, προϋπόθεση ἀναζήτησης καὶ τῆς οὐσίας[20]. Ἡ οἰκείωση αὐτὴ τῆς νόησης μὲ τὸν ἑαυτό της δίνει προσωπικὸ τόνο στὸ «πάθος τῆς ἀλήθειας» τοῦ λόγου καὶ μιὰ ποιητικὴ ὁρμὴ στὸ φιλοσοφικὸ στοχασμό. Ἔχουμε ἐδῶ τὴ συμπλοκὴ λόγου καὶ νοήματος· ὁ ἐσωτερικὸς λόγος τῆς ψυχῆς θὰ τὴν ὁδηγήσει στὸ ποθητὸ νόημα[21]. Στόχος εἶναι ἡ ἀνάδειξη τῆς αἰώνιας εἰδῆς

---

13. Πβ. *Εἰσαγωγὴ στὸν Πλάτωνα, ἔνθ' ἀν.*, σ. 163.

14. Σχετικὰ πβ. B. SNELL, *Ἡ ἀνακάλυψη τοῦ πνεύματος, ἑλληνικὲς ρίζες τῆς εὐρωπαϊκῆς σκέψης*, Ἀθήνα, M.I.E.T., 1997[4], σ. 249. Καὶ ὁ Wilamowitz ἐστιάζει στὸ διονυσιακὸ καὶ ἀπολλώνειο τῆς σκέψης τοῦ Πλάτωνα λέγοντας: «Αὐτὸν τὸν Πλάτωνα θέλω νὰ δείξω, ποὺ ἀνακάλυψε τὴν ἐπιστήμη καὶ τὴν «ἔνθεη μανία»... θέλω νὰ δείξω τὸν ποιητὴ Πλάτωνα, γιατί ὡς ποιητὴς δημιούργησε ὅλα ἐκεῖνα ποὺ συναρπάζουν τὴν ψυχὴ μέχρι καὶ σήμερα ἀκόμη. Αὐτὸς ὅσο κανένας ἄλλος ἀπέδειξε πὼς τὸ ποιητικὸ καὶ τὸ ἐπιστημονικὸ χάρισμα μποροῦν νὰ συμβαδίζουν καὶ νὰ στηρίζει τὸ ἕνα τὸ ἄλλο», U. von WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Πλάτων, Ἡ ζωὴ καὶ τὸ ἔργο του. Νεότητα – Ὧριμα χρόνια – Γήρας*, Ἀθήνα, Κάκτος, 2005, σ. 12.

15. Πβ. *Εἰσαγωγὴ στὸν Πλάτωνα, ἔνθ' ἀν.*, σ. 163: «Οὔτε τῆς γνώσης θὰ ἦτανε δυνατὸν νὰ κρατήσουμε μέσα μας τὴν ἑνότητα καὶ τὴν ταυτότητα, ἂν δὲν εἴχαμε τὴ μελέτη ποὺ μᾶς τὴν ξαναφέρνει στὸν νοῦ καὶ τὴ διασώζει ἀπὸ τὴν καταστροφή».

16. Αὐτὴ τὴν ἀπειλὴ τῆς ἑνότητας ἐξαιτίας ἑνὸς σχετικοποιημένου κριτηρίου γνώσης ἔχει ὡς θέμα του ὁ *Θεαίτητος*, 172a-177c, 184d-187a. Ὁ *Θεαίτητος* ἀντιπαραβάλλει τὸν ἀποσπασματικὸ καὶ χαοτικὸ χαρακτήρα τοῦ ἀντικειμένου τῶν αἰσθητῶν πρὸς τὸν ὁριστικὸ λόγο τῆς νόησης ποὺ ἐπιδιώκει τὴν ἑνότητα καὶ σταθερότητα. Τὸ ἀπροσδιόριστο τῶν αἰσθητῶν, λόγω τῆς ἔνυλης μορφῆς τους, ἀδυνατεῖ νὰ δώσει λόγο ἀναφορᾶς στὸ πρότυπο τῆς ἑνότητας, τὴν ἰδέα.

17. Πβ. *Εἰσαγωγὴ στὸν Πλάτωνα, ἔνθ' ἀν.*, σ. 56.

18. Τὶς ἀπόψεις τοῦ Ι. Θεοδωρακόπουλου γιὰ τὸ πρόβλημα τῆς μεταφυσικῆς στὴν πλατωνικὴ φιλοσοφία πβ. τὸ ἄρθρο του Τὸ πρόβλημα τῆς Μεταφυσικῆς, *Φιλοσοφία*, τ. 1, Ἀθήνα, 1971, σσ. 7, 11, 13, 17-20.

19. *Ἔνθ' ἀν.*, σ. 202.

20. «Μὲ τὴν καθαρὴ νόηση... ἐρχόμαστε σὲ σχέση γνωστικὴ μὲ τὴν οὐσία», *Εἰσαγωγὴ στὸν Πλάτωνα, ἔνθ' ἀν.*, σ. 245.

21. *Αὐτόθι*, σ. 15.

τῆς ἰδέας καὶ ἡ ἀναφορὰ τοῦ λόγου σ' αὐτή, ὡς ἀρχὴ καὶ τέρμα του, θεμέλιο γιὰ τὴν καταξίωση τῆς πορείας του. Ἡ ἀναγωγὴ αὐτὴ διαμορφώνει τὴ λογικὴ ἀρχή μας[22], ἐγγυᾶται καὶ διευθετεῖ τὴ γεγονότητά μας.

Β. Στὴ διερεύνηση τῆς σχέσης Σωκράτη-Πλάτωνα μέσα ἀπὸ τὴν περιγραφὴ τῆς ψυχῆς τοῦ Σωκράτη[23]. Ὁ Πλάτων εἶδε μέσα στὴν ψυχὴ τοῦ δασκάλου του τὴν ἐκλεκτικὴ συγγένεια τοῦ λόγου καὶ τοῦ πάθους, τὴ βιωματικὴ γνησιότητα τοῦ μεστοῦ λόγου, ἕνα φιλοσοφικὸ λυρισμὸ (ὁμορφιά, φρονιμάδα, καλοσύνη), τὸν μόνο ἱκανὸ νὰ πλαισιώσει τὸ νόημα τῆς ἰδέας. Στὴ σχέση αὐτὴ ἐντοπίζονται οἱ καταβολὲς τῆς τάσης τοῦ Πλάτωνος νὰ προσεγγίσει τὴν ψυχὴ διονυσιακὰ καὶ ἀπολλώνεια καὶ νὰ ἀποδώσει φιλοσοφικὰ τὸν ἀνταγωνισμὸ διάνοιας καὶ φαντασίας, λόγου καὶ μύθου[24], ἐπιστήμης καὶ ποίησης[25]. Τὸ γνωστικὸ κάλλος τοῦ δασκάλου, ἡ πολιτικὴ του ἀρετὴ καὶ ἡ πνευματική του ρώμη ἀντικαθρεφτίζουν τὴν ἐλευθερία τοῦ πνεύματός του, τὴ φλόγα τοῦ διανοητικοῦ του πάθους. Ὑπὸ τὴν ἐπίδραση αὐτὴ ὁ Πλάτων θὰ διαμορφώσει: (α) τὴ θεωρία τῆς ἰδέας, (β) τὴ σχέση ἰδέας καὶ ἀνθρώπου, (γ) τὴν πολιτική του φιλοσοφία (συνδυασμὸς θεωρίας-πράξης), γνωσιοθεωρία καὶ ὀντολογία.

Γ. Στὴ σχέση ἔρωτα-παιδείας, ποὺ ἀποκαθιστᾶ τὸν ἄνθρωπο στὴν ὁλότητά του[26], γονιμοποιεῖ τὶς δημιουργικές του δυνάμεις καὶ τελειοποιεῖ τὴν ἀτελῆ του φύση. Στὸ *Platons Dialektik des Seins* ἀντὶ γιὰ τὴ σχέση ἔρωτα-παιδείας, βλέπουμε τὴ σχέση ἔρωτα-ψυχῆς. Ὁ ἔρωτας εἶναι ὁ πόθος τῆς ψυχῆς πρὸς τὸ πέρας, πρὸς τὴ μορφὴ καὶ τὸ ὁριστικό, συνδετικὸς δαίμων τῶν δύο κόσμων, ἀθάνατου καὶ θνητοῦ[27]. Στὴν *Εἰσαγωγὴ στὸν Πλάτωνα* μὲ τὴ σχέση ἔρωτα-παιδείας:

(α) Τὸ ἐρωτικὸ ἐξαργυρώνεται ὡς γνωστικό, χωρὶς ὅμως νὰ νοησιαρχικοποιεῖται, καθώς: α1. μέσω τοῦ ἔρωτα γίνεται τὸ ὡρίμασμα τῆς ἰδέας στὸν Πλάτωνα[28], ἡ ὁποία ἀναδεικνύεται πληρέστερα στὸ φῶς τοῦ

---

22. *Ἔνθ' ἀν.*, σ. 213.

23. *Ἔνθ' ἀν.*, σσ. 67-68.

24. Ὁ Μ. Ἀνδρόνικος στὸ βιβλίο του *Ὁ Πλάτων καὶ ἡ Τέχνη*, Ἀθήνα, Νεφέλη, 1986, σσ. 90-91, γράφει: «Σχεδὸν κάθε πλατωνικὸς διάλογος ἀποτελεῖ μίαν ὀργανικὴ καὶ ἀδιαίρετη σύνθεση δύο ἑτερογέννητων στοιχείων: τοῦ λόγου (ἢ διαλόγου) καὶ τοῦ μύθου, ποὺ ὁδηγοῦν στὴν ὁλοκληρωμένη διαλεκτικὴ κατάχτηση τοῦ ἀντικειμένου τῆς φιλοσοφικῆς πάλης... Ὁ λόγος ἀντανακλᾶ τὸ λογικό, νοητικὸ κομμάτι τῆς συνείδησης, ἐνῶ ὁ μῦθος τὸ ἄλογο, τὸ συναισθηματικό».

25. Πβ. τὴν εἰσαγωγὴ τοῦ Ι. Θεοδωρακόπουλου στὸν *Φαῖδρο*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 164.

26. *Συμπόσιο*, 192e 12-13: «... ἡ ἀρχαία φύσις ἡμῶν ἦν αὐτὴ καὶ ἦμεν ὅλοι τοῦ ὅλου οὖν τῇ ἐπιθυμίᾳ καὶ διώξει ἔρως ὄνομα».

27. Σχετικὰ πβ. τοῦ ἰδίου, *Τὰ πρῶτα μου φιλοσοφήματα*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 500-501. Πβ. *Συμπόσιο*, 202d10-203e2.

28. Πβ. *Εἰσαγωγὴ στὸν Πλάτωνα*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 131, 256.

λογικοῦ[29], α2. ὁ ἀληθινὸς ἔρωτας κατευθύνει γνωσιακὰ καὶ ἠθικά. Εἶναι ὁ δρόμος τῆς ψυχῆς ἀπὸ τὴ χρονικότητα στὴν αἰωνιότητα, ἀπὸ τὴν κακοπάθεια στὴν εὐδαιμονία[30]. Ὁ ἔρωτας συνδέεται ἄμεσα μὲ τὴν ἀλήθεια, γιατὶ συνδέεται μὲ τὴν ἰδέα, τὴν ἀθανασία τῆς ψυχῆς, ὁδηγεῖ τὸν ἄνθρωπο ἀπὸ τὸ φαινόμενο στὸ νοούμενο, ἀπὸ τὴν ἐπιφάνεια στὸ βάθος, τὸν συλλέγει στὴν ἐσωτερικότητά του[31].

(β) Τὸ ἐρωτικὸ ἀποκτᾶ διδακτικὴ διάσταση ὡς ἀπόρροια τοῦ γνωστικοῦ του χαρακτῆρα[32]· ἡ διάσταση αὐτὴ θὰ φανεῖ στὸ λόγο τῆς Διοτίμας γιὰ τὴ σχέση ἔρωτα-παιδείας στὸ *Συμπόσιο*.

Δ. Στὴ διαλεκτικὰ νοημένη ἑνότητα τῆς ψυχῆς ποὺ θεμελιώνει καὶ τὴ λογικὴ ἑνότητα τῆς γνώσης. Ἡ ἑνότητα αὐτὴ ἀναλύεται ὡς ἑξῆς: (α) ὡς ἑνότητα μορφῆς, (β) ὡς ἑνότητα ὀργανικοῦ ὄντος, (γ) ὡς πνευματικὴ ἑνότητα τοῦ ἀνθρώπου. Κοινὸς συντελεστὴς αὐτῆς τῆς ἑνότητας εἶναι ὁ ἔρωτας[33] καὶ ὁ λόγος που ἔχουν τὶς ρίζες τους στὴν ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ. Πρόκειται γιὰ πραγμάτευση τῆς συναισθηματικῆς καὶ νοητικῆς ἕνωσης τῶν δυνάμεων τῆς ψυχῆς, γιὰ τὴ βίωση τῆς ἀντίφασης ποὺ γεννοῦν τὰ συναισθήματα στὴν ψυχὴ καὶ τὴ συνακόλουθη ἀνάγκη ὕπαρξης ἐποπτείας (τοῦ ἐπιμέρους) ἀπὸ τὶς λογικὲς δυνάμεις[34]. Ἡ ἑνότητα αὐτὴ δὲν εἶναι ἐμπειρικὸ γεγονός, ἀλλὰ λογικὸ αἴτημα καὶ δὲν μπορεῖ νὰ ἐπιτευχθεῖ χωρὶς τὴν ἑνότητα τοῦ ἀντικειμένου. Ὁ νοῦς εἶναι αὐτὸς ποὺ θὰ ἀναλάβει τὸ ἔργο τῆς ἕνωσης. Ἡ ἀλλαγὴ ποὺ παθαίνει τὸ περιεχόμενο τῆς ψυχῆς, καθὼς κινεῖται ἀπὸ τὴν αἴσθηση πρὸς τὴ νόηση, δείχνει τὴ δύναμη τοῦ ἀνθρώπου νὰ ἀνασταίνει τὴ μορφὴ τοῦ κόσμου[35], τὴν ἱκανότητά του νὰ συλλαμβάνει τὴν ἁρμονία ἀλλὰ καὶ πολυπλοκότητα τῆς ὁλότητας[36], νὰ συνειδητοποιεῖ τὴν ἀξία τοῦ παλμοῦ τῆς ζωῆς καὶ τοῦ πνεύματος. Αὐτὸς ὁ παλμὸς γίνεται ρυθμός[37] τῆς πλατωνικῆς ψυχῆς στὴν ὀπτικὴ τοῦ Ι. Θεοδωρακόπουλου, ρυθμὸς ποὺ ἀποδίδει, λογοτεχνικὰ σχεδόν, τὴν ποιητικὴ καὶ νοητική της ρώμη[38].

---

29. «Ἡ ἰδέα... φανερώνεται μόνο στὸν κυβερνήτη τῆς ψυχῆς, τὸ νοῦ», *Εἰσαγωγὴ στὸν Πλάτωνα*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 170.

30. *Αὐτόθι*, σ. 136. Πβ. καὶ *Συμπόσιο*, 188d-e.

31. *Αὐτόθι*, σσ. 137, 161.

32. *Αὐτόθι*, σ. 142. Κατὰ τὸν Ι. Συκουτρῆ ὁ ἔρωτας γίνεται παιδαγωγία καὶ ἡ ἀρετὴ εἶναι διδακτὴ διὰ τοῦ ἔρωτος, (*Πλάτωνος Συμπόσιον*, Ἑστία 1986[8], σσ. 218, 226).

33. Πβ. *Εἰσαγωγὴ στὸν Πλάτωνα*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 163.

34. *Αὐτόθι*, σ. 20.

35. *Αὐτόθι*, σ. 19.

36. *Αὐτόθι*, σσ. 226-27. Πβ. *Φαῖδρο*, 270c 2.

37. *Εἰσαγωγὴ στὸν Πλάτωνα*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 17.

38. Ἀναφέρει ὁ Ι. Θεοδωρακόπουλος στὴν *Εἰσαγωγὴ στὸν Πλάτωνα* τὶς τρεῖς διαφορετικὲς συλλήψεις τῆς ἔννοιας τῆς ψυχῆς (σσ. 248-252, 262). Στὸν *Φαίδωνα* τίθεται ἡ ψυχὴ ὡς ξεχωριστὴ ὕπαρξη, ποὺ στηρίζει τὴν ἀθανασία της στὴν αἰωνιότητα τῆς ἰδέας (*ἔνθ' ἀν.*,

Ὅπως ἀναφέρει καὶ ὁ ἴδιος ὁ Ι. Θεοδωρακόπουλος: «... ὁ λόγος δὲν εἶναι ἡ μοναδικὴ πηγὴ τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου. Μέσα της, πιὸ βαθιὰ ἀπ' αὐτόν, ὑπάρχει μιὰ κρυφὴ φλέβα παντάπασι ἀναλήθευτη ἀπὸ τὸ λόγο. Μὰ καὶ τοῦ λόγου ἡ ρίζα βυθίζεται κάποτε ὡς ἐκεῖ, κι ἀσύνειδα κάπως ἀναπίνει κι αὐτὸς ἀπὸ τοὺς μυστικούς της χυμούς...»[39]. Ἡ λογικὴ ἀρχὴ τῆς ψυχῆς, στοχάζεται ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὰ πάθη, δὲν τὰ καταδυναστεύει· αὐτὴ ἡ προσέγγιση ὁδηγεῖ στὴ λογικὰ θεμελιωμένη γνώση ποὺ ἔχει ἠθικὴ ἀξία, γιατὶ ἡ γνώση εἶναι ἡ βάση γιὰ κάθε ἀρετὴ τοῦ ἀνθρώπου[40]. Ἀντιπροσωπευτικὴ ἀπόδοση τῆς τιτανικῆς αὐτῆς πάλης μεταξὺ τοῦ πάθους καὶ τοῦ λόγου καὶ τῆς διαλεκτικῆς ἰσορροπίας τους ἔχουμε στὴν εἰσαγωγὴ τοῦ Ι. Θεοδωρακόπουλου στὸν *Φαῖδρο*.

Ε. Σὲ μιὰ πλαστικότητα σύλληψης καὶ ἀπόδοσης τοῦ λογικοῦ χαρακτῆρα τῆς πλατωνικῆς διαλεκτικῆς. Ἡ πολύμοχθη πορεία της κατορθώνει νὰ προσεγγίσει τὴ θέα τῆς ἰδέας, τὴν ἀπόλυτη γνώση, νὰ φθάσει «ἐπέκεινα τῆς οὐσίας» ποὺ δὲν εἶναι ἀντικείμενο λόγου[41]. Ἡ πραγμάτευση τῆς ἀντινομίας ποὺ ὑπάρχει ἀνάμεσα στὸ σχετικὸ καὶ ἀπόλυτο[42] ἀναβαθμίζει τὸ ἔργο τῆς διαλεκτικῆς, ποὺ εἶναι ἡ πορεία πρὸς τὴν ἑνότητα, ἀπὸ τὰ πολλὰ πρὸς τὸ ἕνα, ἀπὸ τὸ ἁπλὸ στὸ σύνθετο[43] ὁ χειρισμὸς τῆς ἀντινομίας τοῦ φαίνεσθαι καὶ τοῦ εἶναι, ἡ πορεία ἀπὸ τὰ δοκοῦντα καὶ διανοητὰ στὰ νοούμενα[44]. Στὴν προσέγγιση αὐτὴ καθοριστικὸ ρόλο θὰ παίξει ἡ διαλεκτικὴ σχέση ψυχῆς καὶ ἰδέας (ἀνάμνηση) καὶ ἡ ἀδιάλειπτη πορεία τῆς διαίρεσης καὶ σύνοψης[45], ἡ ὁποία δὲ στα-

---

σ. 217). Μὲ τὴ γνώση μετέχει στὸ αἰώνιο ἀγαθό. Στὸν *Φαῖδρο* καὶ στὸ *Συμπόσιο* ὑπάρχει δυναμικὴ ἀντίληψη γιὰ τὴν ψυχή. Ἡ ψυχὴ ἐδῶ εἶναι ἀρχὴ πλαστικὴ ποὺ διέπει τὸ σῶμα καὶ ρυθμίζει τὴν κίνησή του. Στὸν *Θεαίτητο* (184d-191a) συναντοῦμε τὴ λογικὴ ἀντίληψη τῆς ψυχῆς, ἡ ὁποία συλλαμβάνει τὴ λογική της ἑνότητα καὶ τὴ συνακόλουθη δυνατότητα τῆς γνώσης στὴν ἀναζήτηση τῆς ταυτότητας, σταθερότητας καὶ συνέχειας ποὺ δὲν ὑπάρχει στὸν κόσμο τῶν αἰσθητῶν.

39. *Αὐτόθι*, σσ. 134-5.

40. *Αὐτόθι*, σσ. 59-60. Ἡ τιθάσσευση τῶν παθῶν ἀπὸ τὸν νοῦ, ὁ μετριασμὸς αὐτὸς τῆς ἐπιθυμίας ἀπὸ τὴ νοημοσύνη δίνει καὶ τὸ μέτρο τῆς κλασικῆς ἠθικῆς καὶ πολιτικῆς ἀρετῆς τῶν Ἑλλήνων, ὅπως ἀναφέρει ὁ Ι. Θεοδωρακόπουλος στὴν εἰσαγωγή του στὸν *Φαῖδρο, ἔνθ' ἀν.*, σ. 22. Καὶ στὸ πάρεργο τοῦ Σωκράτους στὸν *Θεαίτητο* (172c-177c) ἡ λογικὰ θεμελιωμένη γνώση ἔχει ἠθικὸ προσανατολισμό, ὁδηγεῖ τὸ φιλόσοφο στὴ φυγὴ πρὸς τὸ θεὸ καὶ στὴν ὁμοίωση μαζί του (176b2: *«ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι»*). Ἡ γνώση τῆς δικαιοσύνης τοῦ θεοῦ εἶναι σοφία καὶ ἀρετὴ ἀληθινή.

41. Πβ. *Εἰσαγωγὴ στὸν Πλάτωνα, ἔνθ' ἀν.*, σ. 239.

42. *Αὐτόθι*, σ. 314.

43. *Αὐτόθι*, σ. 169. Ἡ διαλεκτικὴ «θεμελιώνει λογικὰ τὸ αἰώνιο ἀντιμίλημα τοῦ ἀπολύτου πρὸς τὸ σχετικό».

44. *Αὐτόθι*, σ. 309. Πβ. καὶ *Πολιτεία*, 509e-519e, 532 a-b, 534b 5-6. Καὶ στὸν *Φαῖδρο*, 276e-277a, τονίζεται ὁ συσχετισμὸς τῆς διαλεκτικῆς μὲ τὴ γνώση προκειμένου νὰ τελεσφορήσει τὸ ἔργο της.

45. Ἡ διαίρεση καὶ ἡ σύνοψη ἀποτελοῦν βασικὰ γνωρίσματα τῆς πλατωνικῆς διαλεκτικῆς. Στόχος τῆς διαίρεσης εἶναι νὰ φτάσει στὸ ἄτμητο εἶδος (*Φαῖδρος* 265c-266d), νὰ

ματᾶ στὴν ἀνεύρεση ἀντιφάσεων, ἀντινομιῶν, ἀλλὰ προχωρᾶ στὴν κατάφαση τῆς ἑνότητας στὸν πυρῆνα τῆς ψυχῆς[46] διαμορφώνοντας τὶς προϋποθέσεις σταθερότητας τοῦ νοήματος[47]. Καθοριστικὴ εἶναι ἐδῶ ἡ συμβολὴ τῆς λογικῆς ὑπόστασης τῆς ψυχῆς στὴ διαμόρφωση αὐτοῦ τοῦ ὑποστρώματος σταθερότητας τῆς ἔννοιας.

Συμπέρασμα: Ἡ σύλληψη τοῦ λογικοῦ καὶ ποιητικοῦ χαρακτῆρα τῆς ψυχῆς[48], ἡ ἁρμονικὴ καὶ πειθαρχημένη συνύπαρξη τῶν ὑποστάσεών της ὑπὸ τὴν καθοδήγηση τοῦ νοῦ, τῆς δίνει μιὰ πλαστουργικὴ δύναμη, λόγο πληρωμένο, ποὺ ἀναδεικνύει τὸ ἔργο τῆς διαλεκτικῆς καὶ πιστοποιεῖ τὰ στηρίγματά της στὴν ἐποπτεία[49], κρίση, ἑνότητα. Στόχος τοῦ συγγραφέα καὶ Ἀκαδημαϊκοῦ εἶναι νὰ δείξει ὅτι ἡ καθαρότητα καὶ αὐστηρότητα τοῦ διανοητικοῦ/συλλογιστικοῦ στοιχείου δὲ ζημιώνεται ἀπὸ τὸ πάθος, τὴ μανία καὶ τὴ δαιμονικότητα της ποίησης τοῦ πλατωνικοῦ λόγου. Ἡ διαλεκτικὴ τὰ συνενώνει ἁρμονικὰ καὶ ἰσόρροπα.

Στὴ βάση αὐτῆς τῆς ἁρμονίας καὶ ἰσορροπίας ὁ Ι. Θεοδωρακόπουλος ἀνοίγει ἕνα διάλογο τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας μὲ τὴ ζωή[50]· ἡ προσέγγιση τῆς καθαρῆς γνώσης, ἡ φρόνηση, ὁ συμφιλιωτικὸς καὶ θεωρητικὸς χαρακτῆρας τῆς διαλεκτικῆς, ἡ ἐπιδίωξη τῆς πλατωνικὰ νοημένης ἑνότητας τῶν στοιχείων ποὺ συνθέτουν τὸ πλατωνικὸ ἔργο, ἀποτελοῦν τὶς προϋποθέσεις ἀλλὰ καὶ τὶς προοπτικὲς τοῦ διαλόγου αὐτοῦ. Πηγάζει, ἔτσι, λόγος *ἀπολλώνειος* καὶ *διονυσιακός*, δεσμευμένος στὸ ἑτερόκλητο καὶ ἀντινομικὸ τοῦ φιλοσοφικοῦ βίου καὶ ὑψωμένος στὴ σφαῖρα τοῦ ἀκέραιου πνεύματος, μιὰ ἰδιότυπη πλατωνικὰ– κατὰ τὴν ἑρμηνεία τοῦ Ι. Θεοδωρακόπουλου – ἐπιστροφὴ στὸ βάθος τοῦ ἐγώ[51], ἀπ᾽ ὅπου προέρχεται ἡ καινούργια ἁρμογὴ τοῦ κόσμου.

Κερασένια ΠΑΠΑΛΕΞΙΟΥ
(Θεσσαλονίκη)

συμβάλει στὴ διάκριση τῶν εἰδῶν (*Φίληβος*, 16c-17a, 23c-24a, *Φαῖδρος*, 277b-d, *Πολιτικός*, 262 a-b, *Μένων*, 77b - 80a). Ἡ σύνοψη ὁδηγεῖ στὴ λήψη τῆς ἑνότητας ἀπὸ τὴν πολλαπλότητα καὶ δημιουργεῖ τὸ πλαίσιο ἀπόδοσης ὁρισμοῦ τῶν ἐννοιῶν διευκολύνοντας ἔτσι τὸ ἔργο τῆς διαλεκτικῆς (*Πολιτεία*, 537 c 7: «ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός»). Σχετικὰ βλ. καὶ R. ROBINSON, *Plato's earller dialectic*, Oxford, Clarendon Press, 1953[2], σ. 70 καὶ J. STENZEL, *Plato's Method of dialectic*, translated and edited by D. I. Allan, N. York, Arno Press, 1973, σ. 106.

46. *Αὐτόθι*, σ. 253.

47. *Αὐτόθι*, σσ. 235-6.

48. Βλ. *Πολιτεία*, 440e3, 441a2.

49. Στὴν εἰσαγωγὴ στὸν *Φαῖδρο* ὁ Ι. Θεοδωρακόπουλος κάνει λόγο γιὰ τὴν ἐσωτερικὴ ἐποπτεία, τὴν ἄρχουσα ἐνέργεια τοῦ φιλοσόφου. *Πλάτωνος, Φαῖδρος, ἔνθ᾽ ἀν.*, σ. 56.

50. Βλ. *Εἰσαγωγὴ στὸν Πλάτωνα, ἔνθ᾽ ἀν.*, σσ. 174, 281-2.

51. *Αὐτόθι*, σσ. 200, 201, 215, 247, 248, 249. Ἡ ἐπινόηση ἑνὸς εἴδους ἐγελιανῆς θεατρικοποίησης τοῦ πλατωνικοῦ φιλοσοφικοῦ λόγου ἀπὸ τὸν Ι. Θεοδωρακόπουλο – ἂν καὶ ξενίζει γιὰ τὴν ἑρμηνεία τοῦ ἀρχαίου ἑλληνικοῦ φιλοσοφικοῦ πνεύματος, στὸ ὁποῖο δὲν ὑπάρχει ἡ αὐτοσυνειδησία, ἡ ἀναφορὰ τοῦ ἐγὼ στὸν ἑαυτό του – στόχο ἔχει τὴν ἀνάδειξη τῆς ἀλήθειας στὴν πλατωνικὴ γραφή.

ΟΙ ΠΡΟΒΛΕΨΕΙΣ ΤΟΥ Ι. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ (1975) ΓΙΑ ΤΗΝ «ΤΕΧΝΙΚΗ» ΚΑΙ Η ΣΗΜΕΡΙΝΗ ΑΠΕΙΛΗΤΙΚΗ ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑ

Εἶναι γνωστὸς ὁ θαυμασμὸς τοῦ Δασκάλου μου γιὰ τὸν μοναδικὸ φιλόσοφο τοῦ Μυστρᾶ, τὸν Γεώργιο Γεμιστὸ Πλήθωνα.

Ἐδημιούργησε ὁλόκληρη «Ἐλευθέρα Σχολὴ Φιλοσοφίας ὁ Πλήθων» στὴ Μαγούλα τοῦ Μυστρᾶ τῆς Λακωνίας καὶ ξεκίνησε μοναδικὰ στὸ εἶδος καὶ τὴν ποιότητα Μαθήματα Φιλοσοφίας.

Ἀπὸ τὰ ἐγκαίνια ποὺ πραγματοποιήθηκαν τὸ 1975 (20-27/1/1975)[1] τῆς πρώτης περιόδου, μέχρι τὴν ἕβδομη σειρὰ ποὺ ἦταν καὶ ἡ τελευταία, τὸ 1980 (5-12/10/1980), παρουσιάσθηκαν λαμπρὲς ἀνακοινώσεις τοῦ ἴδιου, τοῦ Ἀκαδημαϊκοῦ καὶ Καθηγητοῦ Ι. Θεοδωρακόπουλου, ποὺ κυκλοφόρησαν μάλιστα σὲ τόμους, ὥστε νὰ παραμένουν ὡς πολύτιμη ὑποθήκη.

Τὸ 1976 πραγματοποιήθηκε, στοὺς κόλπους τῆς Ἐλευθέρας Σχολῆς ὁ Πλήθων, *Διεθνὲς Συμπόσιο Φιλοσοφίας* (8-14/4/1976), ὅπου κορυφαῖοι ἐπιστήμονες ἀπὸ τὸ ἐξωτερικὸ καὶ ἀπὸ τὴν Ἑλλάδα κατέθεσαν τὴν πνευματική τους συνεισφορὰ στὸ Συμπόσιο ἐκεῖνο, μὲ θέμα, *Μελέτη Θανάτου*, μὲ πολὺ ἐνδιαφέρουσες εἰσηγήσεις.

Τὸ 1979 μάλιστα (24-27/10/1977) πραγματοποιήθηκε καὶ ἕνα ἀκόμα Πανελλήνιο Συμπόσιο στὴ Σχολὴ μὲ θέμα *Τὰ βασικὰ προβλήματα τοῦ σύγχρονου Ἑλληνισμοῦ*, ὅπου ἐξαιρετικοὶ εἰσηγητὲς παρουσίασαν μὲ τὶς ἀνακοινώσεις τους διάφορες πτυχές (καὶ ἀπὸ διαφορετικὲς μάλιστα ὀπτικὲς) τῶν συγχρόνων προβλημάτων τοῦ Ἑλληνισμοῦ! Καὶ στὴν περίπτωση τοῦ *Πανελληνίου Συμποσίου* μᾶς ἔχει ἀφήσει τὰ πολύτιμα *Πρακτικά* του, ὥστε νὰ ἀνατρέχουμε, ὅποτε χρειαζόμαστε, στὶς εἰσηγήσεις ποὺ παρουσιάσθηκαν τότε.

Τὰ ἐγκαίνια τῆς Σχολῆς εἶχαν συνδεθεῖ μὲ τὰ Μαθήματα τῆς Α΄ περιόδου καὶ ὁ Ἰ. Θεοδωρακόπουλος ἀφιέρωσε ἕνα ἀπὸ τὰ πρῶτα μαθήματά του στὴν «Τεχνικὴ καὶ τὸν σύγχρονο ἄνθρωπο». Στὸ κείμενο αὐτὸ ὁ Δάσκαλός μας, ὡς προσγειωμένος ἄνθρωπος, ἐρευνητὴς ἀλλὰ πάντοτε φιλόσοφος, ἀναδεικνύει τὸ θέμα σὲ πολλὲς διαστάσεις του, γιὰ νὰ

---

1. Ἐλευθέρα Σχολὴ Φιλοσοφίας ὁ *Πλήθων*, Ἰωάννου Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, Μαγούλα Σπάρτης, Ἀθήνα 1975. *Τὰ ἐγκαίνια καὶ τὰ Μαθήματα τῆς Α΄ περιόδου* (20-27 Ἰανουαρίου 1975), σσ. 133-134.

καταλήξει στὸ ἀκόλουθο συμπέρασμα: «Ἡ τεχνικὴ ἔφθασε σὲ ἕνα σημεῖο, ὅπου ἀρχίζει νὰ μεταβάλη καὶ νὰ ἀπειλῆ τὸν ἄνθρωπο. Μὲ τὴν τεχνική του ὁ ἄνθρωπος φαίνεται ὡσὰν νὰ ἀνέθρεψε ἕνα ἐχθρὸ τοῦ Εἶναι του. Ἡ τεχνική, εἶναι γεγονὸς πλέον, εἶναι μιὰ ἀκαταμάχητη δύναμη. Καὶ ὅμως αὐτὸν τὸν δαιμονισμὸ τῆς τεχνικῆς ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νὰ τὸν κατανικήση μόνον, ὅταν κατανοήση εἰς βάθος τί εἶναι ἡ τεχνική. Δὲν ὑπάρχει ἄλλος δρόμος. Μὲ τὸ νὰ φύγωμε ἀπὸ αὐτὴν δὲν μποροῦμε νὰ σωθοῦμε. Ὁ ἄνθρωπος πρέπει νὰ συνειδητοποιήση ὅτι ἡ τεχνικὴ εἶναι μόνον ἕνα μέσον καὶ ὄχι ἕνας σκοπός. Σκοπὸς εἶναι καὶ παραμένει μόνον ὁ ἴδιος ὁ ἄνθρωπος. Πρέπει νὰ γίνη συνειδητὸ ὅτι ἡ τεχνικὴ εἶναι οὐδέτερη, δὲν εἶναι οὔτε καλὴ οὔτε κακή. Τὸ πᾶν ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὸν ἴδιον τὸν ἄνθρωπο. Τὸ σημαντικὸ εἶναι, τί εἴδους ἄνθρωπος εἶναι ἐκεῖνος ποὺ χρησιμοποιεῖ τὴ μηχανή, τὴν τεχνική, ποιὸ εἶναι τὸ ἦθος του. Ἡ τεχνικὴ εἶναι ἀνεξάρτητη ἀπὸ τὰ ἀποτελέσματά της. Εἶναι μιὰ γυμνὴ δύναμη, ἡ ὁποία μὲ τὴν καλὴ χρήση εἶναι ὠφέλιμη, μὲ τὴν κακὴ ὁδηγεῖ στὸν ἀφανισμὸ τοῦ ἀνθρώπου»[2].

Πρόκειται γιὰ ἕνα πολύτιμο κείμενο ποὺ διατυπώθηκε πρὶν ἀπὸ τριάντα ὁλόκληρα χρόνια ἀπὸ ἕνα κορυφαῖο διανοητή. Πρόκειται γιὰ ἕνα κείμενο γραμμένο μὲ διαύγεια, μὲ σωφροσύνη, μὲ πλῆθος σκέψεων καὶ συλλογισμῶν, τὸ ὁποῖο προβληματίζει ζωηρὰ κάθε σκεπτόμενο ἄνθρωπο. Καὶ φυσικὰ προβάλλει πηγαῖο, αὐθόρμητο τὸ ἐρώτημα: μποροῦμε νὰ διαχωρισθοῦμε, νὰ ἀπομονωθοῦμε ἀπὸ τὴν «τεχνική»; Ὑπάρχει μήπως σύγχρονη ζωὴ χωρὶς νὰ συμβαδίζει, χωρὶς νὰ συμπορεύεται μὲ τὴν τεχνική; Ἢ μήπως πάλι μποροῦμε νὰ ἀρνηθοῦμε τὴν ἐποχή μας ποὺ εἶναι ἀδιάσπαστα ἑνωμένη μὲ τὴν ἔννοια τῆς προόδου; Σὲ ὅλα αὐτὰ τὰ ὑπαρκτά, πραγματικὰ καὶ πιεστικὰ ἐρωτήματα ἀπαντᾶ μὲ σαφήνεια ὁ Καθηγητὴς Ι. Θεοδωρακόπουλος, στὰ μαθήματα τῆς Α΄ σειρᾶς μὲ τὰ κείμενά του «Ὁ Ἄνθρωπος στὴ σύγχρονη ἐποχή»[3] καὶ «Ἡ Ἔννοια τῆς προόδου»[4].

Καὶ βέβαια συνυπάρχουμε καὶ συμβιώνουμε μὲ τὴν «τεχνική» ἀλλὰ ἐξαρτᾶται σὲ ποιὸ βαθμὸ ὁ καθ' ἕνας ἀπὸ ἐμᾶς ἐπιτρέπει στὴν τεχνικὴ νὰ τὸν ὑποδουλώσει. Τὸ νὰ χρησιμοποιοῦμε στὶς ἐλάχιστες, τὶς ἀναγκαῖες καταστάσεις, τὴν τεχνική, αὐτὸ ἀσφαλῶς δὲν δημιουργεῖ ζητήματα οὔτε καταστάσεις, οἱ ὁποῖες προμηνύουν δυσάρεστες ἢ καταστρεπτικὲς ἐξελίξεις. Χρησιμοποιοῦμε τὸν ἠλεκτρισμό, ἀφοῦ ἡ ἄρνησή μας θὰ ἐσήμαινε, ὄχι μόνο ὀπισθοδρόμηση, ἀλλὰ καθαρὰ ἐγωϊστικὴ ἐμμονὴ στὴν ὀπισθοδρόμηση. Χρησιμοποιοῦμε τὸν ἠλεκτρισμὸ στὶς ἐφαρμογὲς

---

2. Ι. Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 133-134.
3. *Αὐτόθι*, σσ. 85 κ. ἑξ.
4. *Αὐτόθι*, σσ. 99 κ. ἑξ.

τῆς ἰατρικῆς. Θὰ μπορούσαμε νὰ τὸν ἀρνηθοῦμε; Ἀσφαλῶς ὄχι, ἀφοῦ τὰ ἐπιτεύγματα τῆς ἐφαρμοσμένης ἰατρικῆς, χειρουργικῆς κλπ., τὸ ἀπαιτοῦν. Διαφορετικὰ ἡ πρόοδος ποὺ ἐπιτελεῖ ἡ ἐπιστήμη γιὰ τὸν ἄνθρωπο, γιὰ τὴν κοινωνία γενικότερα, θὰ ἦταν ἀναξιοποίητη· δηλαδὴ ἡ ἐπιστήμη ποὺ προηγεῖται καὶ δημιουργεῖ τὴν τεχνικὴ δὲν θὰ ἦταν ἀρωγὸς τοῦ ἀνθρώπου. Εἶναι περιττὸ νὰ διευκρινήσουμε ὅτι ὅσο περισσότερο προσκολληθοῦμε στὴν «τεχνική» τόσο ὁ ψυχικὸς καὶ συναισθηματικός μας κόσμος ὑποχωρεῖ καὶ πάσχει ἀπὸ ἀτροφία[5]. Ὁ ἄνθρωπος γίνεται ἄβουλο ὄργανο καὶ δοῦλος τῆς τεχνολογίας, καὶ τῆς τηλεόρασης ποὺ τοῦ κάνει καθημερινὴ πλύση ἐγκεφάλου καὶ γίνεται ἀνίκανος νὰ αὐτενεργήσει καὶ νὰ ἐπιβιώσει σὲ δύσκολες ὧρες, παρατηρεῖ ὁ ἔγκυρος δημοσιογράφος Γ. Μαρίνος[6].

Ἂς μὴ μᾶς διαφεύγει, ὅμως, ὅτι ἂν δὲν εἶχε προηγηθεῖ ἡ ἀνακάλυψη τοῦ ἀτμοῦ καί, στὴ συνέχεια, ἡ δημιουργία τῆς ἀτμομηχανῆς δὲν θὰ ὑπῆρχε ἡ ἐξέλιξη τῆς τεχνικῆς, ὅπως τὴν ἔχουμε βιώσει στὴν ἀποκορύφωσή της, μὲ τὴ διάσπαση τοῦ ἀτόμου. Καὶ ἐδῶ δημιουργεῖται ἕνα τεράστιο ζήτημα, ὅπως τὸ ἔχει παρουσιάσει ὁ ἄλλοτε Καθηγητής μου καὶ Ἀκαδημαϊκὸς Ἄγγελος Ἀγγελόπουλος[7] στὸ εἰδικὸ καὶ ἀξιόλογο σύγγραμμά του *Ἡ Ἀτομικὴ Ἐνέργεια*, πῶς εἶναι δυνατὸν νὰ ἀξιοποιηθεῖ γιὰ τὴν κοινωνία ἡ ἀτομικὴ ἐνέργεια, κοινωνικά, οἰκονομικά, δημογραφικά, ἀκόμα καὶ στὴν κατανομὴ τοῦ παγκόσμιου πλούτου.

Ἡ τεχνολογικὴ ἐξέλιξη, ραγδαία μετὰ τὸν Β΄ παγκόσμιο πόλεμο, ἐπέτρεψε σημαντικὰ τὴν αὔξηση τοῦ παραγωγικοῦ μεγέθους, ἡ δὲ ἀποφασιστικὴ ἀνάμειξη τοῦ Κράτους στὴν «οἰκονομία» ἀπέτρεψε τὸν ἐγωϊσμό, τὴν ἁπληστία καὶ τὴν πλεονεξία[8] τῶν ἐπιχειρηματιῶν καὶ τῶν ἐπιχειρήσεων, ὥστε νὰ διασφαλισθοῦν ἄλλες συνθῆκες ἐργασίας, ὅπως: περιορισμὸς χρόνου ἐργασίας, κατώτατα ὅρια ἀμοιβῶν, ἐργασιακὲς σχέσεις μὲ τὴν παρουσία καὶ τὴν προστασία τοῦ Κράτους, κοινωνικὴ προστασία, ἐξασφάλιση συνταξιοδοτικῶν δικαιωμάτων, περιφρούρηση τῆς δημόσιας ὑγείας, ἐπιδόματα εἰδικῶν συνθηκῶν, ἄδειες ἀναπαύσεως καὶ ὑγείας, προστασία μητρότητας καὶ πολλὰ ἄλλα, μὲ ἐπιστέγασμα φυσικὰ τὴ συμμετοχὴ τῶν ἐργαζομένων στὰ κέρδη καὶ τὶς ζημίες τῶν ἐπιχειρήσε-

---

5. Ι. Ν. Θεοδωρακοπουλος, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 133.

6. Γ. Μαρινου, *Γιὰ μιὰ ἀλλαγὴ στὸ καλύτερο*, Ἀθήνα, 1983, σ. 37.

7. Α. Αγγελοπουλου, *Ἡ ἀτομικὴ ἐνέργεια. Οἰκονομικές, Κοινωνικές, Πολιτικὲς ἀπόψεις*. Ἀθήνα, 1957, σσ. 145 κ. ἑξ. Ἀθήνα, Δίφρος.

8. Σ.Π. Σπεντζα, Τὰ Πολιτικὰ τοῦ Ἀριστοτέλη πολύτιμος ὁδηγὸς γιὰ τὴν κοινωνική, οἰκονομική, φορολογικὴ καὶ δημοσιονομικὴ συμπεριφορά, *Ὁ Ἀριστοτέλης καὶ ἡ σύγχρονη ἐποχή. Πρακτικὰ 6ου Πανελληνίου Συνεδρίου*, Ἱερισσός, 19-21/10/2001, ἐπιμ. Ι. Γ. Καλογεράκος, Ἱστορικὴ καὶ Λαογραφικὴ Ἑταιρεία Χαλκιδικῆς, Ἀθήνα, 2004, σσ. 330, 334, 335, 340, 344.

ων, ἀλλὰ ἀκόμα καὶ στὴν ἴδια τὴ διοίκηση τῶν ἐπιχειρήσεων[9]. Μὲ ἄλλα λόγια, ἡ παρέμβαση τοῦ Κράτους στὴν «οἰκονομία» ποὺ μὲ δειλὰ βήματα ξεκίνησε ἀπὸ τὰ τέλη τοῦ δέκατου ἕνατου, γιὰ νὰ ἀνδρωθεῖ τὸν εἰκοστὸ αἰῶνα, ἐπέτυχε τὴν ἀπομάκρυνση ἀπὸ τὶς κοινωνικὲς συγκρούσεις, συνέβαλε στὸν περιορισμὸ τῆς κοινωνικῆς ἀνισότητας καὶ στὴν κοινωνικὴ ἐμπέδωση μιᾶς κατὰ τὸ δυνατὸν πιὸ ἤρεμης καὶ ἀποδεκτῆς κοινωνικῆς συμβιώσεως.

Σήμερα ὅμως, ἐντονότερα ἀπὸ ἄλλοτε, ἡ τεχνικὴ στὸν τομέα τῆς ἐπικοινωνίας ποὺ ἐξωτερικεύεται, ἐκφράζεται μὲ τὸν μηχανισμὸ τῆς τηλεοράσεως ποὺ ἔχει ἐκτροχιασθεῖ, ἀπὸ κάθε ἄποψη, ἀπὸ τὴν κοινωνικὴ χρησιμότητα καὶ ἀποστολή της. Ὁ ἐκτροχιασμὸς αὐτὸς ἀνεξέλεγκτος ἀπὸ τὴν Πολιτεία-θεατή, ἀπὸ τὸ Κράτος τοῦ Νόμου καὶ τῆς Νομιμότητας, ἐπιχειρεῖ ἀνεμπόδιστος νὰ ἐπιτύχῃ τὴν ἀνατροπὴ τῆς κοινωνικῆς καὶ οἰκονομικῆς ἰσορροπίας, ἀφοῦ προηγουμένως ἐπιφέρει καταστρεπτικὲς συνέπειες στὴν οἰκογενειακὴ γαλήνη, ὥστε νὰ τὴν ἀνατρέψει.

Γι' αὐτὸ πολὺ σωστὰ γράφει ὁ Ι. Θεοδωρακόπουλος ὅτι μὲ τὴν τεχνικὴ μεταβάλλεται ὁ ἀνθρωπισμός του, μεταβάλλεται ὁ ἑαυτός του, ἡ οὐσία τοῦ ἀνθρώπου! Πάντοτε σύγχρονες οἱ σκέψεις του, σημερινές, διαχρονικές.

Σάββας ΣΠΕΝΤΖΑΣ
(Ἀθῆναι)

---

9. Σ. Π. ΣΠΕΝΤΖΑ, *Παραδόσεις Θεωρητικῆς Πολιτικῆς Οἰκονομίας*, Ἀθήνα 1992[6], σσ. 360 κ. ἑξ.

ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΣ – ΚΩΝ. ΤΣΑΤΣΟΣ
ΣΥΓΚΛΙΣΕΙΣ ΚΑΙ ΑΠΟΚΛΙΣΕΙΣ*

Ι. Εἰσαγωγή. Μὲ δέος ἀνέρχομαι στὸ βῆμα γιὰ νὰ ἀποτολμήσω κάποιες σκέψεις συγκριτικὲς τοῦ ἔργου δύο κορυφαίων ἐκπροσώπων τοῦ νεοελληνικοῦ πνεύματος· τοῦ Παναγιώτη Κανελλόπουλου καὶ τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσου. Τὸ ὅτι στὴν συγκριτική μας θεώρηση δὲν περιλαμβάνει καὶ ὁ ἕτερος τῆς ἔνδοξης τριανδρίας, ὁ Ἰωάννης Θεοδωρακόπουλος, ὀφείλεται στὸ ὅτι, στὰ πλαίσια τοῦ χρόνου ποὺ διαθέτουμε, τοῦτο εἶναι ἀνέφικτο. Ἤδη τὸ συγγραφικὸ ἔργο τοῦ Κανελλόπουλου καὶ τοῦ Τσάτσου εἶναι ἐκτενέστατο, πολυδιάστατο καὶ δυσεπόπτευτο: φιλοσοφία, ἐπιστήμη, τέχνη, θρησκεία, πολιτικὸς στοχασμός, παιδεία, κίνηση ἰδεῶν.

Τὸ ἐρώτημα εἶναι, ἂν παρὰ τὸ τεράστιο πλάτος του, τὸ ἔργο τόσο τοῦ ἑνὸς ὅσο καὶ τοῦ ἄλλου ἔχει μία ὀργανικὴ ἑνότητα, ὅπου τὸ κάθε μέρος στηρίζει τὸ ἄλλο, ἀλλὰ καὶ στηρίζεται ἀπὸ αὐτό· ἂν ὑπάρχει μία ἐνιαία σύλληψη, ποὺ διέπει τὸ σύνολο τῶν ἐργασιῶν καὶ ἀποτελεῖ τὸ ὑπόβαθρό τους. Διότι μόνο μέσα ἀπὸ μιὰ τέτοια ἑνότητα μπορεῖ μὲ ἐνάργεια νὰ ἐμφανισθεῖ μία συγκριτικὴ εἰκόνα.

ΙΙ. Ἡ φιλοσοφικὴ ἀφετηρία. Α. Χαϊδελβέργη. Ὁ «χρυσὸς κρίκος». Οἱ θεωρητικὲς βάσεις τοῦ ἔργου τῶν δύο διανοητῶν τέθηκαν κατὰ τὰ ἔτη τῶν μεταπτυχιακῶν τους σπουδῶν στὴν Χαϊδελβέργη τῆς Γερμανίας, ὅπου πάντως δὲν συναντήθηκαν. Ὁ Κανελλόπουλος, ἂν καὶ κάπως νεώτερος, εἶχε προηγηθεῖ· τὸ 1923 εἶχε ἀναγορευθεῖ ἐκεῖ διδάκτωρ τοῦ Δικαίου, καὶ ἀμέσως μετὰ ἐπέστρεψε στὴν Ἑλλάδα. Ὁ Τσάτσος πῆγε στὴν Χαϊδελβέργη τὸ 1924 καὶ ἔμεινε ἕως τὸ 1928, ὁπότε καὶ ἐπέστρεψε στὴν Ἑλλάδα, γιὰ νὰ ἀναγορευθεῖ τὸ ἑπόμενο ἔτος διδάκτωρ στὴν Νομικὴ Σχολὴ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν. Ὡστόσο, ἂν καὶ δὲν βρέθηκαν στὴν Χαϊδελβέργη μαζί, ἡ πόλη αὐτὴ ἔγινε – κατὰ τὴν ὡραία ἔκφραση τοῦ Κανελλόπουλου – ὁ «χρυσὸς κρίκος τοῦ πνευματικοῦ τους δεσμοῦ»[1]. Τὸν Τσάτσο γνώρισε ὁ Κανελλόπουλος στὴν Ἀθήνα ἀργότερα, ὅπου τὸν ἔφερε σὲ ἐπαφὴ ὁ Θεοδωρακόπουλος, ποὺ εἶχε φθάσει στὴν Χαϊ-

---

* Ὁμιλία στὴν Ἀκαδημία Ἀθηνῶν στὶς 24.5.2005.

1. Π. Κανελλοπουλου, Heidelberg. Ὁ χρυσὸς κρίκος τοῦ πνευματικοῦ δεσμοῦ μας, *Ἀφιέρωμα στὸν Κ. Τσάτσο*, Ἀθήνα, Ἀντ. Ν. Σάκκουλα, 1980, σσ. 1-160.

δελβέργη τὸ 1922 καὶ ἔμεινε ἐκεῖ ἕως τὸ 1928. Ἀπὸ τότε συμβάδισαν πνευματικὰ καὶ οἱ τρεῖς· οἱ Κανελλόπουλος καὶ Τσάτσος, ἀπὸ ἕνα σημεῖο καὶ ὕστερα, καὶ στὸν πολιτικὸ στίβο. Τὸ 1929, μὲ πρωτοβουλία τοῦ Θεοδωρακόπουλου, ἐκδίδουν τὸ ρηξικέλευθο γιὰ τὴν ἐποχὴ ἐκείνη περιοδικὸ *Ἀρχεῖον Φιλοσοφίας καὶ Θεωρίας τῶν Ἐπιστημῶν*, τὸ ὁποῖο ὑπῆρξε ὄργανο ἀναγεννητικῆς διακονίας στὴν Ἑλλάδα. Εἶναι δύσκολο – λέγει ὁ Κωνσταντῖνος Δεσποτόπουλος – νὰ φαντασθοῦμε ποιὰ θὰ ἦταν σήμερα ἡ κατάσταση τῆς φιλοσοφίας στὴν Ἑλλάδα χωρὶς τὴν ἀποφασιστικὴ συμβολὴ τοῦ περιοδικοῦ αὐτοῦ ποὺ φώτισε προβλήματα καὶ πρόσφερε στοὺς νέους ἕνα σταθερὸ ἔδαφος καὶ μέτρα πνευματικῆς αὐτοπειθαρχίας[2]. Τὸ περιοδικὸ ἔπαυσε νὰ ἐκδίδεται μὲ τὴν ξένη κατοχὴ τὸ 1941, ἀλλὰ εἶχε ἤδη στὰ 11 χρόνια κυκλοφορίας του ἐκπληρώσει τὴν ἀποστολή του. Μὲ τὸν κύκλο ποὺ δημιούργησε γύρω του καὶ μὲ τὴν ἀκαδημαϊκὴ καὶ συγγραφικὴ δραστηριότητα τῶν μελῶν του ἔφερε στὴν Ἑλλάδα κάτι ἀπὸ τὴν πνευματικὴ ἀτμόσφαιρα τῆς λεγόμενης τρίτης μεγάλης ἐποχῆς τῆς Χαϊδελβέργης[3].

Β. Ἰδεοκρατία, ἢ ὑπαρξισμός; Κατὰ τὴν ἐποχὴ ἐκείνη (δεκαετία τοῦ 1920 καὶ μετέπειτα) δύο ἦσαν οἱ τάσεις ποὺ ἐπικρατοῦσαν στὸ φιλοσοφικὸ στερέωμα τοῦ ἱστορικοῦ Πανεπιστημίου[4]: ὁ νεοκαντιανισμός, ποὺ ἐκπροσωπεῖτο ἀπὸ τὸν Rickert, καὶ ὁ νεόκοπος ὑπαρξισμὸς ποὺ εἶχε εἰσαχθεῖ καὶ ὑποστηριζόταν ἀπὸ τὸν Jaspers. Οἱ δύο τάσεις ἦταν ἀντίθετες μεταξὺ τους. Ὁ νεοκαντιανισμὸς ἐκινεῖτο στὰ πλαίσια τῆς παραδοσιακῆς εὐρωπαϊκῆς φιλοσοφίας (Descartes, Leibniz, Spinoza, Kant, Hegel), ποὺ δίνει προτεραιότητα στὴν γενικὰ καὶ ἀφηρημένα νοούμενη «οὐσία» (essentia), ἐνῶ ὁ ὑπαρξισμὸς ἐπιχειροῦσε νὰ θεμελιώσει μία νέα φιλοσοφία, ποὺ ἔργο της εἶναι νὰ διαφωτίσει τὴν συγκεκριμένη καὶ προσωπικὰ προσδιορισμένη ἀνθρώπινη «ὕπαρξη» (existentia). Ἡ καθεμιὰ ἀπὸ τὶς τάσεις εἶχε τοὺς δικούς της ὀπαδοὺς καὶ τὸν δικό της κύκλο. Ὁ κύκλος τοῦ Rickert ἦταν στενὸς καὶ ὁμοιογενής· σὲ αὐτὸν ἀνῆκαν σπουδαῖοι ἄνδρες, ὅπως ὁ ἱστορικὸς τῆς φιλοσοφίας Ernst Hoffmann, ὁ Franz Böhm, ὁ August Faust. Ὅσοι ἔγιναν δεκτοὶ στὸν κύκλο αὐτὸν ἀσπάσθηκαν τὴν ἀδιάλλακτη ἀντίθεση πρὸς τὸν Jaspers καὶ τὸν ὑπαρξισμὸ ἀλλὰ

---

2. Κ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, Ἰωάννης Θεοδωρακόπουλος, *Ἀναφορὰ στὸν Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλο, Τετράδια Εὐθύνης*, 18, 1983, σ. 74· ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Φήμη ἀπόντων*, Ἀθήνα, Καστανιώτης, 1995, σ. 58 («Τὸ Ἀρχεῖον... ἔχει σήμερα μνημειακὴ βαρύτητα γιὰ τὴν Ἱστορία τῆς νεοελληνικῆς φιλοσοφίας»).

3. Πβ. Α. ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ, Συνομιλώντας μὲ τὸν Π. Κανελλόπουλο τοῦ Ἀρχείου Φιλοσοφίας καὶ Θεωρίας τῶν Ἐπιστημῶν, *Φιλοσοφία*, 17-18, 1987-1988, σσ. 456 κ. ἑξ.

4. Βλ. Π. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ, Heidelberg. Ὁ χρυσὸς κρίκος, *ἔνθ' ἀν.*· ἐπίσης Ι. Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, *Ἀγαπημένη μου Χαϊδελβέργη*, Ἀθήνα, 1980.

καὶ πρὸς τὶς συγγενεῖς μὲ αὐτὸν τάσεις, τὸν ψυχολογισμό, τὸν βιολογισμὸ καὶ τὴν «φιλοσοφία τῆς ζωῆς», τὴν φαινομενολογία καὶ τὸν ἱστορισμό. Τὸν ἄλλο κύκλο, ποὺ ἦταν πολὺ μεγαλύτερος καὶ διόλου κλειστός, ἀπάρτιζαν πνεύματα ἀνοιχτά, ποὺ ἀπέφευγαν τὰ κλειστὰ συστήματα καὶ εἶχαν ποικίλες πνευματικὲς κατευθύνσεις. Στὸν κύκλο αὐτὸν ἀνῆκαν, ἐκτὸς τοῦ Jaspers, οἱ Alfred Weber (ἀδελφὸς τοῦ Max Weber, ποὺ εἶχε πεθάνει τὸ 1920), μαθητὲς τοῦ Stefan George καὶ ἰδίως ὁ Gundolf, ὁ Arthur Salz, ὁ Edgar Salin κ.ἄ. Ἡ ἀπόσταση ποὺ χώριζε τοὺς ὀπαδοὺς τῶν δύο τάσεων ἦταν μεγάλη· ἕνα πνευματικὸ χάσμα. Τὸ χάσμα αὐτὸ – λέγει ὁ Κανελλόπουλος[5] – τὸ γεφύρωνε ὅσο ζοῦσε, ὡς τὸ 1920, ὁ Max Weber. Μόνον αὐτὸς εἶχε κατορθώσει νὰ συνδυάσει μέσα του καὶ τὶς δύο τάσεις. Ὡς ἐπιστημολόγος βρέθηκε πολὺ κοντὰ στὸν Rickert καὶ ὠφελήθηκε ἀπὸ αὐτόν. Ὡς κοινωνιολόγος, ὡς φιλόσοφος ποὺ ἐρεύνησε οὐσιαστικὰ ἀνθρώπινα προβλήματα, «ἀνήκει», ὅπως εἶπε ὁ Raymond Aron, «στὴν κατεύθυνση τοῦ ὑπαρξιασμοῦ», καὶ ὁ Jaspers τὸν θεωροῦσε δάσκαλό του. Ἀλλὰ ἡ σύνθεση αὐτὴ δὲν μποροῦσε νὰ σημειωθεῖ παρὰ μόνο στὸ πνεῦμα τοῦ Max Weber. Τὰ δύο φιλοσοφικὰ ρεύματα ἀκολούθησαν ἀπόλυτα ἀντίθετες κατευθύνσεις.

Ὁ Rickert[6] μένει ἀμετακίνητος στὴν βασική του θέση ὅτι ἡ φιλοσοφία εἶναι «ἐπιστήμη», ὅτι τὸ φιλοσοφεῖν εἶναι ἔργο τοῦ θεωρητικοῦ ἀνθρώπου, διότι μόνον αὐτὸς μπορεῖ νὰ σχηματίσει, μὲ τὴν λογικὴ σκέψη του, ἔννοιες ποὺ νὰ δίνουν καθολικὴ ἑρμηνεία τοῦ κόσμου, ἐνῶ ὁ ἄνθρωπος μὲ τὶς ἐποπτεῖες, τὰ βουλήματα, τὰ αἰσθήματα καὶ ἐν γένει τὴν ὕπαρξή του μένει πάντα περιορισμένος στὸν δικό του μερικὸ κόσμο. Ξεκινώντας ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτὴ καὶ στηριζόμενος στὴν γενικὴ γνωσιολογία τοῦ Kant, συγκρότησε ἕνα δικό του σύστημα γνωσιολογίας καὶ ἕνα σύστημα ἀξιῶν. Μὲ τὴν γνωσιολογία του διέκρινε τὰ ἀντικείμενα τῆς γνώσεως σὲ ἐκεῖνα ποὺ συλλαμβάνονται «γενικευτικά» (ὡς Φύση, ποὺ διέπεται ἀπὸ σύστημα κανόνων) καὶ σὲ ἐκεῖνα ποὺ συλλαμβάνονται «ἰδεογραφικά», ἐξατομικευτικὰ (ὡς ἱστορία)· τὰ πρῶτα ἀποτελοῦν ἀντικείμενο τῶν φυσικῶν ἐπιστημῶν, τὰ δεύτερα ἀντικείμενο τῶν ἱστορικῶν ἐπιστημῶν. Μὲ τὴν ἀξιολογία του θεμελιώνει τὴν γνώση στὴν ἔννοια τοῦ δέοντος καὶ ἀνοίγει ἔτσι τὸν δρόμο πρὸς τὴν πρακτικὴ φιλοσοφία, ἡ ὁποία (ὅπως δίδαξε ὁ Kant) ἔχει τὰ πρωτεῖα μέσα στὸ σύνολο τῶν προβλημάτων τῆς φιλοσοφίας. Τὴν ἔννοια τῆς ἀξίας ἐπεξέτεινε ὁ Rickert

5. Π. Κανελλοπουλου, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 53.
6. Βλ. Ι. Θεοδωρακοπουλου, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 73-126.

καὶ στὶς καθαρὰ λογικὲς καὶ θεωρητικὲς ἐνέργειες, ἔτσι ὥστε ἐν τέλει κάθε σφαῖρα τῆς ἀνθρώπινης δραστηριότητας νὰ ἀντιστοιχεῖ σὲ μία «αὐτόνομη ἀξία»· ἡ σφαῖρα τῆς λογικῆς νὰ ἀντιστοιχεῖ στὴν ἀξία τῆς ἀλήθειας, ἡ σφαῖρα τῆς ἠθικῆς στὴν ἀξία τοῦ ἀγαθοῦ, ἡ σφαῖρα τῆς αἰσθητικῆς στὴν ἀξία τοῦ ὡραίου, καὶ ὁ τομέας τῆς θρησκείας στὴν ἀξία τοῦ καθαγιασμοῦ τοῦ ἀνθρώπου.

Ὁ Jaspers, ἀπὸ τὸ ἄλλο μέρος, δημιούργησε μιὰ καινούργια ἀτμόσφαιρα φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ[7]. Δὲν συγκρότησε «σύστημα» φιλοσοφίας. Ἐφιλοσόφησε ἔξω ἀπὸ κάθε σύστημα. Γι' αὐτὸν φιλοσοφία δὲν εἶναι ἡ ἐπιστήμη, ἡ ἀντικειμενικὴ γνώση, ἀλλὰ ἡ συνείδηση τοῦ «ὑπάρχειν μέσα στὸν κόσμο». Ὁ Jaspers ἀφήνει ἄθικτη τὴν *Κριτικὴ τοῦ καθαροῦ λόγου* τοῦ Kant, ἀλλὰ θεωρεῖ ἀνεπαρκῆ τὴν φιλοσοφία ποὺ περιορίζει τὸ βλέμμα της στὴν «διάνοια» καὶ τὸν «νοῦ», στὸν ἄνθρωπο ὡς ἁπλὸ – καὶ μάλιστα ἀφηρημένο – φορέα γνωστικῶν ἱκανοτήτων. Τὸ κύριο ἐρώτημα τῆς φιλοσοφίας δὲν εἶναι πῶς λειτουργεῖ ὁ νοῦς μας, ποιὰ εἶναι ἡ σχέση τοῦ ἀπρόσωπου συνειδότος μὲ τὸν κόσμο τῶν φαινομένων, ἢ ποιὸ εἶναι τὸ ἀπόλυτο «δέον», ἀλλὰ ποιὸ νόημα ἔχει ἡ συγκεκριμένη καὶ προσωπικὰ προσδιορισμένη «ὕπαρξη» μας καὶ ἕως ποιὸ σημεῖο τοῦ ἀπέραντου βάθους καὶ σκότους της μπορεῖ νὰ ρίξει κάποιο φῶς ἡ νόησή μας. «Ὕπαρξη» (Existenz) δὲν εἶναι ἡ φυσική μου ὑπόσταση (Dasein) ἀλλὰ τὸ Εἶναι μου ὡς ὑπερβατικὴ πράξη, ὡς πράξη ἐλευθερίας, μὲ τὴν ὁποία ὁ ἄνθρωπος προσπαθεῖ νὰ ὁλοκληρώσει τὸ Εἶναι του, δηλαδὴ νὰ γίνει ὁ ἑαυτός του καὶ νὰ αὐθυπερβαθεῖ τείνοντας πρὸς τὸ ἐπέκεινα. Ἡ ὕπαρξη δὲν εἶναι, ἀλλὰ γίνεται, καὶ εἶναι στραμμένη πρὸς τὸν μεταφυσικὸν ὁρίζοντα, πρὸς αὐτὸ ποὺ λογικὰ δὲν μπορεῖ νὰ συλληφθεῖ, ποὺ ὁ Kant ὀνόμασε «πρᾶγμα καθ' ἑαυτό» καὶ ὁ Jaspers ὀνομάζει «περιέχον» (Umgreifendes). Ἡ ὕπαρξη δὲν εἶναι γνώση ὀντολογικὴ (ὅπως στὸν Heidegger) ἀλλὰ ἐμπειρία. Ἡ ὕπαρξη βιώνεται μέσῳ τῶν «ὁριακῶν καταστάσεων», ὅπως ὁ πόνος, ὁ θάνατος, ἡ ἐνοχή, καὶ πραγματώνεται μέσῳ τῆς ἐλευθερίας μὲ τὴν «ἐπικοινωνία», μὲ τὴν ὁποία ξεπερνιέται ἡ ὑπαρξιακὴ ἀπομόνωση, καὶ μὲ ἕνα ἅλμα πρὸς τὴν ὑπερβατικότητα. Χαρακτηριστικὸ τῆς φιλοσοφίας τοῦ Jaspers εἶναι ὅτι διασπᾶ τὸ Ἐνθάδε τῆς ζωῆς καὶ προχωρεῖ πρὸς τὸ Ἐπέκεινα, ποὺ εἶναι (ὅπως στὸν Kiergergaard) ὁ Θεὸς καὶ ὄχι (ὅπως στὸν Heidegger) τὸ μη-

---

7. Πβ. καὶ Ι. Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 127-188· ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Τὰ σύγχρονα φιλοσοφικὰ ρεύματα*, Ἀθήνα, 1980, σσ. 36 κ. ἑξ., 45 κ. ἑξ.· Α. ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ, *Φιλοσοφικὰ ρεύματα τῆς ἐποχῆς μας*, Ἀθήνα, Γρηγόρη, 1990, σσ. 81 κ. ἑξ.· Ι. ΜΠΟΧΕΝΣΚΙ, *Ἱστορία τῆς σύγχρονης εὐρωπαϊκῆς φιλοσοφίας (20ὸς αἰώνας)*, (ἑλλ. μτφρ. Χρ. Μαλεβίτση), Ἀθήνα, Δωδώνη, 1975, σσ. 220-237.

δέν. Ὁ Jaspers εἶναι, λοιπόν, ὁ ἀντίποδας τοῦ Rickert.

Μέσα σὲ αὐτὸ τὸ κλίμα διαμορφώθηκε ἡ φιλοσοφικὴ σκέψη τοῦ Π. Κανελλόπουλου καὶ τοῦ Κ. Τσάτσου (καὶ βέβαια τοῦ Ἰ. Θεοδωρακόπουλου[8]). Ὁ Τσάτσος καὶ ὁ Θεοδωρακόπουλος ὑπῆρξαν μαθητὲς τοῦ Rickert καὶ ἀκολούθησαν τὴν διδασκαλία του. Ὁ Κανελλόπουλος ἀκολούθησε τὸ ἄλλο ρεῦμα. Κανένας τους ὅμως δὲν παρέμεινε πιστὸς ὀπαδός. Ὁ καθένας διαμόρφωσε τὴν δική του φιλοσοφικὴ καὶ πνευματικὴ προσωπικότητα, ἀνάλογα καὶ μὲ τὴν δική του ἰδιαίτερη ἰδιοσυγκρασία. Εἰδικότερα:

ΙΙΙ. Ἀποκλίσεις. Α. Ἡ ἰδεοκρατία τοῦ Κ. Τσάτσου, 1. Συστηματικὴ φιλοσοφία. Ὁ Τσάτσος ὑπῆρξε συστηματικὸς φιλόσοφος, ὅπως ὁ δάσκαλός του Rickert, ἀλλὰ ὄχι ἀντι-μεταφυσικός, ὅπως ἐκεῖνος. Ὁ Τσάτσος χαρακτηρίζει τὸν ἑαυτό του «πλατωνίζοντα νεοκαντιανό»[9]. Ἀπὸ τὸν Rickert προσέλαβε τὸ «σύστημα φιλοσοφίας» του καὶ συγκεκριμένα τὴν μεθοδολογία τῶν ἱστορικῶν ἐπιστημῶν καὶ τὴν θεωρία τῶν ἀξιῶν[10] καὶ τὴν σύνδεση τῆς μεθόδου τῶν ἱστορικῶν ἐπιστημῶν[11] μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἀξίας[12]. Ἤδη δὲ ἀπὸ τὸν Kant τὶς τρεῖς *Κριτικές* του[13] καὶ ἰδίως τὸν ἠθικὸ νόμο[14] καὶ τὴν γνωσιολογία του[15], κατὰ τὸν τρόπο ποὺ τὴν ἑρμη-

---

8. Γιὰ τὴν προσωπικότητα καὶ τὸ ἔργο τοῦ Θεοδωρακόπουλου πβ. *Φιλοσοφία* τ. 21-22, 1991-92· στὸ *Ἀφιέρωμα στὸν Ἰ. Ν. Θεοδωρακόπουλο, Δεσμός* 1975, στὸν τόμο *Ἀναφορὰ στὸν Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλο Τετράδια Εὐθύνης*, 18, 1983· πβ. ἐπίσης Κ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Φήμη ἀπόντων, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 43 κ. ἑξ.· Ι. ΚΑΛΟΓΕΡΑΚΟΥ, Τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα καὶ τὸ ἱστορικὸ γίγνεσθαι στὴ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας τοῦ Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλου, *Νεοελληνικὴ φιλοσοφία* (Ἑλληνικὴ Φιλοσοφικὴ Ἑταιρεία), (ἐπιμ. Κ. Βουδούρη), Ἀθήνα, Ἑλληνικὰ Γράμματα, 2000, σσ. 95 κ. ἑξ.· Θ. ΓΕΡΟΥ, *Ἡ ἑλληνικὴ παιδεία*, Ἀθήνα, Μαλλιάρης-Παιδεία, 1990, σσ. 253-267. Ἐξαίρεται καὶ ἡ ἐπίδραση τοῦ φιλοσοφικοῦ του συστήματος στὴν θεωρία τῆς νομικῆς ἐπιστήμης· βλ. Γ. ΜΗΤΣΟΠΟΥΛΟΥ, Τὸ φιλοσοφικὸ σύστημα τοῦ Θεοδωρακόπουλου σὲ σχέση μὲ τὴν φιλοσοφία καὶ τὴν γενικὴ θεωρία τοῦ δικαίου, *Φιλοσοφία, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 9-27.

9. *Θεωρία τῆς τέχνης*, Οἱ Ἐκδόσεις τῶν Φίλων, 1981, Πρόλογος, σ. 7.

10. «Στὸν Ρίκερτ χρεωστῶ πολλά. Αὐτὸς μοῦ δίδαξε τὴν μεθοδολογία τῶν ἱστορικῶν ἐπιστημῶν καὶ τὴν θεωρία τῶν ἱστορικῶν ἀξιῶν». *Ἀποχαιρετισμός*, Ἀστρολάβος/ Εὐθύνη, σ. 31.

11. Στὶς ἱστορικὲς ἐπιστῆμες ὁ Τσάτσος κατατάσσει καὶ τὶς δεοντολογικές, ἄρα καὶ τὴν νομικὴ ἐπιστήμη.

12. Γιὰ τὸ σύστημα τῶν ἀξιῶν πβ. Κ. ΤΣΑΤΣΟΥ, Ἡ ἔννοια τοῦ θετικοῦ δικαίου, *Ἀφιέρωμα στὸν Ἀλ. Λιτζερόπουλο Β΄*, 1985, σσ. 539, 543 κ. ἑξ.

13. «Αἱ πηγαὶ ἀπὸ τὰς ὁποίας ἤντλησα... εἶναι (καὶ) ὁ Kant τῶν τριῶν *Κριτικῶν*»· Κ. ΤΣΑΤΣΟΥ, Ἐπίμετρον, *Τὸ πρόβλημα τῆς ἑρμηνείας τοῦ δικαίου*, 1978, σ. 270.

14. Πβ. Κ. ΤΣΑΤΣΟΥ, *Ἀφορισμοὶ καὶ διαλογισμοὶ Γ΄*, 1969, σσ. 14-15.

15. «Ἀπὸ τὸν Kant πῆρα τὴν θεωρία τῆς γνώσεως, δέχθηκα τὰ ὁριά της καὶ πέρα ἀπὸ αὐτὰ τὰ «αἰτήματά» της», *Ἀποχαιρετισμός*, σ. 32. Βλ. καὶ *Ἀφορισμοὶ καὶ διαλογισμοί, ἔνθ' ἀν.*, σ. 14.

νεύει ὁ ἴδιος στὸ δοκίμιό του *Ἡ γνωσιολογία τοῦ Kant ὡς εἰσαγωγὴ στὴν ἰδεοκρατία*[16] καὶ ὅπως πιὸ προσωπικὰ τὴν ἀντιλαμβάνεται στὴν Πρώτη σειρὰ τῶν Διαλογισμῶν του[17]. Ὁ Πλάτων τοῦ ἐπέβαλε ὅμως τὴν μεταφυσικὴ του[18]: τὴν θεωρία τῶν ἰδεῶν[19], ὅπως τὴν ἑρμήνευσε ὁ Natorp[20], καὶ εἰδικότερα τὸν δυϊσμὸ αἰσθητοῦ καὶ νοητοῦ κόσμου, ποὺ συνδέονται μέσῳ τῆς μεθέξεως καὶ ἀποτελοῦν τὸν «μικτὸ» κόσμο τῆς πράξεως, ἀλλὰ καὶ τὴν ὑπέρβαση τοῦ λόγου, τὸ Ἐπέκεινα[21]· «φθάσαμε», λέγει, (μαζὶ μὲ τὸν Ἰ. Θεοδωρακόπουλο) «πέρα ἀπὸ τὸν νεοκαντιανισμό, ὁ ὁποῖος πράγματι σταματάει στὴν ἄκρη τοῦ βαράθρου. Καὶ δὲν κοιτάζει πέρα, τὴ Γῆ τῆς Ἐπαγγελίας. Ἐμεῖς πήγαμε πλέον θετικότεροι καὶ εἴπαμε: «Ὑπάρχει καὶ πέραν αὐτοῦ τὸ ἐπέκεινα τῆς οὐσίας». Διότι αὐτὴ ἡ λέξη τοῦ Πλάτωνος μᾶς ἐπηρέασε»[22]. Στὶς ἐπιρροὲς αὐτὲς πρέπει νὰ προστεθεῖ καὶ ὁ Hegel, ὁ ὁποῖος τὸν «δίδαξε νὰ σκέπτεται διαλεκτικὰ τὴν πορεία τῆς ἱστορίας»[23]. Ἐδῶ πρέπει νὰ σημειωθεῖ τὸ τολμηρὸ ἐγχείρημα τοῦ Τσάτσου νὰ συνδυάσει τὴν κατ' ἀρχὴν ἀσυνάρμοστη Καντιανὴ ἰδέα, λόγῳ τοῦ ἀνιστορικοῦ χαρακτῆρα της, μὲ τὴν ἐγελιανὴ διαλεκτική[24].

Μὲ βάση αὐτὲς τὶς ἐπιρροὲς ὁ Τσάτσος δημιούργησε μιὰ νέα ἐνιαία φιλοσοφικὴ θεωρία, ἡ ὁποία θὰ ἀποτελέσει τὴν ἀναγκαία γνωσιολογικὴ βάση γιὰ τὴν ἀνάπτυξη δύο εἰδικότερων συστημάτων: τῆς φιλοσοφίας τῆς πράξεως ἀφ' ἑνὸς καὶ τῆς φιλοσοφίας τῆς τέχνης ἀφ' ἑτέρου.

2. Φιλοσοφία τοῦ δικαίου. Ἡ φιλοσοφία τῆς πράξεως ἔχει σὰν κέ-

---

16. *Ἀρχεῖον Φιλοσοφίας καὶ θεωρίας τῶν ἐπιστημῶν* Ε, 1934, σσ. 49 κ. ἑξ.

17. *Ἀφορισμοὶ καὶ διαλογισμοὶ Α΄*, 1965, σσ. 175 κ. ἑξ.

18. «Ὁ Kant μοῦ ἐπέβαλε τὴν γνωσιολογία του, ὁ Πλάτων τὴν μεταφυσικὴ του»· *Ἀποχαιρετισμός, ἔνθ' ἀν.*, σ. 31.

19. Πβ. Κ. Τσατσου, *Ἡ κοινωνικὴ φιλοσοφία τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων*, Ἀθήνα, Δίφρος, 1962, σσ. 101 κ. ἑξ.· ἐπ' αὐτοῦ Τ. Πεντζοπουλου-Βαλαλα, Κωνσταντῖνος Τσάτσος: Ἡ πλατωνικὴ θεωρία τῆς ἰδέας, *Νέα Ἑστία* (*Ἀφιέρωμα στὸν Κ. Τσάτσο*), 1997, σσ. 112 κ. ἑξ.· Δ. Λαμπρελλη, Ὁ Πλάτων κατὰ τὸν Κ. Τσάτσο: Ἕνα μάθημα κοινωνικῆς φιλοσοφίας, Ἑλληνικὴ Φιλοσοφικὴ Ἑταιρεία, *Νεοελληνικὴ Φιλοσοφία* (ἐπίμ. Κ. Βουδούρη), Ἑλληνικὰ Γράμματα, 2000, σσ. 157-169.

20. P. Natorp, *Ἡ περὶ ἰδεῶν θεωρία τοῦ Πλάτωνος*, (ἑλλ. μτφρ. Μιχ. Τσαμαδοῦ), 1929. «Εἰδικὰ στὸν Νάτορπ χρεωστῶ τὴ σωστή, κατὰ τὴν γνώμη μου, ἑρμηνεία τοῦ Πλάτωνος», *Ἀποχαιρετισμός, ἔνθ' ἀν.*, σ. 31.

21. Πβ. Κ. Μιχαηλιδη, Ὁ πλατωνισμὸς τοῦ Κ. Τσάτσου, *Νέα Ἑστία, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 192 κ. ἑξ.

22. Ἡ μυστικὴ Συνέντευξη (Κ. Τσάτσου στὸν Κ. Τσιρόπουλο), Ἀθήνα 1997, σσ. 27-28. Καὶ ἀλλοῦ: «Ἀπὸ τὸν Πλάτωνα πῆρα τὸν δυϊσμό, τὸν αἰσθητὸ καὶ νοητὸ κόσμο, καὶ τὸ ἄνοιγμα πρὸς πέραν τοῦ ἐπιστητοῦ». *Ἀποχαιρετισμός*, σ. 32.

23. *Ἀποχαιρετισμός, ἔνθ' ἀν.*

24. Πβ. Ι. Αραβαντινου, Ὁ Τσάτσος, φιλόσοφος τῆς πολιτείας καὶ τοῦ δικαίου, *Φιλοσοφία*, τ. 19-20, 1989-90, σσ. 38, 46-47.

ντρο τὴν φιλοσοφία τοῦ δικαίου. Τέσσερις εἶναι οἱ θέσεις ποὺ διέπουν τὸ σύστημα φιλοσοφίας τοῦ δικαίου τοῦ Τσάτσου, κατὰ τὴν δική του περιγραφή[25]. Τὴν πρώτη θέση, τὴν ὁποία ὁ Τσάτσος θεωρεῖ ἀφετηρία τῆς φιλοσοφίας του, ἀναπτύσσει στὸ βιβλίο του *Πολιτικὴ (Θεωρία πολιτικῆς δεοντολογίας)*[26]· αὐτὴ ἀναφέρεται στὸν σκοπὸ τῆς πολιτείας, ποὺ εἶναι ἡ πραγμάτωση τῆς ἰδέας τῆς κοινωνικῆς ἐλευθερίας[27], ποὺ ταυτίζεται μὲ τὴν ἰδέα τοῦ δικαίου[28]. Ἡ δεύτερη θέση ἀναπτύσσεται σὲ δύο μελέτες του γιὰ τὴν «ἔννοια τοῦ θετικοῦ δικαίου»[29], μὲ τὶς ὁποῖες ἡ ἔννοια τοῦ δικαίου θεμελιώνεται στὴν ἰδέα τοῦ δικαίου. Τὴν τρίτη θέση καταλαμβάνει ἡ μελέτη του *Τὸ πρόβλημα τῶν πηγῶν τοῦ δικαίου*[30], ὅπου ἐρευνᾶται ἡ συστηματικὴ δομὴ κάθε συστήματος θετικοῦ δικαίου καὶ προσδιορίζονται οἱ βασικοὶ τρόποι, ἀπὸ τοὺς ὁποίους τοῦτο πηγάζει. Τὴν τέταρτη θέση, ποὺ ἀποτελεῖ λογικὴ συνέπεια τῶν τριῶν προηγουμένων, πραγματεύεται στὸ κορυφαῖο ἔργο του *Τὸ πρόβλημα τῆς ἑρμηνείας τοῦ δικαίου*[31]. Ἐδῶ θεμελιώνεται ἡ τελολογικὴ μέθοδος ἑρμηνείας καὶ ἐφαρμογῆς τῶν κανόνων δικαίου κάθε κατηγορίας. Ὁ Τσάτσος, ξεκινώντας ἀπὸ τὴν διάκριση αἰσθητοῦ καὶ νοητοῦ κόσμου, ἰδέας καὶ πραγματικότητας, καὶ εἰδικότερα ἀπὸ τὴν πλατωνικὴ θεωρία τῶν ἰδεῶν, δέχεται ὅτι πρωταρχικὴ πηγὴ τοῦ δικαίου εἶναι ἡ ἰδέα τοῦ δικαίου. Ἡ ἰδέα τοῦ δικαίου δὲν εἶναι μόνον μεθοδολογικὴ ἀρχὴ (λογικὸ αἴτημα, ἀναγκαία ὑπόθεση) ἀλλὰ καὶ πρακτική, δεοντολογικὴ ἀρχή, γιατὶ ἀπευθυνόμενη στὰ ὑποκείμενα δικαίου πρέπει νὰ πραγματωθεῖ. Πραγμάτωση σημαίνει σύνδεση μὲ τὴν συγκεκριμένη πράξη, εἰς τρόπον ὥστε ἡ ἰδέα νὰ ἀποτελεῖ τὴν πηγή, τὸ κριτήριο τῆς πράξεως. Ἰδέα καὶ πράξη πρέπει νὰ συνδεθοῦν. Τοῦτο ἐπιτυγχάνεται μὲ τὴν μέθοδο τῆς ἐξειδικεύσεως. Μέθοδος ἐξειδικεύσεως εἶναι ἡ κατασκευὴ ἑνὸς πυραμιδοειδοῦς τελολογικοῦ συστήματος, ποὺ κορυφὴ ἔχει τὴν ἰδέα τοῦ δικαί-

---

25. Κ. Τσατσου, Ἐπίμετρον, 1978 εἰς *Τὸ πρόβλημα τῆς ἑρμηνείας τοῦ δικαίου*, 1978, σ. 261. Πβ. Ι. Αραβαντινου, Ὁ Τσάτσος, φιλόσοφος τῆς πολιτείας καὶ τοῦ δικαίου, *Φιλοσοφία*, 19-20, 1989-90, σσ. 38 κ. ἑξ.

26. Οἱ Ἐκδόσεις τῶν Φίλων, 1975[2].

27. Πβ. ἐπίσης Κ. Τσατσου, *Εἰσαγωγὴ στὴν ἐπιστήμη τοῦ δικαίου* Ι, 1945.

28. Πβ. Δ. Κορσου, Ἡ πολιτικὴ σκέψη τοῦ Κ. Τσάτσου, *Νέα Ἑστία* (*Ἀφιέρωμα στὸν Κ. Τσάτσο*), 1997, σσ. 36 κ. ἑξ.· Γ. Βλαχου, Ὁ ἄνθρωπος καὶ ὁ πολίτης, *Ἔκφραση τιμῆς στὸν Κ. Τσάτσο, Τετράδια Εὐθύνης*, 16, 1982, σσ. 57 κ. ἑξ.· Γ. Δασκαλακη, Πολιτεία τῆς ἐλευθερίας (Σκέψεις γιὰ τὴν πολιτικὴ φιλοσοφία τοῦ Κ. Τσάτσου), *Ἔκφραση τιμῆς, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 60 κ. ἑξ.· Στ. Θεοφανιδη, Ἡ ἀξιοκρατούμενη πολιτικὴ δράση (Ἕνα δοκίμιο γιὰ τὴν «ἰδεολογία» τῆς πολιτικῆς πρακτικῆς), *Ἔκφραση τιμῆς, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 81 κ. ἑξ. Θ. Γερου, *Ἡ ἑλληνικὴ παιδεία*, Ἀθήνα, Μαλλιάρης-Παιδεία, 1990, σσ. 279 κ. ἑξ.

29. *Der Begriff des positiven Rechts*, 1928, καὶ Ἡ ἔννοια τοῦ θετικοῦ δικαίου, *Ἀφιέρωμα στὸν Ἀλ. Λιτζερόπουλο Β΄* (1985), σσ. 539 κ. ἑξ.

30. Ἐκδ. Σάκκουλα, 1993.

31. Ἐκδ. Σάκκουλα, 1978[2].

ου καὶ βάση τὴν συγκεκριμένη πράξη δικαίου· ἀπὸ τὸν γενικότατο κανόνα τῆς ἰδέας συνάγουμε κλιμακωτὰ ὅλο καὶ εἰδικότερους κανόνες μέχρι τὸν εἰδικότατο κανόνα τῆς συγκεκριμένης πράξεως, ἐνῶ τὴν συγκεκριμένη πράξη ἐντάσσουμε πάλι κλιμακωτὰ σὲ ὅλο καὶ εὐρύτερους κύκλους κανόνων μέχρι τὸν γενικότατο κανόνα κάθε πράξεως ποὺ εἶναι ἡ ἰδέα. Ἡ ἐξειδίκευση αὐτὴ γίνεται μὲ τὴν λογικὴ μορφὴ τοῦ συλλογισμοῦ. Ὁ συλλογισμὸς αὐτὸς ἔχει τελολογικὸ χαρακτῆρα· ὑπαγωγὴ μιᾶς πράξεως σὲ ἕναν κανόνα δικαίου δὲν εἶναι ἁπλῶς ὑπαγωγὴ εἴδους σὲ γένος ἀλλὰ καὶ μέσου πρὸς σκοπὸ ἢ γενικότερο σκοπό. Ἡ ὑπαγωγὴ δὲν εἶναι ἄρα τυπολογικὴ ἀλλὰ τελολογικὴ καὶ ἑπομένως πράξη ἐφαρμογῆς ὄχι τυπικῆς ἀλλὰ οὐσιαστικῆς δικαιοσύνης. Μὲ τὴν μέθοδο αὐτὴ εἶναι δυνατὸν νὰ συναχθοῦν εἰδικοὶ κανόνες, μὲ οὐσιαστικὸ περιεχόμενο, γιὰ κάθε συγκεκριμένη περίπτωση, καθ' ὑπέρβαση τοῦ νομικοῦ φορμαλισμοῦ, στὸν ὁποῖο θὰ μποροῦσε νὰ μᾶς ὁδηγήσει τὸ κατηγορικὸ ἠθικὸ πρόσταγμα, ἀλλὰ καὶ χωρὶς κίνδυνο ἐπιστροφῆς στὸ ἀδιέξοδο τοῦ ἐμπειρισμοῦ (ποὺ ὁ Kant θέλησε νὰ ἀποφύγει μὲ τὸ κατηγορικὸ πρόσταγμα)[32]. Τὸ ἔργο αὐτὸ τοῦ Τσάτσου[33] εἶναι καταστατικῆς σημασίας

---

32. Ὁ Τσάτσος διευρύνει τὸ πεδίο ἐφαρμογῆς τῆς μεθόδου αὐτῆς καὶ πέραν τοῦ δικαίου, στὸν χῶρο τῆς πράξεως ἐν γένει: «Ἡ τελολογία εἶναι *μία μορφὴ* σκέψεως ποὺ τὴ θεωρῶ ἀναγκαία γιὰ ὅλο τὸν κόσμο τῆς πράξης, ἀλλὰ ποὺ προσλαμβάνει τὴν ἐντελέστερη μορφή της στὸ δίκαιο. Τὸ δίκαιο δομεῖται τελολογικὰ καὶ ἑρμηνεύεται τελολογικά. Ἡ κλιμακωτὴ δομὴ τῶν κανόνων δικαίου, ἡ κλιμακωτὴ δομὴ τῶν ὀργάνων τῆς πολιτείας, εἶναι ἐκφράσεις τῆς τελολογίας. Ἀποτελοῦν τὴν ἀναγκαία ἐξειδίκευση γιὰ νὰ συνδεθῆ τὸ ἀπόλυτο δέον τῆς πράξης μὲ τὴν ἀτομικὴ πράξη τοῦ καθενός» (Ἡ ἔννοια τοῦ θετικοῦ δικαίου, *Ἀφιέρωμα στὸν Ἀλ. Λιτζερόπουλο, ἔνθ' ἀν.*, σ. 558).

33. Στὸν χῶρο τῆς φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου καὶ τῆς Πολιτείας ὁ Κ. Δεσποτόπουλος (*Φήμη ἀπόντων, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 65-66) ἐντάσσει καὶ τὰ ἐξῆς διδακτικοῦ προορισμοῦ βιβλία τοῦ Τσάτσου: *Ἡ κοινωνικὴ φιλοσοφία τῶν Ἀρχαίων Ἑλλήνων* (Τεῦχος Α΄, 1938· δεύτερη ἔκδοσή του συμπληρωμένη, τὸ 1962· ἔκδοσή του σὲ γαλλικὴ γλῶσσα, 1971, καὶ σὲ ρουμανικὴ γλῶσσα, 1979), *Εἰσαγωγὴ στὴν ἐπιστήμη τοῦ δικαίου* (1940· δεύτερη ἔκδοσή του, 1945). Ἐπίσης τὶς πραγματεῖες του, τὶς δημοσιευμένες στὸ *Ἀρχεῖον Φιλοσοφίας καὶ Θεωρίας τῶν Ἐπιστημῶν*: Τὸ ἔργον τοῦ Karl Larenz καὶ ὁ ἐγελιανισμὸς ἐν τῷ δικαίῳ (1930), Τὸ ἔργον τοῦ Giorgio Del Vacchio (1933), Ἡ κοινωνικὴ Φιλοσοφία τοῦ Kant (1935)· ὅπως καὶ τὶς ξενόγλωσσες πραγματεῖες του: Filosofia dei valori e concetto del diritto (*Rivista Internationale di Filosofia del Diritto*, 1931), Der juristische Pragmatismus in der Völkerrechtslehre (*Zeitschrift für öffentliches Recht*, 1932), Droit, Morale, Moeurs (*11e Annuaire de l'Institut de Philosophie du Droit*, 1936), Qu'est-ce que la philosophie du droit? (*Archives de Philosophie du Droit*, 1962)· καὶ ἀκόμη ἄλλα μικρότερα κείμενά του, καθὼς τὶς ἀνακοινώσεις του στὴν Ἀκαδημία Ἀθηνῶν: Πλάτωνος, *Πολιτεία* (1966), Ὁ Κάντ καὶ τὸ διεθνὲς δίκαιον (1974) ἢ ἄλλες ἀνακοινώσεις του σὲ διεθνῆ προπάντων συνέδρια, εἴτε συνεργασίες του σὲ ὁμαδικὰ ἔργα μὲ θέμα θεωρίας τοῦ Δικαίου, ὅπως καὶ πολλὲς βιβλιοκρισίες του ἔργων φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου καί, τέλος, τὰ ὄψιμα κείμενά του, Εὐρωπαίων Πολιτεία (*Ἀφιέρωμα στὸν Ε. Π. Παπανοῦτσο*, 1980), Φιλοσοφία καὶ πολιτικὴ (*Α΄ Πανελλήνιο Συνέδριο Φιλοσοφίας*, 1981), Ἡ ἔννοια τοῦ θετικοῦ δικαίου (*Ἀφιέρωμα στὸν Ἀλέξανδρο Γ. Λιτζερόπουλο*, 1985).

γιὰ τὴν Γενικὴ Θεωρία τοῦ Δικαίου καὶ ἡ ἀπήχησή του στὴν δογματικὴ θεωρία καὶ τὴν νομολογία ἤδη μεγάλη[34]. Πρόσφατο παράδειγμα καὶ τὸ περισπούδαστο βιβλίο τοῦ Γεωργίου Μητσοπούλου *Θέματα γενικῆς θεωρίας καὶ λογικῆς τοῦ δικαίου* (2005) ποὺ συνθέτει συστηματικὰ παλαιότερες ἀπόψεις του σὲ βασικὰ θέματα μεθοδολογίας τοῦ δικαίου.

3. Φιλοσοφία τῆς τέχνης. Στὴν ἴδια «πλατωνίζουσα νεοκαντιανή»[35] κατεύθυνση κινεῖται καὶ ἡ φιλοσοφία τῆς τέχνης τοῦ Τσάτσου. Οἱ ἀρχὲς ποὺ διέπουν τὴν φιλοσοφία τῆς τέχνης τοῦ Τσάτσου εἶναι οἱ ἑξῆς[36]: 1) Ἡ καντιανὴ ἀρχὴ τῆς ἐναρμόνισης τῶν γνωστικῶν δυνάμεων τῆς ψυχῆς, τῆς φαντασίας ἀφ' ἑνός, ποὺ συνθέτει τὸ πλῆθος καὶ τὴν ποικιλία τῶν αἰσθημάτων σὲ ἑνιαῖες ἐποπτεῖες, καὶ τῆς διάνοιας ἀφ' ἑτέρου, ποὺ συνενώνει τὶς παραστάσεις μέσα στὴν ὑπέρτερη ἑνότητα τῆς ἔννοιας. Ἡ ἐναρμόνισή τους γίνεται ὄχι μὲ τὴν δέσμευσή τους ἀπὸ τὶς αὐστηρὲς ἀρχὲς τοῦ θεωρητικοῦ λόγου ἀλλὰ μέσα σὲ ἕνα ἐλεύθερο παιγνίδι[37]. 2) Ἡ πλατωνικὴ ἀρχὴ τῆς μεθέξεως τοῦ αἰσθητοῦ μὲ τὴν ἰδέα.

---

34. Πβ. Γ. Μητσοπουλου, Κωνσταντῖνος Τσάτσος (Ἀναμνήσεις), *Φιλοσοφία* τ. 19-20, 1989-90, σσ. 9 κ. ἑξ., 27 κ. ἑξ.· Του Αυτου, Ἡ συμβολὴ τοῦ Κ. Τσάτσου στὴν γενικὴ θεωρία τοῦ δικαίου καὶ τὴν νομολογία, *Πρακτικὰ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν*, τ. 72, 1997, τ. Β΄, σσ. 13 κ. ἑξ.· ἐπίσης Μ. Καραση, *Γενικὲς Ἀρχὲς τοῦ Ἀστικοῦ δικαίου – Δικαιοπραξία Ι*, 1996, ἀρ. Α 1 κ. ἑξ., Α 20 κ. ἑξ., Α 33 κ. ἑξ., Β 115 κ. ἑξ., Β 122 κ. ἑξ., Β 139 κ. ἑξ.· Του Αυτου, *Μελέτες γενικῆς θεωρίας δικαίου καὶ ἀστικοῦ δικαίου Ι*, 2002, σσ. 317 κ. ἑξ., 357 κ. ἑξ., 435 κ. ἑξ., 449 κ. ἑξ., 485-486, 487 κ. ἑξ. (488-493). Πβ. Κ. Δεσποτοπουλου, Πρόλογος, στὴν β΄ ἔκδ. τοῦ *Προβλήματος τῆς ἑρμηνείας τοῦ δικαίου*, 1978· (ὁ ἴδιος ὁ Δεσποτόπουλος, ἀποκλίνοντας δημιουργικὰ ἀπὸ τὸ ἔργο τοῦ διδασκάλου του Κ. Τσάτσου, ἀνέπτυξε δικό του πρωτότυπο σύστημα φιλοσοφίας τοῦ δικαίου, στηριζόμενο στὴν λεπτομερῆ καὶ φωτεινὴ ἀνάλυση τῆς «πραξιολογίας» ὡς «παλίντροπης-δυνατοδεοντολογικῆς πρόβασης»)· Π. Σουρλα, Δικαιικὸ σύστημα καὶ τελολογικὴ μέθοδος. Σκέψεις γύρω ἀπὸ τὸ *Πρόβλημα τῆς ἑρμηνείας τοῦ δικαίου* τοῦ Κ. Τσάτσου, Νο Β 26, 1978, σσ. 1172 κ. ἑξ.· Εμμ. Ρουκουνα, Στοχασμοὶ τοῦ Κ. Τσάτσου σὲ τρία κείμενα γιὰ τὸ Διεθνὲς δίκαιο, *Ἀφιέρωμα στὸν Κ. Τσάτσο, Νέα Ἑστία*, 1997, σσ. 174 κ. ἑξ. Κριτικὴ στὸ σύστημα δικαίου τοῦ Κ. Τσάτσου, ἀπὸ μαρξιστικὴ σκοπιά, ἀσκεῖ ὁ Κ. Σταματης, *Ὁ ἑλληνικὸς νομικὸς ἰδεαλισμὸς στὸ μεσοπόλεμο (Παρουσίαση καὶ κριτικὴ τῶν θεωριῶν του)*, Ἀθήνα, Σάκκουλα, 1984· βλ. καὶ Μ. Λαμπριδη, Ἀντινομίες ἀκαδημαϊκοῦ λόγου (1962), εἰς Του Αυτου, *Ἀντι-ἰδεολογικά*, Ἔρασμος, 1982· Μ. Φουτουρη, Ἀντινομίες ἀκαδημαϊκοῦ λόγου, *Πανσπουδαστική*, 1962 (Ἀφιέρωμα: ἀπὸ τὸ 1821 στὸ 1943) σσ. 4-5.– Γιὰ τὸν Τσάτσο ὡς πανεπιστημιακὸ διδάσκαλο βλ. Κ. Δεσποτοπουλου, *Φήμη ἀπόντων*, σσ. 61 κ. ἑξ.

35. *Θεωρία τῆς τέχνης, ἔνθ' ἀν.*, Πρόλογος.

36. Βλ. Κ. Μιχαηλιδη, Ἡ θεωρία τῆς τέχνης τοῦ Κ. Τσάτσου (Μία ἀναφορὰ στὶς ἑρμηνευτικές της ἀρχές), *Ἔκφραση τιμῆς, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 123 κ. ἑξ. Του Αυτου, *Οἰκείωση καὶ ἀλλοτρίωση*, Ἀθήνα, Ἀστήρ, 1984, σσ. 129 κ. ἑξ.· ἀναλυτικότερα Δ. Ανδριοπουλου, *Ἱστορία τῆς νεοελληνικῆς Αἰσθητικῆς καὶ φιλοσοφίας τῆς τέχνης*, Ἀθήνα, Παπαδήμα, 5η ἔκδ., Α΄, σσ. 97 κ. ἑξ.

37. Κ. Τσατσου, Καλλιτεχνικὴ δημιουργία καὶ ἐλευθερία στὴν τέχνη, *Δοκίμια αἰσθητικῆς καὶ παιδείας*, Δίφρος, 1960, σσ. 204, 206 κ. ἑξ. (Του Αυτου, Πρὶν ἀπὸ τὸ ξεκίνημα, *Μελετήματα*, Ἀθήνα, Ἀστήρ, 1989, σσ. 173, 176 κ. ἑξ.)· Αἰσθητικὴ παιδεία τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ, *Δοκίμια, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 13, 18 κ. ἑξ.

Μὲ τὴν μέθεξη ἰδέας καὶ αἰσθητοῦ πραγματοποιεῖται ἡ ὑπέρβαση τῆς ἀντίθεσής τους. Τὸ ὡραῖο εἶναι ἕνας δρόμος πρὸς τὴν ἰδέα, ποὺ παραμένει ἄφθαρτη. Εἶναι ἔκφραση τοῦ ἔρωτα τῆς ψυχῆς πρὸς ἕνωση τῆς ἰδέας μὲ κάποια ὕλη[38]. 3) Ἡ ἑλληνικὴ ἀρχὴ τοῦ μέτρου, ποὺ ἀντιπροσωπεύει κατ' ἀρχὴν τὸ κλασικό. Μέτρο εἶναι ἡ σωστὴ σύνθεση τοῦ ἐλλόγου καὶ τοῦ ἀλόγου, τοῦ συγκεκριμένου καὶ τοῦ ἀφηρημένου, τῆς ὕλης καὶ τῆς ἰδέας. Ὑπερβολὴ τοῦ ἐλλόγου ὁδηγεῖ στὸν ρηχὸ διανοητικισμό, ὑπεροπλία τοῦ ἀλόγου ὁδηγεῖ στὸν ἀπόλυτο ὑποκειμενισμό[39]. Καὶ 4) Ἡ ἀρχὴ τῆς αὐτονομίας τῆς τέχνης. Σκοπὸς τῆς τέχνης εἶναι ἡ αἰσθητικὴ συγκίνηση· νὰ ἐκφράσει νοήματα ποὺ βρίσκονται πέρα ἀπὸ τὴν διάνοια, πέρα ἀπὸ τὶς ἐπιταγὲς τοῦ ἠθικοῦ νόμου καὶ πέρα ἀπὸ τὴν πολιτεία καὶ τὶς ἐπιδιώξεις της. Ἡ τέχνη πραγματοποιεῖ τὴν δικὴ της ἀξία, τὴν ἀξία τοῦ ὡραίου[40]. Τὶς ἀρχὲς αὐτὲς ὁ Τσάτσος ἐφαρμόζει σὲ ὅλες τὶς μορφὲς τέχνης. Εἰδικότερα στὴν ποίηση, μὲ βάση τὶς τρεῖς πρῶτες ἀρχὲς ἀνέπτυξε στὸν περίφημο Διάλογο μὲ τὸν Γ. Σεφέρη[41] τὴν θεωρία τῆς ἔλλογης νοηματικῆς ἀλληλουχίας. Τὶς ἴδιες ἀρχὲς χρησιμοποιεῖ καὶ γιὰ τὴν ἑρμηνεία ποιητικῶν ἔργων, ὅπως τοῦ Κάλβου[42], τοῦ Σολωμοῦ[43], τοῦ Παλαμᾶ[44].

Οἱ ἀρχὲς αὐτὲς μὲ τὶς ὁποῖες ὁ Τσάτσος ἑρμηνεύει τὰ αἰσθητικὰ φαινόμενα, συνιστοῦν σύστημα φιλοσοφίας τῆς τέχνης, τὸ ἴδιο ἄρρηκτο ὅπως καὶ τὸ σύστημα φιλοσοφίας τοῦ δικαίου. Ἔμβλημα καὶ τῶν δύο συστημάτων εἶναι μία ἀκραιφνὴς καὶ ὑπερήφανη ἰδεοκρατία.

4. Κάποια ἐρωτήματα. Ἀλλὰ ἔχει λεχθεῖ, μὲ διάφορους τρόπους, ὅτι ἡ

---

38. *Θεωρία τῆς τέχνης, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 42-43.

39. *Θεωρία τῆς τέχνης, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 37 κ. ἑξ. «Ἡ τέχνη εἶναι πάντα ἡ τέχνη τοῦ *συγκεκριμένου*, χωρὶς ὑπερβολή. Πέρα ἀπὸ ὁρισμένο μέτρο, τὸ ἀσαφὲς καὶ ἀπροσδιόριστο τὴν ἰσχναίνουν καὶ τὴν ἐξανεμίζουν. Τὸ ἀπόλυτα συγκεκριμένο σκοτώνει τὴν φαντασία, μὲ τὴν ὁποία πρέπει νὰ συλλαμβάνεται κάθε ἔργο τέχνης· τὸ ἀπόλυτα ἀφηρημένο τὴν κονιορτοποιεῖ. Τὸ *μέτρο* μεταξὺ αὐτῶν τῶν δύο ἄκρων, αὐτὸ ποὺ τηρεῖται στὰ γλυπτὰ τοῦ Παρθενώνα καὶ στοὺς πίνακες τοῦ Βὰν Γκόγκ..., αὐτὸ ξεπεράσθηκε ἀπὸ τὴν ἀφηρημένη εἰκαστικὴ τέχνη τοῦ καιροῦ μας... ἡ σύγχρονη τέχνη ἄφησε [τὴν φαντασία] ἐλεύθερη καὶ ἀρρύθμιστη νὰ περιπλανιέται τώρα στὸ κενό». *Ἀφορισμοὶ καὶ διαλογισμοὶ Β΄*, 1970, σ. 68.

40. *Ἀφορισμοὶ καὶ διαλογισμοὶ Β΄*, 1970, σσ. 52-53. Π. Κανελλοπουλου, Τέχνη καὶ πνευματικὴ ἐλευθερία, *Δοκίμια*, Ἑταιρεία Φίλων Π. Κανελλόπουλου, Α΄, σσ. 82 κ. ἑξ.· καὶ ἐπ' αὐτοῦ Ανδριοπουλου, *Ἱστορία, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 128 κ. ἑξ.

41. Πβ. Γ. Σεφερη-Κ. Τσατσου, *Ἕνας διάλογος γιὰ τὴν ποίηση* (ἐπιμέλεια Λ. Κούσουλα), Ἀθήνα, Νέα Ἑλληνικὴ Βιβλιοθήκη, 1979.

42. Βλ. *Αἰσθητικὰ μελετήματα*, Ἀθήνα, Οἱ Ἐκδόσεις τῶν Φίλων, 1977, σσ. 7 κ. ἑξ.

43. *Αὐτόθι*, σσ. 48 κ. ἑξ.

44. *Αὐτόθι*, σσ. 177-253· *Παλαμᾶς*, Ἀθήνα, Ἴκαρος, 1949[2]. Πβ. Θ. Ξυδη. Ὁ *Παλαμᾶς* τοῦ Κ. Τσάτσου, *Ἔκφραση τιμῆς, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 128 κ. ἑξ.

ἀξία ἑνὸς μεγάλου συστηματικοῦ φιλοσόφου κρίνεται ἀπὸ τὸ πῶς καὶ πότε ξεφεύγει ἀπὸ τὸ σύστημά του. Γιατί, ποιὸς μπορεῖ νὰ ἀρνηθεῖ ὅτι ὁ Λόγος ἔχει τὰ ὅριά του; Ἡ δύναμη καὶ ἡ ἀδυναμία μιᾶς κλειστῆς φιλοσοφίας – ἐν προκειμένῳ ἰδεοκρατικῆς – εἶναι ὅτι ἀποθεώνει τὴν ἰδέα. Ἀλλὰ ἡ ἰδέα, ἡ ὑπέρτατη ἀρχή, εἶναι κάτι τὸ ἀπρόσωπο, κάτι ποὺ βρίσκεται ἔξω, πίσω καὶ πέρα ἀπὸ τὴν συγκεκριμένη ἀνθρώπινη ὕπαρξη. Μήπως πίσω ἀπὸ ἀφηρημένα σχήματα καὶ γενικεύσεις ἀγνοεῖται ὁ ἄνθρωπος; Θὰ ἀπαντήσουμε, λίγο ἀργότερα, ἔμμεσα στὸ ἐρώτημα αὐτό. Πρὸς τὸ παρὸν θὰ ποῦμε ὅτι ὁ Π. Κανελλόπουλος δὲν ἀντιμετώπισε τὸ πρόβλημα αὐτό. Διότι αὐτὸς κινεῖται στὴν ἀντίπερα ὄχθη. Ἡ ἔκπτωση τοῦ ἀνθρώπου ὡς αὐτοδύναμου κέντρου τῆς ζωῆς, ὡς ἀτόμου μοναδικοῦ μέσα στὴν ἱστορία, μὲ τὴν δική του ἐλευθερία καὶ τὴν δική του εὐθύνη, ἐξηγεῖ τὴν ὁρμητικὴ ἀντίδραση ἐνάντια στὴν ἰδεοκρατία (καὶ τὸν θετικισμό) τῆς φαινομενολογίας καὶ τοῦ ὑπαρξισμοῦ, ποὺ ὀρθώθηκαν γιὰ νὰ ἀποκαταστήσουν τὸ συγκεκριμένο καὶ τὸ προσωπικὸ στὴν ἀλήθεια καὶ τὸ κῦρος τους.

Β. Ὁ ὑπαρξισμὸς τοῦ Π. Κανελλόπουλου. Ὁ Κανελλόπουλος ἀνήκει ἀκριβῶς στὸ ἀντίθετο αὐτὸ ρεῦμα. Μέσα σὲ αὐτὸ τὸ πλαίσιο διαμόρφωσε τὸ δικό του δημιουργικὸ ἔργο σὲ τρεῖς τομεῖς: τὴν κοινωνιολογία, τὴν ἱστορία καὶ τὴν μεταφυσική.

1. Κοινωνιολογία. Γιὰ τὶς τάσεις ποὺ διαμόρφωσαν πρῶτα τὸ κοινωνιολογικό του ἔργο γράφει ὁ ἴδιος: «Παρὰ τὴν ὠφέλιμη ἐπίδραση, ποὺ εἶχα δεχθεῖ ἀπὸ τὸν Rickert, ... στὴν ἐπιστημονικὴ σταδιοδρομία μου δὲν ἀκολούθησα τὸν δρόμο.... ποὺ εἶχε χαράξει ὁ νεοκαντιανισμός»[45]. Ἀπὸ τὸν Rickert μὲ ἐπηρέασε μόνο τὸ ἔργο του *Τὰ ὅρια τοῦ φυσικοεπιστημονικοῦ σχηματισμοῦ ἐννοιῶν*, ποὺ μὲ «διευκόλυνε νὰ συλλάβω τὴ διάκριση τῶν μεθόδων – μόνο τῶν μεθόδων, ὄχι τῶν ἀντικειμένων – τῶν φυσικῶν ἐπιστημῶν καὶ τῶν ἱστορικῶν ἐπιστημῶν. Τὸ σύστημα τῆς φιλοσοφίας τους, ὅπως καὶ κάθε φιλοσοφικὸ σύστημα, μὲ ἀφῆκε σχεδὸν ἀδιάφορο. Ἡ θεωρία τῶν «ἀξιῶν» ... δὲν μὲ ἐπηρέασε ὡς κοινωνιολόγο καθόλου, ὅπως δὲν ἐπηρέασε οὔτε τὸν Max Weber, οὔτε τὸν Georg Simmel, οὔτε τὸν Alfred Weber. Ἀκόμα καὶ στὰ προβλήματα τῆς μεθοδολογίας τῶν ἱστορικῶν ἐπιστημῶν, δὲν στάθηκα στὸν Rickert. Μὲ τὴ βοήθεια τοῦ Max Weber, ἔκαμα ἀπὸ τὸ 1929 τὴν προσπάθεια νὰ θεμελιώσω τὴν κοινωνιολογία ἐπάνω στὴ «γενικευτικὴ» μέθοδο (ποὺ ὁ Rickert τὴν εἶχε περιορίσει στὶς φυσικὲς ἐπιστῆμες) καὶ διέκρινα τοὺς «νοηματικοὺς συνδέσμους» ἀπὸ τοὺς «αἰτιώδεις συνδέσμους» («Sinnzusammenhänge» καὶ «Kausalzusammenhänge»). Καὶ υἱοθέτησα, ἀπὸ τότε, τὴ βασικὴ διά-

---

45. Π. Κανελλοπουλου, Heidelberg. Ὁ χρυσὸς κρίκος..., *ἔνθ' ἀν.*, σ. 127.

κριση, ποὺ εἶχε καθιερώσει ὁ Wilhelm Dilthey, ἀνάμεσα στὴν «ἐξηγητικὴ μέθοδο» («Erklären») καὶ τὴ μέθοδο τοῦ «κατανοεῖν» («Verstehen») ποὺ.... εἶχε υἱοθετήσει ὁ Karl Jaspers καὶ σ' αὐτὴν ἀκόμα τὴν Ψυχοπαθολογία. Προχώρησα μάλιστα ἀπὸ τότε ἀκόμα πιὸ πέρα. Μὲ τὴ βοήθεια τοῦ Georg Simmel, διέκρινα τὰ νοήματα, ποὺ ἐκδηλώνονται στὶς πράξεις τῶν ἀνθρώπων, στὴν ἱστορία γενικὰ τῆς ἀνθρωπότητας, σὲ δύο κατηγορίες, στὰ νοήματα ἐκεῖνα ποὺ μποροῦν νὰ «γενικευθοῦν», δηλαδὴ νὰ ἀναχθοῦν σὲ «τύπους» ἢ σὲ «κανόνες», καὶ στὰ ἀπολύτως ἀτομικά, ποὺ δὲν μποροῦν νὰ συλληφθοῦν λογικὰ καὶ νὰ ὑπαχθοῦν σὲ τύπους ἀνθρώπινων ἐνεργειῶν ἢ σὲ ἱστορικοὺς «νόμους» πιθανῶν ἐπαναλήψεων»[46]. Ὁ Κανελλόπουλος προσθέτει καὶ τὴν ἐπίδραση ποὺ δέχθηκε ἀπὸ τὸν ἄμεσο δάσκαλό του, τὸν Alfred Weber, ὁ ὁποῖος τὸν ἔκανε νὰ δεῖ ὅτι στὴν ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητας δρᾶ καὶ ἡ ἐλευθερία, ἀλλὰ δρᾶ καὶ ἡ ἀναγκαιότητα, ὅτι ἄλλη σφαῖρα (ἡ σφαῖρα τῆς Kultur) διέπεται περισσότερο ἀπὸ τὴν ἐλευθερία, καὶ ἄλλη σφαῖρα (ἡ σφαῖρα τῆς Zivilisation), διέπεται περισσότερο ἀπὸ τὴν ἀναγκαιότητα[47]. Ὁλόκληρο τὸ κοινωνιολογικὸ ἔργο τοῦ Κανελλόπουλου – πολὺ ἐκτενὲς γιὰ τὰ ὀχτὼ χρόνια θητείας του στὴν Κοινωνιολογία[48] – βρίσκεται ἔξω ἀπὸ τὸ κλίμα τῆς νοη-

---

46. *Αὐτόθι*, σσ. 125-126.

47. *Αὐτόθι*, σ. 128.

48. Π. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Ἅπαντα κοινωνιολογικά*, 5 τόμοι, Ἑταιρείας Φίλων Π. Κανελλόπουλου (ἐπίμ. Μ. Μελετόπουλου), Γιαλλελῆς, 1992-1996. Βλ. Κ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, Π. Κανελλόπουλος, εἰς *Μνήμη Π. Κανελλόπουλου, Ὁμιλίες-Μελέτες-Κείμενα*, Γιαλλελῆς, 1988, σσ. 49-50· ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Φήμη ἀπόντων*, σσ. 20-22· Γ. ΚΑΒΒΑΔΙΑ, Ὁ Π. Κανελλόπουλος καὶ ἡ Κοινωνιολογία, *Αφιέρωμα στὸν Π. Κανελλόπουλο, Νέα Ἑστία*, 1996, σσ. 233 κ. ἑξ.· ΑΙΚ. ΧΡΙΣΤΟΦΙΛΟΠΟΥΛΟΥ, Ἡ νεοελληνικὴ κοινωνία κατὰ τὸν Π. Κανελλόπουλο, *Νέα Ἑστία*, ἔνθ' ἀν., σσ. 89 κ. ἑξ.· Π. ΓΕΜΙΤΟΥ, Φιλοσοφία, ἐπιστήμη καὶ τέχνη στὸ ἔργο τοῦ Π. Κανελλόπουλου, *Ἡ ἐπέτειος τῶν ἑκατὸ χρόνων ἀπὸ τὴν γέννηση τοῦ Π. Κανελλόπουλου* (ἐκδήλωση στὸ Παν/μιο Ἀθηνῶν, 13 Ἰουνίου 2002), Ἑταιρεία Φίλων Π. Κανελλόπουλου, 2002, σ. 7· Γ. ΜΠΟΖΩΝΗ, Π. Κανελλόπουλος: Σχεδίασμα πνευματικῆς ὁδοιπορίας, *Νέα Ἑστία, ἔνθ' ἀν.*, σ. 168· Φ. ΝΙΚΟΛΟΠΟΥΛΟΥ, Ἡ ἐπιστημολογικὴ κριτικὴ τοῦ Π. Κανελλόπουλου γιὰ τὴν ἔννοια τῆς ἱστορικοκοινωνικῆς νομοτέλειας τῆς μαρξιστικῆς θεωρίας, *Νεοελληνικὴ Φιλοσοφία*, ἔκδ. Ἑλληνικῆς Φιλοσοφικῆς Ἑταιρείας (ἐπίμ. Κ. Βουδούρη), Ἑλληνικὰ Γράμματα, 2000, σσ. 207 κ. ἑξ.· ΚΥΡΤΣΗ, *Κοινωνιολογικὴ σκέψη καὶ ἐκσυγχρονιστικὲς ἰδεολογίες στὸν ἑλληνικὸ μεσοπόλεμο*, Νῆσος, 1996, σσ. 188-214. Ἡ ἀπήχηση τῆς Κοινωνιολογίας τοῦ Κανελλόπουλου ἦταν τεράστια. Ὁ Κ. Δεσποτόπουλος, *Μνήμη...*, σ. 47 (ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Φήμη ἀπόντων*, σ. 18) διατηρεῖ τὴν ἀνάμνηση ἀπὸ τὸ πρῶτο του μάθημα στὸ Πανεπιστήμιο: «Ὅταν βγαίναμε ἀπὸ τὸ μάθημα εἶχε ἀλλάξει γιὰ μᾶς ἡ πνευματικὴ ἀτμόσφαιρα τῆς Σχολῆς. ... Τὸ μάθημα ἐκεῖνο μᾶς εἶχε θέλξει πολλαπλά. Μᾶς εἶχε φανεῖ σύνθετο κάτι: ἐπιστήμη ἀλλὰ καὶ ποίηση, καὶ ὄχι κλειστὴ ἐπιστήμη, ἀλλὰ μεγάλη πρὸς τὰ μεγάλα ἀνθρώπινα προβλήματα, καὶ μὲ ὑποστήριγμα φιλοσοφικό». Καὶ ὁ Horward Becker γράφει γιὰ τὸν χαρακτῆρα καὶ τὴν ἀξία τῆς συμβολῆς τοῦ Κανελλόπουλου στὴν Κοινωνιολογία: «Ἡ Κοινωνιολογία τοῦ Κανελλόπουλου εἶναι ἀκέραια ἑνωμένη μὲ τὴν ἐπιστημολογία καὶ τὴν μεταφυσική του. Εἶναι πρώτιστα κοινωνικὸς φιλόσοφος καὶ σὲ δεύτερη μοῖρα ἀναλυτικοεμπειρικὸς κοινωνιολόγος. Αὐτὸ δὲν εἶναι ὅμως καθόλου μειωτικὸ

σιαρχίας καὶ τοῦ ἐπιστημονικοῦ ὀρθολογισμοῦ. Δὲν εἶναι τυχαῖο ὅτι τὴν ἴδια ἐποχὴ ἔκανε γνωστὴ στὴν Ἑλλάδα, μὲ μεταφράσεις καὶ ἄλλα κείμενα δημοσιευμένα στὸ *Ἀρχεῖον Φιλοσοφίας*, τὴν ὑπαρξιακὴ φιλοσοφία τοῦ Jaspers[49].

2. Ἱστορία. Ἂν τὸ κοινωνιολογικὸ ἔργο τοῦ Κανελλόπουλου εἶναι ἐντυπωσιακό, τὸ ἱστορικό του ἔργο εἶναι μνημειώδες: 11 τόμοι *Ἱστορίας τοῦ εὐρωπαϊκοῦ πνεύματος*, 1966-1984, 1989[50]· *Γεννήθηκα στὸ 1402*, 1957[51]· *Ἀπὸ τὸν Μαραθῶνα στὴν Πύδνα κι ὡς τὴν καταστροφὴ*

τῆς ἀξίας τοῦ κοινωνικοφιλοσοφικοῦ ἔργου του, ἔργου ὑψηλῆς ποιότητας καὶ ζωτικῆς σημασίας» (H. BEEKER and H. E. BARNES, *Social Thought from Lore to Science*, 1961[3], vol. III, σ. 1098). Κριτικὴ (ἀπὸ μαρξιστικὴ σκοπιά) κοινωνιολογικῶν ἀπόψεων τοῦ Κανελλόπουλου ἀσκοῦν οἱ Θ. ΠΑΠΑΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ, *Αἱ παραποιήσεις τοῦ μαρξισμοῦ ἐν Ἑλλάδι*, Ἀθήνα, Γκοβόστη, 1931· Στ. ΤΣΕΚΟΥΡΑΣ, Οἱ κοινωνιολογικὲς ἀπόψεις τοῦ Π. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Σύγχρονα θέματα*, ἔτος Γ΄, τεῦχ. 15, 1961.

49. Ὁ κύκλος τοῦ Ἀρχείου – ὅπως λέει ὁ ἴδιος ὁ Κανελλόπουλος, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 129 – ἦταν ἠθικὰ καὶ ὄχι φιλοσοφικὰ «ὁμοούσιος». Σκοπὸς τοῦ περιοδικοῦ δὲν ἦταν – ὅπως θεωρήθηκε ἀπὸ τοὺς ὀπαδοὺς τοῦ ἱστορικοῦ ὑλισμοῦ – ἡ διάδοση μιᾶς ὁρισμένης «ἰδεολογίας», τοῦ «Νεοκαντιανισμοῦ», ἀλλὰ ἡ διδασκαλία τῆς ἐλεύθερης καὶ κριτικῆς λειτουργίας τοῦ πνεύματος. Ἄλλωστε ὁ Νεοκαντιανισμός, ὅπως διδάχθηκε ἀπὸ τὸν Τσάτσο (καὶ τὸν Θεοδωρακόπουλο), δὲν ἦταν «ἰδεολογία» μὲ τὴν μαρξιστικὴ ἔννοια τοῦ «ἐποικοδομήματος» (Überbau) ἀλλὰ φιλοσοφικὴ θεωρία, τὴν ὁποία ἄλλωστε ὁ Τσάτσος (καὶ ὁ Θεοδωρακόπουλος) ὁλοένα καὶ περισσότερο ὑπερέβαινε μέσῳ τοῦ Πλάτωνος (ὁ Θεοδωρακόπουλος μάλιστα καὶ πέραν τοῦ Πλάτωνος μέσῳ τοῦ Πλωτίνου καὶ τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας). Ὁ Τσάτσος (*Ἀφορισμοὶ καὶ διαλογισμοὶ* Γ΄, 1969, σ. 12) λέει: «Ὁ χαρακτηρισμός μας (ἀπὸ τοὺς ὀπαδοὺς τοῦ ἱστορικοῦ ὑλισμοῦ) ὡς νεοκαντιανῶν δὲν ἦταν μιὰ ἁπλὴ τοποθέτησή μας σὲ μιὰ κατηγορία φιλοσόφων· ἦταν καὶ ἕνας ἐπιστημονικός, πολιτικὸς καὶ ἠθικὸς στιγματισμός».

50. Πβ. Κ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, εἰς *Μνήμη...*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 53 κ. ἑξ.· Γ. ΧΑΤΖΙΝΗ, Π. Κανελλόπουλος (Θεωρία καὶ πράξη), *Ἑλληνικὰ κείμενα*, Κ.Μ., χ. χρ., σσ. 105-109· Π. ΜΑΣΤΡΟΔΗΜΗΤΡΗ, Ἡ ἱστορία τοῦ εὐρωπαϊκοῦ πνεύματος ὄργανο παιδείας καὶ δημιουργικὸ ὑπόδειγμα στὴν ἑλληνικὴ βιβλιογραφία, *Ἀφιέρωμα στὸν Π. Κανελλόπουλο*, *Νέα Ἑστία*, 1986, σσ. 1283 κ. ἑξ.· Π. ΧΑΡΗ, Ἕνα πνευματικὸ γεγονὸς (*Ἡ Ἱστορία τοῦ εὐρωπαϊκοῦ πνεύματος* τοῦ Π. Κανελλόπουλου), *Νέα Ἑστία*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 1287 κ. ἑξ.· Κ. ΔΕΔΟΠΟΥΛΟΥ, Π. Κανελλόπουλος, *Οἱ ἄνθρωποι καὶ τὰ ὁράματα*, Ἀθήνα, Ἀστήρ, 1965, σσ. 448 κ. ἑξ.· Τ. ΠΕΝΤΖΟΠΟΥΛΟΥ-ΒΑΛΑΛΑ, Ἡ ἱστορία τοῦ εὐρωπαϊκοῦ πνεύματος καὶ ἡ φιλοσοφική της θεμελίωση, εἰς *Μνήμη...*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 67 κ. ἑξ.· Μ. ΜΑΡΚΑΚΗ, Ἡ ἐλευθερία στὴν *Ἱστορία τοῦ πνεύματος* τοῦ Π. Κανελλόπουλου, *Ἑλληνικὴ Φιλοσοφικὴ Ἐπιθεώρηση* 6, 1989, σσ. 172-176· Ν. ΑΘΑΝΑΣΙΑΔΗ, Σκέψεις γύρω ἀπὸ τὸ ἔργο *Ἡ ἱστορία τοῦ εὐρωπαϊκοῦ πνεύματος* τοῦ Π. Κανελλόπουλου, *Θέσεις γιὰ τὸν Π. Κανελλόπουλο*, *Τετράδια Εὐθύνης*, 17, 1982, σσ. 96 κ. ἑξ.· Στ. ΑΡΤΕΜΑΚΗ, *Π. Κανελλόπουλος (Συνομιλίες καὶ Μελετήματα)*, Ἑστία, 1979, σσ. 121-138.

51. Πβ. Κ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Δοκίμια καὶ λόγοι*, Ἑστία, 1983, σσ. 65-70· Θ. ΠΑΠΑΘΑΝΑΣΟΠΟΥΛΟΥ, Ἡ ἱστορία ὡς βίωμα (Ὁ Π. Κανελλόπουλος μέσα ἀπὸ τὸ βιβλίο τοῦ *Γεννήθηκα στὸ 1402*), *Ἀφιέρωμα στὸν Π. Κανελλόπουλο*, *Νέα Ἑστία*, 1996, σσ. 111 κ. ἑξ.· Κ. ΔΕΔΟΠΟΥΛΟΥ, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 465 κ. ἑξ.· Στ. ΑΡΤΕΜΑΚΗ, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 151 κ. ἑξ.· Θ. ΒΕΡΕΜΗ, Π. Κανελλόπουλος. *Μία πολύπλευρη προσωπικότητα*, *Ἡ ἐπέτειος...*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 24-25.

τῆς Κορίνθου (490-146 π.Χ.), 1963[52]. Γιὰ τὸν Κανελλόπουλο, ἐν ἀρχῇ ἦν ὄχι ὁ Λόγος – ὁ ὀρθὸς λόγος – ἀλλὰ ἡ Ἱστορία. Ὁ Κανελλόπουλος δὲν εἶναι, ὅπως ὁ Τσάτσος, λογικὸς νοῦς ἀλλὰ ἱστορικὸς νοῦς, ἱστορικὴ συνείδηση[53]. Ὁ χαρακτηρισμὸς ὅμως αὐτός – ὅπως ὀρθὰ παρατηρεῖ ὁ Χρῆστος Μαλεβίτσης[54] – δὲν λέει πολλὰ πράγματα, ἂν μὲ τὴν ἔκφραση «ἱστορικὴ συνείδηση» ἐννοήσουμε τὸν Κανελλόπουλο ὡς ἱστορικό, ὅπως φαίνεται ἐκ πρώτης ὄψεως νὰ εἶναι. Θὰ τὸν λέγαμε ἱστορικό, ἂν ἔθετε τὸν ἑαυτό του ἐκτὸς τῆς ἱστορίας, καὶ ἀπὸ τὸ ἀρχιμήδειο σημεῖο τοῦ ἱστορικοῦ τὴν ἔκρινε. Ἀλλὰ ἐδῶ ἀκριβῶς ἔγκειται ἡ εἰδοποιὸς διαφορά. Ὁ Κανελλόπουλος μετέχει στὴν ἱστορία, ζεῖ μὲ τὰ πρόσωπα τοῦ πνεύματος, συνομιλεῖ μαζί τους, φέρνει τὶς ἀντιρρήσεις του, βεβαιώνεται μὲ τὴν δική τους βοήθεια γιὰ τὴν οὐσία τοῦ ἴδιου τοῦ ἑαυτοῦ του. Μάλιστα στὸ *Γεννήθηκα στὸ 1402* ὁμιλεῖ καὶ στὸ πρῶτο πρόσωπο· μετέχει ὁ ἴδιος ὡς μὴ ἱστορικὸ πρόσωπο ἄμεσα στὰ ἱστορικὰ καὶ πνευματικὰ γεγονότα. Καὶ αὐτὸ εἶναι ποὺ καθιστᾶ τὴν ἱστορία γοητευτικὴ καὶ τὸν λόγο του γοητευτικό. Δὲν ἑρμηνεύει τὴν ἱστορία νοησιαρχικά, μὲ βάση προκαθορισμένα φιλοσοφικὰ κριτήρια, καὶ ἀρνεῖται τὴν ὑπαγωγὴ τοῦ ἱστορικοῦ γίγνεσθαι σὲ γενικὰ σχήματα καὶ ἀμετάθετες προϋποθέσεις[55]. Δὲν «ἐξηγεῖ» τὰ πνευματικὰ φαινόμενα, ἀλλὰ τὰ «κατανοεῖ», περιγράφοντάς τα ὡς αὐθεντικὲς καὶ μὴ ἀναγώγιμες ἐκδηλώσεις τῆς ζωῆς καὶ τοῦ πνεύματος. Ζωὴ καὶ πνεῦμα εἶναι ἀξεχώριστα· αἰσθητὸ καὶ νοητὸ δὲν διακρίνονται[56]. Ἐφαρμόζει ἀκριβῶς τὴν μέθοδο τοῦ «κατανοεῖν» τοῦ Dilthey[57], τὴν ὁποία εἶχε ἀποδεχθεῖ γιὰ τὴν Κοινωνιολογία του. «Κατανοῶ» ἕνα ἔργο τέχνης σημαίνει ὅτι τὸ συλλαμβάνω στὴν ἀτομικότητά του, καὶ ὄχι ὅταν τὸ χαρακτηρίζω π.χ. ὡς «μπαρόκ», «κλασικό», «ἐξπρεσσιονιστικό». «Λέγοντας» – λέγει ὁ ἴδιος[58] – «ὅτι τοῦτο εἶναι μανιερισμός» ἢ ἐκεῖνο εἶναι «μπαρόκ», δὲν λέμε πολλὰ πράγματα γιὰ τὴν οὐσία του καὶ δὲν λέμε σχεδὸν τίποτε γιὰ τὴν ἀτομι-

---

52. Πβ. Κ. Δεσποτοπουλου, *Δοκίμια καὶ λόγοι, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 49-64· Του Αυτου, εἰς *Μνήμη..., ἔνθ' ἀν.*, σσ. 61-63 (Του Αυτου, *Μνήμη ἀπόντων*, σσ. 33-35).

53. Πβ. Ε. Μοσχου, Π. Κανελλόπουλος, τὸ πάθος τῆς ἱστορίας, εἰς *Ὁράματα καὶ θεωρήσεις* (Λογοτεχνικὰ δοκίμια), Πιτσιλός, 1995, σσ. 156 κ. ἑξ.

54. Ἡ ἔσχατη μέριμνα τοῦ Π. Κανελλόπουλου (Τὸ βιβλίο του *Τὸ τέλος τοῦ Ζαρατούστρα*, ὁριακὴ πνευματικὴ παρακαταθήκη του), *Ὁ νεοελληνικὸς λόγος*, Ἀθήνα, Ἁρμός, 1997, σσ. 257-258.

55. Πβ. γενικὰ Ν. Ιντζεσιλογλου, Τὸ ἱστορικὸ αἴτημα γιὰ «ἀνοικτὸ» τρόπο σκέψης, *Ἀφιέρωμα στὸν Λ. Κοτσίρη*, 2004, σσ. 393-428.

56. Τ. Πεντζοπουλου-Βαλαλα, Ἡ ἱστορία τοῦ εὐρωπαϊκοῦ πνεύματος καὶ ἡ φιλοσοφική της θεμελίωση, *Μνήμη Π. Κανελλόπουλου, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 67, 87.

57. Πεντζοπουλου-Βαλαλα, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 67, 85· πβ. Π. Μαστροδημητρη, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 1283 κ. ἑξ.

58. *Ἱστορία τοῦ εὐρωπαϊκοῦ πνεύματος* Ι, σσ. 295-296.

κότητά του. Καὶ κάθε ἔργο τέχνης ἔχει... ἀτομικότητα, εἶναι κάτι τὸ ἰδιαίτερο, κάτι λίγο ἢ πολύ... ἀνεπανάληπτο». «Κατανοῶ» ἕνα πνευματικὸ ἔργο σημαίνει ἀκόμα ὅτι, συλλαμβάνοντάς το ὡς ἀτομικότητα τὸ ζῶ· τὸ βιώνω ὡς παρόν. Καὶ ὁ Κανελλόπουλος βιώνει τὸ κάθε τι, τὸ παρελθόν, ὡς συνεχὲς παρόν[59]. Ἀποκαλυπτικὸς εἶναι ὁ Πρόλογος τῶν πρώτων ἐκδόσεων τῆς *Ἱστορίας τοῦ εὐρωπαϊκοῦ πνεύματος* (1941 καὶ 1947): «Στὴν μοναξιά... εἶδα ἐμπρός μου τὴν πιὸ μεγάλη καὶ τὴν πιὸ σταθερὴ κοινωνία ποὺ ὑπάρχει στὸν κόσμο, τὴν κοινωνία τῶν πνευμάτων. Δὲν τὴν εἶδα μόνο· τὴν *ἔζησα* καὶ τὴν ἔκαμα δική μου· ἔκαμα δικές μου τὶς φαινομενικὰ ὀξύτερες ἀντιθέσεις της, καὶ τὸ ἁμάρτημά μου εἶναι ὅτι τ' ἀγάπησα ὅλα, δηλαδὴ κ' ἐκεῖνα τὰ στοιχεῖα τῆς κοινωνίας τῶν πνευμάτων, ποὺ μοιάζουν σὰ νὰ ζοῦν ἀσυμφιλίωτα. Μὲ τοὺς κλασικοὺς ἀγάπησα τὸ φῶς· μὲ τοὺς ρομαντικοὺς τὴ νύχτα. Μὲ τοὺς λογικοὺς ἀγάπησα τὴν ὀρθογώνια σκέψη, μὲ τοὺς μυστικοὺς τὴν ἄδηλη ἀλήθεια. Δὲν ὑπάρχει τίποτα ποὺ ν' ἀγαπήθηκε πολύ, καὶ ποὺ νὰ μὴν τ' ἀγάπησα κ' ἐγώ. Μονάχα αὐτὸ μοῦ ἔδωσε τὸ δικαίωμα (ἢ ἔστω τὴν σφαλερὴ ἐντύπωση πὼς ἔχω τὸ δικαίωμα) νὰ μιλήσω γιὰ ὅλα». Ἀλλὰ πέραν αὐτοῦ ὑπάρχει καὶ κάτι ἄλλο, ποὺ διαφωτίζει τὴν «κατανόηση» ἑνὸς ἔργου τοῦ πνεύματος. «Πιστεύω», λέει ὁ ἴδιος[60], «ὅτι στὴν ἱστορία τοῦ πνεύματος δὲν ἀνήκει μόνον τὸ ἔργο ἑνὸς ποιητῆ ἢ καλλιτέχνη. Στὴ ζωὴ τοῦ πνεύματος ἀνήκει καὶ ὁ προσωπικὸς πόνος, ἀνήκουν τὸ ἰδιότυπο φῶς, οἱ ἰδιότυπες σκιές τοῦ προσώπου του, ἀνήκουν καὶ τὰ προσωπικά του βήματα καὶ βιώματα... Δὲν εἶναι σωστὸ νὰ ἀπομονώνει κανεὶς τὸ ἔργο ἑνὸς ἀνθρώπου ἀπὸ τὸν βίο του, ὅπως δὲν μπορεῖ νὰ ἀπομονώσει τὴν διδασκαλία τοῦ Υἱοῦ τοῦ Ἀνθρώπου ἀπὸ τὸν βίο καὶ τὴν Σταύρωσή Του». Γι' αὐτὸ καὶ ὁ Κανελλόπουλος ἔχει ἐκτεταμένες ἀναφορὲς στὴν βιογραφία κάποιων σημαντικῶν ἀνθρώπων τοῦ πνεύματος. Πρόκειται γιὰ μιὰ μέθοδο, ποὺ εἶναι ἀντίθετη πρὸς τὴν «ἀντιβιογραφικὴ» μέθοδο, ποὺ εἰσήγαγε ὁ νεοκαντιανὸς Windelband μὲ τὴν *Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας* του[61] καὶ τὴν ὁποία ἀκολούθησε ὁ Τσάτσος στὴν ἑρμηνεία λογοτεχνικῶν ἔργων, π.χ. στὸν *Παλαμᾶ* του[62]. Ἕνα ἄλλο χαρακτηρι-

---

59. Γ. Μποζωνης, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 174.

60. Πβ. Στ. Αρτεμακη, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 126.

61. Ὁ Κανελλόπουλος – ὅπως λέει ὁ ἴδιος (Heidelberg, *Ὁ χρυσὸς κρίκος*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 51) – ἀκολούθησε τὸν «σωστὸ δρόμο ποὺ βρίσκεται στὴ μέση, στὴν ἀποφυγὴ καὶ τῶν δύο ὑπερβολῶν». Ἔτσι ἀποφεύγεται ὁ κίνδυνος καὶ τοῦ ἀπρόσωπου δογματισμοῦ καὶ τοῦ διαλυτικοῦ ὑποκειμενισμοῦ.

62. «Ὁ Τσάτσος δὲν ἐνδιαφέρεται γιὰ τὰ παλαμικὰ προβλήματα παρὰ «καθόσον ἀνήκουν», καθὼς λέγει, «στὴ σφαῖρα τοῦ πνεύματος». Τὸ φθαρτό, τὸ στιγμιαῖο, τὸ ἰδιωτικὰ προσωπικό, ποὺ δὲν ἔχει τὴ γενικὴ σημασία τοῦ πνεύματος, εἶναι ἀνάξια γιὰ τὸν Τσάτσο.

στικὸ τοῦ ἱστορικοῦ του ἔργου εἶναι ἡ συνείδηση τῆς ἑνότητας τοῦ εὐρωπαϊκοῦ πολιτισμοῦ, ποὺ κύρια πηγὴ ἔχει τὸν ἑλληνοχριστιανικὸ πολιτισμό, ἀλλὰ καὶ τῆς ἑνότητας τοῦ νεοελληνικοῦ πολιτισμοῦ, ποὺ πηγὴ του ἔχει τὸν ἀρχαῖο καὶ τὸν βυζαντινὸ πολιτισμό, τοῦ ὁποίου τὴν σημασία ἀναγνώρισε καὶ ἀπέδωσε στὴν γ΄ ἔκδοση τῆς *Ἱστορίας τοῦ εὐρωπαϊκοῦ πνεύματος*[63].

3. Μεταφυσική. Ἀλλὰ ὁ Κανελλόπουλος πέρα ἀπὸ τὴν ἱστορία κάνει καὶ κάτι ἄλλο. Μᾶς παίρνει ἀπὸ τὸ χέρι καὶ μᾶς ὁδηγεῖ στὴν κορυφὴ τῆς κοσμικῆς ξαγρύπνιας, ἐκεῖ ὅπου ἡ ἱστορία μένει ἀνενεργὸς καὶ ἀμετουσίωτη: στὴν αἰωνιότητα. Εἶναι ὁ ὑπότιτλος τοῦ πιὸ ἐξομολογητικοῦ του βιβλίου: *Ὁ Χριστιανισμὸς καὶ ἡ ἐποχή μας (Ἀπὸ τὴν Ἱστορία στὴν Αἰωνιότητα)*, 1953[64]. Κανένα βιβλίο δὲν εἶναι τόσο δικό του ὅσο αὐτό. Ὁ Ἰησοῦς, ἡ σταύρωση, ὁ θάνατος, τὸ ἄγνωστο, ὁ πόνος, ἡ πίστη, εἶναι τὰ θέματα τοῦ βιβλίου αὐτοῦ. «Γιὰ πρώτη φορὰ μετράω τὴν ἐποχή μου μὲ μέτρα τόσο μεγάλα... ἀσύλληπτα. Πῶς τόλμησα... νὰ τὸ κάνω. Ἦταν ἕνα αὐτονόητο χρέος μου. Μὲ τί νὰ μετροῦσα τὴ ζωή, ἂν δὲν τὴ μετροῦσα μὲ τὸ θάνατο; Μὲ τί νὰ μετροῦσα τὸν ἄνθρωπο, ἂν δὲν τὸν μετροῦσα μὲ τὸν Ἰησοῦ; Μὲ τί νὰ μετροῦσα τὴ γνώση καὶ τὰ γνωστά, ἂν δὲν τὰ μετροῦσα μὲ τὸ ἄγνωστο καὶ μὲ τὴν πίστη;»[65]. Ὁ Κανελλόπου-

---

Ἡ καθημερινὴ ζωὴ τοῦ Παλαμᾶ δὲν τὸν ἐνδιαφέρει. Κι' αὐτὴ ἡ βιογραφία του δὲν θὰ τὸν ἀπασχολήσῃ. Οὔτε κἂν σὰν «ἱστορικὸ φαινόμενο» δὲν θέλει νὰ μελετήσῃ τὸν ποιητή»· Δ. ΚΑΠΕΤΑΝΑΚΗ, Ἡ νεοελληνικὴ συνείδηση καὶ ὁ Παλαμᾶς τοῦ Κ. Τσάτσου, *Ἔκφραση τιμῆς στὸν Κ. Τσάτσο, Τετράδια Εὐθύνης*, 16, 1982, σσ. 208 καὶ 212. Τοῦτο εἶναι ἔκφραση τῆς γενικότερης ἀντιλήψεώς του, ποὺ προτάσσει τὸ πνεῦμα ἀπὸ τὴν ζωή, τὰ διανοήματα ἀπὸ τὰ βιώματα, τὸ μόνιμο καὶ τὸ πρόσκαιρο, τὸ αἰώνιο ἀπὸ τὸ φθαρτό: «Οἱ ἄνθρωποι καταλαβαίνουν τὰ ὑποκειμενικὰ καὶ τὰ θαυμάζουν. Ἀντιπαθοῦν τὸ ἀντικείμενο... Ἐγὼ ποὺ προσπάθησα πάντα γράφοντας νὰ κρύβω τὰ ὑποκειμενικά μου καὶ νὰ δείχνω τὸ ἀντικειμενικό, ἐκεῖνο ποὺ ὑπάρχει γιὰ ὅλους...» (*Θεωρία τῆς τέχνης, ἔνθ' ἀν.*, σ. 98).

63. Πβ. Λ. ΜΠΕΝΑΚΗ, Ὁ Ἰ. Θεοδωρακόπουλος καὶ ὁ Π. Κανελλόπουλος γιὰ τὸ Βυζάντιο, *Λακωνικά*, 1902-2002, Ἐπετειακὴ ἔκδοση τῶν 100 χρόνων τοῦ Συνδέσμου τῶν ἐν Ἀττικῇ Λακεδαιμονίων, 2003, σσ. 285-302· Στ. ΠΑΠΑΘΕΜΕΛΗ, Τὸ Βυζάντιο στὴ σκέψη καὶ τὸ ἔργο τοῦ Π. Κανελλόπουλου, *Ἀφιέρωμα στὸν Π. Κανελλόπουλο, Νέα Ἑστία*, 1996, σσ. 35 κ. ἑξ.· ἀλλὰ καὶ Δ. ΚΠΣΙΚΗ, Ἡ εὐρωπαϊκὴ σκέψη τοῦ Π. Κανελλόπουλου, *Νέα Ἑστία, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 142, 150 κ. ἑξ.

64. Πβ. Κ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, εἰς *Μνήμη...*, σσ. 44, 57 κ. ἑξ. Του Αυτου, *Φήμη ἀπόντων*, σ. 28-30· Ι. ΖΗΖΙΟΥΛΑ, Τὰ «ἐρχόμενα» καὶ ὁ «ἐρχόμενος». Ἡ συνταρακτικὴ ἐπικαιρότητα τοῦ βιβλίου τοῦ Π. Κανελλόπουλου *Ὁ Χριστιανισμὸς καὶ ἡ ἐποχή μας, Ἀφιέρωμα στὸν Π. Κανελλόπουλο, Νέα Ἑστία*, 1996, σσ. 63 κ. ἑξ.· Του Αυτου, Ὁ φιλόσοφος «θεολόγος» Π. Κανελλόπουλος, *Ἐλεύθερος τύπος* (Ὀρθοδοξία καὶ Ἑλληνισμός), 30.11.2003 σ. 4· Γ. ΧΑΤΖΙΝΗ, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 113-117· Κ. ΔΕΔΟΠΟΥΛΟΥ, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 457 κ. ἑξ.

65. *Ὁ Χριστιανισμὸς καὶ ἡ ἐποχή μας*, 1953, Πρόλογος Θ΄.

λος ἔχει ἤδη περάσει στὴν μεταφυσική, τὴν μεταφυσικὴ μὲ τὴν θρησκευτική της διάσταση, ποὺ ἰσοδυναμεῖ μὲ μία ὑπέρτατη ἐσωτερικὴ ἐλευθερία ποὺ δὲν ὑπόκειται σὲ ὀρθολογικὴ ἐπαλήθευση ἢ διάψευση. Στὸν χῶρο αὐτὸ θὰ μπεῖ μὲ τὸ ἑπόμενο βιβλίο του *Μεταφυσικῆς προλεγόμενα (Ὁ ἄνθρωπος – ὁ κόσμος – ὁ Θεός)*, 1956, καὶ μὲ τρόπο ἐντελῶς προσωπικό[66]. «Ἐρωτήματα καὶ ὑπαινιγμοί», «τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου», «ὁ ἄνθρωπος καὶ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου», «ἡ τύχη καὶ τὸ θαῦμα», «ὁ φυσικὸς κόσμος καὶ τὸ ἄπειρο», «χρόνος καὶ αἰωνιότητα», «τὸ πνεῦμα καὶ τὸ μηδέν», «ὁ Θεός», «ἡ ἀλήθεια» εἶναι τὰ θέματα τοῦ βιβλίου. Εἶναι θέματα ποὺ ἡ ἐπιστημονικὴ ἔρευνα δὲν μπορεῖ νὰ τὰ πλησιάσει. Δὲν μποροῦμε ὅμως νὰ τὰ πραγματευθοῦμε, χωρὶς νὰ προϋποθέσουμε τὴν «ἐπιστήμη», πρὸ πάντων τὴν φυσικὴ ἐπιστήμη. Ἡ μεταφυσικὴ ἀρχίζει ἐκεῖ ὅπου σταματᾶ ἡ φυσική. Ἡ μεταφυσικὴ ἀλήθεια δὲν εἶναι φανερή. Ὁ ἄνθρωπος ἔχει ὅμως τὴν ἱκανότητα διανοίξεως καὶ πέραν τῆς λογικῆς, μὲ ἄλλες δυνάμεις τῆς ψυχῆς, ὅπως μὲ τὴν διαίσθηση. Ἀνώτερη φιλοσοφικὴ λειτουργία τοῦ πνεύματος εἶναι ἡ ὑποψία, ποὺ ὅμως γιὰ νὰ νομιμοποιηθεῖ πρέπει νὰ ἀντέχει στὴν λογικὴ τοῦ advocatus diaboli. Οἱ φιλοσοφικὲς ὑποψίες, ποὺ εἶναι σημαντικότερες ἀπὸ τὶς ἀπαντήσεις ποὺ προκαλοῦν, ὁδηγοῦν στὴν συνάντηση τῆς φιλοσοφίας μὲ τὴν θεολογία. Μιλώντας γιὰ τὸν Θεὸ ξεπερνᾶμε καὶ αὐτὲς τὶς δυνατότητες τῆς φιλοσοφικῆς ὑποψίας. Ἐδῶ ἡ φιλοσοφία συναντᾶται μὲ τὴν «ἀποφατικὴ θεολογία» καὶ τοὺς βιωματικοὺς μυστικοὺς τῆς Δύσεως: Τὸν Μάιστερ Ἔκκαρτ, τὸν Ἄγγελο Συνέσιο, τὸν Ἰάκωβο Μπαῖμε, καὶ μὲ πνεύματα ποὺ δὲν ἀνήκουν στὸν χριστιανισμὸ τῆς κοινότητας (τῆς ἐκκλησίας) ἀλλὰ στὸν χριστιανισμὸ τῆς μοναξιᾶς, ὅπως τὸν Νοβάλις, τὸν Ρίλκε, τὸν Κιρκεκάαρτ, τὴν Σιμὸν Βέιλ. Ἡ ὑποστασιακὴ φιλοσοφία τοῦ Κανελλόπουλου εἶναι διαφορετικὴ ἀπὸ τὴν ὑποστασιακὴ φιλοσοφία τοῦ Jaspers καὶ πρωτότυπη μέσα στὸ ὅλο ρεῦμα τοῦ ὑπαρξισμοῦ.

4. Διαπιστώσεις καὶ περαιτέρω ἐρωτήματα. Τὸ συμπέρασμα, ὕστερα

---

66. Πβ. Κ. Δεσποτοπουλου, εἰς *Μνήμη...*, σσ. 59-60· Του Αυτου, *Φήμη ἀπόντων*, σσ. 31-33· Ε. Πλατη, Τὰ *Μεταφυσικῆς προλεγόμενα* τοῦ Π. Κανελλόπουλου, *Φιλοσοφία*, τ. 13-14, 1983-1984, σσ. 39-78 καὶ τ. 15-16, 1985-1986, σσ. 30-107· Του Αυτου, Π. Κανελλόπουλου, *Μεταφυσικῆς προλεγόμενα, Θέσεις γιὰ τὸν Π. Κανελλόπουλο, Τετράδια Εὐθύνης*, 17, 1982, σσ. 136 κ. ἑξ.· Τ. Πεντζοπουλου-Βαλαλα, Ὁ φιλοσοφικὸς στοχασμὸς τοῦ Π. Κανελλόπουλου, *Ἀφιέρωμα στὸν Π. Κανελλόπουλο*, *Νέα Ἑστία*, 1996, σσ. 57 κ. ἑξ.· Α. Κελεσιδου, Ὁ δρόμος πρὸς τὴ Δαμασκὸ (Π. Κανελλόπουλου, *Μεταφυσικῆς προλεγόμενα*), *Νέα Ἑστία*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 178 κ. ἑξ.· Μ. Μαρκακη, Ἡ ἔννοια τοῦ τυχαίου καὶ ἡ μεταφυσικὴ τοῦ Π. Κανελλόπουλου, *Φιλοσοφία*, τ. 17-18, 1987-1988, σ. 467· Β. Σταθη, Οἱ μεταφυσικὲς θέσεις τοῦ Π. Κανελλόπουλου, *Νέα Ἑστία*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 188 κ. ἑξ.· Κ. Δεδοπουλου, Π. Κανελλόπουλος, *Οἱ ἄνθρωποι καὶ τὰ ὁράματα*, Ἀθήνα, Ἀστήρ, 1962, σσ. 448, 461-463.

ἀπὸ ὅλα τὰ ἐκτεθέντα, εἶναι ὅτι Τσάτσος καὶ Κανελλόπουλος ἀνήκουν σὲ διαφορετικοὺς φιλοσοφικοὺς χώρους. Ὁ Κανελλόπουλος δὲν εἶναι συστηματικὸς φιλόσοφος, οὔτε κἂν καντιανὸς (γιὰ τὴν ἠθικὴ αὐτονομία τοῦ Kant λέγει μάλιστα ὅτι εἶναι ἕνας «καμουφλαρισμένος ὑλισμός»[67]· εἶναι μὲν μεταφυσικός, ὅπως ὁ Τσάτσος, ἀλλὰ ὄχι πλατωνικός, ὅπως ἐκεῖνος. Ἰδεοκράτης ὁ ἕνας, ὑπαρξιακὸς φιλόσοφος ὁ ἄλλος. Οἱ χῶροι εἶναι ἀσύμπτωτοι. Στὴν φιλοσοφία τοῦ δικαίου ἀφ' ἑνὸς καὶ στὴν Κοινωνιολογία ἀφ' ἑτέρου ζήτημα συμπτώσεως δὲν τίθεται, λόγῳ ἀντικειμένου. Ἄλλωστε στὴν φιλοσοφία τοῦ δικαίου ἡ συμβολὴ τοῦ Τσάτσου εἶναι καταλυτική· δίκαιο χωρὶς σύστημα δὲν εἶναι νοητό, καὶ σύστημα δικαίου χωρὶς τελολογία ἀδιανόητο. Τὸ ἴδιο πειστικὴ στὴν Κοινωνιολογία εἶναι ἡ ἑρμηνευτικὴ μέθοδος τοῦ «κατανοεῖν» τοῦ Κανελλόπουλου.

Κάποιες σκέψεις γεννῶνται μόνον στὸ περιθώριο τῆς φιλοσοφίας τῆς τέχνης τοῦ Τσάτσου. Αὐτὴ – ὅπως καὶ ἡ ὅλη του φιλοσοφία – εἶναι λογικὰ ἄτρωτη καὶ θεμελιώνεται κυρίως στὸν καντιανὸ λογισμό. Στὴν φιλοσοφία αὐτὴ στηρίζεται καὶ ἡ θεωρία του γιὰ τὴν «ἔλλογη νοηματικὴ ἀλληλουχία»: γιὰ νὰ λειτουργήσει αἰσθητικὰ ἕνα ποίημα εἶναι ἀπαραίτητο νὰ ἔχει νοηματικὴ ἀλληλουχία· ἕνα κατανοητὸ σχῆμα ἔλλογων νοημάτων. Ὡστόσο, ὑπάρχει καὶ ἕνα ἄλλο εἶδος ποιήσεως, ποὺ ἀντιστοιχεῖ σὲ μία ἄλλη λειτουργία «κατανοήσεως»· ὄχι τὴν διανοητική, ποὺ ἐκφράζεται μὲ ὁριζόντιο καὶ φωτεινὸ λόγο, ἀλλὰ μιὰ γνωστικὴ λειτουργία, ποὺ συναιρεῖ μέσα της καὶ τὶς σκιερὲς πλευρὲς τοῦ ὄντος, καὶ τὶς ἀποτιμάει μὲ ἕνα νόημα ὄχι λογικό, ἀλλὰ αἰσθητικό. «Κάθε ἐξήγηση ποιήματος», λέει ὁ Σεφέρης, «μοῦ φαίνεται ἐξωφρενική.... χρειάζεται αὐτὶ γιὰ ν' *ἀκούσουμε* τὰ ποιήματα»[68]. Εἶναι ἡ ποίηση ποὺ μᾶς βάζει σὲ ὑποψίες γιὰ τὸ τί συμβαίνει πέρα ἀπὸ τὶς κοφτὲς γραμμὲς τῶν προβολέων τῆς λογικῆς. Εἶναι ἡ «ἀγγελικὴ καὶ μαύρη μέρα» τοῦ Σεφέρη· εἶναι ἡ «νυχτερινὴ ἡμέρα» τοῦ Πλάτωνος[69]. Ὁ Κανελλόπουλος θὰ μποροῦσε ἴσως ἐδῶ, ὄχι ὡς αἰσθητικὸς φιλόσοφος (τέτοιος δὲν ἦταν) ἀλλὰ ὡς αἰσθαντικὸς ἄνθρωπος καὶ ποιητής, νὰ μιλήσει – κατ' ἀντιστοιχία πρὸς τὶς «φιλοσοφικὲς ὑποψίες» τῆς *Μεταφυσικῆς* του – γιὰ «αἰσθητικὲς ὑποψίες», ποὺ εἶναι ἀληθινότερες ἀπὸ τὶς βεβαιότητες»[70]. Ο Κανελλόπουλος θὰ προχωροῦσε πέρα ἀπὸ τὴν *«ἔλλογη»* καὶ σὲ μία *«ἄλογη»*

---

67. *Μεταφυσικῆς προλεγόμενα*, σ. 87.
68. Γ. ΣΕΦΕΡΗ, *Δοκιμές*, Ἀθήνα, Φέξη, σ. 366.
69. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Πολιτεία*, 521c. Γιὰ τὰ ἀνωτέρω βλ. Χ. ΜΑΛΕΒΙΤΣΗ, Ὁ σκοτεινὸς λόγος, *Προοπτικές*, Δωδώνη, 1972, σσ. 123 κ. ἑξ., 128-129.
70. *Μεταφυσικῆς προλεγόμενα*, σ. 240.

νοηματικὴ ἀλληλουχία, θὰ προχωροῦσε πέρα ἀπὸ τὸ κλασικὸ καὶ δὲν θὰ καταδίκαζε ὅ,τι δὲν ἐκφράζεται μὲ ὁριζόντιο λόγο καὶ μὲ τὴν εὐκλείδεια λογικὴ τῶν φωτεινῶν ἐπιφανειῶν. Ὁ Κανελλόπουλος δὲν ἦταν κλασικὸ ἀλλὰ ρομαντικὸ πνεῦμα.

IV. Συγκλίσεις – Κλασικὸ καὶ ρομαντικό. Τὸ κλασικὸ καὶ τὸ ρομαντικὸ δὲν εἶναι μόνο αἰσθητικὲς κατηγορίες[71], ἀλλὰ καὶ τάσεις τοῦ πνεύματος καὶ τῆς ζωῆς ἀντίρροπες[72]. Ὡς τάσεις τοῦ πνεύματος ἐκδηλώνονται πέρα ἀπὸ τὴν τέχνη καὶ στὴν φιλοσοφία. Ὡς τάσεις τῆς ζωῆς φανερώνονται σὲ ὅλες τὶς ἐκδηλώσεις τῆς ζωῆς, καὶ στὴν πολιτικὴ πράξη. Κλασικὸ εἶναι τὸ ἔλλογο· ρομαντικὸ εἶναι τὸ ἄλογο στοιχεῖο. Κύρια πηγὴ τοῦ κλασικοῦ εἶναι τὸ ἀρχαῖο ἑλληνικὸ πνεῦμα· τοῦ ρομαντικοῦ εἶναι ἡ χριστιανικὴ ἀγάπη[73].

Τσάτσος καὶ Κανελλόπουλος εἶναι ἀντίθετες φύσεις. Στὸν Τσάτσο ὑπερέχει τὸ κλασικὸ στοιχεῖο· στὸν Κανελλόπουλο τὸ ρομαντικό. Ἐν τούτοις, κάπου τὰ στοιχεῖα αὐτὰ συγκλίνουν. Συγκλίνουν σὲ τρία ἐπίπεδα: στὸ ἐπίπεδο τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ, στὴν ποίηση καὶ στὴν πολιτικὴ πράξη.

Α. Στὸν φιλοσοφικὸ στοχασμό. Στὸ ἐπίπεδο τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ ἡ σύγκλιση ἐκδηλώνεται στὸ μέγα θέμα τῆς σχέσεως Ἑλληνισμοῦ καὶ Χριστιανισμοῦ. Καὶ οἱ δύο διανοητὲς συμφωνοῦν ὅτι ἡ διασταύρωση Ἑλληνισμοῦ καὶ Χριστιανισμοῦ ὁδήγησε στὴν σύνθεση τοῦ ἔλλογου νοήματος τοῦ ἑλληνικοῦ πνεύματος μὲ τὸ ἄλογο στοιχεῖο τῆς χριστιανικῆς ἀγάπης. Ἀλλὰ στὸν καθένα ἀπὸ αὐτοὺς ἡ σύνθεση αὐτὴ νοεῖται διαφορετικά. Στὸν Τσάτσο μέσα ἀπὸ τὴν ὀπτικὴ τῶν *Διαλόγων σὲ μοναστήρι*, στὸν Κανελλόπουλο μέσα ἀπὸ τὴν ὀπτικὴ τῶν *Πέντε Ἀθηναϊκῶν διαλόγων*.

Οἱ *Διάλογοι σὲ μοναστήρι* (1980) ἔχουν τὴν δομὴ ἀλλὰ καὶ τὴν σκέψη πλατωνικῶν διαλόγων[74]. Καλύπτουν εὐρὺ φάσμα θεμάτων, μεταξὺ τῶν

---

71. Γιὰ τὸ κλασικὸ καὶ ρομαντικὸ ὡς αἰσθητικὲς κατηγορίες στὸ ἔργο τοῦ Τσάτσου βλ. ΑΝΔΡΙΟΠΟΥΛΟΥ, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 510 κ. ἑξ.

72. Πβ. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Ἱστορία τοῦ εὐρωπαϊκοῦ πνεύματος* Ι, σσ. 20 κ. ἑξ.· Κ. ΤΣΑΤΣΟΥ, *Ἑλληνικὴ πορεία*, 2η ἔκδ., Ἑστία, σσ. 38 κ. ἑξ., 43 κ. ἑξ.· ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Αἰσθητικὰ μελετήματα*, Ἀθήνα, Οἱ Ἐκδόσεις τῶν Φίλων, 1977, σσ. 102 κ. ἑξ., καὶ ἀλλοῦ· ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Θεωρία τῆς τέχνης*, Ἀθήνα, Οἱ Ἐκδόσεις τῶν Φίλων, 1981, σσ. 32 κ. ἑξ., καὶ ἀλλοῦ· Κ. ΒΟΥΡΒΕΡΗ, Κλασσικὴ παιδεία καὶ ἔννοια τοῦ κλασσικοῦ, *Ἑλληνικὴ ἀνθρωπιστικὴ ἑταιρεία*, 1965· Γ. ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΗ, *Δοκίμια φιλοσοφίας*, 1994, σσ. 89 κ. ἑξ., 337 κ. ἑξ.· Σ. Α. ΣΑΙΝΤ-ΜΠΕΒ, *Τί εἶναι ἕνας κλασικός*, (ἑλλ. μτφρ. Ἀλ. Σινιόσογλου), Ἀθήνα, *Αστρολάβος/Εὐθύνη*, 1994· Ι. BERLIN, *Οἱ ρίζες τοῦ ρομαντισμοῦ*, (ἑλλ. μτφρ. Γ. Παπαδημητρίου, Ἀθήνα, Scripta, 2000.

73. Πβ. Κ. ΤΣΑΤΣΟΥ, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 67-68.

74. Πβ. Π. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ, Heidelberg. Ὁ χρυσὸς κρίκος, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 156, 158 κ. ἑξ.· Π. ΠΡΕΒΕΛΑΚΗ, Οἱ *Διάλογοι σὲ μοναστήρι* τοῦ Κ. Τσάτσου, *Ἔκφραση τιμῆς στὸν Κ. Τσάτσο*,

όποίων καὶ τὸ πρόβλημα τῆς σύνθεσης ἑλληνικοῦ καὶ χριστιανικοῦ πνεύματος. Στὸν τέταρτο διάλογο, ὁ Τσάτσος, μὲ τὰ λόγια τοῦ Χάρρερ (ἑνὸς προσώπου τοῦ *Διαλόγων*) λέγει, ὅτι ἡ νέα θρησκεία συγχώνευσε δύο ἀνεπαγώγιμα μεγέθη, τὸν Λόγο καὶ τὴν Ἀγάπη. Ἡ σύνθεση αὐτὴ ἔγινε μὲ μύθους καὶ σύμβολα. Καὶ ὡς τέτοιο σύμβολο ὁ Χάρρερ (δηλ. ὁ Τσάτσος[75]) ἐννοεῖ τὸ Σύμβολο τῆς Πίστεως. Τὸ «Σύμβολο τῆς Πίστεως εἶναι καρπός τῆς ἑλληνικῆς σκέψης ποὺ εἶχε πιὰ σπάσει τὸ αὐστηρὸ περιτείχισμα τοῦ Λόγου καὶ ἀναζητοῦσε, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, τὸ πλατωνικὸ Ἕν, τὸν ἕνα Θεό». Εἶναι ὁλοφάνερη ἡ πλατωνικὴ καὶ πλωτινικὴ ἐπίδραση. Τὸ Σύμβολο τῆς Πίστεως νοεῖται ὡς τὸ σύμβολο ποὺ πραγματοποιεῖ τὴν μέθεξη αἰσθητοῦ καὶ νοητοῦ[76].

Ἐντελῶς διαφορετικὴ εἶναι ἡ ἄποψη τῶν *Πέντε ἀθηναϊκῶν διαλόγων* (1956). Θέμα τῶν *Διαλόγων* αὐτῶν εἶναι ἡ βαθμιαία, μέσα σὲ πέντε αἰῶνες, συνάντηση, διασταύρωση καὶ συμφιλίωση τοῦ ἑλληνικοῦ πνεύματος μὲ τὸ πνεῦμα τοῦ Χριστιανισμοῦ[77]. Ἐδῶ ἡ συμφιλίωση δὲν ἐπιχειρεῖται νὰ ἐξηγηθεῖ λογικά. Γιὰ τὸν Κανελλόπουλο ὁ Θεὸς δὲν εἶναι τὸ «ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πλωτινικὸ Ἕν», ἀλλὰ κάτι πέραν τοῦ νοητοῦ, τὸ Ἀπόλυτο. Καὶ τὸ Ἀπόλυτο δὲν συλλαμβάνεται μὲ τὸν νοῦ, ἀλλὰ βιώνεται. Ἡ σύνθεση Ἑλληνισμοῦ καὶ Χριστιανισμοῦ δὲν ἔγινε στὸ ἐπίπεδο τῆς γνώσεως ἀλλὰ στὸ ἐπίπεδο τοῦ βιώματος[78], ὡς ζωντανὸς διάλογος μεταξὺ τοῦ Δίωνος καὶ τοῦ Διοτίμου, τῶν δύο ἐκτὸς χρόνου προσώπων τῶν *Διαλόγων* (τὰ ἄλλα πρόσωπα εἶναι ὑπαρκτὰ ἱστορικὰ πρόσωπα· Ἀδριανός, Ἰουλιανὸς ὁ Παραβάτης, Γρηγόριος ὁ Ναζιανζηνός, Βασίλειος ὁ Μέγας). Ὁ Δίων θέλει νὰ κρατηθεῖ μακριὰ ἀπὸ τὸν Χριστιανισμὸ γιὰ νὰ μὴν χάσει τὴν Ἑλλάδα, καὶ ὁ Διότιμος τραβᾶ πρὸς

ἔνθ' ἀν., σσ. 22-56· Κ. Τσιροπουλου, Δρομολόγιο – Ὁ Κ. Τσάτσος ἄνθρωπος τοῦ καιροῦ μας, *Ἔκφραση τιμῆς στὸν Κ. Τσάτσο*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 172, 184-185· Ζ. Γκιτων, *Διάλογοι σὲ μοναστήρι*, *Ἔκφραση τιμῆς στὸν Κ. Τσάτσο*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 196 κ. ἑξ.· Κ. Σαρδελη, Ὁ Κ. Τσάτσος καὶ ἡ ἐποχή μας, *Ἀφιέρωμα στὸν Κ. Τσάτσο*, *Νέα Ἑστία*, 1997, σσ. 72, 75 κ. ἑξ.· Α. Κελεσιδου, Κ. Τσάτσου, Διάλογοι σὲ μοναστήρι, *Νέα Ἑστία*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 145 κ. ἑξ.· Β. Σταθακη, Μεταφυσικοὶ προβληματισμοὶ Κ. Τσάτσου, *Νέα Ἑστία*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 152 κ. ἑξ..

75. Ὁ Τσάτσος ταυτίζεται μὲ ὅλα τὰ πρόσωπα τῶν *Διαλόγων*, γιατὶ σὲ αὐτὰ βρίσκουν τὴν ἔκφρασή τους ὅλες, οἱ πιὸ ἀντίθετες πτυχὲς καὶ φάσεις τοῦ πνεύματός του· Π. Κανελλοπουλου, Heidelberg. Ὁ χρυσὸς κρίκος, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 159.

76. Πβ. Π. Πρεβελακη, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 30-31.

77. Πβ. Π. Κανελλοπουλου, Πέντε ἀθηναϊκοὶ διάλογοι, εἰς *Δοκίμια καὶ ἄλλα κείμενα σαράντα πέντε ἐτῶν, 1935-1980*[2], Θεσσαλονίκη, Ἐγνατία, σσ. 327-331· Του Αυτου, Οἱ Ἕλληνες καὶ τὸ ἑλληνικὸ πνεῦμα, *Δοκίμια* Α΄, σσ. 122, 127-129· Τ. Πεντζοπουλου-Βαλαλα, Ὁ φιλοσοφικὸς στοχασμὸς τοῦ Π. Κανελλόπουλου, *Νέα Ἑστία*, 1996, σσ. 57 κ. ἑξ.· Κ. Δεδοπουλου, Π. Κανελλόπουλος, εἰς *Οἱ ἄνθρωποι καὶ τὰ δράματα*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 448, 463 κ. ἑξ.· Στ. Αρτεμακη, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 141 κ. ἑξ.

78. Πβ. Π. Πεντζοπουλου-Βαλαλα, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 59.

τὸν Χριστιανισμὸ διασώζοντας καὶ τὴν Ἑλλάδα, ἀλλὰ στὸ τέλος συμφωνοῦν καὶ οἱ δύο στὴν τελικὴ ρήση, ποὺ συνοψίζει καὶ τὸ περιεχόμενο τοῦ βιβλίου: «Θὰ μείνουμε μαζὶ ὡς Ἕλληνες καὶ ὁ Ἰησοῦς *μεθ' ἡμῶν* καὶ *ἐν ἡμῖν*».

Ἀλλὰ ριζικὰ ἀντίθετη εἶναι ἡ γνώμη τοῦ Κανελλόπουλου γιὰ τὴν ἔννοια τῆς χριστιανικῆς ἀγάπης. Ὁ Τσάτσος ἐννοεῖ τὴν ἀγάπη καντιανὰ μὲ τὸ κατηγόρημα τῆς γενικότητας[79]: «δὲν ἀγαπᾶς ἕναν ἄνθρωπο, ἀγαπᾶς τὴν ἀνθρωπότητα»[80]. Ὁ Κανελλόπουλος λέει: «Ποιὸς εἶναι ὁ πλησίον μου; .... Ὁ *καθένας* εἶναι πλησίον μου. Γιὰ νὰ γίνω ὅμως ἱκανὸς νὰ θεωρήσω καὶ τὸν ἀνώνυμο πλησίον μου, πρέπει νὰ αἰσθάνομαι πλησίον μου καὶ τὸν ὁρατὸ καὶ τὸν ἀπτό, τοὺς οἰκείους μου ἢ τοὺς φίλους. Δὲν πρέπει νὰ σταματήσω στὸ σημεῖο αὐτό· ἀλλὰ πρέπει ἀναγκαστικὰ νὰ ξεκινήσω ἀπ' αὐτό. Κι' ἀφοῦ ξεκινήσω ἀπὸ τὸ σημεῖο τοῦτο, πρέπει ἐκτὸς ἀπὸ τὸν ὁρατὸ καὶ τὸν γνωστό, νὰ αἰσθανθῶ πλησίον μου καὶ τὸν ἄγνωστο. Ὁ πόνος καὶ ὁ θάνατος τοῦ ἄγνωστου πρέπει νἆναι κι' αὐτός, πόνος καὶ θάνατος δικός μου. Δὲν ξέρω ἂν μπορῶ, ὡς ἄνθρωπος, νὰ φθάσω ὡς ἐκεῖ. Ξέρω, ὅμως, ὅτι *πρέπει* νὰ τὸ ἐπιδιώξω»[81]. Ὁ Νίτσε (στὸν *Ζαρατούστρα*), ἀντιλέγοντας στὸν Ἰησοῦ – συνεχίζει ὁ Κανελλόπουλος[82] – λέει ὅτι δὲν πρέπει νὰ ἀγαπᾶμε τὸν πλησίον μας, ἀλλὰ τὸν πιὸ ἀπομακρυσμένο. Γι' αὐτὸ καὶ ὁ Κανελλόπουλος στὸ συνταρακτικὸ ἔργο του *Τὸ τέλος τοῦ Ζαρατούστρα* ἀποφάσισε νὰ κατεβάσει τὸν Ζαρατούστρα – τὸν προπομπὸ τῆς ἰδεολογίας ποὺ βύθισε τὴν Εὐρώπη στὸ πένθος – ἀπὸ τὸ βουνὸ στὴν πεδιάδα τῆς ἱστορίας, γιὰ νὰ διδάξει τὰ ἀντίθετα ἀπὸ ὅσα δίδαξε ὁ Νίτσε[83]. «Ἡ ἀγάπη πρὸς τὸν οἰκεῖο ἢ τὸν φίλο μου πρέπει νἆναι μιὰ ἄσκηση γιὰ τὴν ἀγάπη μου πρὸς τὴν ἀνθρωπότητα... Ὁ Ἰησοῦς... εἶδε στὸ πρόσωπο τῶν μαθητῶν του

---

79. Α. Κελεσιδου, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 124.

80. *Διάλογοι σὲ μοναστήρι*, σ. 43· ὁμοίως καὶ σ. 51 («ἡ ἀγάπη δὲν εἶναι ἕλξη πρὸς ἕναν, ἔστω καὶ νοητό, σύνδεσμο καὶ ποτὲ δὲν στρέφεται πρὸς ἕνα συγκεκριμένο κάθε φορὰ πρόσωπο»)· πβ. *Ἀφορισμοὶ καὶ διαλογισμοὶ Β΄*, σσ. 221, 234-235, 237 («σπουδαιότερη εἶναι ἡ ἀγάπη, ὄχι πρὸς τοὺς συνανθρώπους τοὺς ἴδιους, ἀλλὰ πρὸς τὸ Θεό, ὁ συνεχὴς ἀγώνας γιὰ τὴν ὁλοένα καὶ καθαρώτερη ἐνατένισή του, γιὰ τὸ πλησίασμά του»).

81. *Ὁ Χριστιανισμὸς καὶ ἡ ἐποχή μας*, 1953, σσ. 223-225.

82. *Αὐτόθι*, σ. 223.

83. Τὸ *Τέλος τοῦ Ζαρατούστρα* ἐκδόθηκε τὸ ἴδιο ἔτος (1956) ποὺ ἐκδόθηκαν οἱ *Πέντε ἀθηναϊκοὶ διάλογοι*. Πβ. Χ. Μαλεβιτση, Σχόλια στὸ *Τέλος τοῦ Ζαρατούστρα* τοῦ Π. Κανελλόπουλου, *Νέα Ἑστία* (*Ἀφιέρωμα στὸν Π. Κανελλόπουλο*), 1996, σσ. 68 κ. ἑξ.· Του Αυτου, Ἡ ἔσχατη μέριμνα τοῦ Π. Κανελλόπουλου (Τὸ βιβλίο του *Τὸ τέλος τοῦ Ζαρατούστρα*, ὁριακὴ πνευματικὴ παρακαταθήκη του), εἰς *Ὁ νεοελληνικὸς λόγος*, Ἀθήνα, Ἁρμός, 1997, σσ. 255 κ. ἑξ.· Ζ. Μαμαλακη, Π. Κανελλόπουλος, *Τὸ τέλος τοῦ Ζαρατούστρα*, ὁ ἀγώνας γιὰ τὸν ἀνθρωπισμό, *Νέα Ἑστία*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 128 κ. ἑξ.

ὅλους τοὺς ἄγνωστους»[84].

3. Στὴν ποίηση. Ἰδιότυπη σύγκλιση κλασικοῦ καὶ ρομαντικοῦ ὑπάρχει καὶ στὴν ποίηση. Τσάτσος καὶ Κανελλόπουλος εἶναι καὶ ποιητές[85]. Ἀλλὰ στὴν ποίησή του ὁ καθένας ἐκδηλώνει – παραδόξως – μία ἀντίρροπη τάση. Ὁ Κανελλόπουλος, παρὰ τὸν ρομαντισμό του, γράφει στίχους ὅπου ὑπερέχει τὸ ἔλλογο, τὸ πλαστικό, στοιχεῖο. Τοῦτο εἶναι ἔκδηλο καὶ στὶς τρεῖς ποιητικὲς συλλογές του, ἰδίως στὸν *Κύκλο τῶν σονέττων* (1946). Ὁ Τσάτσος, παρὰ τὸ κλασικό του πνεῦμα, γράφει ποίηση σὲ σημαντικὸ βαθμὸ ὑπαρξιακή[86]. Κλασικὸ καὶ ρομαντικὸ στοιχεῖο παλεύουν ἐδῶ μέσα του καὶ τὸ ἕνα προσπαθεῖ νὰ ὑπερνικήσει τὸ ἄλλο. Ὁ Κανελλόπουλος, ὕστερα ἀπὸ τὴν τελευταία του συλλογὴ *Πικροδάφνες* τὸ 1955, ἐσιώπησε· ἴσως γιατὶ δὲν μποροῦσε ἢ δὲν ἤθελε νὰ περιορίσει

---

84. *Ὁ Χριστιανισμὸς καὶ ἡ ἐποχή μας*, σ. 225. Εἶναι μία ἑρμηνεία τῆς χριστιανικῆς ἀγάπης ποὺ προσεγγίζει, ἂν δὲν ταυτίζεται ἤδη, μὲ τὴν Ὀρθόδοξη πατερικὴ ἑρμηνεία τοῦ ἀνθρωπίνου προσώπου ὡς προσωπικῆς ἀγαπητικῆς σχέσεως· Πβ. Ι. ΖΗΖΙΟΥΛΑ, Ἀπὸ τὸ προσωπεῖον εἰς τὸ πρόσωπον. Ἡ συμβολὴ τῆς πατερικῆς θεολογίας εἰς τὴν ἔννοιαν τοῦ προσώπου, εἰς *Ἵδρυμα Γουλανδρῆ-Χόρν, Ἡ ἰδιοπροσωπία τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ*, 1983, Β΄, σσ. 295 κ. ἑξ.· Του Αυτου, Ἡ συμβολὴ τῆς Καππαδοκίας στὴ χριστιανικὴ σκέψη, *Ἡ Σινασὸς τῆς Καππαδοκίας*, Νέα Σινασός, 1985, σσ. 23 κ. ἑξ.

85. Πβ. ἀφ' ἑνὸς Κ. ΤΣΑΤΣΟΥ, *Τὰ ποιήματα*, Οἱ Ἐκδόσεις τῶν Φίλων, 1973 (ὁ Κ. Δεσποτόπουλος, *Ἀφιέρωμα στὸν Κ. Τσάτσο*, *Νέα Ἑστία*, 1987, σ. 1391, χαρακτηρίζει τὸν Τσάτσο «αἰσθαντικὸ φιλόσοφο καὶ φιλοσοφημένο ποιητή»). Καὶ ἀφ' ἑτέρου Π. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Ρυθμοὶ στὰ κύματα*, 1920· *Ἁπλοὶ φθόγγοι*, 1939 (μὲ τὸ ψευδώνυμο Αἷμος Αὐρήλιος)· *Ὁ κύκλος τῶν σονέττων*, 1946· *Πικροδάφνες*, 1955. Πβ. Π. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ, Heidelberg. Ὁ χρυσὸς κρίκος, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 137-152· Χ. ΜΑΛΕΒΙΤΣΗ, Ἐπιμνημόσυνος λόγος στὸν Κ. Τσάτσο, *Ἀφιέρωμα στὸν Κ. Τσάτσο*, *Νέα Ἑστία*, 1987, σσ. 1391 κ. ἑξ. Του Αυτου, *Ὁ νεοελληνικὸς λόγος*, Ἀθῆναι, Ἁρμὸς 1997, σσ. 267 κ. ἑξ.· Π. ΠΑΣΧΟΥ, Ἕνας φιλόσοφος ποιητής, *Ἀφιέρωμα στὸν Κ. Τσάτσο*, *Νέα Ἑστία*, 1997, σσ. 45 κ. ἑξ.· Κ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Φήμη ἀπόντων*, σσ. 66-67, 69· Δ. ΚΩΣΤΙΔΗ, Διέξοδοι καὶ ἐκφυγές, *Νέα Ἑστία*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 160 κ. ἑξ.· Ε. ΜΟΣΧΟΥ, Τὸ μάθημα τοῦ καθηγητῆ, *Νέα Ἑστία*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 163 κ. ἑξ.· Κ. ΤΣΙΡΟΠΟΥΛΟΥ, Δρομολόγιο, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 173-174· Ε. ΠΛΑΤΗ, Ἡ ποίηση τοῦ Π. Κανελλόπουλου, *Κριτικοὶ προβληματισμοὶ* Γ΄, Ἀθήνα, Οἱ Ἐκδόσεις τῶν Φίλων, 1995, σσ. 33-125· Του Αυτου, Ἡ ποίηση τοῦ Π. Κανελλόπουλου, *Μνήμη Π. Κανελλόπουλου*, Γιαλλελῆς, 1988, σσ. 110-124· Δ. ΚΑΡΑΜΠΑΛΗ, Καιρὸς καὶ χρόνος στὴν ποίηση τοῦ Π. Κανελλόπουλου, *Μνήμη...*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 210 κ. ἑξ.· Του Αυτου, Ἡ πρώτη ποιητικὴ συλλογὴ τοῦ Π. Κανελλόπουλου, *Νέα Ἑστία*, τεῦχ. 1447, 15 Ὀκτ. 1987, σσ. 1356-1358· Π. ΜΑΡΙΝΑΚΗ, Ἡ Πάτρα στὰ κείμενα τοῦ Π. Κανελλόπουλου, *Μνήμη...*, σσ. 215, 229 κ. ἑξ.· Κ. ΜΗΤΣΑΚΗ, Ἡ ποίηση τοῦ Π. Κανελλόπουλου, *Θέσεις γιὰ τὸν Π. Κανελλόπουλο* Τετράδια *Εὐθύνης*, 17, 1982, σσ. 85 κ. ἑξ.· Τ. ΑΘΑΝΑΣΙΑΔΗ, Ὁ τεχνίτης τοῦ λόγου καὶ ἡ ἐσωτερικὴ κατατομή του, *Ἀφιέρωμα στὸν Π. Κανελλόπουλο*, *Νέα Ἑστία*, 1996, σσ. 33-34· Α. ΑΡΓΥΡΙΟΥ, Μαρτυρία μιᾶς νεανικῆς ἀνάγνωσης, *Νέα Ἑστία*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 159 κ. ἑξ.· Ε. ΜΟΣΧΟΥ, Ὁ Π. Κανελλόπουλος ὡς λογοτέχνης, *Νέα Ἑστία*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 275 κ. ἑξ.· Ρ. ΚΑΚΛΑΜΑΝΑΚΗ, Μιὰ γεύση ἀπὸ τὶς *Πικροδάφνες* τοῦ Π. Κανελλόπουλου, *Νέα Ἑστία*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 283 κ. ἑξ.

86. Πβ. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ, Heidelberg. Ὁ χρυσὸς κρίκος, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 141.

τὴν ρομαντική του ροπὴ σὲ μία καθαρὴ καὶ πειθαρχημένη κοίτη. Τὸ ρομαντικὸ πνεῦμα ὑπερίσχυσε. Ὁ Τσάτσος, ἀντίθετα, δὲν σταμάτησε ποτὲ νὰ γράφει στίχους, ἴσως γιατὶ ἤθελε νὰ δώσει διέξοδο στὴν ὑπαρξιακή του ἀγωνία ποὺ ποτὲ δὲν εἰρήνευσε. Ἁπλῶς ὁ καντιανὸς λογισμός μὲ τὴν σιδερόφρακτη ἀποδεικτική του τὴν εἶχε θέσει – ὅπως λέει ὁ Μαλεβίτσης[87] – σὲ ἀναστολή. Ἐδῶ ὁ ποιητὴς προχωρεῖ πέρα ἀπὸ τὸν φιλόσοφο, βρίσκεται σὲ κρυφὴ ἀντιμαχία μαζί του: ὁ Πλάτων τοῦ «Λόγου» μὲ τὸν Πλάτωνα τῆς *Ἑβδομης Ἐπιστολῆς*, ὁ Kant μὲ τὸν Kiergergard[88]. Ὁ Τσάτσος ὡς ποιητὴς δὲν καταφέρνει νὰ κρύψει τὰ βιώματά του· τὰ διανοήματα ὑποχωροῦν. Τοῦτο μπορεῖ νὰ πάσχει λογικῶς, ἀλλὰ ἀναστaίνει ποιητικῶς. Ὁ ἄνθρωπος ζεῖ μόνο ποιητικά, λέει ὁ Hölderlin, μολονότι ἑταῖρος τοῦ δεινοῦ Hegel[89]. Καὶ ὁ Τσάτσος, μολονότι ἑταῖρος τοῦ Kant, θὰ καταφέρει νὰ γράψει στίχους ποὺ θυμίζουν ἀκόμα καὶ Rilke:

Ἐσύ, Κύριέ μου, ξέρεις
τί ὡραῖα ποὺ κινῶ τὸ δεξί χέρι μου
στὴ μοναξιά μου·
Ἐσύ, Κύριέ μου, ξέρεις
τί μουσικὲς μορφὲς διαγράφω
μὲ τὸ δείκτη μου
στὴν ἐρημιά μου·
Ἐσύ, Κύριέ μου, ξέρεις
πῶς νυχτοήμερα πασχίζω μὲ τὸ τέλειο
ποὺ δὲν θὰ δῆ κανένας
παρὰ ἐσὺ μονάχα[90].

Ἀλλὰ οἱ διανοητές μας εἶναι καὶ λαμπροὶ λογοτέχνες, ποιητὲς τοῦ πεζοῦ λόγου. Τὸ ὕφος εἶναι ὅμως καὶ ἐδῶ ὁμόλογο τῆς σκέψης καὶ τῆς φύσης του. «Le style c'est l'homme», λέει ὁ Buffon. Τὸ ὕφος τοῦ Τσάτσου εἶναι δωρικὸ διανοητικό[91]· ὁ λόγος του πλαστικὸς καὶ ὄχι μουσικός, ὁρατὸς καὶ ὄχι ἁπλὰ ἀκουστικός· λόγος γλυπτός, ἄψογα σμιλεμένος[92]. Ὁ ἴδιος λέει: «Πρόθεσή μου ἦταν ἕνα στοιχεῖο λιτότητας, σχεδὸν γυμνότητας νὰ χαρακτηρίζη τὸν αὐστηρὰ ἀπὸ τὴ διάνοια ἐλεγχόμενο λό-

87. Χ. Μαλεβιτση, *ἔνθ' ἀν.*
88. Π. Κανελλοπουλου, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 153.
89. Χ. Μαλεβιτση, *ἔνθ' ἀν.*
90. *Τὰ ποιήματα*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 70-71.
91. Σ. Καργακου, Ὁ Κ. Τσάτσος καὶ ἡ ἑλληνικὴ γλῶσσα, *Ἀφιέρωμα στὸν Κ. Τσάτσο*, *Νέα Ἑστία*, 1997, σ. 150.
92. Του Αυτου, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 151.

γο. Μὲ τὴν εὐθύγραμμη πορεία του ὁ λόγος αὐτὸς δὲν ἔχει τὴ γοητεία τῆς ἐλικτικῆς ἀνάπτυξης καὶ τῶν παρεκβάσεων. Τὸν χαρακτηρίζει κάποιος δογματισμός, ἀκαμψία, ἀκόμη καὶ σκληρότητα. Τέτοιος ὅμως εἶναι ὁ στοχασμός μου καὶ ἀντίστοιχος ἔπρεπε νὰ εἶναι καὶ ὁ λόγος μου»[93]. Ἀντιθέτως, ὁ λόγος τοῦ Κανελλόπουλου εἶναι μουσικός, παλλόμενος, σαγηνευτικός, κομψός, μὲ ἁρμονικὲς μεταπτώσεις τοῦ ρυθμοῦ καὶ μὲ κυματίζουσα σκέψη· λόγος εὐφραδής, ρεῦμα ἑνὸς μαινάνδρου, ποὺ τὸ ἀνακόπτουν παφλασμοὶ ἀπὸ παῦλες καὶ παρενθέσεις[94]. Τοῦτο γιατί – ὅπως λέγει ὁ Τσάτσος – «ὁ Κανελλόπουλος γράφει σὰν νὰ μιλάει»[95]. Ἔχει τὸ ὕφος τοῦ προφορικοῦ λόγου. Καὶ ὅπως ὁ προφορικὸς λόγος ἔτσι καὶ ὁ γραπτὸς λόγος τοῦ Κανελλόπουλου δὲν ὑφίστατο διορθώσεις. Στὸν κάθε λόγο του ἔθετε τὴν πρώτη καὶ τὴν τελευταία σφραγίδα.

Γ. Στὴν πολιτικὴ πράξη. Ἀλλὰ Κανελλόπουλος καὶ Τσάτσος συμβάδισαν γιὰ μεγάλα χρονικὰ διαστήματα καὶ στὴν πολιτική. Κανένας ἄλλος δὲν εἶχε ἁπλώσει τόσο πλατειὰ τὶς φτεροῦγες του, σὰν βασιλικὸς ἀετός, καὶ στὸν χῶρο τῆς θεωρίας καὶ στὸν χῶρο τῆς πράξεως, ὅσο ὁ Κανελλόπουλος, λέει γι᾽ αὐτὸν ὁ Τσάτσος[96]. Ἀλλὰ τὸ ἴδιο ἰσχύει, σχεδὸν ἐξ

---

93. *Ἀφορισμοὶ καὶ διαλογισμοὶ* Γ΄, σ. 17.

94. Τ. Αθανασιαδη, Ὁ τεχνίτης τοῦ λόγου καὶ ἡ ἐσωτερικὴ κατατομή του, *Ἀφιέρωμα στὸν Π. Κανελλόπουλο, Νέα Ἑστία*, 1996, σ. 33.

95. Κ. Τσατσου, Π. Κανελλόπουλος, εἰς *Θέσεις γιὰ τὸν Π. Κανελλόπουλο, ἔνθ᾽ ἀν.*, σ. 13.

96. Κ. Τσατσου, Ὕστατο χαῖρε, εἰς *Μνήμη..., ἔνθ᾽ ἀν.*, σ. 19. Γιὰ τὸν Κανελλόπουλο ὡς πολιτικὸ πβ. ἀφ᾽ ἑνὸς τὶς ἀφηγήσεις τοῦ ἰδίου (μεταξὺ ἄλλων: Ἡμερολόγιο, 31 Μαρτίου-4 Ἰανουαρίου 1945, Ἀθήνα, Κέδρος, 1977· *Τὰ χρόνια τοῦ μεγάλου πολέμου*, 1939-1944/1964· *Τὰ Δοκίμια*, τόμοι Β΄ καὶ Δ΄: *Ἱστορικὰ καὶ πολιτικὰ δοκίμια*, ἀντιστοίχως, 2002· *Ἱστορικὰ δοκίμια: Α΄ Πῶς ἐφθάσαμε στὴν 21 Ἀπριλίου 1967, καὶ Β΄ 1940-1944: Ἐθνικὴ Ἀντίσταση, 1975*, Ἑστία, 1997. *Ἡ ζωή μου*, Ἀφήγηση στὴν Νινέτα Κοντράρου-Ρασσιά, Γιαλελλῆς, 1985) καὶ ἀφ᾽ ἑτέρου τὶς ἀξιολογήσεις τρίτων· π.χ. Β. Μπεκιρη, *Ὁ πολιτικὸς Π. Κανελλόπουλος*, Ἀθήνα, Νέα Σύνορα - Α. Α. Λιβάνη, 1999· Γ. Ραλλη, Π. Κανελλόπουλος. Ὁ γενναῖος πνευματικὸς ἄνθρωπος, πατριώτης καὶ πολιτικός, *Ἀφιέρωμα στὸν Π. Κανελλόπουλο, Νέα Ἑστία*, 1996 σσ. 16 κ. ἑξ.· Ι. Πεσμαζογλου, Π. Κανελλόπουλος, *Νέα Ἑστία, ἔνθ᾽ ἀν.*, σσ. 23 κ. ἑξ.· Κ. Δεσποτοπουλου, Π. Κανελλόπουλος, *Νέα Ἑστία, ἔνθ᾽ ἀν.*, σσ. 40 κ. ἑξ.· C. M. Woodhouse, Π. Κανελλόπουλος, Ὁ λόγιος, ὁ πολιτικὸς ἡγέτης, ὁ φίλος, *Νέα Ἑστία, ἔνθ᾽ ἀν.*, σσ. 48 κ. ἑξ.· Αναστ. Χριστοφιλοπουλου, Π. Κανελλόπουλος, Προσωπικὲς ἀναμνήσεις καὶ ἀξιολόγηση, *Νέα Ἑστία, ἔνθ᾽ ἀν.*, σσ. 53 κ. ἑξ.· Ε. Μοσχου, Ἡμερολόγιο καὶ Ἀπομνημονεύματα καὶ τὸ *Ἡμερολόγιο* τοῦ Π. Κανελλόπουλου, *Νέα Ἑστία*, ἔνθ᾽ ἀν., σσ. 117 κ. ἑξ.· Κ. Καλλια, Σύντομη σκιαγραφία τοῦ Π. Κανελλόπουλου, *Νέα Ἑστία, ἔνθ᾽ ἀν.*, σσ. 138 κ. ἑξ.· Ο. Βιδαλη, Π. Κανελλόπουλος Πρόμαχος τῆς Ἐλευθερίας τῆς Ἑλλάδος καὶ τῶν Ἑλλήνων, *Νέα Ἑστία., ἔνθ᾽ ἀν.*, σσ. 202 κ. ἑξ.· Δ. Κωνσταντινιδου, Ἡ Μακεδονία στὴ ζωὴ καὶ στὸ ἔργο τοῦ Π. Κανελλόπουλου, *Νέα Ἑστία*, σσ. 206 κ. ἑξ.· Ε. Σουλογιαννη, Ὁ Π. Κανελλόπουλος καὶ οἱ Ἕλληνες τῆς Αἰγύ-

ἴσου, καὶ γιὰ τὸν Τσάτσο[97]. Στὴν πολιτικὴ εἰσῆλθαν ὅμως ὡς ἀντίθετες φύσεις. Ὁ Τσάτσος – λέει ὁ Κανελλόπουλος – «δὲν εἶχε τὴν πολιτικὴ στὸ αἷμα του. Τὴν εἶχε ὅμως... στὸ πνεῦμα του. Δὲν τὸν τραβοῦσε στὴν πολιτικὴ ἡ φύση του... τὸν ὥθησε στὴν πολιτική... μόνο τὸ αἴσθημα τοῦ καθήκοντος, τὸ «δέον», ποὺ τόσο εὔγλωττα τὸ δίδαξε ὡς φιλόσοφος. Γι' αὐτὸν ἦταν, λοιπόν, ἡ θυσία μεγαλύτερη ἀπὸ ὅ,τι ἦταν γιὰ μένα»[98]. Ὅπως στὸν θεωρητικὸ βίο, ἔτσι καὶ στὸν πολιτικὸ στίβο ὁ Τσάτσος ἀκολούθησε μία στάση σύμφωνη μὲ τὸ κλασικὸ πνεῦμα του· εὐθύγραμ-

---

πτου, *Νέα Ἑστία, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 219 κ. ἑξ. Π. Μαρινακη, Π. Κανελλόπουλος, Τὸ πάθος γιὰ ἑνότητα, *Νέα Ἑστία, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 226 κ. ἑξ.· Σ. Σπεντζα, Ὁ Π. Κανελλόπουλος στὴν οἰκονομικὴ καὶ κοινωνικὴ πολιτική, *Νέα Ἑστία, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 246 κ. ἑξ.· Μ. Μενεγακη-Κινθ. Ἡ προσφορὰ τοῦ Π. Κανελλόπουλου στὸν πολιτισμό. Μία προσέγγιση, *Νέα Ἑστία, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 265 κ. ἑξ.· Η. Ηλιου, Π. Κανελλόπουλος, ὁ πολιτικός, ὁ συγγραφέας, ὁ ἄνθρωπος, *Θέσεις γιὰ τὸν Π. Κανελλόπουλο, Τετράδια Εὐθύνης*, 17, 1982, σσ. 15 κ. ἑξ.· Ι. Πεσμαζογλου, Π. Κανελλόπουλος, *Θέσεις..., ἔνθ' ἀν.*, σσ. 23 κ. ἑξ.· Γ. Δασκαλακη, Ἡ νέα πολιτικὴ ἠθικὴ καὶ τὸ σύγχρονο κράτος, *Θέσεις..., ἔνθ' ἀν.*, σσ. 35 κ. ἑξ.· Λ. Κυρκου, Π. Κανελλόπουλος, *Θέσεις..., ἔνθ' ἀν.*, σσ. 74 κ. ἑξ.· Μ. Μαραθευτη, Ὁ Π. Κανελλόπουλος κι ἡ Χριστιανικὴ διάσταση τοῦ Ἕλληνα ἡγέτη, *Θέσεις...., ἔνθ' ἀν.*, σσ. 111 κ. ἑξ.· Κ. Μιχαηλιδη, Π. Κανελλόπουλος, ὁ στοχαστὴς τῆς ἱστορικὰ δρώσας συνείδησης, *Θέσεις..., ἔνθ' ἀν.*, σσ. 119 κ. ἑξ.· Θ. Ξυδη, Ἡ πολιτικὴ παρουσία τοῦ Π. Κανελλόπουλου, *Θέσεις..., ἔνθ' ἀν.*, σσ. 123 κ. ἑξ.· Π. Φωτεα, Ὁ Π. Κανελλόπουλος καὶ ὁ ἀναλλοίωτος πυρῆνας ζωῆς, *Θέσεις..., ἔνθ' ἀν.*, σσ. 151 κ. ἑξ.· Ν. Κατσογιαννου, Π. Κανελλόπουλος, ὁ ἑνωτικός, *Θέσεις..., ἔνθ' ἀν.*, σσ. 175 κ. ἑξ.· Μ. Μελετοπουλου, *Ἀφιέρωμα στὸν Π. Κανελλόπουλο, Νέα Κοινωνιολογία*, τ. 4, 1988-89, σσ. 59 κ. ἑξ.· ἐπίσης Γ. Ζωνα, *Ἡ ζωὴ μὲ τὸν Πρόεδρο (Κοντὰ στὸν Π. Κανελλόπουλο)*, Γιαλελλῆς, 2001.

97. Τὴν εἰκόνα τοῦ Τσάτσου ὡς πολιτικοῦ ἀποδίδουν πέρα ἀπὸ τὰ δικά του ἔργα (μεταξὺ ἄλλων: *Ἑλληνικὴ πορεία*, 2η ἔκδ.· Ὁμιλίες Α-Δ΄, 1975-1980· *Δημοκρατία τῆς Εὐρώπης*, 1982· *Ὁ σύγχρονος κόσμος*, 1988· *Προεδρικὰ κείμενα*, 1990) καὶ οἱ μελέτες π.χ. τῶν Δ. Κορσου, *ἔνθ' ἀν.*, (σημ. 28)· Γ. Βλαχου, *ἔνθ' ἀν.*, (σημ. 28)· Γ. Δασκαλακη, *ἔνθ' ἀν.*, (σημ. 28)· Στ. Θεοφανιδη, *ἔνθ' ἀν.*, (σημ. 28)· Θ. Γερου, *ἔνθ' ἀν.*, (σημ. 28)· Ι. Πεσμαζογλου, Κ. Τσάτσος, ἡ πνευματικὴ δημιουργία στὴν πορεία πρὸς τὴν Εὐρωπαϊκὴ Ἕνωση, *Ἀφιέρωμα στὸν Κ. Τσάτσο, Νέα Ἑστία*, 1997, σσ. 16 κ. ἑξ.· Γ.-Α. Μαγκακη, Μία ἱστορικὴ ὁμιλία-πράξη τοῦ Κ. Τσάτσου, *Νέα Ἑστία, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 21-22· Κ. Τσιροπουλου, Ἡ ἀνησυχία τοῦ Κ. Τσάτσου, *Νέα Ἑστία, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 33 κ. ἑξ.· Α. Δροσοπουλου, Δύο ἀνθύπατοι γιὰ τοὺς Ἕλληνες καὶ τοὺς πολιτικούς τους, *Νέα Ἑστία, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 139 κ. ἑξ.· Μ. Καραβια, Ὁ Πρόεδρος μὲ τὸ οἰκεῖο πρόσωπο, *Νέα Ἑστία, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 170 κ. ἑξ.· Π. Φωτεα, Ὁ θεσμικὸς Τσάτσος, *Νέα Ἑστία, ἔνθ' ἀν.*, σ. 87· Του Αυτου, Ἡ εἰκόνα τῆς Ἑλλάδος στὸ ἐξωτερικὸ διὰ λόγου Κ. Τσάτσου, *Ἔκφραση τιμῆς..., ἔνθ' ἀν.*, σσ. 144 κ. ἑξ.· Κ. Καλλια, Ὁ πατριώτης καὶ ὁ πολιτικὸς Κ. Τσάτσος, *Νέα Ἑστία, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 180 κ. ἑξ.· Σ. Σπεντζας, Ἡ κοινωνικὴ εὐαισθησία καὶ ὁ ἀνθρωπισμὸς τοῦ Κ. Τσάτσου στὴν πράξη, *Νέα Ἑστία, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 211 κ. ἑξ.· Δ. Μιχαλοπουλου, Ἡ συμμετοχὴ τῶν Φιλελευθέρων στὴν ἵδρυση τῆς ΕΡΕ καὶ ἡ προσωπικὴ συμβολὴ τοῦ Κ. Τσάτσου, *Ἔκφραση τιμῆς..., ἔνθ' ἀν.*, σσ. 150 κ. ἑξ.· πβ. καὶ τὸ ἀφιέρωμα στὸν Κ. Τσάτσο (10 χρόνια ἀπὸ τὸν θάνατό του) τῆς ἐφημ. *Ἡ Καθημερινή* («Ἑπτὰ ἡμέρες»), 19 Ὀκτωβρίου 1997.

98. Π. Κανελλοπουλου, Heidelberg. Ὁ χρυσὸς κρίκος, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 134-135.

μη, χωρὶς μεγάλους κλυδωνισμοὺς καὶ ἐξάρσεις, ὀλύμπια. Πρότυπό του ἦταν ὁ Goethe ὄχι μόνο στὸ πνεῦμα ἀλλὰ καὶ στὴν πολιτική. Καὶ κατέλαβε – ὅπως τοῦ ἄξιζε – τὸ ἀνώτατο ἀξίωμα τῆς Πολιτείας, τοῦ Προέδρου τῆς Ἑλληνικῆς Δημοκρατίας, γιὰ νὰ ἐνσαρκώσει στὸ πρόσωπό του τὸ πλατωνικὸ ἰδεῶδες τοῦ «φιλοσόφου βασιλέως»[99]. Τὸν Κανελλόπουλο ὤθησε στὴν πολιτικὴ ὄχι μόνο τὸ πνεῦμα ἀλλὰ ἡ ἴδια ἡ ψυχή του, ἡ ὑπαρξιακή του ὑπόσταση, ποὺ ὅμως ἦταν στὸ βάθος τραγική. Ὁ Κανελλόπουλος βιώνει τὸ δρᾶμα τῆς ἱστορίας ὄχι μόνο ὡς παρελθὸν μέσῳ τῶν προσώπων ποὺ ἰχνογραφεῖ καὶ ἐξιστορεῖ τὴν μοῖρα τους, ἀλλὰ καὶ ὡς παρὸν στὸ δικό του πρόσωπο ποὺ συμμετέχει διαρκῶς καὶ μὲ ὅλο του τὸ εἶναι ἄμεσα στὰ γεγονότα. Ὡς πολιτικὸς δὲν εἶναι ἐραστὴς τοῦ ἐφικτοῦ, ἀλλὰ κυνηγὸς τοῦ ἀπομακρυσμένου ἰδανικοῦ, τοῦ ἀνέφικτου. Ὡς κυνηγὸς τοῦ ἀνέφικτου, πέρασε μέσα ἀπὸ τὴν ζωὴ τοῦ τραγικοῦ, χωρὶς νὰ μπορέσει νὰ ἀποφύγει τὶς φλόγες του. Γνωρίζει καλὰ τὸν Jaspers, τὸν φιλόσοφο τῆς ὑπαρξιακῆς ἀγωνίας, ποὺ δίδαξε ὅτι ὁ ἄνθρωπος ὁλοκληρώνει τὸν ἑαυτό του μόνο στὴν «ἀποτυχία» («Scheitern»), μὲ ἄλλα λόγια ὅτι πατάει τελικὰ στὸ ἔδαφος, ἢ μᾶλλον τσακίζεται ἐπάνω του, ναυαγώντας[100]. Δύο φορὲς πρωθυπουργός, σὲ ὧρες κρίσιμες τῆς ἱστορίας τοῦ τόπου (τὸν Νοέμβριο 1945 καὶ τὸν Ἀπρίλιο 1967) δὲν μπόρεσε παρὰ μόνο λίγες ἡμέρες νὰ ἀγωνισθεῖ, ἀπὸ τὴν θέση αὐτή, γιὰ ἐκεῖνο ποὺ ὑπῆρξε ὁ σταθερὸς στόχος τῆς πολιτικῆς του: ἡ ἐθνικὴ ἑνότητα καὶ ἡ κοινωνικὴ συμφιλίωση. Ὁ ἴδιος, στὸ βιβλίο του *Τὰ χρόνια τοῦ μεγάλου πολέμου (1939-1944)*[101], ἀναφέρεται στὴν διαίσθηση ποὺ εἶχε γι᾽ αὐτὸν ἡ ἀγγλίδα συγγραφέας Rosamond Lehmann, ὅταν σὲ μιὰ γνωριμία τους στὸ Λονδίνο τὸ 1943 τὸν ἀντίκρισε καὶ τὸν ἄκουσε, ὅτι ἡ μοῖρα δὲν θὰ τοῦ ἦταν εὐνοϊκή. Καὶ τὸ ἔγραψε τὴν ἑπόμενη μέρα στὸν ἀδελφό της ποιητή, κριτικὸ καὶ ἐκδότη John Lehmann. Ὁ Κανελλόπουλος παραθέτει τὶς «ὑπερβολικὰ κολακευτικές», ὅπως λέει, «ἀλλὰ καὶ σκοτεινὲς στὸ βαρύ τους νόημα» φράσεις: «Κατακτήθηκα ἀπὸ τὸν Κανελλόπουλο. Ἔχει κανεὶς τὸ αἴσθημα, ὅταν βλέπει ἕνα τέτοιο πρόσωπο κάτω ἀπὸ τὴν σκιὰ τοῦ φωτοστεφάνου τῆς μοίρας ὅτι ἕνας τόσο λαμπερὸς ἄνθρωπος ὁδηγεῖται μοιραία πρὸς τὴν σύγχυση. Προσεύχομαι νὰ μὴν συμβεῖ». Ἡ διαίσθηση τῆς ἔξοχης Rosamond Lehmann ἐπαληθεύθηκε καὶ μάλιστα – λέει ὁ Κανελλόπουλος – «ὄχι μό-

---

99. Πλατωνος, *Πολιτεία*, 473d· γιὰ τὴν πολιτικὴ φρόνηση τῶν ἀρχόντων κατὰ Πλάτωνα πβ. Κ. Δεσποτοπουλου, Πολιτικὴ φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος, εἰς *Μελετήματα πολιτικῆς φιλοσοφίας*, Παπαζήση, 1975, σσ. 11· 23 κ. ἑξ.

100. Πβ. Π. Κανελλοπουλου, *ἔνθ᾽ ἀν.*, σ. 58.

101. 1964, σ. 73.

νον σχετικὰ μὲ τὴν εἰδικὴν περίστασιν τῆς ὥρας ἐκείνης» (ὑποχρεώθηκε νὰ παραιτηθεῖ ἀπὸ Ἀντιπρόεδρος τῆς Κυβερνήσεως καὶ Ὑπουργὸς Ἐθνικῆς Ἀμύνης τῆς ἐξόριστης Κυβερνήσεως τοῦ Καΐρου ἐξ αἰτίας ἀνταρσίας στὶς ἑλληνικὲς ταξιαρχίες τῆς Μέσης Ἀνατολῆς) «ἀλλὰ καὶ γενικότερα».

V. Συναγωγές. Ἰδεοκρατία καὶ ὑπαρξισμός, κλασικὸ καὶ ρομαντικὸ πνεῦμα, κρατοῦν τὸν Τσάτσο καὶ τὸν Κανελλόπουλο μακριὰ τὸν ἕναν ἀπὸ τὸν ἄλλον, σχεδὸν παντοῦ: στὴν φιλοσοφία γενικά, τὴν ποίηση, τὴν πολιτική. Ἀλλὰ τότε τί ἦταν ἐκεῖνο ποὺ τοὺς ἔνωνε, ποὺ συνιστοῦσε – ὅπως λέει ὁ Κανελλόπουλος – τὸν «χρυσὸ κρίκο τοῦ πνευματικοῦ τους δεσμοῦ»; Μπορεῖ νὰ τοὺς παρομοιάσει κανεὶς μὲ τὶς διπλὲς ἐκεῖνες κεφαλὲς τῶν «Ἑρμῶν», ποὺ ἐνῶ εἶναι συνυφασμένες μεταξύ τους, κοιτάζουν πρὸς ἀντίθετες πλευρές; Εἶναι μία παρομοίωση τοῦ Victor Ehrenberg γιὰ τὸν Περικλῆ καὶ τὸν Σοφοκλῆ, ποὺ ἀναφέρει ὁ Κανελλόπουλος στὶς *Ἐπιστολὲς στοὺς Προγόνους μου*[102]. Μπορεῖ νὰ ἰσχύει τὸ ἴδιο καὶ γιὰ τοὺς δύο διανοητές μας; Τί εἶναι ἐκεῖνο ποὺ συνιστᾶ τὸν «κρίκο τοῦ δεσμοῦ τους»; Δύο πράγματα: Πρῶτον, ἡ συνείδηση ὅτι οἱ ἀντίθετες ροπὲς ποὺ ὁ καθένας ἐκφράζει δὲν εἶναι ἀσυμφιλίωτες, ἀλλὰ στὸ βάθος συγκλίνουν μεταξύ τους σὲ μία ὑπέρτερη ἑνότητα, ποὺ ἐκφράζει τὴν κοσμολογικὴ (πυθαγόρεια καὶ προσωκρατική) ἀρχὴ τῆς «ἁρμονίας τῶν ἀντιθέτων», μιᾶς παλίντροπης ἁρμονίας, ὅπως τοῦ τόξου καὶ τῆς λύρας[103]. Ἡ ἁρμονία αὐτὴ δὲν εἶναι φανερὴ ἀλλὰ ἀφανὴς («ἁρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττων»[104]) καὶ ἐκδηλώνεται στὸν καθένα διαφορετικά. Ὁ Κανελλόπουλος, παρ' ὅτι ρομαντικὴ φύση, βιώνει καὶ τὶς κατακτήσεις τοῦ κλασικοῦ πνεύματος. Ὁ Τσάτσος, παρὰ τὴν προσήλωσή του στὴν ἀφηρημένη ἰδέα, βιώνει τὴν κρυφὴ ἀντιμαχία μὲ τὴν προσωπική του ὕπαρξη. Καὶ ὁ δεύτερος λόγος ποὺ συνιστᾶ τὸν «κρίκο τοῦ δεσμοῦ τους» εἶναι ἡ συνείδηση τῆς παιδαγωγικῆς ἀποστολῆς τους, τοῦ χρέους τους: Νὰ ἐγείρουν τὶς συνειδήσεις πρώτιστα ἀπὸ τὴν ἀδιαφορία καὶ τὸν μηδενισμό. Ἡ πνευματικὴ ἀδιαφορία εἶναι ἡ μεγαλύτερη τραγωδία τοῦ συγχρόνου ἀνθρώπου, ἡ ὁποία, ἐνῶ παίζεται, δὲν τὴν παρατηρεῖ κανείς. Ὁ μηδενισμός, ποὺ μὲ τόση ἀκρίβεια εἶχε προφητεύσει ὁ Νίτσε, εἶναι ἕνα μεγάλο κῦμα ποὺ ἔχει κατακλύσει τὸν αἰώνα μας, φέρνοντας στὴν ἐπιφάνεια τὴν ὠμὴ δύναμη καὶ βία. Οἱ ἀλλαγὲς εἶναι πλέον κοσμογονικές· κοσμογονικὲς πρέπει νὰ εἶναι καὶ οἱ ἐπαγγελίες

---

102. Μὲ πρόλογο Κ. Δεσποτόπουλου, ἐκδ. Λιβάνη, 1990, σ. 118.

103. Ηρακλειτου, Ἀπόσπ. 51: «οὐ ξυνιᾶσιν ὅμως διαφερόμενον ἑωυτῷ ξυμφέρεται· παλίντονος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης».

104. Ηρακλειτου, Ἀπόσπ. 54.

τῆς σωτηρίας. Οἱ Κανελλόπουλος καὶ Τσάτσος δὲν θέλουν νὰ διδάξουν νέες ἀλήθειες. «Ὄχι καλοί μου φίλοι», λέει ὁ νέος Ζαρατούστρας τοῦ Κανελλόπουλου, «δὲν ὑπάρχουν νέες ἀξίες ποὺ γιὰ χάρη τους νὰ πρέπει νὰ γκρεμιστοῦν τὰ πάντα... Τὸ μόνο ποὺ ἔχουμε τὸ δικαίωμα νὰ ἐλπίζουμε εἶναι τοῦτο: νὰ 'ρθουν ἄνθρωποι νέοι ποὺ θὰ ξαναζήσουν τὶς παλιὲς ἀξίες, τὶς ἴδιες ποὺ δὲν τὶς προσέχουμε καὶ πού, ἀντὶ νὰ τὶς ζοῦμε κάθε στιγμὴ σὰ θαύματα, τὶς προσπερνᾶμε ἀδιαφορώντας»[105]. Οἱ ἀξίες αὐτὲς δὲν εἶναι ἄλλες ἀπὸ ἐκεῖνες ποὺ ἀποτελοῦν τὴν σύνθεση τῶν ἀντιθέτων· τὴν σύνθεση τοῦ κλασικοῦ μὲ τὸ ρομαντικὸ πνεῦμα καὶ ἐν τέλει τοῦ Ἑλληνισμοῦ μὲ τὸν Χριστιανισμό, ποὺ ἐκβάλλει στὸ πνεῦμα τῆς χριστιανικῆς ἀγάπης ποὺ συναιρεῖ ὅλα τὰ ἀντίθετα καὶ τὰ ὑπερβαίνει. Αὐτὴ εἶναι ἡ κατεύθυνση, πρὸς τὴν ὁποία βάδισαν ἀπὸ διαφορετικοὺς δρόμους οἱ δύο ἄνδρες (καὶ ἐπίσης, μαζὶ μὲ αὐτούς, καὶ ὁ Θεοδωρακόπουλος). Δὲν θέλησαν νὰ παρασύρουν συνειδήσεις στὸν δρόμο τους. «Ἀκόμα καὶ στὸ δρόμο τῆς ἀλήθειας δὲν πρέπει νὰ παρασύρεσαι, πρέπει νὰ βαδίζεις μόνος σου», λέει ὁ Κανελλόπουλος[106]. Οὔτε θέλησαν νὰ εἶναι ὁδηγοὶ τῶν ἄλλων. Θέλησαν – ὅπως λέει πάλι ὁ ἴδιος – νὰ εἶναι ἕνα ἁπλὸ παράδειγμα. Γι' αὐτὸ καὶ ὑπῆρξαν ὄχι μόνο μεγάλοι φιλόσοφοι, ποιητὲς καὶ πολιτικοί, ἀλλὰ καὶ μεγάλοι παιδαγωγοί. Καὶ «τὸ ἔργο τῶν μεγάλων παιδαγωγῶν, ὅπως καὶ τῶν μεγάλων φιλοσόφων καὶ στοχαστῶν, κρατᾶ ὄχι πενήντα ἢ ἑκατὸ χρόνια»· εἶναι διαρκές. Ὅπως διαρκὴς – πέρα ἀπὸ τὰ σχετικὰ κριτήρια τῆς ἐγκόσμιας ζωῆς – εἶναι καὶ ἡ πνευματικὴ ἀξία τοῦ δεσμοῦ τους – ἑνὸς δεσμοῦ ποὺ συνενώνει δύο διαφορετικὰ πνευματικὰ ρεύματα καὶ καθιστᾶ τὴν σύνθεσή τους στοιχεῖο τοῦ νεώτερου πολιτισμοῦ μας. Κανελλόπουλος καὶ Τσάτσος ἀνήκουν στὴν παράδοση τῶν Διδασκάλων τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ.

Μαριάνος ΚΑΡΑΣΗΣ
(Θεσσαλονίκη)

105. *Τὸ τέλος τοῦ Ζαρατούστρα*, 1956, σσ. 135-136.
106. *Ὁ Χριστιανισμὸς καὶ ἡ ἐποχή μας*, Πρόλογος.

PANAGIOTIS KANELLOPOULOS – KONSTANTINOS TSATSOS CONVERSIONS AND DIVERSIONS

Summary

Both the literary works of K. Tsatsos and P. Kanellopoulos are exhaustive and multidimensional. Yet, despite their vast breadth, they feature an organic unity that enables their comparative review.

The philosophical thinking of both intellectuals developed during their post graduate study years in Heidelberg Germany (in the twenties) where two philosophical trends prevailed: neokantism represented by Rickert and existentialism that was introduced and supported by Jaspers. Those two trends were contradictory. K. Tsatsos studied under Rickert and followed his teaching. P. Kanellopoulos followed the other movement. Yet, none of them remained a faithful supporter. Each developed his own philosophical and spiritual personality according to his particular temperament.

K. Tsatsos was a systematic philosopher, like Rickert, however not antimetaphysical as Rickert was. He incepted the Kantian philosophy, the philosophical system and theory of values of Rickert and in parallel, Plato's metaphysical theory of ideas and partly, the Hegelian dialectic. Based on these influences, he created a new philosophical theory that he further used as a cognitive base to build two more special purely idealistic systems: the philosophy of law, on the one hand and the philosophy of art on the other.

Kanellopoulos belongs to the opposite existentialism movement. He developed his own work in three fields outside the environment of intellectualism and scientific rationalism: sociology, history and metaphysics. In sociology, he was mainly influenced by Wilhelm Dilthey, Georg Simmel and Alfred Weber. His historical work is enormous, the most remarkable being his 11-volume "History of the European Spirit". For Kanellopoulos, In the beginning was History and not Logos. Unlike Tsatsos, Kanellopoulos is not a rational mind but rather a historical mind, a historical conscience. He applies in history the same method he had accepted for his Sociology: Dilthey's "Verstehen" method. In his metaphysics too, Kanellopoulos is not an intellectualist. He developed metaphysics with a religious dimension equivalent to a supreme inner freedom that is not subject to rational verification or disproof. For him, the superior philosophical function of the mind is doubt and in order to be legitimated doubt must resist to the advocate diaboli rationale. It is an original metaphysics within the existentialist movement.

Tsatsos and Kanellopoulos are opposite natures. For Tsatsos, the classical element has the priority while for Kanellopoulos the romantic element prevails. Nevertheless, these elements converge at three levels: at the level of philosophical reflection, of poetry and of political action. In the philosophical reflection, the conversion manifests itself in the great question of relation between Hellenism and

Christianism, yet in different manners. There is also conversion in poetry although in a particular manner: in spite of his romanticism, Kanellopoulos writes rhymes dominated by a rational, plastic attribute; in spite of his classicism, Tsatsos writes rhymes that give recourse to his existentialist anguish. In politics, they keep pace with each other again with opposite natures: Tsatsos is impelled into politics by the sense of "duty", while Kanellopoulos by his very own soul, his existentialist make that was substantially tragic.

Despite their profound differences, the two intellectuals were fellow travellers rather than rivals. Heidelberg, their spiritual cradle, represents – according to Kanellopoulos – the "golden link of their spiritual bond". This firstly consists in the awareness that the opposite tendencies each one of them expresses are not irreconcilable but that they basically converge in a superior unity (principle of harmony of opposites) and secondly in the awareness of their pedagogical mission. Tsatsos and Kanellopoulos belong to the tradition of the Great Masters of Neohellenism.

Marianos D. KARASIS

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟΝ

ΓΙΑ ΜΙΑ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΤΡΑΓΙΚΟΥ

Θέμα τῆς μελέτης αὐτῆς ἀποτελοῦν τὰ ὅσα ἀναπτύσσονται ἀναφορικὰ μὲ τὴν αἰσθητικὴ κατηγορία τοῦ τραγικοῦ ἀπὸ τὸν γερμανικῆς καταγωγῆς πολιτικὸ φιλόσοφο καὶ φαινομενολόγο Reiner Schürmann. Ἡ ἀνάπτυξη αὐτὴ συνιστᾶ μέρος τοῦ πρόσφατα (1996) δημοσιευμένου στὴ Γαλλία ἔργου του ποὺ φέρει τὸν τίτλο *Περὶ τῶν θρυμματισμένων ἡγεμονιῶν* [1]. Ὁ Reiner Schürmann ὑπῆρξε μαθητὴς τῆς Hannah Arendt καὶ στὴ συνέχεια καθηγητὴς καὶ διευθυντὴς τοῦ Τμήματος Φιλοσοφίας στὸ New School for Social Research τῆς Νέας Ὑόρκης. Ἡ φιλοσοφικὴ του ἐργογραφία περιλαμβάνει, μεταξὺ ἄλλων, τὸ *Μάιστερ Ἔκχαρτ ἢ ἡ πλανόδια χαρά* [*Maître Eckhart ou la joie errante*, 1972], καθὼς καὶ τὴν πρωτότυπη μελέτη *Ἡ ἀρχὴ τῆς ἀναρχίας. Ὁ Χάιντεγκερ καὶ τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ πράττειν* [*Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, 1982]. Τὴ δεύτερη αὐτὴ μονογραφία θὰ συναντήσουμε συχνὰ κατὰ τὴν πραγμάτευση τῶν *Θρυμματισμένων ἡγεμονιῶν*.

Στὸ ἔργο αὐτό, ὁ Schürmann ἐπιχειρεῖ μιὰ μοναδικῆς δύναμης ἐνιαία σύλληψη τῆς εὐρωπαϊκῆς σκέψης ἀπὸ τοὺς Προσωκρατικοὺς ἕως καὶ τὸν Χάιντεγκερ. Σημεῖο ἀφετηρίας γι' αὐτὴν τὴ διαδρομὴ ἀποτελεῖ ἡ πνευματικὴ κρίση ποὺ ταλανίζει κατ' αὐτὸν τὴν εὐρωπαϊκὴ σκέψη ἐδῶ καὶ ἕναν αἰώνα. Ὁ Schürmann ἑρμηνεύει τὴν κρίση αὐτὴ ὡς ἀπεμπόληση αὐτοῦ ποὺ ἀποκαλεῖ «θεωρία τῶν ἀρχῶν» (*doctrine des principes*), ἡ ὁποία εἶναι σύμφυτη μὲ τὴν ἱστορία τῆς δυτικῆς σκέψης καὶ ἡ ὁποία βρῆκε τὴν πρώτη συστηματικὴ της διατύπωση στὸν Ἀριστοτέλη. Μέσα στὴ διαδρομὴ τῶν *Θρυμματισμένων ἡγεμονιῶν*, ὁ Schürmann διακρίνει τρεῖς «ἐποχές» – κι ἐδῶ ὁ ὅρος χρησιμοποιεῖται μὲ τὴν φαινομενολογικὴ του σημασία (*epokhe*) – τῆς μεταφυσικῆς: τὴν ἑλληνική, τὴ λατινικὴ καὶ τὴ νεότερη. Ἡ καθεμιά τους κυβερνιέται ἀπὸ ἕνα διαφορετικὸ «ἡγεμονικὸ φάντασμα» (*fantasme hégémonique*): τὸ Ἕν γιὰ τὴν ἑλληνικὴ μεταφυσικὴ θέση, τὴν Φύση (*natura*) γιὰ τὴ λατινικὴ καὶ τὴ Συνείδηση γιὰ τὴ νεότερη.

Τὸ πρῶτο μέρος τῶν *Θρυμματισμένων ἡγεμονιῶν* πραγματεύεται τὸ ἑλληνικὸ «ἡγεμονικὸ φάντασμα» παίρνοντας ὡς σημεῖο ἀφετηρίας τὸν Παρμενίδη, ἀπαρχὴ τῆς «ἐποχῆς» αὐτῆς, καὶ τὸν Πλωτίνο, στιγμὴ τῆς

---

1. *Des hégémonies brisées*, T.E.R., Mauzevin, 1996, 787 σσ. (ἀγγλ. μτφρ. *Broken Hegemonies* Μπλούμινγκτον / Ἰντιανάπολις. Indiana University Press, 2003, 824 σσ.).

όριστικῆς της συρρίκνωσης. Αὐτὴ ἡ πρώτη «ἐποχὴ» τῆς δυτικῆς μεταφυσικῆς θὰ ἀποτελέσει τὸ ἰδιαίτερο ἀντικείμενο τῆς πραγμάτευσής μας γιὰ τὸ τραγικό.

Α΄

Προκειμένου νὰ δοῦμε τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ἡ κατηγορία τοῦ τραγικοῦ ὄχι ἁπλῶς ἀναπτύσσεται, ἀλλὰ καὶ δίνει τὸν τόνο στὴν ἐρωτηματοθεσία τοῦ Schürmann, θὰ ἐπιχειρήσουμε μιὰ παρέκβαση μέσα ἀπὸ τὴν προγενέστερη μελέτη του γιὰ τὴν πρακτικὴ φιλοσοφία τοῦ Χάιντεγκερ, μιᾶς καὶ μιὰ σειρὰ ἀπὸ κεντρικὰ μοτίβα τῆς προβληματικῆς του σὲ αὐτὸ τὸ ἔργο ἐνσωματώνονται στὶς *Θρυμματισμένες ἡγεμονίες*. Στὴν εἰσαγωγὴ τοῦ *Le principe d'anarchie*, ὁ Schürmann χαρακτηρίζει τὸ ἐγχείρημά του ὡς μιὰ ἐκ νέου προσέγγιση στὸ παλαιὸ πρόβλημα τῆς σχέσης θεωρίας καὶ πράξης μέσα ἀπὸ τὴν προοπτικὴ τῆς «ἀποδόμησης» τῆς μεταφυσικῆς[2]. Στοὺς κόλπους τῆς κρίσης αὐτῆς, ὁ παραδοσιακὸς δυισμὸς μεταξὺ τῆς θεωρίας ὡς θεμελίωσης διὰ τοῦ λόγου, ἀφενὸς, καὶ τῆς πράξης ὡς συμμόρφωσης μὲ ἕνα ὀρθολογικὰ συγκροτημένο θεμέλιο, ἀφετέρου, παύει νὰ ὑφίσταται.

Ὁ Schürmann προσδιορίζει τὴ συγκεκριμένη μορφὴ ποὺ παίρνει τὸ ἐγχείρημα τῶν *Θρυμματισμένων ἡγεμονιῶν* ὡς μιὰ «φαινομενολογία τῶν κανονιστικῶν συστημάτων», δηλαδή, ὡς μιὰ ἐκκάλυψη τῆς ἱστορικῆς – "ἐποχικῆς" (*epokhale*) φύσης τους. Ἐπιχειρεῖ, μὲ ἄλλα λόγια, ἕνα εἶδος φαινομενολογικῆς γενεαλογίας τῶν μεταφυσικῶν ἀρχῶν. Ἡ φαινομενολογικὴ αὐτὴ προσέγγιση στὶς ὀντολογικὲς καὶ κανονιστικὲς ἀρχὲς θέτει κατ' ἀρχὰς ὑπὸ ἀμφισβήτηση τὴν παραδοσιακὴ θέση περὶ ἀπόρροιας τῆς πρακτικῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τὴν ὀντολογία.

Στὸ ἔργο του *Ἡ ἀρχὴ τῆς ἀναρχίας. Ὁ Χάιντεγκερ καὶ τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ πράττειν* ὁ Schürmann ὑποδεικνύει τὴ χαιντεγκεριανὴ «ἀποδόμηση» τῆς μεταφυσικῆς ὡς τὴν κατεξοχὴν στιγμὴ ὅπου τὸ καντιανὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ «Τί ὀφείλω νὰ πράξω;» χάνει τὴ βεβαιότητα τῶν διαδοχικῶν παραστάσεων ἑνὸς ἀδιασάλευτου θεμελίου, ἑνὸς *fundamentum inconcussum* – τοῦ Ἑνός, τῆς Φύσης, τοῦ Θεοῦ ἢ τοῦ *cogito* – παραστάσεων ποὺ ἀντιστοιχοῦν στὶς διαδοχικὲς φανερώσεις τῆς παρουσίας (*Anwesenheit*) στὴν ἱστορία τῆς μεταφυσικῆς. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ ὑπόθεση ἑνὸς πράττειν ποὺ στερεῖται ἀρχῆς – ἑνὸς *principium* μὲ τὴ διττὴ σημασία τοῦ λογικοῦ *principium*, μὲ ἄλλα λόγια, τῆς σχέσης πρὸς κάτι ποὺ τί-

---

2. Ὁ ὅρος χρησιμοποιεῖται ἐδῶ μὲ τὴν εὐρεῖα σημασία ποὺ πῆρε στὰ πλαίσια τοῦ φιλοσοφικοῦ διαλόγου γιὰ τὴν κρίση τῆς μεταφυσικῆς στὴν εὐρωπαϊκὴ φιλοσοφία τοῦ εἰκοστοῦ αἰῶνα.

θεται καταρχὰς [«πρὸς ἓν ἢ «ἀφ' ἑνός»], καὶ τῆς αὐθεντίας ἑνὸς *princeps,* ὑπόθεσης ποὺ κλείνει τὸ πεδίο τῆς μεταφυσικῆς – νοεῖται μόνο τὴ στιγμὴ ποὺ μιὰ ἄλλη θεώρηση τοῦ Εἶναι ἀναδύεται πρὶν καὶ πέραν τῆς «πρώτης φιλοσοφίας». Συνεπῶς, ἡ ἀναρχία γιὰ τὴν ὁποία κάνει λόγο ἐδῶ ὁ Schürmann δὲν εἶναι βέβαια αὐτὴ τοῦ Proudhon καὶ τοῦ Bakunin, δὲν εἶναι ἡ ἁπλὴ ἀποποίηση ἢ ἀπάρνηση τῶν θεμελίων. Γι' αὐτὸν τὸν λόγο καὶ ἡ φαινομενολογία τοῦ Χάιντεγκερ ποὺ ἐπικεντρώνεται στὸ θέμα τῆς ὀντολογικῆς διαφορᾶς, τῆς διαφορᾶς Εἶναι καὶ ὄντων, ἔχει μιὰ προνομιακὴ λειτουργία στὸ πλαίσιο μιᾶς σκέψης ποὺ ἀμφισβητεῖ καὶ συχνὰ ἀντιστρέφει τὴ σχέση θεωρίας καὶ πράξης ἐνῶ σὲ κάθε περίπτωση προβληματίζεται γύρω ἀπ' αὐτήν. Ἡ χαιντεγκεριανὴ διατύπωση, ἢ, γιὰ νὰ εἴμαστε ἀκριβεῖς, οἱ διαδοχικές διατυπώσεις ποὺ δίνει, τῆς ὀντολογικῆς διαφορᾶς ἀποτελοῦν ὑπόδειγμα γιὰ τὴ «φαινομενολογία τῶν ἐποχικῶν ἀρχῶν» (*phénoménologie des principes époquaux*):

> *«ὅταν ἀναλογισθεῖ κανεὶς τὴν ὀδύνη ποὺ ἐπέβαλαν οἱ ἄνθρωποι ὁ ἕνας στὸν ἄλλο στὸ ὄνομα τῶν ἐποχικῶν ἀρχῶν, βλέπει ὅτι ἡ φιλοσοφία – τὸ σκέπτεσθαι*[3] *– δὲν εἶναι ἕνα μάταιο ἐγχείρημα: ἡ φαινομενολογία ποὺ ἀποδομεῖ τὶς ἐποχὲς «ἀλλάζει τὸν κόσμο» διότι ἀποκαλύπτει τὸν μαρασμὸ τῶν ἀρχῶν»*[4].

Ἡ ἴδια ἄδηλη λειτουργία τῆς «θεωρίας τῶν ἀρχῶν» ἐντοπίζεται καὶ στὶς *Θρυμματισμένες ἡγεμονίες,* μὲ τὴν ἐκτενέστερη ὅμως ἀνάπτυξη τοῦ *τραγικοῦ* τὸ ὁποῖο εἶναι ἐξαρχῆς ἄρρηκτα συνδεδεμένο μὲ τὸν *νόμο.* Ἡ ἀναφορὰ στὸ νόμο ἀποτελεῖ ἐδῶ μιὰν ἄλλη διατύπωση γιὰ τὸ πράττειν τοῦ ὁποίου τὸ πεπρωμένο μέσα στὴ μεταφυσικὴ ὁ Schürmann καλεῖται νὰ καταγράψει, αὐτὴ τὴ φορὰ μὲ τρόπο συστηματικό, ἐντάσσοντας στὸ ἑρμηνευτικό του σχῆμα ὁλόκληρη τὴν παράδοση τῆς δυτικῆς σκέψης. Ἂς ξεκινήσουμε ὅμως ἀπὸ τὴν κατηγορία τοῦ τραγικοῦ ὅπως διαγράφεται μέσα στὴν ἀνάλυση ἢ, καλύτερα, τὴν ἀφήγηση (*récit*) τῶν *Θρυμματισμένων ἡγεμονιῶν,* προτοῦ θίξουμε τὸ θέμα τοῦ νόμου στὴν ἑλληνικὴ προκλασικὴ φιλοσοφία καὶ τὴν τραγωδία.

Δύο εἶναι οἱ πόλοι τῆς τραγικῆς – ἢ ὅπως τὴν ἀποκαλεῖ ἐπίσης ὁ Schürmann – «ἀρνητικῆς ἐμπειρίας» (*expérience négative*): ἡ γεννησιμότητα (*Gebürtigkeit/natalité*) καὶ ἡ θνητότητα (*Sterblichkeit/mortalité*). Μέσα ἀπὸ αὐτὴν τὴν πρωταρχικὴ ἀντίθεση ὁ Schürmann ἀρθρώνει ἕνα πλέγμα ἀντιθετικῶν ὅρων ποὺ συμπληρώνουν καὶ διαφωτίζουν τοὺς δύο ἀρχι-

---

3. Τὸ σκέπτεσθαι σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν ἐξαντικειμενικευμένη καὶ ἐξαντικειμενίζουσα γνώση.

4. *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir,* Παρίσι, Seuil, 1982, σ. 21.

κούς. Στὴ γεννησιμότητα καὶ τὴ θνητότητα ἀντιστοιχοῦν, ἀφενὸς, ἡ φαινομενοποίηση *(phénoménalisation)*, ἡ ἔλευση στὴν παρουσία *(venir à la présence)*, τὸ εἶναι – ἐν τῷ – κόσμῳ *(être-au-monde)*, τὸ κοινὸ *(commun)*, τὸ καθολικὸ *(universel)* καὶ τὸ ἰδιαίτερο *(particulier)*, ἡ ἐνσωμάτωση σὲ ἕνα πλαίσιο *(contextualisation)*, ἡ ὁλοποίηση *(totalisation)*, ἡ ἰδιοποίηση *(appropriation)*, ἡ μεγιστοποίηση *(maximisation)* καί, ἀφετέρου, ἡ ἀπώλεια κάθε πλαισίου *(décontextualisation)*, ἡ μοναδικότητα ἢ ἡ συμβαντολογικὴ μοναδικοποίηση *(singularisation-singularisation événementielle)*, ἡ ἀποιδιοποίηση *(désappropriation)*, ἡ ἀπαλλοτρίωση *(expropriation)*, ἡ ἀπόσυρση *(retrait)*. Διαβλέπουμε συνεπῶς ἐδῶ δύο ἄξονες ἀνάλυσης ποὺ διαπερνοῦν τὸν τραγικὸ νόμο. Τὸν πρῶτο ἄξονα συνιστᾶ ἡ ἑρμηνευτικὴ φαινομενολογία τοῦ Χάιντεγκερ τόσο αὐτὴ τοῦ *Εἶναι καὶ Χρόνος* ὅσο καὶ ἐκείνη τῶν μεταγενέστερων του κειμένων ὅπου γίνεται μνεία στοὺς «θνητοὺς» *(mortels)*.

*

Τὸ «εἶναι-πρὸς-θάνατον» *(Sein zum Tode)* συνιστᾶ μία ἀπὸ τὶς βασικὲς κατηγορίες τῆς ὑπαρκτικῆς ἀναλυτικῆς του *Εἶναι καὶ Χρόνος*. Δὲν θὰ ἀναπτύξουμε ἐδῶ τὴν συνάφειά του μὲ τὴν χρονικότητα, τὴν μέριμνα καὶ τὸν πεπερασμένο χαρακτῆρα τοῦ *Dasein*. Αὐτὸ ποὺ θὰ μᾶς ἀπασχολήσει μὲ συντομία ἐδῶ εἶναι ὁ ἰδιαίτερος δεσμός μου μὲ τὴν ἐξατομίκευση *(Vereinzelung)* ἡ ὁποία προσεγγίζει σὲ ὅ,τι ὁ Schürmann ἀποκαλεῖ «μοναδικοποίηση ποὺ μέλλεται» *(singularisation à venir)*. Διακρίνοντας ἀνάμεσα στὸν θάνατο ὡς «πραγματικὸ» βιολογικὸ γεγονὸς καὶ τὸ «εἶναι-πρὸς-θάνατο» ὡς «εἶναι-πρὸς-μιὰ-δυνατότητα», ὁ Χάιντεγκερ γράφει:

> *«Ὁ θάνατος δὲν «ἀνήκει» μόνο ἀδιαφοροποίητα στὸ δικό μου Dasein ἀλλὰ καὶ τὸ διεκδικεῖ ὡς ἄτομο [als vereinzelnes]. Ὁ κατὰ τὸ προλαβαίνειν κατανοούμενος ἀσχέτιστος χαρακτῆρας τοῦ θανάτου [Unbezüglichkeit des Todes] ἐξατομικεύει τὸ Dasein καθιστῶντας τὸ αὐτὸ τοῦτο. Αὐτὴ ἡ ἐξατομίκευση εἶναι ἕνας τρόπος, κατὰ τὸν ὁποῖο διανοίγεται [eine Weise des Erschliessens] τὸ Dasein στὴν ὕπαρξη»*[5].

Συνεπῶς, ὁ ἄρρηκτος δεσμὸς τῆς ἐξατομίκευσης μὲ τὸ εἶναι-πρὸς-θάνατο προεικονίζει κατὰ τὸν Schürmann τὸν ἕναν ἀπὸ τοὺς δύο πόλους

---

5. Μ. ΧΑΙΝΤΕΓΚΕΡ, *Εἶναι καὶ Χρόνος*, (μτφρ. Γ. Τζαβάρα). Ἀθήνα, Δωδώνη, 1978 καὶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Τυβίγγη, Max Niemeyer, 1986, σ. 263.

τῆς τραγικῆς ἐμπειρίας, τῆς ὁποίας κύρια ἔκφραση ἀποτελεῖ, ὅπως θὰ δοῦμε, ὁ τραγικὸς νόμος.

Δεύτερος ἄξονας ἀναφορᾶς γιὰ τὴν προβληματικὴ τοῦ Schürmann εἶναι ἡ ἀνάλυση τῆς γεννησιμότητας στὴ Hannah Arendt. Ἐδῶ γίνεται φανερὴ ἡ πολιτικὴ διάσταση τῆς σκέψης του, μιᾶς καὶ ὁ χῶρος τῆς γεννησιμότητας στὴν Ἄρεντ εἶναι αὐτὸς τῆς δημοσιότητας, τῆς «ἀγορᾶς» καὶ τῆς πληθυντικότητας/τοῦ πλήθους *(plurality)*, τῆς «παράδοξης πληθυντικότητας μοναδικῶν ὄντων», ὅπως γράφει ἡ Ἄρεντ[6]. Στὸ κορυφαῖο της ἔργο *Ἡ ἀνθρώπινη κατάσταση (Vita Activa)*[7], αὐτὴ θέτει τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ πράττει ὡς ἐξῆς: τὸ «τί κάνουμε;», γράφει, εἶναι τὸ κεντρικὸ θέμα τοῦ βιβλίου. Ἀπὸ τὶς τέσσερις μορφὲς τοῦ δρᾶν ποὺ βρίσκονται στὴν ἐμβέλεια κάθε ἀνθρώπινου ὄντος – ὁ μόχθος, ἡ ἐργασία, ἡ πράξη καὶ τὸ σκέπτεσθαι – οἱ τρεῖς πρῶτες γίνονται ἀντικείμενο πραγμάτευσης στὴν *Ἀνθρώπινη κατάσταση*[8]. Οἱ τρεῖς αὐτὲς μορφὲς δράσης ἀντιστοιχοῦν σὲ τρεῖς διαφορετικοὺς τύπους χρονικότητας: ὁ μόχθος *(labour)*, βασικὸ στοιχεῖο τοῦ ὁποίου εἶναι ἡ ἐπαναληπτικότητα τοῦ φυσικοῦ κύκλου, προσδιορίζεται χρονικὰ ἀπὸ τὴν «αἰωνιότητα»[9]. Ὁ χρονικὸς προσδιορισμὸς τῆς ἐργασίας *(work)*, δηλαδὴ τῆς δημιουργίας ἑνὸς τεχνικοῦ κόσμου πραγμάτων ποὺ ὑπερβαίνουν τὴ φυσικὴ ὕπαρξη καὶ τὴν ἀτομικὴ ζωή, εἶναι ἡ θνητότητα. Στὴν πράξη *(action)* ἀντιστοιχεῖ ἀντιθέτως ἡ γεννησιμότητα:

> «Καὶ οἱ τρεῖς δραστηριότητες μαζὶ μὲ τὶς ἀντίστοιχες προϋποθέσεις συνδέονται στενὰ μὲ τὴ γενικότατη συνθήκη τῆς ἀνθρώπινης ὕπαρξης: τὴ γέννηση καὶ τὸ θάνατο, τὴ *γεννησιμότητα* καὶ τὴ *θνητότητα*... Ὁ μόχθος καὶ ἡ ἐργασία, ὅπως καὶ ἡ πράξη, ριζώνουν στὴ γεννησιμότητα, ἐφόσον ἔχουν ὡς ἔργο νὰ ἐφοδιάζουν καὶ νὰ συντηροῦν τὸν κόσμο γιὰ τὴ συνεχὴ εἴσροὴ τῶν νεοαφιχθέντων, ποὺ γεννιοῦνται στὸν κόσμο ξένοι, καθὼς καὶ νὰ προβλέπουν καὶ νὰ ὑπολογίζουν τὴν εἴσροὴ αὐτή. Ὡστόσο, ἀπὸ τὶς τρεῖς δραστηριότητες, αὐτὴ ποὺ ἔχει τὴν στενότερη σχέση μὲ τὴ γεννησιμότητα εἶναι ἡ πράξη: ἡ καινούργια ἀρχή, ποὺ ἐνυπάρχει στὴ γέννηση,

---

6. Ὅρος τῆς Ἄρεντ στὸ *Vita Activa*. Πβ. ἐπίσης γιὰ τὸν συσχετισμὸ τοῦ *homo natalis* μὲ τὸν *homo politicus* στὸ δοκίμιό της *Περὶ Βίας: On Violence*, Φλόριδα, Harcourt Brace, 1970.

7. H. ARENDT, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Σικάγο 1958, (ἑλλ. μτφρ. Σ. Ροζάνης - Γ. Λυκιαρδόπουλος), Ἀθήνα, Γνώση, 1986.

8. Τὸ σκέπτεσθαι («Thinking») ἀποτελεῖ τὸ θέμα τοῦ πρώτου τόμου τοῦ μεταγενέστερου ἔργου της, *The Life of the Mind*, 2 τόμ., Φλόριδα, Harcourt Brace,1971.

9. Στὴν αἰωνιότητα ἀντιπαραθέτει ἡ Ἄρεντ τὸ ἑλληνικὸ «ἀθανατίζειν» *(The Life of the Mind, ἔνθ' ἀν.*, σ. 135). Πβ. ἐπίσης: Ἡ ἔννοια τῆς ἱστορίας (ἀρχαία καὶ μοντέρνα), στὸ *Μεταξὺ παρέλθοντος καὶ μέλλοντος*, (μτφρ. Γ. Μέρτικας), Ἀθήνα, Λεβιάθαν, σσ. 71-81.

μπορεῖ νὰ γίνεται αἰσθητὴ στὸν κόσμο μόνο ἐπειδὴ ὁ νεοαφιχθεὶς ἔχει τὴ δυνατότητα νὰ ἀρχίσει κάτι ἀπὸ τὴν ἀρχή, ἔχει τὴ δυνατότητα τοῦ πράττειν. Ἐπιπλέον, ἀφοῦ ἡ πράξη εἶναι ἡ κατεξοχὴν πολιτικὴ δραστηριότητα, τότε αὐτὸ ποὺ μπορεῖ νὰ ἀποτελέσει τὴν κεντρικὴ κατηγορία τῆς πολιτικῆς σκέψης στὴ διάκρισή της ἀπὸ τὴ μεταφυσικὴ σκέψη εἶναι ἡ γεννησιμότητα κι ὄχι ἡ θνητότητα»[10].

Μὲ ἄλλα λόγια – κι αὐτὸ ἀποτελεῖ ἕνα ἀπὸ τὰ βασικὰ σημεῖα κριτικῆς τῆς Ἄρεντ στὴν χαιντεγκεριανὴ ὑπαρκτικὴ ἀναλυτικὴ – ἴδιον τῆς ἀνθρώπινης ὕπαρξης δὲν εἶναι τὸ «εἶναι-πρὸς-θάνατον», ἀλλὰ ὁ γενέθλιος χαρακτήρας της, ἡ εἴσοδος τοῦ ἀνθρώπου στὸ χρόνο ποὺ τὸν καθιστᾶ δυνάμει μέλος ἑνὸς πολιτικοῦ βίου, κι ὄχι μιᾶς ἀναγκαίας ζωῆς[11]. Ἡ ἀνθρώπινη ζωὴ θὰ ὁδηγοῦσε στὴν καταστροφὴ καὶ τὸν θάνατο ἐὰν ἡ πράξη καὶ ἡ ὁμιλία – τὰ δύο κύρια συστατικὰ τῆς *vita activa* – δὲ διέκοπταν τὴ φυσικὴ της πορεία. Στὴ διακοπὴ αὐτή, στὴν ἱκανότητα τῆς ζωῆς νὰ ξεκινᾶ διαρκῶς κάτι καινούργιο πρέπει νὰ βλέπει κανεὶς «τὴ διαρκὴ ὑπόμνηση ὅτι οἱ ἄνθρωποι, ἂν καὶ καταδικασμένοι νὰ πεθάνουν, δὲ γεννιοῦνται γιὰ νὰ πεθάνουν ἀλλὰ γιὰ νὰ ἀρχίσουν τὴ ζωή τους» (355). Ἡ πράξη ὡς ὀντολογικὸς προσδιορισμὸς τῆς ἀνθρώπινης ὕπαρξης στὴν πληθυντικότητά της – στὴν πληθυντικὴ μοναδικότητά της – θεμελιώνεται στὸ γεγονὸς τῆς γέννησης. Τὴν ἰδέα αὐτὴ τὴ βρίσκουμε ἐκ νέου στον Schürmann ὅταν ἐπιχειρεῖ νὰ καθορίσει τὸ «θετικό» πόλο τοῦ τραγικοῦ νόμου μὲ ὅρους γεννησιμότητας.

Β΄

Γεννησιμότητα καὶ θνητότητα, ἰδιοποίηση καὶ ἀποιδιοποίηση, καθολικότητα καὶ μοναδικότητα, αὐτοὶ εἶναι οἱ δύο πόλοι τοῦ τραγικοῦ «διαφέροντος» *(différend)*[12]. Ἡ δομὴ αὐτοῦ τοῦ διαφέροντος εἶναι αὐτὴ ἑνὸς

---

10. *Ἡ ἀνθρώπινη κατάσταση, ἔνθ' ἀν.*, σ. 21. Στὴν «αἰωνιότητα» τῆς ἐργασίας ἀντιτίθεται ἡ ἀθανασία τῆς πολιτικῆς ζωῆς. Κάθε δραστηριότητα στὰ πλαίσια τῆς πόλης συνδέεται μὲ τὴν ἀναζήτηση τῆς ἀθανασίας (σσ. 36-37).

11. «Ἰδωμένο ἀπὸ τὴν ἔποψη τοῦ ἀνθρώπου, ὁ ὁποῖος ζεῖ στὸ μεσοδιάστημα παρελθόντος καὶ μέλλοντος, ὁ χρόνος δὲν εἶναι κάτι συνεχές, ροὴ ἀδιάκοπης ἀκολουθίας· διακόπτεται στὸ μέλλον, στὸ σημεῖο ὅπου στέκει «αὐτός», καὶ ἡ σκοπιά «του» δὲν εἶναι τὸ παρὸν ὅπως συνήθως τὸ κατανοοῦμε ἀλλὰ μᾶλλον τὸ χάσμα στὸ χρόνο τὸ ὁποῖο ὁ σταθερὸς ἀγῶνας «του», ἡ δημιουργία θέσης ἔναντι παρελθόντος καὶ μέλλοντος, κρατᾶ σὲ ὕπαρξη. Ἀκριβῶς ἐπειδὴ ὁ ἄνθρωπος εἰσέρχεται στὸ χρόνο καὶ μόνο ἐφ' ὅσον παραμένει σταθερὸς στὴ θέση του, ἡ ροὴ ἀδιαφόριστου χρόνου θραύεται σὲ χρονικὰ διαστήματα» (Χ. Αρεντ, *Μεταξὺ παρελθόντος καὶ μέλλοντος, ἔνθ' ἀν.*, σ. 22.

12. Τὸν ὅρο δανείζεται ὁ Schürmann ἀπὸ τὸν François Lyotard (*Des hegèmonies brisées*, σ. 179).

«double bind», ὅρο ποὺ ὁ Schürmann ἀποδίδει στὸν G. Bateson[13]. Ὁ νόμος κατὰ τὸν Bateson ἔχει τὴ μορφὴ ἑνὸς «double bind» μὲ τὰ ἀκόλουθα χαρακτηριστικά: μιὰ ἀρχικὴ προσταγὴ ποὺ διακηρύσσει τὸν νόμο· μιὰ δεύτερη προσταγὴ ποὺ διακηρύσσει ἕναν νόμο ὁ ὁποῖος βρίσκεται σὲ σύγκρουση μὲ τὸν πρῶτο, τέλος, μιὰ τρίτη προσταγὴ ποὺ «ἀπαγορεύει στὸ θῦμα» νὰ ξεφύγει ἀπὸ τὸ πεδίο ποὺ συγκροτεῖται ἀπὸ τὶς δύο πρῶτες».

Πῶς αὐτὸ τὸ σχῆμα τοῦ «double bind» καθορίζει κατὰ τὸν Schürmann τὴ τραγικὴ δομὴ τοῦ θεωρεῖν καὶ τοῦ πράττειν, τοῦ *principium* καὶ τοῦ *princeps* μέσα στὴν ἱστορία τῆς δυτικῆς μεταφυσικῆς; Οἱ τρεῖς ἐποχὲς τῆς μεταφυσικῆς διαπερνῶνται ἀπὸ αὐτὸ τὸ «φαινομενολογικό/ἐποχικὸ τραγικὸ» ποὺ προηγεῖται τῶν ὀντολογικῶν καὶ κανονιστικῶν ἀρχῶν *(pré-principiel):*

> «Ποιὸ εἶναι τὸ πλεόνασμα πού, ὅταν τὸ στοιχεῖο τοῦ θανάτου φθάνει στὸ σημεῖο νὰ ἔλξει τὸ ἐρώτημα τοῦ Εἶναι πρὸς τὴ μεριὰ τοῦ μοναδικοῦ, κάνει νὰ τίθεται σὲ παρένθεση ἡ ὀντολογικὴ διαφορὰ (καὶ ἡ κανονιστικὴ διαφορὰ τὴν ὁποία ἐνσωματώνει): Δὲν πρόκειται γιὰ κάποιο τραγικό; Μὲ ἕναν τρόπο ἀκόμη πιὸ ριζοσπαστικὸ ἀπ' ὅ,τι στὴν περίπτωση τῆς *δεινῆς* οὐσίας τοῦ ἀνθρώπου, τὸ τραγικὸ ἀναγγέλλεται στὸν Χάιντεγκερ μὲ τὴν «ἀπόπειρα νὰ στοχασθεῖ τὸ Εἶναι χωρὶς νὰ λάβει ὑπόψιν τὴν θεμελίωσή του ἀπὸ τὸ ὄν» – ἀφοῦ λοιπὸν ἀρθεῖ ἡ διαφορὰ μεταξὺ ὄντος καὶ Εἶναι... – Κι ὅμως, ἀρκεῖ νὰ ἀνακαλέσει κανεὶς τὴ σύγκρουση τοῦ φαντάσματος μὲ τὸ μοναδικό, σύγκρουση ποὺ διέπει κάθε ἡγεμονία, γιὰ νὰ δεῖ ὅτι οἱ μορφὲς τοῦ Ἑνός, τῆς Φύσης καὶ τοῦ Ὑπερβατολογικοῦ Ἐγὼ εἶναι κατ' οὐσίαν *τραγικὲς μορφές*. Μὲ ὅρους νόμου, ἡ ἀναγωγὴ στὴ «μοναδικότητα ποὺ μέλλεται» (singularisation à venir) θρυμματίζει τὴν κανονιστικὴ ὑποχρέωση μετατρέποντας την σὲ μιὰ διττὴ νομοθετικὴ-παραβατικὴ προσταγὴ (double prescription législative-transgressive)» (37).

Μιὰ σειρὰ προσδιορισμῶν ἐπιστρατεύονται γιὰ νὰ διαφωτίσουν τὴν τραγικὴ ἐμπειρία. Ὁ Schürmann μιλάει γιὰ ἄρνηση *(négation)* ποὺ πρέπει νὰ διακριθεῖ ἀπὸ τὴν καθαίρεση *(destitution)*, τὴν ἐγκατάλειψη *(dessaisie)* ἀλλὰ καὶ τὴ τραγικὴ ἀποποίηση *(déni tragique)*. Στὴν περίπτωση τῆς ἄρνησης – τῆς ὁποίας κύρια μορφὴ ἀποτελεῖ ἡ διαλεκτικὴ – ἡ ἀνατροπὴ

---

13. *Steps to an Ecology of Mind*, Λονδίνο, 1972, σ. 206. Πβ. *Des Hégémonies brisées*, σ. 64. Ἡ χρήση τῶν ὅρων ἀπὸ τὸν Schürmann δὲ διατηρεῖ βεβαίως καμία ἀναφορὰ στὴν κοινωνικὴ ψυχολογία ἀλλὰ ἔχει ἕνα ἀμιγῶς ὀντολογικὸ ὑπόβαθρο. Παρόμοια χρήση τοῦ «double bind» βρίσκουμε καὶ σὲ ἄλλους θεωρητικούς. Πβ. κυρίως: J. DERRIDA, *Φαντάσματα τοῦ Μάρξ*, Ἀθήνα, Ἐκκρεμές, 1995 καὶ Παρίσι, Galilée 1994. *Force de loi.*

τῶν μεταφυσικῶν ἀρχῶν δὲν ὁδηγεῖ στὴν ἔξοδο ἀπὸ τὸν χῶρο τῶν ὀντολογικῶν καὶ κανονιστικῶν ἀρχῶν. Τὸ προνόμιο τῆς ἐποχῆς στὴν ὁποία ζοῦμε – ἐποχὴ ποὺ διακρίνεται κατεξοχὴν ἀπὸ τὴν ἐγκατάλειψη τῶν λογικῶν καὶ κανονιστικῶν ἀρχῶν – εἶναι ὅτι μπορεῖ νὰ διακρίνει τὸ «τραγικὸ χίασμα» *(chiasme tragique)* τοῦ μοναδικοῦ *(Singulier)* καὶ τοῦ ἰδιαίτερου *(particulier)*, τῆς θνητότητας καὶ τῆς γεννησιμότητας. Τὸ «χίασμα» αὐτὸ ἐνυπάρχει ἀπὸ τὴν ἀπαρχὴ τῆς δυτικῆς μεταφυσικῆς σὲ σημεῖο ποὺ ὁ Schürmann νὰ ἀναρωτιέται ἐὰν ἡ μεταφυσικὴ ὡς θεωρία ποὺ «θέτει» ἀρχὲς γιὰ τὴ γνώση καὶ τὴν πράξη, ὡς «θετισμός» *(thétisme)*, ὑπῆρξε ποτέ! (47).

Γ΄

Πῶς ὅμως αὐτὴ ἡ ἰδιόμορφη ἀναφορὰ τοῦ Schürmann στὸ «τραγικὸ» σὲ συνδυασμὸ μὲ τὸ ἐγχείρημα μιᾶς «φαινομενολογίας τῶν ἐποχικῶν ἀρχῶν» ἐκβάλλει στὴν προβληματικὴ τοῦ νόμου; Ποιὰ εἶναι ἡ σχέση μεταξὺ ὀντολογικῶν καὶ κανονιστικῶν ἀρχῶν; Καταρχήν, θὰ πρέπει νὰ τονίσουμε ὅτι ἡ ἰδέα τῆς προ-πολιτικῆς καταγωγῆς τοῦ ἑλληνικοῦ νόμου εἶναι εὐρέως ἀποδεκτή[14].

Ὑπὸ μιὰ ἔννοια λοιπὸν οἱ κανονιστικὲς ἀρχὲς ἐμπεριέχονται στὶς ὀντολογικές: ἡ ὀντολογικὴ διαφορά, ὅπως τὴν ἀποκαλύπτει καὶ τὴ διαπραγματεύεται ἡ σύγχρονη φαινομενολογία, εἶναι κυρίως κανονιστικὴ διαφορὰ καὶ ἀφορᾶ ἄμεσα τὸ πράττειν. Ἡ κανονιστικὴ διαφορὰ ἀναφέρεται σὲ «ὅ,τι ὁ λόγος συλλαμβάνει *(capit)* πρῶτος *(primum)*, σὲ ἕνα *primum captum*, συνεπῶς, σὲ μιὰ ἀρχή, σὲ κάτι γνωστὸ μὲ ἕναν ἀπολύτως πρωταρχικὸ τρόπο κι αὐτὸ γιατὶ εἶναι ὅ,τι πιὸ κοινό» (31). Τὸ Ἕν, ἡ Φύση, ἡ Συνείδηση εἶναι οἱ ἀρχὲς τὶς ὁποῖες ἡ κανονιστικὴ διαφορὰ νομιμοποιεῖ ὡς θεμέλια, ὄχι μόνο τῆς σκέψης, ἀλλὰ καὶ τοῦ πράττειν. Ὅποιος μιλᾶ γιὰ νόμο *(Gesetz)*, μιλᾶ γιὰ κάτι ποὺ τίθεται ὡς τέτοιο *(gesetzte)*, γιὰ μιὰ θέση ποὺ παγιώνεται μέσα ἀπὸ τὴν τραγικὴ ἀποποίηση (778). Στὸν τραγικὸ νόμο, τὸ καλὸ καὶ τὸ κακὸ διαπλέκονται σὲ ἕνα «διττὸ πρόταγμα» *(double presciption)* ποὺ δὲν «θέτει» ἁπλῶς τὸ ἕνα ἀπὸ τὰ δύο. Ἡ τραγικὴ *ὕβρις* εἶναι ἀντιθέτως ἡ «ἀπόλυτη κυριαρχία τοῦ θετισμοῦ» *(domination absolue du thétisme)*, μιὰ θέση ποὺ δὲν ἀποδέχεται τὴ τραγική της ἀντίθεση. Αὐτὸ ὅμως ποὺ ὁ «θέτων», ὁ «ἡγεμονικὸς» νόμος

---

14. Η. ARENDT, *On Revolution*, Λονδίνο, Penguin,1991[2], σ. 186. Μὲ ἀνάλογο τρόπο, ὁ Χάιντεγκερ ἀποσυνδέει τὴν ἀρχαιοελληνικὴ *δίκη* ἀπὸ τὴν *πόλιν*, ἑρμηνεύοντάς την ὡς τὴν «τάξη ποὺ διατάσσει», M. HEIDEGGER, *Parmenides*, Μπλούμινγκτον Ἰντιανάπολις, Indiana University Press, 1992, σ. 96.

τῶν ἀρχῶν εἶναι σὲ θέση νὰ προδιαγράψει δὲν ἀφορᾶ τὴν μοναδικότητα πού, καθὼς ἐπέρχεται, θρυμματίζει τὸν κόσμο τῶν φαινομένων.

Τὸ ἀντίπαλο δέος τοῦ «θέτοντος νόμου» εἶναι ὁ «νόμος ὅλως τῶν νόμων» ποὺ δὲν ἐπιδέχεται γνώση, οὔτε κανονιστικὴ ρύθμιση:

> «Ἐκτὸς νόμου, ξέρουμε καλὰ ὅτι δὲν ὑπάρχει ζωή... Μιὰ ἀναφορὰ ποὺ κυριαρχεῖ σὲ μιὰ ἐποχὴ [τῆς μεταφυσικῆς] δίνει ζωὴ μονάχα ἐὰν νοηματοδοτεῖ τὴ τελευταία ἀπὸ μιὰ θέση ποὺ εἶναι ἐκτὸς τῆς γνωστικῆς της ἐμβέλειας. Αὐτὸ συμβαίνει γιατὶ ὁ νόμος δὲν εἶναι κυρίαρχος τοῦ ἑαυτοῦ του. Σὲ ποιὸν νόμο νὰ τὸν ὑποτάξουμε; Τὸ νὰ ποῦμε ὅτι κάθε ἡγεμονικὸς νόμος εἶναι κατ' οὐσίαν νόμος τῶν ἀρχῶν καὶ συνάμα ἄναρχος νόμος ἰσοδυναμεῖ μὲ τὸ νὰ ποῦμε ὅτι κανένα βλέμμα δὲν κυριαρχεῖ πάνω σὲ αὐτόν» (33).

Αὐτὴν τὴ δομὴ τοῦ νόμου ὁ Schürmann τὴν προσδιορίζει ἐπίσης κι ὡς τὴ φαντασματικὴ *(fantasmatique)* του δομή. Συνεπῶς, τὸ «τραγικὰ διαφέρον» εἶναι γι' αὐτὸν ἕνα «διττὸ νομοθετικό-παραβατικὸ πρόταγμα» *(double prescription législative-transgressive)*, ἕνα «double bind», μιὰ πραγματικότητα ὄχι ἄνομη *(anomique)*, ἀλλὰ «διττὰ θεμιτή» *(doublement nomique)*. Πρέπει νὰ διευκρινίσουμε καταρχὴν ὅτι, λέγοντας νόμος, ἀναφερόμαστε στὸ πράττειν καὶ κυρίως στὸ πολιτικὸ πράττειν. Ἡ ἐπιχειρηματολογία τοῦ Schürmann μοιάζει νὰ διαπερνᾶ τὴν ἱστορία τῆς σκέψης ἀναδεικνύοντας τὴ διττή, διαπλεκόμενη ἀλλὰ καὶ διχαστική, λειτουργία τῆς ἀρχῆς καὶ τῆς «ἀν-αρχίας». Ὅπως στὴν Ἄρεντ – ἀλλά, ὑπὸ μιὰ ἔννοια, καὶ στὸν Χάιντεγκερ – τὸ ζητούμενο εἶναι ἡ ἐγγραφὴ τοῦ νόμου σὲ ἕνα πλαίσιο ποὺ νὰ ὑπερβαίνει τὸ μεταφυσικὸ δυισμὸ τοῦ θεωρεῖν καὶ τοῦ πράττειν. Τεκμήριο αὐτῆς τῆς ὑπέρβασης εἶναι ἡ ὑποδήλωση τῆς τραγικῆς οὐσίας τοῦ νόμου.

Τὰ παραδείγματα τῶν τραγικῶν ἡρώων, τοῦ Ἀγαμέμνονα, τοῦ Οἰδίποδα, τῆς Ἀντιγόνης, τοῦ Κρέοντα μαρτυροῦν κατὰ τὸν Schürmann τὴν συνύπαρξη τῆς μεγιστοποίησης καὶ τῆς μοναδικότητας, τοῦ νόμου τῆς ζωῆς, τοῦ «θετικοῦ» νόμου, καὶ τοῦ ἀντι-νόμου, τοῦ θανάτου (51). Ὁ Schürmann παρουσιάζει αὐτὴν τὴν ἀντίθεση ὡς διαπάλη μεταξὺ τοῦ παλαιοῦ ἡρωικοῦ νόμου, ἀφενός, καὶ τῶν δημοκρατικῶν νομῶν τῆς πόλης, ἀφετέρου, διαπάλη ποὺ διαφαίνεται, τόσο στοὺς τραγικούς, καὶ κυρίως στὸν Αἰσχύλο, ὅσο καὶ στὸν Παρμενίδη: «Ὁ Παρμενίδης λέει τὴν ἀλήθεια τῶν τραγωδιῶν τοῦ Αἰσχύλου καὶ τοῦ Σοφοκλῆ: κάτω ἀπὸ τὸν δημοκρατικὸ κώδικα, δέξου τὸν ἡρωικὸ νόμο ὡς σταθερὰ παρόντα καὶ κάτω ἀπὸ τὸν ἡρωικὸ κώδικα δέξου τὸν δημοκρατικὸ νόμο» (141).

Μέσα ἀπὸ τὴν «τραγικὴ ἀποποίηση», ὁ ἥρωας διακηρύσσει τὸν νόμο, ἀπωθώντας τὸν «ἀντι-νόμο»[15]. Ὁ νόμος λοιπὸν γεννιέται μέσα ἀπὸ τὴν

---

15. Πβ. ἐπίσης: J. DERRIDA, *Parages*, Παρίσι, Galilée, 1986, σ. 254.

τραγική ἀποποίηση. Ὁ Schürmann φέρνει τὸ παράδειγμα τοῦ Ἀγαμέμνονα στὴν ὁμώνυμη τραγωδία τοῦ Αἰσχύλου τὴ στιγμὴ τῆς ἀπόφασης ποὺ θὰ κρίνει τὴ τύχη τῆς κόρης του Ἰφιγένειας. Ὁ Ἀγαμέμνονας βρίσκεται ἀντιμέτωπος μὲ δύο νόμους ἐξίσου δυνατούς. Ἀπὸ τὴ μιά, ὁ φυσικός-φυλετικὸς νόμος τοῦ πατέρα ποὺ πρέπει νὰ προστατεύσει τὸ σπλάχνο του κι, ἀπὸ τὴν ἄλλη, ὁ νόμος τοῦ πολιτικοῦ ἄνδρα ποὺ προτάσσει τὸ καλὸ τοῦ στρατοῦ καὶ τῆς πόλης. Ξαφνικά, τὸ «εἴτε... εἴτε», τὸ «double bind», τὸ «διττὸ πρόταγμα», λύεται, ἡ ἀπόφαση παίρνεται, ὁ νόμος τοῦ οἴκου καταλύεται κι ὁ Αἰσχύλος μιλᾶ γιὰ δικαιοσύνη *(θέμις)*, γιὰ *νόμο* (στ. 214). Ἀλλὰ γιὰ ποιὸν *νόμο* πρόκειται ἀκριβῶς; Ὁ Schürmann παρατηρεῖ:

> «Εἶναι ἀναγκαία ἡ ἀποποίηση τοῦ τραγικοῦ γιὰ νὰ γεννηθεῖ ἕνας μονοσήμαντος νόμος... Ἡ τραγωδία διαγράφει πάντοτε ἕνα εἶδος διαδρομῆς τῶν ματιῶν. Ὁ ἥρωας βλέπει τοὺς νόμους σὲ σύγκρουση. Κατόπιν – τὴ στιγμὴ τῆς τραγικῆς ἀποποίησης – τυφλώνεται μπροστὰ σὲ ἕναν ἀπὸ τοὺς δύο, κρατώντας τὸ βλέμμα καρφωμένο στὸν ἄλλο. Ἀπὸ τὴν τύφλωση αὐτὴ τοῦ ἀρχηγοῦ ἔχουν ἐπιζήσει, καὶ ἐπιζοῦν ἀκόμη, στρατοὶ καὶ πόλεις. Ἀκολουθεῖ τότε μιὰ καταστροφὴ ποὺ τοῦ ἀνοίγει τὰ μάτια: ἡ στιγμὴ τῆς τραγικῆς ἀλήθειας. Ἡ θέα τοῦ διττοῦ προτάγματος τοῦ ξερριζώνει τὰ μάτια (κυριολεκτικὰ γιὰ τὸν Οἰδίποδα, μὲ διαφορετικὸ τρόπο γιὰ τὸν Τειρεσία), καὶ καθιστᾶ τὸν ἥρωα τόσο μοναδικὸ ὥστε δὲν τὸν χωράει πιὰ ὁ τόπος μέσα στὴν πόλη. Στὴν πραγματικότητα, δὲν ὑπάρχει διττὸ πρόταγμα παρὰ μόνο ἐὰν τὸ «εἴτε-εἴτε» τῶν δύο ἀλληλοσυγκρουόμενων νόμων ἐξαντλεῖ τὸ πεδίο τοῦ δυνατοῦ. Ἀπὸ τὴν ἀποποίηση στὴν ἀναγνώριση, ἡ τύφλωση μετουσιώνεται. Ἡ *ὕβρις* γίνεται ἐνορατικὴ τύφλωση. Ἔχοντας χάσει τὰ μάτια του, ὁ Οἰδίποδας βλέπει ἀλλὰ τι; Τὴν τραγικὴ ἀλήθεια, τὴν ἀλήθεια τοῦ διαφέροντος *(différend)*» (40).

Θὰ πρέπει ἐδῶ νὰ ἐπισημάνουμε ὅτι ἡ ὀντολογικὴ διαφορὰ στὴ χαιντεγκεριανὴ της σημασία, δηλαδή, ὡς διαφορὰ Εἶναι καὶ ὄν εἶναι πάντοτε γιὰ τὸν Schürmann καὶ κανονιστικὴ διαφορά. Παίρνοντας ὡς σημεῖο ἀφετηρίας τὴν ἐποχή μας ὅπου ἀκριβῶς ἡ «κανονιστικότητα ἔχει ἐξαντλήσει τὰ ἀποθέματά της» (30) κι ἐκκαλύπτοντας ἔτσι τὴ «φανταστικὴ» δομὴ τῶν κυρίαρχων ἀρχῶν, ὁ Schürmann πηγαίνει πίσω στὶς καταβολὲς τῆς ἑλληνικῆς σκέψης γιὰ νὰ διερευνήσει τὴ διττὴ συγκρότηση τῆς πρώτης κανονιστικῆς ἀρχῆς, τοῦ Ἑνὸς ὡς τοῦ πρωταρχικοῦ «ὀνομαστικοῦ-κανονιστικοῦ κοινοῦ (ὄντος) (31) *(commun nominatif-normatif)*. Μέσα σὲ αὐτὸ τὸ πλαίσιο εἶναι ποὺ προβάλλει τόσο ἡ μορφὴ τοῦ Παρμενίδη ὅσο καὶ αὐτὴ τῶν τραγικῶν. Ὁ Schürmann θὰ δώσει μιὰ ἐξαντλητικὴ ἑρμηνεία τοῦ ποιήματος τοῦ Παρμενίδη καὶ μὲ αὐτὴν τὴν

εὐκαιρία θὰ ἐπιχειρήσει νὰ ἀναγνώσει τὸ διττὸ ἀνήκειν τῆς φιλοσοφικῆς ἐρωτηματοθεσίας τόσο στὴ «θέτουσα συνείδηση» *(conscience thétique)* – τὴν κατεξοχὴν μεταφυσικὴ στάση γενέθλιος τόπος τῆς ὁποίας εἶναι τὸ ποίημα τοῦ Παρμενίδη – ὅσο καὶ σὲ ὅ,τι διαρρηγνύει αὐτὴν τὴν ἀρχὴ τὴν φαινομενικότητα, τὴν παρουσία ἐγκαθιστώντας τὴν ἀπουσία, τὸν θάνατο, τὴν ἀποστέρηση *(dépossession)*. Ἀλλὰ ἡ «θέτουσα συνείδηση» δὲν εἶναι παρὰ ἕνας νόμος. Εἶναι ὅμως αὐτὸς ὁ «θέτων νόμος» *(loi thétique)* ὅπως τὸν ἀποκαλεῖ ὁ Schürmann – ὁ νόμος τῆς σκέψης[16]; Ὄχι, στὸ βαθμὸ πού, ἤδη στὸν Παρμενίδη, ὁ νόμος τοῦ θεωρεῖν – ἀλλά, θὰ λέγαμε, καὶ τοῦ πράττειν, ἀναθυμούμενοι τὴν κληρονομιὰ τῆς φαινομενολογίας τόσο τῆς Ἄρεντ ὅσο καὶ τοῦ Χάιντεγκερ – εἶναι αὐτὸς ἑνὸς διττοῦ ἀνήκειν, ἑνὸς «double bind». Ὁ τραγικὸς νόμος, κι ὄχι ὁ «θέτων νόμος», εἶναι ποὺ κυβερνᾶ τὴν προκλασικὴ φιλοσοφία καὶ ποίηση. Ὁ τραγικὸς νόμος εἶναι, ἐπίσης, αὐτὸς ποὺ ἀρχίζει νὰ ἀπαλλοτριώνεται μὲ τὴν κλασικὴ φιλοσοφία.

> «... μετὰ τὴ Διοτίμα τουλάχιστον, οἱ φιλόσοφοι πασχίζουν νὰ ὠθήσουν τὴ γλῶσσα στὰ ἄκρα θέτοντας μιὰ πρώτη γραμματικὴ ποὺ κατευθύνει ὅλες τὶς ἄλλες. Ἔτσι ὁ Ἀριστοτέλης παίρνει ὡς βάση τὴ γραμματικὴ τῆς φυσικῆς ἀλλαγῆς καί, μέσα ἀπὸ μιὰ σειρὰ μεταπτώσεων, ἀναζητᾶ μιὰ ἀληθινὴ ἐπιστήμη τῶν ἀρχῶν, ἔστω κι ἂν ἀναγνωρίζει ὅτι αὐτὴ εἶναι ἀπρόσιτη. Ὅμως στὸ «ἐπάγγελμα τῶν ἀρχῶν» *(métier des principes)*, οἱ κατευθυντήριες γραμματικὲς ἀποτέλεσαν μονάχα τὴ συνέπεια ἑνὸς στοιχείου μέσα ἀπὸ τὸν χῶρο τῆς λογικῆς. Πρόκειται γιὰ κάτι τοῦ ὁποίου τὸ ὄνομα μᾶς παρέχει ἡ κοινὴ γλῶσσα ἀλλὰ τὸ ὁποῖο, στὴν κατάληξη μιᾶς σημασιολογικῆς μεγιστοποίησης, δίνει διέξοδο σὲ ἕνα φάντασμα *(fantasme)* κι ὄχι σὲ μιὰ γνωσιολογικὴ ἔννοια... Ἡ *τραγικὴ ἀλήθεια* τὴν ὁποία κατονομάζει τὸ «διαφέρον» *(différend)* χρησιμεύει ὡς μοντέλο προκειμένου νὰ ἀνακαλύψει κανεὶς τὶς πρωτογενεῖς στρατηγικὲς τοῦ Εἶναι, στρατηγικὲς ποὺ ὁ Χάιντεγκερ περιγράφει μὲ τὴ βοήθεια τῶν ὠθήσεων καὶ τῶν ἀποσύρσεων χωρὶς ἐπιτήδευση ἀνάμεσα στὴν ἰδιοποίηση καὶ τὴν ἀποιδιοποίηση (42).

---

16. Ὁ Schürmann δίνει τὸ παράδειγμα τοῦ φυσικοῦ νόμου στοὺς Ρωμαίους ὡς ἑνὸς νόμου ποὺ νοεῖται σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν ἑλληνικὸ τραγικὸ νόμο (σ. 251). Τὸ παράδειγμα ποὺ δανείζεται ἀπὸ τὴν ἀρχαία τραγωδία γιὰ νὰ παραστήσει αὐτὴ τὴ διαφοροποίηση μεταξὺ ἀρχαίας φύσης καὶ νόμου καὶ ρωμαϊκῆς *natura* καὶ *lex* εἶναι αὐτὸ τοῦ Ξέρξη ἀπὸ τοὺς *Πέρσες* τοῦ Αἰσχύλου (σ. 254). Ἡ ἑρμηνεία του παρουσιάζει σαφὴ ἐγγύτητα σὲ ἐκείνη τῆς Ἄρεντ: «Unlike the Greek *nomos*, the Roman *lex* was not coeval with the foundation of the city, and Roman legislation was not a prepolitical activity. The original meaning of the word *lex* is «intimate connection» or relationship, namely something which connects two things or two partners whom external circumstances have brought together» (H. ARENDT, *On Revolution*, Λονδίνο, Penguin, 1963, σ. 187).

Ὁ Schürmann ἀντλεῖ τὰ παραδείγματα τοῦ τραγικοῦ νόμου ἀπὸ μιὰ πρωτότυπη ἀνάλυση τοῦ Ποιήματος τοῦ Παρμενίδη ἀλλὰ καὶ τῆς τραγωδίας. Ὅσον ἀφορᾶ στὸν Παρμενίδη, ἡ ἑρμηνεία τῆς ἐνολογικῆς θεωρίας *(doctrine hénologique)* του, ὅπως τὴν ἀποκαλεῖ ὁ Schürmann, δὲν υἱοθέτει σὲ καμία περίπτωση τοῦ μεταφυσικὸ ἐγκλεισμὸ στὸν ὁποῖο τὴν ὁδηγεῖ ἡ κλασικὴ φιλοσοφία, λ.χ. ὁ Ἀριστοτέλης στὰ *Μετὰ τὰ Φυσικά*. Ὁ παραλληλισμὸς ἀνάμεσα στὴ διττὴ λειτουργία τοῦ τραγικοῦ νόμου στὴν αἰσχύλεια τραγωδία καὶ τὸ παρμενίδειο Ποίημα εἶναι καταφανής. Ἡ «ἐνολογικὴ» θεωρία εἶναι καταρχὴν «ἐνολογικὴ διαφορὰ» *(différence hénologique)* καὶ «ἐνολογικὸ διαφέρον» *(différend hénologique)*[17]. Ἡ ἀριστοτελικὴ ἀναγωγὴ τοῦ Εἶναι στὴν οὐσία δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ εἶναι περιοριστική:

> «Ἡ πρωτογενὴς ἐμπειρία εἶναι τραγικὴ ὡς πρὸς τὸ ἕξῆς, ὅτι, κάτω ἀπὸ τὸν ζυγὸ τοῦ ἑνός, «κρατάει μαζί» τὶς κανονιστικὲς μοναδικότητες μέσα στὴν ἀνομοιογένειά τους. Τὸ σημεῖο ἐκκίνησης τοῦ Παρμενίδη εἶναι τὸ ἴδιο μὲ αὐτὸ τοῦ Αἰσχύλου. Ὁ Ἀγαμέμνων ὑφίσταται τὸ διττὸ πρόταγμα μιᾶς ἔκκλησης ποὺ τὸν ἐγκαθιδρύει μέσα στὴ μοναδικότητά του *(singularisant)* καλώντας τον νὰ ἀναδειχθεῖ σὲ ἀρχηγὸ ἐνώπιον τοῦ βλέμματος ποὺ τὸν ἐγκαθιδρύει ἐκ νέου στὴν μοναδικότητά του καλώντας τον νὰ ἀναδειχθεῖ σὲ πατέρα· μὲ τὸν ἴδιο τρόπο καὶ ὁ κοῦρος τοῦ Παρμενίδη ὀφείλει σὲ ἕνα ἀπὸ παρόντα τόδε τι [*ceci* présents] καὶ ἀκόμη σὲ ἕνα ἀπὸ ἀπόντα τόδε τι [*cela* absents]. Τὸ Ἕν λοιπὸν δὲν μεγιστοποιεῖται ἀπὸ τὰ παρόντα» (52).

Ὁ Schürmann παρουσιάζει τὸ «διττὸ πρόταγμα» μὲ τὸ ὁποῖο βρίσκεται ἀντιμέτωπος ὁ Ἀγαμέμνων στὴν αἰσχύλεια τραγωδία ὡς ἄλυτη σύγκρουση μεταξὺ δύο τάξεων πραγμάτων, τῆς φυλετικῆς πραγματικότητας, ἀπὸ τὴ μία, καὶ τῆς πόλεως, ἀπὸ τὴν ἄλλη. Μὲ ἀνάλογο τρόπο λοιπὸν καὶ στὸ Ποίημα τοῦ Παρμενίδη δὲν πρόκειται νὰ ἐπιλέξει κανεὶς μεταξύ του εἶναι καὶ τοῦ μή-εἶναι ἀλλὰ νὰ ἀκολουθήσει ἕναν τρίτο δρόμο, αὐτὸν τοῦ διττοῦ προτάγματος *(double prescription)* τῶν παρόντων καὶ τῶν ἀπόντων[18]. Εἶναι ἐξαιτίας αὐτοῦ τοῦ «διττοῦ ἀνήκειν» ποὺ τὸ

---

17. *Des hégémonies brisées*, σ. 95.

18. Ἀναφερόμενος καὶ στοὺς ὑπόλοιπους προσδιορισμούς τοῦ «εἶναι» ὅπως «ἐστι», «ἐόν», «πέλειν», ὁ Schürmann ἀντιπαραθέτει τὴν ἀνάγνωση τοῦ παρμενίδειου «ἐόντος» τὴν ὁποία προτείνει σὲ αὐτὴν τοῦ Pierre Aubenque, χαρακτηρίζοντάς την ὡς πιὸ «διαφορικὴ» (différentielle) ἀνάγνωση (σ. 171, σημ. 9). Ὁ Aubenque προτάσσει τὸ Εἶναι τοῦ Ἑνὸς καὶ ταυτίζει τὸ Εἶναι μὲ τὴν οὐσιαστικοποιημένη μορφή του, τὸ ἐόν. Στὴν οὐσιολογικὴ αὐτὴ τοποθέτηση ποὺ διαβάζει τὸν Παρμενίδη μέσω τοῦ Ἀριστοτέλη, ὁ Schürmann ἀντιπαραθέτει τὸ Εἶναι ὡς Ἕν.

Ἕν προσδιορίζεται ὡς αὐτὸ ποὺ νομοθετεῖ μὲ τραγικὸ τρόπο (98). Ὅσο γιὰ τοὺς ἀνθρώπους, αὐτοὶ ταλαντεύονται μεταξὺ τοῦ Εἶναι καὶ τοῦ μὴ-Εἶναι – «δίκρανοι» εἶναι ὁ παρμενίδειος ὅρος[19] – πρᾶγμα ὅμως ποὺ δὲν καταλήγει σὲ καμία περίπτωση στὸν πλατωνικὸ δυισμὸ ἐπιστήμης καὶ δόξας (102, 108). Ἡ ἀλήθεια στὸν Παρμενίδη δὲν ὑπόκειται στὴ διαλεκτικὴ ἀρχὴ τῆς ἀντίφασης, δὲν ὁρίζεται ὡς λογικὴ ἀντιστοιχία, κάτι ποὺ θὰ ἀποτελέσει τὴν κατεξοχὴν κατάκτηση τῆς κλασικῆς σκέψης. Στὸ Ποίημα, ἡ νύχτα καὶ ἡ μέρα, ἡ παρουσία καὶ ἡ ἀπουσία, ἡ δόξα *(τὰ δοκοῦντα)* καὶ ἡ ἀλήθεια δὲν ἀντιτίθενται στὸ πλαίσιο τῆς τραγικῆς κατάστασης, ἡ δοξο-λογία εἶναι συστατικὸ μέρος τῆς ἀληθειο-λογίας (171). Ἡ ἀντιξοότητα δὲν σβήνει μέσα στὸν Ἕν κι αὐτὸ γιατὶ ἡ ἑνότητα διατηρεῖ μέσα της τὴν ἀνομοιογένεια τῶν ἐνάντιων. Συνεπῶς, σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν κοινὴ ἀντίληψη γιὰ τὴν ὀντολογία τοῦ Παρμενίδη ποὺ τὴν ἐκλαμβάνει ὡς θεωρία τοῦ ἀκίνητου καὶ αἰώνιου Ἑνὸς – ὡς μιὰ «θέτουσα ὀντολογία» *(ontologie thétique)* –, ὁ Schürmann παρουσιάζει ἕναν φιλόσοφο τῆς μοναδικότητας καὶ τοῦ «τραγικοῦ χιάσματος» τῆς παρουσίας καὶ τῆς ἀπουσίας, τῆς γεννησιμότητας καὶ τῆς θνητότητας, τῆς καθολικότητας καὶ τῆς μοναδικότητας.

Πῶς ἡ παρμενίδεια «ἐνολογία» ἀσκεῖ τὴν νομιμοποιητική της λειτουργία; Στο μέτρο ποὺ ὁ Παρμενίδης ἐγκαθιδρύει πρῶτος τὴν ὀντολογικὴ διαφορά, ἡ διαφορὰ αὐτὴ εἶναι συγχρόνως καὶ κανονιστική. Ἀφορὰ τὴν νομιμοποίηση *(légitimation)*[20] ὄχι μόνο τῶν ὀνομάτων, τῶν λογικῶν καὶ γλωσσικῶν ἀποφάνσεων, ἀλλὰ καὶ τῶν νόμων, τῶν θεσμῶν· ὀνόματα καὶ νόμοι εἶναι περιοχὲς φαινομένων *(régions phénoménales)* ποὺ καλύπτουν τὸ πεδίο τῶν ὄντων:

> «Τὸ Ἕν δὲν ἀφήνεται νὰ μεταβληθεῖ οὔτε σὲ apriori γιὰ τὶς ἐπιστῆμες οὔτε σὲ ἀρχὴ *(origine)* γιὰ τὶς περιοχὲς τῶν φαινομένων. Ἐντούτοις ὅμως αὐτὸ παρέχει τὴν συνθήκη γιὰ κάθε ἐπιστήμη καὶ κάθε φαινόμενο» (138).

Ὁ Παρμενίδης ὅμως δὲν εἶναι ἁπλῶς ὁ φιλόσοφος τοῦ Εἶναι ἀλλὰ

---

19. «... γιατὶ ἡ ἀμηχανία κυβερνάει τὴ σκέψη τὴν πλανόδια μὲς στὰ στήθια τους, κι αὐτοὶ ὅλο παραδέρνουν, κουφοὶ καὶ τυφλοὶ συνάμα, σαστισμένοι, μπουλούκια δίχως κρίση, ποὺ νομίζουν πὼς τὸ εἶναι καὶ τὸ μὴ εἶναι τὸ ἴδιο κι ὄχι τὸ ἴδιο, κι ὁ δρόμος τοὺς φέρνει ὁλοένα πίσω»; («... ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν στήθεσιν ἰθύνει πλάκτον νόον· οἱ δὲ φοροῦνται κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε, τεθήποτες, ἄκριτα φύλα, οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενομισταί κοὖ ταὐτόν, πάντων δὲ παλιντρόπος ἐστι κέλευθος»).

20. Νομιμότητα *(légalité)* καὶ νομιμοποίηση *(légitimation)* εἶναι ἐδῶ δύο ἔννοιες ποὺ ἀνήκουν σὲ διαφορετικὰ πεδία ἀναφορᾶς (σ. 127). Ἐὰν ὁ ἔλεγχος τῆς νομιμότητας ἐμπίπτει στὰ καθήκοντα τοῦ πολιτικοῦ, ἡ νομιμοποίηση τῆς ἴδιας τῆς κανονιστικῆς λειτουργίας εἶναι ἔργο τοῦ φιλοσόφου.

καὶ ὁ νομοθέτης ποὺ δίνει στὴν πόλη τῆς Ἐλέας τὸ πρῶτο της σύνταγμα. Σὲ ἕνα ἐπίπεδο ἀναφορᾶς ποὺ θὰ καλούσαμε τοπολογικὸ καὶ οὐσιωδῶς προ-πολιτικό[21] – ἀλλὰ ὁ ἑλληνικὸς νόμος δὲν εἶναι μιὰ προπολιτικὴ ἔννοια; ἡ ἐνολογία εἶναι μιὰ σκέψη γιὰ τὸ Νόμο. «Νόμος ἐστι», «νομίζεσθαι» εἶναι συχνὲς ἐκφράσεις στὸν Παρμενίδη – ὅπου ὁ τραγικὸς-ἀρχαϊκὸς νόμος νοεῖται ὡς κάτι ποὺ προηγεῖται τοῦ θέτοντος νόμου *(loi thétique)* καὶ τὸν θεμελιώνει.

Δ΄

Γίνεται ἑπομένως φανερὸ ὅτι, κατὰ τὸν Schürmann, ἡ κρίση τῶν ἡγεμονικῶν-κανονιστικῶν ἀρχῶν τοὺς δύο τελευταίους αἰῶνες – ἀπὸ τὸν Κίρκεγκαρντ, τὸν πρῶτο θεωρητικὸ τῆς μοναδικότητας ποὺ ἀντιτίθεται στὴ διαλεκτικὴ ἄρνηση, στὸν Νίτσε κι ἀπ᾽ αὐτὸν στὸν Βιττγκενστάεν καὶ τὸν Χάιντεγκερ – ὑφίσταται ἤδη στὴν ἑλληνικὴ σκέψη ἀπὸ τὶς ἀπαρχές της, στὸ «διττὸ πρόταγμα» τῆς παρουσίας καὶ τῆς ἀπουσίας, τοῦ φαινομένου καὶ τῆς μοναδικότητας, ἢ, μὲ ὅρους τῆς σύγχρονης φαινομενολογίας, τῆς γεννησιμότητας *(natalité)* καὶ τῆς θνητότητας *(mortalité)*[22]. Γιατὶ ἡ ἑρμηνεία τοῦ νόμου καὶ, γενικότερα, τῆς κανονιστικῆς συγκρότησης τῆς ἑλληνικῆς ἀρχαϊκῆς σκέψης καὶ τραγωδίας στὸν Schürmann ἀποτελεῖ μιὰ πρωτότυπη συμβολὴ στὴ συζήτησή μας; Θὰ μοῦ ἐπιτρέψετε νὰ θίξω μερικὰ σημεῖα μὲ ἐπιγραμματικὸ τρόπο καὶ στὴ συνέχεια νὰ ἀνοίξω κάποιες περαιτέρω προοπτικὲς ἔρευνας κι ἀνάλυσης.

Θὰ πρέπει καταρχὰς νὰ λάβουμε ὑπόψη μας ὅτι ἡ πρωταρχικὴ μέριμνα τοῦ Schürmann εἶναι ἡ συμβολὴ στὸν ἐσαεὶ διάλογο τῆς φιλοσοφίας ποὺ ἀφορᾶ τὴ σχέση θεωρίας καὶ πράξης τὸν ὁποῖον ἄνοιξαν ἐκ νέου στὸν χῶρο τῆς σύγχρονης φαινομενολογίας καὶ πολιτικῆς θεωρίας ὁ Μ. Χάιντεγκερ καὶ ἡ Χ. Ἄρεντ, μεταξὺ ἄλλων. Ἡ προσκόλληση στὴν προσπάθεια ἐπαναπροσδιορισμοῦ τοῦ πράττειν βρίσκεται στὴ ρίζα τῆς ἐπιμονῆς μὲ τὴν ὁποία ὁ Schürmann ἐπιστρέφει στὴν προβληματικὴ τοῦ νόμου μέσα ἀπὸ τὸ πρίσμα τῆς σχέσης του μὲ τὸ τραγικό. Τὸ τελευταῖο ἐξετάζεται ἐδῶ, ὄχι τόσο ὡς αἰσθητικὴ κατηγορία, ὅσο ὡς ἕνα ὀντολογικὰ προσδιορισμένο πρακτικὸ πρόταγμα. Τὸ μπόλιασμα τῆς ἀρχαίας φιλοσοφίας ἀπὸ τὸν σύγχρονο φιλοσοφικὸ στοχασμὸ εἶναι, θὰ λέγαμε,

---

21. *Des hégémonies brisées,* σ. 131.

22. Ἀντίθετα μὲ τὸ «διττὸ πρόταγμα» τῆς ἀρχαϊκῆς σκέψης καὶ τῆς τραγωδίας, ἡ κλασικὴ φιλοσοφία ἐδραιώθηκε ὡς ὑπόσχεση νὰ κατανικηθεῖ ἡ θνητότητα, ὑπόσχεση ἑνὸς «ἀθανατίζειν». Πβ. ἐπίσης: H. ARENDT, *The Life of the Minde, ἔνθ᾽ ἀν.*, σσ. 133-141 καὶ *Μεταξὺ παρελθόντος καὶ μελλόντος, ἔνθ᾽ ἀν.*, σσ. 80-81. Στὴν ἀρεντιανὴ ἀνάλυση, ἐντούτοις, δὲν φαίνεται νὰ ὑπάρχει διαφοροποίηση μεταξὺ τοῦ παρμενίδειου Εἶναι καὶ τοῦ ἀριστοτελικοῦ ὄντος, σ. 136.

ή πιὸ εὐτυχισμένη στιγμὴ αὐτῆς τῆς ἀνάγνωσης. Μέσα ἀπὸ αὐτὸ προβάλλει, ἐπίσης ἡ ἀκόμη πιὸ σημαντικὴ συνδρομὴ τῆς ἀνάγνωσης αὐτῆς στὸ γεφύρωμα τοῦ χάσματος μεταξὺ αὐτοῦ ποὺ ἀποκαλοῦμε στὶς μέρες μας «κρίση τῆς μεταφυσικῆς» καὶ τῶν «ἐποχικῶν ἀσυνεχειῶν» (ἡ ἔκφραση εἶναι τοῦ Schürmann) ποὺ θρυμματίζουν τὰ «ἡγεμονικὰ φαντάσματά» της. Αὐτὴ ἡ φαινομενολογικὴ ἀνάγνωση τοῦ νόμου στὴν ἀρχαία σκέψη καὶ τραγωδία, τοῦ μονοσήμαντα προσανατολισμένου στὴ ζωὴ «θέτοντος» νόμου, ἀλλὰ καὶ τοῦ «τραγικοῦ» νόμου ὅπου διαπλέκονται ἄρρηκτα γεννησιμότητα καὶ θνητότητα, ἀνοίγει μιὰ νέα προοπτικὴ γιὰ τὴ θεώρηση αὐτοῦ ποὺ ὁ ἴδιος ὁ Schürmann ἀποκαλεῖ κανονιστικὴ διαφορά. Ὅσο γιὰ τὶς σιωπὲς αὐτῆς τῆς διαδρομῆς, εἶναι ἀρκετὲς καὶ ὀφείλονται στὴν ἴδια τὴν οἰκονομία τῆς ἑρμηνείας. Τιμὴ ἀποδίδεται στὸν Κίρκεγκαρντ καὶ τὸν Νίτσε, ἀλλὰ ὁ Χάιντεγκερ μοιάζει νὰ εἶναι ἡ κινητήρια δύναμη αὐτῆς τῆς ἀνάγνωσης ποὺ πασχίζει νὰ διαβάσει τὴν ὀντολογικὴ διαφορὰ μέσα ἀπὸ τὴν κανονιστικὴ διαφορὰ καὶ ἀντιστρόφως:

> «Στὴ σκέψη τοῦ Heidegger μετὰ τὸ *Εἶναι καὶ Χρόνος*... ἡ διαφορὰ δὲν εἶναι πλέον τῆς τάξης ἑνὸς θέτειν. Πρόκειται γιὰ τὴ διαφορὰ ἀνάμεσα στὸν ἱστορικὸ τόπο τῆς περατωμένης γεωτερικότητας, ἀφενὸς καὶ τὰ πρωτογενή, φαινομενολογικὰ ἰδωμένα στοιχεῖα τῆς γεννησιμότητας καὶ τῆς θνητότητας ἀφετέρου. Ἀφοῦ ἀποποιούμαστε τὸν «θετισμὸ» *(thétisme)*, μένει νὰ κατανοήσουμε αὐτὴ τὴ διαφορὰ μέσα ἀπὸ τὶς προϋποθέσεις της. Ἀπὸ ἐκεῖ προκύπτει καὶ τὸ ἐρώτημα ποὺ προηγεῖται καὶ αὐτῆς ἀκόμα τῆς διαφορᾶς: τὶ καθιστᾶ δυνατὴ μὲ τὶς μέρες μας τὴν ἐξάπλωση τῶν κανονιστικῶν ἀρχῶν, ἐξάντληση ποὺ μεταφράζει σὲ ἐποχὴ/ἀνάσχεση τὰ στοιχεῖα τῆς γεννησιμότητας-θνητότητας; Ἀπάντηση: Ἴσως μιὰ κάποια λιτότητα ποὺ συνδέεται μὲ τὰ ἔσχατα ποὺ βρίσκονται σὲ διαπάλη *(différend)*» (σ. 70).

Τὴν «τοπολογία» αὐτῆς τῆς ἀνάλυσης ἀναζητᾶ ὁ Schürmann ἀνατρέχοντας στὸν Παρμενίδη καὶ τὸν Πλωτίνο, τὸν Κικέρωνα καὶ τὸν Meister Eckhart, τὸν Λούθηρο καὶ τὸν Κάντ, τὸν Νίτσε καὶ τὸν Χάιντεγκερ. Ἡ φαινομενολογία τῶν κανονιστικῶν συστημάτων ἔχει αὐτὴ τὴν πρωτοτυπία: ἀναζητᾶ ὄχι τὸ πέρα ἢ τὸ μετὰ τὴν μεταφυσική, ἀλλὰ τοὺς τόπους τοῦ θρυμματισμοῦ, τῆς «ἐποχικῆς ἀσυνέχειας», στοὺς κόλπους τῆς μεταφυσικῆς[23]. Ὁ Schürmann φθάνει ἔτσι στὸ σημεῖο νὰ θέσει τὸ ἐρώτημα ἐάν, ἤδη στὸν Παρμενίδη, ἔχουμε τὸ τραγικὸ χίασμα τῆς πα-

---

23. Ἂς μὴν ξεχνᾶμε σὲ αὐτὸ τὸ σημεῖο ὅτι μιὰ ἀπὸ τὶς ἀρχικὲς σημασίες τοῦ ἑλληνικοῦ νόμου εἶναι καὶ ἡ τοπική: H. ARENDT, *On Revolution*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 186-187.

ρουσίας καὶ τῆς ἀπουσίας, τῆς γεννησιμότητας καὶ τῆς θνητότητας κι ὄχι μιὰ θεωρία τῶν ἀρχῶν – μὲ τὴ διττὴ σημασία ἑνὸς *principium (commencement, principe)* καὶ ἑνὸς *princeps (commandement, autorité)*:

«Ἡ τοπολογία τῶν διττῶν κανονιστικῶν προταγμάτων ἀρχίζει ὄχι μὲ τὴν ἀφήγηση κάποιας πρωταρχικῆς πτώσης ἀλλὰ μὲ μιὰ πρωταρχικὴ σκηνὴ μὲ τὴ βοήθεια τῆς ὁποίας κανεὶς εἶναι σὲ θέση νὰ ἐργασθεῖ: στὶς μέρες μας τὴ σύγκρουση τοῦ ἡρωϊκοῦ μὲ τὸ δημοκρατικὸ νόμο στὴν Ἀθήνα τοῦ 5ου αἰῶνα ὅπως τὴν ἀναπαριστᾶ τὸ θέατρο τοῦ Αἰσχύλου καὶ τοῦ Σοφοκλῆ... Νὰ λοιπὸν ποὺ φανερώνονται τὰ ἔσχατα ὅρια τῆς κοινῆς ἐμπειρίας τὴν ὁποία γνωρίζουμε, ἂν καὶ ἐλάχιστα ἀκόμη. Αὐτὰ φανερώνονται μέσα ἀπὸ τὴν μεγιστοποίηση ἑνὸς ὀνόματος ποὺ καθορίζει ἕνα σημεῖο ἀναφορᾶς θέτοντας τὸ πλαίσιο ἑνὸς κόσμου, ἀλλὰ καὶ μέσα ἀπὸ τὴν ἀναγωγὴ σὲ μιὰ μοναδικότητα ποὺ στερεῖται συμφραζομένων ἢ ἑνὸς κόσμου (σ. 774)».

Γκόλφω ΜΑΓΓΙΝΗ
(Ἰωάννινα)

ON THE PROBLEM OF THE «GREEK WONDER»

In the review of the II[nd] Scientific Conference on the *Problems of Ancient Greek Philosophy* («Aristotle Readings»), which took place in September 1981 in the Greek city of Tsalka in the Georgian SSR, the following in particular was noted: the Athenian state (the free population of which comprised about two hundred thousand people) «within a period of one century (the V[th] Century BC) gave humanity such eternal «fellow travelers» of its history and culture as Socrates, Plato, Aeschylus, Sophocles, Euripides and Aristophanes, Phidias and Thucydides, Themistocles, Pericles and Xenophon». This phenomenon, termed the «Greek wonder», is still waiting for its «explanation» today[1].

The Russian scientist A. I. Zaytsev in his book *The Cultural Revolution in Ancient Greece of the VIII[th]-V[th] Centuries BC,* 1985, tried to answer the question posed, which researchers in the XIX[th] century had glossed over with a «fleeting reference» to the giftedness of the ancient Greeks.

According to Zaytsev's concept, the «general reason» for the radical shifts in the Greeks' history, which permit us to speak of a «Greek wonder», was the «expanding availability of iron and the social upheaval associated with it»[2]. A. I. Zaytsev also makes reference to F. Engels, who characterized iron as the «last and most important of all forms of raw material, which played a revolutionary role in history – right up to the appearance of the potato»[3]. Incontestably, the smelting of iron and the growing of potatoes have played and continue to play a big role in the economic life of the peoples of the world. However, the «explosion of intellectual energy» in Greece in the VI[th]-V[th] centuries BC is impossible to explain by the «spread of iron», just as you cannot explain the appearance of Marxism by potato consumption.

A.I. Zaytsev put himself in a difficult position when he excluded from his study such a key concept, in our view, as national character due fact that this concept itself needed explaining[4]. Moreover, contesting the hypothesis about the national («racial and genetic») giftedness of the ancient Greeks, the author came to the conclusion that their giftedness was purely a result of favorable social conditions[5] and, especially, the establishment of a democratic regime[6].

---

1. V. Drach, O.N. Sokolova, Aristotle Readings, *Questions of Philosophy,* 8, 1982, p. 155.
2. A. I. Zaytsev, *The Cultural Revolution, op. cit.*, p. 204; cf. also pp. 24-26.
3. *Ibid.*, p. 25.
4. Cf. *ibid.*, p. 7.
5. Cf. *ibid.*, p. 124
6. Cf. *ibid.*, pp. 27, 36, 38.

However, the complexity of the problem rests in the fact that these favorable social conditions, including democracy, were not created in spite of the will and consciousness of the ancient Greeks and out of the context of their national character and their active goal-oriented activity. Otherwise there would be no problem.

History is created by people themselves. However, they do not make history by whim, but only by conforming to the circumstances that have arisen and their own capabilities. In other words, the historical process in not predetermined by the capricious intentions and desires of people, although it cannot be said that the intentions and desires of people (and even the whims of those in power) play no role in history. However, in precisely the same way, it is not possible to assume that the historical process is governed by fate, i.e. is predetermined by the material (including geographical) conditions of people's lives, their genetic disposition or the social and political orders that have formed, although it is hardly possible to contest the influence of these factors on the fates of peoples.

History is manifold; it has different possibilities and tendencies. Moreover, man himself has an internal autonomy, a free will, relative independence from surrounding conditions. Man is free in his choice of value orientations and forms of activity within the framework of the given historical circumstances. This is the source of the responsibility that a man, and people in general, bears for the choice made. Therefore, in the historical process, there is no whim or doom. A man's way of acting is neither like the behavior of the gods of Olympus, who often acted on caprice (as they randomly chose), nor like that of animals, and even more so, not like the law of falling rocks and physical bodies in general.

The historical fates of peoples are determined, when other conditions are equal, by the variety of national characters, each of which is the result of biological inheritance, traditions and preferences formed, accumulated historical experience and upbringing. Thus, while being a product of the unique historical path traversed by a nation, national character is at the same time the result of inheritance, the transfer of natural characteristics that distinguish (just like acquired historical experience) the mindset of one nation from another. Put more simply, national character (specifics of the mindset) is a social and biological phenomenon, a product of inheriting genetic traits and upbringing, of culture in the broad sense of the word.

Each nation is distinct only in the combination and interrelationship of temperament, way of thinking and worldview that is inherent in it alone. The value of any nation as a biological and social community of human beings and a cultural phenomenon consists of the unique nature of the nation's internal world, the stability of its mindset, which organizes the information it receives in a specific fashion. And, if the task is to discover the reasons of the «Greek wonder», then it is clear that we cannot successfully do so without establishing

the distinguishing traits of the ancient Greeks', and, above all, the Athenians', national character. Moreover, A. I. Zaytsev himself, counter to his concept, adduces facts (the life-affirming attitude of the Greeks, their competitive spirit, and their heightened sensitivity to approval or censure of their deeds by those around them, etc.), that are actually national character traits as «prerequisite conditions».

In all of human history, it would seem, there has never been a people with a more competitive (polemical) spirit in the name of seeking glory than the ancient Greeks: competitiveness permeated almost all areas of their life and activity, whether it was the public discussion of laws or the Olympic Games, theatrical productions or court hearings. Even the Greeks' gods competed. Moreover, according to Greek mythology, the observable world order arose as a result of Zeus' victory over Cronus and then over the Titans. In honor of this glorious victory, the immortal Zeus commanded that mortal men be made to compete on Olympus as a sign of worship for the gods and their abode on Mount Olympus. This competitive orientation is also clearly denoted in the Homeric epos, in the tribal period fo Greek history: «always to be first and superior to others» we read in Homer's *Iliad*[7]. It is well-known that the ambitious Themistocles could not sleep because of Miltiades glory»[8]. The philosopher Heraclitus of Ephesus, who proclaimed struggle to be the source of everything that happens, said that «the best people prefer one thing to all else: eternal glory to perishable things»[9]. His fellow citizen Herostratus, consumed with desire for fame, burnt down the Temple of Artemis in Ephesus (one of the Seven Wonders of the World).

The Greeks' pursuit of glory and the achievement of immortality in the memories of generations was one of the bright emanations of their acute feeling of the «brevity» of human life and their uncontrollable desire to overcome death. This is the source of the Hellenes' heightened sense of history, their tendency to immortalize the temporary, to extract (you could say save) people and their acts from the inescapable flow of time. Herodotus, the «Father of History», begins his work with the thought «... in order that, with the passing of time, past events not be forgotten, and not just the Hellenes, but the barbarians' great deeds worthy of remembrance not become unknown...». Plato disclosed the deepest (anthropological, ontological) roots of the Hellenes' obsession with achieving «immortal glory». He places these words in the mouth of the Mantinean woman Diotima: «Immortality – that's what they [the people], thirst for»[10]. In other words, the cult of glory and the uncontrollable desire to preserve

---

7. Z′, 203.
8. Cf. PLUTARCH, *Lives. Themistocles*, III.
9. DIELS-KRANZ, 22 B29.
10. PLATO, *Symposium*, 208 c.

one's name (ὄνομα) in the memory of generations were, for the Greek, that elevated (spiritual) way of life that was not subject to the law of death.

For the ancient Greeks, a glorious name (ὄνομα καὶ κλέος, μέγα ὄνομα) was neither perishable nor ephemeral; it was valuable (more precisely, invaluable) of itself, it could not be bought or sold; a glorious name surpassed any material reward. According to legend, when Thales of Milet was asked what reward he wished for his great mathematical discovery, he responded that the greatest reward for him would be the preservation in the memory of the generations of precisely his name, and no one else's, as the author of this discovery. The priority valued by Thales testifies to the fact that, for the Greeks, spiritual, moral and intellectual pursuits were of greater importance than material ones. Speaking of wisdom (σοφία) as knowledge and the speculative understanding of things that are sublime in nature, and about reasonableness (φρόνησις) as the ability to understand the matters of life and derive benefit from them, Aristotle notes: «... Anaxagoras and Thales, and those like them, are acknowledged as being wise, but not reasonable, since it is obvious that they do not know their own benefit»[11]. The wise, continues Aristotle, know about exceptional objects worthy of astonishment, which are complex and divine, but all the same useless, for «they do not explore human benefit». When translated into modern language, this statement means that wise researchers are those whose scientific discoveries, usually useless from a practical point of view, are aimed at satisfying their theoretical interest and intellectual needs and are, so to speak, disinterested mental games. Thus, if we can believe the ancient authors, Thales, who discovered the theorem that in every isosceles triangle the angles at the base are equal, and Pythagoras, who proved the theory that bears his name, were considered wise. It is true that Pythagoras considered god to be wise and himself to be only a lover of wisdom and one who was drawn to wisdom (a «philosopher»).

Modern man, with his orientation to the practical use of knowledge gained (not speaking of ideology, according to which the useless has no right to exist), it is very difficult to understand the ancient Greek, who valued knowledge for the sake of knowledge and truth for the sake of truth. Meanwhile, one of the psychological prerequisites of fundamental discoveries and creative achievements in general is a selfless love for truth and an attraction to wisdom, speaking in the spirit fo the ancient philosophers. The ancient Egyptians knew Pythagoras' Theory as empirical knowledge, but it was only Pythagoras who proved theoretically that in a rectangular triangle the square of the hypotenuse is equal to the sum of the squares of the other two sides.

Thales and Pythagoras were among the first to operate not only with facts and

---

11. *Nicomachean Ethics*, Η΄, 1141 b 3-8.

experimental information, but also with concepts and categories – i.e. to think theoretically. The transition form empirical concepts to conceptually substantiated knowledge marked the discovery of science as a new form of intellectual pursuit. It is indisputable that the spirit of competition and the pursuit of glory, characteristic of the ancient Greeks, demanded a great exertion of spiritual and physical strength, thus fostering the achievement of many outstanding results in various realms of life and culture. However, many things should be approached dialectically – by seeing, so to speak, both sides of one and the same phenomenon. For example, patience in itself is a positive character trait, which cannot be said about long-suffering. The ancient Greeks were wise, calling upon us to observe «measure in all things». (It is said that the apophthegm μηδὲν ἄγαν was chiseled on a column at the entry to Apollo's Temple in Delphi). But they themselves very seldom followed this rational rule, manifesting in doing so much character traits as an excessive provocacy for rivalry, extreme ambition and a thirst for glory.

When reading ancient Greek historians, and especially Thucydides, it is difficult to rid oneself of the impression that the life of the ancient Greek city-states was a fierce battle between parties, which at times reached the point of open violence, and almost unending discord and wars between the city-states, each of which valued its own independence higher than common Greek interests. Unlike the ancient Romans, the ancient Greeks were a people of a civil community, but not of a state in the pure sense of this word. In any case, the Greeks were not successful in uniting in any form of state, federative or confederative, speaking in modern terms. And it is a totally astounding fact in the history of the ancient Greeks that this most talented of peoples cold-bloodedly anihilated itself precisely due to this rivalry of parties and states. This competitive spirit, which stimulated an energetic activity and creative quest, was not just a constructive force, but a destructive one as well. The ill-fated Peloponnesian War, which turned out, according to the prophetic words of Thucydides, to be a great calamity for all Hellenes, is a brilliant example of this. Speaking in the spirit of the historian Herodian, the age-old disease of the Greeks – their «love» for discord – ruined ancient Hellas.

At last, we should note that ambitious and self-seeking demagogues (populists, as we would say today) appeared more frequently in the political arena of the Greek city-states than statesmen like Aristides or Pericles. Aristides was guided in his activities «not by an aspiration for popularity and glory, but by the good of the State»[12]. Pericles on the other hand «did not indulge the citizenry, but could, based on his authority, vehemently object to them... Not a single one of Pericles' successors stands out as a statesman among

12. PLUTARCH, *op. cit.*

the others, but each of them aspired to be first, and therefore was prepared to indulge the people and even sacrifice state interests»[13].

«Competition in speeches», to use Plato's words, the struggle of opinions and the freedom to criticize and, in particular, dialectics as the art of proving and refuting any thesis, was the ideological and spiritual atmosphere in which Greek philosophy and science were born. The ancient Hebrew historian Flavius Josephus[14], who saw only a destabilizing factor in the Greeks' eternal disputes, noted that the Greeks did not acknowledge any authorities and did not respect the precepts of their ancestors and the covenants of old. If we bear in mind the broad layers of the *demos,* then Flavius Josephus is hardly right, ascribing the nihilism of the ancient Greek intellectuals to all Greeks; nevertheless he was right when he spoke of the passion of the Greeks for dispute as a trait of their character, as well as the absence of indisputable authorities for them – even that of Homer himself, on whose works all of Hellas was brought up.

It is well known that Xenophanes of Colophon spoke harshly of Homer because he ascribed all human foibles and even vices to the gods, and Heraclitus of Ephesus even demanded that the performers of Homer's verses be «punished». The Sophists found a contradiction in the *Iliad,* which begins with the words «Wrath, o goddess, sing the song of Achilles...»: If Homer respected the goddess, then he would not have addressed her in the imperative.

Dialectics is indeed an original product of the Greek national culture. The metaphysical (ontological) foundation of the thesis that «truth is discovered in dispute» was the high value the Greeks put on freedom as an incomparable gift, and confidence in the fact that a free man can find happiness, within the realm of possibility, through his own efforts. Freedom was the trait of the Greeks that distinguished them from other peoples. It is precisely this high value placed on freedom that explains a «sensational» event in the ancient world (and not just in the ancient world): the victory of these small city-states over the Persian colossus in the Greco-Persian War. Furthermore, an inscription-aphorism of the IIInd Century B.C. states: ΟΥΘΕΝ ΜΕΙΖΟΝ ΑΝΘΡΩΠΟΙΣ ΕΛΛΗΣΙΝ ΕΛΕΥΘΕΡΗΣ (= Among men, only the Greeks respect freedom above all else).

An external expression of the internal freedom of the Greeks was their democracy. The coming into being of Greek democracy, beginning with the «military democracy» of Homeric times, then the reforms of Solon and Cleisthenes and, finally, the Athenian democracy of Pericles' «Golden Age» – all of this is nothing more or less than stages in the battle of the *demos* in the Greek city-states for freedom, the winning of civil rights and the establishment of a democratic political system. However, it has long since been noted that

---

13. THUCYDIDES, *History,* II, 65, 8-10.
14. FL. JOS., *Contra Ap.,* 3-4

there are no virtues without shortcomings, and often these shortcomings are merely a continuation of our virtues. I have in mind the fact that the object of Greek pride, freedom (and democracy, which is based on it), frequently, so to speak, overflowed its «banks» giving rise to complete license and, to use the words of Plato, the «need» for tyranny. What has been said also implies that the Greeks were unable to overcome (or at least to limit the influence of) the shortcomings inherent in their democracy, and more precisely, the tendency towards «total equalization», which meant equality not just before the law, but also the equality of unequal people with respect to property, not to mention the practice at the time of appointing people to many important state posts by casting lots, i.e. independent of the given person's competence.

Nevertheless, as a political system, Greek democracy was a rare phenomenon, if not to say an exclusive one, in the ancient (and not only in the ancient) world. It can be said that the ancient Greeks achieved something incredible for their time, and for the times that followed. Having come to believe in freedom as the highest value, they chose a social and political system that they called democracy. Along their democratic path of development they achieved successes in various spheres of their life and activities that are unparalleled in history. The democratic paradigm of the Greeks inspired people in the period of the Renaissance and of Western-European bourgeois revolutions. Even today it inspires confidence in human abilities. By the way, the mutation, which gave rise to the «universal giftedness» of the ancient Greeks, is unique; it is hardly possible that it could repeat itself by chance.

Here I would like to touch upon the genetic prerequisites of the ancient Greeks' giftedness, and especially that of the Athenians. We are speaking of the discovery of a functional asymmetry of the brain. It has been established that logical thinking is localized in the left hemisphere, and artistic capabilities in the right. The «average» person possesses both types of thought, i.e. the ability to organize materials (verbal and symbolic versus figurative) and a means of processing information. Things are quite different when we encounter an artist, who primarily thinks figuratively, and a scientist, who thinks mostly in concepts. «Left brain» thinking is discrete and analytical, or logical, and quite keenly reacts to contradictions in judgment, something which cannot be said about artistic thought, which is «right-brained». This is understandable: right-brain thinking is figurative, continuous and synthetic, permitting one to simultaneously «grasp» the unity of both differences and of opposites and thus provide a holistic perception. In an artistic image, the phenomenon reproduced in given at once in its totality and entirety.

To all appearances, this universal giftedness of the ancient Greeks was due to the fact itself that both types of thought were extraordinarily developed. This fact is one of the most unique phenomena in the history of mankind. Furthermore, Plato serves, as it were, as the personification of this Greek genius. In

Plato's personality and creative endeavor the features of a poet and thinker, a dreamer and a politician, a speculative philosopher and the founder of the «ideal» state – the paradigm of all future social utopias – are united. Plato is an unequalled stylist and a subtle dialectician who operates with concepts like a virtuoso.

This may seem paradoxical, but in this «universal giftedness» in the Greeks' type of thought, their temperament and character traits resides not only the source of their successes, but of their calamities. Put otherwise, the ancient Greeks were not the favorites of fortune. To be convinced, it is sufficient to compare them to the Romans and, in particular, to juxtapose the way of thinking and value orientations of both peoples.

For example, the Greeks' sporting games were directed primarily at winning glory, at becoming famous, and not at utilitarian military goals. The Romans, who created the most powerful army in ancient times and conquered practically the entire world known at the time, not only were not interested in athletic competitions, but even considered them to be an activity unbefitting a Roman and a warrior[15]. With extremely rare exceptions, Roman citizens did not take part in the gladiator fights, which were so popular with them[16].

As has already been noted, for many Greek thinkers, the intrinsic value of knowledge, intellectual curiosity, in a word – a «meditative life» (βίος θεωρητικός) without regard to utilitarian notions, was the best way of life, since it was devoted to the pursuit of knowledge and the quest for truth, the highest form of creative activity[17]. The Romans, noted for their practical (rational) frame of mind, were quite distant from philosophizing, considering it an idle activity. If Socrates, abandoning all of his chores at home, devoted himself to the search for the truth, and especially for ethical definitions, then the famous Roman statesman, Cato the Elder, actively busied himself with his household, praising the peasant labor and despising philosophy. It is hardly surprising that the Romans were highly successful in politics and law.

The Hellenes' extraordinary flight of fancy gave the world a marvelously rich and original mythology, whereas the Roman's prosaic approach to life, it may be assumed, did not facilitate the creation of a more or less developed mythology. The ancient Hellenes put on plays where dramas, tragedies and comedies were performed; the Romans, with their characteristic, so to speak, naturalistic perception of life, preferred the circus to the theater, where there were often duels to the death between gladiators, or single combat with animals. It could be said that the Greeks were, in a sense, dreamers and theoreticians «with their heads in the clouds», who occupied themselves with

---

15. Cf. A. I. Zaytsev, *op. cit.*, p. 95.
16. Cf. M. E. Sergeenko, *The Simple People of Ancient Italy*, 1964, pp. 100-101, 107.
17. Cf. Aristotle, *Met.*, II, 988 a 10.

abstract problems, whereas the Romans were strict realists and calculating pragmatists. They remained true to themselves even when they turned to Greek philosophy, basically borrowing only its practical part – «teachings on morality and the State, i.e. that which was closer to their national taste and which they had been prepared by their own history to perceive»[18]. Thus the Greeks, surpassing the Romans in one respect, were inferior to them in another. The Hellenes, who gave the world great philosophers and scientists, poets and philosophers, were an extremely gifted nation. However, their exceptional giftedness did not secure them any advantages in the battle of history. Moreover, the Romans, who seemed less intellectually gifted, conquered the Hellenes, proving a sort of «superiority» oriented at practical reasoning over theoretical intellect. We enclose the world «superiority» in quotes, since the Romans conquered the Greeks in external social and political life, but not in the internal realm, i.e. in the area of culture *per se*. Precisely this victory resulted in the gradual dying out of cultural life in the Greek city-states.

If the ancient Greeks, unable to respond to the challenge of history and overcome their particularism and their city-system, were therefore vanquished in the end, then the Romans were a people of statehood and, even more, an imperial people. Having conquered all of the Mediterranean Basin and created a kind of mass-consumer society by mercilessly exploiting the provinces, the Romans became a parasitic people who demanded «bread and the circus». It is no surprise that the Romans, degraded and corrupted in their hedonism, were unable to withstand the onslaught of the Barbarians: the Germanic tribes.

Thus, the primary reason for the «Greek wonder», as well as for the fall of the world they created, lies in the genetically and socially determined national character of the ancient Greeks. To paraphrase ancient Heraclitus, it could be said: «a people's character is its fate».

The circumstance that, to present, none of the antic scholars have braved to make the phenomenon described as the «Greek wonder» the subject of a special analysis can be explained not merely (and possibly, not as much) by the complexity of the problem, but due to the fear of self-discovery, the fright resulting from the fear of committing an «ideological sin»: racism, Europocentrism and similar «-isms».

Theoharis KESSIDIS
(Moscow)

---

18. G. G. MAYOROV, The Image of Cato the Elder in Cicero's Dialogues, *Antic Culture and Modern Science*, 1985, p. 55.

ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΟΣ ΤΟΥ «ΕΛΛΗΝΙΚΟΥ ΘΑΥΜΑΤΟΣ»

Π ε ρ ί λ η ψ η

Κατὰ τὴν παρουσίαση τοῦ Δεύτερου Συνεδρίου μὲ θέμα τὰ *Προβλήματα τῆς Ἀρχαίας Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας*, ποὺ πραγματοποιήθηκε στὴν ἑλληνικὴ πόλη Τσάκα τῆς Γεωργίας τὸ 1981, ἐπισημάνθηκε ἡ περίπτωση τῆς Ἀθήνας ἡ ὁποία ὡς πόλις-κράτος ἔδωσε στὴν παγκόσμια Ἱστορία καὶ τὸν παγκόσμιο Πολιτισμό, σὲ διάστημα ἑνὸς μόλις αἰῶνα (τοῦ 5ου π.Χ.), πολυάριθμες σημαντικότατες προσωπικότητες. Αὐτὸ τὸ φαινόμενο ὀνομάστηκε «ἑλληνικὸ θαῦμα» ἡ δὲ παροῦσα μελέτη προσπαθεῖ νὰ ἐξηγήσει τὰ αἴτια τῆς δημιουργίας του μέσα ἀπὸ διάφορες προσφερόμενες κατὰ καιροὺς θεωρίες. Ἡ πλέον ἰσχυρή, ὡστόσο, στὴν ὁποία καλεῖται κάποιος νὰ καταλήξει λογικά, εἶναι ὅτι ἡ αἰτία ἐμφάνισης τοῦ «ἑλληνικοῦ φαινομένου» (ποὺ ὡστόσο ὑπῆρξε καὶ βασικὴ αἰτία τῆς παρακμῆς του) βρίσκεται στὸν γενετικὰ καὶ κοινωνικὰ προσδιορισμένο ἐθνικὸ χαρακτῆρα τῶν ἀρχαίων «Ἑλλήνων». Γιὰ νὰ παραφράσουμε τὸν Ἡράκλειτο, λοιπόν, θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε ὅτι «ὁ χαρακτήρας ἑνὸς ἔθνους εἶναι ἡ μοῖρα του».

Εἰρήνη ΣΒΙΤΖΟΥ
(Ἀθῆναι)

Η ΕΚΣΤΑΤΙΚΗ ΣΤΙΓΜΗ ΤΟΥ *ΕΞΑΙΦΝΗΣ* *

Μέχρι ποῦ φθάνουν οἱ γνωστικὲς δυνάμεις τοῦ ἀνθρώπου; Ποιό εἶναι τὸ ἔσχατο ὅριο τοῦ γνωστικοῦ μας πεδίου; Πόσο μπορεῖ νὰ προχωρήσει ὁ νοῦς στὴν θέαση τῶν ἀληθῶς αἰτίων καὶ τῶν ὄντως ἀρχῶν τῆς πραγματικότητας; Στὰ ἐρωτήματα αὐτὰ οἱ ἀρχαῖοι, παρὰ τὸν «τραγικό» πεσιμισμό τους, ἢ ἴσως ὡς ἀντίβαρο στὴν ὁμηρικὴ ἤδη διάκριση ἀνάμεσα στοὺς θεοὺς ποὺ γνωρίζουν καὶ τοὺς *νηπίους* θνητούς, ἔδιναν, ὁρισμένες φορές, προκλητικὰ αἰσιόδοξες ἀπαντήσεις. Ἡ γνώση, ὑπαινίσσονταν, μπορεῖ νὰ φθάσει μέχρι τὶς πρώτιστες ἀρχὲς καὶ τὶς συνολικότερες αἰτίες τῆς πραγματικότητας. Τὸ ὁλοκληρωμένο σύστημα τοῦ Ἐμπεδοκλῆ ἀποτελεῖ ἴσως τὴν πιὸ σταθερὴ ὑστεροαρχαϊκὴ ἔκφραση αὐτῆς τῆς βεβαιότητας[1]. Ὑπῆρχαν βεβαίως καὶ ἀντίθετες ἀπόψεις. Ὁ Ξενοφάνης καὶ ὁ Δημόκριτος παρατίθενται συχνὰ ὡς οἱ καθαρότεροι ἐκφραστὲς τῆς ἄποψης ποὺ διαχωρίζει ρητὰ τὴν ἀλήθεια ποὺ κατέχουν οἱ θεοὶ ἀπὸ τὴν μερικὴ καὶ ἀσαφῆ *δόξαν* στὴν ὁποία περιορίζονται ἀναγκαστικὰ οἱ θνητοὶ ἀπὸ τὴν φύση[2]. Παρόμοιες θέσεις βρίσκουμε καὶ σὲ ἄλλους στοχαστὲς τῆς πρώιμης ἑλληνικῆς φιλοσοφίας μὲ ἀκρότατη, κατὰ τὴν σύμφωνη γνώμη ἀρχαίων καὶ νεοτέρων, τὴν περίπτωση τοῦ Γοργία[3]. Γιὰ εὐνόητους λόγους ἡ ἀττικὴ τραγωδία ἔκανε ἐπανειλημμένη χρήση τῆς γνωσιακῆς διαφορᾶς θεῶν καὶ θνητῶν[4], μιᾶς διαφορᾶς ποὺ

---

* Οἱ βραχυγραφίες ἀκολουθοῦν τὸ σύστημα τοῦ περιοδικοῦ *L'Année Philologique*.

1. Πβ. D. O'Brien, *Empedocles' Cosmic Cycle: A Reconstruction from the Fragments and Secondary Sources*, Cambridge, 1969, μία ἀνασύνθεση ἐπιβεβαιωθεῖσα ἀπὸ τὴν πρόσφατη ἀνακάλυψη τοῦ παπύρου τοῦ Στρασβούργου: A. Martin – O. Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg*, Berlin & New York, 1999· πβ. M.R. Wright, *Empedocles: The Extant Fragments*, London ²1995, σσ. 30-48.

2. Ξενοφ., D.K. B34· Δημοκρ., D.K. B7-9· πβ. J.H. Lesher, Xenophanes' Scepticism, *Phronesis*, 23 (1978), σσ. 1-21 καὶ τοῦ ἰδίου Early Interest in Knowledge, στὸ A.A. Long (ἐπιμ.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge, 1999, σσ. 225-249.

3. Πβ. τὸ δεύτερο μέρος τοῦ *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως* = [Αριστ.], *ΜΞΓ*, 17-20 καὶ Σεξ. Εμπ., *Μαθ.* VIII, 77-82· Ισοκρ. *Ἑλεν.*, 10, 3. Πβ. G.B. Kerferd, Gorgias On Nature or That Which Is Not, *Phronesis*, 1 (1955), σσ. 3-25 καὶ Του Ιδιου, The Interpretation of Gorgias Treatise Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως, *Δευκαλίων*, 9 1981, σσ. 319-327· J. Mansfeld, Historical and Philosophical Aspects of Gorgias On What Is Not, στὸ L. Montoneri καὶ F. Romano (ἐπιμ.), *Gorgia e la Sofistica*, Catania 1985, σσ. 243-271 (= J. Mansfeld, *Studies in the Historiography of Greek Philosophy*, Assen, 1990, σσ. 97-125), V. Caston, Gorgias on Thought and its Object, στὸ V. Caston καὶ D. W. Graham (ἐπιμ.), *Presocratic Philosophy: Essays in Honour of Alexander Mourelatos*, Hants/Burlington VT, 2002, σσ. 205-232.

4. Β. Λιαπη, *Ἄγνωστος θεός: Ὅρια τῆς ἀνθρώπινης γνώσης στοὺς Προσωκρατικοὺς καὶ στὸν Οἰδίποδα Τύραννο*, Ἀθήνα, 2003.

ἀντανακλᾶ ἄμεσα τὴν μακάρια κατάσταση τῶν μὲν ἔναντι τῆς δύστυχης ἀθλιότητας τῶν δέ. Ὅμως τὴν σχεδὸν θρησκευτικὴ βεβαιότητα ἑνὸς Παρμενίδη ἢ ἑνὸς Ἐμπεδοκλῆ γιὰ τὴν δυνατότητα ἀνθρώπινης προσέγγισης τῆς ἀλήθειας τοῦ κόσμου τὴν συναντοῦμε ἐκ νέου στὴν φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνα καὶ μία γραμμὴ τῆς παράδοσης ποὺ ἡ σκέψη του ἐγκαινίασε. Ὑπὸ αὐτὴν τὴν ἔννοια, τὸ κίνημα τῶν Σοφιστῶν καὶ ἡ ἐν μέρει συγγενὴς πρὸς αὐτὸ πνευματικὴ ἀγωνία τοῦ Σωκράτη ἀποτελοῦν μᾶλλον παρενθέσεις σὲ μία κυρίαρχη ἀρχαιοελληνικὴ γραμμὴ σκέψης ὅπου ἡ σοφία ταυτίζεται μὲ τὴν ἐφικτή, ἂν καὶ δυσπρόσιτη, γνώση τοῦ κόσμου. Ἴσως ὁ σοφιστικὸς ἀγνωστικισμὸς δὲν εἶναι ἄσχετος μὲ τὴν περιβόητη ἐπικέντρωση τῆς προσοχῆς στὸν ἄνθρωπο καὶ τὴν κοινωνία.

Ἐν πάσῃ περιπτώσει, ἡ φιλοσοφία τοῦ 4ου αἰῶνος, δηλ. ἡ κλασικὴ φιλοσοφία στὴν πιὸ αὐστηρὴ ἐκδοχὴ τοῦ ὅρου, ἀνακτᾶ τὴν προκλητικὴ ἐπιστημολογικὴ αἰσιοδοξία ὁρισμένων προσοφιστικῶν στοχαστῶν. Αὐτὴ εἶναι μία ἀπὸ τὶς πολλὲς λειτουργίες ποὺ ἐπιτελοῦν στὴν σκέψη τοῦ Πλάτωνα οἱ Ἰδέες[5]. Ὡς προϋπάρχουσες καὶ χωριστὲς ἀρχὲς[6] τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου, μορφικὲς αἰτίες τοῦ εἶναι τῶν ὄντων, ἀλλὰ καὶ τελικὰ αἴτια τῆς νόησης οἱ Ἰδέες εἶναι μεθεκτὲς τόσο ἀπὸ τὰ αἰσθητὰ πράγματα ὅσο καί, μὲ διαφορετικὸ ὅμως τρόπο, ἀπὸ τὴν νόηση. Ὁ ἀληθὴς φιλόσοφος τὶς ἀνακαλύπτει μὲ τὴν φυσικὴ δύναμη τοῦ νοῦ του καὶ διακρίνει τὴν διηνεκῆ παρουσία τους στὰ αἰσθητὰ ὄντα. Αὐτὴ ὅμως ἡ ἀναγκαστικὰ συλλογιστικὴ διαδικασία ἀνακάλυψης, ἡ ὁποία περιλαμβάνει ὑποθέσεις καὶ εἰκονικὲς παραστάσεις, δὲν συνεπάγεται τὴν πλήρη γνώση. Ἡ πληρέστατη γνώση εἶναι *ταύτιση* τοῦ νοῦ μὲ τὸ νοητό, *συντονισμὸς* τοῦ νοῦ μὲ τὴν Ἰδέα καὶ *ἐπίσκεψη* τῆς Οὐσίας στὸν νοῦ— διαφορετικὲς διατυπώσεις τῆς αὐτῆς ἀπαίτησης γιὰ ἐξάλειψη τῆς ἀπόστασης μεταξὺ νοοῦντος καὶ ἀντικειμένου. Ἡ πληρέστατη συνεπῶς γνώση

---

5. Πβ. τὴν ἐξαιρετικὴ συνοπτικὴ παρουσίαση τοῦ H.F. CHERNISS, The Philosophical Economy of the Theory of Ideas καὶ τὴ νηφάλια ἔκθεση τοῦ A. WEDBERG, The Theory of Ideas, στὸ G. VLASTOS (ἐπιμ.) *Plato: A Collection of Critical Essays*, τόμ. I: *Metaphysics and Epistemology*, Garden City, 1971, σσ. 16-27 καὶ 28-52, ἀντίστοιχα.

6. Γιὰ τοὺς σκοποὺς τῆς παρούσας ἀνάλυσης μποροῦμε νὰ προσπεράσουμε τὸν δυϊσμὸ τῶν λεγομένων Ἀγράφων Δογμάτων, ἂν καὶ εἶναι σαφὲς ὅτι ἡ δυνατότητα νοερᾶς ἀνόδου στὸ Ἕν καὶ τὴν Ἀόριστο Διάδα ὡς τὶς ἀπροϋπόθετες ἀρχὲς καὶ αὐτῶν τούτων τῶν Ἰδεῶν ἐνισχύει τὸ ἐπιχείρημα ποὺ ἀναπτύσσεται στὶς ἑπόμενες σελίδες, μὲ βάση τὸ ὁποῖο ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νὰ θεαθεῖ, ἔστω στιγμιαῖα, καὶ τὶς πιὸ καθολικὲς αἰτίες τοῦ εἶναι. Γιὰ τὰ Ἄγραφα Δόγματα ἀξεπέραστη παραμένει ἡ συμβολὴ τῆς Σχολῆς Τυβίγγης-Μιλάνου: π.χ. H.J. KRÄMER, *Plato and the Foundations of Metaphysics*, Albany, 1990 [1η ἰταλικὴ ἔκδ. 1982]· G. REALE, *Toward a New Interpretation of Plato*, Washington D. C., 1997 [1η ἰταλικὴ ἔκδ. 1984]· T. SZLEZÁK, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin & New York, 1985 [συμπληρωμένη ἰταλικὴ ἔκδ. 1992].

δὲν προέρχεται μόνον ἀπὸ τὸν νοῦ ποὺ νοεῖ ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὸ ἴδιο τὸ νοητὸ ποὺ φανερώνεται. Ἡ συλλογιστικὴ *ὑπόθεσις* τῶν Ἰδεῶν δὲν σημαίνει πλήρη ἀποκάλυψη καὶ *θεωρίαν* τους. Ὅπως ἡ θεοψία τοῦ ἀρχαϊκοῦ ἀνθρώπου βασίζεται μὲν στὴν *γενικὴ καὶ συλλογικὴ* βεβαιότητα τῆς παρουσίας τῶν θεῶν στὸν κόσμο ἀλλὰ διατρανώνεται μὲ πραγματικὲς *ἐπιφάνειες* ποὺ εἶναι τὰ *συγκεκριμένα καὶ ἀπρόσμενα* φανερώματα μιᾶς θείας ὕπαρξης, ἔτσι καὶ ἡ *θεωρία* μιᾶς Ἰδέας[7], δηλαδὴ ἡ ἀπροκάλυπτη θέασή της ἀπὸ ὁλόκληρη τὴν ψυχή, βασίζεται μὲν στὴν προγενέστερη *ἀτελῆ* (συλλογιστικὴ καὶ εἰκονική) γνώση τῆς ὕπαρξης Ἰδεῶν στὸν χῶρο τοῦ νοητοῦ ἀλλὰ δὲν ἐξαναγκάζεται ἀπὸ αὐτήν. Οἱ Ἰδέες *αὐτοαποκαλύπτονται* στὴν κατάλληλα προπαρασκευασμένη ψυχὴ *ἐξαίφνης*.

Τὴν σημασία ποὺ παίρνει αὐτὸς ὁ ὅρος σὲ Πλάτωνα καὶ Πλωτῖνο θὰ προσπαθήσουμε νὰ ἀναδείξουμε στὴν συνέχεια. Ὁ Ἀριστοτέλης ποὺ ἀναλύει σημασιολογικὰ τὸν ὅρο στὴν *Φυσικὴν Ἀκρόασιν*, ἂν καὶ δὲν χρησιμοποιεῖ τὴν λέξη μὲ τρόπο βαρύνοντα, ὡστόσο ἀποδέχεται, σὲ ἄλλα συγγράμματα, τὴν ἰδέα ποὺ ὑποκρύπτεται ἐδῶ: ὁ ἀνθρώπινος νοῦς ἐπιτυγχάνει σὲ στιγμὲς ἔλλαμψης τὴν πλήρη *θεωρίαν* ποὺ ἀποτελεῖ τὴν ἀμετάβλητη κατάσταση τῆς εὐδαιμονίας τῶν θεῶν.

Στὸν Πλάτωνα ὁρισμένα θέματα ἐπανέρχονται σὲ πολλοὺς διαλόγους ἀλλὰ δὲν ἀναπτύσσονται δύο φορὲς μὲ τὸν ἴδιον ἀκριβῶς τρόπο οὔτε προσεγγίζονται ἀπὸ τὴν ἴδια ἀπαράλλακτη σκοπιά. Χαρακτηριστικὸ παράδειγμα ἀποτελεῖ ἡ θεωρία τῶν Ἰδεῶν. Ἀπὸ τὴν ἄλλη, κάποια θέματα ἁπλῶς ἀναφέρονται ἅπαξ ἢ δὶς χωρὶς νὰ θίγονται οὐσιαστικὰ οὔτε νὰ ἀναπτύσσονται σὲ ἱκανοποιητικὸ βαθμό[8]. Στὴν πρώτη περίπτωση ἔχουμε νὰ κάνουμε μὲ μία διδασκαλία κεντρική, κατάλληλη γιὰ διάδοση στὸ εὐρὺ κοινό, ἡ πολλαπλὴ προσέγγιση στὴν ὁποία ἀποσκοπεῖ στὴν πληρέστερη ἀφομοίωση τοῦ νοήματός της. Στὴν δεύτερη περίπτωση, ἀντιθέτως, ὁ ἀναγνώστης ἀφήνεται ἀβοήθητος. Μπορεῖ νὰ προεκτείνει μόνος του ὅσα διάβασε καὶ νὰ βγάλει τὰ συμπεράσματά του καὶ μπορεῖ, ἐναλλακτικά, νὰ προσπεράσει ἀδιάφορος χωρὶς νὰ ὑποψιαστεῖ τί κρύβεται πίσω ἀπὸ μία φαινομενικὰ τυχαία δήλωση ῥιγμένη τρόπον τινὰ ἐν τῇ ῥύμῃ τοῦ λόγου. Τέτοια εἶναι ἡ περίπτωση τοῦ *ἐξαίφνης*, γιὰ

---

7. Ἐξαιρετικὰ ἐνδιαφέρουσα καὶ χρήζουσα περαιτέρω ἐπεξεργασίας εἶναι ἡ ἄποψη τοῦ K. J. DOVER, *Plato: Symposium*, Cambridge, 1980, σ. 7, ὅτι: «οἱ πλατωνικὲς Ἰδέες εἶναι, ἀπὸ ἱστορικὴ ἄποψη, τέκνα τῶν προσωποποιημένων θεοτήτων ποὺ συνωστίζονταν στὰ περίχωρα τοῦ Ὀλύμπου». Ὅμως καὶ τῶν παραδοσιακῶν θεῶν ἡ ἐπίδραση μπορεῖ ἴσως νὰ ἀνιχνευθεῖ στὴν πλατωνικὴ σύλληψη τῶν Ἰδεῶν.

8. Πβ. T. SZLEZÁK, *Πῶς νὰ διαβάζουμε τὸν Πλάτωνα*, Θεσσαλονίκη, 2004, σσ. 120-136 καὶ K. SAYRE, *Plato's Literary Garden: How to Read a Platonic Dialogue*, Notre Dame, 1995, σ. 29.

τὴν ἀποκρυπτογράφηση τῆς σημασίας τοῦ ὁποίου διαθέτουμε, ἐκτὸς τῶν ἔντεχνων ὑπαινιγμῶν τοῦ *Συμποσίου* καὶ τῆς παράδοξης δήλωσης τοῦ *Παρμενίδη*, ἐπίσης τὴν διάσημη ἀλληγορία τοῦ σπηλαίου στὴν *Πολιτεία*, τὴν ἐξαιρετικὰ ἐνδιαφέρουσα ἔκθεση τῆς ἀμφισβητούμενης *Ζ΄ Ἐπιστολῆς*, τὶς σποραδικὲς νύξεις τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ τὶς ἀδιαμφισβήτητα μυστικιστικὲς διαβεβαιώσεις τοῦ Πλωτίνου. Ὅλα αὐτὰ τὰ στοιχεῖα συνθέτουν τὸν σκληρὸ πυρῆνα μιᾶς πλατωνικῆς παράδοσης ποὺ τονίζει τὴν δυνατότητα ἀνθρώπινης ἐπαφῆς μὲ τὴν πλήρη ἀλήθεια καὶ τὴν οὐσία, ἡ ἱστορικὴ συνέχεια τῆς ὁποίας θὰ τονιζόταν, ἀντὶ νὰ συρρικνωθεῖ, ἂν ἀποδεικνυόταν στὸ μέλλον ὅτι ἡ περιβόητη *Ζ΄ Ἐπιστολὴ* προέρχεται ὄντως ἀπὸ ἕνα ἐλάσσονα μαθητή.

Ἂν ἀκολουθήσουμε τὴ συνηθισμένη χρονολογικὴ διάταξη τῶν πλατωνικῶν διαλόγων[9], τὴ σχετικὴ μὲ τὸ *ἐξαίφνης* ἄποψη ποὺ μᾶς ἐνδιαφέρει ἐγκαινιάζει ἡ ἐκ Μαντινείας ἱέρεια Διοτίμα ποὺ μυεῖ τὸν Σωκράτη στὰ ἐρωτικά, σύμφωνα μὲ τὸ ἐποπτικό, δεύτερο μέρος τοῦ κεντρικοῦ λόγου τοῦ πλατωνικοῦ *Συμποσίου* (209e-212a). Ἀφοῦ ἔχει πρῶτα ἐπίμονα καὶ ἐπίπονα διασχίσει ὅλους τοὺς προγενέστερους ἀναβαθμοὺς τοῦ κάλλους ἡ ἀληθινὰ ἐρωτικὴ ψυχὴ θὰ ἀντικρίσει ξαφνικὰ τὴν ἴδια τὴν Ἰδέα τῆς Ὀμορφιᾶς πρὸς χάριν καὶ ἐξαιτίας τῆς ὁποίας μόχθησε ὅλους τοὺς προηγούμενους μόχθους[10]. Ἡ Ἰδέα τῆς Ὀμορφιᾶς εἶναι ἡ αἰτία ποὺ καθιστᾶ ὄμορφα ὅλα τὰ καλὰ πράγματα. Ἡ Ἰδέα αὐτὴ εἶναι κατὰ συνέπεια παροῦσα τόσο στὶς αἰσθητικὲς τελειότητες ὅσο καὶ στὶς ψυχικὲς ἀρετές, τόσο στὰ πνευματικὰ κατορθώματα ὅσο καὶ στὶς ἴδιες τὶς ἐπι-

---

9. Πβ. K.J. Dover, The Date of Plato's *Symposium*, *Phronesis*, 10, 1965, σσ. 1-20 καὶ γενικὰ L. Brandwood, Stylometry and Chronology, στὸ R. Kraut (ἐπιμ.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, 1992, σσ. 90-120.

10. Τὸν ὅρο *ἰδέα* δὲν τὸν βρίσκουμε στὸ *Συμπόσιο* μὲ τὴν σημασία τῆς πλατωνικῆς Ἰδέας, ἀλλὰ βρίσκουμε τὸν συνώνυμο ὅρο *εἶδος* (210b2: *τὸ ἐπ' εἴδει καλόν*) καὶ ἄλλες συνηθισμένες στὸν Πλάτωνα ἐκφράσεις ποὺ ἀναφέρονται στὶς Ἰδέες, ὅπως *καλοῦ τοιοῦδε* (210d7), *τὴν φύσιν καλόν* (210e5), *ἐκεῖνο τὸ καλόν* (211b6, c2, c8), *αὐτὸ τὸ καλόν* (211d3, e1, e3) κ.λπ. Ἡ περιγραφὴ τῆς καθαρότητας, πληρότητας καὶ ἀμεταβλησίας αὐτοῦ τοῦ πράγματος εἶναι τόσο καταιγιστικὴ (211 a-e) ὥστε δὲν χωρεῖ ἡ παραμικρὴ ἀμφιβολία ὅτι πρόκειται γιὰ τὴν Ἰδέα τοῦ Κάλλους ἢ, ἐναλλακτικά, γιὰ κάτι ἀνώτερο καὶ ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν Ὀμορφιά. Ὁμόφωνη εἶναι ἐπ' αὐτοῦ ἡ γνώμη τῶν ἑρμηνευτῶν: π.χ. L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris, 1964[3], σσ. 183-188· A.W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford, 1989, σσ. 43-45· R.E. Allen, *Plato: The Symposium*, New Haven & London, 1991, σσ. 83-85, R.B. Rutherford, *The Art of Plato*, London, 1995, σ. 193· πβ., ὡστόσο, S. Rosen, *Plato's Symposium*, New Haven & London [2], 1987, σσ. 270-272.

Εἶναι, ἐξάλλου, γνωστὴ – ὄχι μόνον συγγνωστὴ ἀλλὰ καὶ ἐσωτερικὰ δικαιολογημένη – ἡ λεξιλογικὴ πολυμορφία τοῦ Πλάτωνος ὅταν ἀναφέρεται στὸν κόσμο τῶν Ἰδεῶν, ἕνα σύμπαν *ὄντος* καὶ *θεωρίας* καὶ ὄχι ὀνομάτων, ὁρισμῶν καὶ προτασιακοῦ λόγου (πβ. *Συμπ.* 211a: *οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη*).

στῆμες. Μία καὶ ἡ αὐτὴ οὐσία ἑνώνει ὅλα τὰ ὁμορφα ἐπιτηδεύματα καὶ ὅλες τὶς ἀληθεῖς σκέψεις. Ἡ κλιμακωτὴ πορεία ἀνόδου μὲ ἔσχατο στόχο τὴν κατάληψη τῆς πλήρους γνώσης ποὺ περιγράφει ὁ Πλάτων διὰ τῶν χειλέων τῆς μυθιστορηματικῆς Διοτίμας ἐκκινεῖ ἀπὸ τὴν φυσικὴ ἐρωτικὴ τάση θαυμασμοῦ καὶ ἐρωτικῆς προσήλωσης σὲ ἕνα ὁμορφο σῶμα γιὰ νὰ καταλήξει στὴν θέα τῆς ἴδιας τῆς οὐσίας τῆς Ὁμορφιᾶς ποὺ εἶναι ταυτόχρονα καὶ ἡ ἀληθὴς αἰτία τοῦ ἀπανταχοῦ κάλλους. Οἱ ἀναβαθμοὶ αὐτῆς τῆς πορείας, οἱ *ἐπαναβασμοὶ* ὅπως χαρακτηρίζονται στὸ κείμενο (211c3), δηλώνουν τὴν σταδιακὰ αὐξανόμενη γνώση τοῦ εἶναι τῆς ὁμορφιᾶς[11]. Ἀπὸ τὸ ἕνα ὁμορφο σῶμα ξεκινώντας ὁ ἐρωτικὰ διακείμενος νέος συνειδητοποιεῖ τὴν ἑνότητα τῆς αἰσθητικῆς ὁμορφιᾶς καὶ ἀρχίζει νὰ λατρεύει ὅλα τὰ ὁμορφα σώματα. Στὴν συνέχεια κατανοεῖ ὅτι τῶν ψυχῶν ἡ ὁμορφιὰ εἶναι ἐξίσου ἐνιαία ἀλλὰ ταυτόχρονα ἀνώτερη καὶ περιεκτικότερη ἀπὸ τὴν ὁμορφιὰ τῶν σωμάτων. Ἡ ἠθικὴ ὁμορφιὰ ἐννοούμενη ὡς ἡ ὁμορφιά τῶν πράξεων ἑνὸς ζωντανοῦ ἀνθρώπινου σώματος περιλαμβάνει τὴν αἰσθητικὴ ἀλλὰ περιλαμβάνεται, στὸ

---

11. Ἡ πορεία αὐτὴ περιγράφεται σὲ δύο συνεχόμενα χωρία τὰ ὁποῖα μποροῦν νὰ θεωρηθοῦν συμπληρωματικά, ἂν καὶ τὸ δεύτερο στὴν πραγματικότητα συνοψίζει τὸ πρῶτο: 210a-d: «Δεῖ γάρ, ἔφη, τὸν ὀρθῶς ἰόντα ἐπὶ τοῦτο τὸ πρᾶγμα ἄρχεσθαι μὲν νέον ὄντα ἰέναι ἐπὶ τὰ καλὰ σώματα, καὶ *πρῶτον μέν*, ἐὰν ὀρθῶς ἡγῆται ὁ ἡγούμενος, ἑνὸς αὐτὸν σώματος ἐρᾶν καὶ ἐνταῦθα γεννᾶν λόγους καλούς, *ἔπειτα δὲ* αὐτὸν κατανοῆσαι ὅτι τὸ κάλλος τὸ ἐπὶ ὁτῳοῦν σώματι τῷ ἐπὶ τῷ ἑτέρῳ σώματι ἀδελφόν ἐστι, καί, εἰ δεῖ διώκειν τὸ ἐπ' εἶδει καλόν, πολλὴ ἄνοια μὴ οὐχ ἓν τε καὶ ταὐτὸν ἡγεῖσθαι τὸ ἐπὶ πᾶσιν τοῖς σώμασιν κάλλος· τοῦτο δ' ἐννοήσαντα καταστῆναι πάντων τῶν καλῶν σωμάτων ἐραστήν, ἑνὸς δὲ τὸ σφόδρα τοῦτο χαλάσαι, καταφρονήσαντα καὶ σμικρὸν ἡγησάμενον, *μετὰ δὲ ταῦτα* τὸ ἐν ταῖς ψυχαῖς κάλλος τιμιώτερον ἡγήσασθαι τοῦ ἐν τῷ σώματι, ὥστε καὶ ἐὰν ἐπιεικὴς ὢν τὴν ψυχήν τις κἂν σμικρὸν ἄνθος ἔχῃ, ἐξαρκεῖν αὐτῷ καὶ ἐρᾶν καὶ κήδεσθαι καὶ τίκτειν λόγους τοιούτους καὶ ζητεῖν οἵτινες ποιήσουσι βελτίους τοὺς νέους, *ἵνα ἀναγκασθῇ αὖ* θεάσασθαι τὸ ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ τοῖς νόμοις καλόν, καὶ τοῦτ' ἰδεῖν ὅτι πᾶν αὐτὸ αὑτῷ συγγενές ἐστιν, ἵνα τὸ περὶ τὸ σῶμα καλὸν σμικρόν τι ἡγήσηται εἶναι, *μετὰ δὲ τὰ ἐπιτηδεύματα* ἐπὶ τὰς ἐπιστήμας ἀγαγεῖν, ἵνα ἴδῃ *αὖ* ἐπιστημῶν κάλλος, καὶ βλέπων πρὸς πολὺ ἤδη τὸ καλὸν μηκέτι τὸ παρ' ἑνί, ὥσπερ οἰκέτης, ἀγαπῶν παιδαρίου κάλλος ἢ ἀνθρώπου τινὸς ἢ ἐπιτηδεύματος ἑνός, δουλεύων φαῦλος ᾖ καὶ σμικρολόγος, ἀλλ' ἐπὶ τὸ πολὺ πέλαγος τετραμμένος τοῦ καλοῦ καὶ θεωρῶν πολλοὺς καὶ καλοὺς λόγους καὶ μεγαλοπρεπεῖς τίκτῃ καὶ διανοήματα ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνῳ, *ἕως ἂν* ἐνταῦθα ῥωσθεὶς καὶ αὐξηθεὶς κατίδῃ τινὰ ἐπιστήμην μίαν τοιαύτην, ἥ ἐστι καλοῦ τοιοῦδε».

211b-d: «Τοῦτο γὰρ δή ἐστι τὸ ὀρθῶς ἐπὶ τὰ ἐρωτικὰ ἰέναι ἢ ὑπ' ἄλλου ἄγεσθαι, *ἀρχόμενον ἀπὸ τῶνδε τῶν καλῶν* ἐκείνου ἕνεκα τοῦ καλοῦ ἀεὶ ἐπανιέναι, ὥσπερ *ἐπαναβασμοῖς* χρώμενον, ἀπὸ ἑνὸς ἐπὶ δύο καὶ ἀπὸ δυοῖν ἐπὶ πάντα τὰ καλὰ *σώματα*, καὶ ἀπὸ τῶν καλῶν σωμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ *ἐπιτηδεύματα*, καὶ ἀπὸ τῶν ἐπιτηδευμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ *μαθήματα*, ἕστ' ἂν ἀπὸ τῶν μαθημάτων *ἐπ' ἐκεῖνο τὸ μάθημα τελευτήσῃ*, ὃ ἐστι οὐκ ἄλλου ἢ αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ καλοῦ μάθημα, καὶ γνῷ αὐτὸ τελευτῶν ὃ ἐστι καλόν. ἐνταῦθα τοῦ βίου, ὦ φίλε Σώκρατες, ἔφη ἡ Μαντινικὴ ξένη, εἴπερ που ἄλλοθι, βιωτὸν ἀνθρώπῳ θεωμένῳ αὐτὸ τὸ καλόν».

ἑπόμενο στάδιο κατανόησης, ἀπὸ τὸ νοητὸ κάλλος. Ἐδῶ εὑρισκόμενος ὁ τῶν ἐρωτικῶν μύστης γίνεται μανικὸς ἐραστὴς τῶν ἐπιστημῶν καὶ τῆς καθαρῆς γνώσης. Τὰ τρία αὐτὰ στάδια *(σώματα, ἐπιτηδεύματα, μαθήματα)* ἀντιστοιχοῦν ἕνα πρὸς ἕνα στὰ τρία, ἱεραρχικῶς κατὰ τὸν Πλάτωνα διαρθρωμένα, μέρη τῆς ψυχῆς *(ἐπιθυμητικόν, θυμοειδές, λογιστικόν)*. Ὅμως τὸ στοιχεῖο ποὺ τονίζεται στὸ *Συμπόσιο*, τὸ ὁποῖο δὲν κάνει πουθενὰ λόγο γιὰ χωριστὰ μέρη τῆς ψυχῆς, εἶναι ἡ κοινὴ προέλευση, δηλαδὴ ἡ ἑνιαία ῥίζα, *κάθε εἴδους ἐπιθυμίας*, ἀπὸ τὴν πλέον σωματικὴ ἕως τὴν πλέον πνευματική. Ἡ ἑνότητα τῆς ἐπιθυμίας εἶναι ἀναγκαία προϋπόθεση γιὰ νὰ μπορεῖ λογικὰ νὰ ἐπιτευχθεῖ ἡ ἀνάβαση στὴν ἐρωτικὴ κλίμακα τῆς Διοτίμας[12]. Οἱ φυσικὲς ὁρμὲς καὶ ἱκανότητες γνώσης τοῦ ἀνθρώπου φαίνεται νὰ ἐξαντλοῦνται στὸ τελευταῖο στάδιο, αὐτὸ τῆς ἐπιστήμης. Ὅμως ἡ Διοτίμα προχωρεῖ περαιτέρω. Τὸ ἀληθινὰ ἐποπτικὸ στάδιο γνώσης εἶναι μία θέαση ὄχι πλέον τῆς ἐπὶ μέρους νοητῆς ὁμορφιᾶς ποὺ μπορεῖ κανεὶς νὰ βρεῖ στὰ μαθηματικά, τὴν μουσικὴ ἢ τὴν ἀστρονομία, ὅταν κατακτήσει τὴν ἐπιστημονικὴ γνώση αὐτῶν γνωστικῶν ἀντικειμένων καὶ τὴν ἐνεργεῖ, ἀλλὰ τῆς αἰτίας ποὺ καθιστᾶ καὶ αὐτὸ τὸ νοητὸ κάλλος τῶν ἐπὶ μέρους ἐπιστημῶν ἑνιαῖο καὶ συνεκτικό. Ἐδῶ ἡ γλῶσσα τοῦ Πλάτωνα γίνεται μυστηριακή, ὅπως ἐξάλλου ἔχει ὑπαινιχθεῖ ἡ ἴδια ἡ Διοτίμα ἐκκινώντας αὐτὸ τὸ μέρος τοῦ λόγου της (210a):

> ὃς γὰρ ἂν μέχρι ἐνταῦθα πρὸς τὰ ἐρωτικὰ παιδαγωγηθῇ, θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλά, πρὸς τέλος ἤδη ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν *ἐξαίφνης* κατόψεταί τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν, τοῦτο ἐκεῖνο, ὦ Σώκρατες, οὗ δὴ ἕνεκεν καὶ οἱ ἔμπροσθεν πάντες πόνοι ἦσαν, πρῶτον μὲν ἀεὶ ὂν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθίνον, ἔπειτα οὐ τῇ μὲν καλόν, τῇ δὲ αἰσχρόν, οὐδὲ τοτὲ μέν, τοτὲ δὲ οὔ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν, οὐδ' ἔνθα μὲν καλόν, ἔνθα δὲ αἰσχρόν, ὥς τισι μὲν ὂν καλόν, τισὶ δὲ αἰσχρόν (*Συμπ.* 210e-211a).

Ἡ θέαση τῆς ἀναλλοίωτης, ἀντικειμενικῆς, ἀπαθοῦς καὶ ἀμεροῦς Ἰδέας τῆς Ὁμορφιᾶς, τοῦ Κάλλους καθ' αὑτό, συμβαίνει ξαφνικά. Ἀναγκαία ὡστόσο προϋπόθεση αὐτῆς τῆς ἀναπάντεχης φανέρωσης εἶναι ἡ ὀρθὴ προετοιμασία τοῦ δέκτη. Ὁ ἄνθρωπος ποὺ θὰ δεχθεῖ τὴν ἐπίσκεψη τῆς ἴδιας τῆς Ὁμορφιᾶς εἶναι κατ' ἀνάγκην αὐτὸς ποὺ ἔχει ἤδη ἀνέλθει στὸ ὑψηλότατο ἐπίπεδο κατάκτησης τῆς ἐπιστημονικῆς ὁμορφιᾶς καὶ

---

12. F.M. Cornford, The Doctrine of Eros in Plato's *Symposium*, στὸ Του Ιδιου, *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, Cambridge, 1950, σσ. 68-80, ἀνατύπ. στὸ G. Vlastos (ἐπιμ.), *Plato: A Collection of Critical Essays*, τόμ. II: *Ethics, Politics and Philosophy of Art and Religion*, Notre Dame, 1978, σσ. 119-131 (120-121).

ἔχει ἤδη περιπλακεῖ σὲ ἐρωτικὴ ἀγαλλίαση μαζί της. Ἂν καὶ μυστηριακὴ ἡ γλῶσσα τοῦ Πλάτωνα δηλώνει σαφῶς μιὰν ἀδιαπραγμάτευτη βεβαιότητα: ἡ θέαση τῆς Ἰδέας μπορεῖ νὰ συμβεῖ μόνον σὲ ὅποιον ἐπίμονα τὴν ἀποζητεῖ μὲ τὸν δέοντα τρόπο δίχως νὰ φεισθεῖ κόπου καὶ πόνου, ἀλλὰ σὲ αὐτόν, ἂν ὄντως γνήσια τὴν ποθεῖ, θὰ συμβεῖ ὁπωσδήποτε (*κατόψεται*, ὄχι *κατίδοι ἄν* ἢ κάτι παρόμοια δυνητικό). Μόνη ἀνθρώπινη ἀβεβαιότητα παραμένει ἡ ἀκριβὴς στιγμὴ τῆς φανέρωσης. Τὸ *ἐξαίφνης* στὸ *Συμπόσιο* δὲν δηλώνει ἀμφιβολία ἢ δισταγμὸ ὡς πρὸς τὸ γεγονὸς τῆς ἀποκαλυπτικῆς τέλειας γνώσης τῆς Οὐσίας καὶ Αἰτίας· δηλώνει τὸ ἀπότομο καὶ ἀπρόβλεπτο τοῦ χρόνου τῆς ἀποκάλυψης. Δὲν περιγράφεται τὸ γεγονὸς ὡς ἀπροσδόκητο ἀλλὰ ἡ στιγμή του ὡς ἀπρόβλεπτη καὶ ἡ ἐμπειρία ὡς θαυμαστή.

Ὁ Πλάτων εἶναι ἐξαιρετικὰ προσεκτικὸς στὶς ἐκφράσεις του. Ἐπιλέγει τὶς λέξεις του ὅπως τὸ μικρὸ ξιπόλυτο κορίτσι διαλέγει βότσαλα στὴν παραλία. Στὸ *Συμπόσιο* ἡ λέξη *ἐξαίφνης* ἀπαντᾶ τέσσερεις συνολικὰ φορές, πάντοτε ἐπιμελῶς τοποθετημένη σὲ ἕνα παιχνίδι λεπτῶν ἀντιθετικῶν ὑπαινιγμῶν. Στὸ κείμενο ποὺ παραθέσαμε, τὴν πρώτη ἐμφάνιση τοῦ ὅρου στὸν διάλογο, τὸ *ἐξαίφνης* ἀντιδιαστέλλεται πρὸς τὸν προηγηθέντα ἑνιαῖο ἐπιρρηματικὸ προσδιορισμὸ *ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς*, ὁ ὁποῖος δηλώνει τὴν σταδιακὴ καὶ μεθοδικὴ διεύρυνση τοῦ γνωστικοῦ ὁρίζοντα τοῦ νέου στὸν χῶρο τῶν ἐρωτικῶν. Ἡ μετάβαση ἀπὸ τὸ σωματικὸ στὸ ἠθικοπρακτικὸ ἐπίπεδο καὶ ἐντεῦθεν στὸ ἐπιστημονικοδιανοητικὸ ὀφείλει νὰ γίνεται μὲ τρόπο ὀργανωμένο καὶ μεθοδικό. Βραχυκυκλώσεις αὐτῆς τῆς κλιμακωτῆς πορείας δὲν χωροῦν καὶ ρήξεις δὲν ὑπάρχουν. Ἡ συνειδητοποίηση, παραδείγματος χάριν, τοῦ ψυχικοῦ κάλλους μεταθέτει τὴν σωματικὴ ἐπιθυμία σὲ ἕνα ἀνώτερο ἐπίπεδο καὶ συνεπῶς τὴν ἐξυψώνει, ἀλλὰ οὔτε τὴν παραμελεῖ οὔτε, πολὺ περισσότερο, τὴν καταργεῖ. Ἂν μάλιστα θεωρήσουμε, ὅπως φαίνεται πιθανό, ὅτι ἡ ἀνθρώπινη ἐνέργεια εἶναι κατὰ τὸν Πλάτωνα ἐγγενῶς περιορισμένη κατὰ τὸ ποσόν, τότε ἡ ἐξύψωση στὸ ψυχικὸ ἐπίπεδο καὶ ἡ ἀντίστοιχη διεύρυνση τοῦ γνωστικοῦ ὁρίζοντα στηρίζονται στὴν ἴδια τὴν μεταρσιωμένη πλέον σωματικὴ ἕλξη καὶ συνεπῶς τὴν προϋποθέτουν. Ὁ Πλάτωνας φαίνεται νὰ πιστεύει ὅτι ἐνέργεια δαπανώμενη πρὸς χάριν σωματικῆς ἡδονῆς μειώνει τὴν ἐνέργεια ποὺ ἀπομένει γιὰ νὰ χρησιμοποιηθεῖ σὲ σκοποὺς ἠθικοὺς καὶ διανοητικούς[13]. Συνεπῶς, ἡ ἐπικέ-

---

13. F.M. Cornford, *ἔνθ' ἀν.* σσ. 123, 128. Πβ., ὡστόσο, R.A. Markus, The Dialectics of Eros in Plato's *Symposium*, στὸ G. Vlastos (ἐπιμ.), *Plato: A Collection of Critical Essays*, τόμ. II: *Ethics, Politics and Philosophy of Art and Religion*, Notre Dame, 1978, σσ. 132-143, ὅπου ἀποτολμᾶται μία χριστιανικὴ καὶ ἀνθρωπιστικὴ ἀνάγνωση τοῦ διαλόγου μὲ ἔμφαση ὄχι τόσο στὴν ἐνιαία ἐρωτικὴ ὁρμὴ (*ἔρως τοῦ καλοῦ*) ποὺ εἶναι τελικὰ αἰτία ὑπέρτερης γνώσης καὶ πράξης (*τόκος ἐν καλῷ*) ὅσο στὰ ὑποτιθέμενα «ἔργα τῆς ἀγάπης» ποὺ προέρχονται ἀπὸ τὴν ὑπερχύλιση ἑνὸς ἀνθρώπινου συναισθήματος ἐκλαμβανόμενου ὡς χρέους.

ντρωση τῆς προσοχῆς στὴν μεθοδικότητα τῆς σταδιακῆς ἀνόδου ἀποτελεῖ ἀναγκαῖο ὅρο γιὰ τὴν ἐπιτυχία τοῦ ὅλου ἐγχειρήματος. Ἐνῶ ὅμως ἡ πορεία ἕως τὴν κατάκτηση τῶν ἐπιστημονικῶν ὡραιοτήτων εἶναι συνεχὴς καὶ προβλέψιμη, ἡ μετάβαση ἀπὸ τὴν νοητικὴ ἐπιστήμη στὴν γνώση *αὐτοῦ τοῦ καλοῦ* εἶναι ἀσυνεχὴς καὶ ἀπρόβλεπτη. Ἡ πρώτη αὐτὴ χρήση τοῦ *ἐξαίφνης* στὸ *Συμπόσιο* μᾶς εἰσάγει στὸν χῶρο τῆς χρονικῆς ἀσυνέχειας καὶ ὑπαινίσσεται μία ποιοτική, πιθανῶς πολὺ οὐσιαστική, διαφορὰ ἀνάμεσα στὴν χρονικὴ πρόοδο ὡς γραμμικὴ συνέχεια, κατὰ τὴν ὁποία συσσωρεύεται ἐμπειρία καὶ διευρύνεται ὁ γνωστικὸς ὁρίζοντας, καὶ τὴν ἴδια τὴν ἐκτὸς γραμμικῆς συνεχείας, στιγμιαία καὶ ἀπρόσμενη, ἐπίτευξη τοῦ *τέλους*.

Ὁ ὑπαινιγμὸς εἶναι ἀναμφισβήτητα ἠθελημένος. Στὸν ἴδιο διάλογο ὁ ὅρος *ἐξαίφνης* χρησιμοποιεῖται μὲ ποιητικὴ μαεστρία ἄλλες τρεῖς φορές (212c6, 213c1, 223b2)[14]. Ξαφνικά, μετὰ τὴν ὁλοκλήρωση τοῦ λόγου τοῦ Σωκράτη, ἀκούγεται θόρυβος στὴν ἐξώπορτα τοῦ σπιτιοῦ τοῦ Ἀγάθωνα ἀπὸ κωμαστὲς καὶ εἰσάγεται ὁ Ἀλκιβιάδης μεθυσμένος (212c-d)· ξαφνικά, στὴν συνέχεια, ὁ Ἀλκιβιάδης ἀναγνωρίζει τὸν Σωκράτη ἐνῶ ἔχει ἤδη καθίσει δίπλα του χωρὶς νὰ τὸν προσέξει (213b-c)· ξαφνικά, τέλος, διακόπτεται ἡ παιγνιώδης συζήτηση τῶν συμποσιαστῶν μετὰ τὴν ὁλοκλήρωση τοῦ λόγου τοῦ Ἀλκιβιάδη ἀπὸ ἕνα νέο θίασο κωμαστῶν ποὺ διαταράσσουν καὶ πάλι τὴν εἰρηνικὴ ἀτμόσφαιρα τῆς ἑορταστικῆς συνεστίασης (223b). Οἱ τέσσερεις συνολικὰ χρήσεις τοῦ ὅρου διατάσσονται σὲ δύο ὁμόλογα ἀντιθετικὰ ζεύγη. Στὴν ὁλοκλήρωση τῆς *ἀνοδικῆς* πορείας καὶ τοῦ σωκρατικοῦ λόγου ποὺ τὴν περιγράφει ἀντιτίθεται ἡ ξαφνικὴ *κάθοδος* τῶν συμποσιαστῶν στὴν φλυαρία τοῦ κοσμικοῦ βίου τὴν ὁποία συμβολίζει ἡ θορυβώδης εἴσοδος τοῦ Ἀλκιβιάδη. Στὴν *συνεχῆ ἀδιακρισία καὶ ἀδιαφορία* τῆς κοσμικῆς μέθης ἀντιτίθεται ἡ ξαφνική, τοὐτέστιν *ἀσυνεχὴς καὶ ὁρισμένη* θέαση τοῦ Σωκράτη ἀπὸ τὸν Ἀλκιβιάδη ποὺ δίνει ἀφορμὴ γιὰ τὸ τελευταῖο ἐγκώμιο τοῦ διαλόγου, τὸ ὁποῖο λειτουργεῖ ὡς τὸ σατυρικὸ ἐπιστέγασμα μιᾶς τραγικῆς τριλογίας[15] καὶ ὑπόμνηση, παράλληλα, τοῦ ἐφικτοῦ καὶ πραγματοποιήσιμου τῶν σωκρατικῶν λεγομένων[16]. Τέλος, στὴ *νηφάλια ἐγκωμιαστικὴ μέθη* τοῦ Ἀλκιβιάδη, ὁ ὁποῖος τονίζοντας τὴν σωκρατικὴ ἀντιστροφὴ τῶν ρόλων

---

14. Πβ. A. Nehamas – P. Woodruff, *Plato: Symposium*, Indianapolis & Cambridge, 1989, σσ. xxi-xxvi (= A. Nehamas, *Virtues of Authenticity: Essays on Plato and Socrates*, Princeton, 1999, σσ. 311-314).

15. Πβ. Ι. Συκουτρη, *Πλάτωνος Συμπόσιον*, Ἀθῆναι 1949², 79*.

16. Πβ. M. Nussbaum, The Speech of Alcibiades: A Reading of the *Symposium*, στὸ Της Ιδιας, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, 1986, σσ. 165-199, 464-469.

ἐραστῆ καὶ ἐρωμένου, ὑπαινίσσεται τὴν δαιμόνια, ἀληθῶς ἐρωτικὴ καὶ φιλοσοφική, φύση τοῦ ἐγκωμιαζομένου, ἀντιτίθεται ἡ *ἄσκοπη καὶ πλανώμενη* μέθη τῶν ἀνωνύμων κωμαστῶν[17]. Μὲ ἔμμεσο καὶ λογοτεχνικὰ θαυμαστὸ τρόπο ὁ Πλάτων δείχνει στὸ *Συμπόσιο* τὴν χρονικὴ ἀσυνέχεια τοῦ *ἐξαίφνης* στὶς δύο καθαρότερες μορφές της, τὴν ἀνοδική-ἐξυψωτικὴ καὶ τὴν καθοδική-καταβυθιστική, τοποθετημένες σὲ μία πλεκτὴ ὁμοιοκαταληξία ποὺ ἐκτείνεται ἀπὸ τὸν ἔσχατο ἀναβαθμὸ τῆς διοτιμικῆς κλίμακας ἕως τὸ ὁριστικὸ πέρας τῶν ἐρωτικῶν λόγων.

Τόσο ἐδῶ ὅσο καὶ σὲ ἄλλους πλατωνικοὺς διαλόγους, τὸ *ἐξαίφνης* δηλώνει μιὰ ἀπροσδόκητη μεταβολή, ἄλλοτε ἀπίθανη καὶ ἄλλοτε πιθανὴ ἢ καὶ βεβαία, ἀλλὰ πάντοτε χρονικὰ ἀπροσδιόριστη καὶ πάντοτε ἰδιαίτερα σημαντική (πραγματικὰ ἢ συμβολικά): ἀπὸ τὴν ζωὴ στὸν θάνατο (*Γοργ.* 523e), ἀπὸ τὴν ἄγνοια στὴν σοφία (*Θεαίτ.* 162c), ἀπὸ τὴν ἀπιστία στὴν πίστη (*Κρατ.* 391a). Ἐξαίφνης χρησμοδοτοῦν οἱ ἐνθουσιῶντες ποιητές (*Κρατ.* 396d)· ἐξαίφνης μεταβαίνει ἡ ψυχὴ ἀπὸ τὸν ἐπίγειο στὸν ὑποχθόνιο τόπο (*Γοργ.* 523e)· ἐξαίφνης κάποιος ἀπὸ τοὺς δεσμῶτες τοῦ σπηλαίου τῆς *Πολιτείας* ἐλευθερώνεται καὶ ὁδηγεῖται στὰ ἀληθινὰ ὄντα καὶ στὸ φῶς (*Πολ.* Ζ, 515c).

Ἡ τελευταία περίπτωση ἀξίζει νὰ σχολιαστεῖ ἐντὸς τῶν συμφραζομένων της. Οἱ τρεῖς χρήσεις τοῦ *ἐξαίφνης* στὴν ἀρχὴ τοῦ ἑβδόμου βιβλίου τῆς *Πολιτείας* (515c, 516a, 516e) συμπληρώνουν ἀντιστικτικὰ καὶ ἀντιθετικὰ τὴν εἰκόνα τοῦ ξαφνικοῦ γεγονότος ἐν σχέσει πρὸς τὶς Ἰδέες ποὺ μᾶς παρέσχε τὸ *Συμπόσιο*. Ἀντὶ γιὰ τὴν ξαφνικὴ *θέαση* τῆς Ἰδέας, ἡ *Πολιτεία* τονίζει τὴ *δυσκολία* ποὺ θὰ ἀντιμετωπίσει ὁ δεσμώτης τοῦ σπηλαίου ἂν αἴφνης ἀναγκαστεῖ νὰ ἔρθει σὲ ἀδιαμεσολάβητη ἐπαφὴ μὲ τὰ ὄντως ὄντα καὶ τὸ φῶς χωρὶς νὰ ἔχει προηγουμένως καταλλήλως προετοιμαστεῖ καὶ ἐθιστεῖ στὸ νέο θέαμα. Τὰ μάτια του, μᾶς λέει ὁ Σωκράτης, *δὲν* θὰ μπορέσουν νὰ δοῦν ξαφνικὰ τὶς ἴδιες φωτεινὲς αἰτίες τῶν σκιῶν ποὺ ὡς τότε ἀντίκριζε ἂν δὲν ἐθιστοῦν πρὶν *σταδιακὰ* στὴν θέα ἀμυδρῶν ἀντανακλάσεων καὶ ἡμιφωτεινῶν ἀντικατοπτρισμῶν:

> Εἰ δέ, ἦν δ' ἐγώ, ἐντεῦθεν ἕλκοι τις αὐτὸν βίᾳ διὰ τραχείας τῆς ἀναβάσεως καὶ ἀνάντους, καὶ μὴ ἀνείη πρὶν ἐξελκύσειεν εἰς τὸ τοῦ ἡλίου φῶς, ἆρα οὐχὶ ὀδυνᾶσθαί τε ἂν καὶ ἀγανακτεῖν ἑλκόμενον, καὶ ἐπειδὴ πρὸς τὸ φῶς ἔλθοι, αὐγῆς ἂν ἔχοντα τὰ ὄμματα μεστὰ ὁρᾶν οὐδ' ἂν ἓν δύνασθαι τῶν νῦν λεγομένων ἀληθῶν;
>
> *Οὐ γὰρ ἄν*, ἔφη, *ἐξαίφνης γε*.
>
> *Συνηθείας δὴ οἶμαι δέοιτ' ἄν, εἰ μέλλοι τὰ ἄνω ὄψεσθαι*. Καὶ *πρῶτον μὲν* τὰς σκιὰς ἂν ῥᾷστα καθορῷ, καὶ *μετὰ τοῦτο* ἐν τοῖς ὕδασι τά τε ἀνθρώπων καὶ τὰ τῶν ἄλλων εἴδωλα, *ὕστερον δὲ*

17. Συκουτρη, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 161*, 182*.

αὐτά. [...] *Τελευταῖον δὴ* οἶμαι τὸν ἥλιον, οὐκ ἐν ὕδασι οὐδ' ἐν ἀλλοτρίᾳ ἕδρα φαντάσματα αὐτοῦ, ἀλλ' αὐτὸν καθ' αὑτὸν ἐν τῇ αὐτοῦ χώρᾳ δύναιτ' ἂν κατιδεῖν καὶ θεάσασθαί οἷός ἐστιν (515e-516b).

Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, ὁ ἐλευθερωμένος δεσμώτης ποὺ ἀναγκάζεται νὰ ἐπιστρέψει ἀπότομα στὸ σπήλαιο τῶν αἰσθητῶν θὰ δυσκολευθεῖ, μαθαίνουμε, νὰ προσαρμοστεῖ ξανὰ στὸ σκότος γιατὶ τὰ μάτια του εἶναι ἐθισμένα πλέον στὸ φῶς νοητῶν ὄντων:

Εἰ πάλιν ὁ τοιοῦτος καταβὰς εἰς τὸν αὐτὸν θᾶκον καθίζοιτο, ἆρ' οὐ σκότους <ἂν> ἀνάπλεως σχοίη τοὺς ὀφθαλμούς, *ἐξαίφνης ἥκων ἐκ τοῦ ἡλίου*;

Καὶ μάλα γ', ἔφη (516e).

Στὴν *Πολιτεία* τὸ *ἐξαίφνης* ἀπαντᾶ μὲ τοὺς ἴδιους δύο τρόπους μὲ τοὺς ὁποίους τὸ βρήκαμε στὸ *Συμπόσιο* καὶ δηλώνει τὴν ἀπότομη ἄνοδο πρός, καὶ κάθοδο ἀπό, τὸ χῶρο τῶν Ἰδεῶν.

Τὸ *ἐξαίφνης* τῆς θέασης τῶν ἴδιων τῶν Ἰδεῶν εἶναι ἕνα ξάφνιασμα φαεινῆς παρουσίας ποὺ μπορεῖ νὰ συμβεῖ μόνον σὲ αὐτὸν ποὺ ἔχει προετοιμαστεῖ καταλλήλως. Καὶ κατάλληλη προετοιμασία δὲν εἶναι ἄλλη παρὰ ἡ ἐπίμοχθη διηνεκὴς προσπάθεια προσέγγισης καὶ συναναστροφῆς τῶν οὐσιῶν, τῶν αἰτιῶν καὶ τῶν ἀρχῶν. Ἡ ἐπίμονη αὐτὴ ἐνασχόληση μὲ τὸν νοητὸ χῶρο δημιουργεῖ στὴν ψυχὴ μιὰ ἔνταση καὶ μιὰ θερμότητα σὰν τῆς κρυμμένης σπίθας ποὺ αἴφνης φουντώνει. Ἀπὸ τὴν σπίθα ποὺ δυναμώνει ἐξαιτίας τῆς συνεχοῦς τριβῆς μὲ τὸ ἐπιζητούμενο πρᾶγμα θὰ ξεπηδήσει ξαφνικὰ ἡ φαεινὴ καθαρότητα τῆς ἴδιας τῆς οὐσίας τοῦ πράγματος. Λόγῳ αὐτῆς τῆς λογικοβιωματικῆς κατανόησης περὶ τοῦ τρόπου πρόσληψης τῆς ἴδιας τῆς οὐσίας, ὁ Πλάτων θὰ θεωρήσει, στὴν *Ἕβδομη Ἐπιστολή* του χαρακτηριστικά, ὅτι ἡ ὑπέρτατη γνώση εἶναι κατ' ἀνάγκην ἄρρητη, δηλαδὴ μήτε κοινοποιήσιμη, ὅπως τὰ ἄλλα πράγματα, μήτε διδακτή:

ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὡς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν *ἐξαίφνης* οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος *ἐξαφθὲν φῶς* ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον *αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει* (*Ἐπιστ. Ζ*, 341c-d).

Εἶναι προφανὲς ἀπὸ τὴν διατύπωση τοῦ κειμένου ὅτι τὸ παντελῶς ἄρρητο *(ῥητὸν οὐδαμῶς)* τοῦ ἀνωτέρω ἀποσπάσματος δὲν ἀναφέρεται σὲ κάποιο ἐσωτερικὸ μυστικὸ δόγμα τοῦ πλατωνικοῦ κύκλου τὸ ὁποῖο, ἂν καὶ θὰ μποροῦσε νὰ διατυπωθεῖ προτασιακὰ μὲ πλήρη ἐπάρκεια, ὡστόσο ἔπρεπε νὰ παραμείνει κρυφὸ διότι ἡ κοινοποίησή του θὰ δημιουργοῦσε προβλήματα στὸν κοινοποιοῦντα[18]. Τὰ ἄρρητο μάθημα τοῦ

18. Αὐτὴ εἶναι ἡ λεγόμενη «ἐσωτερική» ἀνάγνωση τοῦ Πλάτωνα καὶ ἔχει ὑποστηριχθεῖ

ἀποσπάσματος εἶναι μὴ μεταδόσιμο μὲ τὸν λόγο, διότι εἶναι ἐμπειρία προσωπική *(ἐν τῇ ψυχῇ)* ἡ ὁποία μόνον μεταφορικὰ μπορεῖ νὰ δηλωθεῖ *(οἷον φῶς)* καί, κατὰ συνέπεια, ἀνεπαρκῶς. Ἡ αἰτία τὴν ὁποία ὁ συγγραφέας τῆς ἐπιστολῆς ἐπικαλεῖται γιὰ νὰ δικαιολογήσει τὴν ἄποψή του ὅτι δὲν κοινοποίησε ποτὲ στὸ παρελθὸν οὔτε πρόκειται νὰ κοινοποιήσει στὸ μέλλον, οὔτε προφορικὰ οὔτε γραπτά, τὰ πιὸ σοβαρὰ ζητήματα τῆς φιλοσοφικῆς του ἐνασχόλησης εἶναι ἡ πεποίθηση ὅτι μία τέτοια κοινοποίηση μόνον ἀρνητικὰ ἀποτελέσματα θὰ εἶχε (341e). Συγκεκριμένα θὰ δημιουργοῦσε στοὺς πολλοὺς μία γενικευμένη χλεύη γιὰ τὰ σημαντικὰ αὐτὰ θέματα καὶ σὲ ὁρισμένους ἀνεπαρκῶς προετοιμασμένους τὴν ψευδαίσθηση τῆς πλήρους γνώσης, ὅπως συνέβη μὲ τὸν τύραννο Διονύσιο ΙΙ τῶν Συρακουσῶν (341a-c). Γιὰ τὴν κατανόηση τοῦ ἀρρήτου αὐτοῦ πράγματος ἀπαιτεῖται μία δεδομένη ἤδη συγγένεια τοῦ δέκτη πρὸς αὐτὸ μαζὶ μὲ αὐξημένες ἱκανότητες μάθησης καὶ μνήμης (343e-344b). Τὸν συνδυασμὸ τῆς συγγενοῦς ἕξεως μαζὶ μὲ εὐμάθεια καὶ μνημονικότητα διαθέτουν ἐλάχιστοι, οἱ ὁποῖοι δὲν χρειάζονται γλωσσικὴ διδαχή –πρᾶγμα οὕτως ἢ ἄλλως ἀδύνατο περὶ αὐτοῦ τοῦ μαθήματος–, ἀλλὰ μποροῦν μόνοι τους *(αὐτοί)* νὰ ἀνέλθουν στὸ ἄρρητο μάθημα μέσῳ μικρῆς μόνον ἔνδειξης σχετικὰ μὲ αὐτό *(διὰ σμικρᾶς ἐνδείξεως,* 341e). Ἡ προτασιακή, συνεπῶς, διατύπωση αὐτοῦ τοῦ μαθήματος –ἐργασία τὴν ὁποία ὁ συγγραφέας τῆς ἐπιστολῆς ἰσχυρίζεται ὅτι θὰ μποροῦσε, ἂν ἤθελε, νὰ φέρει εἰς πέρας καλύτερα ἀπὸ ὁποιονδήποτε ἄλλον (341d), προφανῶς διότι διαθέτει προσωπικὴ ἐμπειρία τοῦ πρὸς κοινοποίησιν πράγματος– θὰ ἦταν εἴτε βλαβερὴ εἴτε περιττή, ἢ μᾶλλον ταυτόχρονα βλαβερὴ γιὰ τοὺς πολλοὺς καὶ περιττὴ γιὰ τοὺς ἐκλεκτούς. Τὸ *ῥητὸν οὐδαμῶς* μάθημα εἶναι ἄρρητο πρωτίστως διότι δὲν εἶναι στὴν οὐσία του *λόγος* καὶ δευτερευόντως διότι ἡ δυνατή, ἂν καὶ ἀνεπαρκής, προτασιακὴ ἐκφορά του δὲν συνεπάγεται καμμία ἀπολύτως μετάδοση τοῦ περιεχομένου του σὲ ὅποιον δὲν τὸ ἔχει ὁ ἴδιος ἤδη βιώσει προσωπικὰ ὡς μία ξαφνική, φωτεινὴ καὶ αὐτοτροφοδοτούμενη ἐμπειρία ποὺ ἔπεται τῆς ἐπίπονης καὶ ἐπίμονης ἐπαφῆς καὶ τριβῆς μὲ τὰ σχετικὰ πρὸς αὐτὸ προβλήματα *(ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν).* Τὴν ἄποψη αὐτὴ ὁ Πλάτων τῆς ἐπιστολῆς

ὡς γενικότερη θέση ἀπὸ τὸν LEO STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago, 1952, σσ. 22-37, ὁ ὁποῖος ἐπισημαίνει τὸ ὑπαινικτικὸ ὕφος ποὺ χρησιμοποιοῦσαν οἱ ἀληθινοὶ τεχνίτες τῆς γραφῆς μέχρι τὴν πλήρη ἄνοδο τῆς νεωτερικότητας, ὁπότε θεωρήθηκε ὅτι ὅλα πρέπει νὰ λέγονται ῥητὰ καὶ χάθηκε, κατὰ συνέπεια, ἡ ἀναγνωστικὴ καὶ συγγραφικὴ εὐαισθησία ποὺ χαρακτήριζε παλαιότερες ἐποχές.

τὴν ἐξηγεῖ διεξοδικά[19]. Στὴν ἐξήγησή του διακρίνουμε τὸν μεθοδικὸ καὶ σταδιακὸ τρόπο *(ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς)* ἀνόδου τῆς ἐρωτικῆς κλίμακας γιὰ τὴν ὁποία μᾶς μίλησε τὸ *Συμπόσιο*. Βλέπουμε, ἐπίσης, καλύτερα ἀπὸ ὅσο διατυπώνεται στὸ *Συμπόσιο*, τὴν οὐσιαστικὴ ἑνότητα τῶν ἀναβαθμῶν καὶ τὴν ἀνάγκη ὄχι μόνον ἀνόδου ἀλλὰ καὶ συνεχοῦς περιαγωγῆς περὶ αὐτά (*διὰ πάντων αὐτῶν διαγωγή, ἄνω καὶ κάτω μεταβαίνουσα ἐφ' ἕκαστον*, 343e), δηλαδὴ διαρκοῦς συσχετισμοῦ τοῦ ἑνὸς μὲ τὸ ἄλλο[20]. Βλέπουμε, τέλος, τὴν διάσταση ἀνάμεσα στὴν μεθοδικὴ περιδιάβαση τῶν τεσσάρων ἐπιπέδων γνώσης καὶ τὴν ἀναπάντεχη ἐπίτευξη τοῦ ἀνωνύμου, κατὰ τὴν ἐπιστολή, ὑπερτάτου πέμπτου ἐπιπέδου ὅπου γίνεται ἐπιτέλους γνωστὸ τὸ *τί* καὶ ἡ *οὐσία*.

Τρία εἶναι τὰ προπαρασκευαστικὰ στάδια τῆς γνώσης, μαθαίνουμε, καὶ τέταρτο ἡ *ἐπιστήμη*, ὁ *νοῦς* καὶ ἡ *ἀληθὴς δόξα* (*Ἐπιστ. Ζ*, 342a-c). Ἂς πάρουμε τὸ παράδειγμα τοῦ κύκλου ποὺ χρησιμοποιεῖ ὁ ἴδιος ὁ Πλάτων. Τὸ πρῶτο στάδιο ἀφορᾶ τὴν γνώση τοῦ *ὀνόματος*, δηλαδὴ τῆς ἴδιας τῆς λέξης. Προφέροντας τὴν λέξη «κύκλος» πρέπει ἀρχικὰ νὰ ἐννοοῦμε κάτι συγκεκριμένο καὶ διακριτό. Τὸ δεύτερο στάδιο ἀποκαλεῖται *λόγος* καὶ ἀφορᾶ τὴν γνώση του ὁρισμοῦ: κύκλος εἶναι τὸ γεωμετρικὸ σχῆμα τοῦ ὁποίου ἡ περιφέρεια ἀπέχει πανταχόθεν ἴση ἀπόσταση ἀπὸ τὸ κέντρο. Τὸ τρίτο στάδιο, ποὺ προϋποθέτει τὰ δύο προηγούμενα, εἶναι κατασκευαστικὸ καὶ ἡ γνώση του *ποιητική* – ὁ Πλάτωνας τὸ ὀνομάζει *εἴδωλον*. Ἂν γνωρίζουμε τὸ *ὄνομα* καὶ τὸν *λόγον* τοῦ κύκλου ἱκανοποιητικά, ὀφείλουμε νὰ μποροῦμε νὰ σχεδιάσουμε ἢ νὰ φανταστοῦμε ἐναργῶς ἕνα τέτοιο ἀντικείμενο. Στὸ στάδιο αὐτὸ ἐρχόμασε σὲ ἐπαφὴ μὲ ἕνα συγκεκριμένο δεῖγμα κύκλου, τὸ ὁποῖο ἀποτελεῖ μία εἰκόνα τοῦ κύκλου καθ' ἑαυτόν. Ἕπεται, τελευταία στὸ πεδίο τοῦ μεταβιβά-

---

19. Δὲν μπορῶ νὰ δεχθῶ τὴν ἑρμηνεία τῆς ἐπιστημολογικῆς παρέκβασης τῆς ἐπιστολῆς ποὺ πρότεινε ὁ H.-G. GADAMER, Dialectic and Sophism in Plato's *Seventh Letter*, στὸ ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*, New Haven & London, 1980, σσ. 93-123, μὲ βάση τὴν ὁποία ὁ στόχος τοῦ συγγραφέα τῆς ἐπιστολῆς περιορίζεται ἐδῶ σὲ μία ἔκθεση ποὺ ἔχει ἁπλῶς προπαρασκευαστικὴ καὶ προπαιδευτικὴ γιὰ τὴν φιλοσοφία σημασία. Τίποτε στὸ ἴδιο τὸ κείμενο δὲν φαίνεται νὰ ὑποστηρίζει κάτι τέτοιο, καὶ τὸ παράδειγμα τοῦ κύκλου δὲν εἶναι «γελοῖα ἁπλό» (σελ. 99) ἀλλὰ ἰδιαίτερα κατάλληλο, ἂν ἀναλογιστοῦμε τὴν φιλοσοφικοσυμβολικὴ σπουδαιότητα τῶν μαθηματικῶν στὴν Ἀκαδημία. Πβ. τὴν ἀνάλυση τοῦ K. VON FRITZ, The Philosophical Passage in the Seventh Platonic Letter, στὸ J.P. ANTON – G. KUSTAS (ἐπιμ.), *Essays on Ancient Greek Philosophy*, τόμ. I, Albany, 1971, σσ. 408-447, καθὼς καὶ τὴν ἐξαιρετικὴ ἀνάλυση ὁλόκληρης τῆς ἐπιστολῆς ἀπὸ τὸν J. M. RHODES, *Eros, Wisdom and Silence: Plato's Erotic Dialogues*, Columbia & London, 2003, σσ. 113-181.

20. Πβ. *Πολ.* 518d: «τούτου τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, αὐτοῦ τέχνη ἂν εἴη, *τῆς περιαγωγῆς*, τίνα τρόπον ὡς ῥᾷστα τε καὶ ἀνυσιμώτατα μεταστραφήσεται, οὐ τοῦ ἐμποιῆσαι αὐτῷ τὸ ὁρᾶν, ἀλλ' ὡς ἔχοντι μὲν αὐτό, οὐκ ὀρθῶς δὲ τετραμμένῳ οὐδὲ βλέποντι οἷ ἔδει, τοῦτο διαμηχανήσασθαι».

σιμου λόγου, ἡ γνώση ὅλων τῶν ἰδιοτήτων τοῦ κύκλου, ἡ ἐπιστημονικὴ κατανόηση τῆς οὐσίας καὶ τῶν συμβεβηκότων τοῦ κύκλου *(ἐπιστήμη καὶ νοῦς, ἀληθής τε δόξα)*, δηλαδὴ ὅλα τὰ μαθηματικὰ θεωρήματα σχετικὰ μὲ αὐτόν. Ἐδῶ ὅμως δὲν λήγει κατὰ τὸν Πλάτωνα ἡ πορεία. Ὑπάρχει καὶ ἕνα πέμπτο στάδιο πρὸς τὸ ὁποῖο πλησιάζει ἀρκετὰ ἡ πλευρὰ τοῦ *νοῦ*, ἀλλὰ ὄχι τῆς *ἐπιστήμης* καὶ τῆς *ἀληθοῦς δόξης*, τοῦ ἐπιστημονικοῦ συλλήβδην ἐπιπέδου, ἀλλὰ τὸ ὁποῖο διακρίνεται ῥητῶς ἀπὸ τὸ τέταρτο ἐπίπεδο γνώσης:

> τούτων δὲ ἐγγύτατα μὲν ξυγγενείᾳ καὶ ὁμοιότητι τοῦ πέμπτου νοῦς πεπλησίακεν, τἆλλα δὲ πλέον ἀπέχει (*Ἐπιστ. Ζ*, 342d).

Τὸ ἀνώνυμο αὐτὸ στάδιο εἶναι τὸ ὑπὲρ λόγον φῶς τῆς ὑπὲρ νοῦν κατανόησης. Ἐδῶ ἡ ταύτιση μὲ τὸ ἀντικείμενο εἶναι πλέον ὁλοσχερής: ὁ νοῦς δὲν νοεῖ πλέον ἐξωτερικὰ τὸ ἀντικείμενο τῆς νόησής του ὡς *ὄνομα, λόγον,* ἢ *εἴδωλον* ἀλλὰ μετέχει ὁ ἴδιος αὐτοῦ τούτου τοῦ νοητοῦ. Ἡ διάκριση αὐτὴ δηλώνεται ἀπὸ τὸν συντάκτη τῆς ἐπιστολῆς ὡς διαφορὰ ἀνάμεσα στὴν ποιότητα *(ποῖόν τι)* καὶ τὴν οὐσία *(τὸ ὂν ἑκάστου)*. Ἐνῶ τὸ τέταρτο στάδιο διακρίνεται ἀπὸ τὰ προηγούμενα τρία μὲ κριτήριο τὴν ἐσωτερικότητα *(ἐν τῇ ψυχῇ)* τῆς γνώσης, σὲ ἀντιδιαστολὴ μὲ τὴν γνώση ποὺ βρίσκεται μόνον σὲ λόγια καὶ ἐξωτερικὰ σχήματα (342c), ὡστόσο ἀπὸ κοινοῦ μὲ τὰ προηγούμενα τρία στάδια ψέγεται καὶ τοῦτο κατὰ τὸ ὅτι καὶ αὐτό, ὅπως τὰ προηγούμενα, μᾶς παρέχει μόνον ποιότητες καὶ ὄχι οὐσίες, ἐνῶ ἡ ψυχὴ ποθεῖ νὰ ἔρθει σὲ ἐπαφὴ μὲ τὴν *οὐσία*, μὲ τὸ *τί* (343b). Ὁ Πλάτων δὲν μᾶς δίνει εἰδικοὺς λόγους, ὅπως τὸ πράττει γιὰ τὰ ἐπίπεδα τοῦ *ὀνόματος* καὶ τοῦ *λόγου*, ἕνεκα τῶν ὁποίων ἡ *ἐπιστήμη*, ὁ *νοῦς* καὶ ἡ *ἀληθὴς δόξα* παραμένουν ἀσαφεῖς. Μᾶς λέει ὅτι συνολικὰ τὰ τέσσερα ἐπίπεδα δίνουν τὸ *ποιόν*, ἐνῶ ἡ ψυχὴ ποθεῖ τὸ *τί*. Μᾶς λέει ἐπίσης ὅτι καθένα ἐκ τῶν τεσσάρων παρέχει στὴν ψυχὴ ἕνα πρᾶγμα *λεγόμενον* ἢ *δεικνύμενον*, τὸ ὁποῖο γίνεται ἀντιληπτὸ στὸ ἐπίπεδο τῶν αἰσθήσεων (*αἰσθήσεσιν εὐέλεγκτον*, 343c). Τὸ *ὄνομα* καὶ ὁ *λόγος* παρέχουν σαφῶς *λεγόμενα*, τὸ τρίτο ἐπίπεδο τοῦ *εἰδώλου* παρέχει σαφῶς *δεικνύμενα*. Μὲ δεδομένο ὅτι τὴν κριτικὴ αὐτὴ τὴν ἀσκεῖ ὁ Πλάτωνας ἀκόμη καὶ στὸ τέταρτο, ἐπιστημονικό, ἐπίπεδο, θὰ πρέπει νὰ φανταστοῦμε ὅτι ἐννοεῖ, χωρὶς νὰ τὸ δηλώνει ρητά, ὅτι καὶ στὸ ἐπιστημονικὸ ἐπίπεδο (πλὴν ἴσως τοῦ *νοῦ*) ἡ ψυχὴ νοεῖ μὲ φαντάσματα, μὲ παραστάσεις καὶ εἰκόνες, δηλαδὴ μὲ *εἴδωλα*[21]. Οἱ ψυχικὲς αὐτὲς παραστάσεις παρέχουν τὴν ποιότητα τοῦ πράγματος (π.χ. ἕνα σχῆμα ποὺ μετέχει τοῦ Κύκλου), ἀλλὰ ὄχι τὸ ἴδιο τὲ πρᾶγμα (δηλαδή, στὸ παράδειγμά μας, ὄχι τὸν Κύκλο καθ' ἑαυτόν). Τὸ ἴδιο τὸ πρᾶγμα ἐγκαθίσταται στὴν ψυχὴ

---

21. Πβ. Αριστ., *Περὶ Ψυχῆς*, III, 8, 432a8-10: «ὅταν τε θεωρῇ, *ἀνάγκη ἅμα φάντασμά τι θεωρεῖν· τὰ γὰρ* φαντάσματα ὥσπερ αἰσθήματά ἐστι, πλὴν ἄνευ ὕλης».

σὰν φῶς ποὺ ἄναψε ἀπὸ τὴν συνεχῆ ἀλληλοτριβὴ τῶν προηγουμένων τεσσάρων ἐπιπέδων τὰ ὁποῖα φανερώνουν τὸ *ποιόν*. Αὐτὸ τὸ φῶς εἶναι πλέον φανερὸ ὅτι φανερώνει τὴν *οὐσίαν*. Ἐπειδὴ ὅμως ἡ οὐσία δὲν εἶναι οὔτε λόγος οὔτε εἴδωλο, δεδομένου ὅτι ἡ αὐτοφανέρωσή της εἶναι αὐταποδεικτικὴ τοῦ εἶναι της, ἔπεται ὅτι δὲν μπορεῖ νὰ κοινοποιηθεῖ *διὰ τὸ τῶν λόγων ἀσθενές*[22]. Τὸ πέμπτο καὶ τελικὸ ἐπίπεδο γνώσης εἶναι ἡ ἴδια τοῦ πράγματος ξαφνικὴ αὐτοφανέρωση στὴν ἐπιμελῶς προπαρασκευασμένη ψυχή.

Ἐνῶ φαίνεται εὔλογο, ὡστόσο δὲν γίνεται σήμερα ὁμοθυμαδὸν ἀποδεκτό, ὅτι ὁ Πλάτωνας ἐξήγαγε τὰ ἀνωτέρω συμπεράσματα. Ἡ γνησιότητα τῆς *Ἑβδομης Ἐπιστολῆς* ἔχει ἀμφισβητηθεῖ σθεναρὰ[23] καὶ πάντοτε ὁ ἐπιδέξιος σκεπτικιστὴς κριτικὸς θὰ μπορεῖ νὰ δυσπιστεῖ γιὰ τὸν βαθμὸ ταύτισης τοῦ συγγραφέα τῶν διαλόγων μὲ τὶς ἀπόψεις ὁρισμένων ἐπίλεκτων συνομιλητῶν. Εἶναι ὅμως ἀναμφίβολο ὅτι ὁ Πλωτῖνος, ἕξι αἰῶνες ἀργότερα, πίστευε ὅτι ἑρμηνεύει σωστὰ τὸν Πλάτωνα ὅταν θεωροῦσε ὅτι ἡ ἀνώτατη γνώση εἶναι ὄντως ὑπέρλογη καὶ συμβαίνει μὲ ἐξαίφνης ἐκστατικὲς ἐμπειρίες ἕνωσης μὲ τὸν πρῶτο θεό[24].

---

22. Ἡ ἔκφραση αὐτὴ ἀφορᾶ καὶ τὰ τέσσερα ἐπίπεδα καὶ ὄχι μόνον αὐτὰ τοῦ *ὀνόματος* καὶ τοῦ *λόγου*, ὅπως ἐσφαλμένως ὑποστηρίζει ἡ Η. Κορμπέτη, *Πλάτωνος Ἐπιστολὴ Ζ΄*, Ἀθήνα, 1997, σσ. 148-149, διότι μόνον τὸ πέμπτο ἐπίπεδο εἶναι *ῥητὸν οὐδαμῶς*, ἐνῶ τὰ *ἄλλα μαθήματα*, δηλ. τὰ τέσσερα, εἶναι ὄντως ῥητά. Ὁ Πλάτων λέει ὅτι τὰ τέσσερα αὐτὰ ἐπίπεδα ἐπιχειροῦν νὰ δείξουν *περισσότερο* τὴν ποιότητα *παρὰ* τὴν οὐσία τοῦ πράγματος – τὸ *οὐχ ἧττον* εἶναι σχῆμα λιτότητος – ἐξ αἰτίας τῆς ἀδυναμίας τῆς γλώσσας μὲ τὴν ὁποία τὰ τέσσερα αὐτὰ ἐπίπεδα λειτουργοῦν: «ταῦτα οὐχ ἧττον ἐπιχειρεῖ τὸ ποιόν τι περὶ ἕκαστον δηλοῦν ἢ τὸ ὂν ἑκάστου διὰ τὸ τῶν λόγων ἀσθενές» (342e-343a). Ἡ νεοελληνικὴ ἀπόδοση τῆς Κορμπέτη εἶναι τελείως παραπλανητική: «οἱ τέσσερεις γνωστικὲς βαθμίδες ἐπιχειροῦν νὰ δείξουν *ὄχι μόνο* τὴν οὐσία τοῦ κάθε πράγματος *ἀλλὰ καὶ* τὶς ἰδιότητές του, κι' αὐτὸ ὀφείλεται στὴν ἀδυναμία τῆς γλώσσας» (σ. 89, δική μου ἡ ἔμφαση τῶν πλαγίων γραμμάτων).

23. L. Edelstein, *Plato's Seventh Letter*, Leiden, 1966, M. Levison – A.Q. Morton – A.D. Winspear, The Seventh Letter of Plato, *Mind*, 77, 1968, 309-325, πβ., ὅμως, Ph. Deane, Stylometrics Do Not Exclude the Seventh Letter, *Mind*, 82, 1973, σσ. 113-117.

24. Τὰ ἐπιχειρήματα ὅσων ὑποστηρίζουν [π.χ. P. Hadot, *AEHE* (*V^e sect.*) 78, 1970-71, σσ. 282-290, D. O'Meara, À propos d'un témoignage sur l'expérience mystique de Plotin (*Enn.* IV 8 [6], 1, 1-11), *Mnemosyne* 27 (1974), σσ. 238-244, P. Hadot, L'union de l'âme avec l'intellect divin dans l'expérience mystique plotinienne, στὸ G. Boss – G. Seel (ἐπιμ.), *Proclus et son influence*, Zürich, 1987, σσ. 3-27] ὅτι ὁ Πλωτῖνος ἀναφέρεται σὲ ἕνωση μὲ τὸν Νοῦ καὶ ὄχι μὲ τὸ Ἕν εἶναι, κατὰ τὴν γνώμη μου, ἀδύναμα διότι ἀντικρούονται α) ἀπὸ τὴ ρητὴ δήλωση τοῦ φιλοσόφου ὅτι κατὰ τὴν κάθοδο ἡ ψυχὴ περνᾶ *εἰς λογισμόν* [3] *ἐκ νοῦ* [2] *μετὰ ταύτην τὴν ἐν τῷ θείῳ στάσιν* [1] (IV.8[6].1.1-11], καὶ β) ἀπὸ τὴν ἀναντίρρητη δήλωση τοῦ Πορφύριου (*Βίος Πλωτ.* 23.4-17): «καὶ ἀεὶ σπεύδων [ἐνν. Πλωτῖνος] πρὸς τὸ θεῖον, οὗ διὰ πάσης τῆς ψυχῆς ἦρα. [...] οὕτως δὲ μάλιστα τούτῳ τῷ δαιμονίῳ φωτὶ πολλάκις ἀναγόντι ἑαυτὸν *εἰς τὸν πρῶτον καὶ ἐπέκεινα θεὸν* ταῖς ἐννοίαις καὶ κατὰ τὰς ἐν τῷ Συμποσίῳ ὑψηγημένας ὁδοὺς τῷ Πλάτωνι ἐφάνη *ἐκεῖνος ὁ θεὸς ὁ μήτε μορφήν τινα μήτα ἰδέαν ἔχων, ὑπὲρ νοῦν καὶ πᾶν τὸ νοητὸν ἱδρυμένος*. [...] Τέλος γὰρ αὐτῷ καὶ σκοπὸς ἦν τὸ ἑνωθῆναι καὶ πελάσαι *τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ*. ἔτυχε δὲ τετράκις που ὅτε αὐτῷ συνήμην [= 263-268 μ.Χ.] τοῦ σκοποῦ τούτου ἐνεργείᾳ ἀρρήτῳ».

Ἡ ὁρολογία τοῦ Πλωτίνου, ὅπως καὶ τοῦ Πλάτωνα, ἀφορμᾶται ἀπὸ τὴν ἀντιληπτικὴ λειτουργία τῆς ὅρασης. Γιὰ νὰ δηλωθεῖ ὅμως ἡ ἀπόλυτη ταύτιση τοῦ νοῦ μὲ τὸ ἀντικείμενό του, ὁ Πλωτῖνος ἐκμεταλλεύεται ἐπίσης συμβολικὰ τὴν λειτουργία τῆς ἀφῆς ἡ ὁποία ἐξ ἀνάγκης πρέπει νὰ βρεθεῖ σὲ ἀδιαμεσολάβητη ἐπαφὴ μὲ τὸ ἀντικείμενό της προκειμένου νὰ τὸ αἰσθανθεῖ[25]. Ἐπιπλέον ὁ Πλωτῖνος, προεκτείνοντας τὰ πλατωνικὰ δόγματα, θεωρεῖ ὅτι τὸ ἔσχατο ἀντικείμενο τοῦ ἔρωτος εἶναι καθ' ἑαυτὸ *ἀνείδεον* καὶ ἄμορφον:

> ἀνείδεον ἄρα τὸ πρώτως καὶ πρῶτον καὶ ἡ καλλονὴ ἐκεῖνο ἡ τοῦ ἀγαθοῦ φύσις (VI.7 [38] 33. 21-22).

Ἡ μεταφορικὴ ταύτιση τώρα τοῦ πλατωνικοῦ *ἀγαθοῦ* καὶ τοῦ ἀριστοτελικοῦ *πρώτου ὀρεκτοῦ* μὲ καθαρὸ καταυγάζον φῶς εἶναι πλήρης[26]. Ἡ ἴδια ἡ ἐμπειρία εἶναι κατ' ἀνάγκην σιωπηλὴ καὶ ἄλογη· μόνον μετὰ τὸ πέρας της ἀκολουθεῖ συλλογισμὸς καὶ λόγος:

> ἐφαψάμενον δέ, ὅτε ἐφάπτεται, πάντη μηδὲν μήτε δύνασθαι μήτε σχολὴν ἄγειν λέγειν, *ὕστερον δὲ περὶ αὐτοῦ συλλογίζεσθαι*. τότε δὲ χρὴ ἑωρακέναι πιστεύειν, *ὅταν ἡ ψυχὴ ἐξαίφνης φῶς λάβῃ*· τοῦτο γὰρ παρ' αὐτοῦ καὶ αὐτός· καὶ τότε χρὴ νομίζειν παρεῖναι, ὅταν ὥσπερ θεὸς ἄλλος εἰς οἶκον καλοῦντος τινὸς ἐλθὼν φωτίσῃ· ἢ μηδ' ἐλθὼν οὐκ ἐφώτισεν. οὕτω τοι *καὶ ψυχὴ ἀφώτιστος ἄθεος ἐκείνου· φωτισθεῖσα δὲ ἔχει, ὃ ἐζήτει, καὶ τοῦτο τὸ τέλος τἀληθινὸν ψυχῇ, ἐφάψασθαι φωτὸς ἐκείνου καὶ αὐτῷ αὐτὸ θεάσασθαι, οὐκ ἄλλου φωτί, ἀλλ' αὐτό, δι' οὗ καὶ ὁρᾷ*. δι' οὗ γὰρ ἐφωτίσθη, τοῦτό ἐστιν, ὃ δεῖ θεάσασθαι· οὐδὲ γὰρ ἥλιον διὰ φωτὸς ἄλλου. πῶς ἂν τοῦτο γένοιτο; ἄφελε πάντα (V.3 [49].17.26-38).

Τὸ *ἐξαίφνης* τῆς θέασης τῆς πρώτιστης ἀρχῆς τοῦ κόσμου, τοῦ ὑπέρλογου Ἑνός, γίνεται μὲ τὸν Πλωτῖνο ὄντως ἐκστατικὴ ἐμπειρία. Τὸ φῶς ποὺ ἐκστατικὰ καταυγάζει τότε τὴν ψυχὴ προέρχεται ἀπὸ τὴν ἴδια, εἶναι τὸ ἴχνος τοὺ Ἑνὸς ἐντός της, καὶ ἀποτελεῖ τὴν πλήρη ἀποκάλυψη τῆς ὑπέρλογης ἑνότητας τῶν πάντων. Ὁ χρόνος αὐτῆς τῆς θεωρίας εἶναι πράγματι ἀκαριαῖος («ἐν ἀκαρεῖ θεᾶται» V.5 [32] 7.25) καὶ ἀπρόβλεπτος.

---

25. Πλωτ. VI.9[9].11.22-25: «τὸ δὲ ἴσως ἦν οὐ θέαμα, ἀλλὰ ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν, *ἔκστασις* καὶ *ἅπλωσις* καὶ ἐπίδοσις αὐτοῦ καὶ *ἔφεσις πρὸς ἀφὴν* καὶ στάσις καὶ περινόησις πρὸς ἐφαρμογήν».

26. Πβ. J.M. Rist, The One of Plotinus and the God of Aristotle, *RMeta*, 27, 1973-1974, σσ. 74-87 (= J.M. Rist, *Platonism and its Christian Heritage*, London, 1985, κεφ. IX)· P. Merlan, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness: Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*, The Hague, 1969^2, σσ. 4-16, 47-52, 69-71.

Ὅμως ὁ Πλωτῖνος, δίνοντας μεγαλύτερη ἴσως βαρύτητα ἀπὸ τὸν Πλάτωνα στὴν ἀδυναμία τοῦ γνωρίζοντος νὰ ἐξαναγκάσει τὸ νοητὸ σὲ αὐτοφανέρωση, προσεγγίζει τὸ *ἐξαίφνης* μὲ μεγαλύτερο σεβασμό. Τὸ *ἐξαίφνης* προέρχεται *ἀπὸ τὴν αὐτόνομη βούληση τοῦ Ἑνός*. Ἀπὸ τὴν πλευρὰ τοῦ θεατῆ ἀπαραίτητη προϋπόθεση εἶναι, ὅπως στὸν Πλάτωνα, ἡ προπαρασκευή, ἀλλὰ στὸν Πλωτῖνο τονίζεται ἐπίσης ὡς ἀναγκαία ἀρετὴ ἡ ὑπομονή:

> • ἐφ' ἅπασι δὲ τούτοις *βασιλεὺς προφαίνεται ἐξαίφνης αὐτὸς ὁ μέγας*, οἱ δὲ εὔχονται καὶ προσκυνοῦσιν ὅσοι μὴ προαπῆλθον ἀρκεσθέντες τοῖς πρὸ τοῦ βασιλέως ὀφθεῖσιν (V.5 [32] 3.13-15).
>
> • διὸ *οὐ χρὴ διώκειν ἀλλ' ἡσυχῆ μένειν*, ἕως ἂν φανῇ, *παρασκευάσαντα ἑαυτὸν θεατὴν εἶναι*, ὥσπερ ὀφθαλμὸς ἀνατολὰς ἡλίου περιμένει (V.5 [32] 8.3-5).

Ποιές αἰτίες ὁδήγησαν σὲ αὐτὴ τὴν ἐμβάθυνση ἢ ἀλλιῶς μυστικοποίηση καὶ ἐσωτερικοποίηση τῆς ἐκστατικῆς στιγμῆς τῆς πλήρους γνώσης; Ἡ ἀπάντηση σὲ τέτοια ἐρωτήματα τῆς ἱστορίας τῶν ἰδεῶν ὀφείλει νὰ εἶναι ἐξαιρετικὰ περίπλοκη γιὰ νὰ εἶναι ὁριακὰ πιστευτή. Οἱ παράγοντες ποὺ συντείνουν στὴν δημιουργία νέων ἰδεῶν ἢ ποὺ μετασχηματίζουν παλιές, εἶναι πολυποίκιλοι σὰν τὰ χρώματα τοῦ παγωνιοῦ, ὁ δὲ ἑνοποιῶν λόγος τους ἀπελπιστικὰ δυσεύρετος. Δὲν θὰ προσπαθήσουμε νὰ ἀπαντήσουμε στὸ χαλεπὸ τοῦτο ἐρώτημα. Θὰ ἀρκεστοῦμε σὲ μία μόνον ἐπισήμανση.

Ἡ τρίτη ὑπόθεση τοῦ δεύτερου μέρους τοῦ πλατωνικοῦ *Παρμενίδη* ἐξετάζει τὰ προβλήματα ποὺ δημιούργησαν οἱ προηγούμενες δύο ὑποθέσεις ποὺ βασίζονταν στὴν ὕπαρξη τοῦ ἑνός[27]. Τὰ κατηγορήματα τοῦ ἑνὸς φαίνονται ἀντιφατικά. Ἂν ὑπάρχει ἕν, τότε αὐτὸ πρέπει νὰ εἶναι καὶ ἕνα καὶ πολλά, ἄρα καὶ νὰ εἶναι καὶ νὰ μὴν εἶναι. Πῶς μπορεῖ τοῦτο νὰ συμβεῖ; Ἡ ἀπάντηση φαίνεται νὰ δίνεται ἀπὸ τὴν εἰσαγωγὴ τῆς ἔννοιας τοῦ χρόνου: τὸ ἓν εἶναι ἄλλοτε μὲν ἕνα ἄλλοτε δὲ πολλά, ἄρα ἄλλοτε *εἶναι* ἕνα καὶ ἄλλοτε *δὲν-εἶναι* ἕνα. Πότε ὅμως ἀκριβῶς συμβαίνει αὐτὴ ἡ μετάβαση; Μὲ ἄλλα λόγια τὸ δίλημμα τίθεται ὡς ἑξῆς: εἶναι ἡ μετάβαση αὐτή, ὅπως καὶ κάθε ἀλλοίωση καὶ κίνηση, γεγονὸς ποὺ συμβαίνει ἐντὸς τοῦ χρόνου ὡς διάρκειας, ἢ μήπως ἡ μετάβαση συμβαίνει σὲ μιὰ ἀκαριαία χρονικὴ στιγμὴ ἡ ὁποία ὡς ἀκαριαία βρίσκεται στὸ μεταίχμιο τῆς χρονικῆς ἔκτασης, ἀπὸ τὴν μιά, καὶ τῆς ἀχρονίας, ἀπὸ τὴν ἄλλη;

---

27. F.M. Cornford, *Plato and Parmenides*, Indianapolis, χ.χ. [1η ἔκδ. Λονδίνο, 1939], σσ. 194-204.

Ἡ πλατωνικὴ ἀπάντηση καταφάσκει, καὶ δικαιολογημένα ἀπὸ λογικὴ ἄποψη, τὴν δεύτερη ἐκδοχή. Κάθε ἀλλαγή (μετάσταση, ἀλλοίωση, αὐξομείωση ἢ κίνηση) συμβαίνει ἐξαίφνης: οὔτε ἐντός, ἀλλὰ οὔτε καὶ ἐκτὸς τοῦ χρόνου ὡς διάρκειας ὑπάρχει πάντοτε μιὰ ἄχρονη στιγμὴ ἡ ὁποία συνδέει τὴν πρότερη κατάσταση, ἂς ποῦμε τῆς στάσης, μὲ τὴν ὕστερη κατάσταση, φέρ' εἰπεῖν τῆς κίνησης. Ὡς τομὴ στὴν κίνηση τοῦ χρόνου, ἀφενός, καὶ ὡς τὸ ὅριο τοῦ πρὶν καὶ τοῦ μετά, ἡ ἐξαίφνης στιγμὴ ἀνήκει στὸν χρόνο· ὡς μὴ ἔχουσα χρονικὴ ἔκταση, ὅπως κάθε μέρος τοῦ χρόνου ὀφείλει νὰ ἔχει, ἀφετέρου, ἡ ἐξαίφνης στιγμὴ ἀνήκει στὴν ἄχρονη αἰωνιότητα. Εἶναι αὐτὴ ἡ παραδοξολογία ποὺ ἀναγκάζει τὸν Πλάτωνα νὰ γράψει:

> ἀλλὰ ἡ ἐξαίφνης αὕτη φύσις *ἄτοπός τις ἐγκάθηται μεταξὺ τῆς κινήσεώς τε καὶ στάσεως, ἐν χρόνῳ οὐδενὶ οὖσα*, καὶ εἰς ταύτην δὴ καὶ ἐκ ταύτης τό τε κινούμενον μεταβάλλει ἐπὶ τὸ ἑστάναι καὶ τὸ ἑστὸς ἐπὶ τὸ κινεῖσθαι (*Παρμ.* 156d-e).

Κατὰ τὸν Πλάτωνα, ἡ φύσις τοῦ *ἐξαίφνης* εἶναι παράδοξη: δὲν μπορεῖ νὰ ἐγκατασταθεῖ πουθενά *(ἄτοπος)*, οὔτε στὴν κίνηση οὔτε στὴν στάση, καὶ δὲν βρίσκεται ἐντὸς τοῦ χρόνου *(ἐν χρόνῳ οὐδενί)*, παρ' ὅλο ποὺ αὐτὴ εἶναι ποὺ ἐπιτρέπει στὸ κινούμενον νὰ σταθεῖ καὶ στὸ σταθερὸ νὰ κινηθεῖ. Τὸ *ἄτοπον ἐξαίφνης* δηλώνει τὴν ἀκαριαία στιγμὴ τῆς ἀλλαγῆς ἀπὸ τὴν κίνηση στὴν στάση καὶ ἀπὸ τὴν στάση στὴν κίνηση καὶ κατὰ τοῦτο τοποθετεῖται *ἀνάμεσα* σὲ αὐτὰ τὰ δύο ἀντίθετα. Ὅπως ἀκριβῶς ὁ ἔρως στὸ *Συμπόσιο*, ἔτσι καὶ τὸ *ἐξαίφνης* ἐδῶ εἶναι ἕνα *μεταξύ*. Γιὸς τῆς Πενίας καὶ τοῦ Πόρου ἐκεῖνος, κατὰ τὴν διάσημη ἀλληγορία τῆς μυθικῆς γέννησής του, ἀνάμεσα στὴν θνητὴ καὶ τὴν ἀθάνατη φύση, μήτε εὐπόρως εὐδαίμων μήτε παντελῶς ἄπορος καὶ πένης, μήτε καλὸς μήτε αἰσχρός, μήτε ἐπιστήμων μήτε ἀδαής, ἀλλὰ δαιμόνιος φιλόσοφος καὶ διαμεσολαβητὴς καὶ διαπορθμευτὴς ἀνάμεσα στὰ ἀνθρώπινα καὶ τὰ θεῖα, ὁ πλατωνικὸς ἔρως δηλώνει τὴν διαμεσολαβητικὴ σχέση τῶν ἀενάως κινουμένων αἰσθητῶν πραγμάτων πρὸς τὰ *ἀεὶ ὡσαύτως ἔχοντα* νοητά. Ὁμοίως, τὸ *ἐξαίφνης* ἐδῶ δηλώνει τὴν ἐσωτερικὴ σχέση τῆς κίνησης μὲ τὴν στάση, ὅπως αὐτὴ ἐκφαίνεται κατὰ τὴν ἀκριβῆ στιγμὴ τῆς μεταβολῆς ἀπὸ τὴν μία κατάσταση στὴν ἄλλη[28]. Ἐπειδὴ ἡ μεταβολὴ αὐτὴ δὲν εἶναι ἀλλαγὴ στὴν ποσότητα τῆς κίνησης (ὅπως εἶναι ἡ ἐπιβράδυνση ἢ ἡ ἐπιτάχυνση), ἀλλὰ μεταβολὴ *οὐσίας* μεταξὺ τῶν ἀντιθέτων, ἡ ἀκαριαία αὐτὴ στιγμὴ πρέπει νὰ εἶναι ὅλως διόλου δίχως χρονικὴ διάρκεια προ-

---

28. R. SORABJI, Aristotle on the Instant of Change, στὸ J. BARNES – M. SCHOFIELD – R. SORABJI (ἐπιμ.), *Articles on Aristotle*, τόμ. III: *Metaphysics*, London, 1979, σσ. 159-177.

κειμένου νὰ ἀποφευχθοῦν τὰ γνωστὰ ζηνώνεια παράδοξα. Ἀλλὰ χρόνος δίχως διάρκεια, χρόνος ἀσυνεχὴς ποὺ προκαλεῖ ρήξη τῆς συνέχειας τοῦ πρὶν καὶ τοῦ μετά, εἶναι ἐκτὸς χρόνου χρόνος, ἢ ἀλλιῶς *τὸ ἐντὸς χρόνου ἄχρονον*. Ἔτσι ἀντιλαμβάνεται τὸ πρᾶγμα καὶ ὁ Ἀριστοτέλης ὅταν γράφει:

• τὸ δ' *ἐξαίφνης* τὸ ἐν ἀναισθήτῳ χρόνῳ διὰ μικρότητα ἐκστάν· μεταβολὴ δὲ πᾶσα φύσει ἐκστατικόν. ἐν δὲ τῷ χρόνῳ πάντα γίγνεται καὶ φθείρεται (*Φυσ. Ἀκρ.* Δ 13, 222b 14-17).

Ἡ ἀριστοτελικὴ αὐτὴ ἐπεξήγηση τῆς πλατωνικῆς σύλληψης μπορεῖ νὰ ἐκληφθεῖ μὲ δύο τρόπους. Ὁ ἕνας εἶναι ὑποκειμενικὸς καὶ φιλοσοφικὰ ἀδιάφορος. Μὲ βάση αὐτὴν τὴν ἑρμηνεία ὁ Ἀριστοτέλης δὲν λέει τίποτε παραπάνω ἀπὸ τὸ ἑξῆς: ὅταν λέμε «ξαφνικά» δὲν ἐννοοῦμε τίποτε ἄλλο παρὰ μιὰ ἀπότομη ἀλλαγή *(ἐκστάν)*, ἡ ὁποία συμβαίνει σὲ τόσο μικρὸ χρονικὸ διάστημα *(διὰ μικρότητα)* ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ γίνει ἀπὸ μᾶς ἀντιληπτὸ ὡς διάρκεια *(ἐν ἀναισθήτῳ χρόνῳ)*, καὶ τοῦτο συμβαίνει σὲ κάθε περίπτωση μεταβολῆς, ἀφοῦ κάθε μεταβολὴ συμβαίνει ἐντὸς τοῦ χρόνου. Ὁ ἄλλος τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο θὰ μπορούσαμε νὰ κατανοήσουμε τὴν ἀριστοτελικὴ φράση εἶναι ἀντικειμενικὸς καὶ φιλοσοφικὰ πολὺ πιὸ ἐνδιαφέρων. Τρία ἐξωτερικὰ στοιχεῖα θὰ συνηγοροῦσαν ὑπὲρ αὐτῆς τῆς ἀνάγνωσης: (α) ἡ ἴδια ἡ διατύπωση τοῦ Ἀριστοτέλη ποὺ ἀναφέρεται στὸ ἴδιο τὸ *ἐξαίφνης* καὶ ὄχι στὸν τρόπο πρόσληψής του, (β) τὰ γενικὰ συμφραζόμενα τοῦ τελευταίου μέρους τοῦ βιβλίου Δ (ἀπὸ τὸ κεφάλαιο 10 ἕως τὸ τέλος) ποὺ ἀναφέρονται στὸν χρόνο ὡς στοιχεῖο τῆς πραγματικότητας καὶ ὄχι ὡς μορφὴ τῆς ἐποπτείας ὅπως θὰ ἤθελε ὁ Kant, καὶ (γ) ἡ ἐπεξήγηση τοῦ αἰνιγματικοῦ *ἐκστάν* μὲ βάση τὴν ἴδια τὴν φύση κάθε μεταβολῆς καὶ ὄχι τὴν ὑποκειμενικὴ πρόσληψή της. Μὲ βάση αὐτὴν τὴν ἑρμηνεία, *ἐξαίφνης* εἶναι τὸ ἀμερὲς σημεῖο τοῦ χρόνου ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ γίνει ἀντιληπτὸ ὡς διάρκεια (εἶναι, θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε, *ἀναίσθητον*) ὄχι ἐξαιτίας κάποιου δικοῦ μας γνωστικοῦ περιορισμοῦ, ἀλλὰ γιατὶ τὸ ἴδιο δὲν διαθέτει διάρκεια, καὶ τὸ ὁποῖο, παρόλο ποὺ συμβαίνει μέσα στὸν χρόνο *(ἐν χρόνῳ)* καὶ ἀποτελεῖ μέρος του, ἀπομακρύνεται ἀπὸ αὐτὸν καὶ τρόπον τινὰ βγαίνει ἔξω *(ἐκστάν)*. Τὸ *ἐξαίφνης* δὲν ὑπάρχει χωρὶς μεταβολὴ καὶ μεταβολὴ δὲν νοεῖται ἄνευ χρόνου. Αὐτὴ εἶναι ἡ σημασία τῶν ἐπεξηγηματικῶν προτάσεων «μεταβολὴ δὲ κ.λπ.» καὶ «ἐν δὲ τῷ χρόνῳ κ.λπ.». Ἡ πρώτη ἐπεξηγηματικὴ φράση ἑνώνει τὸ *ἐξαίφνης* μὲ τὴν μεταβολή, ἀφοῦ ἀμφότερα «βγαίνουν ἔξω», ἐνῶ ἡ δεύτερη ἑνώνει τὸ ἐξίστασθαι τῆς μεταβολῆς μὲ τὴν ὕπαρξή της μέσα στὸν χρόνο καὶ ἔτσι κλείνει τὸν ἑρμηνευτικὸ κύκλο καὶ ἐπιστρέφει στὴν σχέση τοῦ *ἐξαίφνης* μὲ τὴν ἐντὸς χρόνου *ἔκστασιν*. Μὲ βάση ὅσα ἔχουμε δεῖ στὸν πλατωνικὸ *Παρμενίδη* εἶναι εὔκολο νὰ κατανοήσουμε τί ἐννοεῖται μὲ τὸν ὅρο *ἐκστατικόν*. Κάθε περίπτωση μεταβολῆς *(μεταβολὴ πᾶσα)* εἶναι ἔξοδος ἀπὸ τὴν προηγούμενη κατάσταση

καὶ εἴσοδος σὲ μιὰ νέα, ἀπὸ τὴν ἀκινησία στὴν στάση, λόγου χάριν, ἢ ἀπὸ τὴν ζωὴ στὸν θάνατο. Ὡς τέτοια κάθε μεταβολὴ εἶναι ἀπὸ τὴν ἴδια της τὴν φύση *(φύσει)* κάτι *ἐκστατικόν*. Ὁ χρόνος κατὰ τὸν ὁποῖον ἡ μεταβολὴ συμβαίνει, δηλαδὴ τὸ μεταβαλλόμενο πρᾶγμα ἐξίσταται τοῦ προγενεστέρου ἑαυτοῦ του γιὰ νὰ προσλάβει τὸν μεταγενέστερο, εἶναι μία ἐντὸς χρόνου ἔξοδος τοῦ χρόνου ἀπὸ τὸν συνεχῆ ἑαυτό του, *μία ἔγχρονη ῥήξη τῆς χρονικῆς συνέχειας*. Μὲ μία ἔννοια, τὸ ἀριστοτελικὸ *ἐξαίφνης* ὡς ἔγχρονη ῥήξη τῆς χρονικῆς συνέχειας ἀποτελεῖ τὸ ἀντίθετο τοῦ ἀριστοτελικοῦ *νῦν* τὸ ὁποῖο νοεῖται ὡς ὁ συνεκτικὸς κρίκος ἀνάμεσα στὸ παρελθὸν καὶ τὸ μέλλον ἀφοῦ εἶναι τὸ ὅριο μεταξύ τους. Μὲ μία ἄλλη ἔννοια, *ἐξαίφνης* εἶναι αὐτὸ τοῦτο τὸ ἄχρονο νῦν κατὰ τὴν στιγμὴ τῆς ἐκστατικῆς μεταβολῆς[29]. Μετὰ ἀπὸ αὐτὴν τὴν ἑρμηνευτικὴ παρέκβαση στὸν Ἀριστοτέλη μποροῦμε νὰ ἐπιστρέψουμε στὸν Πλωτῖνο καὶ τὴν σχολὴ ἀνάγνωσης τοῦ Πλάτωνα ποὺ αὐτὸς ἄθελά του ἐγκαινίασε.

Ὁλόκληρο τὸ πνευματικὸ φαινόμενο τοῦ νεοπλατωνισμοῦ ἔπαιρνε τὸν Πλάτωνα στὰ σοβαρά. Κανένας ἀπὸ τοὺς πλατωνικοὺς φιλοσόφους ποὺ ἤκμασαν ἀνάμεσα στὸν τρίτο καὶ τὸν ἕβδομο μεταχριστιανικὸ αἰῶνα δὲν μποροῦσε νὰ φανταστεῖ ὅτι ὁ πλατωνικὸς *Παρμενίδης* εἶναι μιὰ ἁπλῆ, παιδαριώδης σχεδόν, ἄσκηση στὴν λογική[30]. Ὅλοι οἱ πλατωνικοὶ φιλόσοφοι τῆς ὕστερης ἀρχαιότητας θεωροῦσαν ὅτι οἱ ὑποθέσεις τοῦ δευτέρου μέρους αὐτοῦ τοῦ διαλόγου ἀφοροῦν τὴν ἴδια τὴν πραγματικότητα[31]. Παρὰ τὶς ὀξύτατες ἀντιπαραθέσεις ποὺ ἀναπτύχθηκαν σχετικὰ μὲ τὶς ἑπόμενες ὑποθέσεις, ἡ πραγματικὰ ἀναφορὰ τῶν ὁποίων ἀποτέλεσε ἕνα ἀπὸ τὰ κυριότερα προβλήματα τοῦ ὕστερου νεοπλατωνισμοῦ, οἱ περισσότεροι, ἂν ὄχι ὅλοι, συμφωνοῦσαν ὅτι ἡ τρίτη ὑπόθεση ἀφορᾶ τὸ ἐπίπεδο τῆς ψυχῆς[32]. Ὁ Πλωτῖνος ἦταν αὐτὸς ποὺ ἐγκαινίασε τούτη τὴν ἑρμηνεία[33]. Ἀντιλαμβανόμενος τὴν ψυχὴ ὡς τὴν ὑπόσταση ποὺ μεσολαβεῖ ἀνάμεσα στὸν νοητὸ καὶ στὸν αἰσθητὸ κόσμο, καὶ συνεπῶς τοὺς συνδέει[34], ὁ Πλωτῖνος κατανόησε τὸ *ἐξαίφνης* ὡς ἐκείνη τὴν ἐκστατικὴ στιγμὴ τῆς χρονικῆς ὕπαρξης ποὺ φέρνει σὲ ἐπαφὴ ἕνα

---

29. Πβ. ΣΙΜΠΛ., *Εἰς Φυσ. Ἀκρ.* 982, 2: «τοῦτο τὸ ἐν ᾧ πρώτῳ μεταβέβληκε τὸ μεταβεβληκός, οὐ χρόνος ἐστίν ἀλλ' ἄτομόν τι πέρας χρόνου, ὅπερ «νῦν» καλοῦμεν, ὅπερ Πλάτων "ἐξαίφνης" ἐκάλεσεν».

30. Πβ. F.M. CORNFORD, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 131-135.

31. H.D. SAFFREY–L.G. WESTERINK, *Proclus:Théologie platonicienne*, I, Paris, 1968, σσ. LXXV-LXXXIX.

32. Πβ. L.G. WESTERINK – J. COMBÈS, *Damascius: Traité des premiers principes*, I, Paris, 1986, σσ. LXVI-LXVII.

33. H.D. SAFFREY – L.G. WESTERINK, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. LXXVII.

34. Πβ. S. RANGOS, Between Physis and Nous: Logos as Principle of Mediation [sic] in Plotinus, *Journal of Neoplatonic Studies*, 7, 1999, σσ. 1-42.

ἔγχρονο ὂν μὲ τὴν αἰώνια πραγματικότητα τοῦ Νοῦ καὶ τοῦ ἐπέκεινα Ἑνός. *Τὸ ἐξαίφνης εἶναι, συνεπῶς, ἡ ρωγμὴ ποὺ ἐπιτελεῖ ἡ ἄχρονη αἰωνιότητα στὴν συμπαγῆ κίνηση τοῦ χρόνου.*

Μὲ αὐτὸν τὸν τρόπο ὁ Πλωτῖνος ποὺ ἀποδεχόταν τὴν παράδοση τῶν λεγόμενων Ἀγραφων Δογμάτων καὶ τῆς *Ἑβδομης Ἐπιστολῆς* κατόρθωσε νὰ κατανοήσει οὐσιαστικὰ ὁρισμένες αἰνιγματικὲς ῥήσεις τοῦ Πλάτωνα ὅπως ἡ ἀκόλουθη, ἀπὸ τὸ *Συμπόσιο* καὶ πάλι, ποὺ ἀναφέρει ὅτι αὐτὸς ποὺ ἔχει ὄντως ἔρθει σὲ ἐπαφὴ μὲ τὴν Ἰδέα τοῦ Καλοῦ ἔχει γίνει, ὅσο εἶναι ἐφικτό, ἀθάνατος:

> τεκόντι δὲ ἀρετὴν ἀληθῆ καὶ θρεψαμένῳ ὑπάρχει θεοφιλεῖ γενέσθαι, καὶ εἴπερ τῷ ἄλλῳ ἀνθρώπων ἀθανάτῳ καὶ ἐκείνῳ (*Συμπ.* 212a).

Μὲ «ἀθανασία» ὁ Πλάτωνας φαίνεται ἐδῶ νὰ ἐννοεῖ τὴν γεύση τῆς αἰωνιότητας ποὺ εἶναι μόνον στιγμιαία ἐφικτὴ στὸ *συναμφότερον* ψυχῆς καὶ σώματος (*Συμπ.* 209b) ποὺ εἶναι ἐπὶ γῆς ὁ ἄνθρωπος. Ἡ αἰωνιότητα δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρχει ἐδῶ ὡς παραμόνιμη κατάσταση τοῦ ἔγχρονου, μεταλλασσόμενου καὶ θνητοῦ βίου. Ὡστόσο, παρὰ τὴν ἀκαριαία διάρκεια τῆς ἐμπειρίας, ἡ βιωμένη γεύση τῆς αἰωνιότητας δὲν διαφέρει καθόλου *κατὰ τὸ ποιὸν* ἀπὸ τὴν ἀπαράλλακτη κατάσταση τῶν ἐσαεὶ εὐδαιμόνων θεῶν, ὅπως ἕνα ἐλάχιστο μόριο χρυσοῦ εἶναι τόσο πλήρως χρυσὸς ὅσο καὶ ὁλόκληρη ἡ περιουσία τοῦ Μίδα. Ἡ ἐκστατικὴ στιγμὴ τοῦ *ἐξαίφνης* σημαίνει τὴν ἀκαριαία *ὄχι ἁπλῶς πρόγευση ἀλλὰ πλήρη, ἂν καὶ φευγαλέα, ἐπίτευξη τῆς εὐδαιμονίας.* Καὶ ἡ εὐδαιμονία αὐτή, ἀνοικτὴ κατὰ τὸν Πλάτωνα μόνον σὲ πνεύματα συγγενῆ πρὸς τὸ *ἀληθὲς καὶ γνωστόν*, εὐμαθῆ καὶ μνημονικά, προέρχεται ἀπὸ τὴν γνώση, ἀκόμη καὶ ἂν πρόκειται γιὰ γνώση ποὺ ὑπερβαίνει τὸν συλλογισμὸ καὶ τὴν νόηση. *Τὸ ἐξαίφνης φέρει ἐντός του τὴν ἴδια τὴν αἰωνιότητα καὶ τὴν ἀίδια οὐσία.* Ἐνδέχεται νὰ ἐκπλήξει ἡ διαπίστωση ὅτι τὴν ἀνθρώπινη δυνατότητα μιᾶς τέτοιας φύσεως εὐδαιμονικῆς ἐμπειρίας ἀποδέχεται ρητὰ ἀκόμα καὶ ὁ θεωρούμενος ὀρθολογιστὴς Σταγειρίτης:

> Ὥσπερ ὁ ἀνθρώπινος νοῦς, ἢ ὅ γε τῶν συνθέτων ἔχει [ἐνν. ἀδιαιρέτως] *ἔν τινι χρόνῳ*[35] [...], οὕτως δ' ἔχει αὐτὴ αὑτῆς ἡ νόησις *τὸν ἅπαντα αἰῶνα* (*Μ.τ.Φ.* Λ 9, 1075a 7-10).

---

35. Εἶναι ἀβάσιμη καὶ ἄστοχη ἡ κριτικὴ ποὺ ἀσκεῖ ὁ D. Ross, *Aristotle: Metaphysics*, Oxford, 1924, II, σ. 399, στὸν Bonitz ὁ ὁποῖος σωστὰ διέκρινε τὴ σχέση τοῦ χωρίου αὐτοῦ μὲ τὰ ὑπόλοιπα ποὺ παραθέτουμε. Ὑποστηρίζοντας ὅτι τὸ *ἔν τινι χρόνῳ* δηλώνει ὄχι «ὁρισμένες φορές» ἀλλὰ «μετὰ ἀπὸ τὴν πάροδο κάποιου χρόνου», ὁ Ross παραβλέπει ἐντελῶς τὴν προφανῆ ἀντίθεση ἀνάμεσα στὸ *ἔν τινι χρόνῳ* (θνητοί) καὶ *τὸν ἅπαντα αἰῶνα* (θεοί). Ὁ Ἀριστοτέλης δὲν τονίζει ἐδῶ τὸν *κόπο* ποὺ χρειάζεται νὰ καταβληθεῖ, ἀλλὰ τὴν *δυνατότητα* ποὺ ἔχει ὁ ἀνθρώπινος νοῦς, *ἂν καὶ σύνθετος*, νὰ νοήσει *ἀδιαιρέτως*. Ἡ ἀδι-

• Διαγωγὴ δ' ἐστὶν οἵα ἡ ἀρίστη *μικρὸν χρόνον ἡμῖν*. οὕτω γὰρ ἀεὶ ἐκεῖνο (ἡμῖν μὲν γὰρ ἀδύνατον [ἐνν. ἀεὶ εἶναι]), ἐπεὶ καὶ ἡδονὴ ἡ ἐνέργεια τούτου (*Μ.τ.Φ.* Λ 7, 1072a 14-17).

• Εἰ δ' οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς *ποτέ*, ὁ θεὸς *ἀεί*, θαυμαστόν. εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον· ἔχει δὲ ὧδε (*Μ.τ.Φ.* Λ 7, 1072a 24-26).

• Ὁ δὲ τοιοῦτος ἂν εἴη βίος *κρείττων ἢ κατ' ἄνθρωπον*· οὐ γὰρ ᾗ ἄνθρωπός ἐστιν οὕτω βιώσεται, ἀλλ' *ᾗ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ* ὑπάρχει. [...] εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ *ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον*. Οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται *ἀθανατίζειν* καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ (*Ἠθ. Νικ.* Χ, 7, 1177b 26-34).

• Τοῖς μὲν γὰρ θεοῖς *ἅπας ὁ βίος* μακάριος, τοῖς δ' ἀνθρώποις, *ἐφ' ὅσον ὁμοίωμά τι τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ὑπάρχει*· τῶν δ' ἄλλων ζώων οὐδὲν εὐδαιμονεῖ, ἐπειδὴ οὐδαμῇ κοινωνεῖ θεωρίας. ἐφ' οἷς δὴ διατείνει ἡ θεωρία καὶ ἡ εὐδαιμονία, καὶ οἷς μᾶλλον ὑπάρχει τὸ θεωρεῖν, καὶ εὐδαιμονεῖν, οὐ κατὰ συμβεβηκὸς ἀλλὰ κατὰ τὴν θεωρίαν· αὕτη γὰρ καθ' αὑτὴν τιμία. ὥστ' εἴη ἂν *ἡ εὐδαιμονία θεωρία τις* (*Ἠθ. Νικ.* Χ, 8, 1178b 25-32).

Ἂν ὅλα αὐτὰ φαίνονται ἐν μέρει μυστικιστικὰ καὶ ἀσύλληπτα, ἂν θεωροῦμε ὅτι ἐκφεύγουν τοῦ πεδίου τοῦ ὀρθοῦ λόγου, τὸ φταίξιμο βρίσκεται σὲ μᾶς. Ὁ Πλάτων, στὸ τελευταῖο μεῖζον ἔργο τῆς γεροντικῆς ἡλικίας του, εἶχε προβλέψει τὴν ἔνσταση συγχρόνων καὶ μεταγενεστέρων. (Σημειωτέον ὅτι αὐτὴ ἡ ἔν-σταση εἶναι τὸ ἐκ διαμέτρου ἀντίθετο τῆς ἐκ-στάσεως, διότι θέλει νὰ ὑπονομεύσει τὴν ἀνοικτότητα τῆς ψυχῆς καὶ νὰ τὴν ἐγκλωβίσει στὸν δικό της σολιψιστικὸ κόσμο). Στὴν πραγματικότητα, μᾶς λέει ὁ Πλάτων, δὲν καταλαβαίνουμε τίποτε ἄλλο ἐκτὸς ἀπὸ αὐτὸ τοῦ ὁποίου ἔχουμε ἤδη ἀποκτήσει κάποια, ἔστω ἀμυδρή, γνώση. Ἀπόρρητα μυστικὰ δὲν ὑπάρχουν. Ὅλα μποροῦν νὰ λεχθοῦν. Δὲν μποροῦν ὅμως ὅλα νὰ κατανοηθοῦν ἀκαίρως. Ὁρισμένα πράγματα εἶναι *ἀπρόρρητα*: δὲν μποροῦν νὰ εἰπωθοῦν πρὶν ἀπὸ τὴν ὥρα τους γιατί, καὶ ἂν ἀκόμη εἰπωθοῦν, δὲν πρόκειται νὰ κατανοηθοῦν:

αἱρετος αὐτὴ νόησις τοῦ ἀνθρώπινου νοῦ συμβαίνει βεβαίως *μέσα* στὸν χρόνο καὶ διαρκεῖ λίγο. Ὅπως φαίνεται καὶ ἀπὸ τὰ ἑπόμενα δύο ἀποσπάσματα ποὺ παραθέτουμε ἀπὸ τὸ ἴδιο βιβλίο τῶν *Μετὰ τὰ φυσικά*, τὸ *ἔν τινι χρόνῳ* σημαίνει «κάποιες φορὲς γιὰ μικρὸ χρονικὸ διάστημα».

ἀπρόρρητα διὰ τὸ μηδὲν προρρηθέντα δηλοῦν τῶν λεγομένων (*Νόμ.* ΙΒ, 968e).

Ἀπρόρρητος εἶναι σήμερα ὁ λόγος τοῦ *ἐξαίφνης* (ἀτομικὰ καὶ συλλογικά, τοὐτέστιν ἱστορικά), ἀλλὰ ἀπρόρρητη, μὲ ἄλλη σημασία, εἶναι οὕτως ἢ ἄλλως καὶ ἡ στιγμὴ τοῦ *ἐξαίφνης*. Ἡ δυνατότητα τῆς ἐκστατικῆς στιγμῆς τῆς ὑπὲρ πᾶσαν ἐπιστήμην γνώσης διανοίγεται μόνον μὲ κοπιώδη ἐθισμὸ στὴν λογικὴ κατανόηση τοῦ κόσμου τῶν νοητῶν ἀρχῶν. Μόνον τότε οἱ οὐσίες ἐνδέχεται νὰ φανερωθοῦν καθ' ἑαυτές. Πάντοτε ἀναπάντεχες, ἢ μᾶλλον αὐτεπάγγελτες.

Σπυρίδων Ι. Ραγκος
(Πάτρα)

THE ECSTATIC MOMENT OF *ΕΞΑΙΦΝΗΣ*

Summary

In Pre-Sophistic thought philosophers like Parmenides and Empedocles believed that the human mind can, in certain cases, fully grasp the truth about the causes and principles of the world. This belief counterbalances the tragic pessimism of the classical era and the already Homeric, and widely popular, distinction between the gods who know and the ignorant mortals. Plato and the school of philosophical enquiry which his thought initiated reverted to the same belief after the parenthesis of Sophistic and Socratic agnosticism. The postulation of Forms is an attempt, among other things, to secure the possibility of human ascent to the ultimate causes of reality.

The present paper is a very limited enquiry into Platonic epistemology. It focuses almost exclusively on the notion of ἐξαίφνης («all of a sudden») which features prominently in the *Symposium,* and explores the significance of this notion in this work within the wider context provided by other Platonic dialogues, notably by the *Rebublic* and the *Parmenides.* The so-called «epistemological digression» of the *Seventh Letter* is also taken into accout and analysed. The hotly debated issue of its authenticity is not discussed, since the paper does not aim at a historical delimitation of what Plato *personally* thought or taught. It, rather, seeks to find out the kind of *epistemological optimism* that Plato's thought established in the philosophical tradition of antiquity. To this end both Aristotle and Plotinus are brought as witnesses. They both seem to have subscribed to the view that the properly trained human mind can, in some rare cases, attain to a kind of knowledge that is the eternal prerogative of things divine. Such an illumination of the human mind occurs as an unexpected, i.e. sudden, experience of a very intimate kind. Both the experience itself and its contents are not propositional, although they may subsequently be described in linguistic terms, *in an always inadequate manner.* This is the sense in which ultimate truth is, in the Platonic tradition, *ineffable.* Plotinus' mysticism stresses the luminous character and the formless «content» of the experience. The first Neoplatonist also emphasizes the *unforeseenable* moment of the experience by regarding patience as a necessary virtue for the accomplishment of the ultimate goal of life, which to his mind is nothing less than ecstatic unity with the very first god, the One.

Already in Plato, the nature of the moment in which illumination occurs is the object of an enquiry conducted within the well-known opposition of time and eternity. In the third hypothesis of the *Parmenides* Plato thought that the ἐξαίφνης moment acts as a link between the eternal reality of Forms, which is always at rest, and the temporal reality of events in the domain of perceptible things,

which is always in motion. A similar view can be found in Aristotle. As the other side of the timeless present *(νῦν)* which links the before with the after, the *ἐξαίφνης* is, to his mind, time's *exit* from its continuous self, a sudden leap outside continuity caused by the temporal movement itself.

Beginning with Plotinus the reappropriation of Plato's thought which goes under the name of Neoplatonism unanimously regarded the third hypothesis of the *Parmenides* as referring to the hypostasis of the Soul, the principle that mediates between, and *eo ipso* keeps distinct, the intelligible and perceptible realms. By taking on board all the relevant evidence concerning the ecstatic moment of illumination the paper concludes that the Platonic tradition understood the *ἐξαίφνης*, in a more or less objective manner, as the fissure which timeless eternity causes to the temporal sequence of empirical events, a fissure which brings with it the entire intelligible world but which becomes perceptible only to people well-trained in philosophical investigation. It is at such moments that the human mind gets permeated by knowledge of true reality, and it is at such moments that authentic well-being, in the sense of Greek *eudaemonia,* is attained.

Spyridon I. RANGOS

ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟΝ

Ο ΠΛΑΤΩΝΙΚΟΣ ΜΥΘΟΣ ΤΟΥ ΣΠΗΛΑΙΟΥ ΚΑΙ Η ΠΟΡΕΙΑ ΠΡΟΣ ΤΗΝ ΑΛΗΘΕΙΑ

Ἀφορμὴ γιὰ τὸ κριτικὸ αὐτὸ Σημείωμα στάθηκε ἡ πρόσφατη μελέτη τοῦ Wilhelm Blum, *Höhlengleichnisse. Thema mit Variationen*[1]. Ἡ μεταφορικὴ ἀφήγηση ἢ μῦθος ἢ μεταφορὰ ἢ παρομοίωση τοῦ σπηλαίου εἶναι μία ἀπό τὶς πιὸ «παραγωγικὲς» μεταφορὲς ποὺ χρησιμοποιήθηκαν γιὰ νὰ ἀποδώσουν παραστατικὰ εἴτε τὴν πορεία πρὸς τὴν γνώση εἴτε τὴν πορεία πρὸς τὴν ἀλήθεια τῆς ζωῆς. Ὁ συγγραφέας παρουσιάζει κείμενα ἀπὸ τὴ φιλοσοφία, τὴ θεολογία καὶ τὴ λογοτεχνία γιὰ νὰ δείξει ὅτι αὐτὴ ἡ μεταφορὰ ἀποτελεῖ ἕνα «θέμα μὲ παραλλαγὲς» περίπου γιὰ δυόμισι χιλιάδες χρόνια. Βέβαια στὸ κέντρο εὑρίσκεται ἡ θεμελιώδης διατύπωση τῆς μεταφορᾶς, τὴν ὁποία προσφέρει ὁ Πλάτων στὸ ἕβδομο βιβλίο τῆς *Πολιτείας*. Ὅπως ἐπισημαίνει ὁ Blum στὴν σύντομη εἰσαγωγή, τὸ σπήλαιο καὶ ἡ φυλακὴ συνήθως συνδυάζονται μὲ τὴν ἔξοδο, μὲ τὴν διαφυγὴ ἀπὸ τὸ ἀρνητικὸ στὸ θετικό, παριστάνουν τὶς ἀντιθέσεις καὶ τὴν ὑπέρβασή τους.

Ὁ Wilhelm Blum παραθέτει μὲ συντομία τὴν βιογραφία καὶ τὴν ἐργογραφία τῶν «ἑπτὰ συγγραφέων», οἱ ὁποῖοι παρουσίασαν τὴν μεταφορικὴ διήγηση τοῦ σπηλαίου· καὶ εἶναι ὁ Πλάτων, ὁ Ἀριστοτέλης (τὸ σχετικὸ κείμενο ἔχει διασωθεῖ ἀπὸ τὸν Κικέρωνα σὲ λατινικὴ μετάφραση), ὁ Μάξιμος ὁ Τύριος, ὁ Ἀρνόβιος, ὁ Γρηγόριος Νύσσης, ὁ Πάπας Γρηγόριος ὁ Α΄ ὁ Μέγας, ὁ Συμεὼν ὁ Νέος Θεολόγος. Στὴν συνέχεια παρατίθενται τὰ κείμενα καὶ ἡ μετάφρασή τους στὴν γερμανικὴ γλώσσα καὶ ἀκολουθοῦν οἱ ἐπεξηγήσεις, ποὺ εἶναι ἰδιαίτερα σημαντικές. Τὰ κείμενα ἀναλύονται γιὰ νὰ δηλωθῆ ὁ σκοπὸς τοῦ συγγραφέα, συγκρίνονται μὲ τὴν πλατωνικὴ περιγραφὴ καὶ κρίνονται ὡς πρὸς τὴν λογοτεχνική τους ἀξία. Ἀρνητικὴ εἶναι ἡ κρίση τοῦ Blum γιὰ τὴν κοινότοπη καὶ ρηχὴ περιγραφὴ ποὺ προσφέρει ὁ Μάξιμος ὁ Τύριος.

Ὅπως προκύπτει ἀπὸ τὶς ἀναλύσεις, οἱ συγγραφεῖς τῆς ἀρχαιότητας ἀποδέχονται καὶ τὴν δομὴ καὶ τὸν σκοπὸ τῆς μεταφορᾶς τοῦ σπηλαίου, ἀλλὰ ὁ καθένας δίνει διαφορετικὸ περιεχόμενο στὴν γνώση. Οἱ χριστιανοὶ συγγραφεῖς ἀναδιατυπώνουν τὴν μεταφορὰ ὡς ἕνα ἐσχατολογικὸ σύμβολο, ποὺ δηλώνει τὴν πορεία ἀπὸ τὸ σκότος τῆς ἄγνοιας στὴν θεογνωσία καὶ ἀπὸ τὸν κόσμο τῆς φθορᾶς στὴν μεταθανάτια ζωή. Ὡστόσο

---

1. Bielefeld, Aisthesis Verlag, 2004, 126 σσ.

ἡ ἔμφαση δὲν εἶναι παντοῦ ἡ ἴδια. Ὁ Ἀρνόβιος περιγράφει ἕνα σκοτεινὸ σπήλαιο ὡς σύμβολο τοῦ εἰδωλολατρικοῦ κόσμου καὶ τῆς πλάνης του καὶ μὲ αὐτὴν τὴν ἄρνηση ὑποδηλώνει ὅτι αὐτὸς ὁ κόσμος δὲν εἶναι ὁ κόσμος τῆς σωτηρίας. Δηλαδὴ ὁ ἀντιπλατωνισμὸς λειτουργεῖ ὡς παραπεμπτικὸ στὴν ἐσχατολογία. Ἡ προοπτικὴ εἶναι διαφορετικὴ στὸν Γρηγόριο Νύσσης, ὁ ὁποῖος ὄχι μόνον δέχεται τὴν διαβάθμιση τῆς πλατωνικῆς ἐκδοχῆς, ἀλλὰ τὴν διατηρεῖ στὴν ἐσχατολογικὴ ἀναδιατύπωσή της.

Ὅπως παρατηρεῖ ὁ Wilhelm Blum, «ὁ Πλάτων εἶναι ὁ ἐφευρέτης τοῦ λογοτεχνικοῦ εἴδους τῆς παρομοίωσης τοῦ σπηλαίου, ἀλλὰ ὁ Γρηγόριος Νύσσης εἶναι αὐτός, ποὺ τὸ ὁδήγησε στὴν αὐθεντικὴ τελειότητά του (καὶ συνάμα καὶ τὸν Πλάτωνα), γιατὶ ἀτενίζει πέρα ἀπὸ τὸν θάνατο» (σσ. 88-89).

Στὸ πέμπτο καὶ τελευταῖο μέρος ὁ συγγραφέας ἐξετάζει τὰ πρότυπα καὶ τοὺς μιμητὲς τῆς παρομοίωσης τοῦ σπηλαίου. Ὁ ἴδιος ἀξιοποιεῖ τὴν πληροφορία τοῦ Πλωτίνου γιὰ τὸ ὅτι πρῶτος ὁ Ἐμπεδοκλῆς εἶχε παρομοιάσει τὸν κόσμο μὲ σπήλαιο καὶ ἐξετάζει τὸν τρόπο, μὲ τὸν ὁποῖο ὁ Πλάτων μεταμορφώνει τὴν εἰκόνα τοῦ σπηλαίου στὸν διάλογο *Φαίδων*. Ἐπίσης ἀναφέρονται παραπομπὲς ἢ ὑπαινιγμοὶ στὴν παρομοίωση τοῦ σπηλαίου, ποὺ συναντοῦμε στὴν λογοτεχνία, στὴν φιλοσοφία καὶ στὴν τέχνη.

Ἀπὸ τὴν λογοτεχνία τοῦ εἰκοστοῦ αἰώνα ἐπιλέγονται ἀρνητικὲς καὶ θετικὲς ἐκδοχὲς τῆς παρομοίωσης τοῦ σπηλαίου. Ἡ περιγραφή, ποὺ ἔχουμε στὸν *Χειμωνιάτικο πόλεμο τοῦ Θιβὲτ* τοῦ Dürrenmat, χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὸν Blum ὡς ἡ ἀντίθεση στὸ ἀποδεκτὸ καταφατικὸ νόημα τῆς παρομοίωσης τοῦ σπηλαίου. Σύμφωνα μὲ τὴν περιγραφὴ οἱ ἄνθρωποι τοῦ σπηλαίου ζοῦν στὸ ἀπάνθρωπο ἐνταῦθα χωρὶς ἀναγωγὴ τῆς ψυχῆς στὸ ἐπέκεινα, ἔχουν ἐμπλακεῖ στὴν ἀλυσίδα τῆς ἐχθρότητας, εἶναι ἐχθροὶ τοῦ ἰδίου τοῦ ἑαυτοῦ τους, σκοτώνουν καὶ σκοτώνονται καὶ δὲν ἀντέχουν τὸ φῶς, γιατὶ θὰ φανερώσει τοὺς ἐχθρούς τους. Ὁ Wilhelm Blum ἀκολουθεῖ τὴν ἑρμηνεία τοῦ Konrad Gaiser καὶ δέχεται ὅτι ὁ Dürrenmat κάνει ἔμμεση ἔκκληση γιὰ ἀλλαγὴ νοοτροπίας, γιὰ ἀλλαγὴ στάσης ζωῆς, γιὰ γνήσια μετάνοια (σ. 104). Ὁ ἴδιος ὁ Wilhelm Blum ἐπισημαίνει ὅτι ἔμμεσα ὑπάρχει ἡ προτροπὴ γιὰ αὐτογνωσία, τὴν ὁποία ἀνευρίσκουμε στὸ κείμενο τοῦ Γρηγορίου Νύσσης. Ὡστόσο κατὰ τὴν γνώμη μου θὰ μποροῦσε νὰ γίνει μία σύγκριση καὶ μὲ τὴν περιγραφὴ τοῦ σπηλαίου, τὴν ὁποία προσφέρει ὁ Ἀρνόβιος, γιατὶ καὶ στὶς δύο περιπτώσεις ἀπουσιάζει τὸ καταφατικὸ νόημα τῆς διαφυγῆς καὶ συνάμα οἱ δύο περιγραφὲς μποροῦν νὰ θεωρηθοῦν ὡς ἐκ τοῦ ἀντιθέτου μορφὲς νοηματοδότησης.

Ἡ θετικὴ ἐκδοχὴ τῆς παρομοίωσης τοῦ σπηλαίου εἶναι ἐκείνη ποὺ προσφέρει ὁ Cl. St. Lewis, ὅταν αὐτὸς χρησιμοποιεῖ μία παρομοίωση τῆς

φυλακῆς ἀνάλογη μὲ τὴν παρομοίωση τοῦ σπηλαίου: μία ζωγράφος, ἐνῶ εἶναι στὴν φυλακή, περιγράφει στὸν δύσπιστο γιό της τὶς ὀμορφιὲς τοῦ ἔξω κόσμου καὶ προσπαθεῖ νὰ τὶς ζωγραφίσει στὸν τοῖχο τῆς φυλακῆς. Ὅταν ἡ μητέρα καὶ ὁ γιὸς ἐγκαταλείψουν τὴν φυλακή, ὁ γιὸς θὰ διαπιστώσει ὅτι οἱ ζωγραφιὲς καὶ οἱ διηγήσεις τῆς μητέρας δὲν μπόρεσαν νὰ περιγράψουν τὴν ὀμορφιὰ τοῦ κόσμου. Ὁ Lewis χρησιμοποιεῖ αὐτὴν τὴν παρομοίωση γιὰ νὰ ἐκφράσει τὴν θρησκευτικὴ βεβαιότητα, ὅτι ὁ ἄνθρωπος στὸν οὐρανὸ θὰ εἶναι σὲ καλύτερη μοίρα ἀπὸ ὅ,τι ἦταν στὴν γῆ. Καὶ αὐτὴ ἡ περιγραφὴ τῆς φυλακῆς ἀπηχεῖ τὴν μεταφορὰ τοῦ σπηλαίου στὴν ἐσχατολογικὴ ἀναδιατύπωσή της.

Ἀφοῦ ἐξετασθεῖ ἡ σημασία τῶν ἐκδοχῶν τοῦ Σενέκα καὶ τοῦ Καρτεσίου γιὰ τὸ σπήλαιο, τὸ βιβλίο τελειώνει μὲ μία ἀναφορά, ποὺ συνδέει τὸ ἀρχαῖο ἑλληνικὸ καὶ τὸ χριστιανικὸ στοιχεῖο, δηλαδὴ τὸν φιλόσοφο Ἐμπεδοκλῆ καὶ τὴν ὁμώνυμη μορφὴ ἀπὸ τὴν ποίηση τοῦ Hölderlin.

Ἡ μελέτη τοῦ Wilhelm Blum προσφέρει στὸν ἀναγνώστη μὲ σαφήνεια τὶς παραλλαγὲς μιᾶς μεταφορᾶς, ποὺ σχεδὸν ἔχει πάρει τὸν χαρακτήρα τοῦ πολιτιστικοῦ ἀρχετύπου. Ὡστόσο αὐτὲς οἱ παραλλαγὲς μᾶλλον δὲν ἔχουν τέλος, γιατὶ μποροῦν νὰ ἀναζητηθοῦν καὶ ἄλλες ἀπηχήσεις τους καὶ στὴν φιλοσοφία καὶ στὴν λογοτεχνία. Ὅπως ἀναγνωρίζει καὶ ὁ συγγραφέας, τὸ θεμελιῶδες ἔργο γιὰ τὴν ἔρευνα τῆς παρομοίωσης τοῦ σπηλαίου καὶ τῶν παραλλαγῶν της εἶναι ἐκεῖνο, ποὺ εἶχε δημοσιεύσει στὰ ἰταλικὰ πρὶν περίπου ἀπὸ εἴκοσι χρόνια ὁ Konrad Gaiser (σ. 124)[2].

Ὡστόσο ἡ ἔκδοση τοῦ ἔργου τοῦ Wilhelm Blum, ποὺ εἶναι γραμμένο κυρίως γιὰ τὸν Γερμανὸ ἀναγνώστη, δείχνει ὅτι ἡ μεταφορὰ τοῦ σπηλαίου ὡς λογοτεχνικὸ εἶδος ἐξακολουθεῖ νὰ κινεῖ τὸ ἐνδιαφέρον. Ἐκτὸς αὐτοῦ τὶς τελευταῖες δεκαετίες ἐπανέρχεται στὸ προσκήνιο ἡ διαπίστωση ὅτι ἡ γλώσσα τῆς φιλοσοφίας καὶ τῆς ἐπιστήμης εἶναι τόπος ὄχι μόνον τῶν ἐννοιῶν ἀλλὰ καὶ τῶν μεταφορῶν. Ἐνῶ πλησιάζει στὸ τέλος της ἡ ἔκδοση τοῦ *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* ποὺ εἶναι ἀφιερωμένο στὶς φιλοσοφικὲς ἔννοιες, ἀναγγέλθηκε ἡ προετοιμασία ἑνὸς Λεξικοῦ μὲ τὸν τίτλο *Historisches Wörterbuch der Metaphern in Philosophie und Wissenschaften,* τὸ ὁποῖο θὰ περιλαμβάνει τὶς μεταφορές, ποὺ χρησιμοποιοῦν ἡ φιλοσοφία καὶ ἡ ἐπιστήμη. Ἡ μεταφορὰ τοῦ σπηλαίου θὰ ἔχει ἐκεῖ τὴν θέση της, καὶ ὁπωσδήποτε θὰ ἀξιοποιηθοῦν ἀνάλογα καὶ οἱ ἔρευνες τόσο τοῦ Gaiser ὅσο καὶ τοῦ Blum.

Γεωργία ΑΠΟΣΤΟΛΟΠΟΥΛΟΥ
(Ἰωάννινα)

---

2. Πβ. Konrad GAISER, *Il paragone della caverna. Variazioni da Platone a oggi.* Napoli, Bibliopolis, 1985. Πβ. τὴν σχετικὴ βιβλιοκρισία ὑπὸ Γεωργίας ΑΠΟΣΤΟΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Φιλοσοφία,* 17-18 (1987-1988) σσ. 491- 492.

POLITEIA AND *PAIDEIA*

«Reminiscences» of Western Political Thought in a reading of Plato's *Politeia*[1]

I. *Influence or Dialogue?*

1. *On Influence*

We all know that the *Politeia* (or *The Republic*, as it is frequently translated) is a classic that constitutes a foundation of western philosophical thought. And not merely of the political thought. It is simultaneously (and that simultaneity has been pointed out since Rousseau, and recalled for us by Jaeger[2]) a founding text of pedagogic thought.

Many readings have been proposed of the *Politeia*. We propose here a brief reflection of the intertextual type[3], not upon the theme or main themes of this work, but more precisely in search of aspects that also seem to have acquired a posterity (or at any rate a universality that allows for the detection of coincidences). It is not merely that Plato's great utopian ideas have found an echo in later authors, as one the most important of western politico-philosophical canons. It is also that some topics and arguments that appear through this richly magnificent dialogue seem to have had a future.

In fact, beyond the major theme of the *Politeia* (the elaboration of a myth of the ideal city as an answer to the problem of Justice), in the dialogues that emerge more or less incidentally, Plato's reader can be surprised and delighted with the coincidences (let us call them just that for the time being) suggestive of ideas yet to be fully developed in the *great conversation* of western philosophy, and more specifically political philosophy. Very few of those who came after him did not imbibe something from Plato, and with him enter upon that conversation, possibly in the heaven of essences, but also in the proximity of

---

1. We would like to thank Prof. Daniela de Carvalho and Prof. John Stirling Wilks, both my colleagues at the Interdisciplinary Juridical Institute, Law Faculty, University of Porto, for their accurate reading of the first draft of this article. All faults are obviously my own.

2. W. JAEGER, *Paideia, Die Formung des Griechichen Menschen*, Berlin, Walter de Gruyter, 1936 (port. tr. A. M. Parreira), *Paideia. A Formação do Homem Grego*, Lisboa, Aster, 1979, p. 703.

3. Cf. J. KRISTEVA, *Semeiotike. Recherches pour une sémanalyse*, Paris, Seuil, 1978.

our libraries. Even authors not directly interested in philosophy or politics turned to him and compared their ideas and observations with his.

It will not be beneath us to demonstrate Plato's influence by a brief statistical survey. Let us begin by consulting the encyclopaedic work *Great Books of the Western World*, a collection founded by Mortimer Adler, and related to the prestigious *Encyclopaedia Britannica,* which gathers some of the most relevant writings of our civilization. If it was necessary to prove Plato's legacy as a fountainhead of classics both antique and modern, this collection would show the magnitude of his later reception (not mentioning what has yet to be proved, detected, or confessed). From this first sample, we get the following data: Plato is present in the works of Aristophanes, Aristotle, Galen, Nicomachus, Epictetus, Marcus Aurelius, Plotinus, Plutarch, Tacitus, Augustine, Thomas Aquinas, Dante, Chaucer, Calvin, Hobbes, Rabelais, Erasmus, Montaigne, Gilbert, Galileo, Harvey, Cervantes, Francis Bacon, Descartes, Milton, Pascal, Racine, Newton, Locke, Swift, Voltaire, Diderot, Montesquieu, Rousseau, Adam Smith, Gibbon, Kant, in «The Federalist Papers», in John Stuart Mill, Boswell, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Tocqueville, Melville, Marx, Dostoyevsky, William James, Freud, Bergson, Dewey, Whitehead, Russell, Heidegger, Wittgenstein, Barth, Einstein, Hardy, Heisenberg, Waddington, Tawny, Frazer, Weber, Huizinga, Lévi-Strauss, Shaw, Proust, Mann, Joyce and Brecht. Conversely, we can verify Plato's absence in political philosophers (to exclude for the moment poets, literary artists, scientists and the like) such as Machiavelli, Spinoza, Hume, and the political economist Keynes. It is in fact a testimony to an overwhelming presence; and this «absence» in two great political philosophers like Machiavelli and Spinoza, if completely true, is easily explicable by the fact that both were highly original and use few explicit quotations. But, at all events, we can say that in the works of each of them, there exist Plato-like questions.

What is more, a bibliography of Plato's commentators, even those still in fashion, could never be adequately surveyed by a single researcher, or in the space of a single life. Significantly, the *Encyclopaedia Britannica* article on Plato and Platonism concludes with a list of references that is hardly impressive given the geometric progression of studies (reported by, for example, Ricardo La Cierva[4]): R. D. McKirahan, Jr., *Plato and Socrates: A comprehensive Bibliography*, 1958-1973 (1978): contains 4.600 un-annotated entries[5].

---

4. R. De La Cierva, *Como ampliar mi Cultura*, Madrid, Temas de Hoy, 1988, p. 15, gives us an example of the bibliographic increase in a very specialized area: certain alterations of sleep. In 1958, there were 327 published works. In 1984, a computer presented the figure of 17.000. How many would there be today?

5. *Brit. Enc.*, vol. 25, p. 907.

But why limit ourselves to the references? The *Magazine Littéraire* reported recently an international «popularity contest» of modern philosophers. Although Marx in fact won, Plato came very high in the list, with whole institutions lobbying for him.

But the continuing presence of Plato in our times and culture obliges us to add a methodological note in evaluating the sense and status of such a presence. Is it a question, as some would have it, of analyzing the «influence» of the author on posterity, even though our present notions of posterity would confine us to limits, given the enormous scope there is for a 'future presence' of this philosopher? We do not think this is the way. And by much less is it a question merely of imitation, even though we accept that social and cultural relations are largely imitative, as the French sociologist Gabriel Tarde made explicit[6]. But such social imitation is only very remotely close to the platonic *mimesis*, by which posterity is assumed to be possible in the domain of poetics, though not only in this domain[7].

More than direct influence, which implies a power of the subject over the induced object, Harold Bloom held that the opposite process more often occurs, motivated by a desire (even anxiety)[8] to seek out a kind of legitimacy in illustrious antecedents. That is to say, the more the supposed object selects his own influences, the more the latter projects a power over the former. But the question does not stop here. The problem of influence is usually placed in opposition to the category of «originality». Therefore, there would be «original» authors who influenced their epigones, who were by this definition themselves subject to influence. Also the idea of originality in the human and social sciences seems today to have fallen into disrepute[9]: the concept of originality is apparently a recent idea, belonging to the Enlightenment[10] (from time to time we are reminded that medieval cathedrals do not, apparently, have a signature).

It should be added that the simultaneous presence of a trait or an argument in several authors must doubtless be interpreted in the context of what is known concerning similar occurrences in other civilizations or cultures, such as in

---

6. G. TARDE, *Les Lois de l'imitation*, Paris, 1890, republished with a "Présentation" by Bruno Karsenti, Paris, Kimé, 1993.

7. For the imitation of the eternal objects, cf. PLATO, *Politeia*, 500 c-d.

8. H. BLOOM, *The Anxiety of Influence. A Theory of Poetry*, New York, Oxford University Press, 1973.

9. That is, for example, one of the starting points of TEIXEIRA, A. BRAZ, *Sentido e Valor do Direito. Introdução à Filosofia Jurídica*, 2nd ed., Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2000.

10. R. MORTIER, *L'Originalité. Une nouvelle catégorie esthétique au siècle des Lumières*, Genève, Droz, 1982.

different mythologies, as Georges Dumézil would have us do. For this historian of religions, there are four hypotheses to explain such affinities: «*En principe, les concordances entre deux sociétés historiquement séparées (je dis deux pour simplifier) peuvent s'expliquer de quatre manières: soit par le hasard, soit par une nécessité naturelle, soit par l'emprunt direct ou indirect, soit par une parente génétique, celle-ci pouvant être ou bien filiation d'une des parties à l'autre, ou bien fraternité sur un même niveau, héritage des deux à partir d'une même société antérieure*»[11]. This logic allows us to apply to theories what is actually happening in cases of coincidence between two authors, *mutatis mutandis*.

Consequently, we are far from wishing, on one hand, to deny or reduce to a minimum the intellectual posterity that, somehow or other, claims for itself a platonic legacy, or a re-reading of Plato, even if only in the field of political philosophy. On the other hand, we are equally reluctant to commit ourselves to an explicit paradigm such as «Plato's influence».

We will therefore confine ourselves to observing, on the one hand, a phenomenon of *universality* (actually, of relative universality, limited after all to a great presence in western politico-philosophical thought) concerning some themes that Plato develops (assuming such themes are his own, and not borrowed from others– a subject that we do not intend to develop here). And, concomittantly, we should emphasize the coincidence that this same universality denotes. There are themes, problems and arguments that inevitably recur amongst the participating voices in the continuing philosophical debate as it has progressed down through the ages: that is an observation in fact, for which a marked methodological-epistemological justification is not required. In this sense, and allowing for the general polysemy of discourse, we could perhaps talk about the presence of Plato in future authors, or the possibility of an intertextual dialogue with them.

2. *On Dialogue*

Rather than speaking in terms of «originality» and «Plato's influence» on other authors, we prefer the notion of intertextuality or «quotation» (in the sense in which the latter is used in the plastic arts, especially in the history and criticism of painting – but also in intertextual studies). Put briefly, we would sooner frame the problem as one of «Plato's presence» in the course of the flow of European thought and its derivative branches.

---

11. G. DUMEZIL, *Mythes et Dieux des Indo-Européens*, texts collected and presented by Hervé Coutau-Bégarie, Paris, Flammarion, 1992, p. 20.

This presence, by its repetitive character (which is what defines a work as a classic), even if not always evident through explicit quotation (or perhaps because of that – since what is not explicit is a sign of internalisation), suggests the repetition of the commonplace and of the classical canon. As we have known since Marx, and Karl Jaspers has made explicit, the choice of questions, like the choice of themes to be discussed, predicates the answers. The questions «speak» the answers – as Jaspers put it. Thus this continuum of questions, though of various tones, shapes a pattern of response, which is to say, an educational pattern. Generation after generation repeatedly persists in the same way, perhaps without noticing that they do so. This nescience, that tradition is being repeated, occurs above all because the theme in question ceases to be attributed to the author. Notice that we do not speak of the «original» author, because we have no means of verifying originality, but refer merely to the author – a source of many works, or a primordial source, since after all there are transmitters who are intermediate sources.

Posterity's selection of themes, problems, topics, especially when these are detached from the author (not the allegory of the cave[12], not the myth of the ring of Gyges[13], for example, which are usually presented under the shade of platonic authorship), is made on the grounds of the intrinsic worth of the message – without any concessions to the argument of authority. In this way, the «educational» value of what is selected seems all the greater.

Seminal themes that are found in Plato continue to be taught as part of whatever still remains of a classical political education. But they co-exist alongside an increasing forgetfulness of the originals, and are frequently replaced by extracts known to many, or mere summaries edited by commentators. This results in a paradoxical situation, that we and many others face when teaching Plato's *Politeia*.

To read *The Republic* as a primary introduction in a curriculum of political philosophy would be without any doubt very reasonable. It is doubtful that any work prior to this could compete in depth, variety of themes, and problematic scope. It has, moreover, an almost dramatic unity and tension, always more capable of attracting the attention of students than expositions more ponderous and dogmatic.

However... we end up by having to recognise that this sequence in the curriculum of political thought, though logical, appears less pleasant and enriching than an almost symmetrical one. The latter, against all pedagogic expectations, terminates in the study of Plato, after some previous knowledge

---

12. PLATO, *Politeia*, 514 a – 517 a.
13. PLATO, *Politeia*, 359 b ff.

on other great authors. Called upon to curtail my courses in Law by excluding all but one philosophical work, to be undertaken in the final year, I forced myself to choose between the *Antigone* of Sophocles (a work that would normally keep me busy for some years), and the *Politeia.* I decided some years ago for the latter. The message of the *Antigone* was with no doubts very elevated. But in spite of the multiplicity of interpretations surrounding the figure of Justice, not to mention the thousand and one glosses and new versions of this work[14], in the end I preferred the work of philosophy as being richer and more complex in comparison to the tragedy. I made this choice, despite the fact that many of my students become acquainted with Plato only in their fifth and graduating year.

I must confess that I had not read the *Politeia* all through for some years. When I did so, I almost recovered that dawning moment of revelation that comes with a first reading. Once a week throughout the semester, we read one of the ten books of *The Politeia.* Joined together, in that climate of *Paideia,* it was then that I discovered the rare pleasures of being in the presence – if only for that moment – of what I can only call «originality».

Several topics, revisited by various authors down through the centuries, now appear to have their roots in this work. We get a clear sensation that, over and above the main argument, that is, the blueprint for a «utopia», beyond even the work's avowed intentions and most urgent arguments, Plato has also given us a book of profound political wisdom. Given that politics is chiefly an «art»[15], it is this wisdom that counts above all – even though the technological cretinism[16] in which we live glorifies other rationalities and other proposals. Such wisdom is a dimension, or a style, that better inspires the art of politics.

In our academic readings, sitting round the table and declaiming in loud voices, trying to revive the theatre that is implicit in the form of the work, we would sometimes pause for discussion. At these moments we would comment on historical, contextual or future questions, clarify themes or deeper philosophical points, and rehearse parallels with present-day events. Chiefly what came to our minds, however, were reminders of later books, steeped in the same source of inspiration.

---

14. In the field of drama, as well as Sophocles' classic, very important in our opinion, are the Antigones of António Sérgio and Jean Anouilh. Critically, by all, G. STEINER, *Antigones*, Portuguese translation, Miguel Serras Pereira, *Antígonas*, Lisboa, Relógio D'Água, 1995; J. GARCÍA-HUIDOBRO, Antígona: el descubrimiento del límite, *Naturaleza y Politica*, Valparaiso, EDEVAL, 1997; S. TZITZIS, *La Philosophie Pénale*, Paris, P.U.F., 1996, p. 69 and following; P. F. da CUNHA, *O Século de Antígona*, Coimbra, Almedina, 2003.

15. Cf., C. ZUCKERT, The Stranger's Political Science v. Socrate's Political Art, *Journal of the International Plato Society*, 5, http://www.nd.edu/~plato/plato5issue/Zuckert.pdf.

16. J. DUVIGNAUD, *Sociologia*, (port. tr.), Porto, Paisagem, 1971.

In what follows we intend to point out some of those reminiscences, that together seem to us to shape a contribution to a political – philosophical syllabus, sourced in Plato but obviously not confined to him. It seems likely that, in identifying the dozen or so authors that predominate in the discussion of recurrent problems, we will then have arrived at another dimension to the canon, in addition to the more usual authorial perspective: a dimension consisting of great ideas. I do not mean by this merely an «idea of ideas», such as Adler's *Syntopicon*, a herculean compendium of some hundred classical concepts, but rather a perspective grounded in the concrete ideas, arguments and political topics, as in the cases we now intend to analyze.

II. *Topics and Arguments. Reminiscences of the Future in a Reading of «Politeia»*

Let us now order these random thoughts by more precise articulation. We were faced with a difficult selection. We all know that, when Thrasymachus states that Justice is merely what is useful or convenient to the strongest [17], we will recognise not only an original proposition, but a dogma antecedent both to him and to Plato who gives him a voice. It is not only the manifesto of all dictators, but also of all positivist jurists (however involuntarily and unconsciously they may sometimes adopt it). But it is not this kind of «transversal» that we want to analyse, because there are many of them and to quote them is hardly practicable.

We must look for more obviously telling points.

Significantly, there is a passage in Saint Augustine that normally confuses students. Read outside the context, it is not infrequently attributed to some anarchist. We will start there, aware that our ear for local tone is necessarily imperfect, and that experts frequently make mistakes in dating. We recall an acute observation of Umberto Eco, in defending *The Name of the Rose* against its critics: «In any case there was a fact that amused me immensely: sometimes a critic or a reader wrote or stated that one of my characters said very modern things; well, in all these cases, and precisely in these cases, I had used textual quotations of the fourteen» [18].

The reader may be similarly astonished by the quotation that follows from Augustine of Hippo. Imagine his further astonishment when he sees that that quotation itself seems to be an echo (and the prudence of this formulation should be emphasised) of Plato himself.

---

17. PLATO, *Politeia*, 338 c.

18. U. ECO, *Postille a Il Nome della Rosa*, Fabbri, Bompiani, Sonzogno, (port. tr. Maria Luísa Rodrigues de Freitas), *Porquê «O Nome da Rosa» ?*, Lisboa, Difel, w/d., p. 63.

Let us go to the point. An entire chapter of Augustine is entitled: «Justice being taken away, then, what are kingdoms but great robberies? For what are robberies themselves, but little kingdoms? The band itself is made up of men; it is ruled by the authority of a prince, it is knit together by the pact of confederacy; the booty is divided by the law agreed on, If, by the admittance of abandoned men, this evil increases to such a degree that it holds places, fixes abodes, takes possession of cities, and subdues peoples, it assumes the more plainly the name of a kingdom, because the reality is now manifestly conferred on it, not by the removal of covetousness, but by the addition of impunity»[19].

And after a general theorization, the author continues, with a specific story, which makes a rather impressive point: «Indeed, that was an apt and true reply which was given to Alexander the Great by a pirate who had been seized. For when that king had asked the man what he meant by keeping hostile possession of the sea, he answered with bold pride, «What thou meanest by seizing the whole earth; but because I do it with a petty ship, I am called a robber, whilst thou who dost it with a great fleet art styled emperor»[20].

The history, having been attributed to Alexander the Great, would point, in the best case, to a common source prior to both Augustine and Plato. In what follows is a passage in *The Republic,* which, whilst it does not tell the fable, nevertheless expounds its *moral.* Significantly, he writes about tyranny: «(...) that is to say, tyranny, which by fraud and force takes away the property of others, not little by little but wholesale; comprehending in one, things sacred as well as profane, private and public; for which acts of wrong, if he were detected perpetrating any one of them singly, he would be punished and incur great disgrace – they who do such wrong in particular cases are called robbers of temples, and man-stealers and burglars and swindlers and thieves. But when a man besides taking away the money of the citizens has made slaves of them, then, instead of these names of reproach, he is termed happy and blessed, nor only by the citizens but by all who hear of his having achieved the consummation of injustice»[21].

The same passage reminds us of different moments of Voltaire's work. On one hand, a note in his *Philosophical Dictionary* reads: *« On bannissait, il n'y a pas bien longtemps, du ressort de la juridiction, un petit voleur, un petit faussaire, un coupable de voie de fait. Le résultat était qu'il devenait grand voleur, grand faussaire, et meurtrier dans une autre juridiction. (...) »*[22]. But

---

19. St AUGUSTINE, *The City of God,* IV, 4 (tr. Marcus Dods, ed. *Great Books of Western World,* vol. 16).

20. IDEM, *Ibid.*

21. PLATO, *Politeia,* 344 a-c (tr. Benjamin Jovett, ed. *The Great Books of the Western World,* vol. 6).

22. VOLTAIRE, «Banissement», *Dictionnaire Philosophique,* Paris, 1765[5].

above all there are two striking points in the *Idées Républicaines*: «*III. Un peuple est ainsi subjugué ou par un compatriote habile, qui a profité de son imbécillité et de ses divisions, ou par un voleur appelé conquérant, qui est venu avec d'autres voleurs s'emparer de ses terres, qui a tué ceux qui ont résisté, et qui a fait ses esclaves des lâches auxquels il a laissé la vie. IV. Ce voleur, qui méritait la roue, s'est fait quelquefois dresser des autels. Le peuple asservi a vu dans les enfants du voleur une race de dieux; ils ont regardé l'examen de leur autorité comme un blasphème, et le moindre effort pour la liberté comme un sacrilège*». We might recall other moments, in this author, like the article on «torture» in the same *Dictionary*, etc.

When Voltaire refers to the appropriation of other people's belongings, we cannot fail to be reminded of Machiavelli's *Prince*: «*Perché le iniurie si debbono fare tutte insieme, acciò che, assaporandosi meno, offendino meno: e benefizii si debbono fare a poco a poco, acciò che si assaporino meglio*»[23].

We shall now return to the *Politeia*. And, since we are in that murky frontier between the powerful and the bandits, let us remember that, even there, justice is apparently so important that it needs to be upheld.

Plato asks, through the mouth of Socrates: «(...) and would you have the goodness also to inform me, whether you think that a state, or an army, or a band of robbers and thieves, or any other gang of evildoers could act at all if they injured one another?»[24]

This thought resonates in a reading of Cicero's *On Duties*, in a passage that for a Portuguese is a relative outrage, deriving as it does from Roman imperialist ethnocentricity: «(...) things are in such a way that even those who live on their felonies and crimes, can not live without a little of justice; because, whoever steals or subtracts from the product of a robbery - even if it is the chief pirate who does not deal in equal shares - that person risks being killed or abandoned by his companions. On the contrary, it is said that there are among thieves, laws with which they comply and respect; it was thanks to his fairness in the redistribution of sack that Bardylis of Iliria, told by Theopompus, acquired great wealth; and even more so in the case of Viriato of Lusitania, who made even our army and generals bend; it was the praetor C. Lelius, nicknamed *The wise,* who broke him and made him weak; he repressed his insolence to the point that made the war easy for his successors. If justice has sufficient strength to maintain and increase the fortunes of those who dedicate themselves to pillage, what strength will it have in an organised State, with laws and courts?»[25]

---

23. N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, VIII, 8.
24. PLATO, *Politeia*, 351c.
25. CICERO, *De Officiis*, II, X, 40.

Obviously this can be mere coincidence. However, this is precisely the point we desire to raise.

Put briefly, it is a commonplace that justice is found between extremes[26] – an idea developed by Aristotle, not only in relation to Justice, but informing his entire theory of virtues (which equate to a kind of balance between the opposed vices of excess)[27]. We notice that Glaucon places Justice as a middle term, rather curiously between the greatest good, which would be to avoid punishment for unjust acts, and the greatest evil, that is, not having the means to reciprocate an injustice. There is, obviously, an important difference between the kind of middle term denoted here and that of Aristotle, because one cannot consider the platonic extremes as true «vices». This is certainly the case with the latter instance, which simply amounts to a privation of the means to reply to an offence. But we shall not labour this point. We shall not even pause to consider the legacy of Gyges' ring[28], through the Enlightenment to the *Invisible Man*... and more recent works[29]... In the same way, all utopian thought concerning the foundation of an ideal (mythic) city[30]is synthesised in the enthusiastic command: «Let us go! – go ahead – Let us lay by thought the foundations of a City»[31]. But Plato in several passages will go on to establish the theoretical basis of the utopian genre, recognising the inevitable refractions of the real and the difficulties of action, whilst always exalting the utopian endeavour.[32].

I happened on one occasion to notice, in an academic book, the expression *suum cuique* attributed to Saint Augustine. I couldn't help smiling, because a juridical background enabled me to recognise it in Ulpianus (*justitia est constans et perpetua voluntas suum cuique tribuere*), from where one would go to the *Digest*. But at the time, I did not think of Plato. Obviously, I had already read the *Republic*, but my philosophical juridical studies helped call attention to

---

26. PLATO, *Politeia*, 358e – 359b.

27. Cf. the brief reference by J. MARIAS, *Historia de la Filosofía*, pp. 87-88 and the syntheses by A. MACINTYRE, *A Short History of Ethics*, Routledge, 1993[9], pp. 63 ff., W. JAEGER, *Aristóteles*, (Spanish tr. José Gaos), México, Fondo de Cultura Económica, 1984[2], pp. 262 ff., Sir D. ROSS, *Aristotle*, London, Methuen & Co., 1983, (port. transl. by Luís Filippe) Bragança, S. S. TEIXEIRA, *Aristóteles*, Lisboa, Dom Quixote, 1987, p. 198 and following, W. C. K. GUTHRIE, *History of Greek Philosophy*, vol. VI., *Aristotle: an Encounter*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983/1990, p. 357 ff.

28. PLATO, *Politeia*, 359d and following.

29. *To see the invisible man*, «The Twilight Zone» series, Sup. Prod. James Crocker, Prod.: Harvey Frend.

30. R. MUCCHIELLI, *Le Mythe de la cité idéale*, Brionne, Gérard Monfort, 1960 (Paris, P.U.F., 1980).

31. PLATO, *Politeia*, 369c.

32. PLATO, *Politeia*, 472d and following.

the fact that already in the *Politeia* there is an interrogatory formula of great importance, that leads, in the course of the dialogue, to something very similar. The starting point is, no doubt, the moment of agreement with Cephalus, at the very beginning in Book I. Here the question is raised as to which two things will always be considered just: the first being to speak the truth, the second being to adopt the kind of conduct that results in restitution, retribution, or the payment of debts[33]. In short, the matter concerns concrete forms of the general *suum cuique*[34] – beginning a known discussion[35] to which is usually prefixed the question: «And what is that which justice gives, and to whom?»[36]

On this same point, a new subject occurs to mind, this time in a well-known passage of the *Summa Theologiae* by Thomas Aquinas, another crucial work of jurist-political thought. Here, the Ulpianus' formula is applied to the definition of Justice, considered in its expressly correct form, and with the proviso that it is «well understood»[37]. The same example of the restitution of a deposit of arms by someone who in the meantime goes crazy (or becomes seditious, as the «angelic doctor» adds) emerges as a case, for both Plato and Saint Thomas, in which restitution should not be made to the legitimate owner[38].

Let us return to *suum cuique*. There is still another parallel passage, in which the topic in question concerns painting: «Sir, you would not surely have us beautify the eyes to such a degree that they are no longer eyes; consider rather whether, *by giving this and the other features their due proportion*, we make the whole beautiful.»[39]. However, it seems that the question in Plato, that of attributing to each thing its due colour or proportion, is somewhat remote from the juridical *suum cuique*. After all, this is not very far from the conception of justice, in Plato, which is not so much that of an attribution (dynamic) like the *constans et perpetua voluntas* of the Romans, but rather the static adhesion of each one to his place; namely, that the shoemaker does not go beyond the making of the buckle or the slipper (at least, in the matter of shoes...). This proverb, still in use today, was, as we know, coined by Pliny[40] – *sutor ne supra crepidam* – in allusion to the mythic painter Apeles. Specifically it applied to the shoemaker who, after (legitimately) giving his opinion about the shoes, then

---

33. The various translations consulted, in several languages significantly do not agree upon this subject, which is a technical philosophico-juridical matter of some subtlety.

34. PLATO, *Politeia*, 331c.

35. That continues further until at least PLATO, *Politeia*, 336a.

36. PLATO, *Politeia*, 332d.

37. St. T. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, IIa IIae, q. 57, art. 1.

38. PLATO, *Politeia*, 331c; St THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, IIa IIae, q. 57, art. 2, *ad primum, in fine*.

39. PLATO, *Politeia*, 420d (our emphasis).

40. PLINY, *Natural History*, 35-36.

discoursed about what he did not know, i.e. everything else in the hainting field. Plato expressly states that «And the division of labour which required the carpenter and the shoemaker and the rest of the citizens to be doing each his own business and not another's, was a shadow of justice, and for that reason it was of use?»[41]

Passing to more specifically juridical questions, the pages that Plato dedicates to the legal relations between «private» persons *hoc sensu* (obviously not to be confused with those of our modern *summa divisio* between private law and public law) contain much wisdom. Plato and Paul of Tarsus share a certain vision of the «public» for law.[42] Plato states that «it is not worth while dictating precepts to good men, because they will easily discover for themselves the majority of laws that require to be formulated in such cases[43]. And let us recall Saint Paul's First Epistle to Timothy «*Scimus autem quia bona est lex, si quis ea legitime utatur, sciens hoc quia iusto lex non est posita, sed iniustis et non subiectis* (...)»[44].

When an author like Plato identifies some of the causes of a crucial problem, and this same problem persists, aggravating over the centuries, it is natural that other people traverse the same intellectual routes. This is what occurs in the case of legislation inflation, brought about by the interference of law in areas that should not be open to it, and in the vain conviction of successive improvements. Plato uses an expressive image to characterise this attempt to correct by means of the law: «(...) not knowing that they are in reality cutting off the heads of a hydra»[45].

This theoretical construction presupposes, as a matter of fact quite correctly, that, as we quoted above, the laws «are discovered», not invented. This reminds us of an idea of law that that would much later appear in Montesquieu's work: the notion that the most basic laws, even juridical laws, are natural. From this it follows that things belonging to the order of nature are found by discovery, not by inventions. Similarly, *De L'Esprit des Lois* begins: «*Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses* »[46]. It goes on to make clear that, in this sense, all things, all beings, have their laws – divinity, the material world, the intelligences superior to men, the animals and also, of course, humankind.

---

41. PLATO, *Politeia*, 443c.

42. On the legal - political thought of Paul, see, *v.g.*, DIAS-RODELAS, Juan Miguel – *Pablo y la Ley*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1994; NARDONI, Enrique, «Justicia en las Cartas Paulinas», *Los que buscán la Justicia. Un estudio de la justicia en el mundo bíblico*, Pamplona, Verbo Divino, 1997.

43. PLATO, *Politeia*, 425d-e.

44. St PAUL, *Tim.*, I, 8-9.

45. PLATO, *Politeia*, 426 e.

46. MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois*, I, 1.

Other execrable topics throughout the times, such as the «community of children and women»[47], or, in another formulation, the «abolition of the family», could lead us into the vast jumble of dialogues from the difficulties articulated by Aristotle[48]. These themes would receive an ambiguous echo even from the Marxists, and a somewhat ironical one at that. Marx and Engels, in *The Communist Manifesto*, argue, after a long defence, that: «the Communists have no need to introduce community of women; it has existed almost from time immemorial»[49]. But, as we know today, the problem does not stop there.

In contrast, some points about equality between men and women (in spite of all the limitations – namely about feminine *incapacity*[50] - and its interpretations) would by today's standards be regarded as relatively more benign, but again, it would be difficult to list the number of interlocutors to be considered. But the platonic reasoning, as it occurs in the following passage, is unimpeachable: «Let us further suppose the birth and education of our women to be subjected to similar or nearly similar regulations; then we shall see whether the result accords with our design»[51]. Everything begins, after all, in education, and after that with work – although, as happens so many times in times of crisis and scarcity (such as in the two world wars which produced great social change), the latter not infrequently determines the former. But education continues to be the great agent of equality (as of freedom).

Pages abound in the many books on good governance[52] serving as the *mirrors of princes*. But the references are multiple and scattered, and besides, this is a literary genre not greatly productive of classics – always excepting the small but great work of the Florentine secretary. In the same way, the criticisms of false philosophers (and the invasion of philosophy[53] – and we could also include education – by the badly prepared and opportunistic) also have their presence in many later writings, such as, among the Portuguese, those of Frei Amador de Arrais. But we shall not detain ourselves, pursuing only the more obvious reminiscences, concerning matters more directly public.

A crucial point, but one that would take up an entire book, is the delimitation

---

47. PLATO, *Politeia*, IV, 423 ; V, 457, 462.

48. ARISTOTLE, *Politics*, II, 1 *in fine*, and 2, 1260 a.

49. K. MARX/F. ENGELS, *Manifesto of the Communist Party*, Ch. II, (tr. Samuel Moore), ed. *The Great Books of the Western World*, vol. 50, p. 427.

50. PLATO, *Politeia*, 455d-e.

51. PLATO, *Politeia*, 451c.

52. PLATO, *Politeia*, 484b and following, coming to a high point at 487 a, and interesting further discussions.

53. PLATO, *Politeia*, 487c and following, 495c-d, 496a.

and succession of forms of government. We are apt to refer all such questions to Aristotle but they already exist in Plato, and are in truth even older than that. In contrast to the symmetry of the three pure regimes degenerating into corruption, in the version of the Stagirite[54], Plato had taught before this that there exist four regimes, all imperfect, succeeding by cycles: of timocracy to oligarchy, from oligarchy to democracy and from democracy reverting again to timocracy. Aristotle does not adopt this division, and Plato himself would change the typology in later works[55]. The typologies are really forms for organising and explaining the realities: they are not themselves the realities.

In Aristotle's exposition concerning the forms of government, many echoes of Plato appear throughout the whole text of *The Politics*. But this would be a subject for one (or several) autonomous volumes, being a common place of whatever theory is proposed concerning the «platonism» of Aristotle[56]. Permit us, though, to underline a crucial point about democracy, which in both Plato and Aristotle is characterised as fundamentally a state or condition of Freedom[57]. It is as a matter of fact a universal legacy ... The rhetoric of freedom pulses in the same way throughout the funeral oration of Pericles, as reported by Thucydides[58] in his *History of the Peloponesian War*. However, if Pericles praises above all the consistency of the democratic constitution of Athens, in Plato we can detect some criticism of the inconsequential character of the indivisible or scattered spirit of democratic man, or «lover of equality»[59]. Plato, of course, is not an adept of democracy, largely because he sees the weaknesses that permit its descent into tyranny.... Freedom is at once a principle of democracy, but also for Plato, a cause of its perdition[60]. What is not to say –

---

54. ARISTOTLE, *Politics*, III, 7 (1279 a-b).

55. An objective and recent synthesis can be consulted, for example, *in* Nelson Nery COSTA, *Ciência Política*, with a preface by Paulo Bonavides, 2nd ed., Rio de Janeiro, Forense, 2005, p. 33 and following.

56. Completely opposed positions are the classic work of W. JAEGER, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entiwicklung*, Berlin, 1923, Spanish transl. by José Gaos, *Aristóteles*, 2nd pub., México, Fondo de Cultura Económica, 1984, Ingemar DUERING, *Aristóteles. Darstellung und Interpretationen seines Denkes*, Heidelberg, 1966. The most extreme and surprising position is that of J. ZÜRCHER, *Aristoteles Werke und Geist*, 1952, who, as we know, is prone to consider Aristotle a simple and total platonist, which implies the attribution of many of his works to Theophrastus. For our political interpretatation of Aristotle, v. P. F. da CUNHA, *Aristóteles, Filosofia do Homem: Ética e Política*, in «Revista Internacional d'Humanitas», VIII, nº 8, 2005; *Idem*, «Aristóteles, a Invenção do Jurídico» in *Repensar a Política*, Coimbra, Almedina, 2005, pp. 123-152.

57. PLATO, *Politeia*, 557b; ARISTOTLE, *Politics*, VI, 2 (1317 a, and ff.).

58. THUCYDIDES, *The History of the Peloponnesian War*, II, 35 and ff.

59. PLATO, *Politeia*, 561e.

60. *Ibid.*, 562b-c.

quite the opposite – that the author of *The Politeia* prefers tyranny? We believe that it is mainly the problem of decadence or corruption that preoccupies the author.

And since we have to finish, we shall finish with the question of decadence, joining Plato to Heidegger. Let us begin with the latter: Heidegger[61] outlines the obscure tale of the *darkening of the world*: «the exile of gods, the destruction of the earth, the herding of mankind, the supremacy of mediocrity». The descriptions of the exile of the gods and the disenchantment of the world follow, not infrequently, the inspiration of the philosophical poet Hoelderlin[62]. And what is the solution? In Heidegger, the synthesis is passed to the great *media*, and is contained in the title of a final interview: *«Nur noch ein Gott kann uns retten»*[63]. In a similar way – and we remark the formal element of coincidence – Plato states: «(...) if, however, it is sown, it acquires roots and grows in infertile ground, the result will be precisely the opposite of virtuous, unless some god come to the rescue»[64]. Obviously, this reveals a coincidence in the translation, which in turn makes us think of an «influence» of the formula of Heidegger himself in the translation of Plato.

And this is precisely the point at which we hoped to arrive. We do not just read our texts with the hindsight of our knowledge of the classics but we also read (and sometimes translate) the classics in the light of our own ideas and formulas. Everything combines to close in a circle of *Paideia*, which we hope will never be cut by the witches of technocracy or any other barbarism, howsoever it claims to be civilised.

Paulo FERREIRA DA CUNHA
(Porto)

---

61. M. HEIDEGGER, *Einfuehrung in die Methaphysik*, I.
62. Namely *in* IDEM, *Holzwege*, Frankfurt, Vittorio Klosstermann, 1949.
63. IDEM, Nur noch ein Gott kann uns retten, *Der Spiegel*, 31.V.1976.
64. PLATO, *Politeia*, 492a.

ΠΟΛΙΤΕΙΑ ΚΑΙ ΠΑΙΔΕΙΑ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Στὸ παρὸν ἄρθρο προτείνω ὅτι μποροῦμε νὰ θεωρήσουμε τὴν *Πολιτεία* τοῦ Πλάτωνος ὡς τὴν πηγὴ τῶν κλασσικῶν «πηγῶν» τὴν πολιτικῆς καὶ νομικῆς φιλοσοφίας. Τοιουτοτρόπως, μποροῦμε νὰ θεωρήσουμε τὴν *Πολιτεία* ὡς *Παιδεία*, ὄχι ὑπὸ τὴν παραδοσιακὴ ἔννοια τοῦ ὅρου – τ.ε. ὑπὸ τὴν ἔννοια τῶν μορφωτικῶν ἰδεῶν ἢ τῆς πλατωνικῆς παιδαγωγίας – ἀλλὰ ὑπὸ τὴν ἔννοια τῆς συμβολῆς αὐτοῦ τοῦ συγκεκριμένου διαλόγου στὴν μεγάλη συζήτηση, ἡ ὁποία ἐκκινεῖ τὸν πολιτικὸ πολιτισμὸ τῆς Δύσης, ἐπὶ τῇ βάσει τῆς ἠθικο-νομικῆς κληρονομιᾶς τῶν Ἑλλήνων. Ἡ πλατωνικὴ *Πολιτεία* ἐμφανίζεται ὡς ἀρωγὸς στὴν διασάφηση τῆς Παιδείας διαχρονικὰ μέσω τῆς ἐμβριθοῦς ἐνασχόλησης μὲ τὸ κείμενο καθ' αὑτό. Ἀνακαλύπτουμε στοιχεῖα πού, ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον, ἀποδίδονται στὸν Ἀριστοτέλη, ὅπως καὶ στοιχεῖα διακειμενικῆς συνάφειας μὲ ποικίλους συγγραφεῖς: τὸν Αὐγουστῖνο – κυρίως – ἀλλὰ ἐπίσης τὸν Κικέρωνα καὶ τὸν Οὐλπιανό. Ὑπάρχουν χωρία ποὺ μᾶς παραπέμπτουν ἀκόμα καὶ στὸν Μοντεσκιὲ ἢ τὸν Βολταῖρο. Μοιάζει πώς ὅλα, ἢ σχεδὸν ὅλα, βρίσκονται ἤδη ἐκεῖ. Ὅπως ἔλεγε ὁ Alfred de Musset, ἤρθαμε πολὺ ἀργὰ σ' ἕναν ἤδη πολὺ γερασμένο κόσμο. Εἶναι φυσικὸ ὅτι ὅλοι αὐτοὶ οἱ κοινοὶ τόποι εἶναι ἤδη καταχωρισμένοι. Ποιὸς μπορεῖ νὰ ἰσχυριστεῖ ὅτι γνωρίζει τὰ πάντα γύρω ἀπὸ ἕναν συγγραφέα μόνο μέσω τῆς βιβλιογραφίας τῆς ἀναφερόμενης σ' αὐτόν; Σὲ κάθε περίπτωση τὸ ἄρθρο αὐτό, ἐφορμώντας ἀπὸ τὴ «συναναστροφὴ» καὶ θαυμασμό μου γιὰ τὸ συγκεκριμένο βιβλίο, ἀποτίει ἕνα φόρο τιμῆς στὸν ἑλληνικὸ κλασσικὸ πολιτικό. Ἡ *Πολιτεία* εἶναι καὶ ἡ *Παιδεία* μας ἐπίσης.

Paulo FERREIRA DA CUNHA
(μτφρ. Δούκας ΚΑΠΑΝΤΑΗΣ)

Ο *ΦΑΙΔΡΟΣ* ΚΑΙ Η ΓΝΩΣΙΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΡΟΜΑΝΤΙΣΜΟΥ*

Σκοπὸς αὐτοῦ τοῦ ἄρθρου εἶναι ἡ κριτικὴ διερεύνηση τῶν πλατωνικῆς ἔμπνευσης παραμέτρων βάσει τῶν ὁποίων παρουσιάζονται καὶ ἀξιολογοῦνται οἱ μαρτυρίες τῶν αἰσθήσεων στὸ σπήλαιο τῶν ἀναδυομένων μορφῶν τοῦ P. B. Shelley (1792-1822). Ἡ κριτικὴ διερεύνηση τῶν ἀνωτέρω παραμέτρων καὶ μορφῶν, σὲ σχέση μὲ μιὰ ὑπερβατικὴ πραγματικότητα, ἐπιχειρεῖται, κατ' ἀρχάς, σὲ γενικώτερο θεωρητικὸ ἐπίπεδο, πρὶν ἡ ἐμφάνισή τους μελετηθεῖ, συγκεκριμένα, στὸ ποίημα *The Triumph of Life* (1822)[1]. Ἡ σχέση μὲ τὸν πλατωνικὸ συμβολισμὸ τοῦ σπηλαίου ὡς πρὸς τὸ ἀληθὲς ἢ ψευδὲς τῶν ἐντυπώσεων τῶν αἰσθήσεων, ὅπως ἀποτυπώνονται σὲ ἐπίπεδο συνειδητότητας (consciousness), εἶναι προφανὴς στὸ ἔργο αὐτὸ τοῦ μεγάλου Ἄγγλου Ρομαντικοῦ[2]. Ὁ συμβολισμὸς τοῦ σπηλαίου, βεβαίως, ἀνάγει ἄμεσα, κυρίως σὲ ἐπίπεδο ὀντολογίας (ontology), στὸ διάλογο *Πολιτεία* (514a-515a) τοῦ Ἀθηναίου φιλοσόφου. Ἀπὸ ἄποψη αἰσθητικῆς, ὅμως, μὲ ἔμφαση σὲ καίρια στοιχεῖα γνωσιολογίας (epistemology), τὰ ὁποῖα μέχρι σήμερα δὲν ἔχουν ἐπαρκῶς ἐρευνηθεῖ, τὸ κλασσικὸ κείμενο ἀναφορᾶς εἶναι ὁ πλατωνικὸς *Φαῖδρος* ἢ *Περὶ Ὡραίου, Ἠθικός*[3]. Στὸ ἐπίκεντρο τῆς θεματικῆς τοῦ ποιήματος τοῦ She-

---

* Ἡ ἐφαρμογὴ τῶν θεωρητικῶν δεδομένων τὰ ὁποῖα πραγματεύεται τὸ ἄρθρο αὐτὸ ἐπιχειρεῖται στὸ ποίημα τοῦ P. B. SHELLEY, *The Triumph of Life* (1822), ἑνὸς κατ' ἐξοχὴν ἀντιπροσωπευτικοῦ ἔργου τῆς ἀκμῆς τοῦ Ἀγγλικοῦ Ρομαντισμοῦ.

1. Ἡ ἀνάλυση τοῦ ποιήματος, *The Triumph of Life (Ὁ Θρίαμβος τῆς Ζωῆς)* τοῦ P. B. Shelley ἔχει βασιστεῖ στὸ τελικὸ κείμενο, ὅπως ἔχει παρουσιασθεῖ στὴν πρόσφατη ἔκδοση Reiman. Πβ. D. H. REIMAN, N. FRAISTAT (ἐκδ.), *Shelley's Poetry and Prose*, N. York and London, 2002, σσ. 481-500. Ἐδῶ, ὁ ὅρος «ὑπερβατικὴ πραγματικότητα» ἀντιστοιχεῖ σὲ ἕνα περιεχόμενο εὐρύτερο τοῦ συνήθους. Περιλαμβάνει τόσο τὴν πλατωνικὴ ὀντολογία, ὅσον καὶ τὸν γνωσιολογικῆς ἀπόκλισης ὑποκειμενισμὸ τοῦ Shelley.

2. Σχετικὰ μὲ τὸν παραλληλισμὸ μεταξὺ τοῦ πλατωνικοῦ σπηλαίου καὶ ἐκείνου τοῦ Shelley, πβ. N. ROGERS, *Shelley at Work: A Critical Inquiry*, Oxford, Clarendon Press, 1967 [1956], σσ. 147-168. Πβ. ἐπίσης, P. H. BUTTER, *Shelley's Idols of the Cave*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1954. Θὰ πρέπει, ἐπίσης, νὰ τονισθεῖ, ὅτι ὁ ὅρος *συνειδητότητα* (consciousness) ἀντιστοιχεῖ στὴν αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη καὶ χρησιμοποιεῖται σὲ ἀντίθεση πρὸς τὸν ὅρο *συνείδηση* (conscience), ὁ ὁποῖος ἀντιστοιχεῖ στὴν ἠθικὴ συνείδηση.

3. Πβ. Ι. Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, *Πλάτωνος Φαῖδρος: Εἰσαγωγή, Ἀρχαῖο καὶ Νέο Κείμενο μὲ Σχόλια*, Ἀθήνα, 1971[3].

lley εὑρίσκονται, πράγματι, θεμελιώδη ζητήματα αἰσθητικῆς, θεωρούμενα ἀπὸ μία ἄποψη βαθύτερα ἠθικὴ καὶ ὑποστηριζόμενα ἀπὸ πολύτιμα στοιχεῖα γνωσιολογίας. Εἶναι, ἑπομένως, ὁ *Φαῖδρος* (246a-251c), καὶ ὄχι ἡ *Πολιτεία*, ὁ πλατωνικὸς ἐκεῖνος διάλογος, ὁ ὁποῖος προσφέρεται γιὰ μιὰ ἐποικοδομητικὴ σύγκριση μὲ τὰ ἀντίστοιχα θέματα, ὅπως παρουσιάζονται σὲ ἕνα ἐκτεταμένο χωρίο ἀπὸ τὸ ἔργο, *The Triumph of Life* (308-411).

Ἡ πλατωνικὴ φιλοσοφία εἶχε ἐπηρεάσει σὲ μεγάλο βαθμὸ τὴ σκέψη τοῦ Shelley[4]. Ἡ ἐπιρροὴ αὐτὴ γίνεται αἰσθητὴ ἰδιαίτερα στὸ σύνολο τοῦ ἔργου του μετὰ τὸ 1817, ὅταν, σὲ ἡλικία εἴκοσι πέντε ἐτῶν, αὐτοεξορίστηκε καὶ ἔζησε πλέον μόνιμα στὴν Ἰταλία[5]. Μία σύντομη θεώρηση τῆς παραβολῆς τοῦ σπηλαίου στὴν πλατωνικὴ *Πολιτεία* ἐπιβεβαιώνει τὴν ἄποψη, ὅτι ὁ ἔλεγχος τῆς γνησιότητας τῆς μαρτυρίας τῶν αἰσθήσεων κατὰ τὸν Πλάτωνα ἐδράζεται σὲ σύστημα ἀπολύτων ἀξιῶν στρεφομένων πέριξ τοῦ κεντρικοῦ ἄξονος τῆς θεωρίας τῶν εἰδῶν. Στὴν *Πολιτεία*, ἑπομένως, οἱ μορφὲς ἐντὸς τοῦ πλατωνικοῦ σπηλαίου, οἱ ὁποῖες ἀποτυπώνονται μέσω τῆς αἰσθητηριακῆς ἀντίληψης τοῦ μὴ μυημένου, θεωροῦνται ἀπὸ τὸν Ἀθηναῖο φιλόσοφο, *a priori* καὶ σὲ ἐπίπεδο ὀντολογίας, ὡς ἀντικείμενα πλάνης. Στὴν περίπτωση, ὅμως, τοῦ σπηλαίου τὸ ὁποῖο παρουσιάζεται στὸ τελευταῖο καί, λόγω τοῦ αἰφνιδίου θανά-

---

4. Πβ. J. NOTOPOULOS, *The Platonism of Shelley: A Study of Platonism and the Poetic Mind*, Durham N.C., Duke University Press, 1949. Πβ. ἐπίσης, C. GRABO, *A Newton Among Poets*, University of Carolina Press, 1930. Σχετικὰ μὲ τὴν ἐπιρροὴ τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας στὴ σκέψη καὶ τὸ ἔργο τῶν Ἀγγλων ρομαντικῶν· πβ. E. DOUKA-KABITOGLOU, *Plato and the English Romantics*, London, Routledge, 1991.

5. Ἡ αὐτοεξορία τοῦ Shelley ὀφείλεται, κυρίως, στὴν ἀδυναμία του νὰ συμβιβαστεῖ μὲ τὴν αὐταρχικὴ διακυβέρνηση τῶν Ναπολεόντιων καὶ πρώτων μετα-Ναπολεόντιων χρόνων στὴν Βρετανία. Εἶναι γνωστή, ἄλλωστε, ἡ ἔντονα ἀντιαυταρχικὴ στάση τοῦ ποιητῆ. Γόνος οἰκογενείας πολιτικῶν, ἡ ὁποία εἶχε πρόσφατα ἀποκτήσει τίτλον εὐγενείας, μὲ ἀνήσυχο πνεῦμα καὶ σπάνια ὀξυδέρκεια, εἶχε ἀποβληθεῖ ἀπὸ τὸ Πανεπιστήμιο τῆς Ὀξφόρδης καὶ ἀποξενωθεῖ ἀπὸ τὴν οἰκογένειά του μετὰ τὴν προκλητικὴ δημοσίευση ἑνός, κατ' ἐπίφαση, ἀνωνύμου φυλλαδίου περὶ Ἀθεϊσμοῦ [Πβ. *The Necessity of Atheism* (1811), E. B. MURRAY and T. WEBB (ἐκδ.), *The Prose Works of Percy Bysshe Shelley*, Oxford, Clarendon Press, 1997 (1993), τ. I, σσ. 1-5]. Ὑπάρχουν δύο πολὺ χαρακτηριστικὲς μεταγενέστερες περιπτώσεις ἀνοιχτῆς σύγκρουσής του μὲ τὸ κοινωνικο-πολιτικὸ κατεστημένο τῆς ἐποχῆς του. Τὴν πρώτη ἀπὸ αὐτές, ἀποτελεῖ ἡ ἀποστολή, σὲ ἡλικία μόλις δέκα ἐννέα ἐτῶν, ἀνοιχτῆς ἐπιστολῆς στὸν Λόρδο Ellenborough, τὸν ἀνώτατο δικαστή, κατηγορώντας τον γιὰ τὴν καταδίκη τοῦ ριζοσπαστικοῦ ἐκδότη D. L. Eaton. [Πβ. *A Letter to Lord Ellenborough* (1812), *αὐτόθι*, τ. I, σσ. 61-73]. Μιὰ δεύτερη ἀντίστοιχη περίπτωση ἀποτελεῖ ἡ συγγραφὴ τοῦ ἐπαναστατικοῦ ποιήματος, *The Mask of Anarchy* (1819), μὲ σκοπὸ νὰ ξεσηκώσει τὸν ἐξαθλιωμένο πληθυσμὸ σὲ ἀνοιχτὴ ἀνταρσία μετὰ τὴν ἄδικη σφαγὴ πολιτῶν ἀπὸ ἐφιππους στρατιῶτες στὸ St. Peter's Fields, στὸ Manchester, ἕνα ἐπεισόδιο γνωστὸ καὶ ὡς Peterloo Massacre. Πβ. D. H. REIMAN, N. FRAISTAT (ἐκδ.), *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 315-325. Πβ. ἐπίσης, R. HOLMES, *Shelley: The Pursuit*, Flamingo, 1996 [1980], σσ. 532-540.

του τοῦ ποιητῆ, ἡμιτελὲς ἔργο, *The Triumph of Life*, ἡ συγκεκριμμένη προοπτικὴ προσέγγισης εἶναι τελείως διαφορετικῆς φιλοσοφικῆς κατηγορίας. Στὸ σημαντικὸ αὐτὸ κείμενο τῆς Ἀγγλικῆς, ἀλλὰ καὶ παγκόσμιας, ρομαντικῆς λογοτεχνίας, ἰδιαίτερη ἔμφαση ἀποδίδεται στὸν τρόπο ἀφομοίωσης τῶν ἐξωτερικῶν ἐρεθισμάτων σὲ ἐπίπεδο συνειδητότητας ἀπὸ ἀπόψεως γνωσιολογίας[6].

Θὰ πρέπει νὰ τονισθεῖ σὲ αὐτὸ τὸ σημεῖο, ὅτι οἱ προκαλούμενες ἐντυπώσεις ἀπὸ τὴν ἐπαφὴ τῶν αἰσθήσεων μὲ τὰ ἀντικείμενα τῆς αἰσθητηριακῆς ἀντίληψης, συχνὰ ξεπερνοῦν, γιὰ τὸν ρομαντικὸ ποιητή, τὸ συμβατικὸ ἐπίπεδο. Προοδευτικὰ εἰσέρχονται στὴ σφαῖρα τῆς συνολικῆς ψυχοσωματικῆς ἐμπειρίας στὶς πλέον ἔντονες ἐκφάνσεις της. Πράγματι, παρατηρεῖται μιὰ εὐρύτερα ἐρωτική, ἀκόμα καὶ ὑπερβάλλουσα τὸ ἁπλὸ αἰσθητηριακὸ ἐπίπεδο, αἰσθησιακὴ χροιὰ τῆς ἐμπειρίας τῆς ἐπαφῆς τῆς συνειδητότητας μὲ τὰ ἀντικείμενα τῶν αἰσθήσεων κατὰ τὴν διαδικασία τῆς ἀντίληψης τῆς ἐξωτερικῆς πραγματικότητας. Κυρίως τὸ ὕστερο, ἰδιαίτερα πλατωνίζον, ποιητικὸ ἔργο τοῦ Shelley, χαρακτηρίζεται, ἀναμφίβολα, ἀπὸ μία *sui generis* θεωρία αἰσθητηριακῆς ἀντίληψης ψυχολογικῆς, κατὰ κύριο λόγο, ὑφῆς. Ἀνάλογος εἶναι καὶ ὁ τρόπος κριτικῆς προσέγγισης τῶν συγκεκριμμένων χωρίων τοῦ ἐκτεταμένου αὐτοῦ ποιήματος, ποὺ φθάνει τοὺς 547 στίχους. Παρὰ τὸ γεγονός, ὅτι αὐτὴ ἡ εὐαισθησία καὶ ἰδιομορφία στὴν αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη τοῦ ποιητῆ εἶχε διαπιστωθεῖ ἐπανειλημμένα στὸ παρελθόν, μόνον πολὺ πρόσφατα ἔχει λεπτομερῶς ἐρευνηθεῖ, διαμορφωθεῖ καὶ χρησιμοποιηθεῖ ὡς ἰδιαίτερη μέθοδος ἀνάλυσης[7]. Στὸ πρῶτο μέρος τοῦ ἄρθρου αὐτοῦ, ἑπομένως, θὰ ὁρι-

---

6. Εἶναι ἄξιο παρατήρησης τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ βρετανικὸς ρομαντισμὸς στερεῖται μεγάλων φιλοσόφων, ἰδιαίτερα στὸν χῶρο τῆς Ὀντολογίας καὶ Γνωσιολογίας. Ὁ χῶρος τῆς πολιτικῆς φιλοσοφίας, βεβαίως, ἐκπροσωπεῖται ἀπὸ τὸν Edmund Burke (τοῦ ὁποίου, ὅμως, τὸ βασικὸ ἔργο στὴν αἰσθητικὴ φιλοσοφία ἀνήκει στὸν XVIII^{ο} αἰῶνα) καὶ τὸν ἀναρχικὸ φιλόσοφο William Godwin (1756-1836). Ὁ Godwin ἦταν πατέρας τῆς Mary Shelley, πρώην Mary Woolstonecraft-Godwin, ἡ ὁποία ἦταν ἡ σύζυγος τοῦ Shelley, μὲ ἀποτέλεσμα ὁ ποιητὴς νὰ ἐπηρεασθεῖ ἀρκετὰ ἀπὸ τὶς θεωρίες τοῦ φιλοσόφου. Πβ. E. BURKE, *Reflections on the Revolution in France*, ἐκδ. C.C. O'Brien, Penguin, Harmondsworth, Middlesex, 1986 [1790]. Πβ. ἐπίσης, W. GODWIN, *Enquiry Concerning Political Justice*, Penguin, London, [1793]. Τὴν ἐποχὴ αὐτή, ἑπομένως, τὸν μὲν χῶρο τῆς ὀντολογίας ἐκπροσωπεῖ, ἐπηρεασμένος ἀπὸ τὸν Γερμανικὸ ἰδεαλισμό, ὁ ποιητὴς καὶ φιλόσοφος Samuel Taylor Coleridge (1772-1834), τὸν δὲ χῶρο τῆς γνωσιολογίας ὁ Percy Bysshe Shelley. Παρὰ τὸν αἰφνίδιο θάνατό του, ὁ νεαρὸς ποιητὴς ἄφησε σημαντικὰ φιλοσοφικὰ δοκίμια, πέραν τοῦ ἐξαιρετικὰ ἐκτεταμένου ποιητικοῦ του ἔργου.

7. Πβ. A. PROTOPAPAS, The Birth of Venus in the Aegean Cosmos: Verse-pace and Space Arrangements in Shelley's *Prometheus Unbound* (1820), *Diotima*, 34, 2006, σσ. 166-174. Πβ. ἐπίσης, ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Love and Self Consciousness: The Visionary Enterprise in Shelley's Poetry*, διδακτ. διατριβὴ ὑπὸ ἔκδ., 2004, n. 37.

σθοῦν οἱ θεωρητικὲς παράμετροι τοῦ θέματος μέσω ἀναφορῶν ἀμοιβαίως στὸν πλατωνικὸ διάλογο *Φαῖδρος* καὶ στὸ ποίημα τοῦ Ἄγγλου ρομαντικοῦ. Αὐτὲς οἱ παράμετροι ἀφοροῦν: (α) τὸν γενικώτερο γνωσιολογικὸ προσανατολισμὸ στὰ δύο ἔργα· (β) τὰ μέσα ποὺ χρησιμοποιοῦνται γιὰ τὴν ὑπέρβαση ἑνὸς στενὰ φυσιοκρατικοῦ εἴδους αἰσθητηριακῆς ἀντίληψης, μὲ ἔμφαση, ὅμως, καὶ πάλι, σὲ στοιχεῖα γνωσιολογικῆς κατηγορίας· καὶ (γ) τὴν διαδικασία σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἐπιτελεῖται ἡ αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη, ὡς βάση μιᾶς κατ' ἐξοχὴν ἔντονης, αὐτοπαρατηρούμενης συνειδητότητας (self-consciousness), ἡ ὁποία βαθμιαῖα βαίνει πρὸς ἕνα συγκλονιστικὸ ἀποκορύφωμα: τὴν ἐπίτευξη, μιᾶς ἀπόλυτης κατάστασης συνειδητότητας, τὴ στιγμὴ τῆς φευγαλαίας ἀπώλειάς της, κατὰ τὴν ἰδεατὴ ἕνωσή της μὲ τὸ ποθητὸ ἀντικείμενο αἰσθητηριακῆς ἀντίληψης. Ἀφοῦ, μέσω τῶν ἀνωτέρω παραλληλισμῶν, διευκρινισθεῖ ἡ σχέση μεταξὺ τῆς πλατωνικῆς ἔμπνευσης γνωσεολογίας τοῦ Shelley καὶ τῆς μεθόδου προσέγγισης τοῦ ποιήματος, θὰ ἀκολουθήσει ἡ ἀνάλυση τῶν σχετικῶν χωρίων στὸ δεύτερο μέρος αὐτοῦ τοῦ ἄρθρου.

α) *Ὁ Γενικώτερος Γνωσιολογικὸς Προσανατολισμός.* Στὸν πλατωνικὸ *Φαῖδρο* συναντᾶται ἕνα εἶδος προσέγγισης τῆς ἐξωτερικῆς πραγματικότητας, στὸ ὁποῖο ἀποδίδεται ἰδιαίτερη ἔμφαση σὲ στοιχεῖα ψυχολογικῆς ὑφῆς. Ἡ προσέγγιση αὐτὴ εἶναι χροιᾶς εὐρύτερα ἐρωτικῆς καὶ παρατηρεῖται κατὰ τὴν ἐπαφὴ τοῦ ὑποκειμένου μὲ τὰ ἔμψυχα ἀντικείμενα τῆς αἰσθητηριακῆς ἀντίληψης (249d-251c). Ὁ τρόπος προσέγγισης τοῦ Ἄγγλου ποιητῆ στὸ θέμα αὐτὸ θὰ μποροῦσε εὔλογα νὰ θεωρηθεῖ μιὰ ἐξέλιξη, σὲ ἐπίπεδο γνωσιολογίας, τῶν ἀντίστοιχων ἰδεῶν τοῦ Ἀθηναίου φιλοσόφου στὸν ἀνωτέρω διάλογο. Θὰ πρέπει, βεβαίως, νὰ σημειωθεῖ, ὅτι στοιχεῖα τῆς ἰδιοσυγκρασίας τοῦ Shelley διαμορφώνουν χαρακτηριστικὰ τὴν προσέγγιση αὐτή. Ὁ ποιητής, τὸν ὁποῖον οἱ προγενέστερες ἰδέες του, ὅπως ἐκεῖνες τοῦ ὑλισμοῦ καὶ ἀθεϊσμοῦ, ἐπηρέαζαν πλέον πολὺ λιγότερο ἦταν πιὰ ὄχι μόνον ἐνθουσιώδης μελετητής, ἀλλὰ καὶ μεταφραστὴς τῶν πλατωνικῶν διαλόγων[8]. Τὸ κύριο θέμα τῶν διαλόγων αὐτῶν,

8. Εἶναι σημαντικὸ νὰ κατανοήσει ὁ ἀναγνώστης ὅτι ἡ ἐπισταμένη μελέτη καὶ γενικώτερη ἐνασχόληση τοῦ Shelley μὲ τοὺς πλατωνικοὺς διαλόγους εἶχε τὸν χαρακτῆρα ἔντονης ἀφοσίωσης καὶ ἐμμονῆς. Μία ἢ δύο ἡμέρες πρὶν ἀπὸ τὸν πνιγμό του, ποὺ συνέβη στὸν κόλπο τῆς Genoa, στὴν Ἰταλία, τὸν Ἰούλιο τοῦ 1822, ἡ ἀγαπημένη του φίλη, ἡ Jane Williams, ἀναφερόμενη στὴν ἀφοσίωσή του στὶς θεωρίες τοῦ ἀθηναίου φιλοσόφου, τοῦ ἔγραψε τὶς ἀκόλουθες γραμμές: «Γιατί λὲς ὅτι ποτὲ δὲν θὰ χαροῦμε στιγμὲς ὅπως στὸ παρελθόν, πρόκειται νὰ συναντήσεις τὸν φίλο σου τὸν Πλάτωνα ἢ νομίζεις ὅτι θὰ τὸν συναντήσω ἐγὼ σύντομα;» (μτφρ. τ. γράφ.) F. L. Jones (ἐκδ.), *The Letters of Percy Bysshe Shelley*, Oxford, Clarendon Press, 1964, τόμ. II, σ. 445. Πβ. ἐπίσης, E. J. Trelawny, *Records of Shelley, Byron and the Author*, ed. Anne Burton, New York, New York Review Books, 2000, σσ. 122-146.

ὅπως τὸ *Συμπόσιο* καὶ ὁ *Ἴων*, ἦταν σχετικὸ μὲ τὸν ἐμπνευσμένο ἔρωτα καὶ τὴν ἐμπνευσμένη ποιητικὴ δημιουργία ἀντίστοιχα. Ὁ Shelley ἦταν ἐπίσης ὁ συγγραφέας τοῦ σημαντικοῦ κειμένου, *A Discourse on the Manners of the Ancient Greeks Relative to the Subject of Love (Πραγματεία γιὰ τὴν Συμπεριφορὰ τῶν Ἀρχαίων Ἑλλήνων τὴν Σχετικὴ μὲ τὸ Θέμα τοῦ Ἔρωτα)*, ὅπου γίνονται χαρακτηριστικὲς νύξεις στὶς ἰδέες ποὺ παρουσιάζονται στὸν *Φαῖδρο*[9]. Στὸ διάλογο αὐτό, ὁ ἐκστατικὸς θεωρός, οὐσιαστικὰ ὁ ἰδανικὸς *ἐραστὴς* (κατ' οὐσίαν, ὁ Σωκράτης) ἑνὸς ἐλκυστικοῦ ἐμψύχου ἀντικειμένου αἰσθητηριακῆς ἀντίληψης καί, εἰδικώτερα, ψυχοσωματικῆς ἕλξης (τὸ ἰδανικὸ *ἐρώμενον*, νεαρὸς Φαῖδρος), ὑφίσταται μιὰ ἔντονη ψυχοσωματικὴ ἀναστάτωση. Ὁ θεωρός-ἐραστὴς παρουσιάζεται ἐνῶ ἀτενίζει τὴν ἀντανάκλαση τῶν ἰδανικῶν μορφῶν (εἰδῶν) στὴν πλήρη κάλλους ἐνσαρκωμένη καὶ θνητὴ μορφὴ τοῦ ἐμψύχου αὐτοῦ ἀντικειμένου (251a-c). Τελικῶς, ὁ θεωρὸς αὐτὸς ὑφίσταται ἕνα εἶδος σαρωτικῆς ψυχικῆς ἀνάτασης, συγκλονίζεται ψυχικὰ καὶ πνευματικά. Μὲ δέος καὶ ἱερὴ φρίκη, ριγώντας καὶ τρέμοντας, βιώνει μιὰ ἔντονη ἐμπειρία, ἡ ὁποία συνοδεύεται ἀπὸ αἰφνίδια ἐφίδρωση, συνταρασσόμενος ἀπὸ ἕνα αἴσθημα κατατασσόμενο στὴν αἰσθητικὴ κατηγορία τοῦ ὑψηλοῦ[10]. Αὐτὲς εἶναι οἱ σημαντικώτερες ψυχικὲς καὶ σωματικὲς ἀντιδράσεις τοῦ ἰδανικοῦ αὐτοῦ θεωροῦ-ἐραστῆ, οἱ ὁποῖες δὲν διερευνῶνται περαιτέρω στὸν ἀνωτέρω διάλογο.

Ὁ Πλάτων, ἑπομένως, δὲν ἀναπτύσσει ἐδῶ κάποια ἰδέα διαδοχικῶν σταδίων καὶ φάσεων στὴν ἐκδίπλωση τῶν ἀνωτέρω ἀντιδράσεων. Δυσχεραίνεται, κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο, ἡ συστηματικὴ μελέτη τῶν σταδίων αὐτῶν, ἀλλὰ καὶ ἡ παρακολούθηση καὶ καταγραφὴ τῶν ἀντιστοίχων συναισθηματικῶν ἀναβαθμῶν καὶ καταστάσεων συνειδητότητας, τόσο σημαντικῶν σὲ ἐπίπεδο γνωσιολογικῆς ἔρευνας. Ὅμως, εἶναι, ἀκριβῶς, αὐτοὶ οἱ ἀναβαθμοὶ καὶ οἱ ἀντίστοιχες καταστάσεις συνειδητότητας, γοργὰ διαδεχόμενες ἡ μία τὴν ἄλλη, ποὺ συνιστοῦν τὴ διαδικασία μέσω τῆς ὁποίας ὁδηγεῖται ὁ θεατὴς-ἐραστὴς σὲ μιὰ λιποθυμικὴ κρίση στὸν Πλατωνικὸ *Φαῖδρο*. Ἀλλά, οὔτε καὶ στὶς σχετικὲς ἀπόψεις τὶς ὁποῖες ἀναπτύσσει ἡ Διοτίμα στὸ *Συμπόσιο* (210e-212a) παρουσιάζεται ἕνας καθαρὰ δομημένος καὶ λειτουργικὸς τρόπος, ὥστε νὰ καταστεῖ πρακτικὰ δυνατὴ ἡ πλήρης καὶ συστηματικὴ παρακολούθηση τῶν ἀνωτέρω συναισθηματικῶν καὶ ψυχοσωματικῶν ἀντιδράσεων. Ἡ ἔλλειψη μιᾶς

---

9. R. Holmes (ἐκδ.), *Shelley on Love*, London, Flamingo, 1996, σσ. 85-96.

10. Ε. Μουτσοπουλου, *Οἱ Αἰσθητικὲς Κατηγορίες*, Ἀθήνα, Ἀρσενίδης, 1996, σσ. 30-34. Πβ. ἐπίσης, E. Burk, *A Pholosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and the Beautiful*, London, 1756.

ἀκριβοῦς καὶ συνοπτικῆς μεθόδου γιὰ τὴ μελέτη αὐτῶν τῶν ἀντιδράσεων καὶ καταστάσεων συνειδητότητας συνιστᾶ ἕνα θεωρητικὸ κενό, τὸ ὁποῖο θὰ πρέπει νὰ ἀντιμετωπισθεῖ μὲ τὴν ἀπαραίτητη ἐπιστημονικὴ ἀκρίβεια καὶ ἐνδελέχεια. Ἡ ζητουμένη μέθοδος ἀπαιτεῖται, βεβαίως, νὰ εἶναι συμβατὴ μὲ τὸ ὑπὸ ἀνάλυση θέμα, ὅπως, ἐπίσης, καὶ νὰ προσφέρει στὸν ἐρευνητὴ ἕνα εὔχρηστο καὶ ἀποδοτικὸ ἐργαλεῖο ἀνάλυσης.

β) *Τὰ μέσα αἰσθητηριακῆς ἀντίληψης καὶ γνωσιολογικῆς ὑπέρβασης.* Ἡ ἐπαφὴ τῆς ἀνθρώπινης συνειδητότητας μὲ τὰ ἀντικείμενά της, ἀνεξαρτήτως τοῦ ἐὰν αὐτὰ ἀνήκουν στὴν ἐξωτερικὴ ἢ, ἀντιθέτως, στὴν ἐσωτερικὴ πραγματικότητα, κυρίως ὡς προϊόντα τῆς φαντασιακῆς λειτουργίας, εἶχε μεγάλη σημασία κατὰ τὴ Ρομαντικὴ περίοδο. Ἕνας βασικὸς λόγος γι᾽ αὐτὸ ἦταν ὅτι κατὰ τὴν περίοδο αὐτὴ θεωρεῖται ὅτι ἡ συνειδητότητα (consciousness) ἀποτελεῖ τὴ βάση τῆς ἔννοιας τοῦ ἑαυτοῦ (self). Γιὰ τοὺς Ρομαντικοὺς ἡ ἔννοια αὐτὴ ἔχει, κατὰ προσέγγιση, τὴ βαρύτητα, πού, γιὰ τὴν κλασσικὴ σκέψη, εἶχε ἡ ἔννοια τῆς ψυχῆς[11]. Ἡ μετάβαση ἀπὸ τὴν ἔννοια τῆς ψυχῆς, ὅμως, στὴν ἔννοια τοῦ ἑαυτοῦ, σηματοδοτεῖ καὶ μιὰ τάση ἀπαλλαγῆς ἀπὸ ἰδεαλιστικὲς μεταφυσικὲς πεποιθήσεις. Τὰ πρῶτα χρόνια, ἄλλωστε, τοῦ ΧΙΧου αἰῶνα, οἱ ὑλιστικὲς θεωρίες τοῦ ΧΙΙΙου ἐπηρέαζαν ἀκόμα, σὲ μεγάλο βαθμό, τὴν σκέψη τῶν Ρομαντικῶν καί, βεβαίως, τοῦ δημιουργοῦ τοῦ ποιήματος, *The Triumph of Life*[12]. Ἦταν, ἑπομένως, ἀναμενόμενο, ὅτι ἡ σκέψη τῆς ἐποχῆς αὐτῆς, τῆς ὁποίας, χωρὶς ἀμφιβολία, ἕνας ἀπὸ τοὺς πλέον φιλοσοφικὰ προσα-

---

11. Σὲ μιὰ ἐπιστολή του στὸν Thomas More (2 Ἰανουαρίου 1814), ἡ ὁποία προτάσσεται ὡς Εἰσαγωγὴ στὸ ἐξαιρετικὰ μακροσκελὲς (696 στίχοι) ποίημά του, *The Corsair* (Ὁ Πειρατής), ὁ Λόρδος Byron, μιὰ ἀπὸ τὶς ἡγετικὲς φυσιογνωμίες τοῦ Ἀγγλικοῦ Ρομαντισμοῦ, σὲ στενὴ οἰκογενειακὴ σχέση καὶ λογοτεχνικὴ συνάφεια μὲ τὸν Shelley, ἀναφέρεται σύντομα, ἀλλὰ πολὺ χαρακτηριστικά, στὴν μεγάλη σημασία τοῦ θέματος τοῦ ἑαυτοῦ (Self). Πβ. F. PAGE and J. JUMP (ἔκδ.), *Byron: Poetical Works*, Oxford and New York, Oxford University Press, 1989 [1970], σσ. 277: «Θὰ μποροῦσα νὰ προσθέσω μερικὲς λέξεις ἐπὶ ἑνὸς θέματος ἐπὶ τοῦ ὁποίου ὅλοι οἱ ἄνθρωποι ὑποτίθεται ὅτι εἶναι ἄριστοι γνῶστες, καὶ ἐπὶ τοῦ ὁποίου οὐδεὶς δύναται νὰ συμφωνήσει – ὁ Ἑαυτός;» (μτφρ. τ. γράφ.). Θὰ πρέπει, ἐδῶ, νὰ τονισθεῖ, ὅτι ὁ μόνιμος, ἀλλὰ συνήθως ἁπλᾶ ἐννοούμενος καὶ ὄχι πάντα καθαρὰ διατυπωμένος, συσχετισμὸς τῆς συνειδητότητας μὲ τὴν ἔννοια τοῦ ἑαυτοῦ, ἀποτελεῖ τὸν κυριώτερο λόγο γιὰ τὸν ὁποῖον ὁ ὅρος «self-consciousness» συχνὰ χρησιμοποιεῖται ἀντὶ τοῦ ὅρου «consciousness» ἀπὸ τὴν κριτική, ἀναφορικὰ μὲ θέματα γνωσεολογίας (epistemology) τῆς Ρομαντικῆς περιόδου.

12. Θετικὲς ἐμφανίζονται οἱ ἐντυπώσεις τοῦ νεαροῦ Shelley ἀπὸ τὶς ματεριαλιστικὲς ἀπόψεις πού παρουσιάζονται στὸ ἔργο τοῦ B. P. d'HOLBACH (Mirabout), *Le Système de la Nature* (1770), σὲ ἕνα γράμμα του στὸν William Godwin ἀπὸ τὶς 29 Ἰουλίου 1812. Πβ. F. L. JONES, *ἔνθ᾽ ἀν.*, τ. Ι, σ. 572.

νατολισμένους ποιητὲς ἦταν ὁ Shelley, θὰ ἔστρεφε σταδιακὰ τὸ ἐνδιαφέρον της στὴ γνωσιολογία (epistemology). Τὰ χαρακτηριστικὰ στοιχεῖα τῆς ἰδιοσυγκρασίας τοῦ ποιητῆ, μάλιστα, ἐπρόκειτο νὰ τὸν ὠθήσουν ἀκόμα ἐντονώτερα πρὸς τὴν κατεύθυνση αὐτή, κυρίως λόγω μιᾶς διαφορετικῆς ὀπτικῆς ἀντίληψης τοῦ ἐξωτερικοῦ κόσμου.

Ὁ Shelley, ἀπὸ νεαρὴ ἡλικία, ἔπασχε ἀπὸ μία ἤπιας μορφῆς ψυχοσωματικὴ ἀσθένεια, τῆς ὁποίας ἕνα τελείως ἰδιαίτερο σύμπτωμα ἦταν ὅτι, συχνά, ἡ αἴσθηση τῆς ὅρασής του ἀπεῖχε πολὺ ἀπὸ τὴ λεγόμενη φυσιολογικὴ ὅραση[13]. Ἡ ὑποκειμενικὴ αὐτὴ ὀπτικὴ ἀντίληψη εἶχε διάφορα ἀποτελέσματα, μερικὰ ἀπὸ τὰ ὁποῖα εἶχαν σημαντικὲς ἐπιπτώσεις στὴ γενικώτερη ἀντίληψη τῆς πραγματικότητας, ἐξωτερικῆς καὶ ἐσωτερικῆς, ἀλλὰ καὶ στὴν ποιητικὴ πρακτικὴ καὶ τὸ ποιητικό του ὅραμα. Ἕνα ἀπὸ τὰ ἀποτελέσματα αὐτῆς τῆς ἰδιαιτερότητας ἦταν, ὅτι διάφορα ἀντικείμενα, ποὺ ἀντικειμενικὰ βρίσκονταν σὲ μεγάλη ἀπόσταση, ἐμφανίζονταν στὴν ὅρασή του μεγενθυμένα. Τότε, παραδόξως, ἔβλεπε μακρινὰ ἀντικείμενα πολὺ εὐδιάκριτα ὡσὰν μέσα ἀπὸ μικροσκόπιο (microscopic vision) ἐνῶ, ἀμέσως μετά, τὰ ἴδια ἀντικείμενα ἐπανέρχονταν καὶ πάλι στὴν ὀπτικὴ ἐντύπωση, ποὺ ἀντιστοιχεῖ στὴν ἀποκαλούμενη φυσιολογικὴ ὅραση. Αὐτὸ εἶχε ὡς ἀποτέλεσμα, ὅτι, ὅταν ἡ διαφορετικὴ αὐτὴ ὀπτικὴ ὑπερίσχυε τῆς φυσιολογικῆς, παρεῖχε μιὰ πολὺ ἔντονη, πουγκτουαλιστικὴ ἐντύπωση, παρόμοια μὲ ἕνα εἶδος ὀπτικῆς ἀνάλυσης[14]. Ἕνας καταιγισμὸς ἀπειροελάχιστων σωματιδίων (particles), ἐν εἴδει κόκκων καὶ στιγμάτων διαφόρων εἰδῶν, διέσχιζαν τότε, κυριολεκτικὰ μὲ τὴν ταχύτητα τοῦ φωτὸς καὶ σὲ ποικίλλες κατευθύνσεις, τὸ ὀπτικό του πεδίο[15]. Αὐτὰ συνήθως περιελάμβαναν καὶ πληθώρα μεγεθυνμένων λεπτο-

---

13. R. Holmes (ἔκδ.), *Shelley on Love, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 261-262.

14. Στὴν στατική της ἐκδοχή, αὐτὴ ἡ ὀπτικὴ ἐντύπωση μπορεῖ νὰ συγκριθεῖ μὲ ἐκείνη ποὺ παρέχεται στὸν θεατὴ ἀπὸ ἱστορικὰ μεταγενέστερα ζωγραφικὰ ἔργα πουγκτουαλισμοῦ (punctilism) καὶ ἰμπρεσσιονισμοῦ (impressionism) ἀντίστοιχης τεχνοτροπίας. Πβ. ἐπίσης σημ. 22. Σχετικὰ μὲ τὴν ἐμμονὴ τοῦ Shelley στὴ διαδικασία τῆς αἰσθητηριακῆς ἀντίληψης σὲ ἐπίπεδο γνωσιολογίας (epistemology) σημαντικὲς ὑπῆρξαν οἱ θέσεις τοῦ Charles E. Robinson στὰ μέσα τῆς δεκαετίας τοῦ 1970. Πβ. C. E. Robinson, *Shelley and Byron: The Snake and the Eagle Wreathed in Fight*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 1976, Appendix B, σσ. 245-248. Ὁ Robinson ἀνέτρεψε τὶς ὀντολογικὲς ἀναγνώσεις τοῦ ἔργου τοῦ ποιητῆ, ποὺ εἶχαν ἐπηρεασθεῖ ἀπὸ τὶς σχετικὲς προσεγγίσεις τοῦ Carl E. Wasserman στὶς ἀρχὲς τῆς ἰδίας δεκαετίας. Πβ. C. E. Wasserman, *Shelley: A Critical Reading*, Baltimore, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 1971.

15. Μεταξὺ πολλῶν σχετικῶν χωρίων ἀπὸ τὸ ἔργο τοῦ Shelley, ποὺ θὰ μποροῦσαν νὰ ἀναφερθοῦν ὡς παραδείγματα τῆς διαδικασίας αὐτῆς, πολὺ χαρακτηριστικὸ εἶναι ἕνα ἡμιτελὲς ποίημα, τὸ ὁποῖο περιγράφεται ἀπὸ τὸν Neville Rogers ὡς «A Midsummer Night's Dream Poem» καὶ ἀνάγεται ἐπίσης στὸ 1822. Πβ. N. Rogers, *ἔνθ' ἀν.*, Appendix III, σσ. 334-36.

μερειῶν (fragments, particulars) τῶν ὑπὸ παρατήρηση ἀντικειμένων. Ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο οἱ διάφορες μορφὲς ἀντανακλῶνται στὸ κάτοπτρο τῶν αἰσθήσεων καὶ προβάλλονται, τελικῶς, σὲ ἐπίπεδο συνειδητότητας, ἐνῶ ταυτόχρονα γίνονται ἀντικείμενα τῆς φαντασιακῆς λειτουργίας, βασίζεται στὴν ἰδιόμορφη ἀνάλυση τοῦ ἑκάστοτε ἀντικειμένου τῆς αἰσθητηριακῆς ἀντίληψης τοῦ ποιητῆ[16]. Χαρακτηριστικό, πάντως, εἶναι τὸ γεγονός, ὅτι ἀντίστοιχα μέσα αἰσθητηριακῆς ἀντίληψης ἐμφανίζονται καὶ στὸν *Φαῖδρο* (251c). Ἐκεῖ, ἡ ἐπικοινωνία μεταξὺ τοῦ θεωροῦ-ἐραστῆ καὶ τοῦ ἀντικειμένου ἐκστατικῆς θεώρησης γίνεται μέσω ἀπειροελάχιστων φωτεινῶν *μερῶν* (particles), τὰ ὁποῖα ἐκρέουν ἀθρόα ἀπὸ τὴν μορφὴ τοῦ τελευταίου[17]. Σὲ μιὰ κατάσταση ἔκστασης, ὁ ἰδανικὸς αὐτὸς θεωρός-ἐραστὴς θεᾶται τοῦ κάλλους τοῦ ἐμψύχου ἀντικειμένου τοῦ ἀπολύτου ἐρωτός του, δεχόμενος, μέσω τῆς διαφάνειας τῶν ματιῶν του, τοῦ θείου εἴδους τὴν ἐκθαμβωτικὴ αὐτὴ «φωτοσυρμή»[18]. Ἀναμφίβολα, ἑπομένως, ὁ Shelley εἶναι πιστὸς συνεχιστὴς τῆς Πλατωνικῆς καὶ Νεοπλατωνικῆς παράδοσης, ὅταν θέτει, μάλιστα, τὴν ἐπικοινωνία αὐτὴ σὲ ὀπτικὴ βάση, σὲ ἐπίπεδο ὅρασης.

Θὰ πρέπει ἐδῶ νὰ σημειωθεῖ, ὅτι ἡ ὀντολογικὴ ὑπόσταση καὶ βιολογικὴ σημασία τῶν ἀπειροελάχιστων σωματιδίων τῆς ὕλης ἦταν στὸ ἐπίκεντρο τῆς ἀκαδημαϊκῆς ἐπικαιρότητας στὴ Βρετανία πρὸς τὸ τέλος τοῦ XVIII^{ου} καὶ τὶς ἀρχὲς του XIX^{ου} αἰώνα καὶ ὑπῆρξε τὸ ἔναυσμα γιὰ ἐκτεταμένες συζητήσεις καὶ διενέξεις. Οἱ διαμάχες καὶ ἔριδες γύρω ἀπὸ

---

16. Πβ. J. J. ROUSSEAU, *Julie, or the New Eloise*, ἐκδ. Judith. H. McDowell, Park and London, The Pennsylvania State University Press, 1991 (1968), σ. 195. Ἐδῶ, ὁ Rousseau, ὁ θεωρούμενος μέγας προάγγελος τῶν Ρομαντικῶν, σὲ ἕνα μᾶλλον τετριμμένο εἶδος παρομοίωσης γιὰ ἐκείνη τὴν ἐποχή, παρουσιάζει ἤδη ἀπὸ τὸ 1761 (α΄ ἔκδοση τοῦ *Julie*) τὴν ψυχή του σὰν ἕναν καθρέπτη, ὅπου σὲ κάθε ἀπειροελάχιστο κομμάτι του (Fragment) εἰκονίζεται ἡ μορφὴ τῆς πολυαγαπημένης του Eloise. Πβ. ἐπίσης, A. VERSLUIS (μτφρ.), *Pollen and Fragments, Selected Poetry and Prose Of Novalis*, Grand Rapids, Michingan, Phanes Press, 1989. Γιὰ μιὰ συνοπτικὴ παρουσίαση τῆς ἱστορίας τῶν fragments, πβ. A. PROTOPAPAS, *Love and Self-Consciousness*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 164-167. Πβ. ἐπίσης, ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, The Birth of Venus in the Aegean Cosmos, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 172-173. Σχετικὰ μὲ τὴν ἐξέλιξη τοῦ θέματος στὴ νεοπλατωνικὴ σκέψη καὶ ἐπιστήμη τοῦ Μεσαίωνα καὶ τῆς Ἀναγέννησης, μὲ ἔμφαση στὶς ἔννοιες τῶν μικρόκοσμου-μακρόκοσμου καὶ τῆς Πάνδημης καὶ Οὐράνιας Ἀφροδίτης, πβ. W. PAGEL, *Religion and Neoplatonism in Renaissance Medicine*, London, Variorum Reprints, 1986.

17. Στὸ ἴδιο χωρίο, ὁ Σωκράτης ὑποστηρίζει ὅτι ἡ λέξη «ἵμερος», δηλαδή, «ἐπιθυμία, πόθος, ἔρωτας» προέρχεται ἀπὸ τὸν τρόπο τῆς μετάδοσης τοῦ ἰδανικοῦ, ἀλλὰ σφοδροῦ αὐτοῦ ἔρωτα μέσω τῶν ἀπειροελαχίστων σωματιδίων, τῶν «μερῶν», τὰ ὁποῖα ἐκρέουν ἀπὸ τὴν μορφὴ τοῦ *ἐρώμενου*, τοῦ «παιδός», καὶ εἰσέρχονται ἐντὸς τῶν ὀφθαλμῶν τοῦ θεωροῦ καὶ ἰδανικοῦ ἐραστῆ: «ὅταν μὲν οὖν βλέπουσα πρὸς τὸ τοῦ παιδὸς κάλλος ἐκεῖθεν μέρη ἐπιόντα καὶ ῥέοντ' ἃ δὴ διὰ ταῦτα ἵμερος καλεῖται» (251c)

18. Πβ. Ι. Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 247.

τὸ θέμα αὐτὸ εἶχαν, μάλιστα, ξεπεράσει τὰ ὅρια τῶν φυσικῶν ἐπιστημῶν καὶ εἶχαν εἰσχωρήσει στὰ πεδία τῆς φιλοσοφίας καὶ θεολογίας. Ὁ Shelley, πού, ἐκτὸς ἀπὸ τὴν φιλοσοφική του κατάρτιση, εἶχε μεγάλο ἐνδιαφέρον γιὰ τὶς φυσικὲς ἐπιστῆμες, εἶχε παρακολουθήσει τὸ θέμα ἐκ τοῦ σύνεγγυς. Ἦταν πλήρως ἐνημερωμένος στὶς σχετικὲς θεωρίες, ὅπως τῶν δονουμένων σωματιδίων (vibrating particles) τοῦ David Hartley, ἀλλὰ καὶ τοῦ χημικοῦ αἰθέρα (chemical ether) καὶ τῆς ὀρχουμένης ὕλης (dancing matter) τοῦ Sir Humphry Davy[19]. Οἱ ἐκλεκτικὲς αὐτὲς θεωρίες, οἱ ὁποῖες κυριολεκτικὰ αἰωροῦντο μεταξὺ ὑλισμοῦ καὶ ἰδεαλισμοῦ, ἦσαν πολὺ ἑλκυστικὲς γιὰ τὸν Shelley, ἀφοῦ ἔτειναν νὰ ἀποδίδουν στὴν κατακερματισμένη ὕλη, σχεδόν, πνευματικὲς ἰδιότητες. Αὐτὴ ἡ προτίμηση τοῦ ποιητῆ ἔβαινε παράλληλα μὲ τὶς ἔντονα πλατωνίζουσες θέσεις του, ποὺ χαρακτηρίζουν τὴν περίοδο στὴν ὁποία ἀνήκει καὶ τὸ ποίημα, *The Triumph of Life*. Αὐτὸ δὲν θὰ πρέπει νὰ ξενίζει τὸν ἐρευνητή, ἀφοῦ ὁ Shelley ἦταν γνήσιο τέκνο τοῦ Διαφωτισμοῦ καὶ τῆς Ἀγγλικῆς Ἐμπειριοκρατίας ἑνὸς John Lock καὶ ἑνὸς Isaac Newton. Συχνὰ ἐπιδιδόταν μὲ πάθος, ἀπὸ τὴν παιδική του, σχεδόν, ἡλικία ἕως τὸν θάνατό του, στὴν ὀπτικὴ καταδίωξη τῶν ἀπειροελάχιστων σημείων ἐντὸς τοῦ ὀπτικοῦ του πεδίου, ὠθούμενος ἀπὸ τὴν ἰδιαιτερότητα τῆς ὀπτικῆς του ἀντίληψης[20]. Πέραν, δέ, πάσης ἀμφιβολίας, εἶχε ἀποδυθεῖ, μὲ ἐπιστημονική, κυριολεκτικά, συνέπεια καὶ ἀφοσίωση, σὲ μία ἄνευ προηγουμένου προσπάθεια, ποὺ ἰσοδυναμεῖ σὲ ἕνα πρωτοφανὲς πρόγραμμα πειραματισμοῦ πάνω στὴν ἴδια του τὴν αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη καὶ συνειδητότητα[21]. Ἡ μνημειώδης αὐτὴ προσπάθεια τοῦ Shelley συνιστᾶ ἕναν πεισματικὸ ἀγώνα μὲ τὸ φῶς, τὴ σκιὰ καὶ τὸ σκότος, τὴν πραγματικότητα καὶ τὴν ψευδαίσθηση, μὲ σκοπὸ τὴ διερεύνηση τοῦ κατὰ πόσον, ἐν τέλει, τὰ ἀπειροελάχιστα ἐκεῖνα σημεῖα ἦσαν ὄντως ὑφιστάμενα ἀντικείμενα ἢ, ἀντίθετα, φευγαλέα ἀποκυήματα μιᾶς γόνιμης καὶ δημιουργικῆς φαντασίας[22]: μιᾶς φαντασίας, ἡ ὁποία συχνὰ ἐμφανιζόταν πιὸ ἔντονη καὶ πειστικὴ ἀπὸ τὴν πλέον ἀντικειμενικὴ λεγόμενη πραγματικότητα.

---

19. Πβ. D. Hartley, *Observations on Man: His Frame, His Duty and His Expectations*, 2 vls, London and Bath, 1810 [1748]. H. Davy, Elements of Chemical Philosophy, vol. IV, in John Davy (ἐκδ.), *The Collected Works of Sir Humphry Davy*, London, Smith, Elder and Co. Cornhill, 1840 [1812], σσ. 222-223.

20. Γιὰ μιὰ ἐμπεριστατωμένη ἀνάλυση τῆς διαδικασίας αὐτῆς, στὸ πολὺ χαρακτηριστικὸ ἡμιτελὲς ποίημα «A Midsummer Night's Dream Poem», πβ. A. Protopapas, *Love and Self-Consciousness, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 50-56.

21. Πβ. J. Hall, *The Transforming Image: A study of Shelley's Major Poetry*, Urbana and London, University of Illinois Press, 1980, σ. 13.

22. Πβ. «On a Science of Mind», from Shelley's «Speculations on Metaphysics», in T. Webb (ἐκδ.), *Percy Bysshe Shelley: Poems and Prose*, London, J. M. Dent, 1995, σσ. 83-84.

γ) Ἡ διαδικασία αἰσθητηριακῆς ἀντίληψης καὶ ἡ κρίση συνειδητότητας. Ἡ κριτικὴ παρατήρηση τῆς διαδοχῆς τῶν εἰκόνων στὸ σύνολο τοῦ ποιητικοῦ ἔργου τοῦ Shelley ὁδηγεῖ στὴν ἀνακάλυψη τῆς διαδικασίας τῆς αἰσθητηριακῆς του ἀντίληψης. Διαπιστώνεται, τότε, ὅτι ἡ ὀπτική του τεχνικὴ καὶ ἡ χαρακτηριστικὴ ὁραματικὴ διαδικασία, ὅπως ἐκτυλίσσεται στὰ πλέον σημαντικὰ ποιητικά του ἔργα, βασίζεται, σὲ μεγάλο βαθμό, στὴν ἰδιαιτερότητα τῆς λειτουργίας τοῦ αἰσθητηρίου τῆς ὅρασής του, ἐπιστημονικὰ χαρακτηριζόμενη ὡς *μακροψία* (macropsia)[23]. Πέραν τούτου, ὅμως, αὐτὴ ἡ *sui generis* ὀπτικὴ ἀντίληψη τῆς πραγματικότητας ὁμολογεῖται καὶ περιγράφεται λεπτομερῶς καὶ ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν ποιητὴ σὲ συγκεκριμένα χωρία τῆς ἀλληλογραφίας του[24]. Ἕνα ἄλλο σημαντικὸ ἀποτέλεσμα, τὸ ὁποῖο προκύπτει ἀπὸ μιὰ διαδοχικὰ μικροσκοπικὴ καὶ μακροσκοπικὴ ἐντύπωση τῆς πραγματικότητας, εἶναι, ἐπίσης, ἕνα εἶδος «τηλεσκοπικῆς» ὅρασης. Τὸν ὅρο «τηλεσκοπική» εἰσῆγε στὰ μέσα τοῦ περασμένου αἰῶνα ὁ Neville Rogers, ὅταν περιέγραψε τὸν τρόπο ὀπτικῆς ἀντίληψης τοῦ ποιητῆ, ὡς παρακολούθηση τῶν διαφόρων μορφῶν «μέσω τοῦ ἀντιθέτου ἀπὸ τὸ ὀρθὸ ἄκρο ἑνὸς τηλεσκοπίου»[25]. Ἡ ἀξία τῆς συγκεκριμένης διατύπωσης τοῦ Rogers εἶναι μεγάλη, ἀφοῦ, μὲ αὐτὸν τὸν τρόπο, εἰσάγει τὴν ἰδέα τῆς κωνικῆς ἀντίληψης τοῦ ἰδεατοῦ σχήματος τοῦ χώρου ἐντὸς τοῦ ὁποίου ἐξελίσσεται ἡ γενικώτερη ὁραματικὴ διαδικασία στὴν ποίηση τοῦ Shelley. Ἡ θέση αὐτή, τόσο προφανὴς στὴν περίπτωση τοῦ σπηλαίου στὸ *The Triumph of Life*, ὄχι μόνο συνάδει μὲ τὶς ἀπόψεις τῆς σημερινῆς κριτικῆς σκέψης, ἀλλὰ καὶ ἐνισχύεται ἀπὸ μαρτυρίες συγχρόνων τοῦ ποιητῆ. Οἱ μαρτυρίες αὐτές, πράγματι, ἐνισχύουν τὴν ἄποψη, ὅτι σὲ ἕναν, κατὰ προσέγγιση ἰδεατὸ χῶρο ἀνάλογου σχήματος, ὅπως ἕνα εἶδος κωνικοῦ σκιεροῦ σπηλαίου, ὁ Ἄγγλος ρομαντικὸς εἶχε τὴ δυνατότητα νὰ παρατηρεῖ καὶ νὰ ἀφομοιώνει μὲ τὸν δικό του ἰδιοσυγκρατικὸ τρόπο τὰ διάφορα ἐρεθίσματα[26].

---

23. Ἐπιστημονικά, ἡ μακροψία (macropsia) εἶναι τὸ ἀποτέλεσμα μιᾶς ψυχολογικῆς κατάστασης, ὅπου τὰ ἀντικείμενα φαίνονται μεγαλύτερα ἀπὸ ὅτι πραγματικὰ εἶναι. Πβ. H. I. KAPLAN and B. J. SADOCK, *Clinical Psychiatry*, Baltimore MD, Williams and Wilkins, 1988, σ. 22. Πβ. ἐπίσης, A. PROTOPAPAPS, *Love and Self-Consciousness, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 55-57.

24. F. L. JONES (ed.) *ἔνθ' ἀν.*, vol. I, σ. 572.

25. Πβ. N. ROGERS, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 334: «... the poet is looking back through the wrong end of a telescope...».

26. Πβ. H. BUXTON-FORMAN (ἐκδ.), *Medwin's Revised Life of Shelley*, London, Milford, 1913 [1848], σ. 75. Γίνεται, βεβαίως, κατανοητό, ὅτι ἡ ἐπιδίωξη ἀντίληψης τῆς πραγματικότητας μὲ αὐτὸν τὸν τρόπο, σὲ γνωσιολογικὸ ἐπίπεδο, δὲν στερεῖται ἑνὸς ἄκρατου ὑποκειμενισμοῦ, γιὰ τὸν ὁποῖο θὰ γίνει λόγος στὸ δεύτερο μέρος τοῦ ἄρθρου αὐτοῦ.

Ένα σημαντικὸ στοιχεῖο ποὺ θὰ πρέπει ἐδῶ νὰ τονισθεῖ εἶναι ἡ τελείως διαφορετικὴ ἀξιολόγιση τῶν ἀντιδράσεων τοῦ θεωροῦ στὴ θέα τοῦ ἐνσαρκωμένου κάλλους στὸν *Φαῖδρο* καὶ στὸ ὑπὸ ἐξέταση ποίημα τοῦ Shelley ἀντίστοιχα. Στὸν πλατωνικὸ διάλογο, οἱ ψυχοσωματικὲς ἐπιπτώσεις τοῦ ἐρωτικοῦ δέους στὸν θεωρό-ἐραστὴ ἀποτελοῦν, περισσότερο ἀπὸ ὁ,τιδήποτε ἄλλο, ἐνδείξεις τοῦ οὐρανίου κάλλους τῶν ἰδεατῶν μορφῶν, οἱ ὁποῖες ἀντανακλῶνται, ἐξαντικειμενίζονται καὶ ἐνσαρκώνονται στὶς ἀνθρώπινες μορφές. Στὸ ποίημα τοῦ Shelley, ἀντίθετα, ἡ ἔμφαση ἐπικεντρώνεται στὸν ἐκστατικὸ αὐτὸ θεωρὸ καὶ τὶς ἀντιδράσεις του. Τὸ γεγονὸς αὐτὸ ὁδηγεῖ τὸν ἐπίμονο ἐρευνητὴ τοῦ ἔργου τοῦ Ἄγγλου ρομαντικοῦ στὸ νὰ ἀποδυθεῖ σὲ μία ἐπίπονη προσπάθεια γιὰ τὴν ἀνακάλυψη μιᾶς μεθόδου καί, εἰ δυνατόν, ἑνὸς δομημένου καὶ λειτουργικοῦ μοντέλλου ἀνάλυσης, ὥστε νὰ καταστεῖ πρακτικὰ δυνατὴ ἡ συστηματικὴ παρακολούθηση τῶν ἀνωτέρω συναισθηματικῶν καὶ ψυχοσωματικῶν ἀντιδράσεων. Ἕναν περαιτέρω τελικὸ στόχο ἀποτελεῖ, βεβαίως, ἡ ἀξιολόγηση αὐτοῦ τοῦ *sui generis* τρόπου αἰσθητηριακῆς ἀντίληψης[27].

Ἐντὸς τοῦ, κατὰ προσέγγιση, κωνικοῦ σπηλαίου, ἐν εἴδει ὑποβλητικοῦ ἐργαστηρίου ὀπτικὰ ἀναλυόμενων καὶ ὑποκειμενικὰ μετουσιούμενων μορφῶν, ὁ ἀφηγητὴς-persona στὸ ποίημα τοῦ Shelley ἀκολουθεῖ μιὰ ἐντυπωσιακὴ πορεία αὐτοανάλυσης. Μὲ δέος καὶ πάθος, ὡς ἄλλος πλατωνικὸς ἐραστής, θεᾶται τοῦ κάλλους τῆς ὀρχούμενης καὶ αἰσθησιακῆς, πλὴν ὅμως φευγαλέας, μορφῆς στὸ βάθος τοῦ σκιεροῦ αὐτοῦ σπηλαίου (*Tr. of Life*, 343-411). Παρ' ὅλα αὐτά, παρακολουθεῖ μὲ ἐπιστημονική, σχεδόν, συνέπεια, τὶς ἀθρόες μεταλλάξεις τῶν ὀπτικῶν του ἐντυπώσεων καὶ τὶς ψυχοσωματικὲς ἀντιδράσεις του στὰ ἐξωτερικὰ ἐρεθίσματα καὶ τὰ δικά του ὁράματα. Αὐτὸ τὸ πάθος ἐνώπιον τοῦ κάλλους τῶν μορφῶν καὶ ὁ κλιμακούμενος ἔρως γιὰ αὐτὲς καθορίζουν τοὺς ψυχολογικοὺς καὶ τοὺς ἀντίστοιχους ποιητικοὺς ρυθμούς. Μέσω τῶν κλιμακούμενων αὐτῶν ρυθμῶν καὶ τῶν σαρωτικῶν ψυχολογικῶν ἀναβαθμῶν, ὁ ἀφηγητὴς καὶ φορέας τῆς ἀνθρώπινης συνειδητότητας, φθάνει στὸ σημεῖο μιᾶς – ἀνάλογης μὲ τὴν περιγραφόμενη στὸν *Φαῖδρο* – λιποθυμικῆς κρίσης. Στὸ ἀποκορύφωμα τῆς κρίσης αὐτῆς, ἐμφανίζεται, ὅπως καὶ ἐκεῖ, μιὰ προσωρινὴ καὶ στιγμιαία ἀπώλεια τῆς συνειδητότητας. Ἡ περιγραφὴ τοῦ ἐρωτικοῦ αὐτοῦ συγκλονισμοῦ ἀπὸ τὴν persona τοῦ ποιητῆ-ἀφηγητῆ, ἡ ὁποία καὶ ἀποτελεῖ τὴν βάση τῆς μεθόδου καὶ τοῦ συ-

---

27. Πβ. ἐπίσης, A. PROTOPAPAS, The Structure of the Enterprise, *Love and Self Consciousness*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 33-82.

γκεκριμένου μοντέλου ἀνάλυσης αὐτῆς τῆς ἐμπνεόμενης ἀπὸ ἐρωτικὸ δέος διαδικασίας αἰσθητηριακῆς ἀντίληψης, διατυπώνεται σύντομα καὶ περιεκτικὰ ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Shelley. Τὸ 1821 γράφει τὸ *A Defence of Poetry (Ἡ Ὑπεράσπιση τῆς Ποίησης)*, τὸ ὁποῖο ἀποτελεῖ τὸ σημαντικώτερο κείμενό του ἀπὸ ἄποψη ἀξιολόγησης τῆς ποίησης καὶ τοῦ ποιητικοῦ λόγου γενικώτερα, στὸ πλαίσιο μιᾶς εὐρύτερης πολιτιστικῆς τοποθέτησης. Ἐδῶ ὁ ποιητὴς ἐξισώνει τὴν συγκλονιστικὴ ἐπιρροὴ τῆς ποίησης καὶ τῆς φαντασίας μὲ ἐκείνη τῆς ἀγάπης, ὡς ἠθικῆς κατηγορίας, ἀλλὰ καὶ ὡς ἐρωτικῆς ἕλξης πρὸς ὅλες τὶς μορφὲς καὶ τὰ ἀντικείμενα τῆς ἀνθρώπινης συνειδητότητας, ἔμψυχα ἢ ἄψυχα, μὲ τὴν μοναδικὴ ἔνταση, ποὺ αὐτὸς τὴν ἀντιλαμβάνεται[28].

Οἱ ἀντίστοιχες ἔννοιες στοὺς πλατωνικοὺς διαλόγους ἔχουν, κυρίως, χροιὰ ὀντολογική. Παρ' ὅλα αὐτά, ὁ πλατωνικὸς ὑποστασιακὸς ἔρως, στὸ ἀποκορύφωμά του, ἀποκτᾶ μιὰ χροιὰ ἀποκάλυψης μὲ ἔντονη τὴν παρουσία τοῦ ὀπτικοῦ στοιχείου. Σὲ ἕνα ἐκτεταμένο χωρίο (246a-249d), τὸ ὁποῖο ἀμέσως προηγεῖται τοῦ ἤδη ἀναφερθέντος ἀποσπάσματος ὅπου περιγράφεται ἡ ἔκσταση τοῦ θεωροῦ τοῦ ἐνσαρκωμένου κάλλους τῶν ἰδεατῶν μορφῶν στὸν *Φαῖδρο* (251 a-b), παρουσιάζεται ἕνα μεγαλειώδες θέαμα. Αὐτὸ συνίσταται στὴν ἐπουράνια φαντασμαγορία ποὺ ἀντικρίζουν οἱ ψυχὲς ὅσων δύνανται νὰ ἀνεβοῦν πρὸς τὰ οὐράνια ὕψη, καθὼς παρασύρονται ἀπὸ μία παντοδύναμη ἕλξη πρὸς τὰ ἄνω, ὑπὸ τὴν ἐπιρροὴ τῆς μὴ γήϊνης, θεϊκῆς τους ὑπόστασης. Σὲ αὐτὰ τὰ δυσθεώρητα, γιὰ τοὺς περισσότερους θνητούς, ὕψη ἀποκαλύπτονται οἱ ἐπέκεινα πραγματικότητες καὶ τὸ μεγαλειῶδες θέαμα τῆς ἐπουράνιας ἀκολουθίας τῶν μακαρίων θεῶν. Στὴ διατύπωση τῆς ποιητικῆς ἔκστασης ἀπὸ τὸν Ἄγγλο ρομαντικό, γίνεται φανερὴ ἡ ἐπιρροὴ τῶν δύο αὐτῶν ἐκτεταμένων χωρίων. Ἐδῶ ἀποκαλύπτεται καὶ ἡ διαδικασία μέσω τῆς ὁποίας ἡ σὲ ἀέναη δημιουργικὴ γένεση συνειδητότητα (self-consciousness), βαθμιαῖα, βαίνει πρὸς τὸ συγκλονιστικὸ ἀποκορύφωμά της, ὡς ἀποτέλεσμα, ὅπως ὁ ἴδιος ὑποστηρίζει, τῆς σαρωτικῆς ἰσχύος τῆς ποιητικῆς

---

28. Πβ. D. H. Reiman, N. Fraistat (ἐκδ.), *Shelley's Poetry and Prose, ἔνθ' ἀν.*, σ. 517: «Τὸ μεγάλο μυστικὸ τῆς ἠθικῆς εἶναι ἡ ἀγάπη ἢ ἡ ὑπέρβαση τῆς ἀνθρώπινης φύσης μας καὶ ἡ ταύτιση τοῦ ἑαυτοῦ μας μὲ τὸ ὡραῖο τὸ ὁποῖο ὑπάρχει σὲ σκέψεις, πράξεις ἢ πρόσωπα ποὺ δὲν εἶναι δικά μας. Ἕνας ἄνθρωπος γιὰ νὰ εἶναι ἐξαιρετικὰ καλὸς πρέπει νὰ φαντάζεται ἔντονα καὶ ἐκτεταμένα, πρέπει νὰ βάζει τὸν ἑαυτό του στὴ θέση τοῦ ἄλλου καὶ πολλῶν ἄλλων, οἱ ὀδύνες καὶ οἱ χαρὲς τοῦ ἀνθρώπινου εἴδους πρέπει νὰ γίνουν δικές του. Ὁ μέγας συντελεστὴς τοῦ καλοῦ, μὲ τὴν ἠθικὴ ἔννοια, εἶναι ἡ φαντασία καὶ ἡ ποίηση συμβάλλει στὸ ἀποτέλεσμα δρῶντας πάνω στὴν αἰτία» (μτφρ. τ. γράφ.). Πβ. ἐπίσης, R. Holmes, (ἐκδ.) *Shelley on Love, ἔνθ' ἀν.*, σ. 81: «[Ὁ Shelley] βλέπει τὴν ἀγάπη καὶ τὸν ἔρωτα ἑνιαῖα μὲ μιὰ ὁλοκληρωμένη ἄποψη καὶ μιὰ ἁρμονία ποὺ ἴσως νὰ τὴ ζηλεύουμε...» (μτφρ. τ. γράφ.).

γλώσσας. Σὲ ἕναν locus classicus ἀπὸ τὸ *A Defence of Poetry*, ὁ Shelley γράφει, σέ, σχεδόν, ὀργασμικοὺς ὅρους, ὅτι ἡ ποιητικὴ γλῶσσα, ἰδίως ἐκείνη τῶν μεγάλων ποιητῶν καὶ διανοητῶν, στοὺς ὁποίους κατατάσσει τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Francis Bacon, συνιστᾶ: «... μιά [ἰσχυρή] ροὴ τοῦ λόγου, ἡ ὁποία διατείνει καὶ μετὰ διαρρηγνύει τὰ ὅρια τοῦ νοὸς τοῦ ἀκροατῆ καὶ ἐκχέεται μαζὶ μὲ αὐτὸν στὸν ὠκεανὸ τοῦ σύμπαντος μὲ τὸν ὁποῖον βρίσκεται σὲ αἰώνια [καὶ ἀμοιβαία] κατανόηση»[29]. Στὸ δὲ πολὺ σύντομο, ἀλλὰ σημαντικὸ αὐτοβιογραφικὸ λυρικό του ποίημα, *To Constantia* (1818), περιγράφονται καταλεπτῶς οἱ διάφορες σαρωτικὲς ψυχοσωματικές του ἀντιδράσεις ὅταν παρατηρεῖ τὴν Claire Clairmont (Constantia), τὴν νεαρὴ ἑτεροθαλῆ ἀδελφὴ τῆς συζύγου του Mary Shelley, νὰ τραγουδᾶ ὑπὸ τοὺς ἤχους τοῦ πιάνου[30]. Παρόμοια μὲ τὶς ἀντιδράσεις τοῦ θεατῆ καὶ ἰδανικοῦ ἐραστῆ στὸν *Φαῖδρο*, στὶς σωματικὲς ἀντιδράσεις τοῦ ἀφηγητῆ περιλαμβάνονται, ἐδῶ, ἐπιτάχυνση τῆς ἀναπνοῆς, ἐφίδρωση, σωματικὸς τρόμος καὶ ἕνα χαρακτηριστικὸ εἶδος ἰλίγγου[31]. Κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο, παράλληλα μὲ τὶς σωματικές, καθίσταται δυνατὸν νὰ παρακολουθηθοῦν ἀπὸ τὸν ἐρευνητὴ εὐχερέστερα καὶ οἱ κλιμακούμενες ἀντίστοιχες συναισθηματικὲς ἀντιδράσεις καὶ ἀναβαθμοί, οἱ ὁποῖοι, σὲ καθαρὰ γλωσσικὸ ἐπίπεδο, διαπιστώνονται μὲ πολὺ χαρακτηριστικά, πάντα παρόμοια, γλωσσικὰ στοιχεῖα[32]. Ἡ παράλληλη διαπίστωση τῶν ἐπίσης χαρακτηριστικὰ κλιμακούμενων ὀπτικῶν διεργασιῶν, σὲ ἐπίπεδο ὁραματικῆς διαδικασίας, κατὰ τὴν ἐκδίπλωση τῶν ποιητικῶν εἰκόνων στοὺς στίχους τοῦ Shelley, διευκολύνει τὸν χωρισμό της σὲ διακεκριμένα στάδια, τὰ ὁποῖα διαδέχονται τὸ ἕνα τὸ ἄλλο μὲ τὴν αὐτὴ πάντοτε σειρά.

Ἀποτέλεσμα τῆς συστηματικῆς μελέτης ὅλων αὐτῶν τῶν στοιχείων, κυρίως, δέ, τῆς ἀνωτέρω περιγραφῆς τοῦ ἴδιους τοῦ ποιητῆ, εἶναι ἡ δημιουργία ἑνὸς μοντέλου βασισμένου στὴν ἐπιστημονικὴ περιγραφὴ τῆς ἀνθρώπινης ἀγάπης καὶ τῆς πλήρους ψυχοσωματικῆς ἐκδήλωσής της[33].

---

29. *Αὐτόθι*, σ. 515 (μτφρ. τ. γράφ.).

30. Πβ. D. H. Reiman, N. Fraistat (eds.), *Shelley's Poetry and Prose, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 108-109. Πβ. ἐπίσης, M. Kingston Stocking, *The Journals of Claire-Jane Clairmont*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1968, σσ. 79-80.

31. A. Protopapas, *ἔνθ' ἀν.*, *Love and Self Consciousness: The Visionary Enterprise in Shelley's Poetry*, σσ. 187-210.

32. *Αὐτόθι*, σσ. 25-26, 78-80, 130-131, 172-174, 208-210, 253-255, 222-225, 241-243, 253-255, 263-264. Πβ. I. Armstrong, *Language as Living Form in Nineteenth Century Poetry*, Brighton and Totowa N.J., The Harvester Press and Barnes & Noble Books, 1982, σσ. 114-121. Πβ. W. Keach, *Shelley's Style*, New York, Methuen, 1984, σσ. 1-41, 184-200; E. Everest, Mechnism of a Kind yet Unattempted: The Dramatic Action of *Prometheus Unbound*. *Durham University Journal*, vol. LXXXV, No 2, July 1993, σσ. 237-238.

33. M. Gelder, J.J. Lopez-Ibor, N. Andreansen (ἐκδ.), *New Oxford Textbook of Psychiatry*, Oxford, Oxford University Press, 2000, τ. I, σ. 877.

Τὰ κυριώτερα στοιχεῖα τοῦ μοντέλου αὐτοῦ ἔχουν, βεβαίως, ἐπανειλημμένα παρουσιασθεῖ στὸ παρελθὸν ἀπὸ μερικοὺς ἀπὸ τοὺς σημαντικώτερους ἐκπροσώπους τῆς κριτικῆς σκέψης στὸν χῶρο τῆς Ἀγγλικῆς ρομαντικῆς ποίησης. Μεταξὺ τῶν ἀκαδημαϊκῶν αὐτῶν δασκάλων περιλαμβάνονται, πολὺ χαρακτηριστικά, οἱ D. J. Hughes (1961), Timothy Webb (1977), Timothy Clark (1989 and 1993) καὶ Paul Hamilton (2000)[34]. Τὸ μοντέλλο αὐτὸ ἀνάλυσης ἀποτελεῖται, τελικῶς, ἀπὸ τρία στάδια: (α) *διέγερση (Excitement)* ψυχολογικὴ καὶ ὀπτική, (β) *κρίση (Crisis)* ψυχοσωματικὴ-ὀπτική, καί, τέλος, (γ) *ἀποκατάσταση* ἢ *κάμψη* (*Resolution* or *Decline*). Λόγω τοῦ ὅτι τὸ κεντρικὸ στάδιο τῆς ψυχοσωματικῆς-ὀπτικῆς *Κρίσης* χωρίζεται ἐπίσης σὲ δύο διακριτὰ στάδια ἢ φάσεις, ἤτοι: (ι) *ἐπέκταση* ἢ *διάταση/μεγέθυνση* (*Expansion* or *Distention/Dilation*) καὶ (ιι) *ρήξη* ἢ *ἐξύψωση* (*Bursting* or *Sublimation*)[35], προκύπτει, τελικῶς, ἕνα μοντέλο τεσσάρων διαδοχικῶν βημάτων: (α) *διέγερση*· (β) *κρίση*· (i) *ἐπέκταση*· (ii) *ρήξη*· (γ) *ἀποκατάσταση*[36]. Αὐτὸ τὸ μοντέλο θὰ ἀποτελέσει τὴ

---

34. Πβ. D. J. Hughes, Coherence and Collapse in Shelley with Particular Reference to *Epipsychidion*, *English Literary History*, 28, 1961, σσ. 279-280. Πβ. ἐπίσης, Timothy Webb, Shelley: *A Voice Not Understood*, Manchester, Manchester University Press, 1977, σ. 48. Πβ. ἐπίσης, Timothy Clark, *Embodying Revolution, Composition as Crisis of Subjectivity in Romantic and Post-Romantic Writing*, Oxford, Clarendon Press, 1989, σσ. 2, 183. Πβ. Του Αυτου, Shelley's The Coliseum and the Sublime, *Durham University Journal*, vol. LXXXV, 2, 1993, σσ. 225-235. Πβ. ἐπίσης, Paul Hamilton, *Percy Bysshe Shelley*, Horndon, Tavistock, Northcote House, 2000, σ. 17.

35. Ὁ ὅρος *Sublimation* βασίζεται στὸν διεθνὴ ὅρο «sublime» καὶ τὴν ἀντίστοιχη αἰσθητικὴ κατηγορία, ἡ ὁποία ἀποδίδεται ὡς «τὸ ὑψηλὸν» στὴν ἑλληνικὴ γλῶσσα. Γιὰ τὸν λόγο αὐτό, καὶ σὲ συσχέτιση μὲ τὴν καθ' ὕψος ἀνάβαση τῆς ψυχῆς πρὸς τὶς λαμπρὲς οὐράνιες θεωρήσεις στὸν πλατωνικὸ *Φαῖδρο* (246a-249d), ὁ ὅρος *sublimation* μεταφέρεται στὴν ἑλληνικὴ ὡς «ἐξ-*ὕψωση*». Εἶναι χαρακτηριστικό, ὅτι ὁ Πλωτῖνος σὲ σχόλιό του στὸ ἀνωτέρω χωρίο ἀπὸ τὸν *Φαῖδρο* στὴν πραγματεία του, *Περὶ τοῦ Νοητοῦ Κάλλους*, ἀναφέρεται στὸ *ὕψος* κυριολεκτικῶς, καὶ μάλιστα σὲ βαθύτερο ἐπίπεδο ὀντολογίας καὶ αἰσθητικῆς, σὲ σχέση μὲ τὴν πραγματεία, *Περὶ Ὕψους* καὶ τὴ ρητορικὴ προσέγγιση τοῦ ψευδο-Λογγίνου. Ἐδῶ, ὁ ἀλεξανδρινὸς φιλόσοφος παρουσιάζει τὸν Δία κατὰ τὴν ἄνοδο καὶ ἐμφάνισή του στὸ οὐράνιο στερέωμα: «Διὰ τοῦτο καὶ ὁ Ζεὺς... ἀνατείλας *ὑψοῦ* ἐπ' αὐτῶν κατέλαμψε μὲν πάντα καὶ ἔπλησεν αὐγῆς...» (*Ἐνν.* V, 8, 10, 1-5).

36. A. Protopapas, *Love and Self Consciousness, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 41-45. Τὰ διακρινόμενα ἐδῶ τέσσερα βήματα, τὰ ὁποῖα χωρίζονται σὲ τρία στάδια (ἐκ τῶν ὁποίων τὸ δεύτερο ἔχει δύο ὑποδιαιρέσεις/φάσεις) ἐμφανίζουν συγκεκριμμένα ὀπτικὰ καὶ ψυχολογικὰ χαρακτηριστικά. Κατὰ τὸ *ἀρχικὸ στάδιο*, ἡ ἐκστατικὴ παρατήρηση τοῦ ἀντικειμένου τῆς αἰσθητηριακῆς ἀντίληψης καὶ γενικώτερης ψυχοσωματικῆς ἕλξης φθάνει στὸ σημεῖο μιᾶς ὀπτικῆς καὶ ψυχολογικῆς διέγερσης *(excitement)*. Αὐτὸ ἀντιστοιχεῖ στὴν ἐμφάνιση σκοτεινότερων ἀποχρώσεων, ἐν εἴδει παρεμβολῆς πέπλων, μεταξὺ τοῦ παρατηροῦντος ὀφθαλμοῦ καὶ τοῦ παρατηρουμένου ἀντικειμένου. Τὰ πέπλα αὐτὰ καὶ ἡ γοργὴ ἐναλλαγὴ βαθύτερων ἀποχρώσεων ἀποτελοῦν, γιὰ τὸν ποιητή, ἀπὸ τὰ πλέον χαρακτηριστικὰ μέσα ἔκφρασης κατὰ τὴν ἐξέλιξη τῆς ὁραματικῆς διαδικασίας ἀλλὰ καὶ σὲ ἐπίπεδο γενικώτερου συμβολισμοῦ. Ἀπὸ καθαρὰ ὀπτικὴ ἄποψη, ὁ ἀριστοτεχνικὸς συνδυασμός τους καταλήγει στὴν ὀργάνωσή τους σὲ μιὰν ἑλικοειδῶς περιστρεφόμενη δομή, ἡ ὁποία ὁδηγεῖ στὴν ἐμφάνιση τοῦ ἀντι-

βάση τῆς ἀνάλυσης τοῦ ποιήματος, *The Triumph of Life*, στὸ δεύτερο μέρος τοῦ ἄρθρου αὐτοῦ.

Ἀργύριος ΠΡΩΤΟΠΑΠΑΣ
(Ἀθῆναι)

προσωπευτικοῦ ἡμιδιαφανοῦς «κώνου τοῦ Shelley» (cone of night), ἑνὸς εἴδους σκοτεινοῦ θαλάμου, περιγραφομένου ὡς camera obscura ἀπὸ τὸν Thomas Medwin (Πβ. H. BUXTON-FORMAN (ed.), *Medwin's Revised Life of Shelley, ἔνθ' ἀν.*, σ. 75). Στὸ ἀμυδρὸ φῶς μιᾶς τέτοιας θολῆς καὶ ἀβέβαιης, ἀλλὰ ἐξαιρετικὰ δημιουργικῆς, ὀπτικῆς καὶ ψυχολογικῆς ἀτμόσφαιρας, μέσα στὸν γνωστὸ κῶνο τοῦ Shelley, μουσικὰ καὶ ἄλλα ἐρεθίσματα ἠχητικοῦ εἴδους γίνονται αἰσθητά.

Ἡ ἔναρξη τοῦ *δευτέρου σταδίου*, ἐκείνου τῆς γενικώτερης ψυχολογικῆς καὶ ὀπτικῆς *κρίσης (crisis)*, παρουσιάζει, συνήθως, μιὰ φαινομενικὰ χαοτικὴ πρώτη ἐντύπωση, ποὺ χαρακτηρίζει τὴν πρώτη φάση τοῦ σταδίου αὐτοῦ, ἐκείνου τῆς *ἐπέκτασης (expansion)*. Ἐδῶ τὰ ἀπειροελάχιστα σωματίδια (particles), πρὶν νὰ προσανατολιστοῦν σὲ σταθερὴ ροὴ πρὸς τοὺς ὀφθαλμοὺς τοῦ ἐκστατικοῦ θεωροῦ, ὡς ἄλλα πλατωνικὰ *μέρη*, κινοῦνται καὶ περιστρέφονται ἄναρχα πρὸς ὅλες τὶς κατευθύνσεις. Προοδευτικά, ὅμως, ὑπερισχύει ἕνα εἶδος ψυχολογικοῦ συντονισμοῦ, ὅπου διαπιστώνεται ἡ μεγάλη σημασία τῆς συνοπτικῆς ἀλλὰ περιεκτικῆς περιγραφῆς τῶν καίριων φάσεων τοῦ σταδίου αὐτοῦ ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν ποιητή, ὅπως τονίσθηκε ἤδη, στὸ δοκίμιό του, *A Defence of Poetry*. Ἡ ἀναδυόμενη ὀπτικὴ ἐντύπωση δημιουργεῖται μέσω τῶν χαρακτηριστικῶν διαδικασιῶν γιὰ τὴν πρώτη αὐτὴ φάση. Ἐδῶ κυριαρχεῖ μιὰ αἰφνίδια, σαρωτικὴ αἴσθηση εὐφορικῆς ψυχοσωματικῆς *διάστασης (distention)* καὶ ὀπτικῆς *μεγέθυνσης (dilation)*. Αὐτὲς κατευθύνουν τὴν προσοχὴ τοῦ ἐκστατικοῦ θεωροῦ πρὸς μιὰ ἀντίστοιχης ψυχικῆς καὶ ὀπτικῆς κατηγορίας ἐπίμονη καὶ ἰλιγγιώδη καταδίωξη τῶν ἀπειροελάχιστων αὐτῶν κόκκων, στιγμάτων ἢ φωτεινῶν σωματιδίων. Ἐδῶ, συχνά, ἐπικρατεῖ ραγδαία ἐναλλαγὴ ἑνὸς εἴδους αἰσθητηριακῆς ἀντίληψης (π.χ. ὀπτικῆς: εἰκόνα) σὲ ἕνα ἄλλο (π.χ. ἀκουστικῆς: ἦχος/μελῳδία). Αὐτὸ ἀποτελεῖ συνέπεια τοῦ φαινομένου τῆς συναισθησίας (synaesthesia) στὴν ποίηση τοῦ Shelley. (Πβ. Glen O'MALLEY, *Shelley and Synaesthesia*, Princeton, Northwestern University Press, 1964).

Ἡ συνεχὴς καὶ ραγδαία ἐναλλαγὴ μεταξὺ μακροσκοπικῆς καὶ μικροσκοπικῆς δρασης εἶναι ἕνα ἀπὸ τὰ κύρια χαρακτηριστικὰ τῆς δεύτερης φάσης τοῦ σταδίου τῆς *κρίσης*, ἤτοι τῆς φάσης τῆς *ρήξης/ἐξύψωσης*. Αὐτὴ ἡ συνεχὴς καὶ κλιμακούμενη ἐναλλαγὴ αὐξάνει τὸ ἄγχος κατὰ τὴν καταδίωξη τῶν φωτεινῶν σημείων στὸν ὀπτικὸ ὁρίζοντα τοῦ θεωροῦ. Ὁ ὁρίζοντάς του προοδευτικὰ διευθετεῖται ἀκόμα πιὸ εὐδιάκριτα σὲ μιὰ σπειροειδῆ-κωνικὴ διάταξη. Μέσα σὲ αὐτὸν τὸν ὀπτικὸ καὶ ψυχολογικὸ ἀναβρασμό, ὅπου ἡ προσοχή, ὡς μιὰ ἔντονη ἔκφραση συνειδητότητας, πασχίζει νὰ συγκεντρωθεῖ στὴν καταδίωξη περισσοτέρων τοῦ ἑνὸς ἀσταμάτητα κινουμένων ὀπτικῶν σημείων, ὁ συνειδητὸς νοῦς βρίσκεται σὲ κρίση καὶ ἀδιέξοδο. Τὰ ὅρια τοῦ ὀπτικοῦ ὁρίζοντα γίνονται τότε ρευστά, ὁ ὀπτικὸς καὶ νοητικὸς προσανατολισμὸς χάνονται. Ὁ θεωρὸς βρίσκεται σὲ κρίση συνειδητότητας. Ἡ στιγμιαία ἀπώλεια (ρήξη) συνειδητότητας καὶ ἕνα εἶδος ἐξύψωσης καὶ ἐξάχνωσης τοῦ νοός *(Bursting/Sublimation)*, ποὺ ἀκολουθεῖ, ἀποτελεῖ καὶ τὸ ἀποκορύφωμα τῆς ὅλης δραματικῆς διαδικασίας τοῦ Shelley. Εἶναι ἡ στιγμὴ ποὺ φευγαλαῖα ἐπιτυγχάνεται, σὲ καθαρὰ ὑποκειμενικό, βεβαίως, ἐπίπεδο, ἡ πολυπόθητη ἕνωση τοῦ ὑποκειμένου μὲ τὸ ἀντικείμενο ὀπτικῆς καὶ ψυχολογικῆς ἔλξης.

Στὸ *τρίτο στάδιο* τῆς δραματικῆς αὐτῆς διαδικασίας, ἐπιτυγχάνεται μιὰ προοδευτικὴ *ἀποκατάσταση (Resolution)* τοῦ συνηθισμένου τρόπου δρασης. Μετὰ ἀπὸ τὴν ἐπακόλουθη *κάμψη (Decline)* στὴν ψυχοσωματικὴ-ὀπτικὴ ἔνταση τοῦ θεωροῦ, ἐπανέρχεται καὶ ἡ συνήθης ἰσορροπία μεταξὺ τοῦ ὑποκειμένου καὶ τοῦ ἀντικειμένου τῆς αἰσθητηριακῆς ἀντίληψης (A. PROTOPAPAS, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 70-71).

PHAEDRUS AND THE GNOSIOLOGY OF ROMANTICISM

Summary

In the first part of this article, a parallel theoretical approach has been attempted regarding the means and processes through which the psycho-physical reactions of an ideal lover-beholder are presented on his encountering the beauty of animate forms in *Phaedrus* and *The Triumph of Life* correspondingly. Despite some kind of initial disparity existing in the comparison between Plato's mainly ontological approach and Shelley's early XIXth century epistemological perspective, the epistemological data culminating in a consciousness crisis, and the passage from the aesthetic category of the beautiful to that of the sublime, appear to be quite similar in the two works. The symbolism of the half-lit cave, though not appearing in *Phaedrus,* stands for both Plato and Shelley as the basis of a visual/optical parable for different degrees and levels of understanding and states of consciousness. The blinding to the non-heavenly soul and mortal eye celestial pageantry of the immortal gods in *Phaedrus* seems to stand, in a contrapuntal way, for the partial darkness of the platonic cave in the *Republic*. The way these issues are presented in the cave of Shelley's poem will be traced and analysed through a method congenial to the subject, based on scientific data and recent academic scholarship. This analysis, which aims to evaluate the process of sense perception and the ensuing states of consciousness on beholding the beauty of animate forms, will appear in the second part of this article.

Argyrios PROTOPAPAS

LA DUALITÉ DE L'ÂME DANS LE *TIMÉE*

1. La dualité de l'âme. Dans le *Timée* l'âme se présente, d'abord, sous un aspect ontologique, où elle est intégrée dans la création de l'univers et, deuxièmement, elle se présente sous un aspect psychologique-anthropologique, où elle est incarnée dans le corps humain et dispose de certaines bonnes et mauvaises fonctions. Afin de réaliser l'impact paru par le problème platonicien de la dualité de l'âme sur le tracé ultérieur de la philosophie, il est significatif de poursuivre ses échos dans une période compatible par ses aspirations à l'antiquité grecque; elle est celle de la philosophie classique allemande, représentée par Immanuel Kant. Il ne l'a pas continué expressément, mais il la mit en valeur d'après les exigences de la pensée moderne. Sur l'ontogenèse de l'âme Kant ne s'est prononcé explicitement, parce que l'âme dépassait les limites de la cognition humaine entre lesquelles il évoluera son idéalisme transcendantal; pourtant, dans sa période pré-critique (*Les rêves d'un visionnaire*), se rencontrent des échos de l'ontogenèse platonicienne dans l'idée de l'âme en tant qu'effet de l'état de l'univers, ainsi qu'en sa communion avec les deux mondes: visible et invisible. Plus encore, nous sommes d'avis qu'il n'est pas tout à fait hasardé à considérer la fonction trans-psychologique de l'âme de coordonnateur des facultés cognitives que Kant lui attribue à partir de sa période critique, en tant qu'un prolongement de l'âme ontologique platonicienne, dont la première fonction est cognitive, mais aussi parce qu'elle apparaît de pair avec la plus importante faculté cognitive, qui est l'intellect[1]. Mais l'âme phychologique-anthropologique, en tant que faculté du sentir et du penser sera rencontrée dans toutes les œuvres kantiennes, mais surtout dans *L'Anthropologie du point de vue pragmatique*, où seront rencontrées aussi certaines bonnes et mauvaises fonctions que Platon lui attribue dans son dialogue *Timée*.

2. L'ontogenèse de l'âme. Les fonctions du sentir et du penser que l'âme humaine remplit dans l'organisme humain, ainsi qu'elles apparaissent dans le

---

* La possibilité de l'élaboration de cette étude a été occasionnée par le grand accordé par la Fondation Onassis dans l'année 2005-2006, laquelle je remercie sur cette voie.

1. D. Apolloni souligne cette qualité de l'âme platonicienne de cette façon: «L'âme (c'est à dire l'*intellect*) est *rationnelle*; elle fonctionne de concert avec la *raison*. Les corps physiques n'ont pas cette caractéristique et ils ne peuvent pas l'avoir» (Plato's Affinity Argument for the Immortality of the Soul, *The Journal of the History of Philosophy*, 34, 1, 1996, p. 24).

Timée, sont dépendantes de sa position dans l'ontogenèse du monde visible. Le premier indice que Platon nous fournit est celui que l'apparition de l'âme est placée dans la création du monde visible ultérieurement aux idées du bien et du beau; ce qui signifie qu'il les renfermera en soi, et qu'il devra les faire actualiser, afin d'arriver à son développement maximal qui lui assura l'état de santé; par conséquent, les caractéristiques de ces idées préfigureront les caractéristiques de l'âme. C'est ainsi que l'âme portera en soi l'intention du Démiurge d'offrir une création identique et pourtant différente de soi, mais pensée en tant que la *meilleure* possible, dû au fait qu'elle provient de la meilleure cause[2]. Le sens de ce bien est, en général, ontologique, provenu de la poursuite du modèle originaire, qui représente le paradigme de perfection. Mais, en spécial, le bien a ici un sens moral, parce qu'il est pensé en tant que manque du contraire du bien, qui dans le cas présent il n'est pas l'imperfection maximale représentée par le mal, mais une autre imperfection dépourvue de valeur ontologique, à qui d'habitude on attribue une certaine valeur morale-existentielle; il est tout sort d'*envie*. Le manque de celle-ci est considéré comme une garantie pour la protection de la création contre certaines énergies négatives qui pourront affecter chaque existance. La possibilité que ces énergies se déclenchent est responsable de la différence existante entre l'intention du Démiurge de poursuivre le bien maximal initié par la plus grande identité avec son propre paradigme de perfection et sa réalisation incomplète, due à ces entités étrangères à son intention et suffisamment puissantes pour lui faire opposition. Dans son acte créateur, le Démiurge a dû tenir compte de cette situation qui limite son intention généreuse en limitant, en même temps, ses possibilités d'action; par conséquent, il a procédé par la voie de suppression des imperfections possibles, par laquelle il puisse arriver à *la plus parfaite* image de l'originel. En donnant cours à cette stratégie, le Démiurge est arrivé à créer un autre repère du monde visible; il est le beau, qui apparaît comme un reflet du monde originaire, dont la première tâche dans le monde visible est la suppression d'une autre imperfection spécifique au devenir, notamment du mouvement discordant et chaotique[3], qu'il arrive à mettre graduellement en ordre. En mettant en ordre et en gardant les proportions de tout ce qu'il avait crée, le bien visible gagne un aspect beau, conforme au projet du Créateur, d'après lequel le bien maximal n'est pas complet[4], s'il n'est pas associé au beau

---

2. PLATON, *Œuvres complètes*, texte établi et traduit par Albert Rivaud, Paris, Les Belles Lettres, 1956, tome X, *Timée*, 29a.

3. *Ibid*, 30a.

4. R. Parry considère que l'une des qualités qui font que la forme du modèle soit la meilleure possible est qu'il est le plus complet. «En utilisant la meilleure Forme, c'est-à-dire la Forme complète, en tant que modèle de ce qui est meilleur dans le monde intelligible se transfère *mutatis mutandis* dans le monde perceptible» (The Unique World of Timæus, *The Journal of the History of Philosophy*, 17, 1, 1979, p. 10).

maximal. L'union des deux repères de la création a augmenté le degré d'excellence du monde visible et en même temps son approche du modèle, ainsi qu'il a rendu possible l'introduction du repère qui représente même la création; il est l'intelligence, désignée à mettre en relief la beauté du tout. Dans l'enchaînement de repères, qui se fondent l'un sur l'autre, afin de réduire autant que possible l'imperfection inhérente à une création qui peut être affectée tant par l'énergie destructrice exprimée par l'envie, mais aussi soumise au devenir, l'intellect fait son apparition de pair avec son complément qui est l'âme[5]. L'âme s'impliquera partout dans l'univers, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur, en suivant également la forme et le mouvement circulaire de celui-ci, en se présentant, comme tel, sous la forme parfaite d'une sphère. De là, émane la force transmise à lui par l'assimilation du bien, du beau et de l'intellect, qui la font semblable à un «Dieu bienheureux»[6]. Ici la perfection de la sphère, où l'état de bonheur du Dieu souligne l'approche maximale de la création visible de son modèle. Conformément à l'intention du Démiurge réalisée par une suite de renoncements successifs aux plus nuisibles et non-constructives imperfections, l'âme, en sa qualité de repère final de la création du monde visible, comprendra tant l'*exceptionnel,* sous la forme de l'existence indivisible identique à soi, que l'*habituel*, sous la forme de l'existence divisible qui se trouve dans les corps en développement. Elle se présentera comme l'entité indivisible d'origine divine, rationnelle, harmonieuse, complexe, entraînée dans un mouvement sans fin, caractérisée comme «la plus belle des réalités engendrées par le meilleur des êtres intelligibles qui sont éternellement»[7]. Du point de vue psychologique-anthropologique, l'âme, qui est le résultat de cette ontogenèse complexe, qui embrasse le bien, le beau et l'intellect, imprimera à l'être humain en général un état de normalité qu'elle devra suivre au cours de son existence. Le revers de cet état va générer la suite de maladies de l'âme d'origine divine, mais localisée dans un corps imparfait dû tant à sa matérialité soumise au devenir, qu'au mal installé dans le monde, pour lequel existe l'âme.

La formation de l'âme par une intention bonne et par le soin d'éviter les formes du mal ontologique ou moral ne font pas l'objet de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, parce que l'*anthropos* surpris dans la diversité des relations pragmatiques qu'il entretient avec le monde précède les étapes propédeutiques exposées par Platon. Mais on rencontre même ici des échos de l'ontogenèse de l'âme, au moment où il fait son apparition dans l'intelligence de la création en tant qu'une entité supérieure, qui comprend tant d'éléments exceptionnels, divins, indivisibles, provenus de l'identité de soi du Démiurge, que

---

5. PLATON, *op. cit.*, 34b.
6. *Ibid.*, 34b.
7. *Ibid.*, 36e-37a.

d'éléments communs, provenus de l'existence divisible entraînée dans les corps en un processus de devenir. Cette dualité de l'âme a été transférée par Kant sur le *moi* de l'être humain. Dans son activité, il doit être conscient qu'il possède un côté nouménal, dans lequel le divers de l'expérience possible ne se retrouve pas; il est destiné à maintenir l'identité de la connaissance et se présente comme chose en soi. Dans celui-ci se reflète son origine supérieure, conforme au modèle platonicien. Au même temps, le moi possède encore un côté phénoménal, qui est l'objet de la perception; il représente l'être sensible, corporel, qui se connaît soi-même par l'expérience interne, au fur et à mesure que son intérieur est affecté par une diversité de sensations apparues dans le temps (simultanées ou successives), connues telles qu'elles apparaissent à soi. Par le temps, ainsi que par la diversité des sensations, ce côté du moi/âme kantienne est représentatif pour le modèle platonicien du devenir en général[8]. Mais ce qui est spécifique à l'idéalisme transcendantal kantien est la règle d'après laquelle est ordonnée la diversité des sensations; l'activité ordonnatrice conforme à une règle qui unifie les sensations fait possible la pensée en général.

3. L'âme et le sens interne. Dans le cadre tracé par l'incarnation des âmes dans un corps soumis également à la naissance et à la disparition, la *sensation* apparaît dans le *Timée* comme la première réaction du côté humain intérieur par rapport aux impressions intenses venues du monde visible désigné comme l'extérieur. Étant donné que nous ne maîtrisons pas la façon par laquelle se déclenche la réaction subjective par rapport à l'objet, et dans la mésure où elle est la plus simple réaction de la corporalité, Platon la considère comme étant donnée, ainsi que l'existence du corps et de l'âme[9]. Mais malgré ce vide cognitif laissé par la réaction du sujet, dont le rôle pourtant est décisif, quoique indéterminé, de l'âme est évident. On peut se rendre compte de cette collaboration du corps et de l'âme par l'exemple des sensations auditives, où le choc que l'air produit par les oreilles sur le cerveau et le sang est inevitablement transmis à l'âme. Le mouvement provoqué par le son est propagé entre deux organes d'importance du corps, qui sont la tête et le foie, et seulement son tracé entier par le corps et l'âme prend le nom d'ouïe.

Le *désir* est une manifestation sensible plus évoluée par rapport à la sensation, qui se forme à la base des sensations du plaisir et du déplaisir. Au cas où au désir s'ajouterait la crainte, la colère et d'autres manifestations sensibles intenses, elle devient une passion. Étant plus débordantes pour assurer une vie équilibrée, les passions, caractérisées comme une masse «tumultueuse et déraisonnable»[10], doivent être dominées, afin de donner aux êtres la possibilité de

---

8. I. KANT, *Werke*, Akademie Textausgabe, Band VII, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968, p. 141.

9. PLATON, *op. cit.*, 61d.

10. *Ibid.*, 42d.

vivre conformément à la justice; dans le cas contraire, où les gens sont dominés par les passions, ils vivent conformément à l'injustice. Entre ces limites du quasi-principe donné par ce qui est juste, la vie morale est une vie équilibrée, dirigée par la raison au détriment de sens. Kant va équilibrer la vie morale par le principe exprès de la raison, qui est un principe du bien qui vient, aussi, à limiter les éléments sensibles. En attendant le principe, Platon a donné à l'être humain la possibilité de vivre conformément au quasi-principe moral-juridique donné par *ce qui est juste*, ainsi qu'à un repère d'importance de l'ontogenèse de l'âme, qui est le beau. S'il vit conformément à ces exigences, les répercussions se manifesteront tant dans le monde visible, que dans celui qui le précède. Dans le monde visible, la manifestation de la correspondance entre l'état présent et les attentes ontogénétiques a lieu par l'état de bien maximal que l'être humain peut sentir, qui est le bonheur. Supérieure à celui-ci est seulement la situation, où se trouvera le même être humain quand viendra le temps de finir sa vie et de retourner à ses origines, où il pourra mener une vie semblable à la pureté de ceux-ci. Dans le cas contraire, quand il ne respectera pas l'exigence de poursuivre l'identification avec le modèle par la domination de la diversité sensible par l'intellect, l'être humain sera pénalisé pour sa volonté faible, étant obligé de refaire son tracé ontogénétique. Au fur et à mesure que le mal persistera, la transformation embrasserait la sanction correspondante à la faute et au mal spécifique qui a pris naissance en lui[11], ne suivant que par de transformations répétées, après l'expiation des maux qu'il a commis, l'âme de l'être humain faudra arriver à la forme initiale, qui est le meilleur état possible, parce qu'il représente le modèle.

Dans son *Anthropologie*, Kant établit aussi une relation de collaboration entre la *sensation* et l'*âme* qu'il excite ou impulse en sa qualité de faculté du sentir et du penser. Mais la sensation, en tant que réaction du sujet, n'est plus un vide cognitif. Elle est, pour Kant, déterminée comme un rapport de l'intuition externe à la faculté sensible du sujet. Quant à l'âme, elle apparaît dans cette étape comme *sens interne*. Dans cette hypostase, elle se fonde sur un rapport que Platon n'a pas eu expressément en vue, notamment celui de représentations (simultanées et successives) dans le temps. Elles se réfèrent à la capacité du sujet de s'imaginer une chose future qu'il a la possibilité de la réaliser par la détermination de ses propres facultés, spécialement de la volonté. De cette façon, se forme aussi le *désir (appetitio)*[12], par perceptions qui constituent l'expérience interne (soit vraie, soit apparente). Elle n'est pas déterminée directement par la sensation comme chez Platon, mais par la faculté de

11. *Ibid.*, 42c.
12. I. KANT, *op. cit.*, p. 251.

représentation qui embrasse la sensation. Au fond, elle a gardé pourtant les caractéristiques platoniciennes du désir, qui se forme autour du plaisir, qui va être approprié; pour cette raison, le désir sensible habituel est déterminé par Kant comme une inclination. Et aussi on rencontre la même origine dans le cas de la *passion* qui, bien qu'elle soit plus forte que le désir, elle est pourtant une inclination; mais elle peut être contrainte, difficilement ou pas du tout, par la raison du sujet. Entre le désir et la passion, Kant place une autre manifestation sensible, l'affection, qui est un sentiment de plaisir ou de déplaisir de l'état présent, qui ne permet pas la réflexion du sujet. Platon voit l'affection en général dans le même sens, en tant qu'effet de l'absence de réflexion et, en particulier, en tant que tentation du mal. La soumission du sujet aux affections ou aux passions est considérée par Kant une maladie de l'âme, vu que les deux sont violentes et repoussent la domination de la raison. L'affection repousse la domination de la raison par la sensation déchaînée, quand la tranquillité de l'âme est perdue (*animus sui compos*), en augmentant jusqu'à l'impossibilité de la réflexion. L'absence de l'affection qui n'est pas accompagnée par l'impulsion vers l'action est le flegme dans le sens bon, qui ne se prive pas de la réflexion calme; d'elle fait preuve l'homme courageux (*animi strenui*). À la différence de l'affection, qui est rapide et irréfléchie, la passion en tant que disposition de l'âme, qui appartient à la faculté du désir, elle a besoin du temps, afin d'atteindre son but; pour cette raison, même si la passion est violente, elle est quand même réfléchie. Celle-ci est la différence majeure entre ces deux manifestations sensibles, qui fait que l'affection ne peut pas co-exister aisément avec la passion, parce que, tandis que le premier agit aux regards, la deuxième la fasse à la dérobée. Pourtant, une différence majeure entre eux est bien des fois impropre, ce qui on réalise quand on invoque le cas du courage; il fait son apparition quand l'âme peut se mobiliser par réflexion, afin de dépasser un danger[13]. Il se fonde ici sur des principes et, pour cela, il est considéré une vertu. Quoique le courage soit une affection, du point de vue de la faculté sensible qu'il représente, il peut être éveillé même par la raison, et une pareille force morale prend le nom de vaillance. Dans le cas qu'on poursuit son devoir au prix du sacrifice de sa vie, la vaillance est considérée un courage légitime, étant accompagné par l'assentiment moral donné par sa conscience[14].

4. Les désordres de l'âme psychologique-anthropologique. Platon explique les désordres possibles de l'âme en général en commençant par la situation antérieure à la relation normale ou falsifiée entre imagination et intellect, envisagée par Kant. Il commence par la cause de ces désordres, qui est la

13. *Ibid.*, p. 256.
14. *Ibid.*, p. 259.

situation existante après que le Démiurge avait tout ordonné, en renonçant en même temps à s'occuper de leur mal et portant cette tâche au compte des jeunes dieux. Ils ont accompli la création du Démiurge en procédant comme lui du principe immortel de l'être mortel, auquel ils ont ajouté des éléments matériels primes de l'univers, de sorte que ceux-ci lui soit retournés quand le tracé de l'être mortel par la vie visible aurait fini. Afin de maintenir cette dualité inévitable du monde créé, le principe immortel a été uni avec des éléments matériels d'une façon correspondante, notamment par des liaisons dépourvues d'indissolubilité (différentes de leurs correspondants divins). De cette différence du monde visible à l'égard de l'identité originaire a pris naissance le mal. Sa première manifestation a été la délimitation des mouvements circulaires de l'âme immortelle à la matérialité et à la limitation d'un corps, dont l'entretien produit des brèches dans ce mouvement circulaire par des entrées et sorties des fluides qu'elle nécessite et respectivement se dispensent périodiquement. L'interruption du mouvement circulaire de l'âme immortel placée dans un corps mortel a généré le désordre du comportement et l'irrationalité[15], en menant à la perte du bon sens[16]; il peut revenir un jour, quand les préoccupations pour la nourriture nécessaire à l'entretien du corps ne l'assaillent plus et, comme telles, elles n'interrompent plus les mouvements initiaux de rotation de l'âme; elles reprendront leur trajet, le Même et l'Autre ne s'inscrivent plus en faux et l'homme peut refaire ses capacités intellectuelles.

Sauf la perte du bon sens, d'autres maux, qui peuvent troubler l'âme mortelle, sont les affections, qui, quoiqu'elles soient terribles par leur impact, elles sont pourtant inévitables; le premier d'entre eux est le plaisir, qui tente le mal[17], suivie par les douleurs, qui éloignent du bien. Ceux-ci, comme d'ailleurs les déplaisirs en général, qui semblent être exclusivement des maladies de l'âme, proviennent cependant du corps et se répercutent sur l'âme; l'explication donnée par Platon se rapporte aussi à l'obstruction du mouvement circulaire de l'âme, mouvement qui donne, en fait, la règle du fonctionnement de l'âme. Son mécanisme physiologique se présente ainsi: les flegmes acides et salés ou les humeurs biliaires amères, qui vont à travers le corps et ne peuvent pas sortir déterminent les vapeurs à pénétrer les mouvements de l'âme, en la rendant malade. Quand ils se répandent dans tous les emplacements de l'âme en affectant même un d'entre eux, ils déterminent «toutes les variétés de la tristesse, du chagrin, de l'audace, de la lâcheté, de l'oubli, enfin de la paresse intellectuelle»[18]. Les plus graves états, où apparairent ces manifestations proviennent

15. PLATON, *op. cit.*, 43a.
16. *Ibid.*, 44b.
17. *Ibid.*, 69d.
18. *Ibid.*, 87a.

de l'obstruction des facultés intellectuelles par les facultés sensibles, dont la possibilité doit être cherchée dans le mal ontologique. D'états pareils, duquel le mal ontologique est responsable, sont les plaisirs et les déplaisirs forts intenses éprouvés par quelqu'un qui a un plaisir ou bien un déplaisir très intense: il se concentre sur l'attraction et la répulsion de ceux-ci et il n'est plus attentif aux sens et aux jugements qu'il n'utilise pas correctement. De la sorte, se passe aux maladies de l'âme, qui sont dues aux affections et aux désirs excessifs qui ne peuvent pas être censurés par l'intellect. Le plus grave état d'entre eux est la *folie*, sur laquelle on dit qu'elle est la plus troublante par ses effets et non moins par les formes qu'elle prend, qui sont l'*exaltation* et la *bêtise*, qui posent l'être humain en de situations paradoxales. Quand l'âme est troublée et rendue malade par son corps ou quand les plaisirs qu'elle poursuit sont excessifs, à l'homme n'est pas reconnue sa maladie, mais il passe pour délibérément mauvais. Mais l'important est de délimiter la volonté, qui n'agit pas d'une façon libre des effets de la prédisposition déficiente du corps, car – dit Platon – «nul n'est vicieux volontairement»[19], mais il devient mauvais malgré soi, dû soit à la prédisposition mauvaise de son corps soit à son éducation défectueuse[20]. Les lacunes de l'éducation familiale sont intensifiées par un gouvernement incorrect de la cité, accompagné d'une propagande politique dommageable; ces facteurs peuvent dégrever l'individu humain du mal acquis, qui, dans ce cas, passe au compte de ses parents, qui ne l'ont pas mis sur le droit chemin. En l'absence du principe moral, qui aurait simplifié la vie de l'homme platonicien, la culture de la vertu et la libération des vices se diversifient dans une multitude de conditions familiales, sociales et politiques; elles lui sollicitent à s'orienter vers l'apprentissage et l'exercice permanent, afin d'achever son éducation[21].

Tout d'abord, afin de consolider et de perfectionner la volonté de l'agent moral, Kant ne lui permettra pas à disperser ses efforts en dehors de la stricte poursuite de la loi. Mais une fois consolidée, on pourra prendre en considération aussi ces conditions extra-morales. Kant leur accordera un crédit progressif dans sa philosophie pratique. En général, il met la méchanceté de l'homme au compte de la méconnaissance du principe moral; mais tandis que dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* et dans la *Critique de la raison pratique* la méconnaissance du principe sera due à l'absence d'entraînement

---

19. *Ibid.*, 86e.

20. On peut inclure dans ce dernier cas ce que Thomas M.Tuozzo nomme «l'entretien d'une certaine image de soi-même», qui produit le plaisir et la peine de la personne malicieuse (The General Account of Pleasure in Plato's *Philebus*, *The Journal of the History of Philosophy*, 34, 4, 1996, pp. 511-512).

21. PLATON, *op. cit.*, 87b.

des facultés pratiques, respectivement de la volonté et de la raison, dans la *Métaphysique des mœurs* et dans la *Religion entre les limites de la simple raison,* la méconnaissance du principe s'approchera plus du point de vue du *Timée*; dans les deux derniers la connaissance et la poursuite du principe seront stimulées aussi par le cadre social qui peut influencer la volonté. L'approche de Platon est même plus importante dans la *Religion*, où sera invoqué expressément le rôle moral de la prédisposition dans le choix du bien et du mal; pourtant ici on ne met pas l'accent sur la naturalité (respectivement sur la corporalité) de la prédisposition et on n'insiste pas sur l'influence de l'organisation politique sur la formation morale de l'individu, due au fait que le principe moral, quoiqu'il puisse être stimulé par de facteurs extérieurs, parmi lesquels le plus important est politique, il est toutefois inconditionné, parce qu'il se donne soi-même la loi.

La témérité et la peur sont considérées par Platon deux conseillères imprudentes, nommées ainsi parce que, en fait, ils sont des affections comme les autres plaisirs et déplaisirs; l'ardeur guerrière et difficile d'être ralentie, l'espoir qui peut conduire à l'égarement, ainsi que la sensation irrationnelle et le désir dépourvu de discernement peuvent s'associer à chacune de ces affections. Elles caractérisent le genre des êtres mortels, mais elles ne lui sont pas nécessaires. Ayant le désir de n'affecter pas le côté divin de l'âme au-dessus de la limite nécessaire, les dieux ont séparé le côté mortel du côté immortel; le signe physique de cette intervention est la séparation de la tête du corps par la gorge, où la partie mortelle de l'âme est arrivée à la poitrine ou au thorax et la partie immortelle au-dessus d'elle. Ici a été faite encore une séparation, vu qu'une partie de l'âme immortelle est plus noble que l'autre; par conséquent, dans le thorax les Dieux ont fait le diaphragme, en vue de séparer les deux parties de l'âme mortelle[22]. La partie de l'âme avide de nourriture et de boisson, ainsi que de tous les désirs du corps se trouve entre le diaphragme et le nombril, et sa nature inférieure le fait difficile à l'éducation. Elle est dépourvue de la faculté d'avoir des opinions, de raisonner et de comprendre, mais elle possède seulement la faculté d'avoir des sensations plaisantes et déplaisantes associées aux désirs. Quoique cette âme soit toujours soumise aux affections, pourtant elle ne connaît pas leur nature et elle n'a aucune initiative, parce qu'elle lui manque la capacité du mouvement de soi[23]. En sa qualité d'âme inférieure, en proide désirs, elle est incompatible à la faculté de l'intellect; la collaboration du premier ne tende pas que vers un organe corporel comme le foie, qui vient de le sanctionner par des réactions spécifiques. L'intellect a la capacité de les faire face, et alors la partie de l'âme qui se trouve à côté du foie commence à co –

22. *Ibid.*, 70a.
23. *Ibid.*, 77c.

opérer, en préparant une nuit propice à la prédiction par de rêves (du moment que le raisonnement et la réflexion ne s'exercent plus). Dans cette partie inférieure de l'âme se trouve la faculté divinatrice, qui vient à compléter la connaissance de la vérité. Le Démiurge l'avait accordée aux mortels, en vue de corriger et d'accomplir leur genre[24], mais il leur a accordé ce don seulement dans leur état de sommeil ou de maladie; dans leur état normal, quand l'homme peut maîtriser ses facultés cognitives[25], il n'est pas ni inspiré, ni doué de la prémonition, à l'exception du sommeil, quand son intellect est bloqué et son imagination peut se manifester à son bon gré. Kant retiendra cet appendice cognitif de la prévision, tant dans l'état de veille que dans l'état de sommeil, auquel il accordera un rôle plus important que Platon, mais il motivera cette position inférieure par l'incertitude apportée par le jeu non contraint de règles de l'imagination (d'une façon semblable à la loi d'unification de la diversité des sensations). La nature du foie est favorable à la stimulation de la prévision, parce qu'il est un sort de miroir de l'évolution de la vie individuelle; à cause de cette raison, on dit que, quand un homme est vivant, les signes de son foie sont relativement clairs, tandis que, quand il meurt, les signes divinatoires deviendront obscurs et inintelligibles[26]. La dotation du corps humain de l'estomac et de l'intestin, qui le traverse en tant que réceptacle de l'excès de nourriture est due au fait que l'imperfection des êtres mortels pourrait se dégrader avec la satisfaction plus rapide aux aliments, qui serait reprise peu après, en menant ainsi à la seule préoccupation pour la nourriture; elle porte à l'avidité, en mettant de côté la chance offerte par sa partie divine, qui est son âme, de donner suite à la philosophie et aux dons des Muses. On voit que tant Platon que Kant admettent le manque d'homogénéité de la fonction cognitive de l'âme; la différence d'entre eux est que, tandis Platon, conformément à son idée ontogénétique, ne l'aborde pas et ne l'hiérarchise pas qu'en fonction du corps, dans lequel il est incarné, où sa partie supérieure est celle qui correspond à l'organe de la pensée et celle inférieure qui correspond aux désirs primaires, pour Kant l'âme est l'entité, auquelle une localisation corporelle déterminée fait défaut, mais qui présente des hypostases comme le moi et le sens interne, dont les fonctions sont correspondantes à leur finalité cognitive, qui ne peuvent pas descendre sous le niveau de la réflexion.

Dans l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, Kant présente le sens interne comme l'organe, par lequel l'homme peut sentir, correctement, en général, l'intérieur. Mais il peut le sentir aussi distors, quand l'*exaltation* et la *clairvoyance* se frayent passage; dans ces deux cas, l'être humain prend son

---

24. *Ibid.*, 71e.
25. *Ibid.*
26. *Ibid.*, 72c.

imagination en tant que sensation ou inspiration, et ses phénomènes internes passent pour de phénomènes externes, dont la cause n'est pas lui, mais un autre être supérieur. Tous les deux sont considérées *maladies de l'âme*, étant donné que le sens interne ne reçoit pas les représentations sensibles de l'expérience, mais des «jeux» de l'imagination passent pour de représentations sensibles. Fictions délibérées sont prises ici pour dévoilements de l'âme[27]. Kant les nomme des rêves dans l'état de veille, parce que l'homme même est celui qui introduit dans son âme ce qu'il prétend de trouver là. Il considère que la fiction involontaire, qui se produit par le rêve, quoiqu'elle ne nous aide pas à déduire une règle du comportement humain (règle valable seulement dans l'état de veille), pourtant elle achève notre perspective sur la nature humaine[28]. À côté de cette façon de préfigurer le futur, Kant admet encore deux pareilles formes auxiliaires de connaissance: elles sont le pressentiment (*praesensio*), qui dévoile le sens caché de ce qui n'est pas encore présent, et la prévision (*praesagitio*), où la fiction est réduite par la conscience du futur provoquée par la réflexion sur la loi de la causalité des événements[29]. Si Platon attribue à l'âme inférieure, non-réflexive, ces formes de lier le présent à l'avenir, Kant accorde une valeur cognitive pareille à ces sorts de manifestations, en montrant sa méfiance dans leur résultat; le pressentiment est taxé par lui comme une chimère, parce qu'elle serait un sentir, qui se manifesterait avant d'avoir son expérience. Pourtant son rôle dans la connaissance n'est pas tout à fait négligeable, mais il doit être pris en considération, uniquement du point de vue d'un rapport causal fondé sur des jugements provenus de concepts obscurs; dans ce cas on devrait procéder à la clarification de ces concepts, afin d'avoir une influence positive dans la connaissance. De même devrait procéder au sentiment d'inquiétude qui apparaît avant son objet, sentiment qui devrait avoir certaines causes physiques qui pourront être déterminées, quoique son objet reste indéterminé. Une autre forme, par laquelle l'âme apporte le futur dans le présent, est la divination; elle est une inspiration dépourvue de cause naturelle, mais douée d'une cause surnaturelle qui peut être Dieu lui-même. Soit que ces connexions faites par l'âme sont réelles, soit qu'elles ne sont qu'imaginaires, l'âme se présente comme une faculté active, qualité qu'on rencontre à toutes les trois formes de l'âme platonicienne.

5. Les maladies des facultés de connaître. L'âme est, chez Platon, une faculté, dont l'activité est fondée ontologiquement. Le mouvement de l'univers, dans lequel elle est entraînée, a la capacité de la renforcer par

---

27. I. KANT, *op. cit.*, p.161.
28. *Ibid*, p. 187.
29. *Ibid.*

l'exercice permanent et, tout au contraire, de l'affaiblir une fois qu'il vient de cesser. L'âme, qui se trouve dans la partie supérieure du corps, celle qui a été donnée à l'homme par la divinité, qui le guide, est caractérisée comme sa partie divine; elle soutient sa tête, qui est la souche de l'être, celle qui rend le corps droit vers le lieu de sa création. D'ici provient l'amour pour l'enseignement et la vraie sagesse, où on arrive par l'exercice des facultés intellectuelles, qui oriente la pensée vers ce qui est immortel et divin, duquel on peut se partager, afin d'arriver à la vérité[30]. Par cette partie de l'âme, l'homme devient immortel et, s'il serait toujours préoccupé de la partie divine de lui, on dit qu'il sera très heureux, parce qu'il réalisera l'intention de son Créateur. Pour achever cet état de spiritualité très élevé, il doit se mettre en accord avec les pensées et les révolutions de l'univers, parce que seulement de cette manière il peut devenir l'expression de la vraie vie offerte aux mortels par les immortels[31]. Et il est l'expression de la vérité, parce qu'il est aussi l'expression du bien, qui lui a donné naissance.

Les deux se trouvent dans une relation indissociable à l'existence du beau qu'ils ont préparé et de pair avec le modèle peut être recrée dans le monde visible. (La partie opposée à celle génératrice de la vérité et du bien, par laquelle l'homme se contente de cultiver ses désirs et ses ambitions, le détermine à penser seulement à ce qui est mortel, en lui consolidant cette qualité complémentaire à la première.). Celui-ci se reflète sur la beauté de l'être vivant, qui se manifeste par proportion. C'est un grand malheur de l'être humain l'imperfection de ses facultés cognitives, qui déterminent seulement la perception des proportions mineures, tandis que les plus significatives proportions lui restent inaccessibles. Une telle proportion accessible mais dépourvue de signification pour la liaison du bien et du beau est celle d'entre le corps et son âme[32]; son revers représente une disproportion qui attire des dysfonctions et des maladies. Quand l'âme est plus forte et plus débordante que son corps, elle l'accable d'un grand nombre de maladies, et alors l'utilisation de l'intelligence devient fatigante. Tout au contraire, quand un corps grand et plus fort que son âme est doué d'une intelligence faible et insignifiante, les mouvements de la plus forte partie affaiblissent l'âme, en le rendant «stupide, difficile à instruire et prompt à l'oubli», et donnant lieu à la plus affreuse maladie qui est la bêtise[33]. Le remède

---

30. PLATON, *op. cit.*, 90c.

31. *Ibid.*, 90d.

32. Dans *La musique dans l'œuvre de Platon* (Paris, Presses Universitaires de France, 1959, p. 347), E. Moutsopoulos aborde la multitude des aspects de l'harmonie et de la proportion entre l'âme et le corps. Voici un d'entre eux : «L'homme idéal de Platon est imprégné de l'harmonie imposée par la musique et la gymnastique du corps et de l'âme et procurant la santé corporelle et psychique. Bref, le rôle de l'harmonie est de présider partout ».

33. PLATON, *op. cit.*, 88b.

à cette maladie est la concordance du mouvement de l'âme avec celui du corps et inversement, de la sorte que ni l'un ni l'autre ne s'importune réciproquement, afin de maintenir la santé et l'équilibre. C'est ainsi que l'homme arrive à être également bon et beau, correspondant à la forme de l'univers. Quand son corps est affecté par de substances, qui entrent en lui ou de celles extérieures à lui et devient malade, s'il ne se défend en aucune façon, elles le domineront, et il périra, à cause de sa propre inactivité. S'il prend garde à sa génératrice, qui est l'univers et s'il ne laisse pas son corps dans l'inactivité en le maintenant toujours en mouvement et stimulation, il réussira à équilibrer ses mouvements internes aux celles externes, de sorte que les maladies ne réussiront pas à affecter son corps[34]. En mettant entre parenthèses les influences cosmiques et surtout celles du mal ontologique sur les maladies de l'âme, les causes internes que Platon attribue aux mauvaises de l'âme par le mouvement de celle-ci reflété sur les facultés de connaître sont localisées dans l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*[35] dans les facultés de connaître et se présentent comme des «erreurs» du fonctionnement. C'est pourquoi Kant considère que ceux-ci caractérisent seulement les adultes, parce qu'elles s'étendent à mesure que les germes physiques se développent[36]. En mettant l'accent sur les fonctions des facultés, les maladies de l'âme apparaîtront à Kant beaucoup plus nombreuses qu'à Platon, conformement à toutes les facultés cognitives et aux relations fausses qu'elles peuvent entretenir. D'abord on a à faire, comme chez Platon, aux faiblesses mineures de l'âme, qui sont la *tristesse* ou l'*hypochondrie*, où le malade est conscient de l'enchaînement de ses idées, mais sa raison est trop faible pour les corriger (comme on l'a vu, Platon les nomme purement et simplement des affections). L'hypochondre découvre certaines sensations corporelles qui donneront lieu, d'après lui, à un mal physique, duquel on a peur. Mais comme l'hypochondrie n'est qu'une maladie, le mal n'est ici qu'imaginaire. Due à la dysfonction de son imagination, l'hypochondre lie certains sensations ou maux physiques réelles à d'autres qui ne sont pas qu'imaginaires; dans ce cas, la maladie de l'âme est associée à une maladie de l'imagination, qui se manifeste par gaieté, rire débordant et possiblement par une intelligence vive. Les humeurs changent rapidement et ils sont accompagnés d'affection (*raptus*). Si la faculté du jugement et la faculté de la raison sont affectées, l'hypochondrie devient irrationalité et absurdité. L'*irrationalité* (*insania*) est une perturbation de la faculté du jugement, où les analogies incompatibles affectent le plus l'âme; elle prend naissance, qui est due à une collaboration

34. *Ibid.*, 88c.
35. I. KANT, *op. cit.*, p. 202.
36. *Ibid.*, p. 217.

défectueuse de l'imagination avec l'intellect, ainsi que des choses séparées se présentent comme étant unies. L'irrationalité de cette façon, ainsi que la démence involontaire, peut se réjouir de créativité, étant donné qu'elle est stimulée par une grande diversité de représentations et relations étendues entre concepts. On dit qu'elle est une aliénation partiellement méthodique[37]. L'*absurdité* (*vesania*) est, comme l'hypochondrie, une maladie de la raison. Mais elle n'accepte pas l'orientation de l'expérience d'après des principes, en suivant ses propres principes que l'expérience ne peut pas contrôler. Pour cette raison elle est considérée comme une irrationalité positive, où l'âme est transformée et, d'une façon correspondante, elle voit les objets de sa propre façon. Cette maladie est éloignée ou aliénée de la faculté commune à tout homme sain: *sensorio comuni*, qui favorise l'unité de la vie. Pour cette raison, le malade croit qu'il entend ce que tous les autres ne comprendront pas, c'est à dire l'incompréhensible (comme la quadrature du cercle, la conception du mystère de la Trinité, *perpetuum mobile*, la découverte des forces suprasensibles de la nature). L'absurdité est considérée représentative pour le genre systématique d'aliénation[38], étant donné que les forces de l'âme, quoique affectées, elles sont pourtant coordonnées dans un système, comme une conséquence du fait que la nature, même dans ces cas de déficience majeure, peut produire un principe d'unification, afin que la faculté de penser, qui agit seulement subjectivement (et, donc, ne peut pas arriver à la vraie connaissance) ne reste pas inactive. La *folie* (*amentia*) est, aussi comme chez Platon, le manque d'une capacité (aussi comme la bêtise ou l'exaltation); dans le cas présent elle est un manque de perspicacité. Mais, par rapport à Platon, Kant lui associe la perfidie ou la malice, par laquelle elle attire la pitié ou le sarcasme. La folie se caractérise par l'incapacité de réaliser la connexion nécessaire des représentations, qui fait possible l'expérience. Kant est d'avis que le sexe féminin est plus prédisposé à cette maladie, nommée aussi *aliénation tumultueuse*, à cause du débit verbal et de l'imagination prodigieuse, duquel il fait preuve. La *bêtise*, à la différence de son correspondant platonicien caractérisé par une disproportion entre le corps et l'âme, est, chez Kant, l'indisponibilité de l'âme caractérisée par la disproportion entre les buts à la valeur et ceux dépourvus de valeur[39]. Rapportée au but et à la valeur, la bêtise, qui initialement est une maladie individuelle, se reflète finalement sur le genre humain entier. Kant considère que l'appréciation de soi comme bêtise, donc le dédain permanent ou occasionnel, s'il est accompagné de la haine, offense l'humanité comme telle et, donc, tous les gens en partie, quoiqu'elle ne soit manifestée à

37. *Ibid.*, p. 215.
38. *Ibid.*
39. *Ibid.*, p. 202.

l'égard d'aucun d'entre eux. Si elle est limitée seulement à soi, la bêtise porte atteinte à soi, en agissant contre son propre but ou intérêt légitime. La *démence* (*dementia*) est le trouble de l'âme qui, aussi comme dans les deux cas antérieurs, l'imagination entretient une relation fausse à l'entendement. Plusieurs fois une intelligence remarquable, qui fait preuve de conformité avec les lois formelles de la pensée en vue de l'expérience, est falsifiée par une imagination poétique déchainée, où ses propres représentations passent pour des perceptions[40]. Associée à l'affection, elle peut devenir *folie furieuse*, mais, dans le cas, où elle est involontaire, elle peut être intéressante, en constituant une limite du génie; l'affection mineure de l'intellect prend le nom d'*exaltation*. Platon, comme on l'a vu, quoiqu'il ait une aire plus restreinte de dysfonctions phychologiques-anthropologiques de l'âme, s'est montré plus dur à l'égard de l'exaltation quand il l'a subordonnée à la folie (à côté de la bêtise), qu'il considère la maladie la plus troublante de cet organe. Il est possible que l'indulgence, de laquelle jouissait l'exaltation aux yeux de Kant soit due à un esprit exalté de son temps, mais doué en compensation de facultés cognitives d'exception, comme a été Swedenborg.

À côté, de ces maladies qui peuvent être acceptées plus aisément par la communauté humaine, dues au fait que les facultés de connaître peuvent être activées en quelque sort, se trouvent ceux, auxquelles les facultés de connaître ont atteint la limite inférieure d'inactivité. Une d'entre eux est la *niaiserie*; elle est une faiblesse de l'âme qui fait que la force vitale soit impropre à l'utilisation animale ou qui donne seulement la possibilité d'imiter mécaniquement des actes extérieurs comme les animaux. Elle n'est pas considérée par Kant une maladie de l'âme, mais plutôt une déficience[41]. Le *niais* (*hebes*) n'assimile rien et, pour cette raison, il n'est pas capable d'instruction. À l'*imbécile* et à l'*irrationnel* la faculté de jugement fait absolument défaut, en vertu de quoi il ne peut pas exercer aucune occupation.

Ce que ces différentes sortes d'aliénation de l'âme ont en commun n'est pas la dysfonction totale des facultés de connaître, mais le manque de censure, qui mettrait l'aliéné en relation avec les autres membres de la communauté, afin de partager les mêmes valeurs. Kant met ce défaut au crédit de la perte du sens commun (*sensus communis*), en faveur du sens propre logique (*sensus privatus*). Par cette inversion, la subjectivité de l'habitude ou de l'inclination pourrait être prise comme un élément objectif, en donnant libre cours à l'apparence[42]. En vue d'éviter l'apparence, il considère que le jugement personnel doit être rapporté à l'intellect des autres gens et au jugement public, en tant qu'une

40. *Ibid.*, p. 215.
41. *Ibid.*, p. 212.
42. *Ibid.*, p. 219.

preuve d'équilibre phycho-physique, ainsi qu'une possibilité subjective de vérifier, si le jugement personnel est correct. L'adoption de cette stratégie nous détermine à croire que du moins quelque unes d'entre les maladies de l'âme sont réversibles, et notamment ceux auxquels le jugement peut être utilisé, en acceptant la comparaison avec les autres. Elle est différente du jugement fait en public avec ses propres représentations, par lequel le malade n'a pas la possibilité de corriger ses idées. Platon admettait, aussi, la réversibilité de désordres de l'âme, mais il ne la mettait pas directement en dépendance des forces du malade, mais d'un élément ontogénétique, notamment de la règle de fonctionnement de l'âme, qui est aussi le mouvement circulaire, qui la dirige. Mais d'une manière indirecte, l'activité individuelle, par laquelle l'homme même pourra exercer un contrôle sur les mouvements de rotation de l'âme par la culture de ses propres capacités intellectuelles, unit le point de vue platonicien de l'autocontrôle kantien du jugement personnel.

Rodica CROITORU
(Bucarest)

Ο ΔΥΪΣΜΟΣ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ ΣΤΟΝ *ΤΙΜΑΙΟ*. ΚΑΝΤΙΑΝΟΙ ΑΠΟΗΧΟΙ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Ἐξετάζεται, σὲ αὐτὸ τὸ κείμενο, ἡ δυαδικότητα τῆς ψυχῆς στὸν πλατωνικὸ *Τίμαιο* καὶ στὴν *Ἀνθρωπολογία ἀπὸ πραγματολογικῆς ἀπόψεως* τοῦ Κάντ. Στὸν Πλάτωνα, εἴτε παρουσιάζεται κάτω ἀπὸ ἕνα ὀντολογικὸ πρίσμα, ὅπου καὶ ἐντάσσεται στὴ δημιουργία τοῦ σύμπαντος, εἴτε κάτω ἀπὸ ἕνα ψυχολογικὸ-ἀνθρωπολογικό, ὅπου καὶ ἐντάσσεται στὸ ἀνθρώπινο σῶμα, διαθέτοντας δὲ διάφορες λειτουργίες καὶ δυσλειτουργίες. Στὸν Κάντ, ἡ ψυχὴ ποὺ συντονίζει τὶς γνωστικὲς δυνάμεις μπορεῖ νὰ εἰδωθεῖ ὡς ἕνα εἶδος προέκτασης τῆς ὀντολογικῆς πλατωνικῆς ψυχῆς. Ὅσον ἀφορᾶ τὴν ψυχολογικὴ-ἀνθρωπολογικὴ ψυχή, παρουσιάζει, ὑπὸ τὴν ἰδιότητα τῆς αἰσθητηριακῆς καὶ λογιστικῆς δυνάμεως, ὁρισμένες λειτουργίες καὶ δυσλειτουργίες, τὶς ὁποῖες ὁ Πλάτων τοῦ *Τιμαίου* ἀποδίδει στὴν ἴδια δύναμη. Ταυτοχρόνως, ὅμως, τῆς ἀποδίδει καὶ ἕνα μεγαλύτερο πεδίο, ἀπότοκο τῆς πολλαπλότητας τῶν σχέσεων ποὺ πιθανὸν διέπουν τὶς δυνάμεις τοῦ γνωρίζειν.

Rodica CROITORU
(μτφρ. Δούκας ΚΑΠΑΝΤΑΗΣ)

DIE BEGRIFFE *PRAXIS* UND *POIESIS* BEI ARISTOTELES

ZUM VERSTÄNDNIS VON GEISTIGER UND KÖRPERLICHER ARBEIT IN DER ANTIKEN PHILOSOPHIE

I. Einleitung.

Die Sozialphilosophie untersucht nicht die konkrete Wirklichkeit der Gesellschaft, sondern die sozialen Normen, nach denen sie sich ableiten soll. Als zentrale soziale Norm gilt ihr das Handeln, da es die Beziehungen zwischen den Menschen, wie als systemisches Resultat dieser Beziehungen selbst, die wirtschaftlichen, sozialen, politischen und religiösen Institutionen erzeugt[1]. Indem Sozialphilosophie nach dem guten und ethischen Handeln und Leben fragt, fragt sie auch automatisch nach der idealen Gesellschaft. Was das gute und ethische Handeln, folglich die ideale und gerechte Gesellschaft ist, darüber kann aber in klassendifferenten Gesellschaften kein wirklicher Konsens herrschen. Vielmehr muß davon ausgegangen werden, daß die Überlegungen zu einer besseren Welt alle sozialen Utopien und Ideologien enthalten, die nur klassenspezifisch denkbar sind. Allen diesen klassenspezifisch motivierten Soziallehren ist als gemeinsamer Nenner die Gefahr gemein, daß Teilinteressen einer Klasse als allgemeine Interessen, als Interessen der gesamten Gesellschaft ausgegeben werden. Dabei setzen sie in ihren theoretischen Überlegungen dort an, wo der Ursprung der sozialen Klassentrennungen vermutet wird: Beim menschlichen Handeln und seiner Trennung in geistige und körperliche Arbeit[2]. Sozialphilosophie beschäftigt sich, wenn in ihr vom sozialen Charakter menschlicher Tätigkeit gesprochen wird, mit dem geschichtlichen Phänomen der Trennung von geistiger und körperlicher Arbeit, von Kopf- und Handarbeit, um je nach Ideologie die eine oder andere Tätigkeitsform als das eigentliche - ethische und gute - Handeln darzustellen, von dem sich die ihr entgegengesetzte erst abzuleiten habe.

---

1. Zu einer reflexionsphilosophischen Analyse der Vermittlung von individuellem Handeln und sozialer Systembildung cf. J. HEINRICHS, *Reflexion als soziales System. Zu einer Reflexions-Systemtheorie der Gesellschaft*, Bonn, Bouvier, 1976.

2. Cf. A. SOHN-RETHEL, *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Epistemologie der abendländischen Geschichte*, Weinheim, VCH (Acta Humaniora), 1989.

Als ein Begründer der Sozialphilosophie gilt Aristoteles, der in seinen ethischen Schriften einen Begriff menschlichen Handelns entwickelt hat (*siehe II.*), der die sozialphilosophische Theoriebildung bis heute beeinflußt: In Anbetracht des antiken Staates, der Polis wie Sklavenhaltergesellschaft zugleich ist, geht die Bewunderung für ‚ethisch'-geistiges Handeln (Praxis) mit der Verachtung für ‚unethisch'-körperliche Arbeit (Poiesis) einher (*siehe II. 1*). Die idealistische Sozialphilosophie hat über das verfeinerte Begriffsinstrumentarium des Neoaristotelikers Hegel[3] diese Argumentation übernommen: Es mündet heute entweder in der undialektischen Trennung von Arbeit und Interaktion wie bei Habermas; oder sieht - wie in ihrer extremsten Form bei Arendt - das menschliche Handeln von körperlicher Arbeit überhaupt befreit[4]. Auf jeden Fall gilt den Idealisten die geistige Arbeit als Ursprung allen menschlichen Handelns, von der sich die körperliche als sekundäre und defizitäre erst abzuleiten hat. Die materialistische Sozialphilosophie, mit ihrem Begründer Karl Marx, hat hingegen die Diskreditierung der körperlichen Arbeit als rohe, primitive und menschenunwürdige Tätigkeit aufgehoben: In der Umkehrung des aristotelischen Wertverhältnisses erscheint bei Marx die Arbeit, das gegenständliche Tun, als das ethische Handeln und wird der geistigen Tätigkeit vorgeordnet. Diese Primatstellung hat aber auch seinen Preis: Zwar wird für den Vorrang des herstellenden Subjekts plädiert, aber dadurch sein geistiger Bezug zur Welt ebenfalls als gegenständlicher gedeutet. Im Produktivismus des späten Marx wird die geistige Arbeit nach dem Schema instrumentaler Arbeitsprozesse fremdbestimmt[5]. Der dogmatische Marxismus/Leninismus schließlich hat im Gewande des Stalinismus und seiner ‚Sozialphilosophie' diese Bestimmung mit der Formel vom Menschen als zu objektivierende Produktivkraft ad absurdum geführt[6].

Aus dem Labyrinth idealistischer und materialistischer Sozialphilosophie scheint es kein Entkommen zu geben.- Entweder wird im Begriff des menschlichen Handelns die geistige oder körperliche Arbeit - und mit ihr die bürgerliche oder kommunistische Gesellschaft - favorisiert; das ihr entgegen-

---

3. Cf. K.-H. ILTING, *Grundfragen der praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994, p. 329. H. SCHNÄDELBACH, Was ist Neoaristotelismus, *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik, hrsg. v. W. Kuhlmann*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, p. 47.

4. J. HABERMAS, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968, pp. 62 sq. H. ARENDT, *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, München/Zürich, Piper, 1981, p. 14. Dort beschreibt die Autorin die menschliche Handlung als eine Tätigkeit, «die sich ohne die Vermittlung der Materie, Material und Dingen direkt zwischen Menschen abspielt».

5. Die Marxdeutung geht auf J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973, pp. 36-59, zurück.

6. J. W. STALIN, *Fragen des Leninismus*, Frankfurt am Main/Hamburg, Fischer, 1947, pp. 665-670.

stehende, doch wohl gleichursprüngliche Handlungsmoment als sekundäre Form denunziert. Die Lösung des handlungsspezifisch gordischen Knotens, ein Plädoyer für die Gleichursprünglichkeit geistiger und körperlicher Arbeit, hat die aristotelisch motivierte Sozialphilosophie mit dem Begriff des ästhetischen Schöpfens als Vermittlung zwischen geistiger und körperlicher Arbeit vergebens anzustreben versucht: Ihr Namensgeber selbst hat das ästhetische Schaffen zwar seiner Wurzel nach als körperliche Arbeit verstanden; allerdings als eine, die ein durch Wissen (Techne) geleitetes Tun ist. Dadurch wird die ästhetische Poiesis mit der Praxis ‚ethisch'-geistigen Handelns zusammengebracht: So wie dem Bürger die ‚ethische Pflicht' zukommt, sich der Sklavenarbeit zu bemächtigen, um auf ihrer Basis sein wirtschaftliches und politisches Handeln aufbauen wie folglich dem Ethos des autarken Staates gerecht werden zu können, kommt dem Künstler die Pflicht zu, durch seine Arbeit dieses Ausbeutungsverhältnis ästhetisch zu legitimieren. Im ästhetischen Handeln findet also keine Gleichursprünglichkeit von geistiger und körperlicher Arbeit statt, sondern vielmehr die erpreßte Versöhnung von Poiesis als wissensgeleitete Hervorbringung (Techne) und Praxis als Nachahmung (Mimesis) von Herrenpraxis. Deshalb wird bei Aristoteles Kunstschaffen als ‚selbstzweckliche' Poiesis verstanden, die in Differenz zur Sklavenarbeit wie zur Urbildnachfertigung der Handwerksfertigkeit steht (*siehe II. 2*).

In der zeitgenössischen Sozialphilosophie haben Rechtshegelianer wie Neomarxisten diese Argumentation affirmativ, bzw. wertumkehrend übernommen: Da heute dem bürgerlichen Staat als systemische Summe bürgerlich-‚ethischer' Handlungsformen nicht mehr die Repräsentation der Gesellschaft, die die Erscheinung des sittlichen Wesens nach Hegel war, zugetraut werden kann, muß statt dessen die rückwärtsgewandte Traditionsmacht Kunst herhalten. Das ästhetisch-‚postmoderne' Handeln wird so zur Basis einer kompensatorisch befriedeten Gesellschaft gemacht, die die extremen und explosiven Gehalte der Gesellschaft wie Ausbeutung, Klassenkampf, sozioökonomische Ungerechtigkeit etc. ausblendet, um ihr die Perspektive des schönen Scheins und des erinnernden Bewahrens entgegenhalten zu können[7]. Auch die materialistische Sozialphilosophie hat wie die idealistische den Versuch gewagt, die unversöhnlichen Gegensätze in der bürgerlichen Gesellschaft anhand der ihr eingeschriebenen antagonistischen Handlungspotentialen zu lösen.- Entgegen der idealistischen Sozialphilosophie schlägt sie aber nicht eine kompensatorische Prolongierung bürgerlichen Handelns durch ästhetische Praxis vor,

---

7. Cf. R. BUBNER, *Ästhetische Erfahrung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, p. 136. W. KOEPSEL, *Die Rezeption der Hegelschen Ästhetik im 20. Jahrhundert*, Bonn, Bouvier, 1975, pp. 53 sq. (Rekurs auf G. E. Mueller, W. Seeberger, E. Heller u. a.).

sondern komponiert ästhetisches Schöpfen - wie die positiven Gehalte bürgerliches Kulturschaffens - in den Begriff unentfremdeter körperlicher Arbeit hinein: Solches Handeln soll doch schließlich die in sich zerissene bürgerliche in eine harmonische kommunistische Gesellschaft verwandelt können! Deshalb hat der junge Marx im Unterschied zum Marx des *Kapitals* das Rätsel um das menschliche Handeln nicht zugunsten der produktiven Tätigkeit selbstreferentiell, sondern anhand eines normativen Modells aufzulösen versucht[8]: Die Normen des ästhetischen Schöpfens wie des Kultur- und Bildungsauftrags bürgerlicher Praxis sind dem Marx der *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* der technischen Produktion inhärent[9]. Die romantisch verklärten Bilder der Handwerks- und Kunstwerksarbeit wie die vernünftigen Gehalte bürgerlicher Kultur vor Augen lassen den jungen Marx einerseits den produktivistischen Handlungsbegriff im kategorialen Rahmen expressiver und kultureller Selbstverwirklichung erscheinen; andererseits verleiht er ihm durch den Anspruch, kritisch-revolutionäre Tätigkeit zu sein, die Aura gesellschaftskritischen Handelns. Obwohl in den Begriff der Produktion diese normativen Bestimmungen eingebaut sind, gelingt es Marx trotzdem nicht, ihn von seinem angestammten Bereich der instrumentalen Rationalität zu lösen.- Dem Begriff produktivistischen Handelns kann nicht mehr entnommen werden, als das, was er seiner Grundintention nach ist: Kognitiv-zweckrationaler Eingriff in die Welt der Objekte, Beherrschung der Natur. Nun soll aber dieser Eingriff in die Objektwelt, die Beherrschung der äußeren Natur, den Eindruck vermitteln, als hätte das selbstzecklichen und sozialen Charakter[10]. Diese Grundaporie haben undogmatische Sozial- und Praxisphilosophen wie Lukács und seine Schüler in der Budapester Schule oder die Vertreter der jugoslawischen Praxis-Gruppe nur vertiefen, aber nicht lösen können[11].

---

8. Cf. H. JOAS, *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992, pp. 128-148.

9. K. MARX, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, MEW (= Karl Marx, Friedrich Engels, 1956 sq. Werke. Hrsg. v. Inst. f. Marxismus / Leninismus b. ZK d. SED), Ergbd. 1, O-Berlin, Dietz, 1974, p. 517: « [...] der Mensch [weiß] nach dem Maß jeder species zu produzieren [...] und überall das inhärente Maß dem Gegenstand anzulegen [...]; der Mensch formiert daher auch nach den Gesetzen der Schönheit.»

10. Tatsächlich aber bewirkt eine instrumentale Naturbeherrschung nur Beherrschung von innerer und sozialer Natur, wie A. HONNETH (Arbeit und instrumentales Handeln. Kategoriale Probleme einer kritischen Gesellschaftstheorie, *Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des Historischen Materialismus 2, hrsg. v. A. Honneth, U. Jaeggi*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980, p. 211) dies bei Marx nachgewiesen hat: «Die zivilisatorische Emanzipation von der Übermacht der Natur gelingt [...] dem Menschen nur in der Tätigkeit der Arbeit, in der sich die technische Verfügung über die äußere mit der Unterdrückung der inneren Natur verschränkt; die an die Arbeit gebundenen kognitiven Leistungen tragen, um dieser Befreiung vom Naturzwang dienen zu können, von Anbeginn an die Züge einer Rationalität, die die natürliche und die soziale Umwelt unter Verfügungsgesichtspunkten objektiviert.»

11. Cf. H. JOAS, *op.cit.*, pp. 148-157.

II. Aristoteles und der Begriff des menschlichen Handelns.

Der Begriff der Praxis ist bei Aristoteles ein geschichtlich gewachsener. In einer seiner ersten Formen scheint er als kosmologisch-biologische Bedeutung auf, die in zwei Kategorien gefaßt ist: Bewegung im allgemeinen Sinne und Lebensvollzug bei Pflanzen, Tieren und Menschen[12]. In den sozialphilosophischen Quellen wird diese Polarität auf das menschliche Handeln selbst übertragen: Praxis nennt Aristoteles einerseits das ethische Handeln. Davon zu unterscheiden ist die Poiesis, das bloße Machen und Herstellen. Die formalen Bewertungen des Tuns an sich als einerseits sittliches Handeln, andererseits unsittliches Hervorbringen haben sozialen und klassenspezifischen Charakter und sind somit im Kontext der antiken Gesellschaftsformation zu bewerten[13]: In der *Politik* wie in der *Nikomachischen Ethik* wird das menschliche Handeln in Herren*praxis*, in selbstzweckliches Handeln, und sklavische *Poiesis*, in fremdzweckliches Herstellen, differenziert[14]. Dabei drückt der Begriff der Praxis einen Zustand aus, der mehr Muße, höchster Lebensgenuß und Glückseligkeit (Eudaimonia) ist, als Handeln selbst. Mit dem Begriff der Poiesis hingegen ist ein unmenschliches Arbeiten gemeint, das einem zum Tier in Menschengestalt macht: Jemand, der unter die Knute der körperlichen Arbeit gerät, ist für Aristoteles kein Mensch mehr, sondern ein Werkzeug oder ein Tier[15]. Diese Bestimmungen sind aus einer Naturphilosophie ableitet, die die Kategorie der Natur aus einem ideologischen Kultur- und Staatsbegriff gewinnt: Aristoteles versteht den Menschen als ein Wesen, das sich seiner Natur gemäß entweder als Herrschender oder Beherrschter nur im sozialen Verbund der idealen Polis entwickeln kann. Die wirtschaftlichen Ausbeutungsverhältnisse der sich auflösenden attischen Polis versucht er als sozial gerechte Verhältnisse zu schildern, da sie der (menschlichen) Natur entsprächen.

Das läßt den Schluß zu, daß Aristoteles als ein vom athenischen Bürgertum ausgehaltener Philosoph dieses und ihr Handeln als gut und gerecht zu

---

12. ARISTOTELES, De caelo, II, 6, 288 b 33 u. 12, 291 a 22 - b 4, *Vom Himmel. Von der Seele. Von der Dichtkunst* [De caelo. De anima. De poetica.], *hrsg. v. O. Gigon*, Zürich/München, Artemia, 1987 (2).

13. Zeitgenössische Verfechter eines idealistischen Aristoteles-Bildes wie G. BIEN (Praxis [Art.], *Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. v. J. Ritter und K. Gründer*, Basel/Stuttgart, Basel & Co Verlag, 1989, Bd. VII, p. 1284) sehen allerdings den Zusammenhang zwischen einer formallogischen Beurteilung des Begriffs Praxis und seinem sozialen Charakter nicht als evident an.

14. ARISTOTELES, *Politik* (zit. als: *Pol.*), *hrsg. v. O. Gigon*, Stuttgart, Reclam jun., 1971 (2), VII, 3, 1325 a 32 u. 1326 a 22. IDEM, *Die Nikomachische Ethik* (zit. als: *Nik. Eth.*), *hrsg. v. O. Gigon*, Stuttgart, Reclam jun., 1972, I, 1, 1094 a 5 sq. u. VI, 2, 1139 b 5 sq.

15. *Pol.*, I, 1254 a 7 u. 16 f. wie VII, 2, 1337 b 5 - 15.

legitimieren, hingegen das ‚bloß' produktive Herstellen als abscheuliche und tierische Sklavenarbeit zu denunzieren hatte. Die von ihm entwickelte Sozialethik ist eine Ethik der auf Privateigentum basierenden Polis; eine Lehranweisung ‚sittlichen' Verhaltens für wohlhabende Bürger, die den Eigennutz und die Ausbeutung zur Grundlage des Handelns hat. Sie beschränkt sich aber nicht auf diese Lehranweisung, sondern versucht sie auf der ideologischen Basis von Kunst zu rechtfertigen: Deshalb nimmt, neben den schon angeführten Quellen wie darüber hinaus in der *Poetik* im speziellen, die Kunst im Sinne der legitimatorischen Nachahmung von Herrenpraxis einen besonderen Platz als ein ästhetisches Schöpfen ein, das als Mimesis von Herrenpraxis - im Medium der Tragödie vor allem - zu verstehen ist[16].

1. Geistige und körperliche Tätigkeit: *Praxis* und *Poiesis*.

Die Aristotelische Sozialphilosophie ist dem Ursprung nach eine Naturphilosophie: Der Mensch ist Teil der Natur. Indem er ihre Abläufe untersucht, gelingt es ihm über seine eigene Natur Vernunftgründe aufzustellen. Aristoteles nennt die Vollzüge in der Natur das wirkende Natursein oder Physis, die Vollzüge in der menschlichen Natur Praxis. Physis und Praxis haben ein- und dieselbe Grundstruktur, wobei erstere letzterer vorgeordnet ist[17]. In zu unterscheidender Einheit sind die Vollzüge in der Natur von denen des Menschen zu trennen.- Zwar ist das menschliche Handeln notwendige Widerspiegelung der Naturabläufe, doch geht es darüber hinaus: Die Natur treibt aus sich heraus nur Natürliches. Sie ist dem von Menschen gesetzten Ziel ihrer Vervollkommnung als Kultur blind gegenüber. Das von Menschenhand Gefertigte ist Ergänzung der Natur: Kultur. Sie stellt eine wirklich gewordene zweite Natur dar. Die Kultur ist das Ergebnis der Zielgerichtetheit davon, was das Mängelwesen Mensch sich erschaffen muß, um in der Natur zu überleben[18].

Aristoteles rechnet allerdings diese Kulturarbeit weniger der materialen Naturzurichtung (Poiesis) als der Praxis menschlicher Geistesnatur zu. Das ist deshalb möglich, da er Kultur mit Staat (Polis) gleichsetzt; und in der Polis sind

---

16. ARISTOTELES, *Poetik* (zit. als: *Poet.*), *hrsg. u. übers. v. M. Fuhrmann*, Stuttgart, Reclam jun., 1982, 1449 b 23 u. 1450 a 16. Entgegen A. ZIERL (*Affekte in der Tragödie, Orestie, Oidipus und die Poetik des Aristoteles*, Berlin, Akademie Verlag, 1994, bes. pp. 41 sq., p. 73) ist der Vf. mit H. FLASHAR (Die Handlungstheorie des Aristoteles, *Poetica Zs. f. Sprach- und Literaturwissenschaft*, 8/1976, pp. 336 sq.) der Meinung, daß die Poetik nicht von den sozialethischen Quellen zu trennen wie folglich separativ zu interpretieren wäre, sondern in Anbetracht ihres Fragmentcharakters sehr wohl von außen (d. h. von der *Nikomachischen Ethik* wie der *Politik*) belehrt werden muß.

17. *Pol.*, VII, 17, 1332 a 38. u. VII, 15, 1334 b 12 sq.

18. *Pol.*, VII, 17, 1337 a 1 sq. u. *Nik. Eth.*, III, 5, 1112.

bekanntlich nur die Bürger und ihr ethisches Handeln beheimatet, nicht aber die Sklaven mit ihrem rohen Naturabbau[19]. Die geistig-praktische Tätigkeit (Prattein) der Bürger wird als ein dem äußeren Zwang enthobenes und somit selbstzweckliches Handeln, ferner als das handelnde Am-Werke-Sein (Energeia) verstanden. Obwohl es im engeren Sinne ein ökonomisches und (macht-) politsches Handeln ist, firmiert es bei Aristoteles im Bereich des ethischen Handelns: Es ist ein Tun, das im wirtschaftlichen und politischen Tätigsein selbst einen Sinn, und somit die in der Polis verpflichtende sittliche Gesinnung (Ethos): die Autarkie des Staates anzustreben wie abzusichern, findet[20]. Diesem Tun wird die körperlich-produktive Tätigkeit (Poiein), das fremdzweckliche Herstellen oder Hervorbringen als Ziel (Telos) des bloßen Verrichtungswerks (Ergon) gegenübergestellt [21]. Das eigentliche Handeln also ist die Praxis als gemäß der Physis wahrer Seinsvollzug des menschlichen Daseins. Es ist dann ein «gelungenes Handeln», wenn es das «gute Leben»[22] in der Polis bewirkt. Poiesis hingegen ist als materielle Produktion bestimmt; ihr Telos ist die Zurichtung der Natur als Rohmaterial für das ökonomische (Warentausch) und politische (symbolische Waren wie Macht) Handeln als die eigentlichen Kulturakte der Polisträger[23].

Es ist nicht schwer zu erkennen, daß Aristoteles in bezug auf den Begriff des menschlichen Handelns ein doppeltes Spiel treibt: Im Tätigkeitsbegriff an sich wird eine Differenzierung in Poiesis und Praxis, körperlich-produktive und

---

19. *Pol.*, I, 1, 1252 a sowie VII, 15, 1334 b 15 u. VI, 4 sq. Cf. auch *Nik. Eth.*, VI, 5, 1140 b 5: «Das Hervorbringen [*poiein*] hat ein Ziel außerhalb seiner selbst, das Handeln [*prattein*] nicht. Denn das gute Handeln ist selbst ein Ziel [...].»

20. Um das ökonomische Handeln als ein Handeln bestimmen zu können, welches seinen Ethos in sich hat, hat Aristoteles es von der Chrematistiké abgegrenzt, die als widernatürliche Praxis angesehen werden muß (*Pol.*, I, 1256-1258): Das Geldgeschäft dient nicht dazu, um die Autarkie des Staates anzustreben wie abzusichern, sondern um außerzwecklich Reichtum ad infinitum zu produzieren. Im Schein von prakteologischem Handeln für das gute Leben in rechter Staatswirtschaftlichkeit hat der Geldhandel ein zutiefst poietisches Motiv (Poiesis hier im denunziatorisch-aristotelischen Sinne verstanden): Das Ziel des Handelns liegt außerhalb seiner vor; nicht mehr die Harmonie der rechten und ethischen Ökonomie ist Ziel des Wirtschaftens, sondern der unbegrenzte Zweck der Kapitalakkumulation als soziale Herrschafts- und Ausbeutungspraxis. Alles in allem scheint es überhaupt so, daß Aristoteles das ökonomische, und das von ihm abgeleitete politische Handeln nur in bezug auf seine ideologische Soziallehre als ein ethisches Handeln halten kann; eine historische Analyse hingegen würde aufzeigen, wie völlig haltlos dieser Anspruch ist (cf. M. I. FINLEY, *Die Sklaverei in der Antike*, München, Beck, 1981, pass).

21. *Nik. Eth.*, I, 1, 1094 a sq.

22. *Nik. Eth.*, I, 5, 1098 a 21 sq.

23. *Nik. Eth.*, VI, 1140 a 1 sq. Cf. M. RIEDEL, *Metaphysik und Politik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975, p. 100: «Was die Poiesis in der [...] Auseinandersetzung mit der Natur herstellt, dient [...] dem Gebrauch, welchen die Praxis davon macht.»

geistig-praktische Verrichtung vorgenommen. Er führt diese Unterteilung anthropologisch in der Figur von Herr und Knecht näher aus; freilich nicht ohne sie hinter der sozialen Folie seines Polisideals zu lesen: So wie in jedem Menschen das Selbst nur in Regentschaft der herrisch-selbstdisziplinierenden Vernunft (Nous) über den sklavisch-fremdbegehrenden Trieb (Orexis) sich setzen kann, so abbildlich als Sozialgefüge das abstrahierte Selbst aller Menschen, die substantielle Polis als selbstaufstufendes Ziel der akzidentiellen Hausgemeinschaft (Oikos), durch die Herrschaft des Nousträgers (Herr) über den Orexisträger (Sklave). Dieses Beziehungsverhältnis wird, da es von einem ideologischen Naturbegriff und nicht von tatsächlichen Ausbeutungsverhältnissen entwickelt wird, ausdrücklich als gerecht und naturgegeben deklariert[24].

Die Argumentation des Aristoteles trägt hier offen den Charakter eines schlechten Zirkelschlusses: Das Verständnis von Poiesis und Praxis, von Orexis und Nous, von Sklave und Herr wird von einem Naturbegriff abgeleitet, der durch sein Kultur- und Polisideal vordefiniert ist. Die Natur ist quasi nur dazu da, um von den Sklaven zu höheren geistigen Kulturzwecken der Polisträger zubereitet zu werden. Da aber dieses Hervorbringen (Poiesis) nicht seinen Zweck in sich hat, sondern allein für die Selbstzwecke der Herren erarbeitet wird, können die Sklaven auch nicht Teil der Polis sein. Die Behauptung, daß die soziale Ordnung der Naturordnung nachgebildet sei, kann daher nur die Behauptung eines Philosophen sein, der selbst der Herrscher- und Ausbeuterklasse angehört[25]. Der Herr wird als Handlungsbevollmächtigter zur Zeugung des symbolischen Kulturakts begriffen. Seine soziale Praxis als Ausbeutungsverhältnis setzt sich durch den Sklaven, der als ein Werkzeug, als ein Produktionsmittel verstanden wird[26].

Die Denunziationsstrategie in der aristotelischen Theorie um den Tätigkeitsbegriff ist an einer Polislehre aufgehängt, welche die herrschende Klasse wie das von ihr gesetzte Recht als Legitimation der existierenden, auf Klassenungleichheit basierenden Gesellschaftsordnung verteidigt. Teil dieser Verteidigung der ‚angestammten' Rechte der herrschenden Klasse ist es, nicht nur körperliche Arbeit aus dem Bereich höherer praktischer Tätigkeit auszuschließen, sondern auch durch diesen Ausschluß die Früchte des Herstellens und

---

24. *Pol.*, I, 1254 b - 1255a: «Einige Menschen sind von Natur aus frei und andere sind Sklaven; für die letzteren ist die Sklaverei angemessen und gerecht zugleich. [...] Ein Mensch der von Natur aus nicht sich selbst gehört, sondern einem anderen, ist von Natur aus ein Sklave. [...] Der Sklave entbehrt jeder Fähigkeit zu denken.»

25. *Pol.*, I, 1254 a 29 sq. Cf. K. R. POPPER, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Tübingen, Mohr, 1992, II, p. 7.

26. *Pol.*, I, 1254 a 16 sq. sowie III, 1280 a 13 sq.

Machens als bloßen Bestandteil des Bodens zu sehen: Was der ‚minderfähige' Mensch als Poesisträger in unmittelbar triebhafter Naturbezwingung an tränenreichem Werk herauswindet, geht im pathetischen Vorschein objektiv-naturgesetzlicher Produktionsverhältnisse als schon gefertigtes, nun zum Werden selbst sich stiftendes Kulturmaterial des Praxisträgers ein[27]. Indem Poiesis verdinglichend selbst zum Produkt des Arbeitsprozesses geworden ist, erscheint die ökonomische und politische Praxis des Bürgers als die alleinige Handlungsebene, die zur Stiftung kultureller Werte in der Polis befähigt und vorhanden ist. Der Sklave wie seine Poiesis werden gar nicht als Basis und Vorbedingung von Kultur gesehen, sondern er wie seine Arbeit werden als Teil der unbändigen Natur betrachtet, die es durch das ökonomische und politische Handeln zu bändigen, d.h. zu Münze und Staat zu machen gelte.

Aristoteles mit seiner ‚von Natur gegebenen' Polistheorie ist das ideologische Sprachrohr der Bürger und der Herrschenden in der Polis. Da das ethische Handeln bei ihm die Autarkie der Polis bedeutet, ist alles Handeln, welches diese Autarkie begründet und fördert, ein ethisches und somit ein in sich selbstzweckliches: Wirtschaften und Machtpolitik sind für ihn die ‚ethischen' Garanten eines autarken Staats. Dabei übersieht er aber, daß um wirtschaftliche und politische Ziele zu erreichen, Handlungsstrategien angewandt werden müssen, die außerhalb des ethischen Handelns selbst liegen: Eine auf wirtschaftlichen Tauschbeziehungen zwischen Privateigentümern (Bürgern) basierendes System politischen Handelns, das auf der einen Seite die allgemeine Freiheit und Gleichheit der Bürger postuliert, setzt andererseits notwendig Unfreiheit und Rechtlosigkeit im Medium der Ausbeutung der Sklavenarbeit durch die Herrschenden voraus. Die Sicherung der autarken Polis kann nicht als das Resultat einer friedlichen Aneignung der Natur und eines gewaltlosen Austausches von Arbeitsprodukten verstanden werden. Staatliche Autarkie kann sich nur durch ökonomische und politische Handlungsweisen so konstituieren, indem es den Armen, den Rechtlosen, den Nichteigentümer - also den Sklaven hervorbringt.

2. Ästhetisches Handeln als Vermittlung von *Poiesis* und *Praxis*.

Neben den bisher angeführten und voneinander divergierenden Formen menschlichen Handelns: fremdzweckliche Poiesis und selbstzweckliche Praxis spricht Aristoteles noch von ästhetischer Tätigkeit, die er als deren Vermittlung sieht[28]. Künstlerisches Handeln ist, da es eines Ursprungs mit dem Hervor-

---

27. *Pol.*, I, 1318 b 15 sq. sowie 1329 a 25 sq.
28. *Poet.*, 1460 a 7.

bringen und dem Handwerken ist, dem Begriff der materialen Poiesis verwandt. Nach aristotelischer Auffassung ist herstellendes Tun (Poiesis) aber dem praktischen Handeln (Praxis) strikt untergeordnet und nimmt als bloßer Sklavendienst den untersten sozialen Rang in der Polis ein. Kunstausübung und (Kunst-)Handwerk werden deshalb zwar ihrer Wurzel nach als Hervorbringung verstanden; als eine solcher Art aber, die ein durch Wissen (Techne) geleitetes Tun darstellt[29]. Sie ist damit der rohen und ursprünglichen Poiesis, der Sklavenarbeit überlegen, da diese nur Anweisungen und Befehle entgegenzunehmen wie auszuführen vermag: Der Sklave ist dem Künstler ein Werkzeug des Tuns, da seine unselbstständige Arbeit schon vorausgesetzt wird.

Das verbindet ästhetische Poiesis mit der Praxis ethischen Handelns: So wie der Bürger sich der Sklavenarbeit bemächtigt, um durch sein wirtschaftliches und politisches Handeln dem Ethos des autarken Staates gerecht werden zu können, hat der Künstler die Aufgabe, durch sein Handeln dieses Ausbeutungsverhältnis ästhetisch zu legitimieren. Was die Herrschenden an Ausbeutungsverhältnisse als unverrückbare Naturzustände und höchstes Ethos in der Polis durch ihr wirtschaftliches und politisches Handeln proklamieren, haben die Künstler im schönen Schein der Kunst zu verfestigen, nachzulegitimieren[30]. Damit ist der Künstler einem doppelten Zangendruck von oben ausgeliefert: Solange er als Staats- und Hofkünstler in seinem Kunstwerk nur das blind reproduzieren darf, was der Propaganda und Legitimation der Polis zuträglich ist, kann sein Schaffen nicht als originär begriffen werden. Damit es aber in seiner Unoriginalität nicht zur bloßen Handwerkskunst oder gar zum Sklavendienst herabsinkt, muß es die Herrschaftspraxis nachahmen. Im ästhetischen Handeln findet also die erpreßte Versöhnung von Poiesis als wissensgeleitete Hervorbringung (Techne) und Praxis als Mimesis von Herrenpraxis statt. Deshalb wird bei Aristoteles Kunsthervorbringung als ‚selbstzweckliche' Poiesis verstanden, die im scharfen Kontrast zur fremdzwecklichen, sich bloß reproduzierenden Sklavenarbeit wie im tendentiellen Unterschied zur bloßen Urbildnachfertigung der Handwerksfertigkeit steht[31].

Künstlerisches Schaffen ist somit die höchstmögliche Poiesisform, aber auch die niedrigste Praxis: Einerseits ist das Kunstwerk, allein besehen seelenloses érgon, da es, wie die Erzeugnisse des Handwerkers und Sklavens, verformte Materie ist[32]. Jedoch erschließt sich gerade über das Werk der Prozeß seiner

---

29. Zum Begriff der aristotelischen techné cf. C. CASTORIADIS, *Durchs Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1981, pp. 198 sq.

30. *Pol.*, 1254 a 5-8.

31. *Pol.*, 1282 a 3. Cf. auch ARISTOTELES, *Metaphysik* (zit. als: *Met.*). *Schriften zur Ersten Philosophie, übers. u. hrsg. v. F. Schwarz*, Stuttgart, Reclam jun., 1984, I, 981 a 25-981 b.

32. *Nik. Eth.*, I, 1, 1094 a 9.

eigenen Teleologie, die énergeia, welche über den Prozeß mit dem Werk hinausgeht und die eigentliche Lebenstätigkeit entbirgt: Die Freundschaft, die Liebe zum Leben; welche allerdings nicht dem Künstler zugestanden wird, sondern dem Auftraggeber des Kunstwerks[33]. Denn nur unter den Direktiven der ökonomischen und politischen Handlungsebene der Bürger ist Kunst geduldet. Mit anderen Worten: Kunst wird nur dann als Kunst akzeptiert, wenn es zur Propaganda der Herrschenden, der Bürger in der Polis taugt. Nach Aristoteles ist der Wille des Mäzens die eigentliche Kunstform, und nicht das Kunstwerk selbst[34]. Der Künstler ist also auch nur eine Form von Sklave, wobei ihm - da er eine gefinkeltere Wissenschau als der Sklave und der Handwerker um den technisch-künstlerischen Formungswillen besitzt - nicht bloße Reproduktion zum Selbsterhalt wie Fremderhalt der Bürger und Herrscher aufgehalst wird, sondern Legitimation der Herrenpraxis zugestanden wird. Diesen Propagandadienst, diese Legitimation von politischer und ökonomischer (Ausbeutungs-)Praxis nennt Aristoteles Filia, Freundschaftsdienst[35].

Eine Hand wäscht die andere: Der Bürger und Herrscher sorgt dafür, daß der Künstler nicht das Schicksal seiner recht- und ehrlosenlosen Poiesisgenossen, der Sklaven und Handwerker teilen muß. Dafür muß der Künstler die Ausbeutung dieser Recht- und Ehrlosen legitimieren. Indem er seine eigentlichen poietischen Wurzeln zugunsten von Herrendienst verleugnet, erscheint zwar sein Handeln auch als Praxis, nur hat es nichts mehr mit der Freiheit der Kunst zu tun: Genauso wie der Bürger in seiner ökonomischen und politischen Praxis beutet er die Unterschicht der Sklaven und Handwerker aus. Der Künstler ist der Herrscherklasse nichts anderes als ein Legitimationsinstrument der eigenen Macht. Der ästhetischen Poiesis kommt die Aufgabe zu, die Praxisvollzüge der Herrenklasse nachahmend-affirmativ zu schildern[36]. Als solche ist sie knutenhafte Mimesis. Wenn Aristoteles das Wort gibt: «die Kunst ahmt die Natur nach»[37], so hat doch Mimesis bei ihm wahrlich mehr an Begriffsdynamik inne, als bloße Ergänzung der von Naturheit an in die Welt geworfene Selbstfertigung zu sein.

Nicht durch die Nachahmung der Natur, sondern in Wahrheit durch die

---

33. *Nik. Eth.*, IX, 7, 1168 a 6. u. 1168 b 15 sq.

34. *Nik. Eth.*, IX, 1168 a 3 sq. Cf. A. HAUSER, *Kunst und Gesellschaft*, München, dtv, 1988, p. 184: «Die Antike gleicht den inneren Widerspruch zwischen ihrer Geringschätzung der Arbeit und ihrer Wertschätzung der Kunst durch eine merkwürdige, dem modernen Geniebegriff entgegengesetzte Trennung der Kunstprodukte von der Person des Künstlers aus: sie verehrt die Werke und verachtet ihre Erzeuger.»

35. *Nik. Eth.*, IX, 7, 1168 a 19 sq. u. b 15 sq.

36. *Poet.*, 1450 a 22.

37. ARISTOTELES, *Physik* (zit. als: *Phys.*), *übers. u. hrsg. v. H.-G. Zekl*, Hamburg, Meiner, 1985, 193 b.

Nachahmung der Herrenkultur als zweite Natur erblickt das Kunstwerk das Licht der Welt: Der Begriff Mimesis darf nicht als bloßer Allgemeinplatz im ästhetischen Bereich von Darstellung verstanden werden[38], sondern muß auf die Genesis ihres sozioökonomischen Beweggrundes zurückgeführt werden. Wenn das gelingt, dann kann auch eine Teilrehabilitierung des Begriffs ästhetischer Poiesis erreicht werden, indem sie - wie bei Lukács und Adorno - nach dem Entstehungs- und Zerfallsstadium der Polis klassifiziert wird[39]: Im Entstehungsstadium der archaischen Polis ist weder die Natur noch der sich an ihr körperlich abarbeitende Mensch mit einem Fluch belegt und die agrarische Produktion erscheint nicht als Strafe der Götter[40]. Um das unbezwingbare Ganze der Natur durch die Poiesis im gestalterischen Gemeineigentum in Teilen zu begreifen, hat der Mensch in den ersten Zeiten der Polis sein Wesen an der konkreten Abarbeitung der Natur durch «Rhythmus und Harmonie»[41] der Arbeit erfahren[42]. Die an der Naturbezwingung sich manifestierende Arbeitswirklichkeit wird in ihren periodisch statuierten Abfolgen und Verrichtungen zu einer wahren ästhetischen Praxis als Nachahmung von poietischer Handhabe versinnbildlicht: Im Mysterienkult werden die hinter dem Naturobjekt steckenden wahrhaftigen Objekte der Begierde, die eudaimonisch-naturgöttlichen Manifestationen des kosmologischen Prinzips, durch abstrahierende Gebärde rituell nachvollzogen. Der konkrete Arbeitsvollzug als Subjektsetzung wird im Ritus (Dromenon) durch die Objekterfahrung orgiastisch nachahmt. In dieser magisch-primitiven Nachahmung ist allerdings schon die Effektivität wie Ineffektivität der authentischen Reinigung (poietische Kathar-

---

38. G. GEBAUER, C. WULF, *Mimesis. Kultur-Kunst-Gesellschaft*, Reinbeck b. Hamburg, Rowohlt, 1992, pp. 81 sq.

39. In Anbetracht der gebotenen Kürze kann hier nur nach den spezifischen Faktoren der Entwicklung ästhetischer Poiesis von der, der archaischen Polis korrespondierenden, rituellen Form zur, der hochökonomischen Polis korrespondierenden, theatralen Form aufgezeigt werden. Zu diesbezüglich historisch systematischen Arbeiten cf. v. a. den Marxisten G. THOMSON, *Aischylos und Athen. Eine Untersuchung der gesellschaftlichen Ursprünge des Dramas*, Berlin, verlag das europäische buch, 1957 wie *Forschungen zur altgriechischen Gesellschaft*, Berlin, Akademie-Verlag, 1968/1974 (2 Bde.).

40. Deswegen kommt es nicht von ungefähr, daß die Wörter <Naturbearbeitung> (i.e.S.: Bearbeitung des Bodens) und <Kultur> etymologisch ein- und dieselbe Wurzel haben. Cf. H. RÖMER, Kultur [Art.], *Philosophisches Wörterbuch, hrsg. v. G. Klaus, M. Buhr*, Westberlin, verlag das europäische buch, 1987(14), pp. 684 sq.

41. Cf. den geschichtlichen Befund schon vor der *Poetik* bei Platon in dessen Gesetze (*Nomoi, hrsg. v. O. Apelt*, SW VII, Hamburg, Meiner, 1993), 653 e sq.

42. G. LUKÁCS, *Die Eigenart des Ästhetischen*, Berlin/Weimar, Aufbau-Verlag, 1981, I, pp. 235 sq. Schon vor Lukács versuchte K. BÜCHNER (*Arbeit und Rhythmus*, Leipzig, Teubner, 1924) die Genese des Ritualverhaltens in der archaischen Polis ebenfalls im Lichte der marxistischen Arbeitstheorie zu fassen. Aus anthropologischer Sicht cf. P. STEFANEK, *Vom Ritual zum Theater. Gesammelte Aufsätze und Rezensionen*, Wien, Edition Präsens, 1992, pp. 202 sq.

sis) bekundet: Die Natur wird in der ästhetischen ‚Poiesis-Praxis' höchstens als materiales Vorverhältnis von Kultur widerspiegelt; eine tatsächliche Mimesis des geistigen Verhältnisses zur Natur als Kulturstiftung ist ihr aber widersagt[43].

Da die archaische Poiesis im Ritus nicht über die Magie als Verstehenshorizont des Naturverständnisses und Kulturvorverständnisses hinauskommen kann, fällt sie de facto hinter sich als mythische Verirrung zurück. Die innere, gesellschaftliche Logik produktiver Tätigkeit ist dem Arbeiter im Ritus nur äußerlich, als naturgöttliche Motivation seiner Handlungen gegeben. Der Ritus kann aus diesem Grunde keine exemplarische Darstellung menschlicher Existenz sein, da die ästhetische Poiesis keine eigene selbstverantwortliche Handlung des Menschen darstellt, sondern sein Dasein einer magisch überhöhten Natur überantwortet (die ironischerweise die zweite Natur der Herrschenden ist). Deshalb zeigen sich «die rituellen Funktionen [...] als nicht fähig, die Gesellschaft allein zu leiten, und sind kritisierbar als ineffektiv und unwahr. [...] Magie ist unmittelbar praktische Mimesis und als solche durchaus produktionseffektiv. Sie wird ineffektiv mit der Trennung der Magie als Ritus von der Produktion, mit ihrer Verselbstständigung, in welcher die Magie Mittel aristokratischer Herrschaft ist»[44].

Damit ist aber schon der Zerfall der Polis, und somit die Travestie von emanzipatorischer Poiesis in die ‚Magie' herrschaftslegitimierender Praxis angesprochen: Im Laufe der sich manifestierenden hochökonomischen Polis, da der Schein des Gemeinwesens sich auf der Basis von Privateigentum abspielen muß, hat sich wahre ästhetische Praxis vom Kult in die selbstreferentielle Praxis der ausbeuterischen Polis zu verkehren. Der Mythos mit seinem naturkultischen Deutungshorizont menschlicher Handlung wird vom Logos und seinem polisrealen Deutungshorizont verdrängt. An die Stelle der göttlich-natürlichen Motivation der Handlung, wie sie der körperlich Arbeitende erfahren hat, tritt ihre ethische Logik des geistigen ‚Arbeiters': der Mensch und seine vernünftige Natur im freien Stand des Bürgers[45]. Der Ritus travestiert zum Theater. Die im Kultus noch vorgefunden gewesene dialektische Einheit von Poiesis und ästhetischer Praxis wird in der wirtschaftlichen Kulturwerdung der Polis mit ihrem Anspruch auf ein naturgegebenes Ausbeutungsverhältnis

---

43. Zu den Bedeutungsformen von Katharsis im Kult cf. L. MOULINIER, *Le pur et l'impur dans ka pensée des Grecs d' Homère à Aristote*, Paris, Klincksieck, 1952. Die hier unter Rekurs auf die marxistische Arbeitstheorie eingeführte Unterscheidung zwischen poietischer und praktischer Katharsis (s. weiters den Haupttext zu Anm. 46) findet ihren Analogismus in der anthropologischen Analyse zwischen «ritueller und theatralischer Mimesis, zwischen szenischem Ritual und theatralischer Darstellung» bei P. STEFANEK, *op.cit.*, pp. 225 sq.

44. Th. W. ADORNO, Notizen von einem Gespräch zwischen Th. W. Adorno und A. Sohn-Rethel am 16. 4. 1965, A. SOHN-RETHEL, *op.cit.*, pp. 224 sq.

45. *Pol.*, 1268 b 39.

aufgespalten: Ästhetische Poiesis und Praxis werden nun nicht nur als zwei strukturell verschiedene Tätigkeiten begriffen, sondern einer hierarchischen Beziehung von Mimesis der Herrenpraxis und Herrenpraxis selbst unterworfen.

Geglückte ästhetische Kompensation (praktische Katharsis) als geglücktes Resultat einer Nachahmung von Herrenpraxis meint in diesem Zusammenhang Nachlegitimation von ökonomischer und politischer Tugend- und Handlungsfähigkeit wie von Formen der Unterdrückung und Ausbeutung als Naturverhältnis für den in Herrenideologie schon vorgebildeten Zuschauer. Dieser ist der durch das Ideologieinstitut Tragödie legitimationsbedürftige Bürger[46]. Er lernt nach Aristoteles das im Dargestellten Allgemeine - der Herr herrsche ökonomisch und politisch über den Sklaven - mit dem Besonderen - den Helden, der ein durchschnittlicher Bürger ist - in seiner Person zusammenzufügen. Die Figur des Helden als die des Bürgers oder «mittleren Mannes»[47] ist die zentrale ästhetische Kategorie in der aristotelischen Tragödienkonzeption: Der Charakter und die Handlungsmotivation des Helden muß dem des Zuschauers ähnlich sein, um seinen erkennenden Mitvollzug zu bewirken, aus dem sich allerdings nicht die affektische Anteilnahme, sondern Kompensation erwirkt[48]. Die Handlungsgrundlage des mittleren Mannes ist ein reines ethisches Tun als Sittlichkeits- und Gerechtigkeitsstreben, das sich durch sein wirtschaftlich-politisches Handeln manifestiert: Durch dieses findet er sein persönliches Glück wie darüber hinaus das an sich seiende ethische, indem die Autarkie des Staates durch eine gut florierende Wirtschaft gestärkt wird. Dieses Glück (Eudaimonia) erleidet aber durch einen Fehlgriff (Hamartia) den Umschwung zum Unglück (Kakodaimonia)[49]: Dieser Fehlgriff wird durch die Tragik der sozialen Grundlagen einer in Verblendung sich befindlichen antiken Marktwirtschaft mit ihren Ausbeutungsverhältnissen ausgelöst[50]. Das idealiter dem äußeren Zwang enthobene wirtschaftliche und politische Handeln verfehlt sein eigenes Ziel einer ethischen Form (so die Ursprungsbedeutung von Hamartia) und gehorcht den äußeren Zwängen der antiken Klassengesellschaft:

---

46. *Poet.*, 1141 a 15 u. b 23 sq. sowie 1139 a 34 sq. u. 1149 b 24-27.

47. *Poet.*, 1554 b 8-13 u. 1856 a 19 - 23.

48. Cf. Th. W. ADORNO, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, p. 354: «Die Reinigung der Affekte in der Aristotelischen Poetik [...] wahrt sie [scil. die Herrschaftsinteressen, ib.; Vf.] [...], indem sein Ideal von Sublimierung Kunst damit beauftragt, anstelle der leibhaftigen Befriedigung von Instinkten und Bedürfnissen des versierten Publikums den ästhetischen Schein von Ersatzbefriedigung zu instaurieren: Katharsis ist eine Reinigungsaktion gegen die Affekte, einverstanden mit Unterdrückung.»

49. *Poet.*, 50 a 2 sq., 17 sq. u. *Nik. Eth.*, 5, 1035 b.

50. Cf. K. SEELIG, Zur Theorie des tragischen Charakters, *Beiträge zur Theaterwissenschaft. Theater hier und heute, hrsg. v. R. Rohmer*, Berlin, Henschel, 1968, pp. 197 sq.

Der Held kann die ideale Polis nicht anders als die wirklich vorhandene Klassengesellschaft deuten. Damit versteht er sich und sein Handeln als das eigentlich Tragische, da die von ihm selbst mitproduzierten Ausbeutungsverhältnisse ihn zu einem Handeln zwingen, das außerhalb seiner Praxis steht.- Der emanzipatorische Mythos von der Naturunterwerfung des Poiesisträgers verdreht sich so zu einem Logos der Menschenunterwerfung des Praxisträgers.

Das ist die Dialektik der aristotelischen Tragödienauffassung, die jene der antiken Gesellschaftsformation nur widerspiegeln kann: Die Poiesis ist der Praxis als Mittel zum (Selbst-)Zweck subordiniert.- Das Herstellen wird am externen Gesichtspunkt der zweckrationellen Nützlichkeit für das politische und wirtschaftliche Handeln gemessen. D.h., nicht die körperliche Arbeit in ihrer Stofflichkeit an sich hat unvollkommene Bewegung (Kinesis), fremdzweckliches Bestreben, sondern die ihr übergestülpte gesellschaftsformative Herrenpraxis macht sie zu dem, was sie sein soll: minderwertige, nicht menschenwürdige Sklavenverrichtung. Es ist nicht zu gewagt, behaupten zu wollen, daß mit der Denunzierung der Poiesis als tierische Arbeit die eigentliche Tierheit der bürgerlichen Praxis verschleiert werden soll: Die Gewalt, die dem Sklaven angetan wird, daß er seine Arbeit als entfremdete, verdinglichte, somit außerzweckliche annimmt, verweist auf die eigentliche Fremdbestimmtheit ökonomischen und politischen Handelns: Um ihre Ziele zu erreichen, die außerhalb des ethischen Handelns liegen, muß man erstens die Bedingung dieses selbst, das tränenreiche Hervorbringen als menschenunwürdig, sowie zweitens den somit erreichten Erfolg wirtschaftlicher und politischer ‚Poiesis' als wahre Praxis an sich klassifizieren[51]. Das künstlerische Schaffen, mustergültig das theatrale Handeln, ist hierfür Legitimations- und Propagandainstrument.

Clemens K. STEPINA
(Wien)

51. Cf. *Pol.*, 1253 a sq.

ΟΙ ΕΝΝΟΙΕΣ *ΠΡΑΞΙΣ* ΚΑΙ *ΠΟΙΗΣΙΣ* ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Στὸ παρὸν ἄρθρο ἐξετάζεται ἡ σημασία τῆς ἀνθρώπινης δραστηριότητας σὲ σχέση πρὸς τὴν κοινωνικὴ φιλοσοφία τοῦ Ἀριστοτέλους, ὅπως αὐτὴ ἀναπτύχθηκε στὰ ἠθικά του κείμενα (*Πολιτικὰ* καὶ *Ἠθικὰ Νικομάχεια*). Κατὰ τὴν ἀρχαιότητα, ὅταν ἡ πόλις-κράτος ἦταν συγχρόνως καὶ μιὰ κοινωνία ἡ ὁποία στήριζε τὸ θεσμὸ τῆς δουλείας, ὁ θαυμασμὸς τῆς «ἠθικῆς» πνευματικῆς δραστηριότητας *(πρᾶξις)* ἀποτελοῦσε συγχρόνως καὶ ἀποστροφὴ πρὸς τὴν «ἀνήθικη» φυσικὴ δραστηριότητα *(ποίησις)*. Ἡ ἐπικριτικὴ στρατηγικὴ τῆς ἀριστοτελικῆς θεωρίας γιὰ τὴν ἔννοια τῆς ἀνθρώπινης δράσης βασίζεται στὴ θεωρία τῆς πόλης, ἡ ὁποία ὑπερασπίζεται τὴ θέση τῆς ἄρχουσας τάξης ὅπως καὶ τοὺς θεσμοθετημένους νόμους ποὺ προωθοῦν τὴ νομιμοποίηση μιᾶς κοινωνίας, ἡ ὁποία στηρίζεται στὴν κοινωνικὴ ἀνισότητα. Μέρος τῆς ὑπερασπιστικῆς στρατηγικῆς τῶν κληρονομικῶν δικαιωμάτων τῆς ἄρχουσας τάξης δὲν εἶναι μόνο ὁ ἐξοβελισμὸς τῆς φυσικῆς δραστηριότητας ἀπὸ τὶς πιὸ ἐκλεπτυσμένες πρακτικὲς δραστηριότητες ἀλλὰ καὶ ὁ περιορισμός της ἀποκλειστικῶς στὰ ἀγαθὰ ποὺ παράγονται καὶ κατασκευάζονται ἀπὸ τὴ γῆ. Τὰ ἀγαθά, τὰ ὁποῖα ὁ ἄνθρωπος «ὑπὸ τὴν κατώτερη ἰδιότητά του» –ὡς φορέας τῆς ποίησης– παράγει μὲ τὴν χειρωνακτικὴ ἐργασία του, καθίστανται, στὸ φῶς τῶν συνθηκῶν παραγωγῆς τοῦ χρόνου, πολιτιστικὸ ὑλικὸ τοῦ φορέα τῆς πράξης. Ὅπως στὴν *ποίηση*, ὅπου τὰ ἀγαθὰ θεωροῦνται προϊὸν τῆς παραγωγικῆς διαδικασίας, ἡ οἰκονομικὴ καὶ πολιτικὴ πρακτικὴ τοῦ πολίτη ἐμφανίζεται νὰ εἶναι ὁ μόνος τρόπος δράσης γιὰ τὴ δημιουργία πολιτιστικῶν ἀξιῶν στὴν *πόλη*. Ὁ δοῦλος, ὅπως καὶ ἡ ποιητική του δραστηριότητα, δὲν θεωροῦνται ὡς βάση καὶ προϋπόθεση πολιτισμοῦ. Ἀντιθέτως, αὐτὸς καὶ ἡ δράση του θεωροῦνται μέρος τῆς ἀδάμαστης φύσης, ἡ ὁποία χρειάζεται νὰ ἐξημερωθεῖ ἀπὸ τὴν οἰκονομικὴ καὶ πολιτικὴ δράση, δηλαδὴ νὰ μετατραπεῖ σὲ νομίσματα καὶ πολιτεία. Συνεπῶς, ἡ κοινωνικὴ φιλοσοφία εἶναι μία ἠθικὴ ποὺ βασίζεται στὴν ἀτομικὴ ἰδιοκτησία τῆς πόλης· μία θεωρία «ἠθικῆς» συμπεριφορᾶς γιὰ εὐημεροῦντες πολίτες, τῶν ὁποίων ἡ δράση καὶ οἱ στόχοι ἔχουν ἕναν σκοπό: τὸ προσωπικό τους ὄφελος καὶ τὴν ἐκμετάλλευση τῶν ἄλλων. Ὅμως ἡ κοινωνικὴ φιλοσοφία δὲν περιορίζεται στὴ θεωρία, ἀλλὰ προσπαθεῖ νὰ στηριχθεῖ στὴν ἰδεολογικὴ βάση τῆς τέχνης. Ἔτσι, ἡ τέχνη, ὑπὸ τὴν ἔννοια τῆς αἰσθητικῆς δημιουργίας, καταλαμβάνει ἐξέχουσα θέση, ἡ ὁποία ἀρχικὰ κατανοεῖται ὡς μίμηση μιᾶς πρωτότυπης δημιουργίας, καὶ ἰδιαίτερα στὴν περίπτωση τῆς τραγωδίας.

Clemens K. STEPINA
(μτφρ. Κωστούλα ΑΔΑΜΟΥ - ΦΙΚΑ)

THE ARISTOTELIAN *DE ANIMA* AND MAN AS «THINKING ON THINKING»*

In the *corpus aristotelicum* the three books of the *De anima* are destined to inquire the nature of the soul. According to the Stagirite this inquiry raises one of the most important philosophical issues. The relevance of this investigation derives from the ontological prominence of its object, from the accessibility of such an object to a rigorous method of inquiry and, finally, from the philosophical presupposition that the knowledge of the soul «gives a great contribution to the truth in all fields of investigation»[1], because it synthesizes in itself the ontological degrees in which the structure of reality consists.

Even though the soul was traditionally thought of as the animating principle of all beings[2], the analysis that Aristotle makes of the psychological speculations of his predecessors reveals several points of controversy. The ἀπορίαι brought to light by the Aristotelian analysis of such *endoxa in fama* represent the *impasse* of the psychology of the time, which Aristotle intends to remove by his personal contribution[3].

The soul is primarily evoked, as Aristotle says in the first book of his *De anima*, in order to explain three fundamental characteristics of beings: the life *tout court* in its basic capacities of nutrition, growth and reproduction[4], functions that Aristotle will then attribute to the vegetative soul[5]; secondarily, the soul explains the capacity of movement, possessed by the most part of the animals; finally, the soul answers for the cognitive capacity that in the animals consists in the perception and that in the *homo sapiens* includes also the ability of thinking[6]. These faculties are related to each other in such a way that the

---

* I would like to express my gratitude to the *Alexander-von-Humboldt* Stiftung (Germany), whose generous support made possible to accomplish the research that I expose in this article.

1. ARISTOTLE, *De anima*, A1 402a1-7.

2. J. LEAR, *Aristotle: the desire to understand*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1988, p. 96.

3. *De anima*, A1 403b20-30; A2 404b10–405b10-15. These passages, where Aristotle investigates the position of his predecessors on the ontological *status* of the soul, show us to which extent he borrowed from them some of his fundamental positions as, for example, that the soul synthesizes in itself the ontological structure of reality, and that the soul is the cause of sensation and movement . On the «dialectical» method used by Aristotle, cf. E. BERTI, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Padova, 1977; IDEM, La dialettica in Aristotele, *L'attualità della problematica aristotelica*, Padova, 1970.

4. *De anima*, B2 413a20-25.

5. *Ibid.*, B2 413b10-15; 414a30; B4 415a25-426b31.

6. *Ibid.*, A2 403b25-27; cf. Γ3 427a17-19

presence of the superior capabilities always involves the presence of the inferior ones[7]. According to the Stagirite the most controversial position assumed by the earlier philosophers consisted in the consideration of the soul as an entity that lives independently from the body: on this basis the soul was just juxtaposed to the σῶμα, and this juxtaposition was given for granted without providing any explanation of the nature of this union[8]. Aristotle reputes possible to eliminate this difficulty by approaching the problematic of his time psychology on the ground of his «statical» conception of the substance (as σύνολον of ὑποκείμενον and εἶδος) and of his «dynamical» idea of being (matter/δύναμις, form/ἐνέργεια, στέρησις)[9]. In this sense, Aristotle defines programmatically the soul as «the form of a natural body that has life in potency»[10] and on the ground of this fundamental presupposition he develops his further investigations. Since the form of a natural body consists in its nature, the soul will represent the nature of the beings, i.e. their internal principle of rest and movement: the soul is then the «first actuality of the body»[11].

All the informations deriving from the observation of the animals' faculties must be interpreted in the light of these ontological principles[12]. Moreover, such an observation informs us of the specific variety of the animals' souls, so that the possibility to give a unique and an a priori definition of the concept of soul is absolutely excluded[13]. Consequently, the Aristotelian starting point is that the soul constitutes the form and therefore the actuality of the body[14], while the matter, of which the body is composed, will represent its potency: the soul is so the λόγος of the living organism[15]. In this sense, it will be showed that a

---

7. *Ibid.*, B3 414b25-30.

8. *Ibid.*, A3 407b13-26. Cf. also A3 407a-407b30, where Aristotle expresses his criticisms against the Platonic conception of the soul as «extension». The different conceptions of the soul in ancient Greek philosophy have been studied by G. REALE, *Anima, corpo e salute*, Milano, Cortina, 2002.

9. In *De anima*, A1 402a18-402b, Aristotle states that the nature of the soul must be investigated according to the principal meanings of being, i.e. in the sense of the substance and the categories, and in the sense of the potency and the actuality.

10. *Ibid.*, A1 402b5-15; B1 412a20-1.

11. *Ibid.*, B4 12a20-22; cf. B1 412a.

12. *Ibid.*, A1 402b20-430a.

13. *Ibid.*, B3 414b25. Cf. also 402a10-22, and b21-403a2. Cf., on this point, D. W. ROSS, *Aristotle*, London – New York, Methuen, 1985.

14. *De anima*, B1 412a27-28, b5.

15. *Ibid.*, 412b10-11. Cf. B2 414a15-22: «For, as we said, the word substance has three meanings – form, matter, and the complex of both – and of these matter is potentiality, form actuality. Since then the complex here is the living thing, the body cannot be the actuality of the soul; it is the soul which is the actuality of a certain kind of body. Hence the rightness of the view that the soul cannot be without a body, while it cannot be a body; it is not a body, but something relative to a body».

consistent interpretation of the *De anima* can be attained only if we consider the concepts that we have just illustrated in the light of the ontological relations that, in the Aristotelian world, bind the beings together in the structure of an ascending hierarchy. This hierarchy articulates itself in different degrees of potencies and actualities, which are then characterized by an univocal dependency relation: the lowest degrees are always presupposed by the highest ones, toward which they manifest a constant tendency[16].

1. The perception in the *De anima*. In the Aristotelian inquiry, the perception constitutes the fundamental *analogon* of the intellectual activity, so that its correct investigation will provide us with a privileged access to the secrets of mind's functions[17].

In the *De anima* the αἴσθησις is a process that takes place only in the sense organs[18]; in fact, the perception is conceived as a kind of alteration that consists

---

16. *Ibid.*, B1 412a10, a22; cf. B5.

17. *Ibid.*, B5 417b18-25; Γ4 429a10-429b.

18. *Ibid.*, Γ2 426a5-15. Even though the interpretation of the Aristotelian theory of perception has certainly raised an inferior number of controversies in comparison to the concept of active mind, its clear understanding has been compromised by the impressive *Wirkungsgeschichte* of Cartesian philosophy: in the interpretation of the *De anima* many authors have generally searched for the «essential» distinction – and not only for a distinction «relative» to the different perspectives of investigation, as in deeds Aristotle himself suggests (A1 403a18-403b15) – between the physiological condition of perception – an event or a series of events in the body – and the psychological and mental event of perception, that we are used to locate in the soul itself. This distinction in terms of essences basically relies on the Cartesian separation of *res cogitans* and *res extensa* that some studiers felt the need to attribute to Aristotle himself, at least *in pectore*. Cf. on this point D.W. Ross, *Aristotle*, *op. cit.*, pp. 136-137. Cf. in this sense also T. J. Slakey, Aristotle on sense perception, *Aristotle's De anima in focus*, Michael Durrant ed., London-New York, Routledge, 1997, pp. 75 ff. Cf. also R. Sorabji, *Body and Soul in Aristotle*, *op. cit.*, p. 65: this author rightly claims that the Aristotelian concept of soul is much wider than the one of Cartesian modernity; then, by Aristotle we deal with a biological concept of the soul that presupposes the continuity between vegetal and sensitive world. Cf. furthermore *ibid.*, p. 167: «In a very un-Cartesian way, Aristotle insists that in some sense of 'is' every mental act is a physiological process», and that «no acts are purely mental, since every pathos of the soul is, among other things, a physiological processes» (*ibid.*, p. 168). Finally, states Sorabji, *ibid.*, p. 169, «his [of Aristotle] most Cartesian remark is perhaps the one in the *Physics*, when he says that a change of a quality in the sense-organs of a living thing differs from a change of quality in a lifeless thing, in that it does not go unnoticed (*Phys.* 244b15-245a2)». Cf. D.W. Ross, *Aristotle*, *op. cit.*, p. 132: «A notice like that of Descartes, that the existence of the soul is the first certainty and the existence of matter a later inference, would have struck Aristotle as absurd». For a Cartesian interpretation of the Aristotelian conception of the body-mind relation, cf. F. Solmsen, Antecedents of Aristotle's psychology and scale of beings, *American Journal of Philology*, 76, 1955, pp. 148-64; J. Barnes, Aristotle's concept of mind, *Articles on Aristotle*, vol. IV, J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji, eds. London, Duckworth, 1979; finally, on the same topic we recall the interesting essay by J.L. Ackrill, Aristotle's definition of psyché, *Proceedings of the Aristotelian society*, 73, 1972-3, pp. 119-133.

in the transition of the sensitive faculty from its potential state to its actuality by force of an external object, i.e. by force of the perceptible that stimulates its sensorial capabilities to activity by its presence in the environment[19]. The core of the Aristotelian explanation of perceptual phenomena consists in showing that every kind of object is able in potency to cause an alteration in the respective sense organ *via* some *medium*[20]; so perception can be defined as that physical process in which the perceived object affects the respective sense organ and leads it from the state of potency, in which the sense organ lies in respect to the possibility to assume the actual status that the sensible object possesses already, to the same actuality of the perceived object[21]. In other words, the sense organ is in potency such as the perceptible is already in actuality; consequently, Aristotle says, what is perceivable is such only in potency, and not in actuality[22]. For the accomplishment of the perceptual process two conditions must be provided. Since the sense is a μεσότης[23], i.e. a midpoint between the two qualitative opposites that determine the field of each sense, it will be perceptible only what presents a tangible quality that does not coincide with the average quality of the sense-mean; differently, the «thermometer» of our sense organs, by being unable to detect any qualitative difference, will not be able to perceive at all; this presupposition implies naturally the corollary that the perceptible must not be characterized by an extreme default or by an excess in its tangible quality (e.g., for the touch, an extreme cold or an extreme heat), because those excesses would destroy the «measuring mean» of the sense organs[24]. Therefore, the sense organs are highly selective. The second necessary presupposition of perception is the presence of a *medium* by which the sensible quality can be transmitted: then, on the ground of the Aristotelian *Physics*, no action at distance can be admitted without intermediates as well as no perception in a sense organ that is put at direct contact to the perceptible itself[25].

---

19. *De anima*, B5 416b33-34; 417b20-21. Cf. also Th. J. SLAKEY, Aristotle on sense perception, *op. cit.*, p. 81: «The only distinction between «sense» and «sense organ» is that the word «sense» refers to the power of the sense-organ to change within a certain range of qualities. [...] Therefore I conclude that in this passage Aristotle holds that the perception of x is identical with a sense organ becoming x, because he tries to explain the perception of x as the change of the sense-organ to x. [...] the perception of x can be understood as a sense-organ becoming x».

20. *De anima*, B8 420a13-15; B9, 421b12-422a5; B11 423b22-25.

21. *Ibid.*, B11 423b30-424a2: «That, which makes something such as it itself actually is, makes the other such because the other is already potentially such».

22. *Ibid.*, B5 417a7.

23. *Ibid.*, B11 424a15 ff.

24. *Ibid.*, 424a30.

25. Cf. *Physics*, H, 2. The senses cannot perceive by immediate contact the perceptible, but only by the presence of the *medium*, i.e. by a means of transmission of the sensible qualities; cf., on this point, *De anima*, Γ1 424b22-425a.

So perception can be understood as that causal process[26] in which – differently from the processes of the vegetative soul, allocated to nutrition and reproduction and therefore destined to assimilate with the form of the external objects also their matter[27] – the «sensible form» of a body, without the matter of which it is composed[28], is assumed by the perceiving subject and, *via* some *medium*, transferred to the sense organ and then to the perceptual centre of the heart[29]. This form represents the sensible quality that is in actuality in the perceptible, but only in potency in the sense organ[30]. Finally, according to the presuppositions of the Aristotelian physics, the compatibility between sense organs and perceptible relies on the common microstructures of earth, water, air and fire that compose all sublunary beings[31].

The φαντασία belongs also to the sensitive soul. It was traditionally thought of as the capability of retention and manipulation of the perceptual traces left in the heart by the percept; in reality, it plays the relevant role of «faculty in virtue of which the animal sees his object as an object of a certain sort»[32]: since the way in which something appears to the animal depends on its peculiar observation point, on its desires and, in general, on its lifetime story, Aristotle attributes to the imagination the capacity to give a preliminary interpretation of the sensible data; the imagination determines in fact the *vis appetitiva* of the animal according to the principle of pleasure and pain[33]. Furthermore,

---

26. *De anima*, B5 417b5-10; Γ2 426a10-15. Cf. T.W. BYNUM, A new look at Aristotle's theory of perception, *Aristotle's De anima in focus*, *op. cit.*, p. 93.

27. *Ibid.*, B11 424b.

28. *Ibid.*, 424a15-20.

29. *Ibid.* In this passage we meet for the first time the example of the wax tablet that receives only the impressions and not also the matter of the signet-ring.

30. The sensible qualities can be perceived by two different sensorial perceivers. Some qualities can be detected by a unique sense: it is the case of the so called «special sensible» (for example, the colour can be perceived only by the sight, whose sense organ is the eye); some other sensible qualities are perceived by more senses simultaneously: they represent the so called «common sensible», such as: motion, rest, number, figure and size. Cf. *ibid.*, B5 418a8-25; cf. also Γ1 425a15-20. On this point it is important to notice that the special senses, when they perceive their specific sensible, are nonviable to mistake; mistakes can occur in the so called «accidental sensible» (*ibid.*, Γ1 425a15-30), or in the imagination, the most sophisticated faculty of the sensitive soul (*ibid.*, Γ3 427b11 ff.; cf. Γ6 430b1 ff.).

31. Cf. T.W. BYNUM, A new look at Aristotle's theory of perception, *op. cit.*, p. 94. Cf. R. SORABJI, *Body and Soul in Aristotle*, *op. cit.*, p. 165.

32. M. NUSSBAUM GRAVEN, *Aristotle's 'De motu animalium'*, Princeton, Princeton University Press, 1978, p. 255.

33. *De anima*, B2 413b23-25; B2 414b. Cf. also D. W. ROSS, *Aristotle*, *op. cit.*, p. 130: «The sensitive soul has not merely the function of perceiving, but, as a necessary consequence of this, that of feeling pleasure and pain, and therefore of desiring, which is found in all animals». Cf. *ibid.*, p. 143, where Ross underlines that the principal functions of imagination are: 1) formation of images after the perception (cf. *De insomniis*, 459b5 ff.); 2) memory, i.e. the function by which we perceive the time and that could not exist without images (cf. *De memoria*, I).

imagination plays an essential role in man too, since without its imagery no thinking process could ever be possible[34]: then, against Plato, who theorized that the dialectics should go beyond the sphere of the sensible images[35], Aristotle believed that only an irrelevant number of beings could be conceived in a state of separation from matter[36]; the mathematical beings themselves do not belong to this restricted circle of beings, because they are the result of an abstraction process and in our νοῦς they are always thought by sensorial images[37]. The objects of thought are then always conceived through the data of the φαντασία; just this attribution to the imagination of a first non conceptual interpretation of the sensible data will help Aristotle in his elaboration of the concept of νοῦς παθητικός .

In the light of these considerations, the core of the Aristotelian conception of perception and intellectual activity seems to lie in the nature of the force that leads the perceiver from his potential state to his actuality[38]. This force is to be found in the fundamental concepts of matter and form, potency and actuality, which constitute the basis of the Aristotelian ontology[39].

2. The Aristotelian hierarchy of potencies and actualities. The Aristotelian investigation starts from the presupposition that the soul is the first actuality of the body[40]. Aristotle conceives this actuality as a set of capacities, which articulate themselves in the nutritive, perceptive and noetic faculties. These capacities are not simply juxtaposed to each other[41], but they are connected in a so intimate way to form a unity, whose structural complexity can

---

34. *De anima*, Γ7 431a16, 431b2, 432a28. In Γ7-8, Aristotle explains in which sense our thought is essentially connected to imagination: a thought is not in itself an image, but it could not proceed without images (cf. Γ3 427b14-16; 431a16; 432a7-14; *De memoria*, 449b31): an idea or a judgment can be conceived only when our mind discovers a point of identity between two or more images (434a9; cf. *Analytica posteriora*, 100a4-16; *Metaphysics*, A 980b28-981a12); it follows that nothing can be thought without the *continuum* of space and time, which result from memory and so from imagination (cf. *De memoria*, 449b30-450a9; cf. *Physics*, 223a16-29).

35. PLATO, *Republic*, 510b, 511c. Cf. ARISTOTLE, *De anima*, Γ3 428a-428b10; 429a1-10; Γ7 431a15-20; *De memoria*, 450a1-7; cf. 452b7-15.

36. *De anima*, Γ7 431b2-5.

37. *Ibid.*, Γ4 429b10-18.

38. On perception cf., finally, *De sensu*, 436b7; *De memoria*, 450a27-29; *De insomniis*, 454a7-11.

39. Cf. T.W. BYNUM, A new look at Aristotle's theory of perception, *op. cit.*, pp. 90-109.

40. *De anima*, B1 412a19, b5.

41. According to D. W. ROSS, *Aristotle*, *op. cit.*, p. 145, the capacities that Aristotle attributes to the soul are nutrition, sensation, movement, thought (*De anima*, B2 413a23; b11-13).

be understood as an articulation of several levels of potencies and actualities[42]. By observing animals' perceptual processes, Aristotle remarks that their soul is characterized by the capacity to assume the sensible qualities of the perceptibles without their matter, and in order to explain this perceptual process he uses the analogy of the wax tablet that «takes on the impress of a signet-ring without the iron or gold»[43], i.e. without assimilating also the signet-ring's metal.

Aristotle understands the perception in terms of alteration, i.e. as a movement that consists in the transition from a potential state to an actual one. At this point, the issue at stake is the definition of what induces the accomplishment of this kind of movement. We can notice that every external object, when it is perceived, actualizes its individual form in the higher level of «sensible form». The activity that takes place in the perceiver, whenever he detects a perceptible, produces the perceptual awareness of the reality of the perceived object: this sensible induces in the perceiver the perceptual awareness of itself[44]. This perceptual awareness deals with the same sensible form of the percept: the only difference lies in the fact that by the perceptual awareness of itself this form reaches its higher level of actuality. In other words, the sensible form exists in the percept as capacity to induce, by means of its perceptibility and of its effective perception, the perceptual awareness of itself in a perceiving subject that is in condition to detect it[45]. In this sense, even though a tree possesses the sensible form of «tree», it will be never be able to be perceptually aware of itself[46]. So, the sensitive soul will be the place in which the sublunary world has the possibility to find its higher level of actuality by virtue of the ontological clarity that it receives in its being abstracted from the sublunary matter by the perception process.

In the light of this interpretation, the perceptible and the corresponding sensitive faculty constitute two potencies that tend to a unique actuality, i.e. the perception itself[47]. The form of the sensible object represents its first actuality,

---

42. Cf. R. SORABJI, *Body and Soul in Aristotle*, *op. cit.*, pp. 162-195, especially p. 163.

43. Cf. *De anima*, B12 424a17-24: «what produces the impression is a signet of bronze or gold, but not *qua* bronze or gold». Cf. the important consideration by J. LEAR, *Aristotle*, *op. cit.*, p. 101: «It is important not to confuse the sensible form of a thing with its form. The sensible form of, say, a tree is manifested, first, in the tree's appearance as a tree; second, in the tree's ability to cause appropriately situated perceivers to perceive it as a tree. The form of a tree, by contrast, is its nature or essence. Of course, sensible form is itself an expression of form: part of what is to be a tree is to appear like a tree. But the reality of a tree is not exhausted by its appearance».

44. *De anima*, Γ2 425b10-15.

45. On the existence – in the phenomenon of perception – of two potencies, one peculiar of the perceiver, the other of the perceptible, which realize themselves in a unique actuality that takes place in the perceiving subject, cf. *ibid.*, B5 417a8-20; Γ2 426a15-20.

46. J. LEAR, *Aristotle*, *op. cit.*, p. 103.

47. *De anima*, Γ2 426a15-20. Cf. D.W. ROSS, *Aristotle*, *op. cit.*, p. 138: «The actualization of perception is at the same time the actualization of the object».

i.e. it consists in the sensible form understood as capacity to induce a perceptual awareness in the available perceiving subjects. In this sense, the sensible form is the actuality of the percept, but it is also the potency to be perceived by a perceiving subject. This sensible form can reach a second level of actuality only in the sensitive soul of the animals. The soul of an animal will not allow however the highest level of actuality[48]; higher levels must be found in the human intellectual capacities that deal with the intelligible forms: these constitute a higher level of actuality in comparison to the sensible form, because when this one indicates only the presence of beings, the intelligible form reveals their essences, i.e. their λόγοι[49].

In order to explain further the sense in which the Stagirite speaks of several levels of potency and actuality, he refers to the example of a person who has learned a determined subject – so he has passed from the potency of learning (a first level actuality) to the actuality of having learned some knowledge (a second level potentiality) – and of the same person, who «actually» exercises the acquired knowledge, passing from a second level potentiality to a second level actuality[50]. Now, we have seen that the initial state of human soul is already defined as a «first level actuality» in the sense that it possesses a potentiality to use the knowledge that it spontaneously acquires[51]. In other words, the soul is the first actuality of the body, because it is already ἐνέργεια of the apprehensive intellectual process. It seems in fact that according to Aristotle the apprehension represents a kind of constant ἐνέργεια of the νοῦς[52]: then, man's life consists in a constant «naïve» apprehending process, i.e. in a non 'theoretically' conscious process, of the essential structure of reality, toward which man maintains a constant intentionality as a kind of spontaneous disposition: its ἐνέργεια-status explicates its structural intentional character[53]. In its second actuality the soul finds its highest level of reality: it coincides with the so called νοῦς ποιητικός, by which the knowledge that has been apprehended by the passive mind, i.e. the λόγοι of the encountered substances, can be theoretically contemplated. Finally, in this contemplation not only the soul reaches its second level actuality[54], but also the forms of the sublunary

---

48. *De anima*, B5 41721-27.

49. *Ibid.*, Γ4 429b15-20.

50. *Ibid.*, B1 412a23-26 : «Now there are two kinds of actuality corresponding to knowledge and to reflecting. It is obvious that the soul is an actuality like knowledge; for both sleeping and waking presuppose the existence of the soul, and of these waking corresponds to reflecting, sleeping to knowledge possessed but not employed, and knowledge of something is temporally prior»; cf. also B5 417a20-417b, and Γ4 429b5-10.

51. *Ibid.*, B5 417b2-7, b14-16. cf. *Metaphysics*, Θ6.

52. *De anima*, Γ4 429b25-30; Γ8 431b5-432a15.

53. *Ibid.*, B5 417b16-19.

54. *Ibid.*, Γ6 431a10; cf. also *Physics*, Θ 257b8.

beings, which are now considered in their pure intelligibility. Human mind is then the place in which the sublunary forms reach their highest actuality level. The Aristotelian world, where the forms exist at every level as potencies toward their own realization in a superior level of actuality, is dominated by an inflexible teleology: the Stagirite attributes to every form a force that tends to its ontological realization, which is attained with the increased «visibility» of its essential structure; the enmattered sensible forms are then conceived as potencies that tend toward their perceptual and intellectual awareness[55].

This constant tension of every level of actuality toward its superior state represents the expression in physical terms of the psychological dynamic of desire. As the animal tends to the preservation and realization of its own form on the ground of what it perceives as pleasant and painful, so the rational capacities are moved by the same desire to their thoughts and actions[56]. According to Aristotle, every tendency as tendency toward a superior level of actuality represents the fundamental phenomenon of life that can arrest itself only in the actuality of God, so that the ὄρεξις constitutes, in each one of its levels, the attempt to participate in the eternity of God[57].

3. The three fundamental analogies of human νοῦς: perception, arts, light. The idea that Aristotle suggests of man, individuated in its peculiarity by the possess of νοῦς, must be grasped in the light of the explicit suggestions given by the Stagirite. In this sense the *De anima* offers three fundamental analogies, in which the intellectual activity is respectively compared to perception, to the process which the technical production occurs and, finally, to the *medium* of light. In the synthesis of these elements we will find the Aristotelian concept of the νοῦς.

a. *The analogy between perception and intellectual activity*. On the ground of

---

55. D. W. Ross, *Aristotle*, *op. cit.*, p. 141.

56. *De anima*, Γ9 433a10-20; *Metaphysics*, Θ5; *Nicomachean Ethics*, 1145a15-1152a36; *De motu* 6-10. Aristotle relates desire to action – that consists in the tendency toward the τέλος indicated by the potency of the agent, who always aims at a higher level of actuality –, when he says that the efficient cause of πρᾶξις is the προαίρεσις that in deeds represents a certain kind of desire (*De anima*, Γ9 433a10-20). Aristotle distinguishes then between βούλησις, i.e. the desire of something that is good in itself, and the προαίρεσις, desire for something that is in our power to have and that we have considered to be the best means for the end we desire. The desire for an end, accompanied by reasoning, represents the efficient cause of the action in consideration of the best means to this end; so it is the desire for the means to be the efficient cause of the action. The desire for an end, according to Aristotle, can be in fact directed to things that are not immediately in our power, such as the health when we are sick, or for things that are entirely independent from us, as physical beauty, or that are impossible at all, as immortality (*Nicomachean Ethics*, 1139a31-32; cf. also 1111b19-30).

57. *De anima* B4 415a26-27.

this analogy[58], the νοῦς should proceed in its activity in an analogous way to perception[59]. As the sensitive faculty is in potency in respect to the actual state of the perceptible regarding its sensible form, so the νοῦς is in potency in respect to the intelligible forms, i.e. to the λόγοι of beings[60]. In this sense, the human νοῦς is primarily defined by its capacity to assume these λόγοι[61]. As it occurs in the sensation, where the sense organ takes on only the sensible form of the percept, so the νοῦς becomes identical to the object of its apprehension, and in this transition from being that λόγος in potency to being this λόγος in actuality it acquires its second level potentiality. The impassibility of the νοῦς – that on the contrary of the sense organs does not undergo any kind of physical alteration – guarantees its unlimited capacity to become identical to all λόγοι[62]. Then, in the theoretical examination of the apprehended contents, our mind becomes aware of itself and it is able to comprehend itself[63]: the νοῦς can be thought as well as all the other things, because in its case «speculative knowledge and its object are identical»[64]. As the God of Aristotelian *Metaphysics*, also the human νοῦς, when it contemplates the content of its own thought, is «thinking on thinking»[65].

However, the analogy between thought and perception is not perfect. Differently from the sense organs, the νοῦς is immaterial: its nature is potency to become identical to every possible intelligible[66]; so, whereas the senses are highly selective on the ground of their physical qualities, the νοῦς is on the contrary pure capability to assimilate whatever intelligible form is available to him[67]. The mind's attributions of incorporeity, impassibility and purity from every admixture guarantee its unlimited range of apprehension[68]. The νοῦς, by becoming identical to the apprehended λόγοι by means of a theoretical rea-

---

58. *De anima*, Γ4 429a10 ff. Cf., on this point, M. V. WEDIN, Tracking Aristotle's Nous, *Aristotle's De anima in focus*, *op. cit.*, pp. 128-161.

59. As well as perception, intellectual activity is a special mode of «being acted upon»: in the intellectual activity this process occurs by force of the intelligible; cf. *De anima*, Γ4 429a13-14.

60. *Ibid.*, 429b17-18. Naturally, this analogy is not perfect, since the senses undergo a physical alteration, whereas the mind is impassible; moreover, the senses require always the external presence of the perceptible, while the active mind is independent from every external object: the dependency on the external reality is attributed only to passive mind. Cf., *ibid.*, B5 417b19-28.

61. *Ibid.*, Γ4 429b10-18.

62. *Ibid.*, 429a10-429b.

63. *Ibid.*, 430a1-10.

64. *Ibid.*, 430a5.

65. *Ibid.*, 429b5-10; cf. *Metaphysics*, Λ9 1074b33-35

66. *De anima*, Γ4 429a25-30.

67. *Ibid.*, 429b29-430a7.

68. *Ibid.*, 429a14-18; cf. *Metaphysics*, Λ6 1072a30.

nalysis of its contents, actualized itself in a second level actuality[69]. Correspondently to the Aristotelian example of the two «states» in which a man can be in respect to the knowledge he has acquired, the intellectual process articulates itself in three phases: in the first place the intelligible is only potentially present; in a second time, the νοῦς apprehends an external object by abstracting its intelligible form and assuming its λόγος. In this case, we still deal with a first level actuality in the sense of the illustrated example of the man who has acquired some knowledge but still does not exercise it. The third phase of the activity of νοῦς can be accomplished, when it already possesses the λόγοι of the beings, i.e. when it is already a second level potentiality[70]: then, it can recall these λόγοι in absolute autonomy from all external contingencies, in order to analyse them theoretically in their pure ontological structure. In this transition from its first level actuality to its highest actuality the νοῦς acquires a stable condition, i.e. an ἕξις[71].

b. *The analogy with the arts*. In the *De anima* Aristotle compares the activity of the νοῦς with the process by which the technical production occurs[72]. In order to grasp the relevance of this second analogy and its explanatory power in reference to the nature of human mind, we must refer to a fundamental passage that Aristotle dedicates to this topic in its *Metaphysics*[73]. According to the Stagirite there are two fundamental relations on the ground of which an activity can be related to its end: the first one is peculiar of those activities, of which τέλος is represented by an external product, that remains autonomous from the activity itself at the end of the production process and that consists in something already accomplished. The second kind of relation regards those activities, the τέλος of which is achieved in the accomplishment of the activity itself. Examples for this kind of relation are the sight, the theoretical contemplation and, finally, the life itself[74]. When the first kind of relation characterizes the τέχναι properly said, the second one defines the so called practical activities, in such a way that also the theoretical contemplation can be considered as a special kind of practical activity[75]. Now, as we have said, the soul is actuality, i.e. ἐντελέχεια of the living body. In order to grasp the sense of this definition, we must notice that the concepts of ἐνέργεια and ἐντελέχεια, both Aristotelian

---

69. *De anima*, Γ4 429b1-10.
70. *Ibid.*, Γ8 431b25-432a15.
71. *Ibid.*, Γ4 429b5-7.
72. *Ibid.*, Γ5 430a10-20.
73. *Metaphysics*, Θ8 1050a30 ff.
74. Cf., on this point, G. PICHT, *Aristoteles' De anima*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1992², pp. 38-40.
75. G. PICHT, *Aristoteles' De anima*, *ibid.*, p. 295: *«Das nicht zum Ziel gelangte In-sich-Haben des Zieles macht vielmehr das Wesen der Bewegung selbst aus. Bewegung ist überhaupt nichts anderes als nicht zum Ziel gelangtes In-sich-Habens des Ziels».*

neologisms, are borrowed from the world of the arts. They designate the state of accomplishment and perfection of an ἔργον. In the ἔργον is the εἶδος, which is present in the mind of the craftsman, to indicate the τέλος to which he should tend. When Aristotle says that perceiving is an ἐνέργεια rather than a κίνησις[76], he means that the kinetic processes remain incomplete as long as they do not reach their end; on the contrary, ἐνέργεια implies already in the actualization of its own activity the end toward which it tends[77]: in such activities τέλος, εἶδος and ἔργον coincide. In this sense, as in the ἔργον of «seeing» the act of perception accomplishes itself, so also in thinking the τέλος is internal to the ἔργον. When we assume this presupposition and we follow the Aristotelian analogy, we understand that in an opposite way to the process by which the craftsman impresses the form that he has in mind to his building material, so the forms of the world impose themselves to our mind[78] as the signet-ring on the wax tablet[79]. And even though this special kind of alteration does not have a special name, Aristotle compares it to the transition from the potentiality to the actuality that occurs when the craftsman starts his production process[80]. The production activity does not create anything different from the form that the craftsman has in mind[81]: it is always the same form but brought to a superior level of actuality, which it is reached by the being produced of the product[82]. In this analogy, the passive mind corresponds to the capacity of the building material to receive the form that exists in the mind of the craftsman: it is the form without matter to be present in his mind and that allows him to impress this form to his building material; in a similar way, it is by its incorporeity that the passive mind can become identical to every intelligible. The active mind corresponds then to the craftsman's ability to pass from the state of having the product's idea in mind to the actual state of putting it into practice; but differently from the craftsman, the νοῦς ποιητικός accomplishes this second activity in itself, so that subjective and objective potencies are already present in its essence[83].

Finally, the essence of human activity does not consist in the efficacy of the displayed producing power, i.e. in the concreteness of what it produces, but rather in the ability to bring something to its essential and natural perfection[84].

---

76. *Metaphysics*, Θ6 1048b18-38; *Nicomachean Ethics*, 1174a14-b9; *De sensu*, 446b2-3.

77. *Physics*, Θ 257b8: when the movement is defined as incomplete ἐντελέχεια of the movable, we understand why the soul is not defined as κίνησις.

78. *De anima*, Γ4 429a13-15, b24-6; B5 417b7, b14-15.

79. *Ibid.*, 430a.

80. *Ibid.*, B5 417b7-12, b14-16; Γ4 429a14-15, b24-26, b29-30.

81. *Metaphysics*, Z 7 1032a32-b2, b12-14.

82. *Ibid.*, Θ8 1050a25-34; cf. *Physics*, Γ3.

83. *Metaphysics*, Θ 8 1050a28-b1.

84. On the concept of τέχναι by ARISTOTLE, cf. *Nicomachean Ethics*, Z4 1140a9-10; cf. Z3 1139b22-23.

As Martin Heidegger says in its commentary to the book Θ of the Aristotelian *Metaphysics*[85] the ἐπιστήμη ποιητικὴ is an intellectual activity that occurs in the occasion of the ποίησις. It is not pure ἐπιστήμη, which is essentially self-knowledge and meta-knowledge; on the other side, it does not merely consist in the ability to manipulate the things; on the contrary, its essence specifically consists in letting the things be in their οὐσία, i.e. in their presence and persistence, in order to perceive them according to *what* and *how* they are. In analogous way, the human intellect displays its activity, whose potency is tendency to enlighten the being of beings. From this analogy derives a special understanding of the τέλος of the activity of human νοῦς: it consists in the «production» of a renewed visibility of the fundamental ontological relations that constitute our reality. The νοῦς, when it produces a λόγος that is synthesis of opposed λόγοι, is the light that illuminates the truth of being[86].

c. *The analogy with the light.* Finally, Aristotle compares the νοῦς to the light[87]. In order to clarify the implications of this analogy, it is necessary to see which are the physical characteristics attributed to this fundamental physical *medium*. The Stagirite believed in the existence of a transparent *medium*, such as for example air, water, some solids, the ether, but that is present in small quantities in all kinds of bodies[88]. This *medium* is supposed to accomplish the essential function of «mediating», i.e. of transmitting the perceptible's qualities to the perceiver[89]. Since the immediate contact of the perceptible on the surface of the sense-organ, for example of a coloured surface on the eye, does not allow any perception, then, in order to justify the phenomenon of perception at distance, Aristotle affirms the existence of an intermediate being that assumes in actuality the sensible quality of the perceptible in order to transmit it to the perceiving subject. This *medium*, called the «diaphanous», can also exist in potency or in actuality[90]; it is in actuality when a being such as fire is present. In the case of light, according to Aristotle, we deal with the active state of the «transparent», while the colour, in reference to the sense of sight, is what puts the light in motion[91]; however, since without light the colour could not be visible, then the light can be considered in a wide sense as the actualization of the colour[92].

---

85. M. HEIDEGGER, *Metaphysik Θ 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, in *Gesamtausgabe*, Band 33, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1981.
86. *Ibid.*, pp. 127-129.
87. *De anima*, Γ5 430a15-20.
88. *Ibid.*, B7 418b5-10, and *De sensu*, 439a 20-5.
89. Cf. *supra*, n. 25.
90. *De anima*, B7.
91. *Ibid.*, B7 418a31-b2, 419a9-10.
92. *Ibid.*, Γ5 430a15-18.

What is important to notice in order to understand the implications of this analogy for the comprehension of the nature of the νοῦς, is that the light is not the cause of the transparent, which in deeds is the fire; rather, the light is «the presence of fire in transparent»[93] and, as such, it cannot be engaged in any kind of 'productive' activity: it designates simply the actual state (ἕξις) of the transparent *medium*, i.e. a 'dispositional' activity. In this sense, light is the actuality of the transparent *qua* transparent. On the ground of the Aristotelian analogy of the light, the active νοῦς should be conceived as a «stable ontological condition» that allows the intelligible forms to actualize their λόγοι in the dianoetic contemplation. The νοῦς ποιητικὸς is then the disposition of the soul that makes it especially receptive of the influence of the natural enmattered forms; finally, the fact that Aristotle uses also here the metaphor of the wax tablet for the νοῦς παθητικὸς allows to interpret the νοῦς ποιητικὸς just in these terms[94].

4. Man as thinking on thinking. In the light of the interpretative indications that Aristotle himself has suggested, we can formulate the following conclusions regarding the human νοῦς. The νοῦς is a first level actuality, second level potentiality and tendency toward its highest realization; according to Aristotle, the continuous apprehension of intelligible forms is something spontaneous in man: the νοῦς παθητικός represents the intentional structure of our mind. When the transition to a second level actuality occurs, i.e. when the λόγοι of beings are contemplated in themselves and connected to each other so to gain a perspective on the logical and ontological relations that constitute the Aristotelian world, then the νοῦς realizes itself as ποιητικὸς and as such it is able to think on itself[95]. It becomes the light of being that draws the frame of the horizon in which the apprehension of further λόγοι is necessary as well as possible. Moreover, the νοῦς offers the visibility of the truth of being simply by virtue of its actual contemplation: the cognitive spheres in which the νοῦς articulates its activity, such as *techne*, *episteme*, *phronesis*, *sophia*[96], are nothing else but the ways in which the visibility of being as such is produced[97]. The heideggerian image that indicates in man the «shepherd of being»[98] recalls this Aristotelian position.

---

93. *Ibid.*, B7 418b15-18.

94. *Ibid.*, Γ12 435a5-10; cf. B11 424a15-20. Cf. also *Metaphysics*, Λ3 1070a11; 1069b34; 1070b11. Cf. furthermore R.D. HICKS, *Aristotle, De anima*, p. 501, and T.W. BYNUM, A new look at Aristotle's theory of perception, *op. cit.*, p. 95.

95. *De anima*, Γ4 429a8-10.

96. *Nicomachean Ethics*, 1139b15-17.

97. M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Stuttgart, Reclam, 2002, p. 45.

98. M. HEIDEGGER, *Brief über den «Humanismus»*, in *Wegmarken*, *Gesamtausgabe*, Band 9, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, p. 342.

On the ground of this interpretation, we can also understand better the terms by which Aristotle qualifies the active νοῦς: it is defined as χωριστός, ἀπαθής, ἀμιγής, ἀθάνατον and ἀΐδιον[99], all appellatives that seem at the first to suggest its divinity and so its ontological difference from the sublunary beings; but then the Stagirite does not attribute to active νοῦς an existence outside the human soul as long as its reality consists in being the actuality of the living body. Moreover, since the active νοῦς represents that peculiar «disposition» that allows man to contemplate the being, it is destined to remain estrange to what constitute the unrepeatable individuality of man, i.e. his memory and the knowledge that he peculiarly possesses and interprets on the ground of his personal perspective: this part of the soul coincides with the passive mind and it is expressively declared mortal by Aristotle[100]. The separateness and immortality of the active νοῦς are not related to individual immortality: this position will belong to Christian revelation and remains fundamentally estrange to ancient Greek philosophy.

Rather, we must consider that for Aristotle θεωρία is the unique activity of man that can be realized independently from all external contingencies: then, it represents the most divine state in the sublunary reality. In this sense, Heidegger says that the pure understanding gains its concrete possibilities of realization when it becomes free from every finalized relation to its object. Θεωρία is just the *modus* in which life can assume a state of rest in its fundamental tendency. The θεωρεῖν, understood as the purest motility of man, represents also the purest actualization that life has at its own disposal; therefore, it is something «divine»[101]. For Aristotle the idea of divine does not consist in the

---

99. *De anima*, Γ5 430 a15-20.

100. *Ibid.*, 430 a23-25.

101. M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, *op. cit.*, pp. 61-62: «*Das reine Verstehen has seine konkrete Vollzugmöglichkeit im Freisein von den Besorgnissen des verrichtenden Umgangs; sie ist das Wie, in dem das Leben hinsichtlich einer seiner Grundtendenzen einen Aufenthalt nimmt. Das Theorein ist die reinste Bewegtheit, über die das Leben verfügt. Dadurch ist es etwas 'Göttliches'*». On the interpretation of the appellatives of the active νοῦς as proves of its immortality, cf. A.-H. CHROUST, *Aristotle. New light on his life and on some of his lost works*, vol. II, London, Routledge & Kegan Paul, 1973, pp. 43-70. This author underlines against the studiers who want to see a continuity between the psychological conception of the lost Aristotelian *Eudemus* and the one of the *De anima* that, according to the ancient sources at our disposal, the *Eudemus*, Aristotelian dialogue of the platonic period, would have consisted in a *lamentatio vitae*; therefore, both because of the familiarity that Aristotle still felt at the time of the composition of the *Eudemus* to the platonic theories, and because of the rules of the literary kind to which this dialogue belongs, the *Eudemus* admitted the immortality of the individual soul and indicated in sensible life the prison of man, whose true home is the Heaven. In respect to this young Aristotle, in spite of the attempts made by some authors to show the opposite thesis, it is impossible to deny the further change of perspective as it is testified by the *De anima*, where we find no trace of

explication of a fundamental religious experience that suddenly becomes accessible: the θεῖον is rather the expression of the highest character of the existent that derives from the ontological radicalisation of the idea of being as tendency and realisation. The divine must be pure contemplation, and therefore free from every emotional relation to its end[102]. In this sense, the Aristotelian God cannot be envy, not because he is – as the Christian God – absolute love and piety, but because in its pure actuality he is not in condition to love and to hate: the Aristotelian God is 'thinking on thinking', and therefore he can only 'be'. The active νοῦς, its closest correlative in the sublunary world, remains though something human: from its νοήσις νοήσεως, that represents the sublunary light of being, one falls systematically in the chiaroscuro of the existence[103].

Francesca FILIPPI
(Freiburg)

---

individual immortality; cf. in this sense the three stages in which the Aristotelian conception of the relation body-mind developed according to F. NUYENS, *L'évolution de la psychlogie d'Aristote*, Louvain-La Haye-Paris, 1948; cf. also D.W. ROSS, *Aristotle*, *op. cit.*, p. 132, where this author claims that for Aristotle would have been absurd to speak of transmigration of the soul.

102. On God as νοήσις νοήσεως, cf. *Metaphysics*, Λ 9 1074b33-35 ff.

103. ARISTOTLE, *De anima*, B4 415a25-415b. M.V. WEDIN, Tracking Aristotle's Nous, *op. cit.*, pp. 128-161.

Ο ΑΝΘΡΩΠΟΣ ΩΣ «ΝΟΗΣΙΣ ΝΟΗΣΕΩΣ» ΣΤΟ *ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ* ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Τὸ ζήτημα τῆς φύσεως τοῦ ἀνθρώπινου νοῦ ποὺ ὁ Ἀριστοτέλης πραγματεύεται στὸ *Περὶ ψυχῆς*, προκάλεσε πλῆθος φιλοσοφικῶν συζητήσεων: ὁρισμένοι μελετητὲς ὑποστήριξαν ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης διατηρεῖ ἀθάνατη ἀκόμη καὶ τὴν ἀνθρώπινη ψυχή, ἐνῶ ἄλλοι ἀρνήθηκαν διαρρήδην αὐτὴ τὴν ἐκδοχή.

Τὸ παρὸν ἄρθρο ἔχει στόχο νὰ παρουσιάσει κάποιες βασικὲς προϋποθέσεις ἀνάγνωσης, ποὺ θὰ παρεῖχαν τὴ δυνατότητα πληρέστερης ἑρμηνείας τῆς θέσεως τοῦ Σταγιρίτη σχετικὰ μὲ τὴν σημαντικὴ αὐτὴ πραγματεία. Συγκεκριμένα, ἐπιχειρεῖ νὰ ἀποδώσει δέουσα βαρύτητα στὶς δυναμικὲς κατηγορίες τοῦ ὄντος πού, κατὰ τὴν ἑρμηνεία τοῦ φαινομένου τῆς ἀντίληψης καὶ τῆς σύλληψης ἐπιτελοῦν μιὰ σημαντικὴ λειτουργία. Ὑπ' αὐτὴν τὴν ἔννοια, πρόκειται νὰ γίνει μία ἐκ νέου ἀνάγνωση τῆς ἀριστοτελικῆς πραγματείας *Περὶ Ψυχῆς*, ὑπὸ τὸ πρῖσμα τῆς «τελεολογικῆς» ὀντολογίας τοῦ Σταγιρίτη. Σύμφωνα μὲ αὐτὴν τὸ πραγματικὸ ἀρθρώνεται σὲ διάφορα ἐπίπεδα δυνάμεων καὶ πράξεως, κατὰ τὰ ὁποῖα οἱ κατώτερες δυνάμεις τείνουν πάντα πρὸς τὸ ἀνώτερο ἐπίπεδο τοῦ πραγματικοῦ, καθὼς καθοδηγοῦνται ἀπὸ τὴ βασικὴ δύναμη ἡ ὁποία ἐνυπάρχει σὲ κάθε σχῆμα. Ἐπίσης θὰ πρέπει νὰ ἐπισημανθεῖ ἡ ἰσχυρὴ ἀναλογικὴ φύση, ἡ ὁποία συνδέει τὶς ἱκανότητες τῆς ψυχῆς, καὶ ἐξ αὐτοῦ νὰ προχωρήσουμε στὴν ἀντίληψη τῆς φύσεως τοῦ νοῦ, ἐκμεταλλευόμενοι τὴν ἀντιληπτικὴ δύναμη τῶν τριῶν ἀναλογιῶν τὶς ὁποῖες ὁ Ἀριστοτέλης καταδεικνύει προκειμένου νὰ ἐπεξηγήσει τὴν ἀντίληψη: ἡ δράση του εἶναι ἀνάλογη πρὸς τὴν ἀντίληψη, πρὸς τὴν παραγωγικὴ διαδικασία τῶν τεχνῶν καὶ τέλος, πρὸς τὸ *μεταξὺ* τοῦ φωτός. Μία ἀκριβὴς ἀνάλυση αὐτῶν τῶν ἀναλογιῶν μᾶς ὁδηγεῖ στὴν κατανόηση τῆς φύσεως τοῦ νοῦ, στὴ διττή του ἱκανότητα. Κατὰ τὸν τρόπον αὐτόν, ἐὰν ὁ παθητικὸς νοῦς δηλώνει τὸν οὐσιώδη «ἀντιληπτικό» χαρακτῆρα, δηλαδὴ τὸν προθετικὸ χαρακτῆρα τῆς ἀνθρώπινης νοήσεως, ὁ ἐνεργητικὸς νοῦς συνίσταται στὴν ἱκανότητα ὑποβολῆς σὲ ἕναν θεωρητικὸ ἐπανέλεγχο τῶν *λόγων*, οἱ ὁποῖοι συλλέχθηκαν ἀπὸ τὸν παθητικό νοῦ. Ἂν συμβαίνει αὐτό, τότε ὁ ἐνεργητικὸς νοῦς εἶναι «ἀντίληψη» καὶ ἐνδελεχὴς προθετικὴ δραστηριότητα: αὐτὴ ὡς ὀντολογικὴ ἰδιότητα, ἀνήκει κατ' ἐξοχὴν στὸν ἄνθρωπο καί ἔχει ὡς χάρισμα τὴν αἰωνιότητα. Ὅ,τι ὅμως συλλέγεται χάριν αὐτῆς τῆς διαθέσεως καὶ ὅ,τι συνιστᾶ τὴν προσωπικότητα καθενὸς ἐκ τῶν ἀνθρώπων ξεχωριστά, χάνεται. Στὸ *Περὶ Ψυχῆς*, δὲν γίνεται λόγος περὶ θεότητας τοῦ πρακτικοῦ νοῦ, παρὰ μόνο ὑπὸ τὴν ἔννοια ὅτι ἡ θεωρητικο-ἀντιληπτικὴ δραστηριότητα εἶναι, χάριν τῆς αὐτονομίας της – τῆς ἀπεξάρτησής της – ἀπὸ κάθε ἐξωτερικὸ παράγοντα, ἐκείνη πού, στὴν αἰσθητὴ πραγματικότητα, πλη-

σιάζει περισσότερο τὴν τέλεια πληρότητα τοῦ ἀριστοτελικοῦ θεοῦ. Ὁ ἄνθρωπος ἐξάλλου εἶναι ὁ «διαυγής», ἐκεῖνος ποὺ καθιστᾶ δυνατὴ τὴν ἀντίληψη τοῦ ὄντος ὄντος.

Francesca FILIPPI
(μτφρ. Μαρία ΠΡΩΤΟΠΑΠΑ-ΜΑΡΝΕΛΗ)

ΟΙ ΔΙΑΤΑΞΕΙΣ ΤΗΣ *ΠΟΛΙΤΕΙΑΣ* ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΖΗΝΩΝΑ ΤΟΝ ΚΙΤΙΕΑ

Ὅταν ὁ Ζήνων ὁ Κιτιεὺς ἔφτασε στὴν Ἑλλάδα[1] καὶ ἐγκαταστάθηκε στὴν Ἀθήνα, στὸν ἑλλαδικὸ χῶρο ὑπῆρχε μιὰ πολιτική, κυρίως ὅμως μιὰ πνευματικὴ κρίση καὶ ἡ φιλοσοφικὴ κίνηση ἀποκεντρώθηκε στὴν Αἴγυπτο καὶ στὴ Συρία. Ἡ Ἀθήνα σὲ τίποτα δὲν θύμιζε τὸ ἔνδοξο πολιτικό της παρελθόν. Ἀλλὰ κι ὅλες οἱ πόλεις βρίσκονταν σὲ πολιτικό, οἰκονομικὸ καὶ στρατιωτικὸ μαρασμό. Τὸ κράτος τοῦ Μεγάλου Ἀλεξάνδρου ἔχει διαλυθεῖ καί, γενικότερα, σ' ὅλη τὴν περιοχὴ τῆς λεκάνης τῆς Μεσογείου ὑπάρχει μιὰ πολιτικὴ ἀστάθεια. Εἶναι ἡ στιγμὴ ἀπ' ὅπου ξεκινᾶ ἡ ἑλληνιστικὴ περίοδος. Δυστυχῶς, ὡστόσο, μιὰ ἀντίστοιχη παρακμὴ ὑφίστατο καὶ στὸν χῶρο τῆς ἐπιστήμης. Γενικά, στὴν ἱστορία ἔχει παρατηρηθεῖ ὅτι τὸ πνεῦμα, ἐκτὸς τῶν ἄλλων, χρειάζεται καὶ μιὰ σταθερὴ πολιτικὴ κατάσταση καὶ μία ἠρεμία, γιὰ νὰ δύναται νὰ μεγαλουργήσει. Μέσα σ' αὐτὴν τὴ θολὴ χρονικὴ περίοδο, δύο σχολὲς ἐμφανίστηκαν, οἱ ὁποῖες προσπάθησαν νὰ δώσουν λύσεις στὰ πνευματικὰ προβλήματα καὶ στὶς ἀνησυχίες τῶν ἀνθρώπων, προσφέροντάς τους κανόνες ζωῆς, σύμφωνα πρὸς τοὺς ὁποίους ὁ κάθε ἄνθρωπος νὰ δύναται νὰ συμφιλιωθεῖ μὲ τὴν ζωὴ καὶ τὴ φύση: ὁ ἐπικουρισμὸς καὶ ὁ στωϊκισμός. Ὁ πλατωνισμὸς καὶ ὁ ἀριστοτελισμὸς εἶχαν δοκιμαστεῖ καὶ εἶχαν ἀποτύχει. Οἱ παλιὲς ἀξίες τῆς πόλης-κράτους εἶχαν καταρρεύσει, κι αὐτὸ εἶχε ὡς ἀποτέλεσμα τὴν ἀναζήτηση νέων ἀξιῶν.

Κάτω λοιπὸν ἀπὸ τὶς δύσκολες αὐτὲς πνευματικὲς συνθῆκες, καὶ μὲ τὴν παρακμὴ τῆς πόλης-κράτους καὶ τῶν ἀξιῶν της, ἀναπτύχθηκε, ἀπὸ τοὺς Στωικοὺς καὶ εἰδικὰ ἀπὸ τὸν Ζήνωνα, ἡ ἰδέα ποὺ θὰ ἦταν δυνατὸ νὰ χαρακτηρίσουμε ὡς κοσμοπολιτισμὸ ἢ ὡς κοσμόπολη, μιὰ ἔννοια διαφορετικὴ ἀπὸ τὴν ἔννοια τοῦ διεθνισμοῦ, ὁ ὁποῖος πρεσβεύει πὼς τὸ γενικὸ συμφέρον πρέπει νὰ ὑπερισχύει τοῦ ἐθνικοῦ (καὶ ποὺ σίγουρα διαφέρει ἀπὸ τὴν ἔννοια τῆς παγκοσμιοποίησης). Σύμφωνα μὲ τὴν ἀπο-

---

1. Ὑπάρχουν διαφορετικὲς καὶ ἀντικρουόμενες μαρτυρίες σχετικὰ πρὸς τὴν ἀκριβῆ χρονολογία γέννησης καὶ τὴν ἐθνικὴ καταγωγὴ τοῦ Ζήνωνος. Σύμφωνα πρὸς αὐτά, ποὺ ἀναφέρει ὁ μαθητής του Περσαῖος στὸ σύγγραμμά του *Ἠθικὲς σχολές*, ὁ Ζήνων ἔζησε ἑβδομήντα δύο ἔτη κι ἔφθασε στὴν Ἀθήνα σὲ ἡλικία εἴκοσι δύο ἐτῶν. Πβ. ΔΙΟΓΕΝΟΥΣ ΛΑΕΡΤΙΟΥ, *Βίοι Φιλοσόφων* VII, 28 (ἐφεξῆς: Δ. Λ.): «Περσαῖος δέ φησιν ἐν ταῖς Ἠθικαῖς σχολαῖς δύο καὶ ἑβδομήκοντα ἐτῶν τελευτῆσαι αὐτόν, ἐλθεῖν δ' Ἀθήναζε δύο καὶ εἴκοσιν ἐτῶν». Σύμφωνα λοιπὸν πρὸς τὴν ἐκδοχὴ αὐτήν, ὁ Ζήνων πρέπει νὰ γεννήθηκε τὸ ἔτος 333/332 καὶ νὰ ἔφθασε στὴν Ἀθήνα τὸ ἔτος 312/311.

ψη αὐτή, οἱ πολῖτες εἶναι μέλη τῆς δικῆς τους κοινότητας καὶ ἡ κοινότητα αὐτὴ εἶναι μέλος τῆς παγκόσμιας κοινότητας. Ὁ κάθε ἄνθρωπος ἔχει τὸ ἴδιο χρέος πρὸς τὴν ἰδιαίτερη πατρίδα του μ' ἐκεῖνο ποὺ ἔχει γιὰ τὴν παγκόσμια πατρίδα. Τὸ γεγονὸς αὐτὸ δὲν τὸν ἐμποδίζει νὰ ἔχει τὴν δική του πατρίδα καὶ δὲν τὸν ἐμποδίζει ν' ἀνήκει στὸ δικό του ἔθνος. Προκειμένου νὰ ἐπιτευχθεῖ ἡ συνεργασία τῶν λαῶν σὲ πολιτικό, πνευματικό, πολιτιστικὸ καὶ κοινωνικὸ πεδίο, θὰ πρέπει νὰ παραμεριστεῖ τὸ ἐθνικὸ συμφέρον. Πολὺ πιὸ πρίν, ὁ πρῶτος φιλόσοφος, ὁ Θαλῆς ὁ Μιλήσιος[2] ἀσχολήθηκε ἰδιαίτερα μὲ τὶς πολιτικὲς ἐξελίξεις στὴν ἰδιαίτερη πατρίδα του, συνιστώντας στοὺς συμπατριῶτες του νὰ ἱδρύσουν κοινὴ βουλὴ στὴν Τέω (πόλη στὸ μέσον τῆς Ἰωνίας) ὥστε νὰ σχηματίσουν ὁμοσπονδία ἐναντίον τῶν Περσῶν. Ὁ Γοργίας[3], σοφιστὴς καὶ ρήτορας, μ' ἀφορμὴ τὶς περιηγήσεις του στὴν Ἑλλάδα, παρατήρησε πόσο ἐνιαία ἦταν ἡ ζωὴ τῶν Ἑλλήνων καὶ ὁδηγήθηκε στὴ σύλληψη τῆς ἰδέας τῆς ἑνότητας τῶν ἑλληνικῶν πόλεων καὶ παρότρυνε τοὺς κατοίκους τους νὰ σταματήσουν τοὺς ἐμφύλιους πολέμους καὶ νὰ ὁδηγηθοῦν μὲ κοινὴ στρατηγικὴ κατὰ τῶν βαρβάρων. Ἕνας ἀκόμη ὑποστηρικτὴς τῆς ἕνωσης ὑπῆρξε ὁ Ἰσοκράτης, ὁ ὁποῖος διατύπωσε τὴν ἄποψη πὼς ἡ Ἀθήνα καὶ ἡ Σπάρτη ἔπρεπε νὰ ξεχάσουν τὶς παλιές τους διαφορὲς καὶ νὰ ἑνώσουν ὅλους τοὺς Ἕλληνες ὑπὸ τὴν κοινή τους ἡγεσία. Μὲ τὸ ἔργο του *Φίλιππος*, ποὺ εἶναι μιὰ ἀνοικτὴ ἐπιστολὴ πρὸς τὸν βασιλιὰ τῶν Μακεδόνων, καλεῖ ἐκεῖνον νὰ ἀναλάβει τὰ ἡνία τῶν Ἑλλήνων[4]. Ὅλοι οἱ ἀνωτέρω, ὅταν ὁμιλοῦν γιὰ ἕνωση ἔχουν στὸ μυαλό τους ἕνα εἶδος ὁμοσπονδιακοῦ κράτους, τὸ ὁποῖο θ' ἀποτελεῖται ἀπὸ Ἕλληνες. Ἀκόμη καὶ ὁ Πλάτων στὴν δική του *Πολιτεία* διατυπώνει τὴν ἰδέα τοῦ κοινοῦ γένους καὶ θεωρεῖ πὼς ἀφοῦ ὅλοι εἶναι ὁμοεθνεῖς δὲν θὰ καταστρέφουν τὴν Ἑλλάδα καὶ οὔτε θὰ θεωροῦν τοὺς κατοίκους τῶν ἄλλων πόλεων ἐχθρούς τους. Οἱ βάρβαροι ὅμως εἶναι ἐχθροὶ τῶν Ἑλλήνων καὶ ὀφείλουν οἱ

---

2. Ηροδ., I. 170: «ὃς ἐκέλευσε ἓν βουλευτήριον Ἴωνας ἐκτῆσθαι, τὸ δὲ εἶναι ἐν Τέῳ».

3. Φιλοστρ., V14: «ὁρῶν ὁμονοίας ξύμβουλος αὐτοῖς ἐγένετο, τρέπων ἐπὶ τοὺς βαρβάρους καὶ πείθων ἄθλα ποιεῖσθαι τῶν ὅπλων μὴ τὰς ἀλλήλων πόλεις, ἀλλὰ τὴν τῶν βαρβάρων χώραν».

4. Ἡ ἀρχαία Ἑλλάδα ποτὲ δὲν ἀποτέλεσεν ἕνα κράτος μὲ τὴν σημερινὴ σημασία τοῦ ὅρου. Δὲν ὑπῆρξαν ποτὲ κοινὴ κυβέρνηση, κοινὸ νόμισμα καὶ νόμοι. Ὡστόσο, ἡ γλώσσα μὲ τὶς ποικίλες ἐμφανίσεις της (ἀττικὴ διάλεκτος, δωρική, ἰωνικὴ κ.τ.λ.), ἦταν ἐνιαία. Ὑπῆρχε τὸ σύστημα τῆς πόλης-κράτους: κάθε πόλη ἀποτελοῦσε καὶ ἕνα μικρὸ κράτος μὲ τοὺς δικούς της κυβερνῆτες, τὸ δικό της στρατό, τὸ δικό της νόμισμα καὶ τὸ δικό της πολιτειακό σύστημα (δημοκρατία, ὀλιγαρχία, βασιλεία, τυραννία). Παρ' ὅλες τὶς ἀνωτέρω ἀντιθέσεις τους, οἱ πόλεις-κράτη ἐβίωναν τὴν βεβαιότητα τῆς κοινῆς πατρίδας καὶ αὐτὸ τὸ ἀποδείκνυαν, ὅταν ἐκινδύνευαν ἀπὸ κάποιον ἐξωτερικὸν ἐχθρό, ὁπότε μὲ κοινὸν στρατὸ καὶ κοινὴν διοίκηση πάντα κατάφερναν νὰ ἐπιτυγχάνουν θετικὰ ἀποτελέσματα.

Ἕλληνες νὰ τοὺς συμπεριφέρονται μὲ τὸν τρόπο ποὺ συμπεριφέρονται μεταξύ τους, ὡς κάτοικοι διαφορετικῶν πόλεων[5]. Ὁ πρῶτος ποὺ κατάφερε νὰ ἑνώσει τοὺς λαοὺς μὲ διαφορετικὸ πολιτισμὸ καὶ νὰ ἐπιτύχει τὸν συγκερασμὸ πολιτικῶν, θρησκευτικῶν καὶ κοινωνικῶν στοιχείων διαφορετικῶν ὑπῆρξε ὁ Μέγας Ἀλέξανδρος: ἀφοῦ ἀρχικὰ κατάφερε νὰ ἑνώσει τὶς ἀδύναμες ἀπὸ τοὺς πολέμους ἑλληνικὲς πόλεις, ἐδημιούργησε ἕνα κράτος οἰκουμενικό, στὸ ὁποῖο ἐντάχθηκαν οἱ πόλεις ἐκεῖνες. Πρῶτος αὐτὸς διακήρυξε τὴν ἀντίθεσή του στὴν περίφημη ἀρχὴ «πᾶς μὴ Ἕλλην βάρβαρος», (ποὺ τὴν ἀποδεχόταν ἀκόμη κι ὁ Πλάτων)[6], σεβόμενος ταυτόχρονα τὶς ἰδιαιτερότητες τῶν λαῶν ποὺ κατέκτησε. Ἀργότερα ἀκολούθησε ἡ προσπάθεια μιᾶς πρὸ τοῦ γράμματος παγκοσμιοποίησης χάρη στὴν Ρωμαϊκὴ Αὐτοκρατορία ἡ ὁποία ἐφάρμοσε στὰ τεράστια ἐδάφη ποὺ κατέκτησε τοὺς νόμους καὶ τὰ πιστεύω τῆς Ρώμης μὲ ἀπώτερον σκοπὸ τὸ οἰκονομικὸ συμφέρον καὶ τὸ κέρδος. Ὁ Ζήνων ἐπρόσφερε στοὺς ἀνθρώπους ἕνα πνευματικὸ σωσίβιο, καὶ μὲ τὸ ἔργο του, τὴν *Πολιτεία*, ὁραματίστηκε μιὰν ἰδανικὴ πολιτεία, ὅπως ἄλλωστε κι ὁ Πλάτων εἶχε ὁραματιστεῖ τὴν ἰδική του, στὴν ὁποία συμπολῖτες θὰ ἦσαν ὅλοι οἱ ἄνθρωποι, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν πόλη-κράτος στὴν ὁποία κατοικοῦσαν· μιὰν πολιτεία (κοσμόπολη θὰ ἦταν ὀρθότερο νὰ ὀνομαστεῖ), στὴν ὁποία πολῖτες θὰ εἶναι μόνο οἱ σοφοὶ καὶ οἱ σπουδαῖοι, καὶ ἡ ὁποία θὰ λειτουργεῖ κάτω ἀπὸ νόμους κοινοὺς καὶ σύμφωνα πρὸς μιὰ τάξη ποὺ ν' ἀντιστοιχεῖ πρὸς τὴ φυσικὴ τάξη. Οἱ ἄνθρωποι δὲν θὰ κατοικοῦν χωρισμένοι σὲ πόλεις οὔτε σὲ δήμους μὲ ἰδιαίτερους ἑκασταχοῦ νόμους, ἀλλὰ θὰ θεωροῦν ὅτι εἶναι συνδημότες καὶ συμπολῖτες, ὅπως ἀκριβῶς μιὰ ἀγέλη ποὺ ὁλόκληρη βόσκεται καὶ τρέφεται ὑπὸ ἕναν κοινὸ νόμο[7]. Τὸ ἔργο αὐτὸ ὁ Ζήνων τὸ συνέγραψε σὲ νεαρὴν ἡλικία, κατὰ τὰ πρῶτα στάδια τῆς φιλοσοφικῆς του σταδιοδρομίας, ὅταν, πιθανόν, ἦταν ἀκόμη μαθητὴς τοῦ κυνικοῦ Κράτητος. Ὁ Φιλόδημος, προβαίνοντας σὲ κριτικὴ τῆς *Πολιτείας* τοῦ Ζήνωνα, ἀναφέρει πὼς σ' αὐτὴν περιέχονται κάποια σφάλματα, καθ' ὅσον συνεγράφη, ὅταν ἐκεῖνος ἦταν ἀκόμη νέος καὶ ἀνόητος[8]. Ἡ *Πολιτεία* του ἀποτελεῖ ἕναν διάλογο μὲ

---

5. Πλατ., *Πολιτεία*, 471b: «πρὸς δὲ τοὺς βαρβάρους, ὡς νῦν οἱ Ἕλληνες πρὸς ἀλλήλους».

6. Ὁ Πλάτων θεωροῦσε τὸ ἑλληνικὸ γένος ὁμογενὲς καὶ συγγενές, ἐνῶ ὡς πρὸς τοὺς βαρβάρους ἀλλογενὲς καὶ ξένο. Πβ. Πλατ., *Πολιτεία*, 470c: «φημὶ γὰρ τὸ μὲν Ἑλληνικὸν γένος αὐτὸ αὑτῷ οἰκεῖον εἶναι καὶ συγγενές, τῷ δὲ βαρβαρικῷ ὀθνεῖόν τε καὶ ἀλλότριον».

7. Πλουτ., *Ἠθικά* 329 A, B (*περὶ Ἀλεξάνδρου τύχης* 1.6): «ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῷ συστρεφομένης».

8. Φιλοδημου, *Περὶ Στωϊκῶν*, Pap. Herc., 339: «ἔχειν δέ τινας ἁμαρτάδας ὑπὸ νέου καὶ ἄφρονος ὄντος ἔτι γεγραμμένην».

καθρέπτη, ὅπου στὴ θέση τοῦ εἰδώλου εἶναι ἡ *Πολιτεία* τοῦ Πλάτωνος, καὶ ἴσως ὁ Ζήνων, μὲ τὸ ἔργο αὐτό, νὰ ἤθελε ν' ἀσκήσει κριτικὴ στὴν πλατωνικὴ *Πολιτεία*, ἤ, ἴσως πάλι, νὰ ἤθελε νὰ τὴν συμπληρώσει μὲ τὰ νέα δεδομένα ποὺ προέκυψαν μετὰ τὶς ἱστορικὲς καὶ πολιτικὲς μεταβολές. Κατὰ τὸν Πλούταρχο, πρόκειται γιὰ ἕνα ὄνειρο, μιὰν εἰκόνα, μιὰν οὐτοπία, ἕνα πρότυπο πολιτικοῦ βίου[9]. Δυστυχῶς, τ' ἀποσπάσματα τῆς *Πολιτείας* τοῦ Ζήνωνος εἶναι ὀλίγιστα, ὥστε νὰ μὴν εἶναι δυνατὸ (ὅπως ἐξάλλου καὶ γιὰ ὁλόκληρη τὴ φιλοσοφία του), νὰ παρασχεθεῖ ὁλοκληρωμένη ἄποψη. Γενικά, κατὰ τὴ μελέτη τῆς φιλοσοφίας τῆς ἀρχαίας Στοᾶς ἀντιμετωπίζουμε μεγάλο πρόβλημα, ἐπειδὴ τὰ σωζόμενα αὐτούσια κείμενα εἶναι ἐλάχιστα. Ὅσα διαθέτουμε, ἐκτὸς ἀπὸ τὸν *Ὕμνο στὸν Δία* τοῦ Κλεάνθη, εἶναι ἀποσπάσματα ἐντοπιζόμενα σὲ μεταγενέστερους συγγραφεῖς, μελετητές, φιλοσόφους, καὶ τὰ ὁποῖα χρήζουν διορθώσεις καὶ ἀσφαλῶς κριτικῆς ἐπεξεργασίας, ἀφοῦ οἱ περιλαβόντες τ' ἀποσπάσματα αὐτὰ εἰς τὰ ἔργα τους συγγραφεῖς εἶχαν ὄχι μόνο θετική, ἀλλὰ κι ἀρνητικὴ στάση ἀπέναντι τῆς Στοᾶς, μὲ πιθανὴν τὴν ἐκδοχὴ τῆς διαστρέβλωσης τῶν θέσεών της[10]. Ὁπωσδήποτε, πολλὰ ἀποσπάσματα σώθηκαν ἐξαιτίας τῆς κριτικῆς των ἀπὸ μεταγενέστερους. Μέσα ὅμως ἀπὸ τὰ ἀποσπάσματα αὐτά, καὶ παρ' ὅλο ποὺ ὁ Στωϊκισμὸς δὲν ὑπῆρξε θεωρία ἐνιαία, διαπιστώνει κανεὶς τὴν ἱστορικὴν ἐξέλιξη καὶ τὴ συνέχεια τῆς σχολῆς.

Ἀπὸ τὴ μελέτη τῶν ἀποσπασμάτων αὐτῶν δύναται νὰ διακρίνουμε ὅτι στὴν *Πολιτεία* του[11], ὁ Ζήνων, θεωρεῖ (α) τὴν ἐγκύκλιον παιδείαν ἄχρηστη· (β) ὅτι μόνον οἱ σοφοὶ εἶναι φίλοι μεταξύ τους· (γ) ὅτι οἱ γυναῖκες πρέπει νὰ εἶναι κοινές· (δ) ὅτι δὲν πρέπει νὰ κτίζονται στὶς πόλεις οὔτε ἱεροὶ ναοί, οὔτε δικαστήρια, οὔτε γυμναστήρια· (ε) ὅτι δὲν πρέπει νὰ ὑπάρχουν νομίσματα καὶ (στ) ὅτι ἀμφότερα τὰ φύλα θὰ πρέπει νὰ φοροῦν τὰ ἴδια ροῦχα.

Κατὰ τὸν Ζήνωνα, ἡ παραδοσιακὴ ἑλληνικὴ παιδεία, ποὺ ἀποτελοῦσε τὸ βασικὸ σύστημα προεκπαίδευσης τοῦ μαθητῆ, δὲν προσφέρει σημαντικὰ πράγματα, καὶ ὡς ἐκ τούτου εἶναι ἄχρηστη[12]. Ἡ παιδεία στὴν ἀρχαία Ἀθήνα, ἡ γνωστὴ ἐγκύκλιος, ἡ ὁποία ἦταν ἰδιωτικὴ καὶ στηρι-

---

9. Πλουτ., *Ἠθικά* 329 Α, Β (*περὶ Ἀλεξάνδρου τύχης* 1.6): «ὥσπερ ὄναρ ἢ εἴδωλον εὐνομίας φιλοσόφου καὶ πολιτείας ἀνατυπωσάμενος».

10. Πβ. Ε. Μουτσοπουλου, *Φιλόσοφοι τοῦ Αἰγαίου*, Ἀθήνα, Ἵδρυμα τοῦ Αἰγαίου, 1991, σελ. 157.

11. Πβ. *Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, 1999, σ. 757 καὶ Δ. Λ., VII, 32-34.

12. Δ. Λ., VII, 32: «...πρῶτον μὲν τὴν ἐγκύκλιον παιδείαν ἄχρηστον ἀποφαίνειν...».

ζόταν στὴν παράδοση καὶ ὄχι σὲ συγκεκριμένα προγράμματα διδασκαλίας, περιελάμβανε τρεῖς θεματικοὺς κύκλους: τὰ γράμματα, τὴ μουσικὴ καὶ τὴ γυμναστική. Στοὺς *Νόμους* ὁ Πλάτων[13] ἀναφέρεται στὸν ἄνθρωπο καὶ τὸν περιγράφει ὡς ζῶο τὸ ὁποῖο, ἀφοῦ λάβει τὴν κατάλληλη ἐκπαίδευση, μεταβάλλεται σὲ «θειότατον ἡμερώτατον τε ζῷον», ἐνῶ στὴν ἀντίθετη περίπτωση στὸ «ἀγριώτατον, ὁπόσα φύει γῆ». Ὁ ἴδιος πιστεύει πὼς ἡ πολιτεία πρέπει νὰ λαμβάνει ὑπ' ὄψιν ὅτι ἀπὸ τὴν παιδική τους ἡλικία οἱ νέοι, ποὺ ἔχουν ἀνάγκην ἀπὸ διασκέδαση καὶ παιχνίδια, νὰ μαθαίνουν κανόνες συμπεριφορᾶς καὶ πειθαρχίας καὶ νὰ προικίζονται «μετὰ νοῦ καὶ δίκης» ἔτσι, ὥστε νὰ γίνουν ἄριστοι πολῖτες καὶ νὰ εἶναι σὲ θέση καὶ νὰ ἄρχουν, ἀλλὰ καὶ νὰ ἄρχωνται δίκαια. Στὴν *Πολιτεία*, πάλι, ὁ Πλάτων ἀναφέρεται ἐκτενῶς στὸν τρόπο ἐκπαίδευσης τῶν μελλοντικῶν φυλάκων της: τὰ παιδιὰ μὲ τὴν κατάλληλη διαπαιδαγώγηση, ἡ ὁποία περιλαμβάνει τὴ γυμναστική, τὴ μουσικὴ καὶ τὴ διδασκαλία τῶν μύθων (ὑπὸ τὴν εὐθύνη ἐπιλογῆς τῶν ἀρχόντων γιὰ τὸ ποιοί εἶναι κατάλληλοι καὶ ποιοί ὄχι), ἀναπτύσσουν τὶς ἀρετὲς τῆς ἀνδρείας, τοῦ θάρρους, τὴν ψυχικὴ ἁρμονία, τὸ αἴσθημα τῆς δικαιοσύνης καθὼς καὶ τὴν σωφροσύνη. Στὴ Σπάρτη, τὴν εὐθύνη εκπαίδευσης τῶν παιδιῶν εἶχε ἡ ἴδια ἡ πολιτεία, ἡ ὁποία ἐφρόντιζε μὲ τὴν καθοδήγηση τῶν ἐμπειροτέρων νὰ ἐκπαιδεύει τοὺς νέους, παρέχοντάς τους τὰ ἀπολύτως ἀναγκαῖα, μὲ ἀπώτερον σκοπὸ τὴ δημιουργία πολιτῶν ποὺ θὰ ὑπηρετοῦσαν τὴ στρατιωτικὴ ὑποδομή της. Ὁ Ζήνων ἔχει μᾶλλον ἐπηρεασθεῖ ἀπὸ τὸν κυνικὸν Κράτητα, καθ' ὅσον ἀνάλογη θέση εἶχαν λάβει καὶ οἱ Κυνικοί[14]. Γι' αὐτό, ἄλλωστε, καὶ οἱ ἑπόμενοι μελετητὲς ἀναφέρουν πὼς ὁ Ζήνων ἔγραψε τὴν *Πολιτεία* ἐπὶ κυνὸς οὐρᾶς[15]. Ἐνῶ ἡ στωϊκὴ φιλοσοφία στὸ πέρασμα τοῦ χρόνου κράτησε τὶς βασικὲς ἀρχές της, στὸ συγκεκριμένο θέμα μόνον ὁ Ζήνων ἔλαβε αὐτὴν τὴ θέση, ἀφοῦ καὶ ὁ ἴδιος ὁ Χρύσιππος διαφωνεῖ πρὸς αὐτήν. Πιθανῶς, ὁ Ζήνων, στὰ πρῶτα κεφάλαια τῆς *Πολιτείας* του, νὰ ἐνετόπιζε τὰ προβλήματα τῆς ὑπάρχουσας παιδείας καὶ τῶν μεθόδων διδασκαλίας, καὶ μᾶλλον νὰ πρότεινε δικές του ἐναλλακτικὲς ἐκπαιδευτικὲς λύσεις καὶ προτάσεις θεραπείας τῶν σχετικῶν μειονεκτημάτων.

Οἱ ἄσοφοι εἶναι ὅλοι ἐχθροὶ καὶ δοῦλοι καὶ ξένοι μεταξὺ τους, καὶ οἱ γονεῖς πρὸς τὰ παιδιά τους καὶ οἱ ἀδελφοὶ πρὸς τοὺς ἀδελφούς. Μόνον

---

13. ΠΛΑΤ., *Νόμ.*, 766a: «θειότατον ἡμερώτατόν τε ζῷον γίγνεσθαι» καὶ «ἀγριώτατον, ὁπόσα φύει γῆ».

14. Δ. Λ., VI, 11: «...τὴν τ' ἀρετὴν τῶν ἔργων εἶναι, μήτε λόγων πλείστων δεομένην μήτε μαθημάτων, αὐτάρκη τ' εἶναι τὸν σοφόν».

15. *Αὐτόθι*, VII, 4: «Ἕως μὲν οὖν τινὸς ἤκουε τοῦ Κράτητος· ὅτε καὶ τὴν *Πολιτείαν* αὐτοῦ γράψαντος, τινὲς ἔλεγον παίζοντες ἐπὶ τῆς τοῦ κυνὸς οὐρᾶς αὐτὴν γεγραφέναι».

οἱ σπουδαῖοι εἶναι φίλοι[16]. Γιὰ νὰ καταστεῖ δυνατὴ ἡ θεμελίωση καὶ ἡ στερέωση μιᾶς πολιτείας, πρέπει νὰ βασίζεται στὴ φιλία. Ἀντίστοιχη θέση διατυπώνουν καὶ οἱ Κυνικοί[17], θεωρώντας τοὺς σπουδαίους φίλους μεταξύ των, ἐνῶ τοὺς πονηροὺς ξένους μεταξύ των. Ἐπειδὴ ὅμως οἱ κακοὶ εἶναι ἐχθροὶ μεταξύ τους, ἀδυνατοῦν ν' ἀναπτύξουν φιλία, κι αὐτὸ ἔχει ὡς ἐπακόλουθον ἡ πολιτεία νὰ ὁδηγηθεῖ σὲ κρίση καὶ σὲ μαρασμό. Ἀπὸ τὴν μελέτη τῶν διασωθέντων ἀποσπασμάτων, δὲν προκύπτει ρητὰ κατὰ πόσο στὴν πολιτεία συμμετέχουν καὶ οἱ καλοὶ καὶ οἱ κακοί, λ.χ., αὐτὸ συμβαίνει στὴν πλατωνικὴ πολιτεία, ὅπου ὑπῆρχαν δύο τάξεις: οἱ φύλακες καὶ οἱ δημιουργοί. Σίγουρο παραμένει ὅτι στὴν ἰδανικὴν πολιτεία, ὅπως θὰ τὴν ἐπιθυμοῦσε ὁ Ζήνων, ὑπάρχουν μόνο σοφοὶ ἄνθρωποι καὶ ἀποκλείονται ὅλες οἱ ἄλλες κατηγορίες ἀνθρώπων. Σοφοὶ καὶ κακοὶ ὑπάρχουν, μᾶλλον, γιὰ τὸν Ζήνωνα, στὶς ὑφιστάμενες ἀνθρώπινες, μεταβατικὲς πολιτεῖες καὶ σίγουρα ὄχι στὴν ἰδανική, τὴν ὀνειρεμένη πολιτεία του, ἀφοῦ γιὰ νὰ ὁδηγηθοῦμε σ' αὐτὴν θὰ πρέπει ὅλοι νὰ ἔχουμε γίνει σοφοί. Γιὰ νὰ κατορθώσει κάποιος νὰ εἶναι μέλος τῆς πολιτείας, θὰ πρέπει νὰ εἶναι σοφός. Σοφὸς δύναται νὰ ἀποβεῖ ὁποιοσδήποτε χωρὶς νὰ ὑπάρχουν ἐθνικὲς προϋποθέσεις, ὅπως ἡ διάκριση μεταξὺ Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων. Θέμα δουλείας δὲν τίθεται, διότι ὅλοι οἱ ἄνθρωποι εἶναι ἴσοι. Γιὰ τοὺς Στωϊκοὺς ὁ δοῦλος ἐπιτρέπεται νὰ θεωρηθεῖ μισθωτός, ὁ ὁποῖος ἔχει συνάψει μιὰ σχέση ἐργασίας ἀορίστου χρόνου, μέχρι τὸ τέλος δηλαδὴ τῆς ζωῆς του καὶ ὑπακούει στὸν ἀφέντη του. Σὲ διαφορετικὴν περίπτωση προκύπτει κατοχὴ τοῦ δούλου, δηλαδὴ κυριότητα, κάτι ποὺ γιὰ τοὺς Στωϊκοὺς δὲν ὑφίσταται.

Τὴν ἄποψη πὼς οἱ γυναῖκες πρέπει νὰ εἶναι κοινὲς τὴν παραδίδει ὁ Διογένης Λαέρτιος[18]. Σύμφωνα πρὸς τὴν ἄποψη αὐτήν, ἡ ὁποία προσιδιάζει καὶ στοὺς κυνικούς[19], οἱ γυναῖκες πρέπει νὰ εἶναι κοινὲς γιὰ τοὺς σοφούς, ὥστε ὁποιοσδήποτε νὰ δύναται νὰ σμίξει μὲ ὁποιανδήποτε συναντήσει. Ὁ ἔρωτας εἶναι ὁ θεὸς τῆς φιλίας καὶ ὁ δημιουργὸς τῆς ὁμόνοιας, μὲ συνέπεια νὰ συνεργεῖ στὴν σωτηρία τῆς πόλης[20]. Στὸ ἀπόσπασμα VII, 121[21] ὅμως ἀναφέρεται πὼς ὁ σοφὸς θὰ πρέπει νὰ χωρήσει

16. *Αὐτόθι*, VII, 33: «...παριστάντα πολίτας καὶ φίλους καὶ οἰκείους καὶ ἐλευθέρους τοὺς σπουδαίους μόνον, ὥστε τοῖς στωικοῖς οἱ γονεῖς καὶ τὰ τέκνα ἐχθροί· οὐ γὰρ εἰσι σοφοί».

17. *Αὐτόθι*, VI, 12: «οἱ σπουδαῖοι φίλοι· ...τἀγαθὰ καλά, τὰ κακὰ αἰσχρά· τὰ πονηρὰ νόμιζε πάντα ξενικά».

18. *Αὐτόθι*, VII, 33: «...κοινάς τε τὰς γυναῖκας δογματίζειν ὁμοίως ἐν τῇ *Πολιτείᾳ*» καὶ VII, 131: «Ἀρέσκει δ' αὐτοῖς καὶ κοινὰς εἶναι τὰς γυναῖκας δεῖν παρὰ τοῖς σοφοῖς, ὥστε τὸν ἐντυχόντα τῇ ἐντυχούσῃ χρῆσθαι, καθά φησι Ζήνων ἐν τῇ *Πολιτείᾳ*».

19. *Αὐτόθι*, VI, 72: «...ἔλεγε (ὁ Διογένης) δὲ καὶ κοινὰς εἶναι δεῖν τὰς γυναῖκας, γάμον μηδὲ ὀνομάζων, ἀλλὰ τὸν πείσαντα τῇ πεισθείσῃ συνεῖναι».

20. ΑΘΗΝΑΙΟΥ, 8.561 c: «τὸν Ἔρωτα θεὸν εἶναι, συνεργὸν ὑπάρχοντα πρὸς τὴν τῆς πόλεως σωτηρίαν».

21. Δ. Λ., VII, 121: «καὶ γαμήσειν, ἧς ὁ Ζήνων φησὶν ἐν Πολιτείᾳ, καὶ παιδοποιήσεσθαι».

σὲ γάμο καὶ νὰ ἀποκτήσει παιδιά. Τὴν τελευταία αὐτὴν ἄποψη τὴν ἀποδέχεται καὶ ὁ Πλάτων, μὲ δύο ὅμως περιορισμούς: τοῦ εὐγονισμοῦ[22] καὶ τῆς αἱμομιξίας[23]. Ἴσως ἐδῶ, ὅπως καὶ στὴν περίπτωση τῆς συμμετοχῆς τῶν κακῶν στὰ τῆς πολιτείας του, ὁ Ζήνων ν' ἀναφέρεται στὸ μεταβατικὸ στάδιο, στὸ ὁποῖο ὁ γάμος ἀποβαίνει ἀναγκαῖος, γιατὶ ἔτσι, μὲ τοὺς ἀπογόνους του, ὁ ἄνθρωπος προσφέρει τόσο στὴν κοινωνία ὅσο καὶ στὴ φύση, ἀφοῦ διαιωνίζει τὸ ἀνθρώπινο εἶδος. Ὅταν ὅμως ὁδηγηθοῦμε στὴν ἐφαρμογὴ τῆς ἰδανικῆς πολιτείας αὐτὸ δὲν θὰ εἶναι ἀναγκαῖο, γιατὶ τὸ κριτήριο τοῦ εὐγονισμοῦ δὲν θὰ ἔχει λόγον ὑπαρξης, ἀφοῦ ὅλοι θὰ εἶναι σοφοί.

Κατὰ τὸν Ζήνωνα, οὔτε ἱεροὶ ναοί, οὔτε δικαστήρια, οὔτε γυμναστήρια πρέπει νὰ κτίζονται στὶς πόλεις. Οἱ ναοὶ δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο παρὰ ἔργα τῶν οἰκοδόμων[24]. Ἡ θέση αὐτὴ συνιστᾶ προσβολὴ πρὸς τὴν ἐπίσημη ἀρχαίαν ἑλληνικὴ θρησκεία, ποὺ ἀποτελοῦσε τὸν θεμέλιο λίθο τῆς ἑνότητας τῶν Ἑλλήνων καὶ στηριζόταν στὴν ἀνθρωπομορφικὴν εἰκόνα τοῦ θεοῦ, τὸ λεγόμενο ξόανον καὶ στὴν πίστη ὅτι τὰ ἀγάλματα, ποὺ στεγάζονταν ἐντὸς τοῦ ναοῦ, εἶχαν μαγικὲς ἰδιότητες. Οἱ Στωϊκοὶ ὑποστηρίζουν πὼς «ὅποιος λατρεύει τοὺς θεοὺς δὲν τὸ κάνει ἐπειδὴ οἱ θεοὶ ἔχουν ἀνάγκη τὴ λατρεία του, ἀλλὰ γιατὶ τὴν ἔχει ἀνάγκη ὁ ἴδιος, καθὼς ὁ ἴδιος πρέπει νὰ ὑπενθυμίζει στὸν ἑαυτό του τὴν ὕπαρξη τοῦ θείου. Οἱ προσευχὲς δὲν ἐπηρεάζουν τοὺς θεούς, ἀλλὰ κατευθύνουν τὴν προσοχὴ τοῦ ἀνθρώπου στὸ θεϊκὸ στοιχεῖο ποὺ ὑπάρχει ἐντός του. Τὸ ἄγαλμα τοῦ θεοῦ δὲν εἶναι θεός, γιατὶ ὁ θεὸς δὲν ἔχει ἀνθρώπινη μορφὴ καὶ εἶναι λάθος νὰ παίρνουμε κατὰ γράμμα τὶς ἱστορίες περὶ θεῶν ποὺ ἀναφέρονται στὴ μυθολογία[25]. Τὶς ἱστορίες αὐτὲς πρέπει νὰ τὶς ἑρμηνεύουμε σύμφωνα μὲ τὸ πνεῦμα τους, δηλαδὴ μεταφορικὰ καὶ ἀλληγορικά. Τότε μόνο μᾶς δείχνουν κάτι γιὰ τὴ φύση τοῦ κόσμου»[26]. Ἀπὸ τὸν Ζήνωνα τίθεται τὸ αἴτημα τῆς ἀπαλλαγῆς τῶν σοφῶν τῆς ἰδανικῆς πολιτείας ἀπὸ τὴν εἰδωλολατρεία τῶν ναῶν καὶ τῶν ἀγαλμάτων τῶν

---

22. Πλατ. *Πολιτεία*, 459d: «τοὺς ἀρίστους ταῖς ἀρίσταις συγγίγνεσθαι».

23. *Αὐτόθι*, 461c.

24. Κλημ. Αλεξ., *Στρωματεῖς*, 5.12,76: «Λέγει δὲ καὶ ὁ Ζήνων... ἐν τῷ τῆς πολιτείας βιβλίῳ, μήτε ναοὺς δεῖν ποιεῖν μήτε ἀγάλματα», Δ. Λ., VII, 33: «...μήθ' ἱερὰ μήτε δικαστήρια μήτε γυμνάσια ἐν ταῖς πόλεσιν οἰκοδομεῖσθαι», Πλουτ., *Ἠθικά*, 1034 B: «ἱερὰ θεῶν μὴ οἰκοδομεῖν».

25. Ἡ κριτικὴ αὐτὴ τῶν Στωϊκῶν στὴ λατρεία τῶν ἀγαλμάτων ταυτίζεται μὲ αὐτὴν τοῦ Ἡρακλείτου, ὁ ὁποῖος ἐπίστευε πὼς ὅσοι καταφεύγουν σὲ παρόμοιαν λατρεία ἔχουν πλήρη ἄγνοιαν τῆς πραγματικῆς φύσης τῶν θεῶν καὶ εἶναι σὰν νὰ ὁμιλοῦν πρὸς τοίχους. Πβ. Ηρακλ., ἀπ. B5, D.-K.16, I, 151, 15-152,2: «καὶ τοῖς ἀγάλμασι δὲ τουτέοισιν εὔχονται, ὁκεῖον εἴ τις δόμοισι λεσχηνεύοιτο, οὔ τι γινώσκων θεοὺς οὐδ' ἥρωας οἵτινες εἰσι».

26. Πβ. L. Edelstein, *Ὁ Στωικὸς Σοφός*, Θεσ/νίκη, Θύραθεν, 2002, σελ. 113.

θεῶν, πού, σὲ τελικὴν ἀνάλυση, ἄλλο δὲν εἶναι παρὰ ἔργα τῶν οἰκοδόμων καὶ τῶν γλυπτῶν.

Ἡ κατάργηση τῶν δικαστηρίων ἀποβαίνει ἄμεσο ἀποτέλεσμα τῆς θέσης τοῦ Ζήνωνος ὅτι στὴν πολιτεία του ὑπάρχουν μόνο ἄνθρωποι σοφοί. Ὡς ἐκ τούτου, προκειμένου ν' ἀποδώσει δικαιοσύνη ὁ σοφός δὲν χρειάζεται τὴν ὕπαρξη θεσμοθετημένων νόμων, ἐπειδή, ὡς σοφός, θὰ ἐφαρμόσει τὸν κατὰ φύση νόμο καὶ θὰ εἶναι ὁ ἴδιος ἑρμηνευτής του, ἀφοῦ διαθέτει τὸν ὀρθὸ λόγο. Οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι ποὺ θεσπίζονται στὶς ὑφιστάμενες πολιτεῖες ὑπάρχουν, γιὰ νὰ ρυθμίζουν καὶ νὰ ἐλέγχουν τὴ ζωὴ τῶν κακῶν ἀνθρώπων, πού, λόγω τῆς φύσης των, θὰ ὑποπέσουν σὲ παραπτώματα. Οἱ νόμοι αὐτοὶ εἶναι συμβατικοὶ καὶ ἀφοροῦν σὲ μιὰν πολιτεία ποὺ ἔχει τὴν ἀνάγκη νὰ ρυθμίζει τὴν ζωὴ τῶν φαύλων. Ἐὰν ὅμως οἱ σοφοὶ πολῖτες ποὺ ἀπαρτίζουν τὴν πολιτεία διαβιώνουν σύμφωνα πρὸς τὴν ἀρχὴν «*ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*», τότε καταργοῦνται ἐκ τῶν πραγμάτων τὰ δικαστήρια, γιατὶ δὲν θὰ ὑπάρχουν ἄνθρωποι νὰ ὑποπίπτουν σὲ παραπτώματα, ὥστε νὰ χρειάζεται νὰ δικαστοῦν. Ὁ Πλάτων, ἀντίθετα, ἀποδέχεται τὴν ἵδρυση τῶν ναῶν[27], τὴν λειτουργία τῶν δικαστηρίων[28], ἀφοῦ ἡ πόλη χωρὶς δικαστήρια παύει νὰ εἶναι πόλη, ὅπως ἀκριβῶς καὶ τῶν γυμνασίων. Παραδέχεται ὡστόσο πὼς λόγω τῆς γενικότητάς του ὁ νόμος ἀδυνατεῖ ν' ἀντιμετωπίσει τὶς ἐπὶ μέρους περιπτώσεις καί, ὡς ἐκ τούτου, οἱ σοφοὶ πολιτικοὶ συντελοῦν γιὰ τὴν ὀρθὴν ἐφαρμογή του[29].

Στὴν ἰδανικὴ πολιτεία περιττεύουν τόσο τὰ δικαστήρια ὅσο καὶ τὰ νομίσματα. Τὰ τελευταῖα οὔτε γιὰ ἀνταλλαγές, οὔτε γιὰ ταξίδι στὸ ἐξωτερικό[30] χρησιμεύουν, ἀφοῦ ὅλα ἀνήκουν σὲ ὅλους. Ἡ ὕπαρξη χρημάτων δὲν εἶναι ἀναγκαία, ἀφοῦ, ὡς ἐκ τῆς φιλίας ποὺ ὑφίσταται μεταξὺ τῶν σοφῶν πολιτῶν, ἡ ἀνταλλαγὴ εἶναι δυνατὸ νὰ συντελεῖται ἀπευθείας. Ἀντίστοιχη θέση ἀναπτύξαν καὶ οἱ Κυνικοί[31] ποὺ θεωροῦσαν τὴν φιλαργυρία αἰτίαν ὅλων τῶν κακῶν. Ὁ Πλάτων μάλιστα ἀπαγόρευε στοὺς φύλακες[32] τὴν κατοχὴ χρημάτων καὶ θεωροῦσε πὼς μόνο αὐτοὶ

---

27. Πλατ. *Νόμ.*, 778c: «ἱερὰ πᾶσαν πέριξ τὴν τε ἀγορὰν χρὴ κατασκευάζειν».

28. *Αὐτόθι*, 766d: «πᾶσα δὲ δήπου πόλις ἄπολις ἂν γίγνοιτο, ἐν ᾗ δικαστήρια μὴ καθεστῶτα εἴη κατὰ τρόπον».

29. Ἕνας νόμος δὲν εἶναι ἱκανὸς νὰ ἔχει τὸ καλύτερο καὶ δικαιότερο γιὰ ὅλους λόγο της γενικότητάς του. Ὅπως ἀκριβῶς ὁ πλοίαρχος ἐνδιαφέρεται, χωρὶς νὰ θέτει γραπτοὺς νόμους, ἀλλὰ τὴν τέχνη του, γιὰ τὸ καλὸ τοῦ πλοίου του καὶ τῶν ναυτῶν, κατὰ τὸν ἴδιον τρόπο εἶναι δυνατὸν ὅσοι ἔχουν τὴν ἱκανότητα νὰ ἄρχουν, νὰ θεωροῦν τὴν δύναμη τῆς τέχνης των ἰσχυρότερην ἀπὸ τοὺς νόμους. Πβ. Πλατ., *Πολιτικός*, 294a-295e.

30. Δ. Λ., VII, 33: «... «νόμισμα δ' οὔτ' ἀλλαγῆς ἕνεκεν οἴεσθαι δεῖν κατασκευάζειν οὔτ' ἀποδημίας ἕνεκεν»».

31. *Αὐτ.*, VI, 50: «τὴν φιλαργυρίαν εἶπε (ὁ Διογένης) μητρόπολιν πάντων τῶν κακῶν».

32. Πλατ., *Πολιτεία*, 417a: «ἀλλὰ μόνοις αὐτῶν τῶν ἐν τῇ πόλει μεταχειρίζεσθαι καὶ ἅπτεσθαι χρυσοῦ καὶ ἀργύρου οὐ θέμις».

ἀπὸ τοὺς πολῖτες δὲν εἶναι σωστὸ νὰ μεταχειρίζονται καὶ νὰ ἀγγίζουν τὸ χρυσάφι καὶ τὸ ἀσήμι, διότι κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο θὰ καταστοῦν ἔμποροι καὶ γεωργοὶ καὶ ὄχι φύλακες. Ἀποδεχόταν ὅμως τὴν ὕπαρξη τῶν χρημάτων ὡς ἐπακόλουθο τῆς ἀνάγκης πραγματοποίησης τῶν συναλλαγῶν[33]. Ὁ Πλούταρχος, ἀναφερόμενος στοὺς νόμους τοῦ Λυκούργου, οἱ ὁποῖοι ἴσχυαν στὴ Σπάρτη παρατηρεῖ πὼς ὁ Ζήνων ἐπηρεάσθηκε ἀπὸ τὶς ἀρχές του[34]. Ἂν ληφθεῖ ὑπ' ὄψιν τὸ γεγονὸς ὅτι καὶ ὁ στενός του φίλος, ὁ Περσαῖος, εἶχε ἀσχοληθεῖ μὲ τὶς διατάξεις τῆς λακωνικῆς πολιτείας, τότε ἴσως αὐτὸ νὰ ἐνέχει κάποια δόση ἀλήθειας. Πράγματι, στὴν ἀρχαία Σπάρτη, ἡ ὁποία ἦταν ἕνα στρατιωτικὸ κράτος, ἐθεωρεῖτο πὼς τὰ χρήματα μόνο κακὸ δημιουργοῦν καὶ γιὰ τὸν λόγο αὐτὸν προέβαιναν στὴν κοπὴ νομισμάτων ποὺ ἦσαν ὀγκώδη καὶ βαριά, ὥστε οἱ πολῖτες νὰ μαθαίνουν νὰ μὴν εἶναι φιλοχρήματοι. Ἐπιπλέον, ἐπίστευαν ὅτι μόνον οἱ ὑγιεῖς εἶχαν θέση σ' αὐτὴν τὴν κατὰ τὰ ἄλλα κλειστὴ κοινωνία. Ὅσα παιδιὰ ἐγεννιῶντο μὲ κάποιο σωματικὸ πρόβλημα καὶ δὲν θὰ ἦσαν σὲ θέση νὰ καταστοῦν ἱδανικοὶ πολῖτες καὶ πολεμιστές, ρίχνονταν σ' ἕνα βάραθρο, τὸν Καιάδα[35]. Ἀκόμα καὶ ἡ ἄποψη ὅτι καὶ τὰ δύο φύλα πρέπει νὰ ἐνδύονται ὁμοιόμορφα ἴσως νὰ ἔχει σπαρτιατικὴν προέλευση, ἀφοῦ οἱ Σπαρτιάτισσες γυμνάζονταν κανονικὰ μαζὶ μὲ τοὺς ἄνδρες, χωρὶς διάκριση. Ἡ διαφορετικὴ ἐνδυμασία ἀποτελεῖ τὴν εἰδοποιὸ διαφορὰ ποὺ ἐπιτρέπει τὴν διάκριση μεταξὺ πλούσιου καὶ φτωχοῦ, γυναίκας καὶ ἄνδρα κ.ο.κ. Ἀφοῦ ὅμως μεταξὺ ὅλων αὐτῶν δὲν ὑπάρχει καμία ταξικὴ διαφορὰ κι ἀφοῦ ὅλοι τους εἶναι σοφοὶ καὶ ζοῦν *«ὁμολογουμένως τῇ φύσει»*, δὲν ὑπάρχει λόγος νὰ ἔχουν διαφορετικὴν ἐνδυμασία. Καὶ στὴν περίπτωση αὐτὴν ἐντοπίζονται στοιχεῖα κοινὰ τόσο πρὸς τοὺς Κυνικοὺς (ἡ Ἱππαρχία, ἡ σύζυγος τοῦ Κράτητος, χρησιμοποιοῦσε ἔνδυμα κοινὸ μὲ τῶν ἀνδρῶν), ὅσο καὶ πρὸς τὸν Πλάτωνα[36], ὁ ὁποῖος παρατηρεῖ πὼς θὰ πρέπει οἱ γυναῖκες νὰ γυμνάζωνται ἀνάνδυτες ὅπως καὶ οἱ ἄνδρες.

Ὁλοκληρώνοντας τὴν ἀναφορὰ αὐτὴν στὴν *Πολιτεία* τοῦ Ζήνωνος

---

33. *Αὐτόθι*, 371b: «Ἀγορὰ δὴ ἡμῖν καὶ νόμισμα σύμβολον τῆς ἀλλαγῆς ἕνεκα γενήσεται ἐκ τούτου».

34. Πλουτ., *Λυκοῦργος*, 31: «ταύτην καὶ Πλάτων ἔλαβε τῆς Πολιτείας ὑπόθεσιν καὶ Διογένης καὶ Ζήνων».

35. Στὸ σημεῖο αὐτὸ παρατηρεῖται πὼς κατὰ τοὺς νεώτερους ἐρευνητὲς ἡ συνήθεια αὐτὴ ἐντάσσεται στὶς δραστηριότητες ποὺ ἀπορρέουν ἀπὸ τὴν πρωτόγονη νοοτροπία, πρὸς ἀποτροπὴν τοῦ κακοῦ διὰ τῆς ἀπαλείψεως τῶν φορέων του. Κάθε ἐξαίρεση εἶναι καὶ φορέας τοῦ κακοῦ. Τὰ σωματικῶν προβληματικὰ νεογνὰ ἀποτελοῦν ἐξαιρέσεις. Ἔπρεπε συνεπῶς νὰ ἐξοντωθοῦν. Πβ. Ε. Μουτσοπουλου, *Φιλόσοφοι τοῦ Αἰγαίου*, Ἀθήνα, Ἵδρυμα τοῦ Αἰγαίου, 1991, σ. 21.

36. Πλατ., *Πολιτεία*, 457a: «Ἀποδυτέον δὴ ταῖς τῶν φυλάκων γυναιξίν, ἐπείπερ ἀρετὴν ἀντὶ ἱματίων ἀμφιέσονται».

δικαιούμεθα νὰ ὑποστηρίξουμε πὼς ὁ Ζήνων, μὲ τὴν φιλοσοφία του, ἄνοιξε νέους ὁρίζοντες στὴν ἀνθρώπινη διανόηση. Οἱ ἀπόψεις καὶ οἱ ἰδέες του ἐπηρέασαν τοὺς στοχαστὲς ἐπὶ μακρόν. Ἡ *Πολιτεία* του ἀποτελεῖ ἕνα σημαντικὸ ἔργο, τοῦ ὁποίου ὁ δημιουργὸς ὁραματίζεται μιὰν κοινωνία πολὺ διαφορετικὴ ἀπὸ τὶς προϋπάρχουσες ἀλλὰ κι ἀπὸ τὶς σημερινές. Τὸ ἔργο αὐτὸ ἀποτελεῖ μιὰν οὐτοπικὴ πρόταση, ἡ ὁποία ἦταν δύσκολο νὰ ἐφαρμοστεῖ, ἀφοῦ ἤδη γιὰ τὴν ἐποχὴ ἐκείνην ἔθετε ὅρους ἀδύνατους[37], καὶ ἡ ὁποία καταργοῦσε τὶς ἐπὶ μέρους πόλεις-κράτη καὶ τὶς συνέδεε πρὸς μιὰν εὐρύτερην πολιτεία, μίαν πόλη-κόσμος στὴν ὁποίαν ὅλοι οἱ ἄνθρωποι θὰ ἦσαν ἴσοι μεταξὺ των χωρὶς διαφορὲς μεταξὺ ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν, Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων, ἐλευθέρων καὶ δούλων, χωρὶς νὰ ὑπάρχουν δικαστήρια καὶ χρήματα, ποὺ καθιστοῦν τοὺς ἀνθρώπους φιλοχρήματους καὶ κακούς. Αὐτὸ ποὺ ἑνώνει ὅλους μέσα στὴν κοσμόπολη δὲν εἶναι οἱ αὐστηροὶ νόμοι, ἀλλὰ ἡ σοφία ποὺ εἶναι ἐπακόλουθο τῆς κατὰ φύσιν ζωῆς. Λαμβάνοντας ὑπ' ὄψιν τὶς θέσεις τῶν θεωρητικῶν τοῦ ἀναρχισμοῦ τοῦ 19ου αἰώνα (τοῦ Bakunin καὶ τοῦ Kropotkin ὁ ὁποῖος ἀπέδωσε στὸν Ζήνωνα τὸν τίτλο τοῦ «καλύτερου ἐκφραστῆ τῆς ἀναρχικῆς φιλοσοφίας στὴν ἀρχαία Ἑλλάδα»)[38], δυνάμεθα νὰ προβοῦμε στὴν τολμηρὴ διαπίστωση ὅτι ὁ Ζήνων, μὲ τὴν *Πολιτεία* του, ὑπῆρξε τρόπο τινά, ἀποκλειστικῶς ὡς πρὸς τὴν πολιτικὴ φιλοσοφία του (ἀφοῦ κατὰ τὰ ἄλλα εἶναι ὀρθολογιστὴς ἀποδεχόμενος τὴν ἱεραρχικὴν δόμηση τοῦ κόσμου) ἕνας ἰδιότυπος ἀναρχικὸς τῆς ἀρχαιότητας.

Hoda EL KHOULY
(Cairo)

37. ΦΙΛΟΔΗΜΟΥ, *Περὶ Στωικῶν*, Pap. Herc., 339: «καὶ καθ' ὅσον ἀδυνάτους πάλιν ὑποθέσεις τοῖς οὐκ οὖσιν ἐνομοθέτει, τοὺς ὄντας παρεῖς».

38. D. FERRERO, H. NEVINSON, M. SMALL, κ. ἄ., *Ἀρχαία Ἑλλάδα καὶ ἀναρχισμός*, Ἀθήνα, Ἐλεύθερος Τύπος, 1996.

ZENO'S *REPUBLIC*

Summary

Zeno's *Republic* constitutes an important work in which Zeno envisions a very different society from those that existed not only in his era but also today. We can say that this work constitutes a dialogue with a mirror, where in the place of the idol is Plato's *Republic*, and Zeno may have wanted to criticize the platonic *Republic,* or may have wanted to supplement it with the new circumstances that resulted from historical and political changes. According to Plutarch, Zeno's *Republic* is a dream, a picture, a utopia and a model of political life. Unfortunately, extracts from the *Republic* of Zeno are so few that it is not possible for us to form a complete opinion. This work constitutes a utopian proposal that was difficult to apply, since it already sets impossible terms for the era, and does away with the individual city-states by linking them to a wider state, a kind of city-world in which (a) the education system that included three thematic cycles: letters, music and gymnastics and which constituted the basic system of education no longer offered anything of importance, and consequently was useless (b) only wise men were friends with each other (c) wise men should have women in common in order that anyone could couple with anyone they met. Love was the god of friendship and the author of concord, so that it was an accessory to the salvation of the city (d) neither holy temples nor law-courts, nor gymnasia should exist because temples were nothing other than works of builders and wise men did not need the existence of enacted laws in order to administer justice (e) neither currencies for trading nor for travel abroad should exist because everything belonged to everyone (f) and that both sexes should wear the same clothes. What linked everyone in the cosmopolis was not the strict laws, but the wisdom that was a consequence of «live in accordance to nature», so that all persons were equal to each other without differences existing between men and women, Greeks and barbarians, the free and the enslaved, without courts and money existing that rendered persons greedy and villainous. Taking into consideration the positions of the theorists of anarchism of the 19th century, we are able to proceed to the bold assertion that Zeno and his *Republic* was in a way, exclusively as to his political philosophy, (in all else he was a rationalist who accepted the hierarchical structure of the world), an idiomorphic anarchist of the ancient world.

Hoda EL KHOULY

Η ΣΚΟΠΙΜΟΤΗΣ ΕΝ ΤΗ ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ «ΩΡΑΙΟΥ» ΠΑΡΑ ΚΙΚΕΡΩΝΙ

(De Oratore, III, 46, 180)

Ὁ ρήτωρ Κικέρων ἐν τῷ μνημονευομένῳ ἀνωτέρω συγγράμματι αὐτοῦ πραγματεύεται περὶ ζητημάτων ἀναγομένων εἰς τὴν σφαῖραν τοῦ «καλοῦ». Θὰ ἠδύνατο τις νὰ μνημονεύσῃ καὶ ἄλλας, αἰσθητικοῦ περιεχομένου, ἀντιλήψεις τοῦ Κικέρωνος[1], εἰς ἃς ὁ Ρωμαῖος ρήτωρ καὶ φιλόσοφος ἐκθέτει καὶ λύει ἱκανῶς πως διάφορα προβλήματα τῆς συγχρόνου αἰσθητικῆς καὶ τέχνης.

Ἀλλ' ὡς γνωστόν, εἰς τὰ πλαίσια μιᾶς ἁπλῆς ἀνακοινώσεως δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ ἐπιτευχθῶσι τὰ ἀνωτέρω, διὸ καὶ θὰ χωρήσωμεν εἰς τὴν παράθεσιν τοῦ περὶ οὗ ὁ λόγος προβλήματος, τὸ ὁποῖον καὶ θὰ ἀποτελέσῃ τὸ ἀντικείμενον τῆς παρούσης συζητήσεως.

Ἐν τῷ *De Oratore* ἔργῳ τοῦ Κικέρωνος ἀναγράφονται τὰ κάτωθι:

«Columnae templa et porticus sustinent; tamen habent non plus utilitatis quam dignitatis – Capitoli fastigium illud et ceterarum aedium non venustas sed necessitas ipsa fabricata est. Nam cum esset habita ratio quem ad modum ex utraque tecti parte aqua delaberetur, utilitatem templi fastigi dignitas consecuta est, ut etiam si in caelo Capitolium statueretur ubi imber esse non posset, nullam sine fastigio dignitatem habiturum fuisse videatur».

Κατὰ τὸν Κικέρωνα, ἡ καλαισθητικὴ ἀπόλαυσις γεννᾶται, ὡς ἀναφαίνεται ἐν τῷ μνημονευθέντι χωρίῳ, μόνον ὅταν ἡ «Dignitas» ἢ ἡ «Venustas», ἤτοι ἡ ἔννοια τοῦ «ὡραίου» (= Pulchritudo)[2] τυγχάνῃ ταυτόσημος πρὸς σκοπιμότητά τινα, ἤτοι, ὅταν ἡ ἔννοια τοῦ «χρησίμου» ἀποτελῇ ἀπαραίτητον προϋπόθεσιν, ἵνα ἀντικείμενόν τι πληροῖ τοὺς «ὅρους» τοῦ «καλοῦ», ὡς ἐδίδαξαν οἱ Σωκράτης, Πλάτων[3], Nietzsche κ.ἄ.

---

1. Πβ. *De Oratore* II, c. 7, καὶ III c. 50. – *De fin. bon.* IV, 4, 10. – *De Off.* I, c. 36· Πβ. καὶ W. KROLL, *M. Tullii Ciceronis Orator*, 1913.

2. Ὁ Κικέρων προσδιορίζει τὴν ἔννοιαν τοῦ «καλοῦ» (Pulchritudo) διὰ τῶν λέξεων «Venustas» καὶ «Dignitas» ἐκ τῶν ὁποίων, ἡ μὲν πρώτη προσδιορίζει τὴν χάριν καὶ τὴν λεπτότητα, ἡ δὲ δευτέρα τὴν λαμπρότητα καὶ τὴν μεγαλοπρέπειαν· θεωρεῖ δέ, τὴν μὲν πρώτην ὡς προσιδιάζουσαν μᾶλλον εἰς τὰς γυναῖκας, τὴν δὲ δευτέραν ὡς ἴδιον τῶν ἀνδρῶν: «cum autem pulchritudinis duo genera sint, quorum in altero venustas sit, in altero dignitas: venustatem muliebrem ducere debemus, dignitatem virilem» (= *De Off.* I, c. 36). Πβ. καὶ τὸ τοῦ Πλάτωνος (*Νόμοι*, 802 e): «τὸ δὴ μεγαλοπρεπὲς οὖν καὶ τὸ πρὸς τὴν ἀνδρείαν ῥέπον ἀρρενωπὸν φατέον εἶναι, τὸ δὲ πρὸς τὸ κόσμιον καὶ σῶφρον μᾶλλον ἀποκλῖνον θηλυγενέστερον».

3. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Ἱππ. Μείζ.*, 295c.

Ἐνταῦθα ὁ ρήτωρ ἀναγράφει ὡς παράδειγμα οἰκοδόμημά τι (= ναός), εἰς ὃ θέλει πληρωθῇ ἐν αὐτῷ ἡ ἔννοια τοῦ «καλοῦ», ἐάν, λέγει, «οἱ κίονες καὶ αἱ στοαί, αἵτινες ὑποβαστάζουσι τὸν ναὸν καὶ προσδίδουσι βεβαίως πάντα ταῦτα τὴν εἰς αὐτὸν μεγαλοπρέπειαν, πλὴν ὅμως οὐχὶ μεγαλυτέρα τυγχάνει καὶ ἡ ὠφελιμότητα αὐτῶν». (= Columnae templa et porticus sustinent; tamen habent non plus utilitatis quam dignitatis).

«Ἡ μεγαλοπρεπὴς στέγη τοῦ Καπιτωλίου καὶ τῶν ἄλλων ναῶν δὲν προσδίδουσι κομψότητα εἰ μὴ μόνον τὴν ἀναγκαιότητα καὶ χάριν τῆς ὁποίας ἐδημιουργήθη αὕτη» (= κομψότης) (= Capitoli fastigium illud et ceteratum aedium non venustas sed necessitas ipsa fabricata est).

«Ἐὰν νῦν ἤθελέ τις ἀναζητήσει τὸν τρόπον τοῦ ἀποχετεύειν τὰ ὄμβρια ὕδατα ἐξ ἀμφοτέρων τῶν πλευρῶν τοῦ στεγάσματος τοῦ οἰκοδομήματος, τότε ἡ χρησιμότης τῆς στέγης (οὖσα κατ' ἀνάγκην ἐπικλινὴς κατὰ τὸ σχῆμα) τοῦ ναοῦ θὰ ἐδημιούργῃ δι' αὐτὸν τὴν μεγαλοπρέπειαν (= Nam cum esset habita ratio quem ad modum ex utraque tecti parte aqua delaberetur, utilitatem templi fastigi dignitas consecuta est).

Τέλος ὁ Κικέρων περικλείει τὴν ἑαυτοῦ σκέψιν διὰ τῶν κάτωθι: «ἐὰν ὁ ναὸς ἔκειτο ἐν τῷ Οὐρανῷ, εἰς ὃν δὲν ἦτο δυνατὸν νὰ πίπτωσι βροχαί, δὲν θὰ εἶχεν οὗτος ἀνάγκην στέγης· καὶ μὴ οὔσης ταύτης δὲν θὰ ἀπεδίδετο εἰς αὐτὸν ἡ ἔννοια τοῦ «μεγαλοπρεποῦς» καὶ τοῦ «ὡραίου» (= Si in caelo Capitolium statueretur, ubi imber esse non posset, nullam sine fastigio dignitatem habiturum fuisse videatur).

Ἐν ὀλίγαις λέξεσιν, ἔνθα σκοπιμότης καὶ συνεπῶς ὠφελιμότης ἐκεῖ καὶ ὡραιότης· ἀντιθέτως, ἐὰν δὲν ὑπάρχῃ σκοπιμότης καὶ συνεπῶς μέσον, εἰς ὃ θὰ στήσῃ ἡ χρησιμότης τὸ βάθρον αὐτῆς, τότε θὰ λείψῃ δι' ἡμᾶς καὶ τὸ συναίσθημα τοῦ «καλοῦ». Κατ' αὐτὸν ἡ ἀναγκαιότης μετὰ τῆς ἐννοίας τοῦ «καλοῦ» ἀποτελοῦσι *ταυτόσημον ἔννοιαν.*

Ἐν κατακλεῖδι, ὁ ἄνθρωπος ὠθούμενος ὑπὸ τοῦ νόμου τῆς ἀναγκαιότητος, ὅπως δώσῃ χρησιμοθηρικὴν μορφὴν (Utilitarismus ἢ Utilismus) εἰς τὸ ἀντικείμενον αὐτοῦ, δημιουργεῖ οὗτος συγχρόνως ἐπ' αὐτοῦ τὴν ἔννοιαν τοῦ «ὡραίου»· τοῦτο θὰ προσδώσῃ καλλιτεχνικὴν ἀπόλαυσιν εἰς τὸν θεατήν, ὅταν διὰ τῆς μορφῆς αὐτοῦ, ἤτοι τοῦ «εἴδους» (Formalismus), τοῦ ἀθροίσματος δηλαδὴ τῶν διαφόρων ἐξωτερικῶν γνωρισμάτων, ἅτινα χαρακτηρίζουσι τὸ ἀντικείμενον (κίονες, στοαί, στέγη κτλ.) συμβάλλωσι πάντα ταῦτα ὠφελιμιστικῶς πως εἰς τὸ περὶ οὗ ὁ λόγος ἀντικείμενον· τότε μόνον τοῦτο θὰ ἐνέχῃ ἐν ἑαυτῷ τὴν ἔννοιαν τοῦ «καλοῦ», τουτέστι τοῦ «μεγαλοπρεποῦς» κατὰ τὸν Ρωμαῖον ρήτορα, πολιτικὸν καὶ φιλόσοφον.

Ἀναστάσιος Ν. ΖΟΥΜΠΟΣ
(Ἀθῆναι)

ΚΑΝΤΙΑΝΑ ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΕΝ ΤΑΙΣ ΚΡΙΣΕΣΙ:
«CREDO QUIA ABSURDUM EST» ΚΑΙ «CREDO UT INTELLIGAM»

Ἐνταῦθα διαβλέπει τις, ὅτι, αἱ δύο ἀνωτέρω κρίσεις, αἵτινες προέρχονται ἐκ τοῦ Τερτυλλιανοῦ (160-222) καὶ τοῦ Ἀνσέλμου τοῦ Canterbury (1033-1106) παρέχουσι, πλὴν τῶν οἰκείων ἐξηγήσεων τῶν ἀναφερομένων, ὡς εἰκός, ἐν ταῖς διδασκαλίαις τῶν εἰρημένων φιλοσόφων, ἀφορμὰς καὶ εἰς ἑρμηνείας, αἵτινες ἀπηχοῦσιν ἐν πολλοῖς τὸ πνεῦμα τοῦ Καντίου.

Ι. Ἐν πρώτοις ὁ Τερτυλλιανὸς διὰ τῆς ἐννοίας «absurdum est» ὑπονοεῖ ἐκεῖνο, τὸ ὁποῖον κεῖται «ὑπὲρ λόγον» καὶ οὐχὶ «παρὰ λόγον» [1]· ἤτοι τὸ μὴ δυνάμενον νὰ γίνῃ ἀντικείμενον τῆς γνωστικῆς τοῦ ἀνθρώπου δυνάμεως.

Τοιαῦτα ἀντικείμενα, ἅτινα εὑρίσκονται ἐκτὸς τῆς σφαίρας τοῦ λογικοῦ, τουτέστι πέραν πάσης ἐμπειρίας καὶ κατ' αἴσθησιν ἀντιλήψεως, τυγχάνουσι διάφοροι τῆς χριστιανικῆς διδασκαλίας ἀρχαί. Τῶν ἀνωτέρω ἀρχῶν, αἵτινες συνυφαίνουσι καὶ τὰ δόγματα τῆς ὡς ἄνω διδασκαλίας, δυνάμεθα νὰ καταστῶμεν μέτοχοι οὐχὶ διὰ τοῦ νοῦ, ἀλλὰ μόνον διὰ τῆς πίστεως. Ἡ ἔκφρασις «credo» ἤτοι «πιστεύω», διότι εἶναι ὑπὲρ λόγον (quia absurdum est), ἐνθυμίζει εἰς ἡμᾶς καντιανὴν γνωσιολογικὴν θεωρίαν. Ὡς γνωστόν, ὁ Kant φρονεῖ ὅτι διὰ πράγματα, ἀπὸ τὰ ὁποῖα ἐλλείπει ὁ ἐμπειρικὸς παράγων, ὁ νοῦς ἀδυνατεῖ νὰ προβῇ εἰς περαιτέρω ἐνεργείας, ὅσον ἀφορᾷ εἰς τὴν θεώρησιν τῶν ἀνωτέρω ἀπὸ γνωσιολογικῆς ἐπόψεως, διὸ καὶ ἀρκεῖται εἰς τὴν «γνῶσιν» τούτων, ἄνευ τῆς βοηθείας τοῦ νοῦ, ὁ ὁποῖος ἀντικαθίσταται ἐνταῦθα διὰ τῆς ἐννοίας τῆς πίστεως καὶ τρόπον τινὰ ἡ γνωσιολογία ἐν προκειμένῳ ἀποβαίνει κυρίως ἠθική· ἑπομένως ἓν νέον στοιχεῖον εἰσάγεται πρὸς ἔρευναν τοῦ ὑπερφυσικοῦ (Transzendent), ἡ πίστις (Fideismus).

Πάντα ταῦτα δηλοῦσι τὰ ὑπὸ τοῦ Kant ἀργότερον χαρακτηρισθέντα ὡς αἰτήματα (Postulat), ὑποδηλοῦντα ὡρισμένας προτάσεις, ἃς ὁ «Θεωρητικὸς Λόγος» δὲν ἠδύνατο νὰ ἐξετάσῃ ὡς κειμένας πέραν πάσης ἐμπειρίας, μόνον δὲ ἡ ἠθικὴ ἀπήτει πίστιν εἰς αὐτάς. Διὰ τῶν ἀνωτέρω

---

1. Ἑπομένως δὲν εὐσταθεῖ ἡ σκόπιμος διαστροφὴ τῆς ἀνωτέρω ἐκφράσεως ὑπὸ τοῦ Fr. Nietzsche εἰς «credo quia absurdus sum» ἤτοι «πιστεύω, διότι παράλογός εἰμι».

λεχθέντων καθίσταται σαφές, ὅτι τόσον ὁ Τερτυλλιανός, ὅσον καὶ ὁ Kant εἰσάγουσι τὴν ἔννοιαν τῆς πίστεως εἰς τὴν γνῶσιν, ὅταν ἡ τελευταία ἀδυνατῇ νὰ συμβάλῃ εἰς τὴν σύλληψιν ἐννοιῶν, τῶν ὁποίων τὸ κῦρος δὲν ἀποτελεῖ ὑπόθεσιν τῆς γνωσιολογίας, ἀλλὰ τοὐναντίον τῆς μεταφυσικῆς.

Ἐν ὀλίγαις λέξεσιν ἡ μεταφυσικὴ δύναται νὰ ἐδραιώσῃ τὴν θέσιν τῆς γνωσιολογίας, διὰ πράγματα, ἅτινα διὰ τὴν ὕπαρξιν αὐτῶν ἀπαιτοῦσι καὶ ἐπιβάλλουσι κανόνες ἠθικῆς.

II. Ἔπειτα ἡ τοῦ Ἀνσέλμου τοῦ Canterbury κρίσις «credo ut intelligam», ἤτοι «πιστεύω, ἵνα νοήσω», δηλοῖ πλὴν τῶν ἄλλων καὶ ἀρχήν τινα τοῦ Καντίου, τὴν λεγομένην «κανονίζουσαν ἀρχὴν» (prinzip regulativ). Διὰ τοῦ ἀνωτέρω, οὕτως εἰπεῖν, κανόνος, ὁ νοῦς δύναται νὰ χωρήσῃ λογικῶς εἰς τὴν περαιτέρω θεμελίωσιν ἐννοιῶν τινων, τῶν ὁποίων τὴν «γνῶσιν» εἶχεν ἐπιτύχει οὗτος προηγουμένως διὰ τῆς πίστεως.

Θὰ ἠδύνατο νὰ ὁμολογούσῃ τις, ὅτι ἡ ἔννοια τοῦ αἰτήματος, οὗτινος ὑποκείμενον τυγχάνει ἡ ἔννοια τῆς πίστεως, δύναται νὰ ἀποτελέσῃ φανταστικήν τινα ἀρχήν, ἥτις κατορθοῖ νὰ ὁδηγήσῃ τὸν νοῦν εἰς τὴν θεώρησιν διαφόρων προβλημάτων· ἔπειτα ὁ νοῦς ἔχει ἀνάγκην τοιούτων «δεδομένων», ἔστω καὶ φανταστικῶν, ὅπως οὗτος βασιζόμενος ἐπ' αὐτῶν χωρήσῃ, προϊόντος τοῦ χρόνου, εἰς περαιτέρω ἐρεύνας καὶ ἀνεύρῃ κατ' αὐτὸν τὸν τρόπον θεμελιώδεις δημιουργικὰς ἐννοίας· βεβαίως, ὡς γνωστόν, ὁ θεωρητικὸς νοῦς ἐλλείψει τοῦ «ὑλικοῦ τῶν αἰσθήσεων», ἐν ἄλλαις λέξεσι τοῦ κόσμου τῆς ἐμπειρίας, ὅσον ἀφορᾷ εἰς τὴν γνῶσιν ὑπερεμπειρικῶν ἐννοιῶν ἀδυνατεῖ νὰ κινηθῇ εἰς τὴν σύλληψιν τούτων καί, ὡς εἰκός, ὁ πρακτικὸς νοῦς ἀναλαμβάνει τὴν κτῆσιν τῶν ἀνωτέρω διὰ τῆς πίστεως, δημιουργῶν οὕτω τὰ γνωστὰ εἰς ἡμᾶς αἰτήματα.

Ἀλλὰ θὰ ἠδύνατο νὰ παρατηρήσῃ τις ὅτι τὰ αἰτήματα ταῦτα δύνανται κάλλιστα νὰ θεωρηθῶσιν ὡς τὰ ἀληθῶς κίνητρα τοῦ θεωρητικοῦ νοῦ δι' ἄλλας πάλιν «θεωρίας», ἔστω καὶ ἐὰν ταῦτα δὲν προσεπόρισαν τὴν εἰς αὐτὸν πραγματικὴν καὶ ἀληθῆ γνῶσιν.

Προσθετέον ἔτι, ὅτι ὡς ἡ ἔννοια τῆς κατηγορίας ἀποτελεῖ τὴν βάσιν εἰς πᾶσαν γνῶσιν, ἥτις προέρχεται ἐκ τοῦ ἐμπειρικοῦ κόσμου, οὕτως ἀκριβῶς καὶ ἡ ἔννοια τοῦ αἰτήματος ἔδει νὰ θεωρῆται ὡς βάσις «λογική», ἵνα ὁ νοῦς ἐπ' αὐτῆς ἱστάμενος θεωρήσῃ ἐν καιρῷ ἑτέρας ἐννοίας. Ἐπὶ παραδείγματι ἡ ἔννοια τοῦ αἰτήματος «περὶ ὑπάρξεως τοῦ Θείου» θέλει κινήσῃ καὶ μεταβάλῃ τὸν νῦν πρακτικὸν νοῦν εἰς θεωρητικόν, ἵνα ἐξ αὐτῆς δυνηθῇ οὗτος νὰ ἀνεύρῃ τὴν ἀρχικὴν λ.χ. περὶ «κατασκευῆς τοῦ κόσμου» αἰτίαν. Τοιουτοτρόπως ὁ ἐν ἀκινησίᾳ πρακτικὸς Λόγος ἀποβαίνει διὰ τῆς νῦν νοητικῆς αὐτοῦ ἐπεξεργασίας πρὸς εὕρεσιν τῆς ὡς ἄνω αἰτίας «Λόγος Θεωρητικός».

Ἐν κατακλεῖδι τῶν ὡς ἄνω λεχθέντων ὁ νοῦς δέον νὰ ἔχῃ πρότασίν

τινα, ἀναγκαίως ὑπ' αὐτοῦ παραδεκτέαν, ἥτις θὰ ἀπέβαινεν εἰς αὐτὸν ὁ γνώμων (prinzip regulativ), ὡς θὰ ἔλεγεν ὁ Kant, πρὸς ἐξαγωγὴν περαιτέρω συμπερασμάτων, ὠφελῶν ἐν προκειμένῳ νῦν οὐχὶ τὴν ἠθικήν, ἀλλὰ τοὐναντίον αὐτὴν ταύτην τὴν περὶ κόσμου θεωρίαν.

Διὰ τῶν ἐνταῦθα ρηθέντων ἐπειράθημεν διὰ βραχέων, ὅπως ὑποβάλωμεν ὑπὸ τὴν ἑρμηνείαν τῆς καντιανῆς διδασκαλίας τὰς δύο, οὕτως εἰπεῖν, ἀνωτέρω κρίσεις.

Ἀναστάσιος Ν. ΖΟΥΜΠΟΣ
(Ἀθῆναι)

L'ÂME
ENTRE LA MÉTAPHYSIQUE ET L'EMPIRISME DANS QUELQUES ŒUVRES DE LA PÉRIODE DES LUMIÈRES EN GRÈCE

La notion de l'âme conçue comme substance spirituelle dans quelques œuvres de la période des lumières en Grèce (1750-1821), constitue un des problèmes fondamentaux de la pensée métaphysique grecque et de la psychologie[1] de l'époque. Les intellectuels s'y réfèrent souvent, influencés par la tradition de la philosophie grecque de Platon et d'Aristote, par leurs apports byzantins et religieux et par les tendances philosophiques de l'Europe occidentale, où ils ont fait leurs études. Les courants, qui ont influencé la philosophie néohellénique, sont principalement l'empirisme anglais de Locke et l'école écossaise; la philosophie sensualiste et matérialiste française de Condillac, de Cabanis et d'autres, qui ont préparé l'évolution des sciences physiologiques; dans la suite, l'école éclectique française et les idéologues, l'idéalisme allemand de Wolff, de Hegel, de Kant, de Schelling etc.[2].

Dans une bipolarité cartésienne de philosophie, les questions principales des ouvrages grecs se concentrent sur les rapports entre le corps et l'esprit-âme, puisque l'homme est composé de deux natures opposées, ou sur l'âme comme source de la vie morale et de la conscience. Les œuvres écrites ont pour but un encyclopédisme didactique[3], propre aux professeurs grecs de la période, qui proposent d'atteindre l'introduction des nouvelles connaissances scientifiques et philosophiques. Le besoin oppressif des auteurs grecs était de combattre l'ignorance et les superstitions de leurs contemporains. Sous de telles conditions, un essor intellectuel important naît avant la Révolution grecque de 1821,

---

1. Pour la démarche de la psychologie comme science autonome cf. P. GUILLAUME, *Introduction à la psychologie*, Paris, Vrin, 1968, pp. 11-20; D. HAMELIN, (1870-1970), Le centenaire de «La psychologie anglaise contemporaine» de Théodule Ribot. Cent ans de psychologie scientifique ou «le psychologue au malconfort», *Bulletin de psychologie*, 24, 1970-1971, pp. 242-252; R. FRANCÈS, Vue d'ensemble, *Bulletin de psychologie*, 294, 1971-1972, pp. 1-7.

2. R. ARGYROPOULOU, *La pensée philosophique en Grèce de 1828 à 1922*, Athènes, Gnossi, 1995, pp. 18-38.

3. E. MOUTSOPOULOS, L'enseignement de la philosophie, *Diotima*, 14, 1986, pp. 176-181.

donnant lieu à une renaissance de l'éducation de l'époque[4]. Pourtant, cet effort d'institutionnalisation de l'instruction publique moderne et de l'enseignement de la philosophie dispensé dans le système éducatif a affronté des obstacles. Spécialement l'enseignement de la psychologie philosophique, comme étude des phénomènes de l'esprit, a affronté des résistances de la part du conservatisme idéologique et religieux. La parti des défenseurs des traditions et de la foi chrétienne orthodoxe s'oppose à toute considération de l'âme et de ses fonctions comme principe de la sensibilité et objet d'étude scientifique. Pour eux, l'âme demeure une substance spirituelle jugée par Dieu, une notion métaphysique liée à la morale et à la religion. Cette recherche de l'âme purement spirituelle, caractérisée par des explications théoriques des phénomènes, fondée sur des notions dogmatiques et des doctrines de l'Église Orthodoxe, et non sur l'expérience, s'efforce en parallèle à éviter le danger hérétique ou hétérodoxe de l'expansion missionnaire occidentale. L'évolution des concepts concernant l'âme montre les rapports spéciaux de la psychologie avec la morale et la religion[5]. Les premiers indices de la coexistence des notions théologiques avec des intérêts scientifiques dans des œuvres de psychologie se présentent dans quelques manuels de la période des lumières en Grèce[6].

D'autre part, il est à signaler qu'en réalité il existe deux spiritualités souvent diamétralement opposées entre la chrétienté orientale-byzantine mystique et les rationalistes occidentaux[7], assez souvent caractérisés par les Grecs comme athées ou matérialistes. D'ailleurs, avant et après la fondation de l'État Néohellenique en 1830, l'idéologie nationaliste a revendiqué le droit d'affirmer, le droit de former sa propre conscience d'unité et a tenté de se baser sur l'antiquité grecque et les traditions philosophiques classiques. Alors apparaît une sorte d'aristotélisme humaniste, un traditionalisme scolastique qui caractérise la philosophie enseignée.

Malgré les obstacles, quelques hommes des lettres tentent d'introduire les nouvelles connaissances qu'ils ont acquises au long de leurs études en Europe,

---

4. Cf. R. ARGYROPOULOU, Traduction en grec moderne d'ouvrages philosophiques (1760-1821), *Revue des études Sud – Est Européennes*, 10, 1972, pp. 363-372; K. Th. DIMARAS, *La Grèce aux temps des lumières*, Athènes, Ermis, 1993; G. P. HENDERSON, *The revival of Greek thought 1620-1830*, New York 1970, trad. grecque F. Vôros, Athènes, Académie d'Athènes, 1977; N. PSIMMENOS, *La philosophie grecque de 1453 à 1821*, Athènes, Gnossi, 1988-89; J. KARAS, *Les sciences positives aux pays grecs (XV^e^-XIX^e^ siècles)*, Athènes, Dedalos, 1991.

5. Cf. P. GUILLAUME, *op. cit.*, p. 220.

6. Cf. P. KAZOLEA-TAVOULARI, *L'histoire de la psychologie en Grèce 1830-1987*, Athènes, Ellinika grammata, 2002, pp. 49-50.

7. P. KOVALEWSKI, La chrétienté orientale orthodoxe et ses divers aspects nationaux, *Revue de psychologie des peuples*, 8ème année, 1, 1953, pp. 85-116; V. LOSSKY, *Essaie sur la Théologie mystique de l'Eglise Orthodoxe*, Paris, Aubier, 1947.

en gardant aussi des éléments traditionnels. Ce mélange semble contadictoire. La psychologie aristotélicienne ou platonicienne[8] et la notion de l'âme comme substance divine et immortelle selon la tradition religieuse, cœxistent avec des concepts purement scientifiques et positifs, basés sur l'observation libre ou même sur l'expérimentation inaugurée en Europe. Tout en gardant des notions métaphysiques ou des doctrines d'origine théologique concernant l'esprit, la recherche de l'âme tend de devenir objet d'expérience et la psychologie philosophique fait alors ses premiers pas vers de nouvelles approches positives et expérimentales[9]. La pédagogie et la médecine étaient à l'époque les domaines, où on pourrait mettre en pratique les nouvelles connaissances psychologiques. Les nouveaux besoins d'organiser d'une manière efficace l'éducation et d'institutionnaliser l'instruction psychologique des futurs éducateurs a transformé l'image que l'on se faisait de la psychologie. En Europe aussi, les sciences de l'éducation comprennent les sciences psychologiques avec d'autres sciences[10]. L'âme de l'enfant et sa psychologie est un des domaines qui fait ses premières tentatives maladroites et les auteurs grecs comportent des chapitres consacrés à la psychologie pédagogique et cessent progressivement de séparer les aspects théoriques et les applications de la psychologie. Les nouvelles tendances de la psychologie enfantine, les théories de Rousseau et de Pestalozzi sont déjà connues aux grecs. Leurs efforts dans les circonstances politiques de l'époque, méritent tout notre respect. Comme c'est le cas dans d'autres pays d'Europe, la formation de la personnalité a occupé les pédagogues avant les psychologues.

D'autre part la psychopathologie, qui faisait partie intégrale de la médecine générale en Grèce, était obligée de recourir à une première psychologie clinique pour étudier et traiter les maladies mentales. Des ouvrages de médecine générale[11] et de physiologie[12], tout en respectant l'autorité d' Hippocrate, de Galien et de leurs successeurs ont essayé d'incorporer des nouvelles approches

---

8. Presque toutes les histoires de la psychologie ont reconnu la contribution d'Aristote ou de Platon. Cf. W. B. PILLSBURY, *The History of Psychology,* London, G. Allen and Unwin L.T.D., 1929, pp. 11-34; M. WERTHEIMER, *A Brief History of Psychology,* Holt, Rinehart and Winston, Inc. 1970, pp. 12-16; J. R. KANTOR, *The Scientific Evolution of Psychology,* Vol. 1, The Principia Press, 1963, pp. 61-68, 99-114.

9. G. REMACLE, La valeur positive de la psychologie, *Rev. de métaphysique et de morale,* 1894, pp. 153-172.

10. G. MIALARET, *Traité des sciences pédagogiques,* Paris, Presse universitaire de France, 1969, pp. 5-8.

11. H. I. KAPLAN, B. J. SADOC *Comprehensive Textbook of Psychiatry,* iv, ii, chapter 54: History of psychiatry, pp. 2034-2054 (éd. gr. Litsas, 1996).

12. J. KARAS, *op. cit.* 1991.

sur les rapports des fonctions de l'organisme humain, sur les rapports de l'âme et du corps, sur les rapports de la sensibilité avec la psychophysiologie. La science de physiologie psychique ou pathologique s'articule à l'époque avec un certain vitalisme ou à la phrénologie et au mesmérisme. Cet aspect de physiologie, enrichi par les apports de psychologie et des conceptions de la morale, prétend que la maladie mentale est liée avec les passions de l'âme. L'idée que la folie est la conséquence du péché est déjà présente. La contribution de A. Georgiadis-Lefkias à l'évolution des concepts concernant l'âme et les troubles psychiques est considérable pour son époque.

Pendant la période florissante du mouvement de l'introduction des lumières en Grèce, l'enseignement de la psychologie générale, lié toujours à la philosophie, s'oriente en priorité vers l'aspect théorique de l'étude des fonctions psychologiques de la conscience en comprenant des références relatives à l'ontologie même de l'âme comme substance autonome. Selon les traditions intellectuelles de l'époque, puisque toute philosophie contient une psychologie, le dualisme cartésien a opposé définitivement les deux substances, matérielle et spirituelle même en Grèce. L'union des deux substances était toujours un mystère scientifique. L'âme humaine et la nature seraient deux mondes antinomiques. Pourtant la théorie métaphysique de la connaissance, liée aux possibilités de l'âme, coexiste dans quelques livres grecs avec l'observation rationnelle, l'extrospection coexiste avec l'introspection. On recherche les causes des phénomènes psychiques, selon le modèle de la physique. La théorie des facultés de l'âme d'origine platonicienne est toujours présente, puisque on distingue les trois pouvoirs de l'âme pour aboutir à sa division tripartite.

D'après Eugène Voulgaris, et son œuvre sous le titre «Eléments de la métaphysique» de 1805, (chapitre iii)[13], l'âme est une substance précieuse des êtres raisonnables, incorporelle, immatérielle, partie de la métaphysique mais en même temps connue par ses facultés selon Aristote *«Ἀπὸ τῶν ἐνεργειῶν τὴν ἀρχὴν ποιεῖσθαι τῆς θεωρίας δεῖν ὡς Ἀριστοτέλει δοκεῖ καὶ κοινὴ πᾶσι τοῖς φιλοσοφοῦσι ἐγκέκριται»*. Il se réfère aussi à la puissance de la connaissance, la «gnossis» de l'âme, qui se situe à l'encéphale, aux sensations et au rôle des opérations intellectuelles (perceptions), à la mémoire, à l'imagination, à la volonté et les passions etc. D'ailleurs, dans son ouvrage «Logique» de 1766, la notion de l'âme raisonnable a occupé sa pensée comme une substance éternelle, qui conduit à la morale, à la vertu et à la connaissance[14].

Sous l'influence kantienne A. Psalidas, dans son œuvre *Vrai bonheur* de

---

13. Eugène VOULGARIS, *Eléments de la métaphysique*, t. 3: Psychologie, Venise, chez N. Glykys, 1805, pp. 62-147.

14. Eugène VOULGARIS, *Logique*, Leipzig, 1766. Manuscrit de la bibliothèque de la Chambre des Députés du Parlement grec, n. 5234, p. 72.

1791[15], déclare l'impuissance de la philosophie de s'approcher au sujet de l'immortalité de l'âme et se réfère aux relations du corps et de l'âme. Par son œuvre «Métaphysique» (manuscrit de l'Université de Ioannina) qui comporte un troisième chapitre sous le titre «Discours de l'esprit comprenant la psychologie rationnelle et la théologie naturelle» *(Πνευματολογία περιλαμβάνουσα...)* il se présente influencé de Chr. Wolff et de sa «Psychologia empirica» et «Psychologia rationalis» en se referant, entre autres, aux théories idéalistes ou matérialistes concernant l'âme[16].

Benjamin de Lesbos, condamné comme athée ou hérétique par des cercles religieux, dans son œuvre «Eléments de la métaphysique» de 1820 prétend à la préface de son œuvre que l'âme s'améliore par la connaissance philosophique et la loi de la vertu. Il insiste sur le rôle fondamental des cinq sens qui acceptent des stimulus de l'extérieur, en faisant évoluer les puissances intellectuelles comme la mémoire, l'imagination, la conscience, la raison, la perception. Par sa fonction rationnelle, l'homme touche les principes premiers, les causes des phénomènes et la vérité scientifique. Cette évolution est basée sur les puissances ou sur les fonctions psychiques qui conduisent à la métaphysique, c'est à dire à la connaissance de l'âme et de Dieu. De telle manière, l'âme devient sujet et objet de la recherche *(ἐταστής καὶ ἐταζόμενον, θεωρὸς καὶ θεωρούμενον)*. Le principe «connais-toi, toi-même» *(Γνῶθι σαυτὸν)*, est extrêmement difficile à se réaliser. Il se réfère aux phénomènes psychiques, selon l'idéologie française, et parle des idées formées par les sensations, transformées en mots et divisées en genres. Sentir, réfléchir et vouloir, voilà les trois catégories de la substance nommée âme (psyché-ψυχή). Selon Benjamin, la recherche de la nature de l'âme, étant métaphysique, s'appelle «psychologie»[17]. Dans le 18ème chapitre de *De l'âme (Περὶ ψυχῆς)*, il déclare la difficulté de l'approche de l'âme par l'intermédiaire des résultats de ses fonctions. L'auteur se demande «C'est quoi l'âme, corps, qualité du corps ou quelque chose d'incorporel?». Selon son argumentation, l'âme existe par soi-même, elle est une substance absolument simple, un esprit incorporel, immatériel et immortel. Il se demande sur l'interdépendance du corps et de l'âme, sans pouvoir l'expliquer, au moyen des théories matérialistes ou idéalistes. Il distingue l'immortalité de l'âme de l'immortalité de Dieu et continue par la preuve ontologique de l'existence de Dieu, créateur de l'âme[18].

Neofytos Doukas, dans son «Précis de physique» de 1834, après la recherche

---

15. A. PSALIDAS, *Vrai bonheur,* Venise, chez I. Baumeister, 1791. Manuscrit de la bibliothèque de la Chambre des Députés du Parlement grec, n. 5912.

16. P. NOUTSOS, Un livret de métaphysique de A. Psalidas, *Eranistis,* 18, 1986, pp. 93-104.

17. BENJAMIN DE LESBOS, *Éléments de la métaphysique,* Venise, I. Snirer, 1820, pp. ια-τγ.

18. IDEM, *ibid.,* pp. 401-435.

de l'ontologie consacre un chapitre (livre B) à la psychologie[19]. En recherchant les principes des êtres par la raison, il définit l'âme comme une substance simple, immatérielle, indivisible, incorruptible et douée de la vie immortelle, en considérant la connaissance absolue de l'âme impossible. L'âme, principe de la sensibilité et de la pensée, opposée à l'aspect extérieur du corps humain, est conçue indirectement par ses facultés, comme la conscience et la pensée, le désir et les passions. L'auteur continue en se demandant sur l'origine de l'âme, sa relation avec le corps matériel, son début. Il constate l'action réciproque entre l'âme et le corps sans pouvoir l'interpréter. Sa conception englobe les croyances des intellectuels grecs de l'époque, c'est à dire l'idée principale que, après les stimulations, les sentiments de l'âme sont produits par les sensations, les nerfs et l'encéphale. Du même auteur l'œuvre *Tétractys* de 1834[20] contient un troisième livre sous le titre *De la Métaphysique, livre iii, qui est la psychologie*. À sa première partie il caractérise la psychologie comme science de l'âme, de ses fonctions et de ses passions. L'âme, le plus précieux des parties de l'homme, constitue le problème fondamental de la métaphysique, problème presque insoluble, portant sur un résultat inconnu, dogmatique ou mystique. Après avoir répété les qualités substantielles et structurelles de l'âme, qui est d'origine divine, il continue avec ses fonctions intellectuelles, avec les sensations, les nerfs et l'encéphale etc. Le chapitre sur les passions aboutit à des remarques moralistes.

Chez Théophile Kaïris, la conception de l'âme immortel, étroitement liée à l'existence de Dieu, constitue l'élément fondamental de son éclectisme philosophique qui emprunte aux divers systèmes et doctrines diamétralement opposées, pour en créer une nouvelle synthèse. Sa démarche dialectique d'inspiration déiste, rationaliste et mystique en même temps, aboutit à son dogme religieux et moral de «Theosebia» (respect de Dieu, *Θεοσέβεια*). Son système constitue une sorte d'ordre idéal de la vie à des règles de conduite qui visent à la connaissance de Dieu, au respect de Dieu, à la morale basée sur les tendances psychiques vers le Dieu, appelées *«Θεοτατικόν» καὶ «Ἀπειροτατικόν»*. D'ailleurs, dans son œuvre «Eléments de philosophie» de 1851 et «Philossophika» *(Φιλοσοφικά)* de 1910, il consacre quelques chapitres à la psychologie, où il décrit les fonctions intellectuelles, sentimentales et les activités volontaires de l'âme, selon la philosophie empirique et postitive de son époque. Il définit l'âme comme une substance immortelle, libre et autonome, possédant des puissances gnostiques, de la volonté autonome, de la conscience etc. D'après

---

19. N. DOUKAS, *Précis de physique*, Egine, chez A. Koromila, 1834, pp. 234-238.

20. IDEM, *Tétractys*, Egine 1834. Manuscrit n. 119 de la bibliothèque de la Chambre des Députés du Parlement grec. Relativement au sens du mot Tétractys qui est d'origine pythagoricienne cf. G. S. KIRK, J. E. RAVEN, *The presocratic philosophers*, Cambridge University Press, 1983, pp. 232-233.

son ésotérisme, l'âme peut conduire au bonheur éternel de l'être suprême, si l'on pratique une morale rigoureuse[21], au sein d'un monothéisme abstrait. L'âme, par ses fonctions et par le piétisme qui ne doit être accordé qu'à Dieu, est le point de départ d'un cheminement vers Dieu. L'homme recherche l'union avec la divinité. Malgré son mysticisme, Kaïris a incorporé aussi des éléments de la science de son époque.

L'empirisme en psychologie apparaît dans l'œuvre de Constantin Koumas nommée «Syntagme philosophique» de 1818-1820. L'ensemble des fonctions psychiques et des états de conscience sont l'objet de la recherche empirique. Le livre contient un chapitre sous le titre «Psychologie empirique»[22]. D'après sa biographie incorporée dans son livre «Histoire des actions humaines...» de 1830-1832[23], C. Koumas, appartenant au milieu de A. Coray, a connu le mouvement des Idéologues en France, l'Encyclopédie française, la pensée de Locke et la philosophie de Wolff, Buttmann, Triezsch, Creuser, Voss, Schelling, Niemeyer, Politz, Krug et d'autres, après ses études en Allemagne. C'est surtout la philosophie kantienne que Koumas, a introduit en Grèce de façon systématique. La plus grande influence est exercée par la philosophue du neokantien Krug, comme avoue même Koumas[24]. La psychologie empirique de Koumas constitue un progrès scientifique pour son époque. Selon la méthode critique et l'idéalisme transcendantal kantien, Koumas introduit une nouveauté importante à la philosophie grecque de l'époque puisqu il définit la psychologie comme science fondée sur l'expérience et sur l'observation. Il insiste sur la nécessité de l'utilisation des connaissances médicales et physiologiques par la psychologie, puisque le corps et l'âme ont des rapports réciproques. Il estime que l'enseignement a manqué sa fonction en mettant à l'écart la psychologie et propose la séparation de la psychologie empirique de la philosophie. Selon lui, nos connaissances au sujet de l'âme sont des acquisitions de l'expérience (opposée au rationalisme et à l'idéalisme), et l'âme humaine est un ensemble de puissances, de fonctions, de relations, de différences (biologiques, sexuelles, religieuses, etc.). D'après Koumas, l'expérience spirituelle ne peut pas définir la notion de l'âme, mais nous aide à la connaître par le moyen de ses fonctions, dont nous avons conscience. Il recommande aux «psychologues» de

---

21. Th. KAÏRIS, *Philossophika,* Athènes, Fexis, 1910, (pr. éd. 1875), pp. 122-126.

22. C. KOUMAS, *Syntagme philosophique,* Venise, éd. I. Tessevekiou, 1818, pp. 33-125.

23. IDEM, *Histoire des actions humaines,* Venise, 1830-1832, t. 12, pp. 583-598.

24. Cf. aussi R. ARGYROPOULOU, Koumas comme philosophe, Epilogue à W. C. Tenneman, *Synopse de l'histoire de la philosophie,* traduction de C. Koumas, Athènes, Académie d'Athènes, 1973, pp. 227-233; E. PAPANOUTSOS, *Introduction* à la *Bibliothèque Fondamentale,* t. 35, Athènes, Aetos, 1953, pp. 43-44; K. Th. DIMARAS, *op. cit.* pp. 105, 106, 290, 384.

pratiquer une psychologie introspective (subjective) et objective à la fois et trace une sorte de première déontologie, un ensemble des règles pour leur travail (examen attentive et stricte des phénomènes psychiques sans vouloir les modifier, délibération des préjugés etc.). En plus, il marque les difficultés de l'observation objective pour les psychologues et conseille «connais-toi, toi-même». Il continue avec l'utilité de l'observation de l'homme, l'utilité de la psychologie pour d'autres sciences. C'est surtout la Pédagogie qui exige des connaissances psychologiques. Il distingue les données psychologiques basées sur l'observation et l'expérience de celles qui examinent l'âme comme objet de la métaphysique et consacre des chapitres suivants aux rapports entre l'âme et le corps, à l'imagination, à la raison, à la volonté, aux passions etc. Selon le chapitre B, l'âme est une unité qui accepte des stimulations, réfléchit, juge, compare, tandis que le corps est une sorte d'organe pour elle. Harmonie et interdépendance caractérisent les rapports entre l'âme et le corps. Dans son eschatologie apparaît un certain agnosticisme Après la mort du corps, on ne peut pas être sûr par l'expérience de l'avenir de l'âme. Au troisième volume de son «Syntagme philosophique» Koumas consacre une partie étendue à la psychologie métaphysique (p. 117-126). Son procédé n'est plus l'expérience mais la raison, son rationalisme concerne la conscience de «ego».

En décrivant de différents genres de troubles de la vie psychique, il introduit une psychologie clinique et conseille aux pédagogues de s'efforcer à protéger les jeunes et les médecins à utiliser une certaine psychothérapie et non seulement de prescrire des médicaments pour leurs malades[25].

La contribution de Koumas à la future autonomie de la psychologie naissante est remarquable, car il a séparé la notion de l'âme, comme objet d'observation empirique, de la notion de l'âme comme substance métaphysique. Son audace a eu des conséquences[26].

Apres la période des lumières en Grèce, d'autres hommes des lettres[27] ont tenté d'introduire de nouvelles connaissances et d'enseigner la psychologie

---

25. Le réformateur de la psychiatrie en France Ph. Pinel était connu aux grecs pour son traitement moral, selon les publications de la Revue *«Ermis logios»* (Ἑρμῆς ὁ λόγιος). Cf. *Ermis...*, t. 1, Venise, 1811, p. 118, où le docteur I. Assanis parle de l'«excellent médecin Philippe Pinel». Rééd. ELIA, 1990.

26. Cf. Ap. DASKALAKIS, *Koraïs et Kodrikas,* Athènes, 1966, pp. 562-567.

27. Pour l'influence exercée à la psychologie de P. Vraïlas-Armenis par divers courants philosophiques, cf. P. VRAÏLAS-ARMENIS, *Corpus philosophorum graecorum recentiorum,* éd. E. Moutsopoulos, C. Dodou, t. 1, Thessaloniki, 1969, Preface-Introduction E. Moutsopoulos, pp. ΙΖ-ΛΓ; Ath. GLYKOFRIDI-LEONTSINI, *La fondation épistemologique de l'esthétique de Thomas Reid,* Athènes, Bibliothèque S. Saripolou, 1988, pp. 18, 68, 255; P. ALIPRANTIS, *La philosophie à l'Académie Ionienne (1824-1864). Les leçons de philosophie de André Kalvos,* Thèse de Doctorat d'État, Corfou 1996, pp. 77-85.

moderne de leur époque à l'Académie Ionienne et à l'Université d'Athènes dès 1836. De même quelques pédagogues et des médecins ont continué de faire des efforts à appliquer les nouvelles connaissances psychologiques.

Panayiota KAZOLEA-TAVOULARI
(Athènes)

BERGSON EST-IL DURKHEIMIEN DANS *LES DEUX SOURCES DE LA MORALE ET DE LA RELIGION* ?[1]

Vingt ans après la parution des *Formes élémentaires de la vie religieuse* de Durkheim, Bergson a publié, en 1932, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*.

I. POINTS COMMUNS ENTRE DURKHEIM ET BERGSON

a. *Profils parallèles*. De prime abord, les deux penseurs présentent des profils parallèles en ce qui concerne leurs vies et leurs carrières: tous les deux sont d'origine juive et ont été étudiants, de la même promotion, de l'École Normale Supérieure Lettres (Durkheim y est entré en 1879, un an après Bergson et Jaurès)[2] et agrégés de philosophie[3]. Tous les deux ont été, durant quelques années, professeurs de philosophie dans des lycées et, par la suite, ils ont connu un échec et un succès dans leur carrière académique: Durkheim «échoua deux fois au Collège de France»[4], mais put obtenir un poste de professeur de l'Université (d'abord à Bordeaux, en 1887, et ensuite, à partir de 1902, à la Sorbonne), tandis que Bergson a échoué, à deux reprises[5], d'être élu à la Sorbonne[6], mais a eu une chaire de philosophie au Collège de France[7]. De plus,

---

1. Une version abrégée de cette étude fut l'objet de ma communication au colloque scientifique international : «Morale et Idéologie. Durkheim et les durkheimiens sur la religion», organisé par le Département de Sociologie de la Faculté des Sciences Sociales de l'Université de Crète, qui a eu lieu à Rethymno du 9 au 11 décembre 2003. Je tiens à remercier les membres du comité d'organisation de ce colloque, spécialement Myron Achimastos, qui m'ont invité à participer aux travaux de ce colloque particulièrement intéressant.

2. Cf. S. LUKES, *Émile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study*, Stanford University Press, Stanford, California, 1985 (1ère édition Allen Lane, The Penguin Press, Londres, 1973), pp. 43-44. Signalons que, selon L. KOLAKOWSKI (*Bergson*, St. Augustine's Press, South Bend, Indiana, 2001 –1ère édition Oxford University Press, Oxford, New York, série «Past Masters», 1985– p. VII), Durkheim est au contraire entré à l'École Normale Supérieure en 1877, un an *avant* Bergson et Jaurès.

3. Durkheim a eu son agrégation en 1882 (cf. S. LUKES, *Émile Durkheim*, *op. cit.*, p. 64 et n. 94). Bergson est agrégé de philosophie en 1881.

4. L. MUCCHIELLI, *La découverte du social. Naissance de la sociologie en France*, Éditions La Découverte et Syros, collection «Textes à l'appui», série «Sociologie», Paris, 1998, p. 141.

5. En 1894 et en 1898.

6. Cf. R.-M. MOSSÉ-BASTIDE, *Bergson éducateur*, P.U.F., Paris, 1955: «La Sorbonne lui était en effet de plus en plus hostile, soit parce que kantienne, soit parce qu'ouverte aux sciences

dans la carrière académique tant de Bergson que de Durkheim il n'y a pas eu d'événement *objectivement* remarquable[8]. Tous les deux avaient, selon leurs proches, une sensibilité féminine[9], étaient de grands travailleurs et voulaient servir à la gloire de la France[10].

En outre, tous les deux récusaient le matérialisme[11], ils attribuaient une valeur fondamentale à la précision[12], ils ont mis en valeur le rôle des grands hommes dans l'histoire[13], ils ont reconnu leur dette envers des théoriciens

---

philosophiques comme la psycho-physiologie, et la sociologie. Dès 1902, elle allait appeler Durkheim».

7. D'abord, en 1900, la chaire de philosophie grecque et latine et ensuite, à partir de 1904, il a été transféré, à sa demande, à la chaire de philosophie moderne.

8. Bergson l'admet dans une sorte d'autoportrait qu'il dresse pour le compte de William James: Cf. BERGSON, *Mélanges*, P.U.F., Paris, 1972, p. 765 (dans la même page Bergson présente lui-même son *curriculum vitae*). Cf. aussi L. KOLAKOWSKI, *Bergson*, *op. cit.*, p. VII: «The life of Henri Bergson was [...] uneventful».

9. En ce qui concerne Durkheim, cf. S. LUKES, *Émile Durkheim*, *op. cit.*, p. 48. Cf. aussi DURKHEIM, *Textes*, présentation de Victor Carady, Les Éditions de Minuit, collection «Le sens commun», Paris, 1975, tome 1, p. 433, où le fondateur de l'école française de sociologie vante la tendresse et la sensibilité féminines du philosophe Octave Hamelin. En ce qui concerne Bergson, cf. BERGSON, *Correspondances*, P.U.F., Paris, 2002, p. 1178; cf. également PH. SOULEZ et F. WORMS, *Bergson. Biographie*, P.U.F., collection «Quadrige», Paris, 2002 (1ère édition Flammarion, Paris, 1997), p. 44.

10. Cf. IDEM, *ibid.*, pp. 41-42.

11. En ce qui concerne Durkheim, cf. par exemple DURKHEIM, *Textes*, *op. cit.*, tome I, pp. 60-61: «Mais il s'en faut que cette conception implique je ne sais quel matérialisme qu'on m'a souvent reproché. Ceux qui m'ont fait ce reproche se sont singulièrement mépris sur ma pensée». Cf. également la préface de C. BOUGLÉ au recueil d'études de DURKHEIM, *Sociologie et philosophie*, P.U.F., collection «SUP», Paris, 1974, p. 11. En ce qui concerne Bergson, sa répudiation du matérialisme et sa contribution fondamentale à la renaissance du spiritualisme sont bien connues; il suffit de nous reporter à *Matière et mémoire*, notamment aux pp. 218-223, 317-318 et 357 de ses *Œuvres* (Édition du Centenaire, P.U.F., Paris, 3e édition 1970 (1ère édition 1959)).

12. En ce qui concerne Durkheim, cf. DURKHEIM, *Textes*, *op. cit.*, t. 3, pp. 415-416. En ce qui concerne Bergson, cf. la proposition initiale de l'introduction de son second recueil d'essais et conférences: *La Pensée et le mouvant*: «Ce qui a le plus manqué à la philosophie, c'est la précision» (*Œuvres*, *op. cit.*, p. 1253); cf. aussi IDEM, *Correspondances*, *op. cit.*, p. 535: «la science moderne [...] nous a donné des habitudes de précision et de rigueur que nous n'aurions jamais eues autrement. Car je vois dans la précision une qualité acquise, qui est d'ailleurs propre à la civilisation occidentale. Les orientaux n'y sont jamais arrivés (du moins par eux-mêmes)».

13. En ce qui concerne Durkheim, cf. à titre d'exemple DURKHEIM, *Textes*, *op. cit.*, tome I, pp. 409-417. Quant à Bergson, son œuvre est parsemée de références au rôle des personnalités exceptionnelles, des «grandes âmes privilégiées», des «âmes d'élite». Signalons en particulier les analyses de Bergson dans les *Deux Sources* sur les héros et les saints, sur les grands initiateurs moraux et les grands mystiques chrétiens (cf. D. JANICAUD, *Une généalogie du spiritualisme français. Aux sources du bergsonisme: Ravaisson et la métaphysique*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1969, pp. 162-165; cf. aussi J.-C. GODDARD, «Exception mystique et santé moyenne de l'esprit dans les *Deux Sources de la morale et de la religion*» in F. WORMS (éd.), *Annales bergsoniennes*, P.U.F., collection «Épiméthée», Paris, 2002, tome I, pp. 215-229). Ces analyses de Bergson doivent être

anglais[14], ils ont présenté un tableau général de l'évolution de leur discipline en France[15], et ils croyaient fermement que leur discipline «ne peut progresser que par un travail en commun et un effort collectif»[16].

b. *Rencontre théorique:* En ce qui concerne la religion, tous les deux ont témoigné, du moins à partir d'un certain moment dans leur parcours intellectuel, d'un intérêt théorique constant pour le fait religieux, non seulement chacun dans son dernier des quatre livres majeurs qu'il a publiés, mais aussi dans d'autres textes[17].

Signalons aussi que tous les deux ont insisté sur le rôle fondamental de la *méthode* dans l'ensemble de leur œuvre[18], mais aussi tout particulièrement dans leurs livres sur la religion.

De plus, leurs ouvrages sur la religion ont été le fruit de plus d'une décennie de réflexion et d'années de travail. En effet, si Durkheim s'est tourné vers l'étude sociologique de la religion seulement en 1894-1895, comme en témoigne le cours qu'il a donné cette année à l'Université de Bordeaux –sans que cela signifie qu'il n'avait pas exprimé des positions sur la religion auparavant (depuis 1886)[19] –, sa pensée «s'est tournée massivement, à partir de

---

complétées par celles sur les «grands hommes de bien» dans sa conférence de 1911: «La conscience et la vie» (in BERGSON, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 834) et par celles sur les «grands politiques» (cf. à titre indicatif BERGSON, *Correspondances*, *op. cit.*, p. 1551 et p. 1578).

14. En ce qui concerne Durkheim, cf. DURKHEIM, *Textes*, *op. cit.*, tome I, pp. 404-406. En ce qui concerne Bergson, cf. FL. DELATTRE, «Henri Bergson et l'Angleterre», *Les Études bergsoniennes*, vol. II, 1949, pp. 199-208.

15. En ce qui concerne Durkheim, cf. É. DURKHEIM, *Textes*, *op. cit.*, tome I, pp. 73-108: «L'état actuel des études sociologiques en France» (1895) et pp. 109-118: «La sociologie» (1915). En ce qui concerne Bergson, cf. *Mélanges*, *op. cit.*, pp. 1157-1189: «La philosophie française» (texte écrit en 1915 et revu et augmenté, avec la collaboration d'É. Le Roy, en 1933).

16. DURKHEIM, «Les études de science sociale», *Revue philosophique*, 22, p. 80; cf. aussi L. MUCCHIELLI, *La découverte du social*, *op. cit.*, pp. 212-213. En ce qui concerne Bergson, cf. à titre d'exemple BERGSON, *Correspondances*, *op. cit.*, p. 562: «L'essence de la philosophie [...] est justement de permettre à beaucoup d'esprits différents de collaborer à une même tâche, chacun d'eux n'en accomplissant qu'une partie; comme il arrive dans la science positive. Le temps est passé des grandes constructions systématiques, à prendre ou à laisser». Cf. également IDEM, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 1439.

17. En ce qui concerne Durkheim, cf. ses textes sur la religion contenus dans DURKHEIM, *Textes*, *op. cit.*, tome 2: «Religion, morale, anomie», chapitre 1: «Le sacré et le social». Signalons que, en 1913, Durkheim a fait une communication dans la Société de Philosophie, intitulée «Le problème religieux et la dualité de la nature humaine», où il a développé les implications philosophiques principales des *Formes élémentaires* (cf. S. LUKES, *Émile Durkheim*, *op. cit.*, p. 506).

18. En ce qui concerne Durkheim, cf. notamment son ouvrage *Les règles de la méthode sociologique* (1895). Cf. également DURKHEIM, *Textes*, *op. cit.*, tome 1, pp. 57-61, 77, 94, 113, 115, 407, 434-436 et tome 3, p. 341. En ce qui concerne Bergson, cf. *La pensée et le mouvant. Essais et conférences* (1934), en particulier l'Avant-propos et les deux essais introductifs: *Œuvres*, *op. cit.*, pp. 1249-1482, notamment pp. 1251-1330.

19. Cf. S. LUKES, *Émile Durkheim*, *op. cit.*, pp. 238-239.

1897-1898, vers l'étude des effets de la religion dans la vie sociale»[20]. À l'Université de la Sorbonne, il a donné deux cours sur l'origine de la religion: (a) en 1900-1901, il a traité des formes élémentaires de la religion, dans un cours qui, en partie, était réédition de celui fait en 1894-1895[21] et, en 1906-1907 il est revenu au même sujet dans un cours intitulé: «La Religion: ses origines». De plus, dans *L'Année sociologique*, la revue qu'il dirigeait depuis 1898, Durkheim a publié de nombreuses études ethnographiques sur les cultes primitifs et il a encouragé son neveu et disciple Marcel Mauss à entreprendre l'étude de la religion primitive[22]. Nous savons aussi qu'en 1908 il avait commencé la rédaction de son grand livre sur la religion, qui, à l'époque, devait avoir un titre légèrement différent: *Les formes élémentaires de la pensée et de la pratique religieuse*[23].

De même *Les deux sources de la morale et de la religion* n'est pas un livre de circonstance, mais un ouvrage qui, selon les dires de Bergson lui-même, était préparé durant pas moins de vingt-cinq ans; il l'a vraiment laissé mûrir[24].

II. DIVERGENCES *PROFONDES* ENTRE DURKHEIM ET BERGSON

Pourtant, ces points communs ne sauraient dissimuler ce qui sépare profondément les deux penseurs. Tout d'abord, ils ne ressentaient pas de sympathie particulière l'un pour l'autre, ni du point de vue personnel ni du point de vue théorique. Suivant la biographie la plus récente de Bergson, le philosophe français «n'appréciait guère Durkheim [...] Bien que tous les deux juifs, Bergson et Durkheim n'incarnent nullement le même type de judaïté. À condition de ne pas caricaturer, il est juste de faire remarquer qu'Émile Durkheim [...] descend d'une lignée qu'on aurait qualifiée de "rationaliste" [...] et que Bergson descend d'une lignée qui a soutenu ceux qui réagissaient contre cette tendance dite "rationaliste". Comme toute schématisation, celle-ci n'est que partiellement exacte. Certains textes de Durkheim, très idéalistes, ont même une tonalité mystique, et Bergson, qui n'acceptait qu'avec réserve l'étiquette d'"anti-intellectualiste", n'aurait jamais accepté celle d'irrationaliste et se réclamait lui aussi du "rationalisme" [...] "au sens intelligent du mot"»[25].

---

20. Cf. L. MUCCHIELLI, *La découverte du social*, *op. cit.*, p. 156.
21. Cf. DURKHEIM, *Textes*, *op. cit.*, tome 2, p. 452.
22. Cf. S. LUKES, *Émile Durkheim*, *op. cit.*, p. 243 et n. 36.
23. Cf. DURKHEIM, *Textes*, *op. cit.*, tome 2, p. 467 (lettre à Xavier Léon du 24 juillet 1908).
24. Cf. la note de Bergson concernant le livre d'A. LOISY, *Y a-t-il deux sources de la morale et de la religion ?* (Paris, 1933, 2e éd. revue et augmentée, 1934) publiée dans les *Annales bergsoniennes*, *op. cit.*, tome I: «Bergson dans le siècle», p. 139, n. 1: «Dans *Les Deux Sources*, j'ai rejoint l'élan vital de *L'Évolution créatrice*, mais je n'en suis [pas] parti. Si j'en étais parti, j'aurais pu construire en quelques mois la morale (qu'on me demandait). Or j'y ai mis vingt-cinq ans».
25. Cf. PH. SOULEZ et F. WORMS, *Bergson. Biographie*, *op. cit.*, p. 43.

On a dit aussi que Durkheim a joué un certain rôle dans l'échec de Bergson à obtenir un poste à la Sorbonne[26] –comme nous l'avons signalé un peu plus haut, Bergson y fut candidat à deux reprises, en 1894 et en 1898. Par ailleurs, lorsque Durkheim est arrivé de la Faculté des lettres de l'Université de Bordeaux, où il a professé «le premier cours de science sociale dans une université française»[27], à la Sorbonne, en 1902, ses adversaires principaux (Charles Péguy, Daniel Halévy, Romain Rolland) étaient, dans leur majorité, dévoués à Bergson[28].

Enfin, Durkheim a pu devenir chef d'école[29], alors que Bergson ne l'a pas été. Selon le biographe de Bergson, cela est dû au fait que «l'on [ne lui] a guère donné la possibilité institutionnelle [de l'] être»[30]. Nous pourrions rétorquer que cette possibilité n'est jamais offerte; on la conquiert.

Par ailleurs, leurs préférences théoriques –tant philosophiques que sociologiques– étaient fort différentes, voire opposées. Durkheim a reconnu à plusieurs reprises ce qu'il devait à des penseurs allemands, tout en revendiquant l'originalité de l'École française de sociologie[31]. Au contraire, Bergson, tout en ayant conscience qu'il appartenait «à une génération qui a été hypnotisée par la pensée allemande»[32], a souvent soutenu que la philosophie allemande ne l'attirait pas[33], bien que sa sympathie vis-à-vis de Schopenhauer soit évidente[34].

---

26. Cf. L. KOLAKOWSKI, *Bergson*, *op. cit.*, p. VII: «Durkheim is said to have been instrumental in the failure of his application».

27. Cf. DURKHEIM, *Textes*, *op. cit.*, tome 1, p. 74.

28. Cf. S. LUKES, *Émile Durkheim*, *op. cit.*, p. 363.

29. Les principaux durkheimiens étaient Hubert, Mauss, Bouglé, Lapie, Fauconnet, Antoine Meillet, Simiand, H. Bourgin, Halbwachs et, à partir d'une certaine période, Lucien Lévy-Bruhl.

30. Cf. PH. SOULEZ et F. WORMS, *Bergson. Biographie*, *op. cit.*, p. 88. Bien que la biographie de Bergson soit co-signée par deux auteurs, chacun a écrit seul certains chapitres; Philippe Soulez les huit premiers et, après sa mort prématurée, Frédéric Worms, a rédigé les trois derniers chapitres.

31. Cf. DURKHEIM, *Textes*, *op. cit.*, tome I, p. 400: «Personnellement, je dois beaucoup aux Allemands. C'est en partie à leur école que j'ai acquis le sens de la réalité sociale, de sa complexité et de son développement organiques [...] Voilà pour le passé. Pour le présent, j'ai l'impression très nette que, depuis quelque temps déjà, l'Allemagne n'a pas su renouveler ses formules». Cf. également trois textes de Durkheim sur l'influence allemande dans la sociologie française: IDEM, *ibid.*, pp. 401-407. Cf. aussi les textes de Durkheim sur «la science positive de la morale en Allemagne» (IDEM, *ibid.*, pp. 267-343) et sur «les théories allemandes de la société» (IDEM, *ibid.*, pp. 344-399). Cf. enfin le texte de Durkheim, en 1887, sur «l'organisation de l'enseignement philosophique dans les universités allemandes» (*Textes*, *op. cit.*, tome 3, pp. 437-486).

32. BERGSON, *Correspondances*, *op. cit.*, p. 604.

33. Cf. par exemple IDEM, *ibid.*, p. 1197: «Vous dites d'abord [...] que je haïssais la philosophie allemande. L'expression me paraît exagérée. En réalité, je connaissais cette philosophie fort peu, n'ayant guère pratiqué que Kant. Il serait peut-être plus exact de dire que "je ne me sentais pas de goût pour elle", ou qu'"elle ne m'attirait pas"». Cf. également IDEM, *ibid.*, p. 1179: «je n'ai pas eu occasion de polémiquer, avant la guerre, au sujet de l'Allemagne. Mais il est très vrai que je n'avais pas subi son influence». Par ailleurs Bergson avait avoué à Benedetto Croce, en 1911, qu'il n'avait jamais lu Hegel; cf. J. CHAIX-RUY, «Vitalité et élan vital: Bergson et Croce», *Les Études bergsoniennes*, vol. V, 1960, pp. 144-145.

En philosophie, Durkheim se sentait plus près de Kant ou, du moins, de certains de ses disciples, tandis que Bergson s'opposait à Kant et lui préférait d'autres auteurs. En sociologie, Bergson était un admirateur de Gabriel Tarde, tandis que Durkheim était hostile à sa doctrine.

En effet, *en philosophie*, Durkheim se reconnaissait disciple de Charles Renouvier[35], qui était «néokantien» ou «néocriticiste»[36]; il lui doit notamment l'axiome fondamental sur lequel s'appuie son «réalisme social»: un tout n'est pas égal à la somme de ses parties[37]. Durkheim estimait aussi profondément l'enseignement et l'œuvre d'Octave Hamelin[38], dont le maître principal était précisément Renouvier[39] et était, sur certains points, disciple d'Émile Boutroux, qui était également néokantien[40]. Il est significatif que Célestin Bouglé, un durkheimien qui «hésita longtemps entre Tarde et Durkheim»[41], a écrit ceci: «Le Durkheimisme, c'est encore du Kantisme, revu et complété par du Comtisme»[42]. Par ailleurs Durkheim exaltait la synthèse de l'empirisme et du rationalisme opérée par Hippolyte Taine sous l'inspiration de Hobbes et de Spinoza[43].

Au contraire, Bergson, adversaire de Kant[44] –bien que nous devions nuancer cette assertion, compte tenu des travaux récents sur Bergson et l'idéalisme

---

34. Cf. D. JANICAUD, «La philosophie française et l'inspiration germanique hier et aujourd'hui», *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 96e Année, N° 3, juillet-septembre 2002, p. 22, note 46.

35. Sur «ce grand philosophe oublié», cf. L. MUCCHIELLI, *La naissance du social*, *op. cit.*, pp. 91-97.

36. Cf. IDEM, *ibid.*, pp. 96-97. Sur la dette de Durkheim envers Charles Renouvier, dénommé «Kant républicain» par Hippolyte Taine, cf. S. LUKES, *Émile Durkheim*, *op. cit.*, pp. 54-57. Aux yeux de Durkheim, Renouvier était «le plus grand rationaliste contemporain» (*ibid.*, p. 54, n. 49).

37. Cf. DURKHEIM, *Textes*, *op. cit.*, tome 1, p. 405.

38. Cf. IDEM, *ibid.*, pp. 428-429 et pp. 433-438.

39. Cf. R. LE SENNE, *Introduction à la philosophie*, 5e édition complétée par E. MOROT-SIR, P.U.F., collection «Logos», 1970, p. 178. Le Senne consacre un chapitre entier dans cet ouvrage à «l'idéalisme synthétique d'Hamelin» (deuxième partie, chap. II, pp. 137-178).

40. Cf. S. LUKES, *Émile Durkheim*, *op. cit.*, p. 57. Selon L. MUCCHIELLI (*La naissance du social*, *op. cit.*, p. 97) «Boutroux est un rationaliste mais sa pensée est empreinte d'un profond spiritualisme qui l'amène à refuser le déterminisme scientifique intégral ou du moins univoque au profit d'un finalisme providentiel».

41. Cf. IDEM, *ibid.*, p. 142, note 96.

42. Cf. C. BOUGLÉ, «L'œuvre sociologique d'Émile Durkheim», *Europe*, 23, 1930, p. 283 (selon S. LUKES, *Émile Durkheim*, *op. cit.*, p. 54, n. 48 et p. 3).

43. Cf. DURKHEIM, *Textes*, *op. cit.*, tome 1, pp. 171-177.

44. Cf. notamment M. BARTHÉLEMY-MADAULE, *Bergson adversaire de Kant*, P.U.F., Paris, 1966 et F. FABRE LUCE DE GRUSON, «Bergson, lecteur de Kant», *Les Études bergsoniennes*, vol. V, P.U.F., Paris, 1960, pp. 169-190. Cf. également le cours de Gilles Deleuze sur le chapitre III de *L'Évolution créatrice* professé en 1960 à l'École Normale Supérieure de Saint-Cloud, où «Bergson est lu par Deleuze comme celui qui réforme l'analytique kantienne, l'"anti-Kant"»: A. SAUVAGNARGUES, «Deleuze avec Bergson. Le cours de 1960 sur l'*Évolution créatrice*» in *Annales bergsoniennes*, P.U.F., collection «Épiméthée», tome II: «Bergson, Deleuze, la phénoménologie», Édité et présenté par F. WORMS, 2004, p. 155. Le cours de Deleuze est publié *ibid.*, pp. 166-188.

allemand[45] – se reconnaissait, durant sa jeunesse (jusqu'à la conquête de l'intuition de la durée), disciple de Herbert Spencer, qui était mécaniciste et organiciste[46], et de Félix Ravaisson[47]. Il nourrissait l'estime la plus profonde pour Maine de Biran, «le plus grand métaphysicien que la France ait produit depuis Descartes et Malebranche»[48] et pour Jules Lachelier[49], bien que Bergson n'ait pas été son élève[50]. Il appréciait Renouvier mais sans plus[51].

En ce qui concerne la *méthode*, Bergson, qui tenait sa philosophie surtout pour une méthode[52], attribuait un rôle fondamental à l'intuition[53], rôle que Durkheim, adepte du rationalisme pur, n'était nullement prêt à accepter[54]. En

---

45. Cf. B. BOURGEOIS, «Bergson et l'idéalisme allemand» in J.-C. PARIENTE (éd.), *Bergson. Naissance d'une philosophie. Actes du colloque de Clermont-Ferrand 17 et 18 novembre 1989*, P.U.F., Paris, 1990, pp. 139-157. Cf. aussi le numéro spécial de la revue *Les Études philosophiques* sur Bergson et l'idéalisme allemand (2001/4).

46. Cf. BERGSON, *Mélanges*, *op. cit.*, p. 765: «J'étais resté tout imbu, jusque-là [jusqu'à sa sortie de l'École normale, en 1881, et durant un ou deux ans par la suite], de théories mécanistiques auxquelles j'avais été conduit de très bonne heure par la lecture de Herbert Spencer, le philosophe auquel j'adhérais à peu près sans réserve. Mon intention était de me consacrer à ce qu'on appelait alors "la philosophie des sciences"».

47. Cf. notamment son article sur Ravaisson dans *La Pensée et le mouvant:* «La vie et l'œuvre de Ravaisson» in *Œuvres*, *op. cit.*, pp. 1450-1481. Cf. aussi IDEM, *Correspondances*, *op. cit.*, p. 349. Cf. également A. BOUANICHE, «L'originaire et l'original. L'unité de l'origine dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*», in *Annales bergsoniennes*, tome I, *op. cit.*, pp. 167-169. Sur la possibilité de concevoir une «autre métaphysique» par rapport à la «nouvelle conception métaphysique de la nature» qui apparut au XVII[e] siècle, mais aussi par rapport à l'ontologie de Husserl et de Heidegger, à travers la philosophie de la nature de Ravaisson et de Bergson –mais aussi de Tarde et de Nietzsche– cf. P. MONTEBELLO, *L'autre métaphysique. Essai sur la philosophie de la nature: Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*, Desclée de Brouwer, collection «DDB/Philosophie», Paris, 2003.

48. Cf. BERGSON, *Mélanges*, *op. cit.*, pp. 1170-1171. Sur la dette de Bergson envers Maine de Biran, ainsi que sur la parenté et les divergences entre leurs doctrines, cf. H. GOUHIER, «Maine de Biran et Bergson», *Les Études bergsoniennes*, vol. I, 1948, pp. 129-173.

49. Cf. BERGSON, *Mélanges*, *op. cit.*, pp. 1172-1173 et 1502-1503, ainsi que *Correspondances*, *op. cit.*, pp. 348 et 1565. Cf. également H. HUDE, *Bergson*, Éditions Universitaires, collection «Philosophie européenne», tome I, 1989, pp. 63-75: «Bergson et Lachelier».

50. Cf. BERGSON, *Mélanges*, *op. cit.*, pp. 1502-1503.

51. Cf. la place que Bergson accorde à Renouvier dans l'ensemble de la philosophie française, dans son article sur «La philosophie française», in *Mélanges*, *op. cit.*, pp. 1171-1172. Cf. également BERGSON, *Correspondances*, *op. cit.*, pp. 87, 88-89 et 348.

52. Cf. IDEM, *ibid.*, p. 1405: «vous avez creusé jusqu'à la racine même de la doctrine que j'expose – doctrine qui est surtout une méthode et qui vise à rendre la philosophie capable d'un progrès indéfini, comme la science».

53. Sur le rôle de l'intuition dans la méthode bergsonienne, cf. notamment G. DELEUZE, *Le bergsonisme*, P.U.F., 2[e] édition collection «Quadrige», Paris, 1998 (1[ère] édition 1966), chap. I: «L'intuition comme méthode»; pour une interprétation différente, cf. J.-L. VIEILLARD-BARON, *Bergson*, P.U.F., collection «Que sais-je ?», 2[e] édition corrigée 1993, pp. 101-102.

54. Sur l'intuition comme méthode antiscientifique, cf. DURKHEIM, *Textes*, *op. cit.*, tome 2, p. 495.

outre Bergson employait à profusion des analogies et admirait le raisonnement par analogie (il le considérait même comme un procédé *essentiel* de la méthode)[55], tandis que Durkheim critiquait sévèrement les analogies –un peu comme l'avait fait Kant contre Herder[56] et Lévy-Bruhl contre Spencer[57] –, bien qu'il arrive à Durkheim de recourir à des analogies, même dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse*[58].

En sociologie, Durkheim avouait volontiers sa dette envers la sociologie dynamique d'Auguste Comte[59], ce qui n'avait pas échappé à Bergson[60], mais il était un adversaire farouche de Gabriel Tarde[61] et ne considérait pas les travaux

---

55. Cf. BERGSON, *Mélanges*, *op. cit.*, p. 811: Bergson est élogieux envers l'œuvre du philosophe et sociologue Gabriel Tarde et met notamment en lumière le fait que Tarde a réussi à «tirer un si merveilleux parti du raisonnement par analogie, dont il avait fait le procédé essentiel de sa méthode». Cf. aussi IDEM, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 712, où Bergson a recours au raisonnement par analogie, et pp. 1467-1468, où il soutient que, «si la vie est une création, nous devons nous la représenter par analogie avec les créations qu'il nous est donné d'observer, c'est-à-dire avec celles que nous accomplissons nous-mêmes».

56. Cf. KANT, «Compte rendu de l'ouvrage de Herder: *Idées en vue d'une philosophie de l'histoire de l'humanité*» (1785) in KANT, *Opuscules sur l'histoire*, présentation par PH. RAYNAUD, traduction par ST. PIOBETTA, GF Flammarion, Paris, 1990, pp. 91-92. L'objet de la critique de Kant ici est la «sagacité habile [de Herder] à déceler les analogies» et son «imagination hardie dans l'utilisation de celles-ci».

57. Cf. L. MUCCHIELLI, *La découverte du social*, *op. cit.*, p. 90: Selon L. Lévy-Bruhl «la théorie [de Spencer] s'appuie la plupart du temps sur des analogies qui ne sont point des preuves».

58. Cf. par exemple DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, P.U.F., collection «Quadrige», Paris, 7e édition 1985, p. 597: «Si le savant pose comme un axiome que les sensations de chaleur, de lumière, qu'éprouvent les hommes, répondent à quelque cause objective, il n'en conclut pas que celle-ci soit telle qu'elle apparaît aux sens. *De même*, si les impressions que ressentent les fidèles ne sont pas imaginaires, cependant elles ne constituent pas des intuitions privilégiées» (c'est nous qui soulignons).

59. Cf. à titre d'exemple DURKHEIM, *Textes*, *op. cit.*, tome 1, p. 68: «J'ai souvent reconnu que je relevais de Comte» et p. 69: «Mais si j'ai essayé d'ajouter à sa doctrine, j'en ai conservé tout ce qui pouvait et devait en être retenu».

60. Cf. BERGSON, *Correspondances*, *op. cit.*, p. 347: «nos sociologues appartiennent pour la plupart à une école philosophique bien déterminée: ce sont en général des positivistes, continuateurs d'Auguste Comte. Durkheim, Lévy-Bruhl, etc., sont de véritables représentants du Comtisme».

61. Sur la confrontation de Durkheim avec Tarde concernant la sociologie et les sciences sociales, cf. par exemple DURKHEIM, *Textes*, *op. cit.*, tome 1, pp. 160-165. Cf. aussi *ibid.*, pp. 115-116 la façon dont Durkheim présente l'œuvre de Tarde dans un texte de 1915 sur la sociologie en France. Cf. aussi la réponse de Durkheim à l'article de Tarde intitulé «Crime et santé sociale» in DURKHEIM, *Textes*, *op. cit.*, tome 2, pp. 173-180. Sur le débat ou plutôt sur le conflit entre Durkheim et Tarde, cf. S. LUKES, *Émile Durkheim*, *op. cit.*, pp. 302-313, notamment p. 313, n. 70. Cf. aussi M. BORLANDI, «Informations sur la rédaction du *Suicide* et sur l'état du conflit entre Durkheim et Tarde de 1895 à 1897», *Durkheim Studies/Études durkheimiennes*, 6, 1994, pp. 4-13. Cf. également Ph. BESNARD, «Des *Règles* au *Suicide*: Durkheim critique de Tarde» in M. BORLANDI et L. MUCCHIELLI (éds), *La Sociologie et sa méthode. Les* Règles *de Durkheim un siècle après*, L'Harmattan, Paris, 1995, pp. 221-243.

de Frédéric Le Play comme une œuvre vraiment sociologique[62]. En revanche, Bergson admirait tant l'œuvre de Comte[63] que la théorie de l'imitation de Tarde[64], bien qu'il se démarque de ce dernier sur des points importants[65]. Nous trouvons également dans les *Cours* de Bergson «l'écho de l'enseignement de Le Play sur le socialisme de 1848. Bergson connaissait son travail sur les ouvriers européens»[66].

En ce qui concerne la religion, l'écart entre Bergson et Durkheim est important. Considérons, tout d'abord, leur attitude envers la religion: Durkheim était laïc[67]; certes, lorsqu'il était enfant, il se destinait à devenir rabbin, comme son père et son grand-père, et, à cette fin, il avait fréquenté une institution spécialisée, mais il a rompu très jeune, non seulement avec le judaïsme, mais aussi avec tout engagement religieux[68]; il est même possible que sa rupture définitive avec le judaïsme soit due à l'influence combinée de Jaurès et de Bergson, ses condisciples à l'École normale[69]. Quant à Bergson, qui n'était pas pratiquant lors de ses études à l'École normale[70], il s'était rendu par la suite, suivant ses propres dires, «favorable au sentiment religieux»[71] et, vers la fin de sa vie, il a avoué qu'il se serait converti au catholicisme, s'il ne craignait que son attitude ne soit considérée comme un désaveu à ses

---

62. Cf. DURKHEIM, *Textes*, *op. cit.*, tome 1, p. 116.

63. Cf. par exemple BERGSON, *Mélanges*, *op. cit.*, pp. 1168-1169.

64. Cf. notamment la préface de Bergson aux *Pages choisies* de G. TARDE (Michaud, collection «Les grands philosophes», Paris, 1909), in BERGSON, *Mélanges*, *op. cit.*, pp. 811-813.

65. Cf. A. BOUANICHE, «L'originaire et l'original ... », in *Annales bergsoniennes*, *op. cit.*, tome I, p. 151 et n. 2: premièrement, Bergson attribue un sens tout différent, voire opposé, à la notion d'imitation et, deuxièmement, il propose une théorie de la création individuelle «à l'opposé de la destitution de l'individu opérée dans la théorie tardienne de la création».

66. Cf. H. HUDE, *Bergson*, *op. cit.*, tome II, 1990, p. 180. Sur la doctrine conservatrice, traditionaliste et cléricale de Le Play et de ses disciples, cf. L. MUCCHIELLI, *La découverte du social*, *op. cit.*, pp. 111, 387 et 516.

67. Cf. DURKHEIM, *Sociologie et philosophie*, *op. cit.*, p. 91: «ce sacré, je crois qu'il peut être exprimé, et je m'efforce de l'exprimer, en termes laïcs. Et c'est là, en somme, le trait distinctif de mon attitude [...] je m'oblige à la traduire [la religiosité] en un langage rationnel, sans lui retirer pourtant aucun de ses caractères spécifiques [...] devant ce sacré, dont j'affirme l'existence, ma pensée laïque garde toute son indépendance».

68. Cf. R. NISBET, introduction à la traduction en anglais des *Formes élémentaires*: E. DURKHEIM, *The Elementary Forms of the Religious Life*, traduit par Joseph Ward Swain, George Allen & Unwin, Londres, 2e édition 1976 (1ère édition 1915), p. V.

69. Cf. S. LUKES, *Émile Durkheim*, *op. cit.*, p. 44. Toutefois cette assertion de Steven Lukes s'appuie uniquement sur une information reçue par Étienne Halphen (*ibid.*, p. 44, n. 2).

70. Cf. PH. SOULEZ et F. WORMS, *Bergson. Biographie*, *op. cit.*, p. 44.

71. Cf. BERGSON, *Mélanges*, *op. cit.*, p. 1326: il admet que ses «conclusions n'ont rien que de favorable au sentiment religieux».

coreligionnaires, juifs, qui étaient persécutés par le nazisme[72]. Cependant, n'oublions pas que, en 1914, les œuvres majeures de Bergson ont été mises à l'Index[73].

Ensuite, malgré le fait que Durkheim et Bergson avaient beaucoup lu sur la religion, leurs lectures étaient fort différentes: Durkheim avait surtout lu des textes sur l'histoire des religions et sur la sociologie de la religion (il a été surtout influencé, dans ce domaine, par son maître à l'École normale Fustel de Coulanges[74] et par Robertson Smith et son école[75] –signalons que Robertson Smith, à son tour, avait subi l'influence de Fustel de Coulanges)[76]. De son côté Bergson avait beaucoup lu sur l'histoire des religions (notamment les nombreux livres de l'historien des religions Alfred Loisy, son collègue au Collège de France[77], ainsi que l'ouvrage important de Théodore Robinson, *Introduction à l'histoire des religions*)[78], sur la science des religions[79], mais surtout sur le mysticisme. Il avait notamment lu attentivement les travaux d'Henri Delacroix sur ce thème, en particulier son *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV^e siècle* (1899)[80] et ses *Études d'histoire et de*

---

72. Cf. la citation suivante du testament de Bergson rédigé en 1937: «Mes réflexions m'ont amené de plus en plus près du catholicisme où je vois l'achèvement complet du judaïsme. Je me serais converti, si je n'avais vu se préparer depuis des années (en grande partie, hélas! par la faute d'un certain nombre de juifs entièrement dépourvus de sens moral) la formidable vague d'antisémitisme qui va déferler sur le monde. J'ai voulu rester avec ceux qui seront demain des persécutés». Sur une interprétation de la parenthèse, qui est très souvent omise (cf. par exemple R.-M. MOSSÉ-BASTIDE, *Bergson éducateur*, *op. cit.*, p. 352), cf. PH. SOULEZ, *Bergson politique*, P.U.F., collection «Philosophie d'aujourd'hui», Paris, 1989, pp. 325-326. Sur le rapport de Bergson à la fois avec le judaïsme et avec le christianisme, cf. G. MOURÉLOS, *Bergson et les niveaux de réalité*, P.U.F., «Bibliothèque de Philosophie Contemporaine», Paris, 1964, p. 165, note 1.

73. Cf. BERGSON, *Mélanges*, *op. cit.*, p. 1089. Sur cette mise à l'Index, cf. B. NEVEU, «Bergson et l'Index», *Revue de Métaphysique et de Morale*, octobre 2003, n° 4, pp. 543-551.

74. Cf. S. LUKES, *Émile Durkheim*, *op. cit.*, pp. 61-63.

75. Cf. IDEM, *ibid.*, pp. 237-238. Sur l'influence capitale exercée par les travaux de Robertson Smith et de son école concernant l'histoire religieuse sur l'orientation de la pensée de Durkheim, cf. DURKHEIM, *Textes*, *op. cit.*, tome I, pp. 404, 406 et 430.

76. Cf. S. LUKES, *Émile Durkheim*, *op. cit.*, p. 238.

77. Cf. par exemple BERGSON, *Correspondances*, *op. cit.*, pp. 252-253, 756-757, 858-859, 872-873, 909-910, 977-978, 1151-1152 etc.

78. Payot, Paris, 1929. Cf. TH. ANASTASSOPOULOU-KAPOYANNI, *Causalité et création. Le continu et le discontinu dans l'œuvre d'Henri Bergson*, Thèse de doctorat, Université de Paris-Sorbonne, Paris IV, 1990, pp. 585-586.

79. Cf. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 131/1081-1082 (dans les références aux *Deux Sources*, l'ouvrage de Bergson dont nous nous occupons principalement dans cet article, le premier nombre renvoie à l'édition séparée disponible en collection «Quadrige», et le second aux *Œuvres* dans l'édition d'André Robinet déjà citée). Cf. aussi *ibid.*, pp. 131-133/1082-1084 l'analyse bergsonienne du *tabou*.

80. Cf. IDEM, *Correspondances*, *op. cit.*, p. 51.

psychologie du mysticisme (1908)[81], ainsi que deux ouvrages d'Evelyn Underhill (1911 et 1913) sur le mysticisme[82].

Signalons, toutefois, que tous les deux avaient lu le livre de William James, *The Varieties of religious experience*[83]. Seulement Bergson appréciait infiniment toute l'oeuvre de William James[84], tandis que Durkheim est en opposition avec elle, bien qu'il en admette certains points, comme en témoigne son cours de 1913-1914 sur «Pragmatisme et sociologie»[85], mais aussi certains passages des *Formes élémentaires*[86].

Tandis que l'étude de Bergson sur la religion est le fruit de ses réflexions personnelles et de ses lectures, celui de Durkheim «a bénéficié plus largement qu'on ne croit du travail collectif entrepris dans *L'Année sociologique*»[87].

La méthode de Bergson dans les *Deux Sources* est très différente de celle de Durkheim dans les *Formes élémentaires*. Le côté négatif de la méthode bergsonienne consiste dans son opposition aux idées préconçues, ainsi qu'au constructivisme et au recours aux abstractions en philosophie[88]. Positivement, Bergson s'appuie uniquement sur l'expérience aidée du raisonnement[89], mais

---

81. Cf. IDEM, *Mélanges*, *op. cit.*, pp. 788-790. Cf. aussi IDEM, *Correspondances*, *op. cit.*, pp. 234-235 et p. 248.

82. Cf. IDEM, *Les Deux Sources*, *op. cit.*, p. 241, note 1/1168, note 2.

83. Cf. le renvoi de Durkheim à ce livre de James dans *Les formes élémentaires*, *op. cit.*, p. 596. Quant à Bergson, James lui avait envoyé son livre *The Varieties of religious experience* le 14 décembre 1902 (cf. BERGSON, *Correspondances*, *op. cit.*, p. 568) et Bergson a exprimé son admiration pour ce livre, considérant que James y a réussi «à extraire la quintessence même de l'émotion religieuse [...] grâce à un procédé très nouveau qui consiste à donner au lecteur, tour à tour, une série d'impressions d'ensemble qui interfèrent et en même temps fusionnent entre elles dans son esprit» (IDEM, *ibid.*, p. 580).

84. Cf. notamment son essai «Sur le pragmatisme de William James. Vérité et réalité» qui fait partie du deuxième volume de ses Essais et conférences: *La pensée et le mouvant* in *Œuvres*, *op. cit.*, pp. 1440-1450. Cf. également son abondante correspondance avec William James dans les *Mélanges* et les *Correspondances*.

85. Cf. S. LUKES, *Émile Durkheim*, *op. cit.*, pp. 485-486.

86. Cf. par exemple DURKHEIM, *Les formes élémentaires*, *op. cit.*, pp. 596-597.

87. Sur la place importante de la sociologie religieuse dans les douze volumes de la première série de *l'Année Sociologique*, cf. L. MUCCHIELLI, *La découverte du social*, *op. cit.*, pp. 255-256.

88. Cf. par exemple BERGSON, *Les Deux Sources*, *op. cit.*, p. 132/1083: «c'est encore sous l'influence d'idées préconçues, et pour satisfaire aux exigences d'une théorie, qu'on parle d'habitudes héréditaires [...]». Cf. aussi sa conférence sur «L'âme humaine», Madrid, 2 mai 1916, *Les Études bergsoniennes*, tome IX, 1970, p. 12: «La philosophie n'est pas une étude formée d'abstractions, elle ne doit pas l'être».

89. Cf. BERGSON, *Correspondances*, *op. cit.*, p. 1365, où il affirme à propos des *Deux Sources*: «je n'admets d'autre source de vérité que l'expérience et le raisonnement». Cf. également *ibid.*, p. 1380: «je n'ai nullement exclu "la révélation qui a une date". Je me suis borné à dire que la philosophie n'avait pas le droit de l'invoquer, sa méthode à elle étant expérience, et raisonnement fondé sur l'expérience».

en considérant l'introspection comme partie intégrante et fondamentale de l'expérience: «N'oublions pas que nous cherchons au fond de l'âme, par voie d'introspection, les éléments constitutifs d'une religion primitive»[90]. Bergson soutient qu'il faut opposer des faits et des constatations à la théorie, au constructivisme sur lequel s'appuient ses adversaires[91]. Et nous savons que son souci constant a été de «se mettre en présence du réel», en suivant le plus fidèlement possible ce qu'il appelle «les lignes de fait»[92]. Mais, ajoute-t-il, nous devons suivre le fil conducteur, non seulements des *faits*, mais aussi des *analogies*[93].

Durkheim, par contre, trouvait inacceptable la critique de la pensée conceptuelle que William James avait empruntée à Bergson[94].

Les conclusions des deux auteurs au sujet de la religion sont également divergentes. Tout d'abord, il est bien connu que «pour Durkheim, l'essence de la religion est la division du monde en phénomènes sacrés et profanes. Ce n'est pas la croyance en un dieu transcendant [...] La religion ne se définit pas non plus par des notions de mystère ou de surnaturel, qui ne peuvent être que tardives»[95]. Bergson, par contre, ne considère pas comme fondamentale la distinction entre le sacré et le profane, et, si dans son unique référence à Dieu dans *L'Évolution créatrice* rien ne laisse supposer qu'il admet la transcendance divine[96], cela est bien le cas lorsqu'il écrit *Les Deux Sources:* «Une seule chose me paraît certaine, c'est que Dieu doit être dit transcendant au monde»[97]. En

---

90. Cf. BERGSON, *Les Deux Sources*, *op. cit.*, pp. 137-138/1087. Cf. aussi *ibid.*, p. 130/1081: «Un examen attentif de ce qui se passe dans notre conscience nous montre que [...]».

91. Cf. IDEM, *ibid.*, pp. 116-117/1070: «à la théorie nous opposions un fait; nous constations que [...]».

92. Cf. l'allocution d'ouverture de J. – C. PARIENTE in *Bergson. Naissance d'une philosophie*, *op. cit.*, p. 10.

93. Cf. BERGSON, *Les Deux Sources*, *op. cit.*, p. 132/1082: «à suivre le fil conducteur des faits et des analogies, on arrive [...]».

94. Cf. S. LUKES, *Émile Durkheim*, *op. cit.*, p. 489 et p. 495.

95. Cf. R. ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, collection «TEL», 1967, p. 347. Sur la «définition du phénomène religieux et de la religion» chez Durkheim, cf. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, *op. cit.*, Livre premier, chapitre premier. Sur la «division bipartite des choses en sacrées et en profanes», cf. *ibid.*, pp. 50-58. Sur le refus de Durkheim de définir la religion «en fonction de l'idée de Dieu ou d'être spirituel», cf. *ibid.*, pp. 40-49.

96. Cf. BERGSON, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 706: «Dieu [...] est vie incessante, action, liberté».

97. Cf. IDEM, *ibid.*, p. 1377; cf. également *ibid.*, p. 1378. Sur les trois schèmes de création que nous pouvons déceler dans l'œuvre de Bergson –(a) émanation, (b) immanence et (c) transcendance– cf. TH. ANASTASSOPOULOU-KAPOYANNI, *Causalité et création*, *op. cit.*, pp. 532-552. Sur la transition entre *L'Évolution créatrice*, où Dieu est «complètement dépourvu de tout élément personnalisant», et *Les Deux Sources*, où nous rencontrons l'idée «de l'existence d'un Dieu-personne», cf. *ibid.*, pp. 541-552.

revanche, Durkheim refusait «d'hypostasier cette religiosité en un être transcendant avec la théologie spiritualiste»[98] et identifiait Dieu à la société[99].

Ensuite, nous savons que Bergson considère le mysticisme, et tout spécialement le mysticisme chrétien, comme la forme la plus haute et la plus noble de la religion –le mysticisme est la «religion dynamique» qui s'oppose à la «religion statique»[100]. Quant à Durkheim, qui a traversé une brève crise de mysticisme, lorsqu'il était encore enfant[101], il s'opposa par la suite vigoureusement à toute forme de mysticisme, car «le mysticisme est le règne de l'anarchie dans l'ordre pratique, parce que c'est le règne de la fantaisie dans l'ordre intellectuel»[102]. Durkheim oppose au mysticisme sa croyance à la science et à la raison: «ce qu'on met au-dessus de la raison, c'est la sensation, l'instinct, la passion, toutes les parties basses et obscures de nous-mêmes»[103].

Enfin, Bergson considérait que Durkheim traite seulement d'une partie des faits moraux et religieux, c'est-à-dire de cette partie que Bergson appelle «morale close» et «religion statique» ou «religion naturelle», mais qu'il lui échappe complètement l'autre partie –plus importante, ô combien!– qui concerne la «morale ouverte» (c'est-à-dire l'appel ou l'aspiration) et la «religion dynamique» (c'est-à-dire le mysticisme)[104]. Comme l'a remarqué Frédéric Keck, Bergson «se démarque nettement de la sociologie de Durkheim» dès le titre de son ouvrage sur la morale et sur la religion: «Il n'y a pas une source de la morale et de la religion, la société qui se représente elle-même à travers les interdictions et les cultes, mais deux, les sociétés closes, dont le modèle est pris dans les sociétés primitives, et les sociétés ouvertes, dont Bergson trouve le

---

98. Cf. DURKHEIM, *Sociologie et philosophie*, *op. cit.*, p. 91.

99. Suivant le résumé par A. LALANDE d'une conférence de Durkheim en 1906; cf. DURKHEIM, *Textes*, *op. cit.*, tome 2, pp. 10-12. Cf. également IDEM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 305: «Cette aptitude de la société à s'ériger en dieu [...]». Cf. la critique exercée par R. ARON à cette thèse de Durkheim dans *Les étapes de la pensée sociologique*, *op. cit.*, pp. 348, 350 et 360-361.

100. Cf. le deuxième et le troisième chapitres des *Deux Sources*, où Bergson étudie respectivement la religion statique et la religion dynamique.

101. Au Collège d'Épinal, sous l'influence d'une vieille maîtresse catholique (cf. S. LUKES, *Émile Durkheim*, *op. cit.*, p. 41).

102. Cf. DURKHEIM, *Textes*, *op. cit.*, tome 2, p. 180. Cf. également la critique exercée par Durkheim au mysticisme dans *Textes*, *op. cit.*, tome 3, pp. 416-417 et dans *Sociologie et philosophie*, *op. cit.*, p. 88.

103. Cf. IDEM, *Textes*, *op. cit.*, tome 2, p. 180.

104. En ce qui concerne la morale, suivant les *Souvenirs sur Henri Bergson* d'I. BENRUBI (Paris, 1942), Bergson, en distinguant la «morale ouverte» de la «morale close», souhaitait réagir contre l'approche durkheimienne, et plus généralement sociologique, de la morale: cf. S. LUKES, *Émile Durkheim*, *op. cit.*, p. 505, n. 44.

modèle dans les sociétés mystiques. Bergson reprend donc à Durkheim l'idée qu'il faut expliquer la morale et la religion par la société, mais il scinde la notion de société en deux par un mouvement qui consiste à ajouter aux sociétés primitives, qui avaient permis à Durkheim de décrire les formes élémentaires de la religion, des sociétés mystiques qui en diffèrent en nature. Le concept durkheimien de société apparaît ainsi comme un mixte impur de tendances différant en nature»[105].

Il est significatif que même là où les formules employées par les deux auteurs nous poussent à rapprocher leurs thèses, notamment lorsque Durkheim parle de l'«aptitude de la société [...] à créer des dieux»[106] et lorsque Bergson termine *Les Deux Sources* en soutenant que «l'univers [...] est une machine à faire des dieux»[107], leurs conceptions sont bien différentes. Durkheim veut dire ici que «les sociétés sont portées à créer des dieux ou des religions quand elles sont dans l'état d'exaltation qui résulte de l'intensité extrême de la vie collective elle-même. Dans les tribus australiennes, cette exaltation surgit à l'occasion de cérémonies que nous pouvons encore observer aujourd'hui. Dans les sociétés modernes, Durkheim suggère, sans en faire une théorie rigoureuse, que c'est à l'occasion des crises politiques et sociales»[108]. En revanche, ce que Bergson voulait rappeler à travers la dernière phrase des *Deux Sources*, c'est que, «vu les conditions toutes particulières faites à la vie sur notre planète, l'homme avait à fournir un effort tout particulier pour remplir sa mission et retrouver Dieu, quoique le mécanisme de l'univers soit partout le même et quoiqu'il ait été construit pour que partout fût obtenu ce même effet»[109]. Bergson insiste sur le fait que cette phrase ne peut bien être comprise que si on tient compte des analyses du chapitre III des *Deux Sources*, «où [il] expose que cette machine est créée par Dieu pour faire des créateurs»[110].

Bergson connaît l'oeuvre de Durkheim[111] et surtout *Les formes élémentaires*[112], mais aussi certains de ses autres textes sur la religion –dans les *Deux*

---

105. «Bergson et l'anthropologie. Le problème de l'humanité dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*», *Annales bergsoniennes*, *op. cit.*, tome I, p. 198.

106. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 305.

107. Sur un rapprochement de ces deux thèses, cf. R. ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, *op. cit.*, p. 356.

108. IDEM, *ibid.*

109. BERGSON, *Correspondances*, *op. cit.*, p. 1366.

110. IDEM, *ibid.*, p. 1378; cf. aussi IDEM, ibid., p. 1366.

111. Cf. IDEM, *ibid.*, pp. 1330-1331, où il compare la méthode employée par Durkheim dans *Le Suicide* avec celle de M. Halbwachs dans *Les causes du suicide*.

112. Selon L. KOLAKOWSKI, *Bergson*, *op. cit.*, p. 73, le livre mentionné de Durkheim était l'ouvrage sur la sociologie de la religion qui était le plus familier à Bergson.

Sources il renvoie à un des textes de Durkheim dans *L'Année Sociologique*[113], revue à laquelle Bergson avait rendu hommage en 1905[114].

Par contre, Durkheim ne se réfère guère à Bergson, même là où il est invité à le faire; il est caractéristique que dans les trois tomes des *Textes* de Durkheim[115] il n'y a aucune référence directe à Bergson, même dans une discussion de Durkheim avec J. Wilbois, dans laquelle son interlocuteur défendait des positions bergsoniennes, notamment sur la méthode par laquelle nous devons aborder notre objet d'étude; Durkheim lui répond en évoquant des théories bergsoniennes, comme celle de l'élan vital, mais sans prononcer le nom de Bergson[116].

Dans son cours de 1913-1914 sur «Pragmatisme et sociologie», Durkheim a tenté de situer sa propre théorie par rapport à la philosophie de William James, de John Dewey et de Bergson[117]. Il considérait les thèses principales de Bergson proches de celles du pragmatisme, qu'il tenait pour une forme d'irrationalisme et, pour cette raison, pour une menace culturelle et philosophique. En effet, il se voulait le défenseur du rationalisme[118].

III. LA CRITIQUE EXERCÉE PAR BERGSON À L'ENCONTRE DE LÉVY-BRUHL ET DE DURKHEIM DANS LES *DEUX SOURCES DE LA MORALE ET DE LA RELIGION*

Nous ne saurions donc nous étonner que, dans les *Deux Sources*, Bergson critique Durkheim et Lévy-Bruhl concernant l'interprétation du fait religieux et surtout l'explication de la superstition.

Contre Lévy-Bruhl, qui tentait d'expliquer les superstitions en recourant à la notion de «*mentalité primitive*», prélogique, «qui serait aujourd'hui celle des races inférieures, qui aurait jadis été celle de l'humanité en général»[119], Bergson soutient que les habitudes acquises ne se transmettent pas de manière héréditaire[120] et que «la structure générale de l'esprit humain», qui fonctionne

---

113. Cf. BERGSON, *Les Deux Sources*, *op. cit.*, p. 107, n. 1/1063, note 1.

114. Cf. R.-M. MOSSÉ-BASTIDE, *Bergson éducateur*, *op. cit.*, p. 68.

115. Cf. É. DURKHEIM, *Textes*, Les Éditions de Minuit, collection «Le sens commun», Paris, 1975, tome 1: «Éléments d'une théorie sociale», tome 2: «Religion, morale, anomie», tome 3: «Fonctions sociales et institutions».

116. Cf. IDEM, *ibid.*, tome 1, pp. 64-70. Sur cette confrontation de Durkheim avec Wilbois, cf. S. LUKES, *Émile Durkheim*, *op. cit.*, pp. 505-506.

117. Cf. IDEM, *ibid.*, p. 485.

118. Cf. IDEM, *ibid.*, pp. 486-487.

119. BERGSON, *Les Deux Sources*, *op. cit.*, p. 106/1062.

120. Cf. IDEM, *ibid.*, pp. 106-107/1062. Il s'agit d'une thèse capitale de *L'Évolution créatrice*; cf. IDEM, *Œuvres*, *op. cit.*, pp. 561-567. Sur la non hérédité des caractères acquis selon Bergson en biologie, cf. P.-A. MIQUEL, *Le problème de la nouveauté dans l'évolution du vivant. De* L'Évolution créatrice *de Bergson à la biologie contemporaine*, Thèse de Doctorat, Université de Paris X – Nanterre, 1996, Diffusion A.N.R.T., «Thèse à la carte», Lille, 2003, pp. 235-237.

toujours de la même façon, tant dans le cas du non-civilisé que dans celui de l'homme actuel, «nous paraîtra fournir des éléments suffisants à la solution du problème» des origines psychologiques de la superstition[121].

Contre Durkheim, qui s'efforçait d'expliquer les superstitions, les fables, les absurdités et même les cruautés qui caractérisent les mythologies et les rituels de la religion primitive en recourant à la notion de «*représentations collectives*», qui seraient essentiellement différentes des représentations et de la conscience individuelles[122], la thèse de Bergson est plus nuancée. Il admet bien «l'existence de représentations collectives, déposées dans les institutions, le langage et les mœurs»[123], mais affirme que «l'intelligence sociale», constituée par l'ensemble des représentations collectives, est «*complémentaire* des intelligences individuelles. Mais, *ajoute-t-il,* nous ne voyons pas comment ces deux mentalités seraient discordantes, et comment l'une des deux pourrait "déconcerter" l'autre. L'expérience ne dit rien de semblable, et la sociologie ne nous paraît avoir aucune raison de le supposer»[124]. Et, deux pages plus loin, il se demande: «Comment [...] aurait-il [l'individu dans la société] une mentalité sociale survenant par surcroît, et capable de déconcerter la mentalité individuelle ? Comment la première ne serait-elle pas immanente à la seconde ?»[125]. Et Bergson conclut: «Le problème que nous posions, et qui est de savoir comment des superstitions absurdes ont pu et peuvent encore gouverner la vie d'êtres raisonnables, subsiste donc tout entier [...] on a beau parler de représentations collectives, la question ne s'en pose pas moins à la *psychologie* de l'homme *individuel*»[126].

IV. LES *DEUX SOURCES* SONT-ELLES UN LIVRE DE *SOCIOLOGIE* OU BIEN DE *PHILOSOPHIE* DE LA RELIGION ?

Pourtant, malgré la critique exercée par Bergson dans les *Deux Sources* tant à l'encontre de Durkheim qu'à l'encontre de Lévy-Bruhl concernant l'interprétation du fait religieux et notamment des superstitions, certains commentateurs

---

121. Cf. BERGSON, *Les Deux Sources*, *op. cit.*, p. 107/1063. Dans une lettre adressée à L. LÉVY-BRUHL, au sujet de son ouvrage *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910), Bergson avait déjà exprimé ses objections contre les thèses principales soutenues par cet auteur; cf. *Correspondances*, *op. cit.*, pp. 313-314.

122. Cf. notamment son article célèbre: «Représentations individuelles et représentations collectives», publié dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* (t. VI, mai 1898) et incorporé par C. Bouglé dans le recueil d'articles de DURKHEIM, *Sociologie et philosophie*, *op. cit.*, pp. 13-50.

123. BERGSON, *Les Deux Sources*, *op. cit.*, p. 108/1063.

124. Cf. IDEM, *ibid.*

125. IDEM, *ibid.*, p. 110/1065.

126. IDEM, *ibid.*, pp. 110-111/1065 (c'est nous qui soulignons). Sur l'opposition de Bergson à Durkheim dans *Les Deux Sources*, cf. L. KOLAKOWSKI, *Bergson, op. cit.*, p. 74 et p. 78.

ont soutenu que la conception bergsonienne de l'origine et de la fonction de la religion est essentiellement sociologique et même franchement durkheimienne. Bergson en est responsable lui-même, en partie, puisqu'il a cultivé l'ambiguïté, en qualifiant les *Deux Sources* tantôt de livre de sociologie[127] et tantôt de livre de philosophie[128]. Et nous savons que le chef de l'école française de sociologie était Émile Durkheim (soutenu par ses collaborateurs parmi lesquels figuraient Lucien Lévy-Bruhl et Marcel Mauss). En tout cas, lorsque Bergson se réfère à la sociologie, il attribue une place très importante à Durkheim: «L'oeuvre de l'école sociologique française a été considérable [...] Ne retenons ici que les noms de deux penseurs, philosophes autant que sociologues: Durkheim, le véritable fondateur de l'école, que son idée des "représentations collectives" a entraîné dans des voies authentiquement métaphysiques, et Lévy-Bruhl ...»[129].

Par ailleurs Bergson doit sans doute sa distinction fondamentale entre le statique et le dynamique (en matière de religion) à Auguste Comte[130], l'inventeur du terme «sociologie», envers la pensée duquel Bergson nourrissait la plus grande estime[131].

Sur la base de cette ambiguïté, que Bergson s'est efforcé de dissiper dans sa correspondance[132], les grands commentateurs de son dernier ouvrage se demandent s'il s'agit d'une *philosophie* de la religion ou s'il faut lire le livre dans une perspective *sociologique*. Suivant Brigitte Sitbon-Peillon, «si cet ouvrage sur la morale et la religion a ouvert la voie à de nombreuses interprétations, le donnant à lire dans la perspective d'une philosophie de la religion comme le propose l'interprétation de Gouhier ou encore dans une perspective

---

127. Cf. BERGSON, *Correspondances*, *op. cit.*, p. 1387: «Je considère mon dernier livre comme un livre de sociologie».

128. Cf. IDEM, *ibid.*, p. 1365: «Mon livre est en effet un livre de philosophie».

129. Cf. IDEM, *Mélanges*, *op. cit.*, p. 1173. Cf. aussi *ibid.*, p. 1168, note b.

130. Cf. B. SITBON-PEILLON, «Bergson et *le* primitif ...», *Annales bergsoniennes*, *op. cit.*, tome I, p. 175, n. 1. Toutefois l'auteur ne se réfère pas ici à une dette de Bergson envers Comte, mais à une analogie de la distinction opérée par Bergson avec celle établie par Comte dans le *Système de politique positive* (t. 2, 5e édition, Siège de la société positiviste, 1929, p. 1).

131. Cf. par exemple BERGSON, *Mélanges*, *op. cit.*, p. 1168-1169: «Le *Cours de philosophie positive* d'Auguste Comte est une des grandes œuvres de la philosophie moderne [...] si l'on peut contester sur certains points l'œuvre sociologique du maître, il n'en a pas moins eu le mérite de tracer à la sociologie son programme et de commencer à le remplir. Réformateur à la manière de Socrate ... ».

132. Cf. IDEM, *Correspondances*, *op. cit.*, p. 1387: «J'estime [...] que la sociologie est une science, et non pas une école. Diverses écoles peuvent s'y rencontrer, comme dans les autres sciences morales. Je considère mon dernier livre comme un livre de sociologie [...] Je n'attaque [...] nullement Lévy-Bruhl, non plus que l'"école sociologique". Je pousse seulement l'analyse dans une direction qu'ils n'ont pas suivie. Et leurs conclusions sont souvent compatibles avec les miennes, qui viennent alors s'y surajouter».

sociologique comme le fait Lafrance, Bergson ne clôt pas l'interrogation sur le rattachement de son livre à l'une ou l'autre des "régions" possibles du savoir»[133].

Estimant qu'il est bien temps de dépasser cette alternative, Frédéric Keck propose de lire *Les Deux Sources* comme un ouvrage d'*anthropologie*: « Si l'on replace *Les Deux Sources de la morale et de la religion* dans une évolution plus longue des sciences humaines en France d'une part, et dans le développement même de la pensée de Bergson d'autre part, on peut faire l'hypothèse que ce livre se confronte à cette science qui, de Comte à Lévi-Strauss, a pris pour nom "anthropologie", c'est-à-dire cette science dont l'homme est à la fois le sujet et l'objet, et qu'il pose le problème de l'humanité [...] Cette hypothèse nous semble rendre compte d'un certain nombre de traits des *Deux Sources*, qui échappent à l'interprétation si on le lit seulement comme "un livre de sociologie"»[134]. Leszek Kolakowski avait déjà entrevu la dimension anthropologique des *Deux Sources*, mais en pensant plutôt à la *philosophie* anthropologique qu'à la *science* anthropologique[135].

V. LA THÈSE DE LOISY SUR LE CARACTÈRE DURKHEIMIEN DE L'APPROCHE DE LA RELIGION DANS *LES DEUX SOURCES*

Celui qui a soutenu avec le plus de force que Bergson était durkheimien –et non simplement sociologue– dans son interprétation au moins d'une grande catégorie de faits religieux[136] était Alfred Loisy, confrère de Bergson au

---

133. B. SITBON-PEILLON, «Bergson et *le* primitif: entre métaphysique et sociologie», *Annales bergsoniennes*, *op. cit.*, tome I, p. 174 et notes 1 et 2. L'auteur se réfère ici respectivement aux études d'H. GOUHIER, *Bergson et le Christ des Évangiles* (Fayard, Paris, 1961; rééd. Vrin, Paris, 1987) et de G. LAFRANCE, *La philosophie sociale de Bergson. Sources et interprétation* (Éditions de l'Université d'Ottawa, 1974).

134. Cf. F. KECK, «Bergson et l'anthropologie. Le problème de l'humanité dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*», *Annales bergsoniennes*, *op. cit.*, tome I, pp. 196-197. L'auteur a recours à trois arguments convaincants à l'appui de son hypothèse (*ibid.*, pp. 197-200) et, ensuite, afin de montrer la pertinence de cette hypothèse, il se propose «une lecture des *Deux Sources* à partir de trois figures de l'humanité (l'espèce humaine, l'esprit humain, le progrès humain) et de la confrontation avec trois représentants de l'anthropologie (Durkheim, Lévy-Bruhl, Comte)» (*ibid.*, p. 200), laissant de côté, dans cet article, le chapitre 3 des *Deux Sources* sur la religion dynamique, puisqu'il en propose «une analyse en rapport avec l'anthropologie de la mystique» (*ibid.*, p. 210, note 1) dans un autre article: «Le primitif et le mystique chez Lévy-Bruhl, Bergson et Bataille», *Methodos*, 2003.

135. Cf. L. KOLAKOWSKI, *Bergson*, *op. cit.*, p. 74: *Les Deux Sources* ne sont pas «un ouvrage d'anthropologie, au sens strict du terme, mais plutôt un examen philosophique de matériaux anthropologiques».

136. Sur une comparaison de l'approche bergsonienne et de l'approche durkheimienne de la *morale*, où sont mises en valeur tant la dette de Bergson envers Durkheim sur certains points que l'opposition totale entre eux sur d'autres, cf. R.-M. MOSSÉ-BASTIDE, *Bergson éducateur*, *op. cit.*, pp. 299-301.

Collège de France, dans un livre publié un an après la parution des *Deux Sources* qui porte le titre caractéristique: *Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale*[137]*?* Selon Loisy, «à cette philosophie de la nature [celle de *L'Évolution créatrice*] le nouveau livre ajoute une philosophie de la spiritualité humaine, de l'histoire religieuse et morale, où il n'est pas malaisé de reconnaître [...] la doctrine sociologique de Durkheim, plus ou moins amendée, en ce qui nous est dit des religions et des morales qualifiées statiques [...]»[138]. Loisy revient à cette idée un peu plus loin: «[...] on aperçoit ainsi comment se construit le système bergsonien, par une sorte de conjonction ou d'adaptation du social, tel à peu près que l'ont compris Durkheim et son école, au mysticisme chrétien [...]»[139].

Deux ans plus tard, dans un compte rendu critique des *Deux Sources*[140], un durkheimien «saluait le ralliement de Bergson aux thèses de l'école durkheimienne, en même temps qu'il critiquait des restes d'*a priori* philosophiques comme le primat de l'action individuelle sur les déterminations sociales»[141].

Sans aller aussi loin que Loisy, des commentateurs importants de l'œuvre de Bergson ont souligné les points communs entre Bergson et Durkheim en ce qui concerne leur interprétation d'une partie au moins –selon Bergson– des faits religieux et moraux, sans pour autant dissimuler ou minimiser les points de divergence entre les deux auteurs. Ainsi, par exemple, selon Georges Mourélos, «le tout de l'obligation –qui équivaut par certains côtés à la conscience collective de Durkheim, bien qu'elle soit d'origine biologique et non pas sociologique chez Bergson– joue le rôle d'un instinct social, par le fait qu'il impose une série de conduites»[142].

Tout cela ne signifie pas que les commentateurs admettent unanimement que Bergson a subi l'influence de Durkheim dans *Les Deux Sources*. Nous ne

---

137. Em. Nourry, Paris, 1933, 2e éd. rev. et augm., 1934.

138. IDEM, *ibid.*, Avant-propos, p. IV.

139. Cf. IDEM, *ibid.*, ch. I, p. 23.

140. Cf. A. BAYET, «Morale bergsonienne et sociologie», *Annales sociologiques*, Série C, Sociologie juridique et morale, fasc. 1, Paris, 1935, pp. 1-51.

141. F. KECK, «Bergson et l'anthropologie. Le problème de l'humanité dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*», *Annales bergsoniennes*, *op. cit.*, tome I, p. 196 et note 2. Sur une critique des thèses principales de Bayet dans cet article, cf. G. MOURÉLOS, *Bergson et les niveaux de réalité*, *op. cit.*, pp. 190-192.

142. IDEM, *ibid.*, p. 169. Cf. aussi J.-L. VIEILLARD-BARON, «Continuité et discontinuité de l'œuvre de Bergson», *Annales bergsoniennes*, *op. cit.*, tome I, p. 305: Dans *Les Deux Sources* «Bergson n'abandonne pas [...] le privilège qu'il accorde à la *science*, et l'ouvrage comporte un très long chapitre sur la religion statique, qui est une réflexion sur les données de la sociologie et de l'anthropologie concernant la religion. Seulement ce chapitre sert en quelque sorte de repoussoir, car la religion, considérée du point de vue social, est en fait à l'opposé de la religion dynamique, celle des saints et des héros».

devons pas sous-estimer les «prises de parti idéologiques qui croient voir dans le livre de Bergson la défaite de Durkheim (ou inversement)»[143].

VI. ÉLÉMENTS SOCIOLOGIQUES DANS L'APPROCHE BERGSONIENNE DE LA RELIGION

Ce qui a poussé tant Bergson lui-même que plusieurs commentateurs des *Deux Sources* à tenir cet ouvrage pour une étude de sociologie de la religion, c'est, sans aucun doute, le rôle fondamental que Bergson attribue à la société dans son explication du fait religieux, mais aussi du fait moral. En effet, Bergson reconnaît deux fonctions à la religion. D'un premier point de vue, « la religion est [...] une réaction défensive de la nature contre le pouvoir dissolvant de l'intelligence»[144], qui conseille d'abord l'égoïsme[145]. D'un second point de vue, «la religion est une réaction défensive de la nature contre la représentation, par l'intelligence, de l'inévitabilité de la mort»[146]. Or, selon Bergson, toutes les deux fonctions de la religion travaillent en vue de la conservation sociale. Ce qui les distingue, c'est que la première «intéresse *directement* la conservation sociale»[147], tandis que la seconde travaille aussi, mais *indirectement*, pour le bien de la société[148]. Or nous savons que Robertson Smith et, à sa suite, Durkheim ont mis l'accent sur le rôle fondamental joué par la religion dans la sauvegarde de la cohésion sociale[149].

De même, en ce qui concerne la morale, Bergson affirme que ses deux espèces, à savoir la «pression sociale» et l'«élan d'amour», «ne sont que deux manifestations complémentaires de la vie, *normalement appliquée à conserver en gros la forme sociale* qui fut caractéristique de l'espèce humaine dès l'origine»[150].

VII. BERGSON REJETTE LA THÈSE DE LOISY ET DÉFEND L'ORIGINALITÉ DE SON APPROCHE DE LA RELIGION PAR RAPPORT À CELLE DE DURKHEIM

Dans sa correspondance avec Loisy, Bergson réfute le jugement porté par son

---

143. PH. SOULEZ et F. WORMS, *Bergson. Biographie*, *op. cit.*, p. 235.
144. BERGSON, *Les Deux Sources*, *op. cit.*, p. 127/1078.
145. Cf. IDEM, *ibid.*, p. 126/1078.
146. IDEM, *ibid.*, p. 137/1086.
147. IDEM, *ibid.*, p. 134/1084 (c'est nous qui soulignons).
148. Cf. IDEM, *ibid.*, p. 134/1084; Cf. aussi *ibid.*, p. 137/1086.
149. Cf. R. NISBET, «Introduction» à l'édition en anglais des *Formes élémentaires*: DURKHEIM, *The Elementary Forms of the Religious Life*, *op. cit.*, pp. vi-vii.
150. BERGSON, *Les Deux Sources*, *op. cit.*, p. 98/1057 (c'est nous qui soulignons).

collègue sur *Les Deux Sources* de la manière suivante: «D'une manière générale vous n'avez pas tenu compte de ce que la méthode philosophique est, en partie au moins, une méthode de recoupement, qui utilise des sciences diverses pour en faire converger les conclusions, là où c'est possible, sur le même point. Ainsi, une moitié de mon livre repose sur une certaine conception de l'espèce humaine, de sa structure originelle (physique et sociale), de l'indestructibilité de cette structure (les habitudes acquises n'étant pas héréditaires), de la différence par conséquent radicale de nature (et non pas seulement de degré, comme vous paraissez le croire) entre le grand mystique et le commun des hommes»[151].

Dans une longue note manuscrite de Bergson –publiée il y a seulement quatre ans– concernant certains points essentiels de la critique exercée par Loisy, en 1933, aux *Deux Sources*, le philosophe français exprime clairement son opposition à Durkheim concernant l'explication tant de l'obligation morale que de la religion. Tandis que Durkheim propose une solution purement sociologique de la morale et de la religion[152], Bergson soutient que leur racine commune est *biologique* et non pas *sociologique*[153].

Dans une autre note manuscrite de Bergson sur la page 146 du livre de J. Vialatoux, *De Durkheim à Bergson*[154], nous lisons: «Durkheim a vu la *pression sociale*, mais n'a pas vu les *origines* de cette pression: du sous-social qui fait comprendre le supra-social»[155].

Or, selon Durkheim, il faut expliquer sociologiquement le social et «il semble difficile d'admettre que le même fait soit à la fois essentiellement biologique et de caractère essentiellement social». En effet, «Durkheim doit à son maître

---

151. IDEM, *Correspondances*, *op. cit.*, p. 1557.

152. Cf. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 13: «La conclusion générale du livre qu'on va lire, c'est que la religion est une chose éminemment sociale. Les représentations religieuses sont des représentations collectives qui expriment des réalités collectives». Cf. IDEM, *Sociologie et philosophie*, *op. cit.*, pp. 88-89: «L'ensemble des biens intellectuels et moraux qui constitue la civilisation à chaque moment de l'histoire a pour siège la conscience de la collectivité et non celle de l'individu [...] De toutes les règles de la morale, celles qui concernent l'idéal individuel sont aussi celles dont l'origine sociale est plus facile à établir».

153. Cf. C. DE BELLOY, «Une mise au point de Bergson sur *Les Deux Sources*», *Annales bergsoniennes*, *op. cit.*, tome I, p. 133: L'obligation «*est là*, parce que c'est une donnée *biologique*. La correspondance entre l'instinct social des hyménoptères et les sociétés humaines est une de mes constatations fondamentales [...] La première base de l'obligation est donc biologique, et non pas sociologique (au sens de Durkheim)». Deux pages plus loin (*ibid.*, p. 135) Bergson parle du «caractère *biologique* et infra-rationnel des religions inférieures».

154. Bloud et Gay, Paris, 1939.

155. Je puise cet élément dans TH. ANASTASSOPOULOU-KAPOYANNI, *Causalité et création*, *op. cit.*, p. 578, note 4.

Émile Boutroux (et, à travers lui, à Aristote) l'idée que chaque science particulière doit s'expliquer par ses propres principes; la psychologie uniquement à travers des principes psychologiques et la biologie uniquement à travers des principes biologiques. Impressionné par cette idée, Durkheim a voulu l'appliquer à la sociologie et il a trouvé une confirmation de cette idée dans la méthode d'Auguste Comte, suivant lequel la sociologie est irréductible à la biologie et la biologie aux sciences physico-chimiques»[156].

Pour bien comprendre les raisons de l'opposition de Bergson à Durkheim concernant l'explication du fait religieux, il faut élucider très succinctement, d'abord, la façon dont il conçoit l'articulation de l'individu et de la société et, ensuite, sa conception particulière de la biologie et notamment son interprétation biologique de la sociabilité.

a) L'articulation de l'individu et de la société, le primat de la vie sur la société, et la critique exercée par Bergson à la sociologie: Selon Bergson, c'est une erreur de croire que la morale, sous ses deux espèces –«pression sociale» et aspiration ou «élan d'amour»[157] – trouve son «*explication définitive dans la vie sociale considérée comme un simple fait*. On se plaît à dire que la société existe, que dès lors elle exerce nécessairement sur ses membres une contrainte, et que cette contrainte est l'obligation. Mais d'abord, *pour que la société existe, il faut que l'individu apporte tout un ensemble de dispositions innées*; la société ne s'explique donc pas elle-même; on doit par conséquent chercher au-dessous des acquisitions sociales, *arriver à la vie, dont les sociétés humaines ne sont, comme l'espèce humaine d'ailleurs, que des manifestations*»[158].

Le reproche principal que Bergson fait à la sociologie est le suivant: «tel de ses représentants verrait dans l'individu une abstraction, et dans le corps social l'unique réalité. Mais alors, comment la mentalité collective ne serait-elle pas préfigurée dans la mentalité individuelle ?»[159].

Bien que Bergson tienne constamment compte de la destination sociale des individus dans ses analyses tant sur la religion et sur la morale que sur la psychologie[160], il attribue clairement un rôle beaucoup plus fondamental à l'individu que Durkheim, puisqu'il admet que *des individus exceptionnels sont capables de transfigurer la société* et même que chacun d'eux séparément

---

156. Cf. S. LUKES, *Émile Durkheim*, *op. cit.*, p. 57.

157. Cf. BERGSON, *Les Deux Sources*, *op. cit.*, p. 98/1057.

158. IDEM, *ibid.*, pp. 102-103/1060 (c'est nous qui soulignons).

159. IDEM, *ibid.*, p. 108/1063-1064.

160. Cf. IDEM, *ibid.*, p. 108/1064: «Pour notre part, nous estimons qu'on ne tiendra jamais assez compte de sa destination sociale quand on étudiera l'individu. C'est pour avoir négligé de le faire que la psychologie a si peu progressé dans certaines directions».

constitue une sorte de nouvelle espèce par rapport à l'espèce humaine que nous connaissons[161].

b) L'interprétation biologique de la sociabilité: Selon Bergson la sociabilité et l'intelligence, qui constituent les deux traits essentiels de l'homme, «n'intéressent plus seulement le psychologue et le sociologue. Ils appellent *d'abord* une interprétation biologique. Intelligence et sociabilité doivent être replacées dans l'évolution générale de la vie»[162].

La sociabilité est partout dans la nature, à l'état de simple tendance, mais «nous la trouvons sous sa forme achevée aux deux points culminants de l'évolution, chez les insectes hyménoptères tels que la fourmi et l'abeille, et chez l'homme»[163].

«Tout est obscur, si l'on s'en tient à de simples manifestations, qu'on les appelle toutes ensemble sociales ou que l'on considère plus particulièrement, dans l'homme social, l'intelligence. Tout s'éclaire au contraire, si l'on va chercher, par-delà ces manifestations, la vie elle-même. Donnons donc au mot biologie le sens très compréhensif qu'il devrait avoir, qu'il prendra peut-être un jour, et disons pour conclure que toute morale, pression ou aspiration, est d'essence biologique»[164].

Quoique les arguments de Philippe Soulez contre la légitimité d'un élargissement excessif de la signification du terme «biologie» soient sérieux[165], et bien que Bergson semble parfois réduire le social au vital[166], les commen-

---

161. Cf. IDEM, *ibid.*, pp. 98-99/1057: «"pression sociale" et "élan d'amour" ne sont que deux manifestations complémentaires de la vie, normalement appliquée à conserver en gros la forme sociale qui fut caractéristique de l'espèce humaine dès l'origine, mais exceptionnellement capable de la transfigurer, grâce à des individus dont chacun représente, comme eût fait l'apparition d'une nouvelle espèce, un effort d'évolution créatrice». Cf. aussi *ibid.*, p. 103/1060: «Si la société se suffit à elle-même, elle est l'autorité suprême. Mais si elle n'est qu'une des déterminations de la vie, on conçoit que la vie, qui a dû déposer l'espèce humaine en tel ou tel point de son évolution, communique une impulsion nouvelle à des individualités privilégiées qui se seront retrempées en elle pour aider la société à aller plus loin». Sur l'importance de l'argument de Bergson contre la solution apportée par l'école sociologique française concernant «l'action de transformation de la société par l'individu», cf. G. MOURÉLOS, *Bergson et les niveaux de réalité*, *op. cit.*, pp. 176-177 et pp. 191-192; cf. également F. KECK, «Bergson et l'anthropologie», *Annales bergsoniennes*, *op. cit.*, tome I, p. 202.

162. Cf. BERGSON, *Les Deux Sources*, *op. cit.*, pp. 120-121/1073 (c'est nous qui soulignons).

163. IDEM, *ibid.*, p. 121/1073-1074.

164. IDEM, *ibid.*, p. 103/1060-1061.

165. Cf. *Bergson politique*, *op. cit.*, p. 273: «En stricte méthodologie bergsonienne, Bergson commet ici une faute: un philosophe a le droit de jouer sur la *pluralité* de significations d'un terme du langage ordinaire, mais il n'a pas le droit d'étendre (élargir) la signification de ce terme surtout s'il est comme "biologie" technique»; et l'auteur souligne en note (*ibid.*, note 35): «il n'en va pas du concept comme de l'idéal».

166. Cf. BERGSON, *Les Deux Sources*, *op. cit.*, p. 123/1075: «la vie est coordination et hiérarchie d'éléments entre lesquels le travail se divise: le social est au fond du vital».

tateurs consentent à admettre que Bergson n'est pas l'adepte d'un biologisme simple. Selon Frédéric Worms, dont la contribution au renouveau des études bergsoniennes de nos jours est inestimable, lorsque Bergson présente, en tant que «thèse philosophique principale» des *Deux Sources*, la vie (et non pas «la raison, ni la société, ni quoi que ce soit d'autre, par exemple d'absolument transcendant») comme le fondement de la morale et de la religion sous leurs deux formes, close et ouverte, il n'applique pas «de l'extérieur, et de manière au fond dogmatique la philosophie de la vie déjà acquise dans le livre précédent [*L'Évolution créatrice*] au problème de la morale ou de la religion», mais il «renouvelle la philosophie de la vie de *L'Évolution créatrice* [...] à travers *l'expérience* de la morale et de la religion, dans l'histoire même des hommes»[167]. Il tente de montrer que «l'expérience morale et religieuse de l'humanité *oblige à remonter* non seulement à la vie en général, mais *à deux sens de la vie profondément opposés*, qui se révéleraient désormais sur une base empirique élargie, à travers une expérience immanente à la vie et à l'histoire des hommes, laquelle *change le sens* non seulement de cette histoire, mais de la vie elle-même et de l'univers dont elle fait partie et qu'elle prolonge. C'est seulement la prise en compte rigoureuse de l'expérience morale et religieuse pour elle-même, avec ce critère déterminant à tous égards et *strictement moral* de la distinction *entre le clos et l'ouvert*, qui doit obliger encore une fois, non seulement à remonter à la vie, mais à voir dans celle-ci deux "sens" profondément opposés, dont la portée même doit profondément changer, d'être ainsi retrouvés dans une dimension bien particulière de la vie humaine»[168].

Yannis PRÉLORENTZOS
(Ioannina)

---

167. Cf. F. WORMS, *Bergson ou les deux sens de la vie*, P.U.F., collection «Quadrige/Essais. Débats», Paris, 2004, pp. 269-270.

168. IDEM, *ibid.*, p. 270 (c'est l'auteur qui souligne). La liste des commentateurs qui rejettent le reproche de biologisme adressé à Bergson est longue. Nous nous bornons à mentionner les études suivantes: (a) V. GOLDSCHMIDT, cours consacré au premier chapitre de *Matière et mémoire* à l'Université de Rennes (1959-1960), *Annales bergsoniennes*, *op. cit.*, tome I, p. 104. (b) TH. ANASTASSOPOULOU-KAPOYANNI, *Causalité et création*, *op. cit.*, pp. 231-239 et pp. 582-587. (c) A. BOUANICHE, «L'originaire et l'original ...», *Annales bergsoniennes*, *op. cit.*, tome I, p. 155. (d) F. KECK, «Bergson et l'anthropologie ...», *Annales bergsoniennes*, *op. cit.*, tome I, p. 199 et pp. 201-204.

ΥΠΑΡΧΟΥΝ ΕΠΙΔΡΑΣΕΙΣ ΤΟΥ DURKHEIM ΕΠΙ ΤΟΥ BERGSON ΣΤΙΣ *ΔΥΟ ΠΗΓΕΣ ΤΗΣ ΗΘΙΚΗΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΘΡΗΣΚΕΙΑΣ;*

Π ε ρ ί λ η ψ η

Μὲ διαφορὰ εἴκοσι χρόνων δημοσιεύθηκαν τὰ ἔργα δύο κορυφαίων θεωρητικῶν τοῦ εἰκοστοῦ αἰῶνα μὲ ἀντικείμενο τὴ θρησκεία: *Οἱ στοιχειώδεις μορφὲς τοῦ θρησκευτικοῦ βίου* τοῦ Émile Durkheim (1912) καὶ *Οἱ δύο πηγὲς τῆς ἠθικῆς καὶ τῆς θρησκείας* τοῦ Henri Bergson (1932). Εἰσαγωγικὰ ἀναφέρομαι στὰ κοινὰ σημεῖα ποὺ παρουσιάζουν ἡ ζωὴ καὶ ἡ σταδιοδρομία τῶν δύο αὐτῶν διανοητῶν, ἑστιάζοντας τὸ ἐνδιαφέρον μου στὰ κοινὰ σημεῖα τῆς στάσης τους ἔναντι τῆς θρησκείας καὶ τῆς προσέγγισης τοῦ θρησκευτικοῦ φαινομένου. Ἐν συνεχεία ἐντοπίζω κάποιες *σημαντικὲς* διαφορὲς ἀνάμεσα στὸν Durkheim καὶ στὸν Bergson, κυρίως ἀναφορικὰ μὲ τὰ θεωρητικὰ ἐνδιαφέροντά τους ὅσο καὶ μὲ τοὺς φιλοσόφους καὶ γενικότερα τοὺς συγγραφεῖς ἀπὸ τὸ ἔργο τῶν ὁποίων ἐπηρεάστηκαν. Ὅσον ἀφορᾶ εἰδικότερα τὴ θρησκεία, ἡ διαφορὰ ἀνάμεσα στὸν Durkheim καὶ στὸν Bergson ἦταν σημαντική, ὄχι μόνο ὡς πρὸς τὶς βασικὲς θεωρητικὲς καὶ μεθοδολογικές τους ἀρχὲς (ἐνῶ ὁ Durkheim ἦταν ὀπαδὸς τῆς ἐκκοσμίκευσης, ὁ Bergson ἔτρεφε συμπάθεια γιὰ τὸ θρησκευτικὸ συναίσθημα καί, πρὸς τὸ τέλος τῆς ζωῆς του, ἦταν ἕτοιμος νὰ ἀσπαστεῖ τὸν καθολικισμό) ἀλλά, κυρίως, λόγω τῶν συμπερασμάτων στὰ ὁποία καταλήγουν. Ἐνδεικτικά, ἐνῶ ὁ Bergson θεωρεῖ τὸ μυστικισμὸ καὶ εἰδικότερα τὸν χριστιανικὸ μυστικισμὸ ὡς τὴν εὐγενέστερη ἔκφανση τῆς θρησκείας, ὁ Durkheim ἀντιτίθεται δριμύτατα σὲ κάθε μορφὴ μυστικισμοῦ, προβάλλοντας τὸ ἰδεῶδες τῆς ἐπιστήμης καὶ τοῦ ὀρθοῦ λόγου. Πρὸς ἐνίσχυση τῶν παραπάνω θέσεων, ἐκθέτω συνοπτικὰ τὰ βασικὰ στοιχεῖα τῆς κριτικῆς ποὺ ἀσκεῖ ὁ Bergson, στὶς *Δύο πηγὲς τῆς ἠθικῆς καὶ τῆς θρησκείας*, στὸν Lévy-Bruhl καὶ στὸν Durkheim.

Στὴ συνέχεια διερωτῶμαι ἂν οἱ *Δύο πηγὲς τῆς ἠθικῆς καὶ τῆς θρησκείας* ἀποτελοῦν, τελικά, ἕνα βιβλίο κοινωνιολογίας ἢ φιλοσοφίας τῆς θρησκείας, δεδομένου ὅτι, σύμφωνα τουλάχιστον μὲ ὁρισμένους μελετητές, ἡ μπερξονικὴ ἀντίληψη τῆς καταγωγῆς τῆς ἠθικῆς καὶ τῆς θρησκείας εἶναι οὐσιωδῶς κοινωνιολογικὴ καὶ μάλιστα υἱοθετεῖ τὴν κατεύθυνση ποὺ ἔδωσε ὁ Durkheim στὴν κοινωνιολογία. Ἐκτίθεται, ἔτσι, συνοπτικὰ ἡ θέση τοῦ Alfred Loisy, ἱστορικοῦ τῶν θρησκειῶν καὶ συναδέλφου τοῦ Bergson στὸ Collège de France, σχετικὰ μὲ τὴν ἐπίδραση τοῦ Durkheim στὴν μπερξονικὴ προσέγγιση τῆς ἠθικῆς καὶ τῆς θρησκείας στὶς *Δύο πηγὲς τῆς ἠθικῆς καὶ τῆς θρησκείας*.

Τέλος, ἀφοῦ ἐντοπίσθηκαν ὁρισμένα κοινωνιολογικὰ στοιχεῖα στὴν μπερξονικὴ προσπέλαση τῆς θρησκείας, παρουσιάζω τὰ ἐπιχειρήματα βάσει τῶν ὁποίων ὁ Bergson ἀπορρίπτει τὴ θέση τοῦ Loisy καὶ ὑπερασπίζεται τὴν πρωτοτυπία τῆς δικῆς του ἑρμηνευτικῆς προσέγγισης τοῦ θρησκευτικοῦ φαινομένου συγκριτικὰ μὲ αὐτὴν τοῦ Durkheim. Πρέπει, ἴσως, νὰ ὑπογραμμισθεῖ τὸ γεγονὸς πὼς ἀντλῶ τὰ ἐπιχειρήματα τοῦ Bergson ἀπὸ χειρόγραφες σημειώσεις του στὸ περιθώριο τῆς κριτικῆς μελέτης ποὺ εἶχε ἀφιερώσει ὁ

Loisy στὶς *Δύο πηγὲς τῆς ἠθικῆς καὶ τῆς θρησκείας*, οἱ ὁποῖες [σημειώσεις] δημοσιεύθηκαν γιὰ πρώτη φορὰ τὸ 2002. Προκειμένου νὰ ἀναδειχθοῦν οἱ βασικοὶ λόγοι ἐξαιτίας τῶν ὁποίων ὁ Bergson ἀντιτίθεται στὸν Durkheim ὅσον ἀφορᾶ τὴν ἀντιμετώπιση τοῦ θρησκευτικοῦ φαινομένου, μελετῶ, ἀφ' ἑνός, τὴ σχέση ἀνάμεσα στὸ ἄτομο καὶ στὴν κοινωνία καὶ τὰ πρωτεῖα τῆς ἔννοιας τῆς ζωῆς ἔναντι τῆς ἔννοιας τῆς κοινωνίας σύμφωνα μὲ τὸν Bergson καί, ἀφ' ἑτέρου, τὴν κριτικὴ ποὺ ἀσκεῖ αὐτὸς σὲ βασικὲς προκείμενες τῆς κοινωνιολογίας τῆς ἐποχῆς του. Τὸ κείμενο ὁλοκληρώνεται μὲ τὴν ἔκθεση τοῦ βασικοῦ ἐπιχειρήματος τοῦ Frédéric Worms – ἑνὸς ἀπὸ τοὺς διαπρεπέστερους μελετητὲς τῆς φιλοσοφίας τοῦ Bergson στὶς μέρες μας – ἐνάντια σὲ ὅσους προσάπτουν στὴν μπερξονικὴ προσέγγιση τῆς ἠθικῆς καὶ τῆς θρησκείας τὴ μομφὴ τοῦ ἀναγωγισμοῦ καὶ εἰδικότερα τοῦ βιολογισμοῦ.

Ἰωάννης ΠΡΕΛΟΡΕΝΤΖΟΣ

KRISIS ET KAIRÓS CHEZ EVANGHÉLOS MOUTSOPOULOS

L'analyse de la crise de la société actuelle dans l'œuvre d'Evanghélos Moutsopoulos, l'un des plus importants philosophes grecs contemporains[1], est liée, à une interprétation de l'histoire. Il présente cette réflexion dans deux textes: le premier, de 1997, *Les crises historiques*[2]; le deuxième, *Rationalité de l'histoire, Crises et opportunités historiques*[3], de 2004. Ces deux textes se rattachent à plusieurs autres écrits, qui développent cette thématique autour des possibilités d'une interprétation et d'une catégorisation de l'histoire, inspirés de l'application de modèles musicaux aux sciences humaines. Nous avons choisi ici une perspective chronologique, en tenant compte d'un texte de 1977, et en considérant les variations du thème original dans les divers écrits que l'auteur a publiés avant celui de 2004; nous avons cherché à montrer la complexité croissante de sa réflexion et la correspondance entre ses différents écrits. Tout en critiquant Bossuet, Hegel, Nietzsche et Collingwood, lesquels considèrent l'histoire soit comme une répétition cyclique, soit comme ayant une évolution hélicoïdale, soit comme histoire de l'évolution de la conscience ou de l'esprit absolu, Moutsopoulos propose une interprétation de l'histoire axée sur la notion de *crise*, s'inspirant de Bergson et de Husserl.

La crise est déclenchée lorsqu'une société est incapable de puiser dans son passé, afin d'y trouver l'inspiration nécessaire à la résolution de ses nouveaux problèmes. Notre philosophe, prenant pour point de départ la conception husserlienne de la crise des sciences, montre que l'emploi du mot crise a été élargi, et qu'il s'applique désormais aux domaines de l'art, de la religion, de l'économie; bref, à la culture dans son ensemble. Il s'agit, selon lui, d'examiner, non plus un type particulier de crise, mais *la notion même de crise*, dans ses dimensions *épistémologique* et *ontologique*, en laissant de côté ses dimensions purement épistémologiques et historiques. Une crise, dans l'acception épistémologique du terme, est synonyme de *discernement*, de *discrimination*,

---

1. Cf. C. MARCONDES CESAR, Evanghélos Moutsopoulos et la pensée grecque contemporaine (en portugais), *Revista Brasileira de Filosofia*, n° 214, pp. 195-250; EADEM, A Grécia como inspiração (en portugais), *Revista Brasileira de Filosofia*, n° 216, 2004, pp. 557-564.

2. E. MOUTSOPOULOS, Les crises historiques, *in* IDEM, *L'Univers des Valeurs, Univers de l'homme*, Athènes, Académie d'Athènes, 2005, pp. 324-341.

3. IDEM, Rationalité de l'histoire. Crises et opportunités historiques *ibid.*, pp. 342-348.

dans le sens du mot grec *diákrisis*. Dans son acception *ontologique*, crise est synonyme de *discontinuité* et implique les notions d'*interruption*, de *menace d'interruption*, de *période critique*, de *point critique*, de *discontinuité*, aussi bien que de scander *rythmique*.

C'est en développant sa réflexion autour de ces idées que Moutsopoulos présente la crise de la société actuelle, qu'il insère dans un grand tableau interprétatif de l'histoire. Selon lui, une crise sur le plan épistémologique est une opération *noétique*, laquelle implique *discrimination* (*diákrisis*) et *comparaison* (*sínkrisis*). Elle vise le dépassement synthétique de l'opposition entre des éléments conflictuels, grâce à des critères d'évaluation, de condensation et de minimalisation des aspects communs à ces éléments. Ontologique, la crise, est vécue comme une *discontinuité* entre différentes situations historiques ou différentes théories scientifiques. La discontinuité a pour signes distinctifs l'interruption d'une présence, la périodicité éventuelle, l'insertion d'une nouvelle présence dans la continuité temporelle, spatiale, logique ou existentielle. La discontinuité implique donc l'idée d'un changement capital, d'une transition du *même* à *l'autre*. La discontinuité n'est pas l'interruption elle-même, elle est la manifestation d'une interruption; la discontinuité suppose la distinction axiologique entre *simple interruption* et *crise essentielle*. La crise n'est pas uniquement une interruption, mais aussi, pour chaque être, la *conscience de la menace* d'une interruption de son existence et indique *l'effort pour éviter cette interruption,* afin de conserver ou d'améliorer l'existence même. On peut donc dire que, dans le domaine de la vie individuelle comme dans le domaine de la vie collective, la crise implique toujours la conscience de l'existence, ainsi que les notions de *point critique* ou de *période critique*, dans la mesure où elle déclenche un changement ou une remise en cause du sens de l'existence.

La notion de crise est associée, du point de vue de l'histoire de la philosophie, à la notion de *controverse*[4]. Cette notion, dit notre penseur, est liée à d'autres, telles que: *l'opposition dialectique*, *la contradiction*, *la confrontation* et *l'affrontement*. En définissant la *controverse* comme un certain « nombre de jugements de valeur, légèrement ou substantiellement divergents, à propos d'un objet de la conscience»[5], Moutsopoulos affirme que l'homme peut expérimenter diverses formes de coexistence de situations «similaires, différentes, voire contraires», en éprouvant des relations qui peuvent être «d'identité, d'analogie ou encore d'homologie [...], dissemblance, écart ou [...] opposition»[6]. La notion de *controverse* ferait apparaître l'idée d'*opposition*; dans le

4. IDEM, La notion de controverse, *Philosophia,* Athènes, Académie d' Athènes, 33, 2003, pp. 21-25.

5. *Ibid.*, p. 21.

6. *Ibid.*

cas d'une *opposition dialectique*, il existe des exemples historiques d'opposition entre *être* et *devenir*, chez Parménide; entre *liberté* et *déterminisme*, chez Kant; entre *thèse* et *antithèse*, chez Hegel. En ce qui concerne la *contradiction*, on a affaire à l'*opposition logique*, étudiée par la logique bivalente aristotélicienne et, aujourd'hui par la logique informationnelle. Moutsopoulos signale l'existence de plusieurs dégrés d'opposition, et en analyse deux: la *confrontation* et *l'affrontement*, dont il décrit les caractéristiques. La *confrontation* se distingue par l'opposition entre des antagonistes franchement hostiles, qui revendiquent les mêmes choses. Il s'agit d'une expectative, d'une préparation pour une *lutte* qui aura effectivement lieu, ou d'une opposition d'*arguments*, comme on en rencontre dans la tragédie on dans la fugue musicale.

Quant à l'*affrontement* il désigne un conflit déjà déclenché et dont le résultat est imprévisible. Ici encore Moutsopoulos a recours à l'analogie avec l'univers de la musique, en donnant le *contrepoint* comme exemple d'affrontement. En effet, le contrepoint ne vise pas à l'annulation des sons qui s'opposent, mais cherche à instaurer un dialogue et une consonance entre eux. S'inspirant de Platon, et d'Aristote notre penseur refuse la controverse pour la controverse, et propose l'exercice de la bonne foi, de la bonne volonté, de la tolérance et du respect, de la part des opposants, de façon à surmonter l'apparente irréductibilité des contraires, soit par l'articulation des perspectives, soit par la découverte d'une rationalité commune. La controverse, situation précaire et non immuable, serait ainsi résolue. C'est l'attitude d'ouverture qui rend possible le dépassement de la crise, en faisant appel à des instants propices. Moutsopoulos, associe étroitement dans ce texte, les notions de *crise* et de *kairós*, de *crise* et d'*opportunité de surmonter* la crise. Ce thème sera repris et approfondi dans d'autres écrits du philosophe, ainsi que nous l'avons déjà signalé. Le recours à la musique, à des termes et à des concepts musicaux, afin de faciliter la compréhension de la notion de crise, est ici évident. C'est l'un des aspects les plus intéressants de la réflexion de l'auteur, lui-même musicien et philosophe, et que nous reprendrons plus loin. La crise vécue par la conscience individuelle peut être amplifiée: elle peut se muter en crise historique, quand une société éprouve des pressions susceptibles de menacer sa survie[7].

Notre penseur examine l'essence, la structure et la forme des crises historiques et montre que la notion de crise est toujours associée à une impasse, apparente ou réelle, vécue par une societé donnée comme une épreuve et mettant en jeu sa survie. Aussi la crise correspond-elle à la conscience d'une menace de rupture, dans la vie historique d'une société. La menace s'avère toujours importante et se mesure à la fragilité de la société et à l'intensité des

7. IDEM, L'histoire comme tradition: acceptation et dépassement, *in* IDEM, *Kairós. La mise et l'enjeu*, Paris, Vrin, 1991, pp. 291-293.

conflits que, cette societé connaît.

Une crise implique toujours (a) une phase *préparatoire*, dans laquelle des événements qui menacent la continuité de la société s'accumulent; (b) *un point culminant*; et, enfin, (c) une *troisième phase*, qui peut être de *dépassement*, si la société surmonte la crise, ou de *marasme*, dans le cas contraire. Si le dépassement de la crise a échoué, l'on assiste à une longue agonie, qui se prolongera jusqu'à la destruction, tout au moins apparente, de la société. Lorsqu'elle parvient au point culminant de la crise, la société affronte des situations qui lui permettent de rechercher, dans son passé, des *critères* pour séparer ce qu'elle conservera et ce qu'elle rejettera de sa configuration actuelle. Le succès ou la faillite de son entreprise, dépendra de la profondeur de ce plongement dans sa tradition et de ce qu'elle pourra y puiser. Quand l'histoire est considérée en tant que tradition, l'homme se crée lui-même en créant l'histoire. Le sens de l'histoire est, pour l'être humain, la recherche d'un plus-être. Moutsopoulos compare cette activité créatrice à «une série de variations sur un thème initial [...] reconnaissables [...] et de plus en plus exploitées, explicitées, affirmées...»[8]. Il affirme encore que l'histoire peut être considérée « comme une série de fugues [musicales]»[9] qui naissent les unes des autres, et qui disparaissent et réapparaissent à nouveau, qui combinent tension et détention, culminant dans des *katharseis* qui, déclenchent de nouvelles séries d'épisodes. Ainsi, la stagnation alternerait dans le temps avec l'accéleration, en créant un rythme: «L'histoire est tradition [...] » qui se réaffirme à travers l'homme cherchant à la connaître pour la transformer[10]. Continuité et rupture sont ici en cause; et la crise, ainsi comprise, devient conscience des ruptures et des possibilités de transformation qu'elle comporte.

Les concepts de *continuité* et de *discontinuité* en histoire, on l'a vu, constituent l'axe de la réflexion du philosophe sur la notion de *crise*[11]. La controverse entre continuisme et discontinuisme en histoire se rattache, dans le domaine épistémologique, aux notions de *durée continue* et de *rupture*, qui ont opposé Bergson et Bachelard. Sans mettre en question « la structure répétitive ou évolutive, cyclique ou linéaire, de l'histoire ... »[12], Moutsopoulos, examine la possibilité de l'existence d'une *évaluation qualitative* des événements historiques. Ces derniers s'inscrivent dans une succession temporelle, et se présentent comme des événements uniques, à l'opposé des événements naturels qui peuvent se répéter en des temps et lieux différents. Cette succession est consi-

---

8. *Ibid.*, p. 292.
9. *Ibid.*
10. *Ibid.*, p. 293.
11. Cf. IDEM, Continuité et discontinuité en histoire, *Éleuthéria*, 2, 1979, pp. 214-217; *Kairós...*, Paris, Vrin, pp. 282-284.
12. *Ibid.*, *op. cit.* p.282.

dérée dans la perspective classique, selon les catégories du passé, du présent et du futur. Notre philosophe propose de nouvelles catégories, pour comprendre l'histoire dans sa dimension qualitative, celles de *pas-encore* et de *jamais-plus,* qu'il appelle catégories *kairiques*. Il voit le *kairós* comme « l'instant propice [..] le moment opportun «moment - ou - jamais», unique [...], placé dans une succession normale d'événements, et en fonction duquel ces événements sont divisés en deux séries bien distinctes: celle qui précède et celle qui suit l'acte historique...»[13].

L'insertion d'un moment kairique peut être intentionnelle; elle démontre la dialectique du même et de l'autre, du continu et du discontinu, en histoire. L'affirmation de l'existence d'un instant privilégié qui rend possible, d'une part, la solution d'une crise, et d'autre part, la considération de l'opposition entre la continuité *linéaire* du temps et les *ruptures* temporelles, amène Moutsopoulos à envisager les possibilités et les limites de ce qu'il appelle l'histoire sérielle[14]. Cette histoire aurait une évolution dans le temps analogue à l'évolution d'une musique sérielle. Il s'agit donc, ici, d'examiner ce que notre penseur appelle «l'histoire des philosophèmes, éléments thématiques de l'histoire des idées [...]...»[15], et qu'il étudie dans la perspective du développement musical: «naissance, développement, enchevêtrement, disparition, réapparition, plages, strettes.»[16]. Cette perspective, Moutosopoulos l'a au départ appliquée aux philosophèmes, à l'histoire des idées, avant d'élargir cette application, à l'étude: de la méthodologie de l'histoire de la philosophie; à l'étude de la notion de développement; à celle de la philosophie de l'histoire; enfin, à celle du processus historique. Il présente, ainsi, un ample tableau interprétatif de l'histoire en général, lié à la compréhension des *crises* et de leur dépassement [17], aussi bien qu'aux notions de *rythme* temporel et *d'intentionnalité* historique.

L'histoire sérielle, proposée par Moutsopoulos, s'inpire du structuralisme et considère la réalité dans son devenir. L'expression «histoire sérielle» s'applique au sens musical (originalement économique, biologique et linguistique) du

---

13. Cf. Possibilités et limites d'une histoire sérielle, *Kairós...*, pp. 284-286.

14. *Ibid.*, p. 284.

15. *Ibid.*

16. IDEM, L'histoire de la philosophie comme science historique et métahistorique (en grec), *Parnassos,* 1966, pp. 367-387; Y-a-t-il une méthode par excellence en historiographie philosophique? *L'Univers des valeurs,* pp. 86-93; L'idée de développement, *Kairós...*, pp. 82-89; Historiologie philosophique et philosophie de l'histoire, IDEM, *Philosophie de la culture grecque,* Athènes, Académie d'Athènes, 1998, pp. 399-402; Continuité et discontinuité en histoire, *Kairós...*, pp. 282-286; L'histoire comme tradition, *Kairós...*, pp. 291-293; Une catégorisation de l'histoire est -elle possible? *Kairós,...* pp. 266-269; IDEM, Les crises historiques, *L'Univers des valeurs...*, pp. 324-341.

17. IDEM, Possibilités et limites d'une histoire sérielle, *Kairos...*, p. 285. (cf. *supra* et la n. 13).

terme, et se réfère à un «groupe d'éléments (ou d'entités) sonores, organisé selon un certain ordre ampliafiable et réductible, en tant que réversible [..], admettant [...] des manipulations, alors que sa structure interne demeure inaltérable»[18]. L'auteur procède à la critique de Hegel et des conceptions dogmatiques du devenir, et en intègre les contingences historiques en de vastes ensembles, reconnaissant l'importance de la liberté et de l'intervention humaine dans les événements et en proposant une conception «fugique» du devenir. Dans un écrit de 1974, il essayait de répondre à la question: «une catégorisation de l'histoire est-elle possible?»[19]. La question est intéressante, étant donné que notre philosophe distingue entre *événement* tout court et *événement historique* et qu'il affirme que ce dernier est toujours un événement exceptionnel, qui s'impose comme tel aux consciences, et qui entraîne d'importantes conséquences. À partir de cette constatation, l'auteur distingue trois caractéristiques constitutives de l'événement historique: l'*unicité*, la *dimension critique*, la *nouveauté*. On peut déjà trouver, dans ce texte, la mise en rapport des notions de *krisis* et de *kairós*: l'élément essentiel de la *crise* est la discontinuité temporelle, en tant qu'elle instaure du nouveau; quant à l'idée d'opportunité, de fait crucial, de moment favorable, elle est associée au *kairós*. On peut dire ainsi que les trois éléments constitutifs de l'*événement historique* signalent l'importance de l'intervention de la conscience, individuelle ou collective, pour établir une altération qualitative du devenir en transformant le flux temporel en histoire et en mémoire.

Ce texte de 1974 anticipe le développement ultérieur de la réflexion du philosophe: sa proposition de modèles interprétatifs de l'histoire et de la culture, inspirée de modèles musicaux, apparaîtra surtout dans des écrits de 1980 et 1981[20]. Nous reviendrons sur ce sujet. Notre penseur conçoit l'histoire comme une série d'événements uniques, dont la causalité et l'interrélation sont reconstruites par l'historien, ainsi que Bachelard, Collingwood, Husserl et Raymond Aron l'avaient déjà montré.

En posant la question de la vérité historique, il examine les possibilités d'interprétation des événements et dialogue avec ces auteurs; de Bachelard, il reprend l'idée de la corrélation entre l'interprétation et la temporalité; de Collingwood, la distinction entre l'aspect extérieur des événements et leur répercussion dans la subjectivité humaine; de Husserl, la manière d'envisager la causalité historique dans sa relation avec la conscience intentionnelle des

---

18. IDEM, Une catégorisation de l'histoire est-elle possible? *Kairós...*, pp. 266-269.

19. Ces écrits s'intitulent: Modèles historiques et modèles culturels, *Kairós*, pp. 261-265; De quelques applications de modèles musicaux dans les sciences humaines, *L'univers des valeurs...*, pp. 229-239.

20. IDEM, Histoire et mythes historiques, *Kairós*, pp. 312-322.

créateurs de l'histoire; de Raymond Aron, la critique de l'objectivité historique, avertissement relatif aux limites de l'objectivité de toute investigation dans ce domaine. C'est donc à partir de ces auteurs et du dialogue avec eux, que Moutsopoulos introduit sa conception des relations entre histoire et vérité, conscience et temps; cette conception repose sur la notion de kairicité, c'est-à-dire, sur l'intervention opportune dans le devenir, selon les catégories du *pas-encore* et du *jamais-plus*. Ces catégories, dites *kairiques,* sont des points de repère dans l'examen du rôle que jouent les mythes historiques[21] dans notre compréhension du temps humain.

Moutsopoulos distingue deux niveaux d'appréhension des mythes historiques. Au premier niveau, il souligne le lien entre le mythe et le passé ou le futur; au second niveau, il montre le lien entre le mythe héroïque et les personnages historiques. Il s'agit, de toute façon, d'interpréter la causalité historique selon les aspirations humaines. La mise en valeur du *passé* apparaît, par exemple, dans les poèmes d'Hésiode et de Virgile, dans la lecture de l'histoire chez Hérodote et, dans la philosophie moderne, dans les réflexions de Voltaire et de Michelet. La mythification du futur est une façon de surmonter le présent oppressif, ainsi qu'on peut le constater dans les prophétismes et dans les théories de l'histoire d'Augustin, de Hegel, de Comte et de Marx. À propos de la lecture «héroïque» de l'histoire, le mythe, tente d'exprimer le sens de l'existence humaine à travers les événements de la vie du héros. On peut donc, dire que, « ...par la qualité de leurs efforts [Gilgamesh, Hercule et Ulysse] s'élèvent au niveau de symboles de l'humanité »[22]; à l'inverse, le personnage historique est susceptible d'être élevé au niveau de la légende, ainsi qu'on peut le constater dans l'histoire de Jeanne d'Arc chez Michelet. Étant donné le relativisme de la conception de la vie et de l'homme dans notre monde, ainsi que l'absence de héros ou de prophétismes, les chanteurs pop ou les sportifs sont élévés au niveau de héros et de modèles. Et «c'est ici qu'une pensée qui repose sur l'idée de kairicité pourrait intervenir de manière salutaire [...] », écrit Moutsopoulos; cette pensée peut proposer des valeurs qui offrent la possibilité de considérer les affaires humaines dans toute leur profondeur et dans toute leur ampleur, face aux défis envisagés, comme par exemple le défi de la «conquête de l'espace»[23].

Notre philosophe comprend la crise actuelle sur fond de méditation sur l'existence humaine dans le temps. Il considère toute crise comme une discontinuité, comme une rupture à l'intérieur du devenir historique d'une société

---

21. *Ibid.*, p. 318.
22. *Ibid.*, p. 322.
23. Les crises historiques, *L'Univers des valeurs...*, p. 336.

s'emploie à en étudier la *structure* et la *forme*. Dans la pensée classique, la crise, est toujours le résultat d'un devenir historique, étant donné que toute société porte, en son sein, la semence de sa mort. La crise est toujours implicite au moment même de l'acmé d'une société; elle ne fait, au moment de la décadence de cette société, que devenir de plus en plus visible. On peut trouver une telle conception de la crise historique dans la tradition philosophique grecque et la retrouver encore dans la philosophie moderne, dans les écrits de Vico, de Spengler, de Toynbee. Notre penseur examine diverses conceptions de la notion de crise à travers les œuvres de Bossuet, Hegel, Collingwood et Teilhard de Chardin. Selon Bossuet, l'histoire se présente comme une ligne ascendante, interrompue, ici et là, par des déviations soudaines. Pour Hegel l'histoire affiche une structure hélicoïdale, dialectique. Chez Teilhard de Chardin, la ligne de l'évolution de l'histoire est une ligne ascendante, une voie de conversion au monde de l'esprit. Enfin, selon Collingwood les crises historiques signalent le surgissement d'un héros, dont l'histoire personnelle déclenche des mutations dans la société entière.

Selon Moutsopoulos, la réalité historique est polyédrique; sa démarche est polyphonique. La crise, dans l'histoire, est un événement polyphonique, un «[...] drame comportant [...] intrigue et [...] dénouement»[24]. Comme dans la polyphonie, où il y a une «liaison fonctionnelle d'éléments qui naissent l'un de l'autre par continuité ou opposition, se tissent ensemble ou se séparent, se développent ou se corrompent, et qui disparaissent pour réapparaître avec insistance, en créant tensions et relâchements [...]...»[25], les crises historiques se succèdent; elles disparaissent et ressurgissent. En elles, le drame présente une structure pareille à celle de la fugue musicale; elles sont l'instant critique, la rupture du devenir d'une société. L'auteur reconnaît trois grandes formes ou étapes dans les crises historiques. La *première* grande crise est la *transition du matriarcat au patriarcat*, telle que divers auteurs l'ont présentée: Frazer, dans *Le Rameau d'Or*; Lévy-Bruhl, dans *La mentalité primitive* et dans *Les fonctions mentales dans les sociétés primitives*; Lévi-Strauss, dans *La pensée sauvage* et dans *Mythologiques*; et Cazeneuve, dans *La mentalité archaïque*. Tous ces auteurs conviennent que la crise est synonyme de *coexistence d'éléments opposés*. Ils affirment que ces crises sont déclenchées par l'impossibilité, dans une société donnée, de surmonter rapidement cette opposition radicale. La *seconde* grande crise renferme des éléments sociaux, moraux et idéologiques. Elle s'est produite lors du surgissement du *christianisme*. Cette crise a duré longtemps, en raison des dissidences et des hérésies surgies à cette époque. La

24. *Ibid.*
25. *Ibid.*, p. 340.

troisième grande crise atteste des caractéristiques économiques, sociales, morales, idéologiques et politiques. Elle est née de la *révolution industrielle,* suivie de la *révolution technologique.*

Moutsopoulos reconnaît, dans toutes ces crises, une structure analogue: c'est *la menace de la discontinuité d'une société* qui en constitue le point commun. Cette menace est déclenchée soit par des forces externes, soit par des faiblesses et des luttes internes. Les crises sont associées soit à une *déviation* soit à une *nostalgie* du passé, afin d'y puiser des forces nouvelles en vue de surmonter une menace précise et de renforcer l'identité de la société menacée. La crise peut être salutaire, étant donné qu'une société sans crises «...serait simplement une société en léthargie, voire en train de mourir» [26]. En prenant comme point de départ ces idées, Moutsopoulos procède à l'analyse de la crise actuelle des universités. Il montre que, depuis le Moyen Âge, l'université a traversé de nombreuses crises. Il expose son modèle de ces crises en établissant des analogies entre la crise des générations et le déclin scientifique et moral des personnes: dans les universités, l'esprit de recherche désintéressée est substitué par l'esprit professionnel et technique. Cette crise est causée par l'asymétrie entre le développement des *objectifs* essentiels de l'université (c'est-à-dire l'excellence et la recherche) et la *croissance externe* (la démocratisation). La croissance numérique des personnes qui poursuivent leurs études à l'Université n'a pas été accompagnée d'une croissance et d'un raffinement de la recherche. Il faudrait pour que l'Université puisse survivre et maintenir la haute qualité de sa production scientifique, créer des conditions optimales de recherche et de travail au sein de cours post doctoraux, et aussi transformer quelques universités en écoles professionelles, pour restreindre l'activité scientifique à des fondations dédiées à la recherche de pointe.

Notre philosophe affirme que la possibilité de surmonter les crises dans une societé donnée, est liée à une volonté de plonger dans la tradition pour y chercher des motivations éprouvées; afin de répondre aux défis du temps présent, il analyse la signification de la tradition lors de crises historiques de manière extrêmement intéressante [27]. De même il comprend l'histoire comme l'image de la présence de l'homme dans le monde, comme une création humaine dans laquelle la personne se regarde pour réaliser sa recherche d'un *plus-être.* Il établit un parallélisme entre le processus historique et les variations sur un thème initial, de plus en plus affirmé à l'intérieur d'une société. L'histoire est considérée comme une musique, dont les *variations* et les *fugues,* présentent des éléments qui naissent, se développent, disparaissent et réappa-

---

26. L'histoire comme tradition, acceptation et dépassement, *Kairós,* pp. 291-293.
27. *Ibid.,* p. 24.

raissent. Il s'agit d'assurer la *continuité* et *l'unité* de l'œuvre; de manière analogue, dans l'histoire, les éléments se développent et se rétrécissent selon un rythme de tension ou de détente dramatique, résolu dans une *catharsis* qui préfigure une nouvelle série d'épisodes. Le rythme de l'histoire peut se manifester sous forme de succession de périodes de *stagnation* et d'*accéleration*, que l'on peut observer à chaque étape du devenir historique, ou encore entre une époque et la suivante. L'histoire est tradition, pour la conscience historique qui cherche à connaître cette tradition, en vue de la dépasser. Le dépassement, la transformation, entraînent *discontinuité* et *réactivation* d'éléments antérieurs, de façon à produire le *renouveau*, la *traversée créatrice vers un plus-être*. Crise et kairós, rupture et opportunité se trouvent ainsi étroitement liés.

La notion de kairós est aussi liée à celles de *maturation* et de *corruption*, dans la perspective de l'épistémologie, de l'ontologie et de l'axiologie. Du point de vue *épistémologique*, le kairós, est le passage d'une insuffisance à un excès, d'une condition optimale à son dépassement. Il implique la conscience de l'instant unique, décisif, qui est appréhendé comme point critique. Les catégories *logiques* qui interviennent ici sont celles d'*antériorité* et de *postériorité*; dans le cas de la *conscience*, la notion concernée est *l'intentionnalité*, comprise, dans un sens bergsonien, comme activité fondatrice; en ce qui concerne la *temporalité*, les catégories envisagées sont celles du *pas-encore* (oúpô) et du *jamais-plus* (oukéti).

Du point de vue ontologique, la structure kairique, met en évidence la structure de l'être et la transition, dans cet être, «d'un état faible à un état fort, d'un état d'être à un état de plus-être ou, inversement, d'un état fort à un état faible, d'un état d'être à un état de moins-être... [...]»[28]. La notion implicite ici est celle de la discontinuité: elle est associée, comme nous l'avons déjà montré, à l'idée de *crise*. Au sein de la temporalité, le kairós se profile, comme l'instant privilegié, le *temps qualitativement considéré*, le *temps vécu*, en opposition avec une conception purement schématique de la spatialité. Aux catégories épistémologiques du *pas-encore* et du *jamais-plus*, s'ajoutent donc celles du *pas-encore-ici* et du *jamais-plus-nulle-part*; mettant ainsi en liaison le *temps* et l'*espace*, le *plus-être* et le *moins-être*. Du point de vue *axiologique*, «la kairicité», «est une structuration... [...] »[29]. La question axiologique considérée ici est la fonction du kairós, en tant que point de repère pour la conscience, aux niveaux de l'éthique et de l'esthétique, de la science et de la technique. Le kairós représente le point critique, le moment décisif du choix et de l'action; il est une création, le point de rencontre entre l'objective et l'intentionnalité de la con-

---

28. *Ibid.*, p.28.
29. Cf. *supra*, et la n. 20.

science, et permet à celle-ci d'apprendre la signification de son être-au-monde, de la structure de son existence.

Nous avons déjà signalé deux écrits[30] importants, datant des années 80, au moyen desquels notre philosophe approfondit sa réflexion sur l'histoire. Dans la première de ces études, *«Modèles historiques et modèles culturels»,* Moutsopoulos, présente diverses interprétations du processus historique et achève cette présentation en proposant son propre modèle d'interprétation, inspiré, nous l'avons vu, de catégories musicales. Le thème, récurrent dans l'œuvre de notre philosophe, acquiert ici un nouvel enrichissement. Il s'agit de comprendre le processus historique en montrant les deux visages de l'histoire: celui de la *succession* des actions dans le temps et celui de la *reconstitution interprétative* des événements. Notre penseur met en relief quatre modèles interprétatifs, les modèles poétiques, religieux, scientifiques et synthétiques; il inscrit sa propre interprétation dans cette dernière catégorie. Les modèles *poétiques* ou génétiques se retrouvent dans toutes les sociétés archaïques; ils relient les mythes cosmogoniques et les mythes anthropogoniques. Le but de ces modèles est de renforcer l'identité de ces sociétés en recourant à leur passé. Dans ces sociétés, la temporalité est vécue comme une déchéance une détérioration continuelle, contrairement au temps mythique des origines, celui de la plénitude et de la proximité avec les dieux. Moutsopoulos signale la reprise philosophique et métaphysique de cette conception dans l'œuvre de Plotin, dans les mouvements de *procession* et de *conversion,* ainsi que dans la vision cyclique du temps chez Platon et les Stoïciens. Les modèles *religieux* sont, eux aussi, orientés vers le passé; il font état, tout comme les modèles mythiques, de l'origine de l'humanité. Mais ils peuvent l'orienter vers le futur, en formulant une eschatologie capable de justifier l'existence d'une société donnée. L'exemple par excellence de ce modèle interprétatif est la théorie de l'histoire d'Augustin. La conception véhiculée par la Réforme est un autre exemple de ce modèle. Les modèles *scientifiques* assurent une certaine continuité par rapport aux modèles poétiques et religieux, mais refusent toute transcendance tout en mettant l'accent sur la notion de progrès. C'est ainsi que déjà Xénophane, dans l'antiquité, puis Condorcet, Hegel, Comte, dans les temps modernes, acceptent l'idée d'un progrès associé à l'idée d'une réalisation pleine de l'homme au sein de la temporalité.

Confronté à ces théories, Moutsopoulos adopte ce qu'il appelle un *modèle synthétique* qui s'inspire de Bachelard et de la musique sérielle. Les modèles historiques qui représentent cette conception sont «pluridimensionels, polyphoniques, polyaxiaux» et «pluricentriques»[31]; ils recouvrent et surmontent les

30. *Ibid.*, pp. 264-265.
31. *Ibid.*, p. 265.

conceptions antérieures et introduisent la conception d'un homme considéré «comme membre d'une société universelle, mais aussi comme personne libre»[32]. Notre philosophe établit des analogies entre sa théorie et celle de Toynbee, qui considère l'histoire comme un devenir comportant progression, régression et répétition. Ainsi Moutsopoulos définit une temporalité qui implique une succession temporelle complexe[33]. Il s'inspire aussi de Bachelard qui, dans la *Philosophie du non,* affirme que, dans l'histoire des sciences, les théories nouvelles dépassent et incluent les théories anciennes, non sans apprécier, au passage, sur ce point ce qu'il qualifie de «paradoxe de Popper». Comme Bachelard, Moutsopoulos, par sa philosophie de l'histoire, entend y inclure et dépasser les modèles antérieurs.

Cette conception de l'histoire est élargie et enrichie dans un autre écrit de notre philosophe: *De quelques applications de modèles musicaux dans les sciences humaines*[34]. Cette étude est à notre avis, l'un de ses travaux les plus intéressants, sur la théorie de l'histoire. Les thèmes les plus importants de cette théorie sont relatifs aux notions de *krisis* et de *kairós*. Dans cet ouvrage, il propose la musique comme la clé qui permet d'interpréter l'existence de l'homme dans le monde, en inversant la perspective platonicienne traditionnelle qui voit la philosophie comme la «musique suprême». Pour lui, c'est la musique qui est la philosophie suprême[35]. C'est dans cette perspective qu'apparaît l'originalité de la fascinante lecture de la temporalité, chez notre penseur qui montre, en faisant appel à Pythagore, que dès l'antiquité, les modèles musicaux ont inspiré les recherches sur l'astronomie, l'acoustique, l'anthropologie et la théorie politique. La philosophie de Platon révèlerait cette inspiration. Dans ce cadre, on est en présence de quelques notions musicales, telles que la *mélodie*, l'*harmonie* et le *rythme*, dans la *psychologie*, l'*anthropologie* et l'étude contemporaine de l'*histoire*. Moutsopoulos lui-même les utilise dans sa philosophie de l'histoire et dans sa critique de la culture pour montrer que, dans le domaine de la psychologie, les idées de structure organisée, d'intégrité, de constance, de répétition, ont été largement employées par la *Gestalt*. Les œuvres de Ehrenfels, Köhler, Meinong l'ont souligné en reprenant des procédures employées dans la musique dodécaphonique da Schönberg et d'Alban Berg, légèrement ultérieure à la première élaboration des principes fondamentaux de la théorie de la forme »[36].

---

32. *Ibid.*, p. 264.
33. IDEM, De quelques applications de modèles musicaux dans les sciences humaines, *L'univers des valeurs*, pp. 229-240.
34. *Ibid.*, p. 239.
35. *Ibid.*, p. 233.
36. *Ibid.*, pp. 233-234.

Dans le champ de l'anthropologie, les œuvres de Lévi-Strauss, en particulier *Anthropologie Structurelle* et *Mythologiques*, établissent une «relation étroite entre structure musicale et structures anthropologiques», dans le domaine de l'organisation de la recherche, de la diversité des modèles reconnus, et dans l'analogie que l'auteur établit entre la structure des mythes et les structures musicales [37], avant de souligner dans l'œuvre de l'anthropologue français, l'articulation du commentaire au moyen d'artifices caractéristiques de la composition musicale; il intitule les chapitres des *Mythologiques* en recourant à la terminologie musicale: thème, variations, concert, fugue, sonate, etc., établissant ainsi un étroit parallélisme entre la structure du mythe et celle de la musique, en même temps qu'il montre que «le mythe, tout comme la musique, est de nature tellement plastique et malléable .. »[38], qu'il emploie une certaine logique, différente, certes, de la logique strictement scientifique, mais possédant des points communs avec la logique qui préside aux créations musicales. L'analyse de Moutsopoulos montre que, déjà avant Lévi-Strauss, Granet, Dumézil, Grégoire, Wagner, avaient annoncé une «équivalence entre le statut ontologique de l'œuvre musicale et celui du mythe»[39]. C'est cette équivalence que Lévi-Strauss, s'inspirant lui aussi de rapprochements morphologiques, a recherchée afin d'établir un parallélisme épistémologique et méthodologique entre la structure du mythe et celle de l'œuvre musicale. L'auteur souligne l'importance de l'idée de *rythme* dans le domaine de *l'histoire*, considérée comme l'examen de l'évolution de l'humanité dans le temps. Le rythme est la notion-clé dans les interprétations pythagoriciennes, platoniciennes et stoïciennes des événements. Cette idée sera reprise, dans la pensée moderne et contemporaine, par Bossuet, Vico, Hegel, Spengler, Toynbee. Ensuite, notre philosophe présente sa conception de l'histoire, qu'il qualifie de «fugique»; il montre l'alternance rythmique du devenir, qu'il met en parallèle avec la structure de la musique sérielle, inspirée du dodécaphonisme. Cette méthode interprétative de l'histoire considère les événements «comme des répétitions d'un même modèle universel sous des formes diverses... »[40]. Ainsi, pour notre penseur, la musique, en tant que structure rêve incantatoire s'impose comme terme de référence à un effort scientifique structuraliste inspiré d'une intention phénoménologique»[41], en vue de comprendre la succession temporelle.

On retiendra la notion de *rythme alternant*, ici présentée, pour essayer de

---

37. *Ibid.*, pp. 234-235.
38. *Ibid.*, pp. 236 et suiv.
39. *Ibid.*, p. 239.
40. *Ibid.*, p. 240.
41. Kairós ou l'humanisation du temps, *Kairós*, pp. 90-93.

comprendre les crises historiques et la relation entre les concepts de *krisis* et de *kairós*, et ceux de *kairós* et d'*alternance*, chez Moutsopoulos. Pour lui, l'idée de *kairós* est liée à celle de l'humanisation du temps[42] et donc au dépassement des crises. L'accent est mis sur l'importance de l'intentionnalité de la conscience pour l'appréhension du devenir, des «heures propices», du kairós, et des catégories kairiques: celles de l'*avant* et de l'*après*, et de leur tention dans le *pas-encore* et le *jamais-plus*. En considèrant également les relations entre *temps* et *conscience* chez Bergson, Husserl et Piaget, Moutsopoulos conclut que « la vie de la conscience est, en effet, une éternelle recherche du kairós »[43]. Il inscrit, ainsi, l'activité consciente humaine qui, dans un univers temporel inhumain, œuvre en vue de l'humanisation de l'homme et du monde. Une fois de plus, dans ces écrits, notre philosophe met en liaison les idées d'alternance, de *continuité* et de *discontinuité*, de *krisis* et de *kairós*[44]. Il voit ici dans le kairós «l'instant irrépétible», qui s'insère au sein même d'une répétibilité, qu'elle soit cyclique ou alternante. L'alternance est, dans la vie humaine, une «succession plus ou moins régulière [...] d'états [...] qui se remplacent»[45]; dans la vie comme dans la musique les temps forts succèdent aux faibles, selon un rythme souvent binaire. Cette alternance dans l'histoire apparaît dans les philosophies de Vico, de Hegel, de Bergson et de Lévinas; et dans l'Antiquité, cette notion rythmique du temps peut être retrouvée chez Hésiode, Anaximandre, Hérodote, Empédocle, Platon. Au sein même de cette alternance la kairicité se manifeste. Elle désigne l'instant infinitésimal où des forces opposées sont en équilibre et où un équilibre ne serait-ce qu'instable, provisoire et précaire, s'impose: «Ce dynamisme, dont les divers modèles d'alternance demeurent les expressions particulières [...]»[46] et la manifestation de la kairicité intentionnelle de la conscience; il désigne l'instant décisif où la conscience est mise devant une plénitude retrouvée et une faiblesse reconnue.

C'est sur l'horizon de ces réflexions que Moutsopoulos s'emploie à comprendre la rationalité de l'histoire, conçue comme lien essentiel entre *krisis* et *kairós*, et exposée dans le texte de 2004 qui synthétise et approfondit les textes antérieurs. Son point de départ est la considération de la rationalité du processus historique[47] selon un modèle pendulaire, dont la complexité augmente avec les alternances du progrès et de la régression, ainsi qu'on peut le voir dans la

---

42. *Ibid.*, p. 93.
43. Kairós et alternance: d'Empédocle à Platon, *Philosophie de la culture grecque*, pp. 49-56.
44. *Ibid.*, p. 51.
45. *Ibid.*, p. 55.
46. Rationalité de l'histoire. Crises et opportunités historiques, *L'univers des valeurs...*, pp. 342-348.
47. *Ibid.*, p. 345.

tradition antique, dans les écrits d'Anaximandre, d'Empédocle, d'Hérodote et des tragiques, aussi bien que chez Platon: elle s'exprime dans la *Diké* et dans le conflit entre *neikos* et *filotés*, *hybris* et *tísis* (*némesis*) et entre la succession des rotations de l'univers en des sens contraires, expression d'un équilibre instable sur les plans cosmique et social. Le philosophe oppose cette idée d'une alternance du mouvement de l'histoire à la conception moderne d'une évolution linéaire en vue de la réalisation de l'humanité, telle que nous la retrouvons chez J. de Fiore, Hegel, Victor Cousin, Comte et, en Grèce, ajoute Moutsopoulos, chez Petros Braïlas-Arménis.

En tout état de cause, que l'on accepte une conception cyclique ou une conception linéaire de l'histoire, ce qu'il faut retenir de ce voyage dans l'histoire de la pensée, c'est qu'il existe une rationalité implicite dans l'histoire. Cette rationalité s'exprime à travers la co-implication des causes et des effets, de façon à dévoiler une certaine trajectoire qui reflète les aspirations humaines. Cette rationalité, présente dans le devenir, déclenche tout ensemble épouvante, admiration et angoisse chez l'homme, étant donné que des événements imprévus peuvent changer tout ce qu'il a désiré, recherché, craint ou réalisé dans le temps. La succession des causes et des effets en histoire n'implique pas, selon notre auteur, une continuité temporelle parfaite; elle peut comporter des crises, des ruptures, des dépassements soudains, voulus ou non.

Reprenant l'idée d'*alternance dialectique* entre opposés, et de leur dépassement grâce à l'action de l'homme, Moutsopoulos affirme que la *crise* est toujours le résultat de «l'insertion d'une discontinuité dans la continuité historique...»[48] et qu'elle porte en son sein la possibilité d'un *changement* dans le cours régulier du temps; elle déclenche aussi des *ruptures* ou apporte une *possibilité de rétablissement* de la régularité interrompue, voire morcelée. Une fois établie la rupture de la continuité, la *répétition* ou *l'instauration* d'une nouvelle situation peut advenir. Quant au rôle du philosophe face aux crises, il est triple: il s'agit, d'abord, de *prendre en considération* les signes précurseurs, l'annonce du changement; *pendant* et *après* l'événement traumatique, il s'agit de *reconnaître* la survivance du passé, de définir ce qui peut être repris dans la tradition d'une société donnée; et, enfin, après la crise, il s'agit de *réinterpréter* les événements dans la perspective de la *rupture* qui a précédé. *Crise* et *opportunité* de changement sont, selon Moutsopoulos, étroitement liées. L'opportunité (kairós) est la rupture dans une continuité historique, déclenchée par la conscience humaine qui réalise une *intervention* dans le devenir pour *modifier* son cours, ou pour en *réaffirmer* sa direction, devant des menaces de

48. Espace Kairique, espace pragmatique de demain, *Kairós...*, p. 101.

discontinuité. La perspective du philosophe doit être celle du *futur*, dans laquelle il installe son présent, afin d'appréhender, de saisir l'instant propice, le moment favorable, une fois la meilleure action possible définie dans l'intention d'affirmer la valeur de l'homme.

Le kairós apparaît donc comme étant l'opportunité reconnue par une conscience capable de faire des prévisions et de provoquer l'établissement d'un nouvel équilibre, en substituant une rationalité donnée par une intentionnalité nouvelle. Bref, c'est en interprétant, dans une perspective évolutive, la marche de la conscience dans le temps, selon les catégories de *krisis* et *kairós*, que Moutsopoulos présente une nouvelle vision de l'histoire. Nous reprendrons, en la résumant, sa proposition. Dans une société donnée, la *crise* serait déclenchée par la *répétition*, non d'événements, mais de *situations* qui amèneraient cette société à une rupture de sa continuité temporelle, à une *métabolé*, soit dans un sens *négatif* de destruction ou d'anéantissement soit dans un sens *positif*, de changement qualitatif en vue d'une réalisation supérieure. Dans ce sens *positif*, la *crise* est liée à la notion «d'opportunité», «d'instant propice», de «*temps favorable*»; elle est le moment le plus important dans le cours de l'histoire d'une société, elle rend possible la voie vers un plus-être, vers un niveau d'expression qualitativement plus élevé de sa vie culturelle. Une telle société serait en mesure de rechercher dans son passé et dans sa tradition des forces nouvelles pour répondre aux nouveaux défis de son présent; elle deviendrait capable d'ouvrir une voie vers le *futur*. Dans la vie d'une société, comme en musique on décèle des thèmes qui sont ses valeurs; des *variations* sur des thèmes, tels les modes d'adaptation et d'adéquation, à chaque époque, de ces valeurs à de nouvelles situations; des *alternances*, des *répétitions* de thèmes: l'immersion dans le passé pour y chercher les sources, les valeurs fondatrices de la société, afin de les reformuler dans le sens des nouvelles exigences et des nouveaux défis; la *disparition* et le *ressurgissement* de thèmes: l'échec ou le succès d'une société donnée, dans la reprise de sa tradition. Remarquons que l'idée d'une réponse créative à des défis, rappelle la conception historique de Toynbee, auteur que Moutsopoulos mentionne comme l'une des sources de son interprétation de l'histoire.

On peut dire que *crise* et *opportunité* convergent lorsque la conscience humaine est capable d'insérer son intentionnalité dans le devenir en déclenchant la *métabolé*, ou encore en reconnaissant, dans ce devenir, l'instant propice à la prise de décision qui provoquera le changement nécessaire à la continuité de la vie. C'est en ce sens positif d'une quasi – identification entre *crise* et *kairós*, dans le cas où crise et opportunité de dépassement coïncident, qu'il faut apprécier la contribution de Moutsopoulos à la compréhension de la société contemporaine, dans la perspective de sa théorie de l'histoire. «Si notre époque est une époque «de crise» autant que «de crises», déclare notre penseur c'est qu'elle se situe à un point crucial de l'élaboration de l'histoire humaine. Or,

crise signifie discrimination, distinction, séparation sélective [...] Dans ce contexte, crise signifie également *kairos* [...]. Notre époque est, effectivement, une époque kairique qui se prête à l'intervention de l'intentionnalité de la conscience humaine à travers la *praxis*»[49]. La *crise* actuelle peut être perçue dans ce que notre philosophe appelle le *terricide*, la *civilisation de la guerre*. L'exemple du *kairós*, dans ce cas, c'est la méditation qui ouvre la possibilité d'aller de la guerre à la paix et d'affirmer des valeurs démocratiques à l'ère de la conquête de l'espace.

Examinons la question du *terricide*. La perspective de Moutsopoulos, analogue à celle de Hans Jonas, dénonce l'irresponsabilité et l'irréflexion des hommes qui exploitent la terre de façon destructive et qui, par conséquent, la menacent d'une destruction totale. La menace envers la faune et la flore est représentée dans des œuvres picturales – Bosch (*Le bateau des fous*), Munch (*Le cri*), Picasso (*Guernica*) et autres artistes contemporains –, qui annoncent la possibilité d'une catastrophe planétaire. Dans le monde ancien, l'épisode de Babel racontée dans la Bible et la description de *l'hybris* d'Ajax chez Sophocle signalaient, dans la tradition religieuse et dans l'art, les risques de destruction du monde dans lequel l'homme agirait sans sagesse et prudence. Notre penseur cite Heraclite, Platon et Épicure qui parlaient déjà de la *petteia*, l'art des joueurs d'échecs, technique permettant de prévoir et de calculer les effets des décisions prises par les joueurs, en vue de l'obtention de bons résultats. Il établit alors une analogie entre l'art des joueurs d'échecs et l'exigence contemporaine de la prudence, du *kairós* considéré en tant qu'art de vivre en mesure, afin d'empêcher la destruction de notre monde. Le défi actuel est dû à une contradiction: au moment même où l'homme s'aventure dans l'espace cosmique, il pratique le terricide. Le progrès technologique, caractéristique de notre époque, permet à l'homme des réalisations impensables auparavant; mais ce progrès n'a pas été accompagné d'un progrès analogue dans le domaine moral. La différence de niveau entre le progrès technologique et le progrès moral a provoqué une crise aux proportions incroyables. La technologie est un bien, un pouvoir, elle rend l'homme maître de son univers. Mais, avertit le philosophe, il faut, pour qu'elle soit véritablement bénéfique, qu'elle soit accompagnée de l'affirmation de valeurs spirituelles, axées sur la notion de *respect* envers les différents êtres du monde, envers les hommes et envers les cultures. La destruction qui nous menace n'est pas inévitable; il semble même que commence à naître une réaction contre «la spirale infernale» dans laquelle nous sommes engagés[50].

Le philosophe considère notre civilisation comme la civilisation de la guerre et la guerre même comme la pire des manifestations de n'importe quelle crise. Il

---

49. Avant le terricide définitif, quel espoir? *L'Univers des valeurs*, pp. 402-408.
50. La civilisation: de la guerre à la paix, *ibid.*, pp. 409-421.

attribue la dysharmonie d'aujourd'hui à l'inadéquation entre ce que l'homme cherche à devenir et ce qu'il réalise; autrement dit, à l'inadéquation entre l'intention de l'homme et la réalité même de sa vie dans le monde. Mais il affirme aussi la capacité humaine de progrès dans les domaines de la culture et de la vie de l'esprit, et laisse entrevoir la possibilité de dépassement de la violence et de la guerre, en vue d'une vie pacifique, où la justice et la liberté seraient garanties par un gouvernement mondial, choisi moyennant des élections libres[51]. Notre penseur montre que l'être humain est voué à l'expansion: dans *l'espace*, en tant qu'il domine et intègre l'environnement; dans le *temps*, au moyen de l'établissement des références kairiques, c'est-à-dire, au moyen de la considération qualitative du temps; et dans le domaine des *valeurs*, au moyen de leur objectivation, à travers la restructuration continuelle de sa vie[52]. L'exploration du cosmos est un des aspects de cette expansion dans l'espace; elle a pour corrélat la recherche scientifique, dans le monde de l'esprit. En créant de nouvelles techniques, en découvrant de nouveaux univers, l'homme peut découvrir de nouvelles modulations de son être; il peut aussi structurer de nouvelles sociétés, proposer de nouvelles cultures. «Séparé de la Terre, sa mère nourricière écrit Moutsopoulos, l'homme en adoptera une autre qui deviendra sa nouvelle demeure. Elle devra *assurer* la continuité de l'espèce, *être adaptable* aux besoins des sociétés qui s'y développeront; *permettre* l'éclosion d'une culture jusqu'ici insoupçonnée, *avantager* une dispersion de nouvelles colonies humaines dans l'espace cosmique»[53]. En ce qui concerne les *valeurs*, il est affirmé que le vrai, le bien et le beau sont des critères universels[54], que les nouvelles civilisations et les nouvelles cultures prendront pour point de repère, en les adaptant à de nouvelles situations.

La substitution de l'importance de la notion de temps par la notion d'espace est une des caractéristiques de notre époque. C'est Bergson qui a préfiguré ce changement, en opposant à la notion habituelle de temps le concept de *durée*; de façon analogue, dit Moutsopoulos, dans la pensée scientifique contemporaine, «le temps est envisagé comme une notion purement auxiliaire, et comme un simple instrument de travail»[55]. Notre penseur soutient que la notion de *kairicité*, utilisée pour comprendre le temps et l'espace, renforce aujourd'hui cette tendance qui consiste à privilégier la notion d'espace, étant donné qu'elle implique la substitution des catégories temporelles traditionnelles par les catégories kairiques du *pas-encore* et du *jamais-plus*, et par les catégories *spacio-*

---

51. Phénoménologie de l'expansion humaine, *ibid.*, pp. 417-421.
52. Expansion de l'homme, implosion de l'esprit, *ibid.*, p. 423.
53. Les valeurs dans l'espace cosmique, *ibid.*, pp. 425 et suiv.
54. L'espace cosmique; hier, aujourd'hui, demain, *ibid.*, p. 431.
55. *Ibid.*, p. 433.

kairiques du *pas-encore-ici* et du *jamais-plus-nulle-part*; ces nouvelles catégories mettant en relief l'espace-temps considéré d'un point de vue qualitatif. Il montre que, à côté de ces nouveaux aspects épistémologiques et axiologiques de la question, un nouvel élément accentue aujourd'hui le privilège de l'espace sur le temps: c'est la possibilité, déjà entrevue de nos jours, de la «dissémination d'au moins une partie de l'humanité dans un espace cosmique, lui-même en cours de dilatation et d'expansion continues»[56]. Et d'ajouter: «Substitué par le kairós, le temps est, pour la première fois, marginalisé au profit de l'espace. L'espace, en l'occurrence l'espace cosmique [...] devient, grâce à l'homme [....] le protagoniste de l'aventure humaine»[57].

Cette substitution du temps chronologique par le temps considéré sous un aspect axiologique implique une attitude anthropique exprimée par l'importance accordée au sens humain de la recherche scientifique. Ce sens est recherché par les philosophes aussi bien que par les scientifiques. Il s'agit de promouvoir l'intégration de l'être humain dans l'univers et d'établir, dans le futur, une collaboration de plus en plus poussée entre les scientifiques et les communautés planétaires; entre les citoyens du monde et ceux qui vivront au sein de communautés extra terrestres.

L'expansion de la conquête de l'espace sera le catalyseur d'une évolution morale et politique, qui déclenchera un renouveau total de la compréhension de l'existence par l'homme. «Cette problématique s'organise [...] autour de l'idée que traduit l'expression «l'appel de l'espace»[58], estime notre auteur. C'est en réfléchissant dans cette direction, sur les possibilités ouvertes pour l'avenir de l'homme, que notre philosophe souligne la possibilité de surmonter le terricide et la guerre, dans le désir de la paix et de l'expansion humaine, recherchées soit par la science, soit parmi les valeurs traditionnelles et celles qui peuvent les compléter dans l'avenir. «Il s'agit d'un processus d'antériorisation et de définitivemente»[59]. La très intéressante analyse de Moutsopoulos s'appuie solidement sur les conquêtes de l'épistémologie actuelle et sur les contributions de l'astrophysique. Elle confirme également l'érudition de ce penseur dans ces domaines, érudition qui l'a conduit à la présidence de l'Association Internationale *Cosmos et Philosophie* réunissant d'éminents philosophes, artistes et penseurs. Enfin, on pourrait soutenir que *crise* et *kairós*, menace et opportunité, sont présents dans la société contemporaine, et que cette situation offre un défi à l'homme: celui de surmonter la crise, de rechercher un plus-être, un nouveau sens de son existence.

Constança MARCONDES CESAR
(Campinas)

---

56. *Ibid.*, p. 435.
57. *Ibid.*, p. 437.
58. L'avenir anticipé, *L'avenir, Actes du XXI^e Congrés de l'ASPLF*, Athènes, 1986, pp. 9-12.
59. *Ibid.*, p. 11; cf. aussi *supra* et les notes 50, 51, 54 et 55.

ΚΡΙΣΙΣ ΚΑΙ ΚΑΙΡΟΣ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΕΥΑΓΓΕΛΟ ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟ

Περίληψη

Ἡ προσπάθεια γιὰ τὴν κατάκτηση τοῦ κοσμοχώρου θὰ ἀποβεῖ ὁ καταλύτης τῆς ἠθικῆς καὶ πολιτικῆς ἀνάπτυξης, ποὺ θὰ ὁδηγήσει τὸν ἄνθρωπο σὲ μιὰ ἐντελῶς νέα ἀντίληψη περὶ ὑπάρξεως. Ἡ προβληματικὴ αὐτὴ ὀργανώνεται γύρω ἀπὸ τὴν ἰδέα ποὺ ἀποδίδεται μὲ τὴν ἔκφραση «τὸ σύμπαν μᾶς καλεῖ», ὅπως ἐκτιμᾶται ἀπὸ τὸν Ε. Μουτσόπουλο. Προσβλέποντας πάντα πρὸς τὴν κατεύθυνση αὐτή, ὁ φιλόσοφός μας ὑπογραμμίζει τὴ δυνατότητα νὰ ὑπερνικήσουμε τὴν «γαιοκτονία» μέσα ἀπὸ τὴν ἐπιθυμία τοῦ ἀνθρώπου γιὰ εἰρήνη καὶ πολιτισμό, ἀγαθὰ ποὺ ἀνευρίσκονται εἴτε στὴν ἐπιστήμη εἴτε στὶς παραδοσιακὲς ἀξίες, καθὼς καὶ σὲ ὅ,τι εἶναι δυνατὸν νὰ τὰ συμπληρώσει στὸ μέλλον. Ἡ πολὺ ἐνδιαφέρουσα ἀνάλυση τοῦ Ε. Μουτσόπουλου στηρίζεται στὰ ἐπιτεύγματα τῆς σύγχρονης ἐπιστήμης, στὶς κατακτήσεις τῆς ἐπιστημολογίας καὶ στὴ συνεισφορὰ τῆς ἀστροφυσικῆς. Παράλληλα ὅμως, πρέπει νὰ τονιστεῖ ὅτι *κρίση* καὶ *καιρός*, μὲ ἄλλα λόγια ἀπειλὴ γιὰ καιροσκοπία, εἶναι παροῦσες στὴν σύγχρονη κοινωνία καὶ ὅτι ἡ κατάσταση αὐτὴ προσφέρει μιὰν πρόκληση στὸν ἄνθρωπο: ἐκείνη τοῦ νὰ προσπαθήσει νὰ ὑπερκεράσει τὴν κρίση, νὰ ἀναζητήσει μιὰν ἐναλλακτικὴ λύση, ἕνα νέο νόημα στὴν ὕπαρξή του.

Μαρία ΠΡΩΤΟΠΑΠΑ-ΜΑΡΝΕΛΗ
(Ἀθῆναι)

ΜΕΡΟΣ ΤΕΤΑΡΤΟΝ

ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΕΙΣ

Η ΥΣΤΕΡΟΦΗΜΙΑ ΩΣ ΕΝΔΕΙΞΗ ΥΠΑΡΞΗΣ ΜΕΤΑΘΑΝΑΤΙΑΣ ΖΩΗΣ

«Δόξα καὶ τιμή» στὸν τάδε ἡγέτη, στοχαστή, ἥρωα τῆς ἐπανάστασης κλπ., ποὺ ἀγωνίστηκε καὶ θυσιάστηκε, γιὰ νὰ μποροῦμε ἐμεῖς σήμερα νὰ ζοῦμε καλύτερα...». «Ἂς εἶναι ἐλαφρὺ τὸ χῶμα ποὺ σκεπάζει» τὸν δεῖνα ἐπιστήμονα, ἀθλητή, καλλιτέχνη κλπ., ποὺ ἄφησε ἐποχὴ μὲ τὸ ἔργο του κι ἔγινε πρότυπο μίμησης γιὰ τὶς μελλοντικὲς γενιές...». Ἐγκώμια σὰν κι αὐτὰ ἀκούγονται συχνά, ὅταν τιμῶνται ἐπιφανεῖς νεκροί. Στὶς περιπτώσεις ποὺ δὲν ἀποτελοῦν ἁπλὰ ἕνα κακόγουστο θέατρο, δὲν ἐκφέρονται δηλαδὴ μόνο γιὰ τὸ «θεαθῆναι» καὶ γιὰ ἰδιοτελεῖς σκοπούς, ἀλλὰ ἐκφράζουν εἰλικρινῆ αἰσθήματα ἐκτίμησης πρὸς τὸ πρόσωπο καὶ τὸ ἔργο τοῦ εὐκλεοῦς νεκροῦ, τότε τὸ πράγμα παρουσιάζει ξεχωριστὸ ἐνδιαφέρον ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῆς μεταφυσικῆς.

Ἡ ὑστεροφημία δὲν ἔχει νόημα χωρὶς τὴ μεταθανάτια ζωή. Πρὸς τί οἱ ἔπαινοι καὶ τὰ ἐγκώμια, ἂν ὁ νεκρὸς δὲν μπορεῖ νὰ τὰ ἀκούσει; Πολὺ περισσότερο, πρὸς τί οἱ κόποι καὶ οἱ θυσίες μιᾶς ὁλόκληρης ζωῆς γιὰ τὴν ἐπίτευξη ἑνὸς στόχου, ἂν ἡ κατάληξη τοῦ ἀνθρώπου εἶναι τὸ τίποτα; (Γιὰ παράδειγμα, τί κι ἂν κάποιος ἐπιστήμονας ἀφιερώσει τὴ ζωή του στὴν προσπάθεια κατανίκησης μιᾶς ἀνίατης ἀσθένειας, εἴτε τὸ πετύχει εἴτε ὄχι, ἂν δὲν μπορεῖ μετὰ τὸν θάνατό του νὰ αἰσθάνεται τουλάχιστον ἠθικὰ ἱκανοποιημένος ἀπὸ τὴν προσπάθειά του κι ἂν οἱ πάσχοντες ἀπὸ τὴ συγκεκριμένη ἀσθένεια, εἴτε θεραπευθοῦν εἴτε ὄχι, καταλήγουν κάποια στιγμὴ ὁριστικὰ στὴν ἀνυπαρξία;) Καὶ ἂν πράγματι ἡ ζωὴ δὲν ἔχει νόημα, γιατὶ νὰ μοχθεῖ κάποιος γιὰ ὁτιδήποτε καὶ νὰ μὴν ἀναλώνεται σὲ πρόσκαιρες ἡδονὲς κατὰ τὸ «φάγωμεν καὶ πίωμεν, αὔριον γὰρ ἀποθνήσκομεν»; Ὁ ἀγώνας λοιπὸν γιὰ κάποια ἰδανικὰ σημαίνει ὅτι ἡ ζωὴ ἔχει ἕναν σκοπό, ὅτι δὲν τελειώνει μὲ τὸν θάνατο, ἀλλὰ συνεχίζεται καὶ πέραν τοῦ τάφου. Κατ' ἐπέκταση ἡ ὑστεροφημία ἑνὸς ἀνθρώπου γιὰ τὰ ἐπιτεύγματά του παραπέμπει στὴν ὕπαρξη μεταθανάτιας ζωῆς.

Θὰ μποροῦσε βέβαια ἐδῶ νὰ προβάλει κανεὶς τὴν ἔνσταση ὅτι ὅσοι ἀφιερώνουν τὴ ζωή τους στὴν προαγωγὴ κάποιου ἰδανικοῦ καὶ κυρίως ὅσοι τοὺς μνημονεύουν μὲ θαυμασμὸ μετὰ τὸ θάνατό τους δέχονται *a priori* τὴν ὕπαρξη μεταθανάτιας ζωῆς, γι' αὐτὸ καὶ κάνουν ὅ,τι κάνουν, ἄρα δὲν εὐσταθεῖ τὸ ἐπιχείρημα ὅτι ἡ ὑστεροφημία συνεπάγεται τὴν ὕπαρξη μεταθανάτιας ζωῆς. Πρόκειται δηλαδὴ γιὰ σόφισμα, ὅπου τὸ ζητούμενο (ἡ μεταθανάτια ζωὴ) προηγεῖται οὐσιαστικὰ τοῦ δεδομένου (τῆς ὑστεροφημίας), κατὰ συνέπεια τὸ ὅλο ἐπιχείρημα ἐμπεριέχει τὸ λογικὸ σφάλμα τῆς «λήψεως τοῦ ζητουμένου».

Τὰ πράγματα ὅμως δὲν εἶναι ἀκριβῶς ἔτσι. Ἀνάμεσα σὲ ὅσους μάχονται γιὰ τὴν προαγωγὴ ἑνὸς ἰδανικοῦ ὑπάρχουν καὶ μερικοὶ ποὺ δηλώνουν ρητὰ ὅτι δὲν πιστεύουν στὴ μεταθανάτια ζωή. Κάποιοι μάλιστα ἀγωνίζονται μὲ ζῆλο κατὰ τῆς πίστης στὴ μεταθανάτια ζωὴ καὶ κατηγοροῦν τοὺς θρήσκους, οἱ ὁποῖοι τὴ δέχονται μαζὶ μὲ ὅλα τὰ ἐπακόλουθα στὴν ἠθικὴ καὶ τὴν κοινωνικὴ ζωή, γιὰ πρωτόγονο, ἀπαρχαιωμένο, παρωχημένο καὶ στεῖρο δογματισμό. Τὴν ἴδια στιγμὴ ἐπευφημοῦν τοὺς νεκροὺς ὁμοϊδεάτες τους γιὰ τὸν ἀγώνα τους πρὸς διαφώτιση τῆς ἀνθρωπότητας ὅτι δὲν ὑπάρχει Θεὸς καὶ ζωὴ μετὰ τὸν θάνατο. Ἀπὸ αὐτὸ ὡστόσο

προκύπτουν πολλὰ παράδοξα. Πρῶτα-πρῶτα, ἂν δὲν ὑπάρχει ζωὴ μετὰ τὸν θάνατο κι ἑπομένως ἡ ζωὴ δὲν ἔχει νόημα, τότε τί νόημα ἔχει νὰ μάθουν ὅλοι ὅτι ἡ ζωὴ δὲν ἔχει νόημα; Ἢ πιὸ ἁπλά, ἂν ἡ ζωὴ δὲν ἔχει νόημα, πρὸς τί ἡ γνώση τοῦ γεγονότος τούτου; Τί σημασία ἔχει νὰ γνωρίζει κανεὶς ἢ ὄχι ὁτιδήποτε, ἀφοῦ ἡ ζωὴ δὲν ἔχει νόημα; Ἂν πάλι ὁ στόχος τῶν ἀρνητῶν τῆς μεταθανάτιας ζωῆς εἶναι ἡ διαμόρφωση μιᾶς προοδευτικῆς κοινωνίας χωρὶς θρησκευτικοὺς δογματισμούς, ὅπως συχνὰ διατείνονται, πρὸς τί ἡ διαμόρφωση μιᾶς τέτοιας κοινωνίας; Ποιὰ ἡ διαφορὰ ἐκείνου ποὺ ζεῖ σὲ μιὰ «ὀπισθοδρομική» κοινωνία ἀπὸ ἐκεῖνον ποὺ ζεῖ σὲ μία «μοντέρνα» κοινωνία, ἂν καὶ τοὺς δύο τοὺς περιμένει ἡ ἴδια κατάληξη, δηλαδὴ ἡ ἀνυπαρξία;

Κατ' ἐπέκταση, τί εἴδους δικαίωση μπορεῖ νὰ ἀναμένει ὁ ἀρνητὴς τῆς μεταθανάτιας ζωῆς; Τὸ νὰ διαπληκτίζονται μεταξύ τους οἱ πιστοὶ διαφορετικῶν θρησκευτικῶν δογμάτων μὲ ἀναφορὰ καὶ στὴ μεταθανάτια ζωή, ἔστω κι ἂν πολλὲς φορὲς ὁδηγοῦνται σὲ ὀλέθριες συγκρούσεις, ἔχει κάποιο νόημα. Ὁ κάθε πιστὸς μπορεῖ νὰ ἐλπίζει ὅτι κάποτε θὰ δικαιωθεῖ γιὰ τὶς ἀντιλήψεις του. Ὁ ἄπιστος ὅμως ποιὰ δικαίωση περιμένει, ἀφοῦ δὲν θὰ ζεῖ, ὅπως ὁ ἴδιος ἰσχυρίζεται, γιὰ νὰ τὴ νιώσει; Τί κι ἂν εἶναι σοφότερος τῶν πιστῶν, ἀφοῦ ἡ σοφία του δὲν ὁδηγεῖ πουθενά; Ποιὸ τὸ νόημα τῆς ὑστεροφημίας του γιὰ τὶς ἀνοιχτόμυαλες καὶ προοδευτικὲς ἀντιλήψεις του, ἐφόσον ἡ ἐπαλήθευση τῶν ἀντιλήψεών του συμπίπτει μὲ τὴν ἀπουσία νοήματος γιὰ τὴ ζωή;

Ὅλα αὐτὰ τὰ παράδοξα μποροῦν νὰ δικαιολογηθοῦν μόνο ὑπὸ τὴν προϋπόθεση ὅτι ἡ ἄρνηση τῆς μεταθανάτιας ζωῆς εἶναι οὐσιαστικὰ μία αὐταπάτη. Στὴν πράξη ἄλλωστε οἱ ἄπιστοι κάνουν συνήθως ὅ,τι καὶ οἱ πιστοί, ἀγωνίζονται δηλαδὴ γιὰ τὶς ἰδέες τους καὶ τιμοῦν τοὺς νεκρούς τους, κάτι ποὺ δὲν βγάζει νόημα παρὰ μόνο ἂν ἡ συνειδητὴ ὁμολογία τους ὅτι δὲν ὑπάρχει μεταθανάτια ζωὴ δὲν ἰσχύει. Ἂν ὅμως ἡ ἀσυναίσθητη αὐτὴ κατάφαση τῆς μεταθανάτιας ζωῆς ἀναιρεῖ στὴν πράξη τὴ θεωρητικὴ ἄρνησή της, τοῦτο σημαίνει ὅτι ἡ ἀποδοχὴ τῆς μεταθανάτιας ζωῆς εἶναι ἔμφυτη στὸν ἄνθρωπο καὶ ἐμπειρικὰ ἡ ἀνθρωπότητα γνωρίζει ὅτι κάθε ἔμφυτη λειτουργία στὰ ἔμβια ὄντα δὲν εἶναι τυχαία. Ἂν ἑπομένως ὁ ἄνθρωπος ἀποδέχεται ἐνδόμυχα τὴ μεταθανάτια ζωή, ἡ ὕπαρξή της ἀποτελεῖ ἀναγκαιότητα.

Τὸ γεγονὸς αὐτὸ ἐνισχύει ἀκόμα περισσότερο τὴν πεποίθηση ὅτι ὑπάρχει ζωὴ μετὰ τὸν θάνατο καὶ καταδεικνύει πὼς τὸ συμπέρασμα ὅτι ἡ ὑστεροφημία συνεπάγεται τὴν ὕπαρξη μεταθανάτιας ζωῆς δὲν συνιστᾶ τελικὰ σόφισμα, γιατὶ ἡ τιμὴ πρὸς τοὺς ἐπιφανεῖς νεκροὺς δὲν ἔρχεται μόνο ὡς ἀπότοκο ἑνὸς προγενέστερου συλλογισμοῦ ὅτι ὑπάρχει ζωὴ μετὰ τὸν θάνατο, ἀλλὰ ἀποτελεῖ καὶ αὐθόρμητη κίνηση, ἡ ὁποία φανερώνει τὴν ἐνδόμυχη πίστη στὴ μεταθανάτια ζωή, ἔστω κι ἂν ἡ σκέψη τὴν ἀρνεῖται. Εἶναι δηλαδὴ τὸ σταθερὸ σημεῖο ἀναφορᾶς τοῦ ἐπιχειρήματος, ἀσχέτως ἂν ἡ μεταθανάτια ζωὴ προηγεῖται τῆς ὑστεροφημίας, ἂν ἐκλαμβάνεται μὲ ἄλλα λόγια ὡς ἡ προϋπάρχουσα αἰτία τῆς ὑστεροφημίας, τῆς ὁποίας ἡ ὕπαρξη εἶναι ἔτσι κι ἀλλιῶς ἀναμφισβήτητη. Τὸ ὅλο ἐπιχείρημα ἀσφαλῶς δὲν εἶναι ἀπόδειξη μὲ τὴν κυριολεκτικὴ ἔννοια τοῦ ὅρου, γιατὶ αὐτὸ ἀπαιτεῖ τὴ *hic et nunc* χειροπιαστὴ παρουσίαση τῆς μεταθανάτιας ζωῆς, κάτι ποὺ ἡ ὑστεροφημία δὲν παρέχει, ἀποτελεῖ ὡστόσο μία ἀξιόλογη ἔνδειξη ὅτι ὑπάρχει ζωὴ μετὰ τὸ θάνατο.

Μιχαὴλ ΓΑΛΕΝΙΑΝΟΣ
(Ἀθῆναι)

POSTHUMOUS FAME AS INDICATION OF LIFE AFTER DEATH

Summary

Posthumous fame has no meaning apart from life after death. Struggle for ideals means that life has a purpose and continues even after death. Therefore posthumous fame for achievements during life shows that life after death must be a reality. Somebody though could claim that this is not a valid argument for posthumous life, because people who honour dead already believe in life after death; so the whole idea is just a sophism. But the truth is that not only the believers, but also many people who say that they don't believe in God and in life after death do the same thing. They fight for their ideals and they honour the deads of the same ideology. This paradox can be justified only in terms of denying life after death as a self-deception and believing in posthumous life as innate. So the argument from posthumous fame to life after death, though not a proof, is not a sophism after all, but a logical conclusion.

Michael GALENIANOS

LA PERSONNE
COMME DÉPASSEMENT DE LA NATURE

Dès lors qu'il naît vivant et a la forme des créatures de son espèce, l'être-venu-au-monde mérite la qualification de personne. Celle-ci implique notamment sa reconnaissance comme une existence parmi d'autres, c'est-à-dire comme une unité anonyme au sein d'une humanité dont la vie et la mort de ses individus renouvellent le visage. L'homme concrétise l'archétype de personne en tant que présence dans l'Être et c'est ainsi qu'il permet à ses semblables d'avoir une représentation idéelle de son existence. Le «Je suis» de la personne réelle renvoie à un «*ad-venir* chez nous», comme «appartenance à nous». Le biologique joue le premier rôle en l'occurrence.

Or, existentiellement, le «*je suis*», déterminé originellement par la condition de mes parents, marque mon arrivée visible dans le monde des phénomènes. Il ne suppose ni entraîne rien à cette arrivée, sinon ce que me réserve le hasard et dans une certaine mesure, l'héritage de mes ancêtres inscrit dans mon ADN.

Je représente une forme de vie qui obéit aux règles de ma nature. À ce stade, je suis dans la même situation que tous mes semblables. Je me reconnais en eux, je traverse les mêmes voies tracées par l'Être qu'eux, selon les règles de la destinée humaine, tout en gardant les spécificités de mon unicité. Puisque je reconnais autrui comme un autre qui me ressemble, je suis un autre unique conservant son unicité pour lui à travers notre ressemblance commune. Nous sommes donc tous les deux des altérités personnelles qui contribuent au renouvellement de l'espèce. L'Être m'accueille sans m'adresser des paroles. Indifférent sans doute à mes angoisses existentielles, son silence ne me permet guère de connaître son intimité. Celle-ci demeure un mystère qui m'intrigue et me frustre à la fois.

Je suis là; c'est ma réalité temporelle. Dans ma nudité existentielle de débutant, j'ai une nature et la force de la pensée pour me déployer dans le devenir du monde. Je commence une aventure dont les leçons me permettront, en m'enrichissant, de cultiver ma nature.

La durée de ma vie, loin de trahir une passivité monotone, sera un projet à accomplir; c'est-à-dire une traversée agonistique[1] des voies que me destine l'Être, pour donner un sens et des significations aux manifestations qui m'expriment.

Si je suis, ontologiquement, comme un «*je*» imposé dans le monde, mon devenir se réalise par rapport aux autres. Étant du monde et dans le monde, mes actes ont fatalement des significations sociales qui me fixent comme citoyen, à savoir par rapport aux groupes auxquels j'appartiens. En effet, la temporalité du «je» renvoie aux diverses communautés auxquelles j'appartiens et à la société qu'elles composent. Comme *koinônos*[2], je participe aux formes opératoires de l'Être, c'est-à-dire, l'organisation et le fonctionnement des sociétés marquées par mon passage. Dans ce contexte je suis une personne poli-tique[3].

---

1. Du substantif grec *agôn*, le combat, la lutte.
2. Celui qui est en communion et communication avec les autres.
3. De la «*Polis*» grecque, l'État, donc un citoyen.

Je traverse l'Être en plusieurs qualités de vivant: mère, père, fils, fille....; ce sont les modes fondamentaux d'être qui composent le fil directeur de ma propre histoire culturelle. Mais cette histoire ne peut pas faire abstraction de mes attaches nationales, facultatives ou obligatoires. En tant que personne politique, je dois appartenir à un État (l'apatride[4] est une notion péjorative, indigne de la personne humaine[5]). Il est là un autre volet de ma personne qui renvoie à sa dimension socio–juridique.

En tant que personne juridique, je suis pourvu, dès ma naissance, de droits et de devoirs. Cela découle de l'idée d'*appartenance* et non pas de *propriété*. Avec l'abolition de l'esclavage et de servage, la personne humaine ne saurait être l'objet d'aucune sorte de propriété. Si, dans certains cas, on est censé avoir la libre disposition de son corps, cela n'implique guère qu'on a la propriété de sa personne. Car la personne est plus que le corps ou les parties de son corps. On ne peut point louer juridiquement sa personne à un maître. On n'a pas le droit de se faire tuer non plus[6].

Mais s'il est facile de circonscrire ma place dans la société ou dans la communauté, il est difficile de répondre aux questions ontologiques: «qui suis-je?», «d'où est-ce que je viens?» et «où vais-je?». La vie, dans sa dimension transcendante, est aussi inexplicable que le dévoilement de l'Être et la compréhension de sa propre rationalité. Car nous ne saisissons que les modes d'être de l'Être et à travers les relations qu'ils développent, nous nous efforçons d'appréhender leur contenu.

La personne ontologique navigue entre le doute et l'espérance, à partir de l'appel de l'Être ou de Dieu qui l'a créée. Le doute vient de la partie voilée du visage du monde et de l'invisibilité divine que notre existence limitée ne parvient pas à lever. L'espérance est le moteur de nos investigations pour appréhender l'Infini et l'Intelligible qui hante notre esprit. Nous avons tendance à vouloir pénétrer l'épaisseur de notre finitude pour saisir la transparence de l'Être. Nous voulons être les témoins occultes de tout ce qui guette les fonds obscurs de l'Être. Nous oscillons alors entre des significations ontologiques de l'Être et le non-sens de la vie que nous propose le Néant.

On se croit libre, c'est un sentiment et une disposition naturelle chez l'homme. Mais notre liberté prend un sens par rapport à la position que nous prenons vis-à-vis de l'Être. Que nous le voulions ou non, le penser (*noeîn*)[7] est toujours rempli de l'Être. Il signale notre temporalité

---

4. La démocratie postmoderne, au nom des valeurs humanitaires, tend à abolir les frontières, non pas pour rendre les homme apatrides (sans citoyenneté) mais des cosmopolites, citoyens du monde.

5. Les apatrides volontaires pensent le contraire. En effet, en tant que je suis citoyen, je ne suis qu'une «personne» aux yeux des membres des autres nations, s'il est vrai du moins qu'on ne peut pas être un «étranger» et une personne comme-les-autres-personnes du groupe considéré. Ne faut-il pas attendre l'État mondial et le citoyen cosmopolite pour que triomphe «la personne»?

6. Mais cette idée cède de plus en plus la place à une autre: on a la propriété de sa personne. Dans l'ancien droit français, le suicide était incriminé. Aujourd'hui, on peut se suicider mais en dehors seulement de toute présence d'un tiers, car ce dernier aurait l'obligation légale d'intervenir pour empêcher la personne concernée de se donner la mort. Sinon celui qui n'intervient pas risque de se voir inculpé de non-assistance à personne en danger. Dans certains pays européens, l'euthanasie active est permise, à partir du moment où le malade, conscient et lucide, le demande expressément. Cette permission est en particulier fondée sur l'idée d'être propriétaire de sa personne. Mais dans ce cas-là vie humaine et personne se confondent.

7. Au sens de l'activité de penser.

dans les cycles de l'Être qui nous abrite et qui envahit nos pensées. L'en-dehors de l'Être est un néant, pur concept sans contenu. L'*a priori* d'une idéologie qui fait de la chute de l'homme une catégorie ontologique.

L'affirmation du «je» comme personne apporte une contradiction au nihilisme. Car l'Être ne peut être appréhendé que par l'homme. Les créatures vivantes jouissent du fait d'être; seul parmi elles, l'homme l'interroge, le provoque, fait fi de lui. Pourtant, le mode d'être humain est une modalité des mouvements de l'Être qui l'*attirent*[8] comme nature (*physis*). Seul l'élan personnel comme dépassement de sa nature peut affecter ce mouvement. En d'autres termes, la liberté personnelle témoigne du dépassement de la causalité naturelle par l'homme comme forgeur des visages de l'Être. Par visage, nous entendons seules les apparitions de l'Être dans ses manières d'être. Sa totalité (tout en étant hypothétique) est inexplorable.

Le «je» de l'homme renvoie avant tout au verbe *être* ayant pour attribut l'essence (*ousia*), la vie et ses mouvements, le corps, l'âme , la pensée sans épuiser toute la liste. Mais le «je suis» désigne une existence qui ne pourrait être abordée qu'à partir de son mode ou de sa manière d'être et de ses relations avec les choses de la nature: les *pragmata*. Ce terme désigne, certes, les objets du monde; toutefois en grec, il signifie quelque chose de plus: participe passé du verbe *prattein* (faire, agir), il désigne les actes de l'homme en tant qu'être pensant et responsable de son comportement, c'est-à-dire en tant que personne au sens ontologique du terme. Or les *pragmata* traduisent les manifestations de la personne dans l'historicité de son temps, ce qui suppose un milieu socio-politiquement organisé. Les *pragmata* se révèlent ainsi comme le produit des relations entre hommes en tant qu'elles sont l'objet de réglémentation éthico-juridique.

L'étude de la personne ne saurait se limiter seulement dans le cadre d'un développement personnaliste. Chacun de ses volets nécessite le concours de plusieurs courants philosophiques, y compris de celui qui est centré sur l'étude de l'Être, à la manière de l'ontologie des Présocratiques. Cette étude constitue, en effet, la préparation indispensable à l'apparition de la personne comme surgissement de l'Être et dépassement de la causalité naturelle.

L'idée de personne a un passé ontologique qui renvoie comme réalité phénoménologique à la temporalité de l'Être chez les existentialises modernes et comme création à l'image de Dieu: à la transcendance. Il est certain que la pensée grecque n'a pas pu saisir l'homme dans une relation personnelle avec le Créateur comme l'ont fait les Hébreux, mais les Hellènes ne se sont pas contentés de présenter l'homme uniquement comme un produit de la causalité naturelle. Ils ont parlé d'un *logos* et d'un *noûs* propres à l'individu, qui le dotent d'une force inhérente à son être (Aristote parlera de l'entéléchie) pour accomplir son destin comme gardien de la mémoire de l'Être. Bref, ils ont annoncé et énoncé les prémisses de la personne.

Du *logos* impersonnel au *logos* personnel.

«Toute chose a lieu selon le *logos*»[9]. Héraclite annonce par là l'apparition de l'Être sans une création *ex nihilo* qui s'achève avec la présence de l'homme comme la créature la plus privilégiée. Ce qui préoccupe l'ontologie grecque, au commencement de la pensée philosophique, c'est l'omniprésence de l'Être en tant que l'Un et sa force de s'étendre en multiples dont l'homme.

---

8. Au sens d'être sous la force de l'Être qui façonne notre destinée.

9. HÉRACLITE, fr. 197, p.187, *in* G.S.KIRK-J.E.RAVEN, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

a. La place de l'homme dans l'Être

Héraclite fait de l'*aei* (l'étant-de-tout-temps) l'absolu de l'Être[10]. L'Être *est* depuis toujours et *sera*. Son *logos* assure la succession dynamique des choses dans ses mouvements incessants[11]. Ceux-ci marquent la temporalité ontologique qui contient toute chose[12]. L'ouverture de l'Être à l'espace et au temps révèle son *alèthéia*: l'émergence des hommes et des choses (les étants)[13] comme phénomènes du monde. Ainsi la vérité de l'Être, l'*alèthéia*, fait-elle surgir tout étant à la visibilité, c'est-à-dire dans un espace en mouvement, dans le monde qui devient, donc dans l'avancement du Temps qui marque la phénoménalité de l'Être dans ses élans créateurs (*phyein*). Or, le temps est la demeure de l'*alétheia* qui enfante les étants de l'Être. Tout étant manifesté comme un mode d'être de l'Être, témoigne de l'énergie de ce dernier.

L'homme représente, dans ce contexte, un surgissement dans l'*alèthéia*, déployé grâce à la mobilité dynamique de l'Être en des avancements et des retraits récurrents. L'homme *est* donc principalement de la *physis*, d'une matière (*hylè*)[14] impérissable qui assure les visages de l'Être, grâce à ses métamorphoses. Les métamorphoses font fonction de transformation d'une forme en une autre dont les éléments premiers ou l'*ousia* demeurent inaltérables. La *physis* est pourvue d'un principe (l'*archè*) qui fait que l'Être est et qui fait apparaître ses visages (*morphai*). La mobilité ontologique n'a guère lieu dans le chaos mais dans un *cosmos* qui traduit les métamorphoses en mouvements architectoniques. Tout ce qui *est* arrive et disparaît pour réapparaître sous une autre forme selon une mesure (*métron*) qui assure l'harmonie de l'Être. La mesure des transformations représente le *logos* des étants, tissant des rapports de symétrie qui les dominent.

Le *je* de l'homme grec apporte une contradiction au nihilisme. Car l'Être ne peut être appréhendé que par l'homme. Les créatures vivantes jouissent-elles toutes de l'Être? Mais seul l'homme l'analyse, l'interroge, le provoque. Pourtant, son mode d'être est une modalité des mouvements de l'Être qui l'attirent comme nature (*physis*). Seul l'élan humain comme dépassement de sa nature peut façonner ces mouvements. En d'autres termes, la liberté individuelle témoigne le dépassement de la causalité naturelle par l'homme comme forgeur des visages de l'Être. Par visage, nous entendons seules les apparitions ou bien les manières d'être de l'Être. Sa totalité (supposons qu'elle existe) est invincible. Or l'homme grec ne saurait être pensée comme coupé de l'Être. Car tout est rempli d'Être[15]; et rien ne saurait être pensée en dehors de l'Être[16]. La philosophie grecque contraste donc avec le personnalisme transcendant issu de la foi chrétienne qui donne la priorité aux relations personnelles entre Dieu et l'homme et avec le personnalisme postmoderne qui consacre, négligeant l'Être, la dignité de la personne.

L'homme grec apparaît dans l'espace où tout *chorei*[17]: qui peut faire place à toute chose.

---

10. *Ibid.*, fr. 220, p. 199.
11. *Ibid.*, fr.197, p. 187.
12. *Ibid.*, fr. 218, 219, p. 197.
13. Un étant représente un mode d'être de l'Être.
14. THALÈS, fr. 87, p. 87, *The Presoratics..., op. cit.*
15. PARMÉNIDE, fr. 348, p. 275, *The Presocratics..., op. cit.*
16. *Ibid.*, fr. 352, p. 277.
17. HÉRACLITE, *op. cit.*, fr. 218, p. 197.

Ce verbe trahit la mobilité de la nature, c'est-à-dire le déploiement de l'Être grâce à ses métamorphoses. Mais il possède d'autres significations qui donnent à mieux comprendre l'idée d'Être sans pouvoir pour autant entièrement l'épuiser. *Chorein* signifie également se retirer. Ce qui suggère que l'Être se montre non seulement en se dévoilant mais aussi en retirant ses étants pour faire place à d'autres étants et assurer par là la continuité de ses mouvements. Il peut donc apparaître en tant qu'il *est* (donc dans sa vérité) et, en même temps, se voiler en se retirant sur lui-même. En d'autres termes, il se montre mais il aime à se cacher[18], tout en maintenant sa présence. Enfin, *chorein* possède une troisième signification: avoir un espace suffisant pour contenir. Ce qui implique qu'en tant qu'Être, il comprend tout et que rien de Lui ne saurait être en un endroit plutôt qu'en un autre, car dans sa totalité, il est inviolable[19].

L'homme apparaît dès lors à travers les modes de l'Être qui le dévoilent, c'est-à-dire qui le font venir à la transparence comme tout ce que l'Être laisse surgir. C'est le passage des choses de la nature de l'obscurité ontologique à la lumière, donc à l'*aléthéia* de l'Être car elles ne peuvent être conçues que dans l'Être même. L'homme vient donc de la vérité de l'Être, il s'affirme dans la temporalité de ses espaces et il se confronte à cette vérité chaque fois qu'il se livre à ses aventures agonistiques. Car essayer de comprendre l'Être équivaut à vouloir comprendre sa vérité. Or cette compréhension le pousse à se comprendre par lui-même.

b. La nécessité (chréôn) de l'Être comme loi humaine

Éclairer l'origine de l'Être conduit dès lors à rechercher le principe (l'*archè*) qui fait que l'Être *est*. Ce principe est à la fois ontologique (il révèle l'unité génératrice de l'*Un* donnant lieu à de *multiples*[20]) et phénoménologique (il ouvre la dimension spatio-temporelle de l'Être). En effet, l'*archè* dénote l'Un d'où tout commence et le point de départ même. L'*archè* traduit un élément matériel *(hylè)*, porteur d'une dynamique expansive, fondation-fondement de l'Être. C'est cette dynamique qui promeut les mouvements dans les métamorphoses donnant formes aux étants dont l'homme. C'est elle qui fait que les changements *(tropai)*[21] transforment l'un en des multiples de sorte que l'Être se pérennise.

Mais ces changements ne s'opèrent pas anarchiquement. Ils ont leurs propres règles, leur *logos,* qui fait que les multiples dans leur diversité existent en rapport d'équilibre entre eux. Tout étant est en relation de mesure (*métron*) avec les autres étants en vue de réaliser la belle parure (*cosmos*) de l'Être[22]. Ce *cosmos* apparaît lorsque l'Être se dévoile pour faire émerger ses étants. Il occupe donc l'espace de l'*alèthéia*. De cette manière, tout échange d'éléments d'une forme à l'autre a lieu selon une certaine mesure qui traduit les bonnes proportions dans les choses, c'est-à-dire dans les formes de l'Être qui se dévoile. Or l'étendue des étants dans la vérité (*alétheia*) témoigne du *logos* de l'Être.

L'homme comme nature se trouve ainsi soumis à la loi esthétique de l'Être qui traduit sa nécessité *(chéôn)* d'être. Et le *logos* en témoigne. Il le fait à la fois en tant que rapport dans les

---

18. *Ibid.*, fr., 211, p. 193.

19. PARMENIDE, *op. cit.*, fr. 351, p. 276.

20. THALÈS, *op. cit.*, fr. 87, p. 87, *ex'ou gingnetai protou (d'où dérivent les éléments du premier principe).*

21. HÉRACLITE, *op. cit.*, fr. 220, p. 199.

22. *Ibid.*

choses et que parole *signifiant* ce rapport, c'est-à-dire qui révèle sa place dans l'étendue de l'Être, donc dans sa vérité. Le *logos* qui témoigne de la nécessité, est impersonnel. Il engage Dieux et hommes. Et, à partir du moment où il se réfère au penser (*noeîn*), il acquiert une coloration morale, toute en gardant son caractère esthétique.

Parler de la morale chez les Grecs, c'est parler du droit et de la justice. Ceux-ci se dégagent de l'idée de *chréon* et sont attachés au destin ontologique de l'homme. C'est pourquoi l'idée même de droit tire son origine de ce qui doit se faire comme une nécessité ontologique, et se prolonge dans la législation de la Cité.

Face à l'Être et à sa Cité, l'éthique juridique des Hellènes s'exprime par des verbes impersonnels tels que les *chrei, dei, armozei, proseikei*. L'idée de nécessité y est présente. Mais elle ne tire son vrai sens que lorsqu'elle est située dans les relations des choses de l'Être entre elles, de l'homme à l'Être et à autrui.

Anaximandre fait de la nécessité la mesure d'ordre qui remplit la terre et le ciel, donc, l'ordre que mortels et immortels doivent respecter[23]. Car l'Être compose une unité inséparable (Platon parlera toutefois d'un espace appelé *upeouranios*[24], le monde des idées, qui fait partie de l'Être mais qui se distingue de la terre et du ciel). La justice et l'injustice font partie de l'ordre des choses, d'où l'anthropomorphisme des divinités, chez les Grecs qui attribuent aux Dieux, les vertus et les vices des hommes[25]. Euripide, dans *Hippolyte,* fait parler Artémis de la déesse Aphrodite en ces termes: «...la déesse la plus détestée de nous toutes qui mettons notre joie dans la virginité, l'avait (Phèdre), sous la morsure de son aiguillon, enflammée d'amour pour ton fils»[26].

Il est certain que l'homme entretient une relation directe avec l'Être impersonnel, relation de dépendance, car l'individu lui appartient foncièrement, la nécessité ontologique le veut ainsi. Toutefois, il serait inexact de considérer que l'*anthropos* est assujetti à une fatalité qui lui enlève toute liberté et le place en situation inférieure en comparaison avec la personne moderne.

Dans cette direction, la nécessité —le *chréon*— se rapporte plus aux propriétés de l'Être qu'à la capacité de l'homme à se dépasser en vue de s'affirmer comme une existence libre. Le *drama* du monde, ce qui révèle les émergences de l'Être, se déroule selon l'ordre du temps (*tèn tou chronou taxin*)[27]. Cela veut dire que la nécessité est une exigence du *logos* impersonnel, c'est-à-dire de la mesure qui règle le rythme des choses, donc de leurs mouvements qui signalent le temps de l'Être dans son dévoilement. Comme nous l'avons déjà remarqué, le dévoilement est la vérité à laquelle se rapporte le *logos* de chaque chose pour assurer sa présence dans l'Être. C'est pourquoi le *logos* de l'Être est toujours *aléthique*: il confirme la réalité des étants dans le dévoilement de l'Être et, en même temps, il les fait

---

23. ANAXIMANDRE, fr. 113, p. 105, *The Presocratics..., op. cit.*

24. Cf., PLATON, *Phèdre,* 247 c.

25. Cf. les paroles d'Agavé qui tue, sans le vouloir, son propre fils, machination ourdie par le dieu Dionysos: «Les dieux devraient laisser la rancune aux humains», *Les Bacchantes*, v. 1348.

26. HIPPOLYTE, vv. 1301-1003. En effet, Hippolyte paie parce que il a osé ignorer, par respect de sa vertu, l'amour de la déesse Cypris. Artémis dit à ce sujet: «...même dans les ténèbres souterraines ce n'est pas impunément qu'à sa guise Cypris aura fait tomber sur ton corps les coups de sa colère, pour punir ta piété et ta vertu. Moi-même, de ma main, j'en frapperai un autre; celui qu'elle chérira, ..., mes traits inévitables en tireront vengeance», vv. 1416 -1421.

27. ANAXIMANDRE, *op. cit.*, fr. 112, p. 117.

apparaître dans le temps qui annonce leur subordination à la mort et au dépérissement.

Il importe de noter que l'unité de l'Être exige la soumission au *logos* de la nécessité qui régit tout ce que l'Être englobe: mortels et immortels. Dans l'*Iphigénie en Tauride*, Euripide fait dire à Athéna: «Bien ! La fatalité te domine, et domine les dieux»[28]. La nécessité devient alors le régulateur d'ordre dans le domaine des relations entre les dieux et les hommes et entre les hommes eux-mêmes, tout en désignant l'espace de symétrie et d'harmonie que trace l'individu par rapport aux choses destinées aux échanges. Or cette nécessité renvoie au *logos* est celle qui assigne les finalités de l'Être à tous ses étants. Il mérite ainsi l'appellation de *nomos*. En effet, dans *Hécube* d'Euripide, cette héroïne en parle en ces termes: «Mais les dieux sont forts, et aussi la Loi (*nomos*) qui les domine»[29].

c. Le *nomos* comme appel de l'Être à l'homme

La loi grecque, outre sa signification formelle, désigne ontologiquement, l'appel que fait l'Être à l'homme comme la seule créature *eks-istante*: celle qui, situé dans la vérité de l'Être, peut saisir le *logos* de ce dernier et l'accommoder au langage humain. Seul l'homme peut nommer les choses car dans sa pensée (*noein*) habite le *logos* de l'Être. Sa faculté de penser l'incite à établir la correspondance de son dire au langage de l'Être, langage qui apparaît en même temps que sa vérité[30]. Il est donc l'hôte privilégié de l'Être comme mémoire-gardienne de sa vérité[31]. Heidegger remarque à ce sujet: «..de l'Être lui-même peut venir l'assignation de ces consignes qui doivent devenir pour l'homme normes et lois. Assigner se dit en grec *némein*. Les noms ne sont pas seulement la loi, mais plus originellement l'assignation cachée dans le décret de l'Être. Cette assignation seule permet d'enjoindre l'homme à l'Être. Et seule une telle injonction permet de porter et de lier. Autrement toute loi n'est que le produit de la raison humaine»[32].

Cette assignation suggère la distribution des choses dans le monde selon un ordre d'équilibre dont le dérangement est sanctionné par une justice rétributive: *la tisis* que nous avons déjà vue chez Anaximandre. Cette justice est incarnée par la *Némésis*, à savoir la déesse qui *némei* (distribue) peines et récompenses. L'équilibre ontologique, trahissant une forme de justice, est inspirée par la philosophie platonicienne pour l'exprimer comme unité des trois parties de l'être de l'homme ou bien celles de la cité[33].

La loi, donc, par delà ses connotations phénoménologiques, témoigne, pour les Grecs, en tant que produit de la nécessité (*chréon*), de l'obligation d'*avoir* ou d'*être* selon les exigences de l'Être. Hécube fait allusion à une telle exigence lorsque elle s'adresse à Agamemnon pour demander son aide afin de devenir la justicière du meurtrier de son fils: «Car c'est la loi qui nous fait croire aux dieux, et vivre en distinguant le juste et l'injuste. Si, remise en tes mains, cette loi est détruite.....il n'est plus d'équité en la vie des humains»[34]. Et si celle loi implique

---

28. V. 1486. Les traducteurs de l'édition des «Belles Lettres» ont traduit le terme *chréôn* par fatalité, ce qui nous paraît impropre. Nous préférons le terme «nécessité» qui évite toute confusion avec l'idée de «*fatum*» oriental.

29. V. 799-800.

30. M. HEIDEGGER, *Questions* III et IV, Paris, Tel/Gallimard, 1990, p. 91.

31. M. HEIDEGGER fait reposer la dignité de l'homme sur le fait qu'il est «appelé par l'Être lui-même à la sauvegarde de sa dignité». *Ibid.*, p.101.

32. *Ibid.*, p. 123.

33. Cf. *République*, livre IV, 419a-445e.

34. EURIPIDE, *Hécube*, vv. 800-805.

le pouvoir de la distribution, celle-ci doit se réaliser selon une donnée de référence, le *logos* qui, notamment dans l'ordre sociopolitique, fonde la capacité de l'homme d'établir des relations éthico-juridiques. Il n'est donc pas étonnant de voir dans la conception aristotélicienne du droit dans la cité (*politikon dikaion*) la présence du *logos* de la loi comme deux sortes d'ana-logies: l'arithmétique et la géométrique[35].

De cette manière, la loi et le juste qui en découle, contrairement aux implications de la loi moderne, remontent à une nécessité ontologique qui fait du *logos* de la *physis* un présupposé de la présence de l'homme (la *parousia*) dans l'Être. Ainsi, le *dikaion,* le droit grec, avant de signaler un droit inhérent à la nature individuelle (tel le droit subjectif moderne) désigne-t-il un devoir; il tire sa force d'application de ce qui doit être fait, le *chrei,* verbe *a-personnel,* dont le *chréôn* –la nécessité– est le participe présent.

Cette nécessité ne se situe pas dès lors sur un terrain métaphysique seulement, mais elle renvoie aussi, en tant que devoir, aussi à une justice conçue comme relation à autrui, ainsi que l'a formulé Aristote[36]. Or le droit comme solution juste concerne fondamentalement les *synallagmata,* rapports symétriques, que développent les membres de la cité dans leur quotidienneté. Une solution juste réalisée grâce à l'art dialectique du juge.

Par cette définition, Aristote met en exergue l'importance de l'idée de relation dans la pensée classique. Il étudie la nature en connexion avec la sociabilité des relations humaines. Or ce qui détermine la relation, c'est son immédiateté dans le devenir des choses par rapport à autrui et aux choses[37]. La relation se réalise comme une expérience du naturel. La relation, par la création d'un mode d'être de l'homme et des choses (*to pôs*), donne à comprendre ce qu'est, en partie, l'Être (*ti to on*). Le savoir est le fruit de l'expérience, et la relation, un événement qui engendre l'expérience[38]. En d'autres termes, la connaissance de l'Être passe par celle de ses modes d'être, dont, primordialement, la relation de l'homme avec ses semblables et les choses.

C'est pourquoi le juste est ce qui est selon la nature[39], recherché ni comme fruit d'un savoir transcendant et dogmatique, ni comme expérience mystique. Le juste est ce qui est selon l'Être même (il *est* de par la nature) mais il ne se dit pas toujours de la même façon car il actualise cette nature, dans son émergence, de plusieurs façons[40].

Ce juste, recherché dans les échanges, marque le citoyen grec comme altérité. Certes celle-ci ne renvoie pas à une existence autonome, telle que la personne humaine, mais à la réalisation de la nature humaine selon l'idée de bien (en d'autres termes à l'accomplissement de l'entéléchie de l'homme pour devenir un homme de bien). Le Grec ignore l'idée de liberté comme détermination de la personne. Celle-ci est une idée moderne qui remonte à la tradition judéo-chrétienne et a beaucoup influencé la Modernité. La liberté grecque, contrairement à celle des modernes, ne consacre pas l'autonomie de l'existence et ignore la dignité comme un absolu ontologique. Par contre, elle accuse l'effort incessant (l'*âgon*) de l'homme pour dépasser la causalité naturelle, en s'évertuant à appliquer la mesure et à respecter, en gardien

---

35. Cf. *Éthique à Nicomaque*, (désormais *E.N.*) 1131 b 10 et suiv.
36. *E.N.* 1129 b25-30.
37. Cf. C. GIANNARAS, *Dit et Inédit*, Athènes, Icaros, 1999, p. 31 (en grec).
38. *Ibid.*, p. 34.
39. *Les Bacchantes*, v. 896.
40. Cf., C. GIANNARAS, *L'amour et la Personne*, *infra*, p. 264.

de la beauté du *cosmos*, le *logos* de l'Être. Cette beauté lui inspire le bien qu'il doit poursuivre en vue de se révéler comme une altérité qui récapitule l'idée d'Être, néanmoins, sans pouvoir épuiser son contenu. L'homme grec fait de son mode d'être le foyer de son être; c'est pourquoi il ne saurait s'imaginer en dehors de l'Être. Le non-être est impensable. En effet, comme le remarque Parménide, il n'est pas permis de dire ou même de penser que l'Être n'est point[41]. L'Être constitue la demeure nécessaire de l'homme. Dès lors, le combat de l'Hellène consiste à s'affirmer comme altérité créatrice, tout en s'empêchant de violer les exigences ontologiques du *logos*, c'est-à-dire, de commettre la démesure (*hybris*).

d. L'existentialisme ancien

C'est dans la demeure de l'Être que l'homme forme son caractère: l'*èthos*. L'*èthos* signifie à la fois la manière d'être de l'homme et son lieu d'habitation. C'est donc par la dépendance à l'Être que l'Hellène forme son caractère. Mais soulignons-le, l'Être, la *physis*, la nature grecque n'est pas assimilée à la causalité naturelle. C'est l'Être même qui a doté l'homme d'un guide directeur et d'un mode de penser pour rechercher ce qui est conforme à la nature. Cet existentialisme se distancie sensiblement de l'existentialisme moderne qui fait de l'homme un *Dasein* jeté dans les aléas du monde. L'*anthropos* est nécessairement dans le monde comme l'étant-là ayant une mission ontologique à accomplir: sa *parousia* assurant la mémoire de l'Être. Car sa présence marque la force de l'Être d'être toujours-là, omnipotent et éternel. L'*anthropos* est cet «être-là», un mode d'être de l'Être, c'est ce qui importe pour les Hellènes. Même *Hadès* auquel mène inexorablement la mort, fait partie de l'Être. *Hadès, est* quoiqu'il représente «l'empire de la nuit»[42]. Le Grec ne croit pas à l'immortalité de l'âme comme le christianisme l'imagine. Ce qui compte davantage pour lui, c'est la gloire qui immortalise son nom[43]. Après la mort, il est comme une ombre qui erre dans les ténébres. Car la mort est à l'abri de l'éclaircie de l'Être; elle se cache dans un retrait ontologique entraînant avec elle, la présence humaine de sorte que celle-ci devient une *apousia* (absence). C'est dans ce sens-là que vont les paroles d'Andromaque: «La non-existence, selon moi, est égale à la mort»[44].

Nous trouvons la confirmation de ces idées chez Marc-Aurèle dont la pensée éclectique traverse les différents courants philosophiques des Hellènes. L'empereur résume ainsi la porté ontologique de l'homme qui s'oppose radicalement au néant: «Je suis composé d'une cause formelle et de matière. Aucun de ces éléments ne sera anéanti, pas plus qu'il n'est sorti

---

41. PARMÉNIDE, *The Presocratics...*, *op. cit.*, fr. 347, p. 273.

42. Cf. EURIPIDE, *Hippolyte*, vv. 1387-88.

43. HOMÈRE, *Odyssée*, 411-413.

44. EURIPIDE, *Andromaque*, v. 636: la non-existence traduit le terme *to mè génésthai*; c'est-à-dire le fait d'être né, de marquer, par l'émergence humaine, un mode d'être: la *parousia*. Toutefois, il est intéressant de noter que, dans l'*Hélène*, le dramaturge fait allusion à l'immortalité de l'âme: «Il y a des châtiments pour les mortels, en haut, comme en bas pour les morts. Si l'âme des défunts est sevrée de la vie, elle garde toujours sa conscience immortelle, pour s'être réunie à l'immortel éther» (vv.1014-1016). Mais le vrai père de la métaphysique transcendante, c'est Platon: un quart de siècle plus tard qu'Euripide, il expose, dans *L'Apologie de Socrate* (39c et suiv.), *Phédon* (67 c et suiv.) et *Les Lois*, (L. X et notamment 903b et suiv.), toute une philosophie de l'immortalité de l'âme, son jugement par le grand Roi, et les sanctions (récompenses - châtiments) d'outre-tombe. Cf., MARC-AURÈLE, *Pensées*, L. IV, 21.

du néant. Donc toute partie de mon être se verra assigner une autre place par transformation en une autre partie de l'univers»[45]. L'homme fait partie d'une substance (*ousia- physis*) dont la cause efficiente fait qu'il est d'une part et dont la cause formelle fait qu'il prend d'autre part la forme d'homme. Celui-ci ne saurait donc transcender l'Être car il est limité par l'Être. Pour l'Hellène, rien n'existe au-delà de l'Être, contrairement à la conception judéo-chrétienne qui place Dieu au-delà de l'Être. En revanche, l'*anthropos* (l'homme grec) peut dépasser passions et instincts, pour s'élever à un niveau noble de l'existence grâce à la partie directrice de l'âme, l'*hégémonikon* qui peut contrôler les faiblesses de la chair[46]. Et cela parce que Zeus a doté chacun d'un *daimon* (Génie) comme maître et guide[47]. Celui-ci représente le *logos* et le *noûs* de tout individu. Mais ces *logos* et *noûs* individuels tirent leurs force du *logos spermatikos* (la raison génératrice) et d'un *noûs tou holou*[48], raison universelle qui règle les apparitions et le rythmes de chaque étant tout en les plaçant dans l'ordre phénoménologique de l'Être (l'ordre sociopolitique: *koinônikos*) car la raison universelle est sociable[49]. Bref l'Être est le fondateur des choses inanimées et animées et instituteur des normes.

Ainsi l'homme grec ne pouvait-il s'imaginer ni à la manière transcendante de la personne judéo-chrétienne ni de la personne moderne. Il est foncièrement *ousia* (*physis*) dont le *logos* le rend privilégié dans l'immanence des choses. Il se confond avec elles dans le tout qui se fait savoir comme substance *apersonnelle* et s'impose par ses métamorphoses. Si l'homme est dans le monde, c'est qu'il fait partie comme élément de ses transformations. *L'omoiôsis tô théô* (ressemblance à Dieu)[50] demeure une abstraction au profit d'une Idée, celle du Bien qui n'échappe point à la filière de l'Être tout en étant situé à un *uperouanion chôron* (lieu supra-céleste). Marc-Aurèle résume remarquablement cette idée en ces termes: «Un, en effet, est le monde que composent toutes choses; un le Dieu répandu partout; une la loi, une la raison commune à tous les êtres intelligents; une la vérité, car une aussi est la perfection pour les êtres de même famille et participant de la même raison»[51]. Dès lors, il n'est permis à l'homme de dépasser ni la substance ni le fonctionnement de ce monde dont il est le serviteur afin que l'Être se montre dans la temporalité historique de ses mouvements. Toute *omeiôsis tô théô* ne renvoie à aucune relation privilégiée avec un Dieu personnel qui lui assigne une dignité et un prix exceptionnel par rapport aux autres créatures.

B. Du *logos* personnel à la révélation divine.

Nous avons vu qu'à l'aurore de la sagesse grecque, la *physis* détient le premier lieu. Le *logos*, comme élément cosmologique, assure le rythme des apparitions de l'Être qui composent sa vérité. En revanche, pour la pensée chrétienne, la place de la création occupe un Dieu Personnel, Créateur dont le Fils révèle, *ousia* hypostasiée, une manière d'être du Père. Mais l'idée de Dieu-Personne insinue-t-elle ici un anthropomorphisme? Nous ne le pensons pas. L'anthropomorphisme conçoit Dieu à l'image de l'homme, tel le cas des divinités grecques censées êtres dotées de toutes les vertus et les vices qui sont propres à l'homme. En

45. *Pensées*, L. V §13.
46. L. V, § 26.
47. L. V, § 27.
48. L. V, § 27.
49. L. V, § 30.
50. PLATON, *Théétète*, 176b.
51. *Pensées*, L. VII § 9.

revanche, pour le christianisme, c'est l'homme qui est à l'image de Dieu-Personne, image figurée dénotant les possibilités de l'homme de manifester certaines qualités de Dieu (qui n'épuisent guère Son image) telles que la liberté conçue comme amour[52].

Le *on* (l'Être) et le *Ôn* (Celui qui est)

Le Christ représente le *Logos* personnifié: «Au début était le *logos* et le *logos* était à côté de Dieu et Dieu était le *logos*»[53] . Ainsi commence l'Epître de Jean. Le Christ-*Logos* est une hypostase de l'Un-Personne. L'hypostase est un mode d'être de l'*ousia,* de l'essence. Nous connaissons Dieu par l'expression de ses trois Hypostases (le Père, le Fils et le Saint-Esprit), tout en acceptant sa Vérité *apophantique*[54]. En général, une hypostase incarne une *ousia,* l'essence ou bien toutes les qualités de l'essence. Mais au sujet des Hypostases du Dieu Personnel ce n'est point l'*ousia* qui est hypostasiée, mais l'Essence au-delà de l'essence (*hyperousios Ousia*). En effet, l'*ousia* provient du féminin du participe présent (*ousa*) du verbe «être» (*eimí*). L'homme peut hypostasier une *ousia,* car il participe de l'Être, en tant que création divine. Ce qui n'est pas le cas de Dieu. L'homme existe comme faisant partie de la création. En revanche, Dieu est le Démiurge qui crée *ex nihilo*. Il Est au-delà de l'Être (*ce qui est* provenant de la création *ex nihilo*). Il réalise sa qualité de Personne (à savoir comme créature à l'image de Dieu) en hypostasiant, par son incarnation, l'*ousia* de l'homme[55]. L'homme contient de la nature (l'*ousia* qui est propre à son espèce biologique), mais, en tant que personne, il la dépasse. Qu'est-ce que cela veut dire?

L'homme à l'image de Dieu participe de l'*on*: l'Être, à tout ce qui est impersonnel, mais aussi et surtout à l'*Ôn* de Dieu, à savoir à sa qualité de Personne, Créateur de l'Être. Or l'homme, pourvu d'une liberté ontologique et en affirmant sa nature, est susceptible de la dépasser, dans son élan de personne qui s'efforce de ressembler à Dieu. Sa nature existe comme contenu de sa personne. En effet, on ne connaît Dieu que par ses modes d'être et ses manifestations. Dans la tradition judaïque, Dieu s'affirme en tant qu'*Il est*. Il s'annonce notamment à Moïse, non pas comme l'*ousia* (le neutre du participe du verbe être —ce qui indique un tout *a-personnel*— mais en tant que l'*Ôn,* le masculin du participe du même verbe. Il suggère sans doute qu'il est Celui qui a conçu en Lui l'Être tout en le transcendant[56]. Il se fait savoir dans une relation personnelle avec les hommes comme étant le Père: Celui qui a l'*auctoritas* sur son peuple. Or Dieu est personne, *pro-sôpon* en grec. Ce terme suggère une relation immédiate et de proximité orientée envers l'autre qui est en face. Le suffixe *pros* désigne en effet la proximité de celui qui regarde en face (*opopa* est le participe passé du verbe *ôran*, voir). Dieu est en face de Moise, lorsqu'Il développe une relation personnelle avec le prophète, en lui dictant les dix commandements: l'expression de l'autorité du Père qui exige l'obéissance. Il noue ainsi une relation personnelle avec le peuple d'Israël: «Écoute Israël la voix du Seigneur, ton Dieu». À Abraham aussi, il se fait connaître à travers une

---

52. Cf. C. GIANNARAS, *L'Abc de la Foi,* Athènes, Domos, 1999, pp. 93-94 (en grec).

53. Saint-Jean, *Évangile,* ch. A §1.

54. Une vérité qui n'épuise pas son contenu dans ses explications. L'apophatisme indique le refus de vouloir épuiser la connaissance de la vérité dans sa simple formulation. C. GIANNARAS, *op. cit.*, p. 34.

55. *Ibid.*, pp. 48-49.

56. Cf. C. GIANNARAS, *La personne et l'Amour*, (en grec), Athènes, Domos, 2001[4], p. 330, n. 1.

relation personnelle manifestant l'autorité du Père.

Cette relation personnelle abolit désormais la distance entre l'homme et la vérité de l'Être. Car l'homme arrive dans le monde comme nature et se réalise, grâce à son élan *ek-statique*[57], comme personne. Cet élan extatique accuse la capacité de l'homme à transcender la causalité de la nature pour répondre aux appels de Dieu personne. Il y a donc, grâce au mode d'être personnel de l'homme, auto-dépassement de la nature sans que l'individu soit passivement déterminé par elle. Ce mode d'être personnel concrétise la nature de chaque homme comme une unicité historique qui le place en altérité *ir-répetable* dans le monde. Aussi cette extase se révèle-t-elle comme la dynamique de la relation entre Dieu et l'homme, extase qui les rapproche. Dans cette perspective, nous pouvons désigner la personne humaine comme l'altérité extatique qui affirme son unicité dans la temporalité du monde et dans sa relation directe avec le Père. C'est en tant que personne que l'homme participe à la vérité de Dieu et de l'Être. Mais cette relation personnelle, il faut le souligner, ne suppose pas une égalité ontologique entre la Personne de Dieu et celle de l'homme. La Première renvoie à l'*«Ôn»*, (celui qui est la Personne incréée) alors que l'homme est *«gegonôs»*[58]: une personne qui est créée et qui, et tant que nature accomplie, se révèle comme personne.

2. *Dieu comme Ousia et comme Personne*

En tant que personne, l'homme est de terre *«choïkos»*, puisque descendant d'Adam. Mais à l'image du Dieu Personnel, il est *epouranios*: du ciel[59], à l'image du Fils-*Logos*. Or contrairement à la vérité ontologique des Grecs, la vérité théologique de la tradition judéo-chrétienne est formulée en axiomes; elle vient de la révélation d'un Dieu qui entretient des relations personnelles avec l'homme. L'*alèthéia* mène à la compréhension de l'Être, et à partir de cette compréhension, le Grec recherche les règles de son éthique, alors que la vérité judéo-chrétienne sous-tend une dogmatique juridique fondée sur la Parole métaphysique qui dicte.

Toutefois, tout savoir est *a priori* limité par la phénoménalité temporelle. Nous ne connaissons Dieu que de ses modes d'être d'où son Incarnation, autrement dit, grâce à la Personne hypostasiée du Christ. Cette hypostase n'est pas nature mais désigne plutot un mode d'être libre de toute causalité naturelle en tant qu'incarnation du Dieu-*Logos*[60]. Le Christ hypostasie deux natures et deux énergies par une capacité d'être libre de toute nécessité naturelle. Or le Christ, comme personne historique, hypostasie la liberté que peut avoir l'homme lorsqu'il acquiert sa foi dans sa relation personnelle à Dieu. En l'occurrence, la nécessité naturelle, dans sa priorité biologique, cède la place à la liberté comme principe fondamental de l'homme. La nature est le contenu de la Personne qui se réalise dans sa relation personnelle avec Dieu, c'est-à-dire qu'il montre son véritable être dans sa capacité personnelle à ressembler à Dieu. Sa volonté n'est donc pas une expression de sa nature créée mais un signe de son pouvoir de montrer son altérité unique. Celle-ci implique sa liberté de

---

57. Au sens de faire sortir de soi cf. PLUTARQUE, *Œuvres Morales*, 4123 B. Dans notre cas, au sens d'avoir la capacité de dépasser, grâce à la liberté de choix que l'individu possède, l'état des pulsions et des inclinations passionnelles, pour atteindre un niveau de sérénité et de contrôle de soi.

58. Ici, le masculin (ce qui témoigne de la qualité personnelle) signifie à la fois celui qui est devenu et celui qui est né, ce qui suggère la capacité personnelle, dès sa naissance, de l'homme en même temps que son accomplissement comme personne à l'image de Dieu dans le monde.

59. 1, *Corenthiens*, 47-48.

60. C. GIANNARAS, *Le Dit...*, *op. cit.*, p. 178.

communiquer avec les autres ou bien de faire appel à Dieu.

En tant que personne unique, l'homme est susceptible de participer à la «résurrection des morts» sans courir le risque de se confondre avec les autres unités spirituelles, à la manière de certaines religions orientales, dans un grand Tout. Ainsi la liberté de la personne exprime-t-elle la relation personnelle avec Dieu, comme disponibilité personnelle de l'unicité qui dépasse la nature et qui rentre dans le champ de l'amour. En effet la liberté personnelle désigne la possibilité pour l'homme de s'accomplir dans l'*agapè* (amour), c'est-à-dire en Jésus-Christ qui est, en tant qu'hypostase divine, l'amour même. L'*agapè* devient alors l'affirmation de la liberté qui consacre l'homme comme Personne. Le Christ représente un mode de faire connaître le mode d'être de Dieu-Personne. Il porte l'*eikona* du Père en tant que théophanie ou encore en tant que «*Kabode*», mot hébreux signifiant révélation ou manifestation de la gloire de Dieu. Comme personne historique, le Christ confirme la liberté existentielle de son hypostase d'homme. Étant l'amour même, la liberté pour l'homme s'accomplit sur le terrain de l'amour. Or l'amour plus que sentiment représente l'espace où l'homme réalise son mode d'être de personne dans une relation directe avec Dieu[61]. Et, en l'occurrence, l'homme, dans son élan extatique pour réaliser sa personne, abolit les distances que la causalité naturelle met entre lui et Dieu. Il peut alors saisir la Vérité comme une relation personnelle entre sa personne et Dieu-Personne; c'est là une idée-maîtresse de l'Église orientale. L'orthodoxie se fie à l'extase de la Personne qui cherche la vérité dans l'expérience mystique[62]. Dieu ne révèle pas son *ousia* (ce qu'Il *Est*) mais Il se manifeste par son énergie dans le monde créé.

La présence du Christ dans le monde établit un pont —fait de liberté— entre l'homme et Dieu, pont fondé sur l'amour. Il renferme l'union personnelle de l'*A-dimensionnel* incréé et de la finitude créée. Il révèle l'énergie divine agissant sur l'Être (ce qui est, non seulement comme le résultat d'une création par un principe incréé soumettant le tout aux forces d'une nécessité ontologique (comme chez les anciens Grecs), mais révèle un Père libérateur de l'humanité de ses causalités naturelles. En d'autres termes, il annonce Dieu comme Géniteur des trois hypostases par amour envers l'homme. Par l'intermédiaire du Christ, Dieu se révèle non pas comme une *ousia* omnipotence mais comme un Père qui agit librement au nom de l'amour. L'élan extatique de l'homme vers l'accomplissement de sa nature en tant que personne ne passe que par l'amour. Ainsi, l'amour se révèle-t-il comme le mode d'exister personnel qui vise à accomplir le mystère de la communion de l'homme avec Dieu-Personne. La personne *kat'eikona* n'existe pas pour aimer mais elle *est* parce qu'elle aime. Dans ce cas, il importe de remarquer que le dépassement de la nature humaine se réalise comme disponibilité potentielle de l'homme qui la reçoit en tant que *doréa* (donation) ou bien en tant que *charis* (grâce) du *Logos* divin. Cette disponibilité implique le libre choix de l'homme de

---

61. SAINT JEAN, *Évangile*, 5,42, 15, 9.

62. Il faut comparer cette idée à celle de *méthexis* platonicienne, *Parménide*, 151e et suiv. La *méthexis* platonicienne désigne, en effet, la participation à un Être impersonnel, l'Un, qui est transcendant mais qui fait de la participation une notion hautement phénoménologique. Les Grecs en effet ne connaissent pas l'Idée de Création *ex nihilo*, donc un avant-le-temps a-temporel qui est propre à la tradition judéo-chrétienne. Or l'expérience mystique accuse l'union avec la personne atemporelle qui, dans l'union, avec la personne humaine, lui fait vivre un instant d'Éternité qui est le propre de sa Personne.

s'ouvrir aux autres ou bien de demeurer dans sa solitude existentielle, loin de tout autre altérité personnelle. C'est pourquoi la chute, loin d'être une fatalité, est un choix issu de la liberté de la personne d'abolir sa proximité avec Dieu et autrui. La chute se révèle ainsi comme le retour à l'espace de la causalité naturelle où l'homme nie sa capacité personnelle. L'individu rentre par là dans l'orbite du nihilisme qui dénote le refus de toute relation avec Dieu et les autres altérités personnelles. Le néant devient alors une réalité phénoménologique qui désigne l'enfermement de l'individu dans l'enclos de la nature-matière où il y a des faits sans valeur ontologique, où le devenir conduit à l'absurde. Désormais, le temps devient, inévitable fossoyeur, l'ennemi de l'homme. Car l'Être est assimilé à une brève lueur d'un apparaître qui ne mène nulle part. Tout se présente comme provisoire.

3. *Occident et Orient*

Devant le mystère de l'Être et de sa création, le christianisme non-orthodoxe, se centre sur la connaissance de l'essence de l'homme, de sa nature dans son expression la plus élevée. Sans négliger l'existence, il met l'accent sur l'essence. Il accorde ainsi une signification toute à fait particulière à l'essentialisme transcendant. Les scolastiques et notamment Saint Thomas, nous offrent des pages admirables sur ce chapitre. L'essence, le *«quod est»* ne saurait exister sans le *«quo est»* la forme, donc, l'essence ne pourrait subsister conceptuellement sans l'existence[63]. Ainsi Saint Thomas développe-t-il toute une théorie ontologique et théologique sur le *«esse»* en général et celui de l'homme en particulier. Cet *«esse»*, en tant que créé par Dieu, participe à l'*«esse»* divin qui est Incréé et non engendré par participation[64]. Cette participation permet à la personne humaine d'avoir une vision sublime de l'Être suprême. En effet, notre intelligence nous permet de connaître un homme, un animal ou une chose par le biais de la conceptualisation, autrement dit, nous connaissons ce qui est créé et qui donne lieu à un concept. Ce n'est point le cas de Dieu. Or, il est impossible que notre esprit saisisse l'Être personnel qui est par Lui-même[65]. C'est Dieu qui imprime dans notre esprit[66] ce qui est et qui, par «vision», nous permet de voir[67].

De cette manière, pour cette métaphysique transcendante, la priorité est accordée à l'essence et non pas à l'existence. L'essence ramène à l'*Ousia* Divine qui imprime sa Présence en l'homme. Grâce à sa raison, la personne humaine peut s'élever à un niveau d'intelligence qui lui permet de saisir la Raison divine pour en tirer les règles de conduite. Dans cette perspective, Saint Thomas définit l'idée de vertu comme *virtu moralis bonitatem habet ex regula rationis*[68]: la vertu tire sa qualité morale de la règle de la raison. D'où

---

63. Dietriche de FREIBZERG, St THOMAS d'AQUIN, *L'Être et l'Essence. Le vocabulaire Médiéval de l'Ontologie*. Paris, Points/Essais, 1996, p. 57.

64. *Ibid.*, p. 58.

65. *«Quod non contingit de essential alicujus alterius substantiae separatae» dans Somme contre les Gentils*, L. 3, ch. 51, *motus*, de l'édition léonine.

66. C'est une idée qui est à la base de la conception du droit naturel théologique qui doit beaucoup au rationalisme de Cicéron cf., F. SUAREZ, *Des Lois et du Dieu Législateur*, (tr. J.-P. Coujou), Paris, Dalloz, 2003, pp. 144-145.

67. Cf., J. LAPORTA, *La Destinée de la Nature Humaine selon Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1965, p. 60.

68. *Summa Theologica* 1a IIae, 64, 1, ad 1m.

l'importance de la loi naturelle pour les Scolastiques, qui reflète la raison divine ou bien la volonté de Dieu[69]. Il ne faut pourtant pas confondre ce «subjectivisme» transcendant qui est le fruit de la Grâce comme possibilité de participer à la logique divine avec le subjectivisme rationaliste de Descartes et de Kant où le culte revient à l'immanence du moi. Notamment, ce dernier fonde la dignité de la personne sur la dimension métaphysique de la scolastique tout en ôtant à cette dimension sa portée transcendante. Bref, il déplace la personne humaine de sa position transcendante et la situe sur terrain du transcendantal qui circonscrit la finitude de l'existence[70].

Influencé par Aristote et, à sa suite par les doctes de l'Église occidentale, Saint Thomas emploie, dans ses développements, la méthode de *l'analogia entis* et de la *via eminentiae*, pour opposer l'Absolu au relatif, l'Infini à la finitude, les rapports entre Dieu et la personne humaine. Il accepte l'axiome de la co-naturalité[71] entre la Raison divine et la raison humaine qui en fait son assise; ainsi la Vérité, loin de désigner l'ontologie et les rapports dialectique des étants, est-elle conçue comme l'adéquation de la chose à l'idée. D'où l'attention à une morale normative sous forme de droit naturel subjectif à caractère théologique. Le christianisme de l'Occident s'est centré, à l'occasion du mystère de l'Incarnation, sur le *subsistant* divin c'est-à-dire dans l'hypostase. L'union de la substance divine et de la substance humaine dans la personne du Christ se fait dans le «subsistant» divin qui a pour équivalent grec *l'hypostasis* et pour équivalent latin le *suppositum*[72]. Mais les Pères de Cappadoce distinguent avec beaucoup de clarté entre *ousia* et *hypostasis* à partir de la distinction aristotélicienne entre *ousia* première et *ousia* seconde. Grégoire de Nysse fait du terme «Personne»[73] le synonyme de l'hypostase qui correspond à l'*ousia* première d'Aristote[74]. Pour ces Pères, les Hypostases[75] désignent désormais les trois Personnes de l'*Ousia* divine, non hiérarchisées. Or à cet égard, les répercussions sur la pensée orthodoxe font que la foi n'est pas recherchée tellement dans l'*Ousia* de Dieu-Personne mais dans la Personne divine et les relations personnelles qu'Il entretient avec la personne des hommes. Le christianisme de l'Occident, grandement préoccupé par les rapports entre la Raison divine et la raison humaine, comme étants connaturels, cherche à éclairer et à commenter un droit naturel inscrit au cœur de l'homme, donc un droit divin qui authentifie le vrai, le juste et le beau, tout en faisant du fait de les enfreindre un péché. À la manière de l'apôtre Paul, le Saint-père représente une source légitime pour définir —surtout dans ses encycliques— les nouveux visages qu'emprunte le mal dans le devenir des choses. Il en est tout autrement pour le christianisme orthodoxe.

Avant de se pencher sur l'*Ousia* divine, l'Orthodoxie fait prévaloir Dieu comme Père, donc comme Personne -*Agapè*. En effet, au nom de son Amour, Il s'incarne en Homme dans la personne du Christ pour le salut des hommes. La relation entre le Père et le fils est avant tout

---

69. *Ibid.*, p. 314.

70. Cf. E. GILSON, *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, Paris, Vrin, 1969^2, p. 323.

71. À ce sujet, cf. le beau livre de M. D'AVENIA, *La Conoscenza per Connaturalità in S. Tommaso d'Asquino*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1992.

72. P. GRENET, *Le Thomisme*, Paris, Que sais-je?,1960, p. 85.

73. Alors que pour La Boétie le mot personne désigne la distinction de deux êtres, donc l'unicité de l'altérité.

74. C. GIANARAS, *La personne.., op. cit.*, pp. 32-33.

75. Les hypostases désignent, chez Plotin, (III siècle) des réalités divines *hiérarchisées:* l'Un-Dieu, l'Intelligence et l'Âme.

une relation *agapitikè*[76], car grâce au Dieu-Personne Crucifié, l'humanité a connu sa rédemption. La règle est ici l'*agapè* et non un quelconque droit naturel de provenance théologique. Les Orthodoxes s'attachent fondamentalement à l'idée du péché comme étant la chute de l'amour de Dieu, c'est-à-dire l'abandon de l'élan extatique qui fait dépasser la causalité de la nature au profit de la liberté de la personne «à l'image de Dieu». Cet élan extatique du dépassement n'est pas seulement la voie extatique des mystiques mais aussi et surtout le mode *personnel* de chacun pour mener sa vie, c'est-à-dire le mode de vivre dans l'*agapè* qui fait de chaque individu une altérité unique tout en abolissant la distance des nécessités naturelles qui dominent tous les êtres de la création. L'être humain confirme alors la victoire de la personne sur l'individu – nature, de la liberté sur la nécessité, de l'éponymat personnel sur l'anonymat biologique.

III. L'absurde postmoderne.

Dans *L'Homme Révolté*[77], Albert Camus se livre à un constat plutôt amer: « Le miroir brisé, il ne nous reste rien qui puisse nous servir pour répondre aux questions du siècle. L'absurde, comme le doute méthodique, a fait table rase». Camus conçoit, comme les autres disciples de l'existentialisme athée, l'homme comme jeté dans le monde (le *Da-sein*), fruit d'un hasard qui vient de nulle part, un *Dasein* coupé tant de la téléologie de l'Être que de la destinée propre à l'homme juste, promis à un *au-delà -de -félicité éternelle*. Et il ajoute dans *Le Mythe de Sisyphe:* «L'homme est sa propre fin. Et il est sa seule fin»[78].

La personne orpheline.

Pour Camus, la vie est dépourvue de toute signification ontologique liée à quelque eschatologie que ce soit. Ces idées font écho à celle de Nietzsche qui, avec son Surhomme, marque un tournant de l'histoire de la culture occidentale. La mort du Crucifié fait naître une nouvelle époque où l'homme dépasse sa propre humanité. Il s'érige en démiurge d'un nouvel ordre existentiel. L'éthique nietzschéenne s'annonce subversive contre toute convention qui met sur le même pied d'égalité la force et la faiblesse. Volonté (*wille*) et pouvoir (*machte*) constituent les deux pôles d'un axe autour duquel se déploie la postmodernité. Nietzsche annonce une nouvelle éthique qui sacrifie la dialectique des relations entre le moi et les autres, au profit d'une dogmatique qui consacre le «Je»; ce «Je», que l'on retrouve chez Schopenhauer comme volonté résumant tout l'être humain, ce «Je» dont la volonté devient une loi universelle chez Kant. La pensée allemande, contrairement à la pensée grecque, consacre une subjectivité qui prospère à partir d'une solitude *égo-ïste* anticipant sur la conquête du monde[79].

Mais la mort de Dieu est préparée par les Lumières qui ont fait prévaloir l'étendue de la

---

76. Adjectif du substantif *agapè*. Il implique le mystère de l'Incarnation et de la Rédemption en tant qu'acte d'amour du Père pour l'humanité. Comme aussi l'acceptation du Fils chargé par le Père de la mission sotériologique.

77. Paris, Gallimard, 1967, p. 21.

78. Paris, Idées/nrf, 1966, p. 119.

79. Cf. CIORAN, *La Tentation d'Exister*, Paris, Tel/Gallimard, 1999, pp. 58-59: «Si les Allemands sont eux aussi, sensibles au destin, ils n'y voient pourtant pas un principe intervenant du dehors, mais une puissance qui, émanée de leur volonté, finit par leur échapper et par se retourner contre eux pour les briser».

volonté (surtout celle du peuple) dans la marche de l'histoire politique de l'Europe[80]. La personne moderne est née comme l'*homme agissant,* porteur des idéologies révolutionnaires qui combattent toute morale religieuse en tant que géniteur de crime. Mais le nouvel ordre laïc n'arrive pas à se débarrasser du mythe optimiste d'une ère juste. Au contraire, modernité et postmodernité confirment la maxime de Saint Juste: «personne ne règne innocemment». Et, il y a un décalage entre la théorie et la pratique d'un droit objectif juste et des droits de l'homme. Car l'un comme les autres ne protègent pas tant les hommes que certains hommes.

L'être humain surgit dès lors comme une personne à la dérive. Replié sur lui-même, il compte sur sa propre liberté. Il s'affirme comme liberté, d'où sa valeur existentielle qui se confond avec sa dignité. S'il s'impose en tant que personne, c'est grâce à une dignité qui devient, surtout après la deuxième moitié du vingtième siècle, l'objet des déclarations nationales et internationales.

Une fois la mort de Dieu acceptée, la personne postmoderne s'efforce de tisser des liens amicaux avec le néant qui le hante de tous côtés. Car la raison postmoderne a démystifié le mystère de l'Être et a nié celui de la Révélation. Aujourd'hui, l'homme se sent affranchi d'une métaphysique qui lui dicte des normes sous la menace des châtiments éternels. Sa liberté ne prend sens que devant la mort par anticipation de sa mort personnelle. «La seule liberté possible est une liberté à l'égard de la mort. L'homme vraiment libre est celui qui, en acceptant la mort comme telle, en accepte les conséquences, c'est-à-dire le renversement de toutes les valeurs traditionnelles de la vie»[81]. La survie apparaît donc comme la *situation*[82] existentielle de la personne postmoderne.

Plus tard, Derrida fait de la survie la «structure» de l'existence[83] en vue d'affirmer le principe même d'une vie précaire. Nous sommes en présence de la personne qui lutte contre l'étendue du néant qui la guette. C'est par la déconstruction des vieilles valeurs que cette personne se donne au combat pour défendre son idéologie. Cette déconstruction pour Derrida n'a aucune tonalité négative. Elle est l'affirmation de la vie même. La personne postmoderne s'attache donc à la vie. Sur les ruines des vieilles idoles qui lui assignent des spécificités territoriales et des traditions en qualité de membre d'une nation nourrie de son passé, elle s'ouvre un espace étranger à l'idée de frontières. Elle vise le cosmopolitisme au nom d'un humanisme qui consacre la phénoménalité de la vie, car l'homme postmoderne est limité par sa temporalité. Elle est le naufragé, le rescapé, et, sous la menace du néant, la personne postmoderne s'efforce de vivre sa vie aussi intensément que possible. Elle se sent drapée dans l'absurde; elle doit survire à la mort-néant, les moments de bonheur sont ceux de la jouissance. Elle est foncièrement corps et sentiments. Pour une telle personne, une vie ascétique serait sans doute ressentie comme une frustration de la vie même.

La personne entre l'être et le néant

L'existentialisme comme éthique de l'individu concret se distancie de l'idéalisme qui

---

80. «À partir du Contrat social, pense Camus, les peuples se font eux-mêmes avant de faire des rois. Quant à Dieu, il n'en est plus question, provisoirement. Dans l'ordre politique, nous avons ici l'équivalent de la révolution de Newton», *op. cit.*, p.146.

81. A. Camus, *Carnets*, 1, Paris, Gallimard, 1971, p. 118.

82. Au sens sartrien du terme.

83. Voir «le Cahier du» *Monde* du 12 octobre 2004, pp. I-X, notamment p. VII, Cahier consacré à Jacques Derrida.

concerne l'universel abstrait, donc l'archétype. L'existence représente pour le premier courant la personne qui s'efforce de se comprendre soi-même à partir de la finitude de son existence[84]. Le temps et le corps qu'elle domine sont de la plus haute importance. La personne est mémoire qui remonte jusqu'à l'enfance et sentiment pour s'exprimer dans le monde réel[85]. Cette opération aide l'existence à s'accomplir et à se perfectionner; c'est-à-dire, à devenir ce qu'elle est capable d'être[86]. C'est pourquoi pour les existentialistes qui voient l'individu dans le monde (Sartre et Camus), l'homme n'accomplit son être que par son engagement dans la société. Or la personne représente le *Da-sein* dont le lot est —en tant qu'exis-tence anonyme— de s'imposer par son combat, pour devenir éponyme. C'est pourquoi Sartre conçoit la personne postmoderne comme un projet voué à se remplir par lui même. L'essence de la personne se crée par rapport à l'exercice de sa liberté démiurgique dans le monde. Et cette liberté n'est point tributaire de l'héritage des normes.

Or, pour éviter l'absurde qui emprisonne l'existence, il faut déployer une liberté qui dépasse la subjectivité, brisant les chaînes de la soumission à la causalité naturelle. Être et liberté s'identifient au mode d'être de l'existence car, et surtout selon Sartre, le *Da-sein* est sans contenu, sans *ousia* (essence qui le prédétermine avec ses impératifs éthiques). La dynamique de la personne consiste à pouvoir s'auto-définir dans un engagement pour l'humanité. Or la personne, est d'abord, existence créant, grâce à sa liberté, sa propre essence.

Sartre se met au rebours de toutes les valeurs classiques et surtout des valeurs métaphysiques. Pourtant, si l'*ousia* —cette partie de l'Être, pour les Anciens, qui fait que l'homme *est* grâce à l'Être, et qu'il peut se réaliser— n'existe pas, si la densité ontologique de la personne qui renvoie à l'image d'un Dieu Personnel est une illusion, à partir de quoi alors, la personne-simple-existence peut-elle se lancer dans un engagement dynamique pour le bien de l'humanité? La liberté n'est ni essence ni existence, mais une force qui anime l'être de l'homme, qui suppose donc une densité ontologique, une *ousia* protéiforme à travers ses manifestations phénoménologiques.

Un homme sans fondement ontologique ne saurait s'accomplir comme une personne, si la nature (*l'ousia)* lui manque, s'il est un simple projet à remplir, car ce projet ne saurait avoir aucun fondement-source dont il pourrait tirer sa vitalité. Il n'y aura ni volonté ni liberté qui puisse s'activer chez l'individu car il est logiquement et métaphysiquement impossible de tirer qui ou quoi que ce soit du néant sauf à se vouloir un dieu créant *ex nihilo*.

Une personne-projet ne saurait participer à ce qui n'est pas, car s'il n'y a pas d'essence de l'homme, il n'y a pas de nature[87]. Ce qui ne relève pas de l'Être ne pourrait guère apparaître comme projet. Le problème du dépassement de la nature ne se pose point ici. Car la personne-projet se livre, comme un véritable combattant, dans le monde pour se constituer une *ousia*, une nature qui lui permettra de se réaliser dans sa totalité.

À cette conception de la personne s'oppose une autre qui relève de l'existentialisme ontologique auquel adhère Emmanuel Mounier. Pour ce philosophe, la personne représente le dépassement de l'égo-isme, à savoir de l'intérêt individuel. Elle témoigne de la transcendance du soi vers une *trans-personnalisation* possible[88], pour la rencontre de l'autre qui lui est

---

84. Cf., S. KIERKEGAARD, *Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques*, Paris Tel/Gallimard, 1989, pp. 236-237.

85. *Ibid.*, p. 234.

86. *Ibid.*, p. 233.

87. Cf., E.MOUNIER, *Écrits sur le Personnalisme*, Paris, Points/Essais, 2000, p. 340.

88. *Ibid.*, p. 363.

semblable. Ce dépassement d'une vie-nature matérielle vers une vie spirituelle vient d'un besoin intérieur de l'homme en quête d'un Absolu[89] qui remonte à une «Existence suprême, modèle des existences»[90]. Sans doute Mounier, fait-il allusion à l'effort de l'homme pour s'accomplir en tant que personne à «l'image» du Dieu Personnel.

Cette conception de la personne contraste avec celle de l'homme-objet, maître ou esclave[91]. Mounier, inspiré par les péripéties tragiques de l'humanité (surtout celles du vingtième siècle), attire notre attention sur le fait que ce «siècle tend de plus en plus, par les doctrines les plus diverses, à installer un univers d'hommes-objets»[92].

Dans le champ de l'existentialisme ontologique, il importe de citer une autre figure importante, Emannuel Lévinas. Confiant en l'humanité de l'homme dont il fait un absolu, imprimé sur le Visage humain, Lévinas dépeint la personne postmoderne comme celle qui projette la plus noble humanité sur ses semblables. Lévinas rattache cette humanité à une responsabilité sans limite qui pousse la personne à assumer le destin de tout être humain.

Le dépassement de la nature humaine doit désigner, dès lors, l'ouverture vers l'autre, qui possède le même visage que moi et sollicite mon engagement actif exprimant la solidarité et l'amour pour le prochain dans un esprit qui dépasse tout présupposé juridique.

L'humanité devient ainsi l'absolu de la personne et se confond avec sa liberté existentielle qui, à son tour, est inséparablement liée à la dignité personnelle. Lévinas s'efforce de sauver l'homme en péril, la personne dénudée, à cause de la passion qui rend souvent la nature humaine fort cruelle. Il donne des leçons d'espoir au monde postmoderne meurtri par les idéologies totalitaires qui subordonnent l'humanité de la personne à la puissance et au pouvoir des castes racistes.

Levinas, sans écarter la dimension transcendante de la personne, centre son personnalisme sur la densité ontologique de l'homme que représente l'humanité individuelle dans son dynamisme salvateur pour l'autre. La personne est un «je» qui accomplit pleinement son essence lorsque elle devient l'otage des souffrances d'autrui. Sous cet angle, l'humanité de la personne traduit son essence propre et l'expression de cette essence sous forme de *syn-pathéia*. Levinas est influencé par l'existentialisme de Buber qui distingue, dans l'homme, l'individu de la personne.

Pour Buber notamment, la personne exprime le «je» irréductible de l'homme qui participe à la réalité du monde car le monde est en lui[93]. Cette personne possède la certitude de participer à l'Être, c'est-à-dire à *ce qui est* avec les autres qui en font partie. Elle prend ainsi conscience de soi et en même temps des autres. Elle est donc pleinement ontologique. La personne est avec les autres tout en gardant son unicité, mais cette unicité n'est pourtant pas égocentrique, comme celle de l'individu qui se préoccupe seulement de sa manière d'être et d'apparaître dans le monde[94]. La personne *est* en tant que plénitude de l'Être, alors que l'individu porte à se distinguer des autres mettant l'accent sur le mode d'être de son être[95]. La première, tout en étant dans le monde, s'efforce d'être avec le monde, alors que le second se préoccupe uniquement de sa nature individuelle dans le monde[96].

---

89. *Ibid.*, p. 318.
90. *Ibid.*, p. 336.
91. *Ibid.*, p. 358.
92. *Ibid.*
93. *Je et Tu*, Paris, Aubier, 1992, p. 109.
94. *Ibid.*, p. 98.
95. *Ibid.*, p. 99.
96. *Ibid.*

Certes, tant la personne que l'individu représentent la dualité d'un moi qui vit sa densité ontologique comme intériorité[97]. Toutefois, plus l'individu s'ouvre au monde pour embrasser les «tu» du monde, plus il s'approche de la réalité de la personne, car la réalité du monde est l'humanité tout entière qui accueille l'homme en serviteur de ses membres. Il faut donc que l'individu dépasse son égoïsme (ses inclinations naturelles qui ne recherchent que leur satisfaction propre) pour s'épanouir dans la subjectivité spirituelle de la personne, le «*shibboleth* de l'humanité»[98]. La réalité de la personne tire ainsi sa vigueur de l'humanité même. Buber se centre alors sur la personne comme membre de l'humanité, contenant comme essence la vertu qui fait de l'humanité individuelle une force créatrice de l'histoire (une idée qui est très chère chez Lévinas).

Dès lors, la personne postmoderne, dans sa dimension laïque, garde comme essence irréductible son humanité propre qui remplace la conception théologique de la personne –à-l'image-du Dieu Personnel. Une dignité censée être inhérente à la nature humaine est érigée en qualité fondamentale de l'essence humaine et consacre l'homme comme être privilégié de la création, pourvu d'une liberté qui l'aide à accomplir sa destinée personnelle. Pour la postmodernité, humanité, dignité et liberté humaines deviennent des notions interchangeables.

La personne, microcosme de l'humanité tout entière

La nature de la personne postmoderne est censée refléter l'humanité individuelle comme un *microcomos* de l'humanité universelle. L'absoluité de Dieu considéré désormais comme étant mort ou écarté de l'horizon existentiel de l'homme, a été remplacée par l'absoluité de l'homme *quia* homme. Cette conception de la personne s'arrête ainsi aux frontières de sa finitude. Elle n'a donc rien à dépasser mais tout à assumer comme moteur du devenir historique. La mission transcendante de la personne a perdu du terrain au profit de la responsabilité d'assumer son propre destin ainsi que la destinée commune à ses semblables. Désormais, l'autorité et la puissance du droit personnel viennent de la personne même. L'homme devient propriétaire de sa personne. La personne postmoderne a tendance à réclamer ses droits au nom de la propriété, et surtout de la propriété de son soi. Il n'y a plus la grâce divine à laquelle elle faisait recours, grâce qui impliquait que la vie humaine fût une «*dorea*» (donation) de Dieu. Or, au nom de l'existence comme propriété de la personne, la personne postmoderne réclame le droit de disposer librement non seulement de son corps mais aussi de sa vie.

Il s'agit dès lors d'envisager le *dépassement* du droit formel qui concerne l'individu au nom de l'humanité de l'homme source des droits personnels. Les crimes qui visent l'anéantissement de cette humanité, c'est-à-dire qui nient la dignité de l'homme comme absolu ontologique —donc qui *déshumanise* la personne humaine— constituent une catégorie de délits qualifiés de crimes contre l'humanité et punis par des sanctions particulières. C'est pourquoi d'ailleurs, la peine de mort est supprimée en tant que peine

---

97. *Ibid.*, p. 100.

98. *Ibid.*, p. 101. Au sujet du *Shibboleth*, cf. *Les Juges*, 12, 4-6. Il désigne l'épi. Dans le contexte de la philosophie de Buber, il pourrait désigner au sens figuré l'individu qui s'attache à l'humanité tout entière comme étant son écorce. Il pourrait signifier la personne humaine comme un membre également indispensable d'une communauté ou d'un groupe qui s'identifie avec la conscience du groupe, en faisant un corps avec elle sans perdre pourtant son individualité.

incompatible avec la dignité personnelle.

La réclamation fondamentale de la personne postmoderne est de se faire *accepter* avec toutes ses vertus et ses péchés par les autres au nom d'une humanité qui est commune à tous, malgré l'unicité de spécificités de chacun. C'est pourquoi, au niveau international, le racisme est légalement puni et les actes dus à des spécificités biologiques (les homosexuels) et jadis sévèrement punis, sont *dés-incriminés* au nom de la dignité de la personne; ce qui implique l'acceptation sans condition de l'humanité individuelle issue de l'humanité généralement.

On pourrait considérer que le progrès de la science en matière génétique (les manipulations de l'embryon ou du fœtus, la fécondation in vitro, la culture des cellules-souches constitueraient un effort pour dépasser la nature humaine au sens d'une amélioration de l'*ousia* (essence) biologique de l'homme. À notre avis, tel ne serait pas le cas. Ces manipulations se rapportent plutôt à la *fabrication* de l'humain, donc à l'aliénation ou l'altération de la nature (c'est évident dans le cas du clonage). Dépassement signifie acceptation d'une nature avec toutes ses spécificités et l'effort (surtout spirituel) de dépasser les causalités qui limitent ses inclinations «égo-ïstes».

La personne ne désigne qu'une *condition juridique* de la nature humaine, condition qui s'acquiert automatiquement: l'être humain, né vivant, se voit assigner *de facto* et *de jure* le statut de personne.

Epilégomena.

La conception de la personne postmoderne qui ignore l'*auctoritas* divine et se prévaut du droit formel lorsque sa dignité est bafouée tire une grande partie de sa force de la déconstruction des valeurs existentielles classiques et des idées anarchistes.

Dans cette direction, la personne ne saurait être une abstraction, même pas une individualité qui renvoie à une Idée ou bien à un Dieu personnel, mais une existence réelle et vivante qui n'est que pour elle[99]. Il s'agit d'un être dont l'humanité constitue ce qui est permanent et relativement éternel en lui. Car en développant son humanité, l'être humain l'a faite passer d'une génération à l'autre, toujours plus forte et plus riche[100]. Ainsi la personne, plus que de l'amour, demande-t-elle du respect, et c'est dans le respect du soi et des autres qu'elle affirme sa dignité. La personne est une réalité de notre monde. Max Stirner va jusqu'à l'assimiler à un moi coupé de Dieu et de l'humanité générale: «Pour moi, il n'y a rien au-dessus de moi»[101]. Ce moi comprend toute l'humanité qui devient individuelle et qui ne travaille que pour elle-même. La personne est alors séquestrée dans ce moi égoïste, ayant la propriété de toute son existence[102]. Notamment, il possède l'*auctoritas* sur sa personne et le droit d'en disposer à sa guise[103].

Certes, la postmodernité est loin de la conception égocentrique de Stirner. Elle ne saurait concevoir la personne sans référence à l'autre ni sans bâtir une éthique sur le respect mutuel d'une personne pour l'autre. Mais elle *absolutise* d'abord la personne à partir de sa propre

---

99. M. BAKOUNINE, *Dieu et l'État*, Paris, Mille et une nuits, 1998, p. 82.
100. *Ibid.*, p. 74.
101. *L'unique et sa Propriété* (tr. H.Lasvignes), Paris, La Table Ronde, 2000, p. 18.
102. *Ibid.*, p. 261.
103. *Ibid.*, p. 262.

humanité qui constitue un idéal dont le contenu est très incertain. Dès lors, elle dégage des droits absolus (les droits de l'homme) à partir d'une nature très variable à raison des tempéraments individuels. Il arrive assez souvent que l'exercice de ces droits fondamentaux tende à précipiter l'individu dans le «gouffre du néant». Or, en reconnaissant la personne comme seule propriété du moi et comme liberté ontologique sans lien avec ses droits et ses devoirs envers les autres, ne l'isole-t-on pas, ne l'aliène-t-on pas?

Stamatios TZITZIS
(Paris)

ΤΟ ΠΡΟΣΩΠΟ ΩΣ ΥΠΕΡΒΑΣΗ ΤΗΣ ΦΥΣΗΣ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Στὴν παροῦσα ἐργασία ἀναπτύσσονται οἱ σχέσεις τῆς ἀνθρώπινης φύσης πρὸς τὸ πρόσωπο. Ἡ φύση ἐκλαμβάνεται ὡς τὸ φυσικὸ ὑπόβαθρο τοῦ προσώπου καὶ ἀναλύεται ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο τὰ διάφορα φιλοσοφικὰ ρεύματα ἀντιμετωπίζουν τὴν ὑπέρβαση τῆς φυσικῆς νομοτέλειας, ἔτσι ὥστε ὁ ἄνθρωπος νὰ φθάσει στὸ ἐπίπεδο τοῦ προσώπου. Τὸ πρόσωπο, ὡς φαινομενολογικὴ πραγματικότητα ἐνέχει παρελθὸν ὀντολογικό, τὸ ὁποῖο ἀναφέρεται στὴ χρονικότητα τοῦ ὄντος καὶ ἐμφανίζεται ὡς δημιουργία εἰς «τὸ κατ' εἰκόνα Θεοῦ».

Ὑπὸ τὴν προοπτικὴ αὐτή, ἡ ἐργασία διαιρεῖται σὲ τρία μέρη: 1. **Ἑλληνικὴ ἀρχαιότητα.** Ἡ ἔννοια τοῦ προσώπου, ἄγνωστη στὴν ἑλληνικὴ ἀρχαιότητα, θ' ἀναπτυχθεῖ ἀπὸ τοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας καὶ ἰδιαίτερα τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας, ἀναφορικὰ πρὸς τὴ Χριστολογία. Δὲν πρέπει ἄρα, νὰ συγχέεται ἡ «ὁμοίωσις τῷ Θεῷ» τῆς πλατωνικῆς ρήσης μὲ τὴν «προσωπικὴ ὁμοίωση τῷ Θεῷ» τῆς χριστιανικῆς δογματικῆς. 2. **Χριστιανικὴ παράδοση.** Ἐδῶ δηλώνεται ἡ διαφορὰ στοχασμοῦ μεταξὺ Ὀρθοδόξων καὶ Καθολικῶν σχετικὰ μὲ τὴ θεολογικὴ ὀντολογία τοῦ προσώπου. 3. **Μεταμοντέρνα ἐποχή.** Ἡ φορμαλιστικὴ ἔννοια τοῦ Οὐμανισμοῦ καὶ τῶν δικαιωμάτων τοῦ ἀνθρώπου παραγνώρισε τὴν ὑπερβατικὴ ὀντολογία τοῦ προσώπου, ἐπικεντρώνοντας τὸ ἐνδιαφέρον της στὴν ἔννοια τῆς ἀνθρώπινης ἀτομικότητας καὶ τῆς ἀνθρώπινης ἀξιοπρέπειας ποὺ συνοψίζουν τὴν ὀντολογία τοῦ προσώπου στὴν ἐκλαϊκευμένη του ἔκφραση.

Σταμάτιος ΤΖΙΤΖΗΣ

ΣΤΗΝ ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ. *«ΤΑ ΠΑΡΑΔΟΞΑ ΤΟΥ ΑΠΕΙΡΟΥ»*

«Τὰ Μαθηματικά, ἐπιστήμη τοῦ ἀπείρου, ἔχουν στόχο τὴν συμβολικὴ κατανόηση τοῦ ἀπείρου μὲ ἀνθρώπινα μέσα, δηλαδὴ πεπερασμένα».

H. Weyl

Ἡ πιὸ ἀρχαία ἀναφορὰ ἀπειροστικῆς θεώρησης, ὅπως καὶ ὅλες σχεδὸν οἱ ρίζες τῶν συγχρόνων Μαθηματικῶν, βρίσκεται στὴν ἀρχαία Ἑλλάδα. Ὁ Ἀναξαγόρας εἶναι ἐκεῖνος ὁ ὁποῖος «δίδει στὴν ἔννοια τοῦ ἀπείρου μιὰ διατύπωση ποὺ τοῦ ἐπιτρέπει νὰ τὴν ἐνσωματώσει στὴν ἐπιστήμη»[1] «οὔτε γὰρ τοῦ σμικροῦ ἐστι τό γε ἐλάχιστον, ἀλλ' ἔλασσον ἀεί. τὸ γὰρ ἐὸν οὐκ ἐστι τὸ μὴ οὐκ εἶναι. ἀλλὰ καὶ τοῦ μεγάλου ἀεί ἐστι μεῖζον»[2]. Ἀργότερα ὁ ἴδιος φιλόσοφος θὰ ὑπογραμμίσει τὴν μαθηματικὴ σημασία αὐτῆς τῆς ἀπειροστικῆς ἀρχῆς στὴν ἐπίλυση τοῦ προβλήματος τοῦ τετραγωνισμοῦ τοῦ κύκλου[3].

Ὁ Πλούταρχος μᾶς ἔχει διασώσει μιὰ πολύτιμη μαρτυρία γιὰ τὴ δημοκρίτεια θεώρηση τῶν ἀτόμων στὰ Μαθηματικά. «Δημοκρίτῳ διαπορουῦντι φυσικῶς καὶ ἐπιτυχῶς, εἰ κῶνος τέμνοιτο παρὰ τὴν βάσιν ἐπιπέδῳ τι χρὴ διανοεῖσθαι τὰς τῶν τμημάτων ἐπιφανείας, ἴσας ἢ ἀνίσους γιγνομένας; ἄνισοι μὲν γὰρ οὖσαι τὸν κῶνον ἀνώμαλον παρέξουσι πολλὰς ἀποχαράξεις λαμβάνοντα βαθμοειδεῖς καὶ τραχύτητας, ἴσων δ' οὐσῶν ἴσα τμήματα ἔσται, καὶ φανεῖται τὸ τοῦ κυλίνδρου πεπονθὼς ὁ κῶνος, ἐξ' ἴσων, συγκείμενος καὶ οὐκ ἀνίσων κύκλων, ὅπερ ἐστὶν ἀτοπώτατον»[4].

Ἂν καὶ στὸ ἀπόσπασμα αὐτὸ δὲν δίδεται ἀπάντηση ἂν θὰ ἐξαφανισθοῦν οἱ ἀνωμαλίες ὅταν οἱ «διαμερίσεις» γίνουν πολὺ λεπτὲς καθὼς ἐπίσης ποῦ σταματᾶ ἡ «διαμέριση», ὁ Δημόκριτος προσεγγίζει ἀρκετὰ τὴν ἔννοια τοῦ ἀπειροστοῦ. Τόσο ὁ ὑλισμός του, ὅσο καὶ ἡ ἱκανότητά του νὰ διακρίνει τὰ ἄτομα ἀπὸ τὴν μονάδα, τὸν διασώζουν ἀπὸ τὸν κλοιὸ τοῦ Ἐλεάτη.

Ὁ Ζήνων ὁ Ἐλεάτης μὲ τὰ παράδοξά του θὰ ὁδηγήσει στὴν ἀναθεώρηση τῶν μεθόδων καὶ στὴν ἀναζήτηση στέρεης μαθηματικῆς βάσης. Ὁ Ἐλεάτης φιλόσοφος[5] συνέδεσε τὸ ὄνομά του μὲ τὶς ἀντινομίες του, τὰ ὀνομαζόμενα παράδοξα[6], τὰ ὁποῖα[7]

---

1. H. Weyl, *Das Kontinuum. Kritische Untersuchungen über die Grundlagen der Analysis*, W. de Gruyter, Berlin,1932, σ. 127.
2. D. V. 46 B. 3.
3. H. Weyl, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 128.
4. Πλουταρχου, *Περὶ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν πρὸς τοὺς Στωικούς* Κεφ. 39,1 1079 E, 39,2. Πβ. ἐπίσης, Μ. Πρωτοπαπα-Μαρνελη, *Στωϊκοί. Ἡ Ἐπιστήμη τῆς ρητορικῆς*, (μτφρ. ἀπὸ τὰ γαλλικὰ Κ. Π. Πετρόπουλου), Σμίλη. Ἀθήνα, 2005, σ. 91.
5. H. D. P. Lee, *Zeno of Elea*, Cambridge, 1936.
6. A. Grünbaum, *Modern Science and Zeno's Paradoxes*, London, 1968.
7. Πβ. Σιμπλικιου, *εἰς Φυσικά* 140, 28: πάλιν γὰρ δεικνύς, ὅτι εἰ πολλά ἐστι, τὰ αὐτὰ πεπερασμένα ἐστὶ καὶ ἄπειρα, γράφει ταῦτα κατὰ λέξιν ὁ Ζήνων· «εἰ πολλά ἐστιν, ἀνάγκη τοσαῦτα εἶναι ὅσα ἐστὶ καὶ οὔτε πλείονα αὐτῶν οὔτε ἐλάττονα, εἰ δὲ τοσαῦτα ἐστιν ὅσα ἐστί, πεπερασμένα ἂν εἴη, εἰ πολλά ἐστιν ἄπειρα τὰ ὄντα ἐστίν· ἀεὶ γὰρ ἕτερα μεταξὺ τῶν ὄντων ἐστί, καὶ πάλιν ἐκείνων ἕτερα μεταξύ, καὶ οὕτως ἄπειρα τὰ ὄντα ἐστί» Ἀπόσπ. 3.

μᾶς διέσωσε ὁ Ἀριστοτέλης στὰ *Φυσικά*[8] καὶ τὰ ὁποῖα συνεχίζουν ἀκόμα καὶ σήμερα νὰ ἀπασχολοῦν φιλοσόφους[9] καὶ μαθηματικούς[10].

Τέσσερις εἶναι οἱ συλλογισμοὶ τοῦ Ζήνωνος γιὰ τὴν κίνηση, «οἱ παρέχοντες τὰς δυσκολίας τοῖς λύουσιν»[11]. Τὰ τέσσερα λοιπὸν παράδοξα[12] «οἱ λόγοι περὶ κινήσεως»[13] συνδέονται μὲ τὰ προβλήματα τοῦ διακριτοῦ[14] καὶ τοῦ συνεχοῦς[15], δηλαδὴ οὐσιαστικὰ ὁ Ζήνων ἐμφανίζει τὴν ἀδυναμία κατανόησης τῆς ἀσυνεχοῦς πολλαπλότητας μὲ τὴν αἰσθητὴ συνεχῆ χωρικὴ πραγματικότητα, καθὼς καὶ τὰ ἀντικείμενα ποὺ κινοῦνται μέσα σ' αὐτήν.

Ἂν καὶ τὰ τέσσερα αὐτὰ παράδοξα δὲν παρουσιάζουν φαινομενικὴ ὁμοιότητα, ἂν θελήσουμε νὰ ἐμβαθύνουμε, θὰ παρατηρήσουμε ὅτι παρουσιάζουν δύο ἀντίθετες ἀντιλήψεις σχετικὰ μὲ τὸν χῶρο καὶ τὸν χρόνο, ἐνῶ τὰ μεγέθη μεταβάλλονται. Τὰ δύο πρῶτα παράδοξα, ἡ διχοτομία καὶ ὁ Ἀχιλλέας «ἀντιτίθενται στὴ θεώρηση ὅτι ὁ χῶρος καὶ ὁ χρόνος εἶναι διαιρετὰ ἐπ' ἄπειρον, ἄρα ἡ κίνηση εἶναι συνεχής, ἐνῶ τὸ τρίτο καὶ τὸ τέταρτο, τὸ βέλος (ὀϊστὸς) καὶ τὸ στάδιο, ἀντιτίθενται στὴν θεώρηση ὅτι ὁ χῶρος καὶ ὁ χρόνος ἀποτελοῦνται ἀπὸ πολὺ μικρὰ ἀδιαίρετα τμήματα καὶ ἡ κίνηση εἶναι μιὰ διαδοχὴ ἀπὸ στιγμιαῖες ἀναπηδήσεις»[16]. Φυσικὰ καὶ τὰ τέσσερα αὐτὰ παράδοξα ἀπαιτοῦν ἔννοιες τοῦ ἀπειροστικοῦ λογισμοῦ ὅπως καὶ ἔννοιες τῆς συνεχείας, τοῦ ὁρίου, τῆς σύγκλισης κ.ἄ.

Ἂν ὅμως τὰ παράδοξα τοῦ Ζήνωνος εἶναι πολὺ γνωστά, δὲν ἀποτελοῦν καὶ τὴ μόνη θεώρηση γι' αὐτὰ τὰ θέματα. Ὁ Πλούταρχος στὸ ἔργο του *Περὶ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν πρὸς τοὺς Στωϊκούς*, θίγει ἐπίσης τὸ πρόβλημα τῆς ἐπ' ἄπειρον διαιρετότητας[17].

«Καὶ μὴν παρὰ τὴν ἔννοιαν μήτ' ἄκρον ἐν τῇ φύσει τῶν σωμάτων μήτε πρῶτον μήτ' ἔσχατον <εἶναι> μηθέν, εἰς ὃ λήγει τὸ μέγεθος τοῦ σώματος, ἀλλ' ἀεὶ <τι> τοῦ ληφθέντος ἐπέκεινα φαινόμενον εἰς ἄπειρον καὶ ἀόριστον ἐμβάλλειν τὸ ὑποκείμενον. Οὔτε γὰρ μεῖζον οὔτ' ἔλαττον ἔσται νοεῖν ἕτερον ἑτέρου μέγεθος, εἰ τὸ προϊέναι τοῖς μέρεσιν ἐπ' ἄπειρον ἀμφοτέροις ὡσ<αύτως> συμβέβηκεν, ἀλλ' ἀνισότητος αἵρεται φύσις· ἀνίσων γὰρ νοουμένων τὸ μὲν προαπολείπεται τοῖς ἐσχάτοις μέρεσι τὸ δὲ

---

8. Αριστοτελους, *Φυσικά*, Z 9, 239b9, 239b11, 239b14, 239b 30-33, 5-9, 239b33.

9. Πβ. G. Vlastos, Zeno of Elea, *The Encyclopedia of Philosophy*, (P. Edwards), New York, 1967.

10. G. E. L. Owen, Zeno and the mathematicians, *Proceedings of the Aristotelian Society*, V. 58, 1957-58, σσ. 199-122; F. Cajori, History of Zenon's arguments on motion, *Amer. Math. Monthly*, V. 22, 1915, σσ. 1-6· σσ. 39-47· σσ. 77-82· σσ. 105-115· σσ. 143-149· σσ. 179-186· σσ. 215-220· σσ. 253-258· σσ. 292-297. B. L. van der Waerden, Zenon und die Grundlagenkrise der griechischen Mathematik, *Math. Annalen*, Bd. 117, 1940, σσ. 141-161 καὶ M. Schramm, *Die Bedeutung der Bewegunslehre des Aristoteles für seine beiden Lösung der Zenonischen Paradoxien*, Frankfurt am Main, 1962.

11. Αριστοτελους, *Φυσικά*, Z 9, 239b9.

12. Ἀκόμα καὶ σήμερα δὲν εἶναι γνωστὸ σὲ ποιοὺς προγενέστερους φιλόσοφους ἀπηύθυνε τὰ παράδοξά του ὁ Ζήνων. Πβ. τὸ ἀπόσπασμα τοῦ Τίμωνος τοῦ Φλειασίου τὸ ὁποῖο διέσωσε ὁ Πλούταρχος στοὺς *Βίους Παραλλήλους, Περικλῆς - Φάβιος Μάξιμος*: «Ἀμφοτερογλώσσου τε μέγα τὸ σθένος οἷκ ἀλαπαδνὸν Ζήνωνος, πάντων ἐπιλήπτορος».

13. Αριστοτελους, *ἔνθ' ἀν.*

14. Πβ. τὸ κλασικὸ ἄρθρο τοῦ F. Enriques, Pluralità e moto nella polemica eleatica e in particolare negli argomenti di Zenone, *Revista di Filosofia*, V. 27, 1936, σσ. 198-209.

15. Πβ. P. Tannery, Le concept scientifique du continu. Zénon d'Elée et Georg Cantor, *Revue Plilosophique*, t. XX, 1885, σσ. 385-410.

16. M. Kline, *Mathematical Thought from Ancient to Modern Times*, New York, Oxford University Press, 1972, σ. 35.

17. Πλουταρχου, *Περὶ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν*..., 1078, 38 E.

παραλλάττει καὶ περίεστι· μὴ οὔσης δ' ἀνισότητος ἕπεται μὴ ἀνωμαλίαν εἶναι μηδὲ τραχύτητα σώματος· ἀνωμαλία μὲν γὰρ ἐστι μιᾶς ἐπιφανείας ἀνισότης πρὸς ἑαυτήν, τραχύτης δ' ἀνωμαλία μετὰ σκληρότητος. ὧν οὐθὲν ἀπολείπουσιν οἱ σῶμα μηθὲν εἰς ἔσχατον μέρος περαίνοντες ἀλλὰ πάντα πλήθει μερῶν ἐπ' ἄπειρον ἐξάγοντες»[18]. Καὶ ὁ Πλούταρχος συνεχίζει ὅτι, δὲν εἶναι ἀλήθεια πὼς ὁ ἄνθρωπος ἀποτελεῖται ἀπὸ περισσότερα μέρη ἀπὸ τὸ δάχτυλό του καὶ ὁ κόσμος ἀπὸ περισσότερα μέρη ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο, σκεπτικὸ ποὺ θὰ ἀναβιώσει κατὰ τὸν Μεσαίωνα: «ταῦτα γὰρ ἐπίστανται καὶ διανοοῦνται πάντες, ἂν μὴ Στωϊκοὶ γένωνται· γενόμενοι δὲ Στωϊκοὶ τἀναντία λέγουσι καὶ δοξάζουσιν, ὡς οὐκ ἔστιν ἐκ πλειόνων μορίων ὁ ἄνθρωπος ἢ ὁ δάκτυλος οὐδ' ὁ κόσμος ἢ ὁ ἄνθρωπος. ἐπ' ἄπειρον γὰρ ἡ τομὴ προάγει τὰ σώματα, τῶν δ' ἀπείρων οὐδὲν ἐστι πλέον οὐδ' ἔλαττον οὐδ' ὅλως ὑπερβάλλον πλῆθος, ἢ παύσεται τὰ μέρη τοῦ ὑπολειπομένου μεριζόμενα καὶ παρέχοντα πλῆθος ἐξ αὐτῶν»[19].

Στὴν ἀπορία τοῦ Λαμπρία πῶς ἀντικρούουν αὐτὲς τὶς δυσκολίες, ὁ Διαδούμενος ἀναφέρεται στὸν ὑπερασπιστὴ τῆς ἔννοιας τοῦ ὁρίου ὡς βασικῆς γιὰ τὰ ὄντα[20] στὸν Χρύσιππο, ὁ ὁποῖος θεωροῦσε πὼς στὴν ἐρώτηση ἂν ἔχουμε μέρη καὶ ἀπὸ πόσα μέρη ἀποτελούμεθα, θὰ πρέπει γενικὰ νὰ ποῦμε πὼς ὁ ἄνθρωπος ἐν γένει ἀποτελεῖται ἀπὸ ἕνα κεφάλι, ἕνα κορμὸ καὶ τὰ ἄκρα, ἀλλά, ἂν ἡ ἐρώτηση φθάσει μέχρι τὰ ἔσχατα μέρη, δὲν πρέπει νὰ σκεφθοῦμε μὲ τὸν ἴδιο τρόπο, δὲν πρέπει νὰ ἀναλογισθοῦμε δηλαδὴ ἀπὸ πόσα μέρη ἀποτελεῖται, οὔτε ἂν εἶναι ἄπειρα ἢ πεπερασμένα: «καί μοι δοκῶ ταῖς ἐκείνου κεχρῆσθαι λέξεσιν αὐταῖς, ὅπως συνίδῃς ὃν τρόπον διεφύλαττε τὰς κοινὰς ἐννοίας, κελεύων ἡμᾶς νοεῖν τῶν σωμάτων ἕκαστον οὔτ' ἔκ τινων οὔτ' ἐξ ὁποσωνοῦν μερῶν, οὔτ' ἐξ ἀπείρων οὔτ' ἐκ πεπερασμένων, συγκείμενον. εἰ μὲν γάρ, ὡς ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ τὸ ἀδιάφορον, οὕτως πεπερασμένου τι καὶ ἀπείρου μέσον ἐστίν, εἰπόντα τὶ τοῦτ' ἐστὶν ἔδει λῦσαι τὴν ἀπορίαν· εἰ δέ, ὡς τὸ μὴ ἴσον εὐθὺς ἄνισον καὶ τὸ μὴ φθαρτὸν ἄφθαρτον, οὕτως τὸ μὴ πεπερασμένον ἄπειρον νοοῦμεν, ὅμοιόν ἐστιν, οἶμαι τῷ τὸ σῶμα εἶναι μήτ' ἐκ πεπερασμένων μήτ' ἐξ ἀπείρων τὸν λόγον εἶναι μήτ' ἐξ ἀληθῶν λημμάτων μήτ' ἐκ ψευδῶν...»[21].

Ἡ θεώρηση αὐτὴ τῆς ἐπ' ἄπειρον διαίρεσης ἀντιβαίνει τὴν ἀριστοτελικὴ ἔννοια τοῦ τόπου, ἡ ὁποία ἀπαιτεῖ σαφῆ διάκριση μεταξὺ ἐπαφῆς καὶ συνέχειας.

Μιὰ σημαντικὴ ἀναφορὰ βρίσκεται στὸν σχολιαστὴ τοῦ Εὐκλείδου, Πρόκλο, ὁ ὁποῖος ἐκθέτει μιὰ «περίεργη» γιὰ τὰ ἀρχαιοελληνικὰ δεδομένα θεώρηση. Συγκρίνοντας τὸ «σύνολο» τῶν ἡμικυκλίων ἀναφέρει πὼς εἶναι «διπλάσια τῶν ἀπείρων... κατ' ἀριθμόν» ἀπὸ τὸ προηγούμενο, προαναγγέλοντας τὰ παράδοξα τοῦ ἀπείρου χωρὶς ὅμως νὰ εἶναι σὲ θέση, ὅπως καὶ οἱ Στωϊκοί, νὰ τὰ ἑρμηνεύσει. Κατανοώντας ὅμως τὸ «παράλογο» καταλήγει ὅτι τὸ πλῆθος τῶν ἡμικυκλίων «οὐδέποτε ἔσται διπλάσια τῶν ἀπείρων», ἀλλὰ τὰ παραγόμενα θὰ εἶναι πάντα διπλάσια τῶν πεπερασμένων, ἀφοῦ οἱ διάμετροι ποὺ λαμβάνονται εἶναι πάντα πεπερασμένες σὲ πλῆθος.

«Ἀλλ' εἰ μιᾶς οὔσης διαμέτρου δύο ἡμικύκλια γίνεται, ἄπειροι δὲ διάμετροι διὰ τοῦ κέντρου ἄγονται, συμβήσεται διπλάσια τῶν ἀπείρων εἶναι κατ' ἀριθμόν. ταῦτα γὰρ ἀποροῦσι τινὲς πρὸς τὴν ἐπ' ἄπειρον τομὴν τῶν μεγεθῶν, ἡμεῖς δὲ λέγομεν, ὅτι τέμνεται μὲν ἐπ' ἄπειρον τὸ μέγεθος οὐκ εἰς ἄπειρα δέ. τοῦτο μὲν γὰρ ἐνεργείᾳ ποιεῖ τὰ ἄπειρα, τὸ δὲ δυνάμει μόνον, καὶ τὸ μὲν οὐσίαν τῷ ἀπείρῳ δίδωσι, τὸ δὲ γένε-

---

18. Πλουταρχου, *ἔνθ' ἀν.*, 1078 E-F-1079 A.
19. *Ἔνθ' ἀν.*, 1079, 38 A-B.
20. E. Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, Vrin, 1989[8], σ. 3.
21. Πλουταρχου, *ἔνθ' ἀν.*, 1079, 38 C-D.

σιν μόνην. ἅμα οὖν μιᾷ διαμέτρῳ δύο ἡμικύκλια καὶ αἱ διάμετροι οὐδέποτε ἄπειροι ἔσονται, εἰ καὶ ἐπ' ἄπειρον ληφθήσονται ὥστε οὐδέποτε ἔσται διπλάσια τῶν ἀπείρων, ἀλλὰ τὰ γινόμενα ἀεὶ διπλάσια τῶν πεπερασμένων ἐστὶ διπλάσια. ἀεὶ γὰρ αἱ ληφθεῖσαι διάμετροι πεπερασμέναι κατ' ἀριθμὸν εἰσι»[22].

Ἄλλη μιὰ προσπάθεια ἀνάδειξης τῶν παραδόξων τοῦ ἀπείρου γίνεται ἀπὸ τὸν Φιλόπονο, ὁ ὁποῖος ἔντονα ἐπικρίνει τὸ σύγγραμμα τοῦ Πρόκλου περὶ ἀϊδιότητος τοῦ κόσμου. Συγκεκριμένα, στὸ ἔργο του *Κατὰ τοῦ Πρόκλου περὶ τοῦ ἀϊδιότητος τοῦ κόσμου*, θέτει τὸ ἐρώτημα[23]: ἂν ὁ κόσμος εἶναι αἰώνιος, στὸ παρελθὸν συνέβησαν μιὰ ἀπειρία περιστροφῶν τοῦ ἡλιου καὶ μιὰ ἀπειρία περιστροφῶν τῆς σελήνης. Ὑπάρχουν δώδεκα φορὲς περισσότερες περιστροφὲς τῆς σελήνης ἀπὸ τὶς περιστροφὲς τοῦ ἡλιου. Ὁ W. von Ockham βασίζεται στὸ σκεπτικό του ὅτι: «ἕνα ἄπειρο μπορεῖ νὰ εἶναι μεγαλύτερο ἀπὸ ἕνα ἄλλο ἔτσι καὶ οἱ περιστροφὲς τῆς σελήνης εἶναι παραπάνω ἀπὸ τὶς περιστροφὲς τοῦ ἡλιου»[24].

Τὰ παράδοξα τοῦ Ζήνωνος[25] συμβάλλουν στὴν συνειδητοποίηση τῶν προβλημάτων ποὺ ἐνυπάρχουν, τόσο στὰ ἀρχαιοελληνικὰ μαθηματικά, ὅσο καὶ στὴν ἀρχαιοελληνικὴ φιλοσοφία γιὰ τὴ μέτρηση καὶ τὴ συνέχεια στὸν χῶρο καὶ στὸν χρόνο, ἀλλὰ καὶ γιὰ τὰ ἄπειρα «σύνολα».

Ὅμως ἡ εἰσαγωγὴ τῶν ἀπείρων «συνόλων» στὰ Μαθηματικὰ ἀρχίζει οὐσιαστικὰ νὰ ἐμφανίζεται μετὰ τὶς συστηματικὲς μελέτες τοῦ Γαλιλαίου καὶ τοῦ Cavalieri στὴν θεωρία ἀναλογιῶν τοῦ Εὐδόξου[26]. Ὁ Κνίδιος ἀποτέλεσε τὴ λυδία λίθο, ὅπου δοκιμάστηκαν οἱ θεωρήσεις τοῦ μεγάλου Φλωρεντίνου καὶ τοῦ Ἰησουίτη μοναχοῦ, ἐνῶ ὁ Bolzano τοῦ ὀφείλει τὴν μύησή του στὴν αὐστηρὴ θεμελίωση τῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης. Ὁ ἴδιος μάλιστα διηγεῖται πὼς ἡ μελέτη τῶν *Στοιχείων* τοῦ Εὐκλείδη καὶ ἰδιαίτερα τοῦ 5ου Βιβλίου τοῦ προσέφεραν μεγάλη εὐχαρίστηση γιὰ τὸ βάθος τῆς λογικῆς του. Ἡ «ταξινόμηση» τῶν ὁμογενῶν ζευγῶν ἀριθμῶν ἢ μεγεθῶν ἀπὸ τὸν Εὔδοξο μὲ τὸν χαρακτηριστικὸ 5ο ὁρισμὸ θὰ ἀποτελέσει ἕνα καινούργιο ἐφαλτήριο γιὰ τὸν θεωρητικὸ τοῦ ἀπείρου, ὁ ὁποῖος θὰ θέσει σὲ ἀμφιμονοσήμαντη ἀντιστοιχία ἕνα σύνολο μὲ ἕνα ἀπὸ τὰ γνήσια ὑποσύνολά του. Γιὰ τὸν Bolzano, αὐτὴ ἡ κατοπτρικὴ ἰδιότητα χαρακτηρίζει τὰ ἄπειρα σύνολα.

Φυσικὰ αὐτὴ ἡ θεώρηση, σχετικὴ μὲ τὴν σύγκριση ἄπειρων συνόλων, δὲν ἦταν ἀποδεκτὴ ἀπὸ ὅλους, ὅπως π.χ. ἀπὸ τὸν N. Oresme. Ὅμως ὁ R. Holkot (ca. 1349) ὑποστηρίζει πὼς ὅλα τὰ ἄπειρα εἶναι ἀριθμητικὰ ἴσα: «Σὲ χίλιους ἀνθρώπους ὑπάρχει μεγαλύτερος ἀριθμὸς δακτύλων ἀπὸ τὸν ἀριθμὸ τῶν ἀνθρώπων. Ἀλλὰ σὲ μιὰ ἀπειρία ἀνθρώπων, δὲν ὑπάρχει ἕνας μεγαλύτερος ἀριθμὸς (plures) δακτύλων ἀπὸ τὸν ἀριθμὸ τῶν ἀνθρώπων, γιατὶ ὑπάρχει μιὰ ἀπειρία ἀνθρώπων καὶ δακτύλων»[27]. Ὁ Holkot φαίνεται πὼς ἐπηρεάστηκε ἀπὸ τὸν Πλούταρχο, ὅπου στὸ ἀπόσπασμα ποὺ

---

22. Πρόκλου, *In Euclidis Elementorum Primum*, Leipzig, 1873, σσ. 158, 2-20. Πβ. Πρόκλου, *Εἰς τὸ πρῶτον τῶν Εὐκλείδου Στοιχείων*, παρουσίαση, ἀπόδοση στὴ νεοελληνικὴ ὑπὸ Ε. Σπανδάγου, Ἀθήνα, Αἴθρα, 2001. Πβ. ἐπίσης G. R. Morrow, *Proclus, A Commentary on the first book of Euclid's Elements*, Princeton, Princeton University Press, 1970.

23. *De aeternitate mundi contra Proclum*, ed. H. Rabe, Leipzig, 1899, σσ. 11, 6-14.

24. W. von Ockham, *Comment. Sententiarum add. au Livre II*, Lyon, 1494.

25. Πβ. I. Tóth, Le problème de la mesure... Zénon et Platon, *Mathématiques et Philosophie de l'antiquité à l'âge classique*, (éd.) R. Rashed, Paris, CNRS, 1991, σσ. 21-99.

26. S. Drake, Euclid Book V from Eudoxus to Dedekind, *History of Mathematical Education*, Proceedings of a workshop, University of Toronto, 1983, σσ. 60-62.

27. P. Duhem, *Le Système de monde*, t. VII, Paris, Hermann, 1958, σ. 123.

παρουσιάσαμε στὸ πρῶτο μέρος ἀναφέρει ἀκριβῶς τὸ ἴδιο παράδειγμα: «καίτοι πῶς οὐκ ἐναργές ἐστι τὸν ἄνθρωπον ἐκ πλειόνων συνεστηκέναι μορίων ἢ τὸν δάκτυλον τοῦ ἀνθρώπου, καὶ πάλιν τὸν κόσμον ἢ τὸν ἄνθρωπον; ταῦτα γὰρ ἐπίστανται καὶ διανοοῦνται πάντες...»[28].

Ἀντίθετα ὁ Φραγκισκανὸς φιλόσοφος W. von Ockham[29] (1300-1349) ἀποδέχεται ὅτι: «ἕνα ἄπειρο μπορεῖ νὰ εἶναι μεγαλύτερο ἀπὸ κάποιο ἄλλο»[30]. Τὸν 12ο αἰώνα ὁ Adam du Petit Pont[31] διαπιστώνει πὼς ὑπάρχουν τόσα πράγματα, ἂν καὶ τὸ πρῶτο σύνολο περιέχεται στὸ δεύτερο σύνολο, στὸ σύνολο τῶν ἀντικειμένων δηλαδή, τὸ ἴδιο τὸ σύνολο εἶναι πιὸ πολυπληθὲς ἀπὸ τὸν ἑαυτό του «κάτι ποὺ εἶναι ἀδύνατο»[32]. Ἡ ἀνακάλυψη μιᾶς τέτοιας δυσκολίας, τοῦ πρώτου (;) ἴσως παραδόξου ὁδηγεῖ τὸν φιλόσοφο νὰ ἐγκαταλείψει «τὴ δυνατότητα ὑπεροχῆς τοῦ ἀπείρου»[33] καὶ στρέφεται στὴν ἀσφαλῆ «ὁδὸ τῆς πεπερασμένης τέχνης»[34]. Ἐπίσης ὁ μαθηματικός, θεολόγος καὶ λογικὸς Albertus de Saxonia (1316-1390) ἀσχολεῖται μὲ παράδοξα[35] ποὺ ἀπασχολοῦν τοὺς σχολαστικούς, τῶν ὁποίων τὰ ἔργα παραμένουν πηγὲς μελέτης γιὰ τοὺς λόγιους τῆς Ἀναγέννησης. Παρ' ὅλο ποὺ ὁ Γαλιλαῖος δὲν δημοσίευσε ποτὲ ἔργο του, τὸ ὁποῖο νὰ ἀναφέρεται στὰ ἀπειροστά, στὸ μνημειῶδες ἔργο του *Διαλόγοι καὶ μαθηματικὲς ἀποδείξεις γιὰ δύο καινούργιες ἐπιστῆμες...*[36], παρουσιάζονται καὶ οἱ ἀπόψεις του, οἱ ὁποῖες βλέπουμε νὰ προβάλλονται καὶ στοὺς μαθητὲς του, Cavalieri καὶ Torricelli.

Στοὺς *Διαλόγους...*, τοῦ 1638, στὸ ἔργο, ὅπου ὁ Γαλιλαῖος θεμελιώνει τὴν καινούργια Μηχανική[37], ὡς Salviati συζητᾶ μὲ τὸν Sagredo καὶ ἐξετάζει μερικὲς ἀπὸ τὶς βασικὲς δυσκολίες, τὶς ὁποῖες συναντᾶμε στὴ μελέτη τοῦ ἀπείρου καὶ τοῦ ἀπειροστοῦ.

Ὁ Γαλιλαῖος μελετᾶ τὸ παράδοξο τῆς ἀντιστοιχίας μεταξὺ ἀκεραίων καὶ τῶν τετραγώνων τους, καθὼς καὶ τῶν ἀκεραίων μὲ τοὺς κύβους τους, ἐνῶ προσπαθεῖ νὰ συγκρίνει δύο διάφορα τμήματα τῆς εὐθείας ποὺ τὸ καθένα περιέχει μιὰ ἀπειρία σημείων. Φυσικὰ μὲ τὸν Φλωρεντίνο ὀρθώνεται ἡ ἐρώτηση: «Ὑπάρχουν τόσα τετράγωνα, ὅσα καὶ ἀριθμοί, ἢ ἁπλᾶ ὅλοι οἱ ἀριθμοί, τετράγωνοι ἢ ὄχι, εἶναι περισσότεροι ἀπὸ τὰ ἴδια τὰ τετράγωνα;».

Γιὰ νὰ τὸ ὑποστηρίξει, παραθέτει τὸ παρακάτω σκεπτικό: «Ἂν τώρα ζητήσω νὰ μάθω πόσοι ἀριθμοὶ ὑπάρχουν στὸ τετράγωνο εἶμαι σὲ θέση νὰ ἀπαντήσω χωρὶς λά-

---

28. Πλουταρχου, *Περὶ κοινῶν ἐννοιῶν...* 1079, 38, A.

29. G. Leff, *William of Ockham*, Manchester, 1975.

30. Comment. Sententiarum ap. Liber II, Lyon, 1494.

31. Γιὰ περισσότερες λεπτομέρειες πβ. L. Minio – Palmello, *Adam Balsamiensis Parvipontani Ars Disserendi*, Vol. I, Rome , Twelfth Century Logic Texts and Studies, 1956.

32. «... tot igitur interrogabilia sunt quod omnia tam interrogabilia quam non interrogabilia, et ipsa plura; quod est impossibile». Y. Thomas, A 12th Century Paradox of the Infinite. Journal of Symbolic Logic, Vol. 23, 1953, σσ. 133-134.

33. *Αὐτόθι*, «possibilitatis excessum infinitum».

34. *Αὐτόθι*, «artis viam finitam».

35. Πβ. Ph. Boehner, *Medieval Logic. An outline of its development from 1200 – ca. 1400*, Manchester, 1952.

36. Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze, attenenti alla mecanica e i movimenti locali. Leyden 1638. Πβ. ἐπίσης καὶ τὴν μετάφραση στὰ ἀγγλικὰ ἀπὸ τοὺς H. Grew καὶ A. de Salvio, New York, Dover, 1914.

37. Πβ. S. Drake and I. E. Drabkin, *Mechanics in the 16th Century Italy*, Madison, University of Wisconsin Press, 1969.

θος, ὅτι ὑπάρχουν τόσοι ἀριθμοί, ὅσες εἶναι οἱ ἀντίστοιχες ρίζες, ἀρκεῖ κάθε τετράγωνο νὰ ἔχει τὴ ρίζα του καὶ κάθε ρίζα τὸ τετράγωνό της καὶ ὅτι ἕνα τετράγωνο δὲν ἔχει παρὰ μιὰ ρίζα καὶ ὅτι μιὰ ρίζα δὲν ἔχει παρὰ ἕνα τετράγωνο»[38].

Τελικὰ ὅμως ὁ Γαλιλαῖος ἀφήνει ἀνοιχτὸ τὸ πρόβλημα, τὸ ὁποῖο θὰ ἐπιληθεῖ μόνο μὲ τὴν εἰσαγωγὴ τῆς ἔννοιας τῆς ἰσοδυναμίας: «Τὴ μόνη δυνατὴ διέξοδο ποὺ βλέπω εἶναι νὰ ποῦμε ὅτι τὸ σύνολο τῶν ἀριθμῶν εἶναι ἄπειρο, ὅτι ὁ ἀριθμὸς τῶν τετραγώνων εἶναι ἄπειρος, καθὼς ἄπειρος εἶναι καὶ ὁ ἀριθμὸς τῶν ριζῶν τους καὶ ὅτι τὸ σύνολο τῶν ἀριθμῶν στὸ τετράγωνο δὲν εἶναι μικρότερο ἀπὸ τὸ σύνολο τῶν ἀριθμῶν καὶ οὔτε ὅτι αὐτὸ εἶναι μεγαλύτερο ἀπὸ τὸ σύνολο τῶν ἀριθμῶν στὸ τετράγωνο»[39]. Γιὰ νὰ μπορέσει νὰ βγεῖ ἀπὸ αὐτὴ τὴν δυσκολία, ὁ Γαλιλαῖος ἔχει μιὰ μόνη διέξοδο· νὰ δεχθεῖ ὅτι εἶναι ἀδύνατη ἡ σύγκριση ἀπείρων συνόλων. «Οἱ δυσκολίες αὐτῆς τῆς διάταξης προέρχονται ἀπὸ τὸ ὅτι λογιζόμεθα μὲ τὴν πεπερασμένη μας νοημοσύνη γιὰ ἄπειρα, προσδίδοντάς τους τὶς ἴδιες ἰδιότητες ποὺ ἔχουν τὰ πεπερασμένα πράγματα, διαδικασία, ἡ ὁποία κατὰ τὴν γνώμη μου δὲν εἶναι δικαιολογημένη, γιατὶ ἐκτιμῶ ὅτι αὐτὲς οἱ ἰδιότητες τοῦ μεγαλύτερου, τοῦ μικρότερου καὶ τῆς ἰσότητας δὲν ἁρμόζουν στὰ ἄπειρα, γιὰ τὰ ὁποῖα δὲν μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι τὸ ἕνα εἶναι πιὸ μικρό, πιὸ μεγάλο ἢ ἴσο πρὸς τὸ ἄλλο»[40].

Ἀργότερα ὁ Leibniz θὰ ἀμφισβητήσει τὴν ὕπαρξη τοῦ ἀπείρου ἀριθμοῦ. Μάλιστα αὐτὸς ὁ τόσο μεγάλος μαθηματικὸς καὶ φιλόσοφος σὲ μιὰ ἐπιστολή του πρὸς τὸν J. Bernoulli τὸ 1698 θεωρεῖ πὼς «τὸ ἄπειρο δὲν εἶναι πράγματι ἕνα ὅλο καὶ ἂν δὲν εἶναι μεγαλύτερο ἀπὸ ἕνα ἀπὸ τὰ μέρη, τότε εἶναι κάτι παράλογο»[41].

Ἡ μελέτη τοῦ ἐπαναστατικοῦ βιβλίου τοῦ Γαλιλαίου *Διάλογοι γιὰ τὶς δύο καινούργιες ἐπιστῆμες...*, φαίνεται πὼς κεντρίζει τὸ ἐνδιαφέρον τοῦ Leibniz ὠθούμενου ἀπὸ τὶς προερχόμενες δυσκολίες σχετικὰ μὲ τὸν λογισμὸ ἀπείρων καὶ πεπερασμένων πραγμάτων. Μάλιστα ὁ Leibniz προχωρεῖ πέρα ἀπὸ τοὺς ἀριθμοὺς καὶ τὰ πεπερασμένα μεγέθη ποὺ ἀπασχολοῦν τὸν μεγάλο Φλωρεντίνο καὶ ἐξετάζει γεωμετρικὰ ἀντικείμενα. Ἐρευνᾶ τὸ πρόβλημα ἂν ἕνα εὐθύγραμμο τμῆμα ἀποτελεῖται ἀπὸ σημεῖα. «Ἂν ἕνα τμῆμα δὲν εἶναι παρὰ ἕνα σύνολο σημείων, ὁ ἀριθμὸς τῶν σημείων του θὰ εἶναι εἴτε πεπερασμένος, εἴτε ἄπειρος»[42].

Ἡ ὑπόθεση τῶν ἀπείρων σημείων ὁδηγεῖ τὸν Leibniz στὸ παράδειγμα τῆς σύγκρισης μιᾶς πλευρᾶς μὲ τὴν διαγώνιο ἑνὸς ὀρθογωνίου. Ἀφοῦ κάθε σημεῖο τῆς πλευρᾶς μπορεῖ μὲ μία παράλληλη πρὸς τὴν βάση νὰ συνδεθεῖ μὲ ἕνα σημεῖο τῆς ἀπέναντι πλευρᾶς, οἱ δύο πλευρὲς περιέχουν τὸν ἴδιο ἀριθμὸ σημείων. Μὲ τὸ ἴδιο σκεπτικό, καὶ ἡ πλευρὰ θὰ περιέχει τὸν ἴδιο ἀριθμὸ σημείων μὲ τὴ διαγώνιο. Ἔτσι, ἂν οἱ εὐθεῖες δὲν εἶναι παρὰ «σύνολα» σημείων, τότε μιὰ πιὸ μικρὴ εὐθεία ἰσοῦται μὲ μιὰ μεγαλύτερη εὐθεία. Ὅμως ὁ Leibniz στὸν διάλογο *Pacidius Plilalethi* παρουσιάζει ἀκόμα πιὸ πρωτοποριακὲς σκέψεις. Θεωρεῖ ἕνα σημεῖο πάνω στὴ διαγώνιο τέτοιο, ὥστε τὸ σημεῖο αὐτὸ νὰ καθιστᾶ τὸ τμῆμα τῆς διαγωνίου καὶ τῆς πλευρᾶς ἴσα. Ἂν τώρα ἡ πλευρὰ καὶ ἡ διαγώνιος ἔχουν τὸν ἴδιο ἀριθμὸ σημείων, τότε «τὸ ὅλο καὶ τὸ μέρος θὰ ἔχουν ἐπίσης τὸν ἴδιο ἀριθμὸ σημείων, κάτι ποὺ εἶναι παράλογο»[43].

---

38. *Αὐτόθι*, σ. 78 (ἑλλ. μτφρ. Χ. Φίλη).
39. *Discorsi...*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 78 (ἑλλ. μτφρ. Χ. Φίλη).
40. G. Galilei, *Discorsi ... Opere*, t. VIII, σ. 82 (ἑλλ. μτφρ. Χ. Φίλη).
41. G. W. Leibniz, *Math. Schriften*, Bd. III, σ. 535.
42. J. Sebestik, *Logigue et Mathématique chez Bernard Bolzano*, Paris, Vrin, 1992, σ. 455.
43. G. W. Leibniz, *Pacidius Philalethi. Opusc.*, 611, 1676.

Ἡ κριτική του αὐτὴ θὰ τὸν ὁδηγήσει, ὅπως ἀναφέραμε πρίν, νὰ μὴν ἀποδέχεται τὴ δυνατότητα ἀριθμητικοῦ προσδιορισμοῦ τοῦ ἀπείρου.

Οἱ ἔρευνες γιὰ τὶς σειρὲς[44] θὰ ὁδηγήσουν τοὺς μαθηματικοὺς νὰ ἐπιλύσουν προβλήματα σχετικὰ μὲ τὴ σύγκριση τῶν ὅρων τους. Ἔτσι ὁ Ch. Goldbach (1690-1764), σὲ μιὰ ἐπιστολή του[45] πρὸς τὸν N. Bernoulli (1687-1759) τὸ 1722, ἐκθέτει τὸν προβληματισμό του σχετικὰ μὲ τὴν σύγκριση τῶν ὅρων δύο σειρῶν. Μάλιστα θεωρεῖ ὅτι, ἂν μὲ ἕνα μετασχηματισμό, ποὺ νὰ ἐφαρμόζεται σὲ κάθε ὅρο τῶν δύο σειρῶν, γίνεται δυνατὸν οἱ δύο σειρὲς νὰ συμπέσουν, ὁ ἀριθμὸς τῶν ὅρων τους θὰ εἶναι ἴσος· «διότι σὲ καμμία ἀπ' αὐτές δὲν μποροῦμε νὰ συνδέσουμε ἕναν ὅρον, στὸν ὁποῖον δὲν ἀντιστοιχεῖ ἕνας ἴσος ὅρος στὸν ἄλλο, ἔτσι τὸ πλεονάζον τῶν ὅρων τῆς δεύτερης σειρᾶς, ὡς πρὸς τὴν πρώτη, νὰ εἶναι καθαρὰ φανταστικό»[46].

Ὁ N. Bernoulli ὅμως διόλου δὲν συμφωνεῖ μὲ τὸν Goldbach: «Ἂν δεῖτε μὲ προσοχή», τονίζει, «εὔκολα θὰ ἀντιληφθεῖτε ὅτι αὐτὲς οἱ σειρές σας ποὺ ἡ μὲν πρώτη ἀποτελεῖται ἀπὸ μία σειρὰ ὅρων, ἡ δὲ ἄλλη ἀπὸ μία ἀπειρία τῆς ἀπειρίας ὅρων, δὲν θὰ μποροῦσαν νὰ εἶναι ἴσες ἀπὸ ἕναν aequiparatio τῶν κάθε ὅρων, λαμβανομένων σὲ κάθε μία ἀπὸ τὶς δύο σειρές»[47]. Στὸ μαθηματικό του ἡμερολόγιο[48], ποὺ καλύπτει τὸ χρονικὸ διάστημα 1799-1844, ὁ B. Bolzano[49] (1781-1848) πολὺ πρὶν ἀσχοληθεῖ μὲ τὰ προβλήματα τῆς ἀνάλυσης, τὸ 1813-1814, μελετᾶ τὴ δημιουργία μιᾶς παγκόσμιας μαθηματικῆς ἢ ἀριθμητικῆς, διάφορη ἀπὸ τὴν θεώρηση τοῦ Leibniz. Ὁ Bolzano θέλει νὰ ἐρευνήσει τὶς ὁλότητες, δηλαδὴ τὰ σύνολα[50]. Ὅμως, θὰ ἀφοσιωθεῖ στὴ συστηματικὴ σπουδή τους, λίγο πρὶν τὸν θάνατό του. Τὰ τελευταῖα χρόνια τῆς ζωῆς του, ὁ Bolzano ἀσχολεῖται μὲ τὸ θέμα τοῦ ἀπείρου. Τὸ 1847, ἕνα χρόνο πρὶν πεθάνει, γράφει τὴ μελέτη του *Τὰ Παράδοξα τοῦ Ἀπείρου*[51], ἡ ὁποία δημοσιεύεται τρία χρόνια μετὰ τὸν θάνατό του, καί, ὅπως καὶ ὅλο τὸ μαθηματικό του ἔργο, ἀναστήθηκε ἀπὸ τὸν Weierstrass καὶ τοὺς μαθητές του, ἀλλὰ κυρίως ἀπὸ τὸν Hankel, μὲ τὸ λῆμμα *ὅριο*[52], ποὺ γράφει γιὰ τὴν γερμανικὴ ἐγκυκλοπαίδεια *Ἐπιστημῶν καὶ Τεχνῶν* τὸ 1871.

Γιὰ τὸ βιβλίο αὐτὸ τοῦ Bolzano, ὁ Hankel σημειώνει πὼς περιέχει «ἐξαιρετικὲς παρατηρήσεις γιὰ τὴν ἔννοια τοῦ ἀπείρου»[53]. Ἀπὸ τὶς πρῶτες γραμμὲς τοῦ ἔργου του

---

44. Τὸ 1668 ὁ J. Gregory εἰσάγει τοὺς ὅρους συγκλίνουσα καὶ ἀποκλίνουσα σειρά, στὸ ἔργο του γιὰ τὸν τετραγωνισμὸ τοῦ κύκλου καὶ τῆς ὑπερβολῆς. Πβ. *Vera Circuli et hyperbolae quadratura*, Padua, 1668.

45. P. H. von Fuss, *Correspondance mathématique et physique de quelques célèbres géomètres du XVIIIème siècle*, 2 Τόμοι, 1843, σσ. 125-128.

46. *Ἔνθ' ἀν.*, σ. 128.

47. *Ἔνθ' ἀν.*, σ. 131.

48. B. Bolzano, Mathematische Tagebücher 1799-1844, *Miscellanea Mathematica* 4.

49. J. Sebestik, Bolzano Bernard. *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1989, σσ. 328-330. E. Winter, *Bernard Bolzano. Ein Lebensbild. Gesamtausgabe. Einleitungsband....*, Stuttgart, 1969· R. Zimmermann, Ueber den wissenschaftlichen Charakten und die plilosophische Bedeutung Bernard Bolzanos. *Sitzungsberichte Oester. Akademie der Wissenschaften*, Philo-trist, Cl. Bd 3, Wien, 1849, σσ. 163-174.

50. Πβ. J. Sebestik, Premiers Paradoxes bolzaniens de l'infini, *Archives de philosophie*, Vol. 50, 1987, σσ. 403-411.

51. B. Bolzano, *Paradoxien des Unendlichen*. ἐκδ. E. Prihonovsky, Leipzig, 1851.

52. H. Hankel, Grenze, *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste erste*, Sect. neunzigster Theil Brockhaus, Leipzig, 1871 σσ. 185-211.

53. *Ἔνθ' ἀν.*, σ. 189.

διαφαίνεται ἡ βαθειὰ γνώση τοῦ «μεγάλου αἱρετικοῦ τῆς Πράγας» στὸ πρόβλημα τοῦ ἀπείρου, ἀφοῦ μάλιστα προτάσσει πὼς «σίγουρα οἱ περισσότερες παράδοξες διατυπώσεις ποὺ συναντοῦμε στὰ μαθηματικὰ εἶναι τὰ θεωρήματα, τὰ ὁποῖα περιέχουν τὴν ἔννοια τοῦ ἀπείρου, εἴτε ἄμεσα, εἴτε, ὅταν στηρίζονται σ' αὐτήν»[54] καὶ γι' αὐτὸ ἐπιχειρεῖ νὰ τὴ διασαφηνίσει, παρουσιάζοντας κυρίως τὶς φιλοσοφικὲς[55] θεωρήσεις του, ἀλλὰ καὶ τὶς μαθηματικές.

Ὁ Bolzano εἶναι ὁ πρῶτος, ὁ ὁποῖος εἰσάγει τὴν ἔννοια τοῦ συνόλου καὶ ἀπ' αὐτὴν ἐξάγει μιὰ θεωρία ἀπείρων συνόλων. Ἂς δοῦμε πρῶτα πῶς πρὶν ἀπὸ τὸν G. Cantor, δίδει τὸν ὁρισμὸ τοῦ συνόλου: «Ὀνομάζω σύνολο (Menge) μιὰ συλλογή (Inbegriff)[56], στὴν ὁποίαν μποροῦμε νὰ προσδώσουμε μιὰ ἔννοια, ἔτσι ὥστε ἡ διάταξη τῶν μερῶν νὰ εἶναι ἀδιάφορη (στὴν ὁποία τίποτα τὸ οὐσιαστικὸ δὲν ἔχει ἀλλάξει γιὰ μᾶς, παρὰ ὅταν μονάχα ἡ διάταξη ἔχει μεταβληθεῖ). Καὶ ὀνομάζω πολλαπλότητα (Vielheit) A ἑνὸς συνόλου, τοῦ ὁποίου τὰ μέρη θεωροῦνται ὡς *ἑνότητες* ἑνὸς ὁρισμένου εἴδους, δηλαδὴ ὅπως ἀντικείμενα τὰ ὁποῖα μποροῦν νὰ περιληφθοῦν στὴν ἔννοια A»[57]. Μιὰ πολλαπλότητα εἶναι λοιπὸν περισσότερο ἀπὸ ἕνα σύνολο· εἶναι ἕνα σύνολο ἑνοτήτων καὶ εἶναι αὐτὲς οἱ πολλαπλότητες γιὰ τὶς ὁποῖες μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι εἶναι πεπερασμένες ἢ ἄπειρες.

Ὁ θεολόγος[58], φιλόσοφος[59] ἀλλὰ καὶ μαθηματικὸς Bolzano θὰ ἐντάξει τὸ ἄπειρο τῶν θεολόγων καὶ τῶν φιλοσόφων στὸ μαθηματικὸ ἄπειρο καὶ θὰ καταρρίψει μιὰ ἀπὸ τὶς φιλοσοφικὲς θέσεις τοῦ Ἀριστοτέλη. Ὁ Σταγειρίτης[60] διέκρινε δύο εἴδη ἀπείρου: τὸ δυναμικὸ καὶ τὸ ἐνεστωτικό. Τὸ δυναμικὸ ἄπειρο περικλείει τὴν ἔννοια τοῦ γίγνεσθαι δηλαδὴ δὲν μπορεῖ νὰ «περιορισθεῖ» σὲ μιὰ τελειωμένη ὁλότητα εἴτε ὡς πρὸς τὴν διαίρεση[61] εἴτε ὡς πρὸς τὴν αὔξηση. Π.χ. ἡ εὐθεία εἶναι δυναμικὰ ἄπειρη, γιατὶ πάντα μποροῦμε νὰ τὴν διαιρέσουμε ἢ νὰ τὴν ἐπεκτείνουμε, ὅπως ἐπίσης ἡ ἀκολουθία τῶν ἀκεραίων ἀριθμῶν, γιατὶ γιὰ κάθε ἀριθμὸ ὑπάρχει ὁ ἑπόμενος. Αὐτὸ τὸ ἄπειρο, ποὺ εἶναι ἀπεριόριστο, δὲν ἐνοχλεῖ τοὺς μαθηματικούς οἱ ὁποῖοι, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, λογίζονται μὲ πεπερασμένα μεγέθη. Ἐργάζονται μὲ ἕνα εὐθύγραμμο τμῆμα καὶ ὄχι μὲ τὴν εὐθεία, μελετοῦν μιὰ πεπερασμένη ἀκολουθία ἀκεραίων. Τὸ ἐνεστωτικὸ ἄπειρο εἶναι ἕνα ἄπειρο ποὺ πράγματι πραγματοποιεῖται, τὸ ὁποῖο λειτουργεῖ σὲ ἕνα ὅλο *τελειωμένο*[62]. Γιὰ πολλοὺς αἰῶνες αὐτὴ ἡ ἔννοια ἦταν ἁπλησία-

---

54. B. Bolzano, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 1.

55. Τὸ φιλοσοφικό του ἔργο εἶναι ἐπίσης πολὺ σημαντικό. Πβ. τὴ μελέτη του *von dem besten Staate* τὸ ὁποῖο ἀποτελεῖ καὶ σήμερα ἀντικείμενο μελέτης καὶ ἔρευνας. Γιὰ περισσότερες λεπτομέρειες πβ. A. Salz, B. Bolzanos Utopie vom besten Staate, *Archiv. für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, 1910, καθὼς καὶ H. Bergmann, *Das philosophische Werk Bernard Bolzanos*, Halle, 1910.

56. Πολλοὶ μεταφράζουν τὴ λέξη Inbegriff ὡς σύστημα.

57. *Ἔνθ' ἀν.*, § 2 σ. 4.

58. Πβ. τὰ ἔργα του, *Lehrbuch der Religionswissenschaft*, F. Schneider Sulzbach, 1834; *Religionsbekenntnisse zweier Vernuftfreunde, nämlich eines protestantischen und eines Katholischen Theologen*, M. J. Fest, Sulzbach 1835.

59. Πβ. *Athanasia oder Grunde für die Unsterblichkeit der Seele*, Sulzbach, *Was ist Philosophie?*, Fesl, Wien, 1849; *Drei philosophische Abhandlungen*, 1838², F. Prihonsky, Leipzig, 1851.

60. Αριστοτελους, *Φυσικά* Γ΄ 6, 206 α 15-b13, 206 b 16 - 207a 1, III 5. 204 a 34, III 7, 207b27.

61. D. Bolotin, Continuity and infinite divisibility in Aristotles Physics, *Ancient Philosophy*, τ. 13. 1993, σσ. 113-135.

62. Ὁ D. Hilbert, στὸ κλασικὸ ἄρθρο του γιὰ τὸ ἄπειρο, παραθέτει τὴν διαφορὰ μεταξὺ δυναμικοῦ καὶ ἐνεστωτικοῦ ἀπείρου. «Στὴν ἀνάλυση ἀσχολούμεθα μόνο μὲ τὸ ἀπειροστὸ μικρό

στη γιά τὸν ἀνθρώπινο νοῦ, καὶ γιά τοὺς μαθηματικούς, καθὼς ταυτιζόταν μὲ τὴν ἔννοια τοῦ θείου[63].

Ἀρχικὰ μὲ τὸν Bolzano καὶ ἀργότερα μὲ τὸν Cantor ἀρχίζει αὐτὴ ἡ παράδοση νὰ θρυμματίζεται. Ἡ θεώρηση τῶν ἀπείρων συνόλων, ἡ εἰσαγωγή τους καὶ οἱ ὑπερπερασμένοι ἀριθμοὶ θὰ ἀποτελέσουν ἀντικείμενα σπουδῶν καὶ ἔρευνας καὶ θὰ ἐνταχθοῦν στὰ μαθηματικά. Ὁ Bolzano διαθέτοντας τὴ στόφα ἑνὸς μεγάλου διανοητῆ καὶ ἑνὸς μεγάλου μαθηματικοῦ δὲν ἐπαναπαύεται στοὺς προγενέστερους ἀνεπαρκεῖς ὁρισμούς, ἀλλὰ ὡς ἰδιοφυὴς ἐπαναστάτης (ἄλλωστε ὅλο τὸ ἔργο τοῦ Bolzano ἀποτελεῖ μιὰ τομὴ μὲ τὸ παρελθόν) κατασκευάζει τοὺς δικούς του ὁρισμούς. Μετὰ τὴ διάκριση τοῦ ἀληθοῦς ἀπείρου ἀπὸ τὸ ἀπεριόριστο, δίδει μιὰ καθορισμένη μαθηματικὴ ὑπόσταση στὸ δυναμικὸ ἄπειρο, ποὺ δὲν εἶναι ἕνα ἄπειρο σταθερὸ μέγεθος, ἀλλὰ ἕνα μεταβλητὸ «μιὰ ἁπλὴ ἔννοια, μιὰ ἁπλὴ ἀπεικόνιση τοῦ μεγέθους, ἀκριβέστερα μιὰ ἀπεικόνιση, ἡ ὁποία περιλαμβάνει ὄχι μόνο ἕνα μέγεθος ἀλλὰ ἕνα ἄπειρο σύνολο διακεκριμένων μεγεθῶν ποὺ διαφέρουν ὡς πρὸς τὴν τιμή τους, δηλαδὴ ὡς πρὸς τὸ μέγεθός τους (Grossheit)»[64]. Τὸ δυναμικὸ λοιπὸν ἄπειρο, δηλαδὴ ἡ δυνατότητα νὰ ληφθεῖ μιὰ τιμὴ τυχαῖα μεγάλη μιᾶς μεταβλητῆς ἢ μιᾶς συνάρτησης δὲν εἶναι ἕνα ἀληθὲς ἄπειρο[65]. Γιὰ τὸν Bolzano τὰ ἄπειρα σύνολα μποροῦν νὰ καθορισθοῦν. Ὁ καθορισμός τους βρίσκεται στὴν ἀρχὴ τῆς ἀντίληψης καὶ στὴν μοναδικότητα τῆς ἐπέκτασης γιὰ κάθε δοθεῖσα ἔννοια. Μετὰ προχωρεῖ σὲ ἄλλη ἐπαναστατικὴ θεώρηση, ὅτι τὸ ἄπειρο ἔχει διαβαθμίσεις, τὰ ἄπειρα σύνολα δὲν ἔχουν, ὡς ἐκ τούτου, ὅλα τὸ ἴδιο μέγεθος.

Ἂν θελήσουμε περιληπτικὰ νὰ παρουσιάσουμε τὶς θεωρήσεις τοῦ Bolzano γιὰ τὴν διάταξη καὶ τὴν ἰσότητα τῶν ἀπείρων συνόλων, θὰ δοῦμε πῶς φθάνει στὶς παρακάτω προτάσεις.

I. Τὸ ὅλον εἶναι μεγαλύτερο ἀπὸ τὸ μέρος.

II. Κάθε ἄπειρο σύνολο μπορεῖ νὰ τεθεῖ σὲ ἀμφιμονοσήμαντη ἀντιστοιχία μὲ ἕνα ἀπὸ τὰ γνήσια μέρη του.

III. Κάθε σύνολο ἔχει ἕνα κάποιο μέγεθος.

Ὁ ὁρισμὸς καὶ ἡ μελέτη τῶν ἀπείρων συνόλων καθιστοῦν τὸν Bolzano μιὰ προφητικὴ[66] μορφὴ γιὰ τὴν ἀνάπτυξη τῆς θεωρίας συνόλων[67], τὴν ὁποία θὰ δημιουργήσει

καὶ τὸ ἀπειροστὸ μεγάλο ὡς ἔννοια ὁρίου, ὡς ὀντότητα τοῦ γίγνεσθαι ἕτοιμη νὰ γεννηθεῖ ἢ νὰ ταραχθεῖ, δηλαδὴ τὸ δυναμικὸ ἄπειρο. Ὅμως τὸ ἀληθὲς προσωποποιημένο ἄπειρο, δὲν βρίσκεται ἐκεῖ. Τὸ ἀληθὲς ἄπειρο τὸ συναντοῦμε, ὅταν π.χ. μελετοῦμε τὴν συλλογὴ τῶν ἀριθμῶν 1, 2, 3, 4..., ὡς μιὰ τελειωμένη ὀντότητα ἢ ἀκόμα, ὅταν θεωροῦμε τὰ σημεῖα ἑνὸς εὐθυγράμμου τμήματος, ὡς μιὰ συλλογή, ἡ ὁποία μᾶς παρουσιάζεται στὴν κατάσταση τῆς ὁλικῆς τελείωσης. Αὐτοῦ τοῦ εἴδους τὸ ἄπειρο τὸ ὀνομάζουμε ἐνεστωτικό». D. HILBERT, Ueber das Unendliche, *Math. Ann.*, Bd. XCV, 1926, σ. 161. (ἑλλ. μτφρ. Χ. Φίλη).

63. Πβ. DESCARTES, *Méditation III*e. SPINOZA, *Ethique*, I, καθὼς καὶ τὴν 12η ἐπιστολὴ τῆς 20ης Ἀπριλίου 1663 στὸν Louis Meyer.

64. B. BOLZANO, *ἔνθ' ἀν.*, § 12 σ. 9.

65. Γιὰ νὰ πλησιάσει τὸ ἄπειρο, ὁ Bolzano ξεκινᾶ ἀπὸ τὸ πεπερασμένο. Θεωρεῖ πὼς ἕνα πεπερασμένο σύνολο εἶναι ἕνα στοιχεῖο μιᾶς ἀκολουθίας ἡ ὁποία δημιουργεῖται ὅπως ἡ ἀκολουθία τῶν φυσικῶν ἀριθμῶν.

66. Πβ. G. CANTOR, *Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre*, Leipzig, 1883. Πβ. ἐπίσης L. COUTURAT, *De l'Infini Mathématique*, Paris, Blanchard, Nouveau tirage, 1973 καὶ J. CAVAILLÈS, *Philosophie Mathématique*, Paris, Hermann, 1962.

67. Ὁ Cantor θεωρεῖ πὼς ὁ δεύτερος «ὁρισμὸς» τῆς ἔννοιας τοῦ συνόλου ὀφείλεται στὸν Πλάτωνα: «Νομίζω πὼς ὁρίζω ἔτσι κάτι ποὺ μοιάζει στὸ *εἶδος* ἢ στὴν πλατωνικὴ ἰδέα ἢ ἐπίσης

ὁ Georg Cantor (1845-1918). Ὅμως καθὼς *τὰ Παράδοξα τοῦ Ἀπείρου* κυκλοφόρησαν μετὰ τὸν θάνατο τοῦ Bolzano, ὁ Cantor ἐπιμελὴς ἀναγνώστης αὐτοῦ τοῦ ἔργου[68], ἀναφέρει στὴν ἐργασία[69] του τὸ 1883 πὼς ὁ συγγραφέας «εἶναι ἴσως ὁ μόνος γιὰ τὸν ὁποῖον οἱ ἄπειροι ἀριθμοὶ ἔχουν κάποια δικαιώματα, ὅμως, γιὰ νὰ τοὺς πιάσει ἀπὸ μιὰ ἔννοια...τοῦ λείπει τόσο ἡ γενικὴ ἔννοια τῆς δύναμης (τοῦ πληθικοῦ ἀριθμοῦ), ὅσο καὶ ἡ ἔννοια τοῦ διατακτικοῦ ἀριθμοῦ. Εἶναι ἀλήθεια, οἱ δύο ἔννοιες ἐμφανίζονται σὲ κάποια μέρη στὸν Bolzano, σὲ σπερματικὴ μορφή, ὡς κάτι ἐντελῶς ἰδιαίτερο»[70].

Ὁ Bolzano θὰ κληροδοτήσει στὸν Cantor μερικὲς ἀπὸ τὶς πιὸ σημαντικὲς ἔννοιες γιὰ τὸ οἰκοδόμημα τῆς θεωρίας του. Οἱ ἔννοιες τοῦ συνόλου, τοῦ ἐνεστωτικοῦ ἀπείρου, τῆς ἀμφιμονοσήμαντης ἀπεικόνισης τῶν ἀπειροσυνόλων, θὰ ἀποτελέσουν τὰ πρῶτα στοιχεῖα γιὰ τὴν καντοριανὴ ἐπανάσταση, ἡ ὁποία ἄργησε πολὺ νὰ γίνει ἀποδεκτή. Κατανοώντας μάλιστα, πὼς μόνο μὲ τὴν πάροδο τοῦ χρόνου θὰ πεισθοῦν οἱ συνάδελφοί του γιὰ τὴν ἰσχὺ τῶν μαθηματικῶν καὶ φιλοσοφικῶν του θεωριῶν, καί, θεωρώντας τὸν ἑαυτό του ὡς ἕνα ἁπλὸ διάμεσο μεταξὺ τῶν ἀναγνωστῶν του καὶ τῶν πραγμάτων ποὺ τοῦ ὑπαγόρευσε τὸ *Ὑπέρτατο Ὄν*, παραθέτει στὸ ἔργο του *Συμβολές*... (Beiträge...)[71] τὸ παρακάτω ἀπόσπασμα ἀπὸ τὴν Α΄ *Πρὸς Κορινθίους Ἐπιστολή*: «... μὴ κρίνετε μηδὲν πρὸ καιροῦ, ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ Κύριος· ὅστις θέλει φέρει εἰς τὸ φῶς τὰ κρυπτὰ τοῦ σκότους...».

Χριστίνα ΦΙΛΗ
(Ἀθῆναι)

αὐτὸ ποὺ στὸν *Φίληβο* ὁ Πλάτων ὀνομάζει *μεικτό*. Αὐτὸς ὁ ὅρος ἀντιτίθεται τόσο στὸ *ἄπειρον*, δηλαδὴ στὸ ἀπεριόριστο, στὸ ἀκαθόριστο, αὐτὸ τὸ ὁποῖο ὀνομάζω ἄπειρο καὶ στὸ *πέρας*, δηλαδὴ στὸ ὅριο. Τὸ σύνολο τὸ ἑρμηνεύει ὡς ἕνα διατεταγμένο «μεῖγμα» τῶν δύο τελευταίων «ὅρων». G. CANTOR, *Gesammelte Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts* (ἐκδ. E. Zermelo), Berlin, Springer, 1932, σ. 213.

68. Σὲ μιὰ ἐπιστολή του τῆς 7ης Ὀκτωβρίου τοῦ 1882 πρὸς τὸν Dedekind ἀναφέρει πὼς τοῦ στέλνει ἕνα «καταπληκτικὸ ἔργο τοῦ Bolzano». P. DUGAC, *Richard Dedekind et les fondements des mathématiques*, Paris, Vrin, 1976, σ. 256.

69. G. CANTOR, Ueber unendliche lineare Punktmannigfaltigkeiten 5, *Math. Ann.*, Bd. 21, 1883, σσ. 545-586.

70. *Αὐτόθι*, σ. 546.

71. G. CANTOR, Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre, *Math. Ann., Bd.* 46, 1895, σσ. 481-512, Bd. 49, 1897, σσ. 207-246.

ΣΧΕΣΗ ΣΩΜΑΤΟΣ ΚΑΙ ΨΥΧΗΣ ΣΤΑ ΑΠΟΣΠΑΣΜΑΤΑ ΤΟΥ ΔΗΜΟΚΡΙΤΟΥ: ΕΝΑΣ ΑΜΦΙΒΟΛΟΣ ΔΥΪΣΜΟΣ*

1. Εἰσαγωγὴ στὸ πρόβλημα

Παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ ἔρευνα γιὰ τὶς διάφορες πτυχὲς τῆς σκέψης καὶ εἰδικὰ τῆς ἠθικῆς φιλοσοφίας τοῦ Δημοκρίτου τὰ τελευταῖα χρόνια ἔχει προχωρήσει, τὸ ἠθικό-μεταφυσικὸ πρόβλημα τῆς σχέσης ψυχῆς-σώματος ποὺ προτιθέμεθα νὰ προσεγγίσουμε ἐδῶ δὲν ἔχει ἀντιμετωπισθεῖ, ὅπως θὰ περίμενε κανείς, μὲ πληρότητα. Μόνο ὁ Guthrie[1] προβαίνει σὲ μία σύντομη παρατήρηση, χωρὶς ἰδιαίτερες ἀναλύσεις: «Στὰ ἠθικὰ ἀποσπάσματα τοῦ Δημοκρίτου ἡ ψυχὴ παρουσιάζεται ὡς ἐκ φύσεως ἀνώτερη ἀπὸ τὸ σῶμα καὶ τὸ σῶμα ὡς κάτι ποὺ ἡ ψυχὴ τὸ ἐλέγχει. Ἡ ψυχὴ ἀξίζει μεγαλύτερης προσοχῆς, ἐπειδὴ ἡ τελείωσή της μπορεῖ καὶ διορθώνει τὰ σωματικὰ ἐλαττώματα, ἐνῶ δὲν συμβαίνει τὸ ἀντίθετο».

Πράγματι, μία προσεκτικὴ μελέτη τῶν ἠθικῶν ἀποσπασμάτων[2] δείχνει ὅτι ὁ Δημόκριτος δεχόταν ἕναν δυϊσμὸ ψυχῆς-σώματος στὸ χῶρο τῆς ἠθικῆς φιλοσοφίας, ὁ ὁποῖος, ὡστόσο σὲ ἕνα βαθύτερο ἐπίπεδο ἀποδεικνύεται ἐπιφανειακός, ἀμφίβολος καὶ τελικὰ φαινομενικός, ἀφοῦ στὴν Ψυχολογία καὶ μάλιστα στὴν ὀντολογία τῆς ψυχῆς αὐτὸς ὁ δυϊσμός, ὅπως θὰ δείξουμε, παραχωρεῖ τὴ θέση του σ' ἕναν ἑνισμό, καὶ μάλιστα ὑλισμό, χωρὶς βέβαια αὐτὸ νὰ σημαίνει ὅτι μποροῦμε μὲ αὐτὴ τὴν ἀρχὴ νὰ ἑρμηνεύσουμε μὲ συνέπεια καὶ πληρότητα στὸ πλαίσιο τῆς φιλοσοφίας του ὅλα τὰ ἠθικο-πνευματικὰ φαινόμενα.

I. Ἡ λειτουργικὴ ἀνωτερότητα τῆς ψυχῆς ἔναντι τοῦ σώματος

(α) Στὴ σκέψη τοῦ Δημοκρίτου ψυχὴ καὶ σῶμα ἀποτελοῦν γιὰ τὴν ἀνθρώπινη ζωὴ ἕνα ἀδιαίρετο ζεῦγος δυνάμεων, ἐνῶ ἡ ψυχὴ χρησιμοποιεῖ τὸ σῶμα ὡς «ὄργανό» της· (β) Ἡ ψυχὴ εἶναι ἡ ἕδρα τῆς «εὐδαιμονίας», ποὺ συνιστᾶ τὸ «ὕψιστο ἀγαθό» τῆς ζωῆς. Ἐπίσης εἶναι ἡ ἕδρα τοῦ λογικοῦ, τοῦ θυμικοῦ, τῆς σκέψης καὶ τῆς ἠθικῆς συνείδησης[3]· (γ) Ἡ

---

* Ἡ μελέτη αὐτὴ ἀποτελεῖ ἐπεξεργασμένη μορφὴ τῆς ἀνακοίνωσής μου στὸ XV International Symposium of Philosophy, Ancient Olympia, August 1-6, 2004, ποὺ ὀργάνωσε τὸ Olympic Center for Philosophy and Culture μὲ θέμα *Excellence and Perfection of Body and Soul in the Hellenic Tradition.*

1. *The History of Greek Philosophy*, II, σ. 436. Παλαιότερα ὁ F. Mesiano (*La morale materialistica di Democrito di Abdera*, Firenze, 1950, σσ. 41-42) εἶχε σημειώσει πὼς στὸ Δημόκριτο δὲν βρίσκουμε μία ἀπόλυτη ἀντίθεση μεταξὺ ψυχῆς καὶ σώματος, παρὰ μόνον τὸν ἰσχυρισμὸ ὅτι ἡ ψυχὴ εἶναι ἀνώτερη του σώματος, ὑπὸ τὴν ἔννοια ὅτι αὐτὴ εἶναι ποὺ τὸ κυβερνᾶ καὶ τὸ καθοδηγεῖ στὴν ἀρετὴ ἢ στὴν κακία.

2. Στὴ μελέτη μας χρησιμοποιοῦμε τὴ γνωστὴ συλλογὴ H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1972[12] (DK), ἀλλὰ καὶ τὴν πληρέστερη κριτικὴ ἔκδοση τοῦ Ρώσου S. Luria, *Democritea*, Leninopoli, Academica, Nauck, 1970. Ἴσως αὐτὴ εἶναι καὶ ἡ ὁριστική. Ἐπίσης ἔχουμε ὑπόψη μας τὴν πρόσφατη ἑρμηνευτικὴ ἔκδοση τοῦ C.C. Taylor, *The Atomists: Leucippus and Democritus*, Univ. of Toronto Pr., 1999.

3. J. F. Procope, Democritus on Politics and the Care of the Soul, Appendix *Classical Quarterly* 40 (1990), σσ. 21-45, εἰδικὰ σ. 21.

ψυχὴ εἶναι ὁ φορέας τῶν ἠθικῶν ἰδιοτήτων, οἱ ὁποῖες δὲν μποροῦν νὰ εἶναι χωριστὲς ἀπὸ τὸ ρόλο τῆς ἴδιας τῆς ψυχῆς ὡς ζωοδότειρας ἢ ἀπὸ τὰ προβλήματα ποὺ συνδέονται μὲ τὴν ἐξήγηση τῆς σκέψης στὸ ὑλιστικὸ σχῆμα τῶν ἀτομιστῶν, ὅπως παρατηρεῖ ὁ D. Claus[4]· (δ) Ἡ ψυχὴ διεξάγει ἀγῶνα γιὰ νὰ κατισχύσει ἐπὶ τῶν ἡδονῶν καὶ τῶν ἰσχυρῶν συναισθημάτων, ποὺ διαταράσσουν τὴν ἰσορροπία της, τὴν «εὐεστώ», ἐνῶ παράλληλα (ε) καθορίζει τὴν καιρικότητα καὶ τὸ μέτρο τῶν ἡδονῶν καὶ τῶν τέρψεων (ἀπ. Β71, Β207, Β212, Β232).

Στὸ ἀπ. Β187, ποὺ παραδίδεται ἀπὸ τὸ Στοβαῖο, δηλώνεται ἀπερίφραστα ὅτι οἱ ἄνθρωποι ἁρμόζει νὰ ἀποδίδουν μεγαλύτερη ἀξία στὴν ψυχὴ ἀπ' ὅση στὸ «σῶμα»: «ἀνθρώποις ἁρμόδιον ψυχῆς[5] μᾶλλον ἢ σώματος λόγον ποιεῖσθαι· ψυχῆς μὲν γὰρ τελεότης σκήνεος μοχθηρίην ὀρθοῖ, σκήνεος[6] δὲ ἰσχὺς ἄνευ λογισμοῦ ψυχὴν οὐδέν τι ἀμείνω τίθησιν». («Οἱ ἄνθρωποι πρέπει νὰ δίνουν μεγαλύτερη ἀξία στὴν ψυχὴ παρὰ στὸ σῶμα. Ὁ λόγος εἶναι ὅτι ἡ τελειότητα τῆς ψυχῆς διορθώνει τὴν κατωτερότητα τοῦ σώματος, ἐνῶ δὲ μπορεῖ νὰ συμβεῖ τὸ ἀντίθετο»). Ἡ ὑπεροχὴ τῆς ψυχῆς ἔγκειται στὸ λογισμό, δηλαδὴ στὴ σκέψη καὶ τὴ γνώση, ἢ ἀλλιῶς στὸν «νοῦν», ἀφοῦ, σύμφωνα μὲ τὴ μαρτυρία τοῦ Ἀριστοτέλη, ποὺ θὰ ἀναλύσουμε παρακάτω, ὁ Δημόκριτος θεωροῦσε πὼς ἡ ψυχὴ καὶ ὁ «νοῦς»[7] εἶναι τὸ ἴδιο.

---

4. *Toward the Soul: An Inquiry into the Meaning of ψυχή before Plato*, Yale Univ. Pr., 1981, σσ. 142-148, εἰδικὰ σ. 143.

5. Σύμφωνα μὲ τὴ μαρτυρία τοῦ Διογένους Λαέρτιου (IX, 45-49) γιὰ τὸν κατάλογο τῶν δημοκρίτειων ἔργων ποὺ συνέταξε ὁ Θράσυλλος, στὴν κατηγορία τῶν «Φυσικῶν» περιλαμβάνονταν δυὸ ἔργα μὲ τίτλο: *Περὶ νοῦ* καὶ *Περὶ αἰσθησίων*: «ταῦτά τινες ὁμοῦ γράφοντες *Περὶ ψυχῆς* ἐπιγράφουσι». Πρέπει νὰ σημειώσουμε πὼς στὰ δημοκρίτεια ἀποσπάσματα ἐντοπίζουμε ὅρους ποὺ ἢ ταυτίζονται μὲ τὴν ψυχὴ ἢ δηλώνουν λειτουργικὲς ἐκδηλώσεις της. Ἡ «φρήν» εἶναι ὅρος ποὺ δηλώνει γνωστικὴ ἱκανότητα ἢ τὸ ὄργανο τῆς γνώσης στὸ ἀπ. Β125. Ιιβ. τὶς ἀναλύσεις τοῦ R. Baldes, Democritus on Empirical Knowledge: Reflections on DK 68 B 125 and on Aristotle, *Metaphysics* 4.5, *Ancient World* IV, 1981, σσ. 17-34. Ἐπίσης στὸ ἀπ. Β125, ὅπου γίνεται διάλογος «φρενός» καὶ «αἰσθήσεων», a contrario πρὸς τὶς «αἰσθήσεις» ἡ «φρήν» εἶναι ὁ «νοῦς» ἢ ἡ «διάνοια». Ἡ «φρήν» εἶναι λέξη ὁμόρριζη μὲ τὴν «φρόνησιν» (Β2, 119, 193), ποὺ δηλώνει πρακτικὴ σοφία, ὅπως τὸ «φρονεῖν» (Β183· ὅμοια στὶς Δημοκράτους γνῶμες, Β42 καὶ Β58). Τὰ κείμενα ποὺ ἔχουν ἐπιλεγεῖ ἀπὸ τοὺς ἀνθολόγους ἐπιβεβαιώνουν κατὰ κύριο λόγο αὐτὴ τὴν πρακτικὴ λειτουργία· π.χ. «νοῦς» (Β175 καὶ 282), «λογισμὸς» (Β187 καὶ Β290). Τὸ ἴδιο λεξιλόγιο σὲ κάποιες περιπτώσεις θὰ μποροῦσε νὰ λειτουργήσει ὡς «θεωρητικὸς νοῦς». Ἔτσι ἡ «γνώμη» (σκέψη, κρίση, νοῦς, κατάσταση τοῦ νοῦ) συναντᾶται στὰ ἀποσπάσματα σὲ σύνδεση μὲ μία συγκινησιακὴ - συναισθηματικὴ κατάσταση ἢ πρακτικὸ σκοπό, ἀλλὰ «γνώμη» σημαίνει ἐπίσης τοὺς δύο τύπους γνώσης (σκοτίη - γνησίη, ἀπ. Β11). Ὅμοια, οἱ ὅροι «διάνοια» καὶ «διανοεῖσθαι» ἔχουν «πρακτικὴ» σημασία στὸ Β191 καὶ «θεωρητικὴ» στὸ Β155. Τὸ «νοεῖσθαι» τοῦ ἀπ. Β129 ἀναφέρεται σαφῶς στὴ μὴ αἰσθητηριακὴ γνώση.

6. Ἀπὸ τοὺς Προσωκρατικοὺς μόνο ὁ Δημόκριτος χρησιμοποιεῖ τὴ λέξη «σκῆνος», ἓξι φορὲς σὲ πέντε ἀποσπάσματα (Β37, 187, 223, 270, 288), μὲ τὴν ἔννοια τοῦ σώματος. Τὴν ἐντοπίζουμε ἀκόμη δύο φορὲς στὰ κείμενα τοῦ Ἱπποκράτη *Περὶ ἀνατομίας* καὶ *Περὶ καρδίας*, γεγονὸς ποὺ μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ, ἐκτὸς τῶν ἄλλων, ὡς ἔνδειξη τῆς σχέσης τοῦ Δημοκρίτου μὲ τὸν Κῶο γιατρό (πβ. Ι. Γ. Δελλη, Δημοκρίτειες ἐπιδράσεις στὴ σκέψη τοῦ Ἱπποκράτη, *Skepsis*, XIII-XIV, 2002-2003, σσ. 63-74. Ἐπίσης βρίσκουμε τὸν ὅρο αὐτὸ καὶ στὴν Β΄ Πρὸς Κορινθίους Ἐπιστολὴ τοῦ Ἀποστόλου Παύλου, 5,1 καὶ 5,4). Ὁ J. Burnet, *Greek Philosophy*, London[15], 1978, σ. 163, σημ. 1 πὼς ἡ λέξη «σκῆνος» εἶναι πυθαγόρειας προέλευσης καὶ συνδέεται μὲ τὴν παράσταση τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς ὡς «πανηγύρεως». Σύμφωνα μὲ τὴ μαρτυρία τοῦ Διογένους Λαερτίου (IX, 37) ὁ Δημόκριτος «ζηλωτὴς γεγονέναι τῶν Πυθαγορικῶν· ἀλλὰ καὶ αὐτοῦ Πυθαγόρου μέμνηται, θαυμάζων αὐτοῦ ἐν τῷ ὁμωνύμῳ συγγράμματι». Πράγματι ὁ Θράσυλλος, φιλόσοφος τοῦ 1ου μ.Χ. αἰ. καὶ δάσκαλος τοῦ κατοπινοῦ αὐτοκράτορα Τιβερίου, ἀναφέρει στὸν κατάλογο τῶν ἔργων τοῦ Δημοκρίτου (IX, 46), ἔργο μὲ τίτλο *Πυθαγόρης*.

7. DK 68 A101: «Ἐκεῖνος (sc. Δημόκριτος) μὲν γὰρ ἁπλῶς ταὐτὸν ψυχὴν καὶ νοῦν».

Ἡ χρήση τοῦ ὄρου «σκῆνος» ἐδῶ δίνει καὶ μία ἄλλη ἑρμηνευτικὴ διάσταση. Τὸ σῶμα δὲν εἶναι τάφος ἢ φυλακὴ ποὺ περιορίζει τὴν ἐλευθερία τῆς ψυχῆς, ὅπως πίστευαν οἱ Ὀρφικοί[8]· εἶναι ἁπλῶς ἡ κατοικία, ἡ σκηνὴ ποὺ τὴ στεγάζει. Καὶ μὲ αὐτὸ τὸ στοιχεῖο ἀναδεικνύεται ἡ ἀνωτερότητα τῆς ψυχῆς, ἀφοῦ αὐτὴ δὲν θεωρεῖται φυλακισμένη στὸ σῶμα.

Ἡ ἰδέα ὅτι ἡ ψυχὴ διορθώνει τὶς ἀδυναμίες τοῦ σώματος, τὸ ἐλέγχει καὶ τὸ κατευθύνει, ἡ ὁποία κατέχει βασικὴ θέση στὴ σκέψη τοῦ Πλάτωνος[9] καὶ τὴν ὁποία μπορεῖ κανεὶς νὰ ἀποδώσει καὶ στὸ Σωκράτη, σύμφωνα μὲ τὸν E. Kahn[10] προέρχεται ἀπὸ τὸ Δημόκριτο, ὁ ὁποῖος τὴν εἶχε ἐπεξεργαστεῖ συστηματικὰ καὶ συνεπῶς μποροῦσε κανεὶς νὰ τὴ δανειστεῖ ἀπὸ αὐτόν. Κι αὐτὸ παρὰ τὴν ἐξομολογητικὴ μαρτυρία τοῦ Δημοκρίτου: «ἦλθον γὰρ ἐς Ἀθήνας καὶ οὐδείς με ἔγνωκεν» (B116), πρᾶγμα ποὺ ἴσως σημαίνει πὼς οὔτε ὁ Σωκράτης[11] οὔτε ὁ Πλάτων[12] ἐγνώρισαν προσωπικὰ τὸ Δημόκριτο. Ὡστόσο, θὰ μποροῦσαν κάλλιστα νὰ γνωρίζουν τὰ ἔργα του. Τὸ ἴδιο πιστεύουμε ὅτι ἰσχύει καὶ γιὰ δύο Σοφιστές· τόσο ὁ Γοργίας[13] ὅσο καὶ ὁ Ἀντιφῶν[14] διακηρύσσουν τὴν ἀνωτερότητα τῆς ψυχῆς ἔναντι τοῦ σώματος.

Ἡ ψυχὴ δὲ διορθώνει μόνο τὸ σῶμα, ἀλλὰ τὸ χρησιμοποιεῖ καὶ ὡς ὄργανο, ἐνῶ παραμένει ὑπεύθυνη γιὰ ὅ,τι κακὸ αὐτὸ ἐμφανίζει. Αὐτὸ δηλώνεται στὸ ἀπόσπ. B159, ποὺ παραδίδεται ἀπὸ τὸν Πλούταρχο:

«Εἰ τοῦ σώματος αὐτοῦ δίκην λαχόντος, παρὰ πάντα τὸν βίον ὠδύνηται καὶ κακῶς πέπονθεν, αὐτὸς γένοιτο τοῦ ἐγκλήματος δι[καστής], ἡδέως ἂν καταψηφίσασθαι τῆς ψυχῆς, ἐφ' οἷς τὰ μὲν ἀπώλεσε τοῦ σώματος ταῖς ἀμελείαις καὶ ἐξέλυσε ταῖς μέθαις, τὰ δὲ κατέφθειρε καὶ διέσπασε ταῖς φιληδονίαις, ὥσπερ ὀργάνου τινὸς ἢ σκεύους κακῶς ἔχοντος τὸν χρώμενον ἀφειδῶ αἰτιασάμενος»[15].

Μὲ τὴν προσωποποίηση ψυχῆς-σώματος, ποὺ εἶναι μία προσφιλὴς εἰκόνα[16] τοῦ Δημοκρίτου, ἐπιδιώκεται νὰ δειχθεῖ ἀπὸ τὴ μία μεριὰ ἡ ὑπεροχὴ τῆς ψυχῆς καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη ἡ εὐθύνη της ἀπέναντι στὸ σῶμα στὴν περίπτωση ποὺ ἡ ἰσορροπία καὶ ἡ ὑγεία του ὑπονομεύονται ἀπὸ τὰ λάθη ἐκείνης καὶ κυρίως ἀπὸ τὴ μὴ τήρηση τοῦ μέτρου[17] στὶς ἡδονές, ποὺ

---

8. DK 1 B3: «Καὶ γὰρ σῆμά τινές φασιν αὐτὸ εἶναι τῆς ψυχῆς, ὡς τεθαμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι...».

9. Βλ. ἐνδεικτικὰ *Φαίδων* 94B4-6· *Πολιτεία* 403D: «ψυχὴ ἀγαθὴ τῇ αὑτῆς ἀρετῇ σῶμα παρέχειν ὡς οἷόν τε βέλτιστον».

10. Democritus and the Origins of Moral Psychology, *American Journal of Philology* 106, 1983, σσ. 1-31 εἰδικὰ σ. 7 καὶ σημ. 17.

11. Ὁ Διογ. Λαέρτιος, (IX, 36) δίνει τὴν πληροφορία: «καὶ Ἀθήναζε ἐλθεῖν καὶ μὴ σπουδᾶσαι γνωσθῆναι, δόξης καταφρονῶν, καὶ εἰδέναι μὲν Σωκράτη, ἀγνοεῖσθαι δὲ ὑπ' αὐτοῦ».

12. Γιὰ τὶς σχέσεις Πλάτωνος καὶ Δημοκρίτου πβ. Ι. Γ. ΔΕΛΛΗ, *Τὸ πρόβλημα τῆς Ἠθικῆς Συνείδησης στὸν Δημόκριτο* (διδ. διατρ. Α.Π.Θ.), Πάτρα, 1985, σ. 5, σημ. 3, Βλ. καὶ A. FERWERDA, Democritus and Plato, *Mnemosyne*, 25, 1972, σσ. 337-388. Πβ. Ι. Γ. ΔΕΛΛΗ, Ἠθικοπολιτικὲς ἰδέες τοῦ Δημοκρίτου στοὺς *Νόμους* τοῦ Πλάτωνος (ὑπὸ δημοσίευση), *Πλάτων* 2006.

13. DK, 82, B11, 1: «Κόσμος πόλει μὲν εὐανδρίᾳ, σώματι δὲ κάλλος, ψυχῇ δὲ σοφίᾳ, πράγματι δὲ ἀρετή, λόγῳ δὲ ἀλήθεια».

14. DK, 87B2: «Πᾶσι γὰρ ἀνθρώποις ἡ *γνώμη* τοῦ σώματος *ἡγεῖται* καὶ εἰς ὑγιείαν καὶ νόσον καὶ εἰς τὰ ἄλλα πάντα».

15. Τὰ σύντομα φιλολογικὰ σχόλια τοῦ J. Procope (Democritus on Politics and the Care of the Soul: Appendix, *Classical Quarterly, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 31-32) δὲν προσθέτουν στὴν ἑρμηνεία τοῦ ἀποσπάσματος.

16. Προσωποποίηση τοῦ νοῦ καὶ τῶν αἰσθήσεων βρίσκουμε καὶ στὸ ἀπ. B125.

17. DK, B235: «...ὑπερβεβληκότες τὸν καιρόν...». Πβ. ἀπ. B71: «ἡδοναὶ ἄκαιροι τίκτουσιν ἀηδίας». Στὴν ἠθικὴ θεωρία τοῦ Δημοκρίτου ὁ ὅρος «καιρός» ἔχει τὴν ἔννοια τοῦ «μέτρου» καὶ τῆς ἀριστοτελικῆς «μεσότητος». Πβ. ἀναλύσεις G. TORTORA, Noûs e kairòs nell'etica democri-

εἶναι δικό της ἔργο, μέσω τοῦ «εὖ λογίζεσθαι»[18]. Ἂν λοιπόν, σύμφωνα μὲ τὸ ἀπόσπασμα τὸ σῶμα ὁδηγοῦσε ὡς κατήγορος τὴν ψυχὴ στὸ δικαστήριο μὲ τὴν κατηγορία ὅτι αὐτὴ ἄλλα πράγματα ἀπὸ ἀμέλεια τ' ἄφησε νὰ χαθοῦν, ἄλλα μὲ τὴ μέθη τὰ παρέλυσε καὶ ἄλλα μὲ τὴ φιληδονία τὰ κατέστρεψε, ἡ ψυχὴ θὰ καταδικαζόταν μὲ τὴν κατηγορία ὅτι ἔκανε κακὴ χρήση τοῦ ὀργάνου της, παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι πολλὲς ἐπιθυμίες ξεκινοῦν ἀπὸ αὐτό. Ἡ ἐκπληκτικὴ ἰδέα σ' αὐτὴ τὴν ἀντίθεση σώματος καὶ ψυχῆς εἶναι ὅτι ἡ ψυχὴ ἐμφανίζεται ὡς πηγὴ ἐλαττώματος καὶ διαφθορᾶς γιὰ τὸν ἴδιο λόγο ποὺ εἶναι πηγὴ ἀρετῆς καὶ ὑγείας στὸ ἀπ. B187. Ἀξίζει νὰ σημειώσουμε πὼς ἡ ἰδέα ὅτι τὸ σῶμα εἶναι «ὄργανον» τῆς ψυχῆς ἴσως εἶναι πρωτότυπη σύλληψη τοῦ Δημοκρίτου, γιατὶ στὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη[19] ποὺ χρησιμοποιοῦν αὐτὴ τὴ μεταφορὰ εἶναι ἐξασθενημένη.

Τὴν ἀνωτερότητα τῆς ψυχῆς τὴν ἐντοπίζουμε ἐπίσης στὴν ἀντίθεση σώματος-ψυχῆς ποὺ δηλώνεται στὸ ἀπ. B223[20], ὅπου ἡ ψυχὴ θεωρεῖται ὑπεύθυνη γιὰ ὅσα συμβαίνουν στὸ σῶμα, ποὺ προσωποποιεῖται ὡς ὑποκείμενο ἐπιθυμιῶν. Ἡ κακὴ σκέψη, «ἡ γνώμης κακοθιγίη», ὁδηγεῖ στὴν ἐκτὸς μέτρου συμπεριφορά. Στὸ ἀπόσπ. αὐτὸ ὁ ὅρος «γνώμη», ἀφοῦ βρίσκεται σὲ ἀντίθεση πρὸς τὸ «σῶμα», δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ σημαίνει «ψυχή», τὸ ταυτόσημό του ὅπως ἡ ἀπόδοση τοῦ νοήματος τοῦ ἀποσπ. ἀπαιτεῖ. Ὁ ὅρος «γνώμη» (ἀπὸ τὸ «γινώσκω») φαίνεται βέβαια περιοριστικὸς ἐξαιτίας τῶν ἀρχικῶν του σημασιῶν, ποὺ εἶναι γνωστικὴ ἢ συμβουλευτική. Ὡστόσο, ὅπως στὰ ἀπ. B187 καὶ 159, ἡ λέξη «γνώμη» προορίζεται γιὰ τὸ ρόλο ποὺ παίζει ἡ «ψυχή»[21]. «Οἱ ἀπαιτήσεις καὶ οἱ ἐπιθυμίες τοῦ σώ-

---

tea, στὸ: *Democrito: dall'atomo alla città*, ἐπιμ. Giovanni Casertano, Loffredo editore, Napoli, 1983, σσ. 103-134 εἰδικὰ 117-120. Πβ. Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΥ, Εἶναι ἡ ἠθικὴ τοῦ Δημοκρίτου μία ἠθικὴ τοῦ καιροῦ;, *Πρακτικὰ τοῦ Α΄ Διεθνοῦς Συνεδρίου γιὰ τὸ Δημόκριτο (Ξάνθη, 6-9 Ὀκτωβρίου 1983)*, Ξάνθη, 1984, τόμ. Α΄, 1984, σσ. 317-326.

18. DK, B2.

19. ΠΛΑΤ., *Πολιτεία*, VI, 508B3. Ἐπίσης *Θεαίτητος*, 184D4, 185A5. Πβ. ΑΡΙΣΤ. *Περὶ ψυχῆς*, 412a28-b6.

20. «Ὧν σκῆνος χρῄζει, πᾶσι πάρεστιν εὐμάρεως ἄτερ μόχθου καὶ ταλαιπωρίας· ὁκόσα δὲ μόχθου καὶ ταλαιπωρίης χρῄζει καὶ βίον ἀλγύνει, τούτων οὐκ ἱμείρεται τὸ *σκῆνος*, ἀλλ' ἡ *γνώμη κακοθιγίη*». Ὁ ὅρος «γνώμη» μπορεῖ νὰ ἀναφέρεται ἀφ' ἑνὸς μὲν σὲ μία εἰδικὴ κρίση περισσότερο ἐμπρόθετη σὲ μία δεδομένη κατάσταση, ἀφ' ἑτέρου δὲ σὲ μία γενικὴ στάση τοῦ ἀνθρώπου ἀπέναντι σὲ κάποιο δεδομένο. Πβ. γι' αὐτὸ παρατηρήσεις τοῦ AL. DIHLE, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Univ. of Cal. Pr., 1982, σσ. 29-30. Ἡ «γνώμη» ὡς αἰτία τῆς πράξης δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ προσγραφεῖ ἁπλὰ στὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου. Ὅπως παρατηρεῖ ὁ Dihle, ἡ «γνώμη» ὀφείλεται πάντοτε σὲ μία πνευματικὴ προεργασία. Ἡ «γνώμη» στὸν Ἡρόδοτο (3.81.5) σημαίνει μία πνευματικὴ καὶ βουλητικὴ δραστηριότητα. Γιὰ τὸν ρήτορα Ἀντιφῶντα (5,5) κάθε πράξη προκύπτει ἀπὸ τὴ «γνώμη». Μερικὲς φορὲς ἡ «φύση» καὶ ἡ «γνώμη» εἶναι σὲ πλήρη συμφωνία μεταξύ τους. Πβ. ΛΥΣΙΑΣ, *Ἐπιτάφιος* 2, 20: «καὶ φύντες καλῶς καὶ γνόντες ὅμοια». Σ' ἄλλες περιπτώσεις ἐξωτερικοὶ καταναγκασμοὶ ἢ αὐθόρμητες καὶ παράλογες ἐσωτερικὲς ὠθήσεις εἶναι σαφῶς ἀντίθετες μὲ τὴ «γνώμη». Ὁ Dihle γιὰ τὸ «κακοθιγίη γνώμης» γράφει πὼς ἡ «γνώμη» (ὁ νοῦς) δὲν ὁδηγεῖ στὸ σωστὸ σκοπό. Ὁ ἴδιος θεωρεῖ ὡς συνώνυμα τῆς «γνώμης» τὸ «φρόνημα» (purpose), τὴ «γνώμη» (judgement), τὸν «νοῦν» (intellect) καὶ τὴ «διάνοια» (notion).

21. Ἡ παρατήρηση τοῦ Ch. Kahn (Democritus and Origins of Moral Psychology, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 10). πὼς ἡ σχέση τῆς «ψυχῆς» καὶ τῆς ὀρθολογικῆς σκέψης εἶναι ἕνα ἀπὸ τὰ ἄλυτα προβλήματα τῆς δημοκρίτειας ψυχολογίας καὶ γενικὰ γιὰ τὴν ψυχολογία τῶν στοχαστῶν πρὶν ἀπὸ τὸν Πλάτωνα δὲν εἶναι δικαιολογημένη, ἀφοῦ ὁ Δημόκριτος, σύμφωνα μὲ τὸν Ἀριστοτέλη, ταύτιζε τὴν «ψυχὴ» μὲ τὸ «νοῦ» καὶ θεωροῦσε τὸν δεύτερο κέντρο τῶν γνωστικῶν λειτουργιῶν, ὅπως θ' ἀναλύσουμε παρακάτω.

ματος ἱκανοποιοῦνται εὔκολα, χωρὶς κόπο καὶ ταλαιπωρία· τὰ ἀντίθετα εἶναι ἀποτέλεσμα τῆς «γνώμης κακοθιγίης». Ἡ ψυχὴ εἶναι τὸ τιμόνι τῆς ζωῆς· ἡ εὐθύνη γιὰ ὅ,τι κακὸ συμβαίνει τῆς ἀνήκει.

Ἡ ἀνωτερότητα καὶ ἡ ὑπευθυνότητα τῆς ψυχῆς δὲν συνεπάγεται περιφρόνηση τοῦ σώματος. Ἡ μεταξύ τους ἀντίθεση δὲν εἶναι ἀγεφύρωτη, ἀφοῦ ἡ γνώση μέσῳ τῆς ὁποίας προεκτείνεται ἡ σκέψη μας ἐξαρτᾶται καὶ ἀπὸ τὴ διάθεση τοῦ σώματος ἢ ἀπὸ σωματικοὺς παράγοντες. Τοῦτο δηλώνεται στὸ B9: «ἡμεῖς δὲ τῷ μὲν ἐόντι οὐδὲν ἀτρεκὲς συνίεμεν, μεταπῖπτον δὲ κατά τε σώματος *διαθήκην* καὶ τῶν ἐπεισιόντων καὶ τῶν ἀντιστηριζόντων»[22]. Εἶναι θαυμαστὸ πὼς αὐτὴ ἡ παθητικότητα τῆς γνώσης μας σὲ σχέση μὲ τὶς σωματικὲς ἀλλαγὲς συμβιβάζεται μὲ τὴν αἰτιώδη πρωτοβουλία τῆς ψυχῆς ὅπως αὐτὴ ἐμφανίζεται στὰ ἀπ. B187 καὶ 159 ποὺ ἀναλύσαμε παραπάνω. Δὲν μποροῦμε νὰ γνωρίζουμε ἂν ὁ Δημόκριτος προσπάθησε νὰ συμβιβάσει αὐτὲς τὶς ἀπόψεις ἢ ἁπλῶς περιέγραψε τὴν ψυχὴ ὡς ἐνεργητικὴ στὸ στάδιο τῆς λήψης ἀποφάσεων καὶ παθητικὴ στὴ γνώση. Φαίνεται ὅτι εἶναι ἡ ἴδια φυσιολογία ψυχολογίας μὲ τὸ B9, ἡ ὁποία ὑπογραμμίζεται σ' ἕνα ἀπὸ τὰ σύντομα ἀλλὰ περιεκτικὰ ἀποσπάσματα ποὺ παραδίδει ὁ Πλούταρχος (B158): «Ὡς φησι Δημόκριτος, νέα ἐφ' ἡμέρῃ φρονέοντες ἄνθρωποι». («Ὅπως λέει ὁ Δημόκριτος, οἱ ἄνθρωποι ἔχουν νέες σκέψεις κάθε μέρα»). Τοῦτο σημαίνει ὅτι αὐτὸ συμβαίνει καὶ ἐξαιτίας τῶν «σωματικῶν ἀλλαγῶν», ὅπως διαπιστώσαμε πὼς δηλώνεται καὶ στὸ ἀπ. 9. Μπορεῖ κανεὶς ἀνεπιφύλακτα νὰ ἐντοπίσει στὸ δημοκρίτειο αὐτὸ ἀπ. τὸν ἀπόηχο τοῦ ἡρακλείτειου B6: «καθάπερ Ἡράκλειτός φησι, νέος (ὁ ἥλιος) ἐφ' ἡμέρῃ ἐστίν»[23]. Τὰ συμφραζόμενα τοῦ Πλουτάρχου ἐπιβεβαιώνουν τὴ σύνδεση αὐτή. Αὐτὸ ποὺ δηλώνεται στὸ ἀπ. B158 συνδέεται καὶ μὲ ἄλλες δύο ἰδέες, ποὺ ἀποτελοῦν τὴ δήλωση τοῦ «γίγνεσθαι»: (α) τὰ νερὰ τοῦ ποταμοῦ, ὁ ὁποῖος ἀδιάκοπα μεταβάλλεται (ἀπ. DK 22B12 καὶ B91) καὶ (β) ἡ πνευματική μας κατάσταση εἶναι ἀντανάκλαση τῆς φυσικῆς μας κατάστασης. Ὁ Ἡράκλειτος συνδέει τὴν πνευματικὴ μὲ τὴ φυσικὴ κατάσταση, ὅταν κάνει λόγο γιὰ «ὑγρὴ ψυχή» (B117), ποὺ κάνει τὸν ἄνθρωπο νὰ σφάλλει, καὶ γιὰ «ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη» (B118)[24]. Ἡ ψυχο-φυσικὴ αὐτὴ θεώρηση τοῦ Δημοκρίτου εἶναι πιὸ σύνθετη. Τὸ ἀπ. B7 τὸ ἐπιβεβαιώνει: «Πραγματικὰ ἀληθινὴ γνώση δὲν ἔχουμε γιὰ κανένα πρᾶγμα· σὲ κάθε ἄνθρωπο οἱ δοξασίες ποὺ σχηματίζει προέρχονται ἀπὸ τὸ ρεῦμα (τῶν ἀτόμων καὶ τῶν ὁμοιωμάτων τὰ ὁποῖα ἐκπέμπουν τὰ πράγματα) τὸ ὁποῖο προσπίπτει σ' αὐτούς[25].

---

22. «Ἀπὸ ἄποψη πραγματικῆς ἀλήθειας δὲν ἀντιλαμβανόμαστε τίποτε στὴ γνήσια ἀληθινότητά του, ἀλλ' ἀντιλαμβανόμαστε μόνο κάτι ποὺ ἀντιστοιχεῖ στὴν ἑκάστοτε μεταβολὴ τῶν σωματικῶν μας καταστάσεων καὶ τὴν ποικιλία ἀφ' ἑνὸς τῶν ἀτόμων (εἰδώλων) τὰ ὁποῖα προσβάλλουν τὰ αἰσθητήριά μας καὶ ἀφ' ἑτέρου τῶν ἀτόμων ποὺ ἀντιδροῦν σ' αὐτά».

23. Τὴ σύνδεση τοῦ ἀπ. B158 καὶ τοῦ Ηρακλ. B6 ἐπισημαίνει ἀσχολίαστα καὶ ὁ S. Luria (Heraklit und Demokrit, *Altertum*, IX, 1963, σσ. 195-200).

24. Βλ. ἀναλυτικὰ σχόλια πάνω στὰ ἡρακλείτεια ἀπ. B117 καὶ B118 Ε. Ρουσσου, *Ἡράκλειτος*, Ἀθήνα, 2000, σ. 186.

25. DK, 68B7: «...ὅτι ἐτεῇ οὐδὲν ἴσμεν περὶ οὐδενός, ἀλλ' ἐπιρυσμίη ἑκάστοισιν ἡ δόξις». Τὸ ἀπόσπασμα εἶναι κατεξοχὴν γνωσιολογικό. Ἡ φράση «ἐπιρυσμίη ἑκάστοισιν ἡ δόξις» ἔχει γίνει ἀντικείμενο φιλολογικῆς κριτικῆς, ὅπως καὶ τὸ ἀπ. B33, ὅπου περιέχεται τὸ ρῆμα «μεταρυσμοῖ». Ὁ H. Langerbeck τιτλοφορεῖ τὴ διατριβή του *DOXES Epirhysmie. Studien zu Demokrits Ethik und Erkenntnislehre*, Berlin, Weidmann, 1935 (ἀνατύπ. 1967). Τὸ «ἐπιρυσμίη» συνδέεται μὲ τὸ *ῥυσμός*, ποὺ παραδίδεται ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη (*MτΦ* A4.985b4). Πβ. καὶ μαρτυρία A38. Ὁ Δημόκριτος εἶχε γράψει ἔργο μὲ τίτλο: *Περὶ τῶν διαφερόντων ῥυσμῶν* (DK51). Ὁ Guthrie (*ἐνθ' ἀν.*, σ. 458) ἑρμηνεύει τὸ ἀπ. B7 ὡς ἑξῆς: «Αὐτὸς ὁ λόγος δείχνει

Μετὰ τὴ συσχέτιση τοῦ ἀπ. Β158 μὲ ἡρακλείτειες ἰδέες, αὐτὸ ποὺ δηλώνεται σὲ αὐτὸ εἶναι πὼς ἡ καινοτομία τῆς σκέψης μας (φρονεῖν) προσδιορίζεται ἀπὸ μία δυνατότητα καὶ μία ἀδυναμία, ποὺ ἐξαρτῶνται ἀπὸ τὴν ἐπαφή μας μὲ τὸν ἐξωτερικὸ κόσμο, ὁ ὁποῖος μᾶς ἐφοδιάζει μὲ συνεχῶς ἀνανεούμενες πληροφορίες, πρᾶγμα ποὺ ἀποκαλύπτει τὸν ἀπελπιστικὰ μερικὸ καὶ ἐφήμερο χαρακτῆρα τῆς ἀποκτημένης γνώσης. Ἡ σύντομη ἀνάλυση τῶν ἀπ. Β9, Β158 καὶ Β7 δείχνει ὅτι τὰ πνευματικὰ ἢ ψυχικὰ φαινόμενα ἐξαρτῶνται καὶ ἀπὸ σωματικὲς διαδικασίες καὶ συνθῆκες. Στὸ σημεῖο αὐτὸ ἡ ψυχή, χωρὶς νὰ χάνει τίποτε ἀπὸ τὴν ἀνωτερότητα ποὺ δείξαμε παραπάνω, συνεργάζεται ἰσόροπα μὲ τὸ σῶμα, διαφορετικὰ οἱ λειτουργίες της ἀναιροῦνται. Ἔτσι ἡ συνεργασία αὐτὴ ἀμβλύνει τὸ δυϊσμὸ τοῦ Δημοκρίτου, ὁ ὁποῖος δὲν παίρνει τὴ μορφὴ μίας διαμετρικῆς ἀντίθεσης ἢ ἐσωτερικῆς ὑπαρξιακῆς διαμάχης μεταφυσικῆς διάστασης.

Τὴν ἀνωτερότητα τῆς ψυχῆς ἔναντι τοῦ σώματος μαρτυροῦν δύο ἀκόμη ἀποσπάσματα: (α) «Ὁ τὰ ψυχῆς ἀγαθὰ αἱρεόμενος τὰ θειότερα αἱρεῖται· ὁ δὲ τὰ σκήνεος τὰ ἀνθρωπήια» (Β37)· (β) «σώματος κάλλος ζωῷδες, ἢν μὴ νοῦς ὑπῇ» (Β105)[26].

Σύμφωνα μὲ τὸ πρῶτο ἀπόσπασμα, ὅσα ὠφελοῦν τὴν ψυχὴ εἶναι ἀνώτερα ἀπὸ ἐκεῖνα ποὺ ὠφελοῦν τὰ σώματα. Ἀξίζει νὰ διευκρινίσουμε ὅτι «θειότερα» σημαίνει ἐδῶ ἁπλῶς «ἀνώτερα», «σημαντικότερα», ὄχι κυριολεκτικῶς «θεϊκά»[27], δηλαδὴ αὐτὰ ποὺ ἀνήκουν στοὺς θεοὺς ἢ προέρχονται ἀπὸ αὐτούς. Ἡ ἐπισήμανση τοῦ Bailey[28] πὼς τὸ ἀπόσπασμα ἔχει καθαρὰ ἠθικὴ καὶ καθόλου μεταφυσικὴ διάσταση συντάσσεται μὲ τὴν ἑρμηνεία μας. Ὁ ἄνθρωπος ἔχει τὴ δυνατότητα νὰ προτιμήσει αὐτὰ ποὺ ἀναφέρονται στὴν ψυχή, ποὺ εἶναι ἀνώτερα, ἢ ἐκεῖνα ποὺ ἔχουν σχέση μὲ τὸ σῶμα καὶ ποὺ χαρακτηρίζονται ἀνεκτὰ ὡς «ἀνθρωπήια». Στὸ δεύτερο (Β105) ἡ ὁμορφιὰ τοῦ ἀνθρωπίνου σώματος θεωρεῖται ζωώδης ἰδιότητα, ἂν δὲ συνοδεύεται ἀπὸ τὸ νοῦ. Αὐτὸς εἶναι ἡ ἀναγκαία προϋπόθεση γιὰ νὰ

ἐπίσης πὼς δὲ γνωρίζουμε τὴν ἀλήθεια γιὰ κάτι, ἀλλὰ ἡ γνώμη κάθε ἀνθρώπου εἶναι μία ἀνασυγκρότηση». Ὁ Kahn (Democritus and the Origins of Moral..., *ἔνθ' ἀν.*, σ. 11, σημ. 25) συνδέει τὸ «ἐπιρυσμίη» μὲ τὸ «ἐπιρρεῖ» τοῦ ἀποσπ. Β12 τοῦ Ἡρακλείτου. Ἡ «ἐπιρρυσμίη» ἐξηγεῖ γιατί ἡ ἀντίληψη γιὰ τὰ πράγματα εἶναι ὑποκειμενικὴ καὶ ἀβέβαιη, ἀφοῦ αὐτὴ ὀφείλεται στὴ συνεχῆ ἀναδόμηση τῶν «συγκριμάτων» τῶν ἀτόμων.

26. Καὶ τὰ δύο ἀποσπ. ἀνήκουν στὴ συλλογὴ «Δημοκράτους γνῶμαι», ποὺ ἔχει προκαλέσει ζωηρὸ προβληματισμὸ στὴν ἔρευνα μὲ τὴν αὐθεντικότητά τους. Γι' αὐτὸ πβ. Ι. Γ. ΔΕΛΛΗ, *Τὸ Πρόβλημα τῆς Ἠθικῆς Συνείδησης..., ἔνθ' ἀν.*, σσ. 18-21 (σχετικὴ βιβλιογραφία)· J. F. PROCOPE, Democritus on Politics and Care of the Soul, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 307-310. Ὁ C. TAYLOR, *The Atomists: Leucippus and Democritus, ἔνθ' ἀν.*, σ. 224, σημ. 56 υἱοθετεῖ τὴν ἄποψη τοῦ Philippson (Demokrits Sittenspruche, *Hermes*, 59, 1924, σσ. 369-419), ποὺ ὑποστήριξε πὼς ὅλες «αἱ Δημοκράτους γνῶμαι» προέρχονται ἀπὸ μία Ἀλεξανδρινὴ συλλογὴ ποὺ περιεῖχε τὰ αὐθεντικὰ ἀποσπ. τοῦ Δημοκρίτου καὶ πὼς τὸ ὄνομα «Δημοκράτης» προέρχεται ἀπὸ φθορὰ τοῦ χειρογράφου. Τὴν ἄποψη τοῦ Philippson ἔχει ἀποδεχθεῖ ὁ Diels (II, σ. 154). Ὁ Taylor ἀναφέρει ἐπίσης πὼς ἄλλοι μελετητὲς πιστεύουν ὅτι κατὰ τὴν ἀλεξανδρινὴ περίοδο μαζὶ μὲ μία συλλογὴ τῶν ἀποσπασμάτων τοῦ Δημοκρίτου ὑπῆρχε καὶ μία ἄλλη συλλογὴ μὲ τὸ ὄνομα ἑνὸς ἄγνωστου φιλοσόφου, τοῦ Δημοκράτη, καὶ πὼς οἱ δύο συγχωνεύθηκαν ἐξαιτίας τῆς φθορᾶς τῶν κειμένων σὲ μία ἀντίθετη κατεύθυνση, στὴν ὁποία τὸ ἄγνωστο ὄνομα Δημοκράτης ἀφομοιώθηκε στὸ πολὺ γνωστὸ Δημόκριτος.

27. Ὁ Th. COMPERZ, *Greek Thinkers*, μτφ. L. Magnus, London, 1964[7] τόμ. Ι, σ. 355 γράφει ξεκάθαρα πὼς «οἱ Ἀτομικοὶ δὲν ἀναγνωρίζουν θεὸ δημιουργὸ τοῦ κόσμου καὶ ἦταν ἀπρόθυμοι, ὅπως ὁ Ἐμπεδοκλῆς, νὰ παραδεχθοῦν ἀθανάτους θεούς». Δὲν θὰ παρουσιάσουμε ἐδῶ τὴ θεολογία τοῦ Δημοκρίτου. Γι' αὐτὸ πβ. C. TAYLOR, *The Atomists, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 211-216, ὅπου καὶ βιβλιογραφία. Ἐπίσης Ι. Γ. ΔΕΛΛΗ, *Τὸ πρόβλημα τῆς ἠθικῆς συνείδησης..., ἔνθ' ἀν.*, σσ. 169-182 ὅπου καὶ εἰδικὴ βιβλιογραφία.

28. *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, 1928, σ. 212.

δείξει ὁ ἄνθρωπος τὴ διαφορά του ἀπὸ τὰ ζῶα· ἡ σωματικὴ διαφορὰ δὲν εἶναι ἀρκετὴ γιὰ νὰ τὸ ἐπιβεβαιώσει.

Τὴν ἀνωτερότητα τῆς ψυχῆς σὲ σχέση μὲ τὸ σῶμα μαρτυρεῖ εὔγλωττα καὶ ἡ πίστη τοῦ Δημοκρίτου πὼς αὐτὴ εἶναι ἡ ἕδρα τῆς «εὐδαιμονίας» καὶ τῆς «κακοδαιμονίας». Ἡ «εὐδαιμονίη» ἀποτελεῖ γιὰ τὴν ἠθικὴ θεωρία τοῦ Δημοκρίτου τὸ summum bonum, ποὺ συνίσταται σὲ μία κατάσταση ποὺ ὁ Ἀβδηρίτης ὀνομάζει καὶ «εὐθυμίαν καὶ εὐεστὼ καὶ ἁρμονίαν, συμμετρίαν τε καὶ ἀταραξίαν»[29]. Αὐτὴ ἡ κατάσταση ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὸν προσδιορισμὸ καὶ τὴν ἐπιλογὴ τῶν ἡδονῶν. Τὰ κριτήρια τῆς ἐπιλογῆς τους τίθενται ἀπὸ τὴν ψυχή.

Ὅπως τὸ σῶμα εἶναι τὸ «σκῆνος» τῆς ψυχῆς, ἔτσι καὶ ἡ ψυχὴ εἶναι κατοικητήριο τοῦ «δαίμονος»: «εὐδαιμονίη οὐκ ἐκ βοσκήμασιν οἰκεῖ οὐδὲ ἐν χρυσῷ· ψυχὴ οἰκητήριον δαίμονος» (Β171). Ἡ ψυχὴ εἶναι κατοικητήριο τῆς «εὐδαιμονίας» καὶ τοῦ «δαίμονος». Εἶναι δηλαδὴ ἡ ἕδρα τοῦ χαρακτῆρα, ποὺ ἀποτελεῖ τὴ βάση καὶ τὴν προϋπόθεση γιὰ τὴν κατάκτηση τῆς «εὐδαιμονίας». Μὲ τὸ «ψυχὴ οἰκητήριον δαίμονος» ὁ Δημόκριτος ὑπαινίσσεται σαφῶς τὸ γνωστὸ ἀπόσπασμα τοῦ Ἡρακλείτου «ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων» (Β119)[30]. Καὶ γιὰ τοὺς δύο φιλοσόφους, τόσο ἡ «εὐδαιμονία» ὅσο καὶ ἡ «κακοδαιμονία» ἐξαρτῶνται ἀπὸ τὸν ἠθικὸ χαρακτῆρα, τὴ γνωστικὴ ἀντίληψη ἢ τὴν τύχη. Μολονότι, ὅπως ἔδειξαν οἱ ἀναλύσεις τοῦ ἀπ. Β187, ἡ ψυχὴ πρέπει νὰ ἔχει ἐνεργητικὸ ρόλο, δηλαδὴ νὰ ἐλέγχει καὶ νὰ διορθώνει τὰ ἐλαττώματα τοῦ σώματος, στὴν πράξη δὲν ἀποκλείεται τὸ ἀντίθετο, δηλαδὴ ἡ ψυχὴ ἢ «γνώμη» ἢ «διάνοια» νὰ παρασύρεται, νὰ ὁδηγεῖται ἀπὸ τὸ συναίσθημα σὲ λάθος δρόμους, καὶ τελικὰ στὴν «κακοπάθειαν»[31]. Συναισθήματα ὅπως ὁ φθόνος καὶ ἡ ἐχθρότητα περιγράφονται ἀπὸ τὸ Δημόκριτο ὡς «κῆρες»[32], δηλαδὴ ὡς κακὲς δυνάμεις τῆς ζωῆς, ποὺ ἀποπροσανατολίζουν τὸν ἄνθρωπο. Σ' αὐτὲς τὶς κακὲς δυνάμεις, τὰ ἀκραῖα συναισθήματα, μπορεῖ ὁ ἄνθρωπος ν' ἀντισταθεῖ μὲ τὸ λογισμὸ καὶ ν' ἀπομακρύνει τὴν «ἀδικαιολόγητη λύπη ποὺ προέρχεται ἀπὸ τὴ νάρκωση τῆς ψυχῆς»[33].

Σὲ τρία ἀποσπάσματα ἡ κυριαρχία τῆς ψυχῆς ἐπὶ τῶν παθῶν καὶ τῶν ἀμέτρων ἡδονῶν παρουσιάζεται μὲ μία ἀγωνιστικὴ εἰκόνα: (α) «Θυμῷ μάχεσθαι μὲν χαλεπόν· ἀνδρὸς δὲ τὸ κρατέειν εὐλογίστου» (Β236)· (β) «ἀνδρεῖος οὐχ ὁ τῶν πολεμίων μόνον, ἀλλὰ καὶ ὁ τῶν ἡδονῶν κρείσσων» (Β214)· (γ) «ἀκρασίῃ δὲ τἀναντία πρήσσοντες αὐτοὶ προδόται τῆς ὑγείης τῆισιν ἐπιθυμίησιν γίνονται» (Β234). Στὸ πρῶτο ἀναγνωρίζεται πώς, παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι εἶναι δύσκολο νὰ καταπολεμηθεῖ ὁ «θυμός», ὁ ἄνθρωπος ποὺ χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὸ «εὖ λογίζεσθαι» κατορθώνει καὶ δαμάζει τὸ θυμό του. Ὁ Ἡράκλειτος εἶχε παρομοιάσει τὸν θυμὸ μὲ ἕνα φοβερὸ ἀντίπαλο: «θυμῷ μάχεσθαι χαλεπόν· ὃς γὰρ ἂν θέλῃ, ψυχῆς ὠνεῖται» (Β 85)[34]. Στὸ πλαίσιο τῆς ἐννοιολογικῆς ἀντίθεσης καὶ μὲ δεδομένο ὅτι ὁ

---

29. DK Α167 καὶ Β3 καὶ Β4. Πβ. ἀναλύσεις Ι. Γ. ΔΕΛΛΗ, *Τὸ πρόβλημα τῆς Ἠθικῆς Συνείδησης..., ἔνθ' ἀν.*, σσ. 45-80.

30. Γιὰ τὴ λέξη «ἦθος» βλ. τὰ ἀποσπάσματα τοῦ Δημοκρίτου Β192, Β57, Β61 καὶ Β100.

31. DK, Β191.

32. Πβ. ἀπ. Β285: «Γινώσκειν χρεὼν ἀνθρωπίνην βιστὴν ἀμαυρήν τε ἐοῦσαν καὶ ὀλιγόχρονον πολλῆισίν τε κηρσὶ συμπεφυρμένην...». Ὁ Δημόκριτος δανείζεται τὸν ὅρο «κῆρες» ἀπὸ τὸν Ὅμηρο. «Κήρ» σημαίνει τὴν προσωποποίηση τοῦ βίαιου θανάτου. «Κῆρες θανάτοιο» (Β302, Λ332, Φ549) ὁ αἰφνίδιος θάνατος ποὺ ἐπέρχεται στὴν ἀκμὴ τῆς ἡλικίας τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ ἔννοια αὐτὴ δικαιολογεῖται στὸ πλαίσιο τοῦ νοηματικοῦ περιβάλλοντος στὸ ἀπ. Β191.

33. DK, Β290: «Λύπην ἀδέσποτον ψυχῆς ναρκώσης λογισμῷ ἔκκρουε». Πβ. ἀπ. Β31: «Ἰατρικὴ μὲν γὰρ κατὰ Δημόκριτον σώματος νόσους ἀκέεται, σοφίη δὲ ψυχὴν παθῶν ἀφαιρεῖται».

34. Φαίνεται πὼς ἡ ἰδέα αὐτὴ ἀποτελοῦσε θεμελιώδη καθολικὸ κανόνα τῆς ἀρχαίας φιλοσοφικῆς ἠθικῆς. Βλ. τὸ παράγγελμα ποὺ ἀποδίδεται στὸν Χίλωνα: «θυμοῦ κράτει» (Δ. ΛΑΕΡΤ., Ι, 70). Πβ. καὶ ΕΥΡΙΠΙΔΟΥ, *Ἑκάβη*, 1055: «θυμῷ δυσμαχωτάτῳ»· *Μήδεια* 1079-1080: «θυμὸς δὲ κρείσσων ταῶν ἐμῶν βουλευμάτων, / ὅσπερ μεγίστων αἴτιος κακῶν βροτοῖς».

«θυμὸς» ἔχει ἕδρα τὴν καρδιά, «ψυχὴ» ἐδῶ σημαίνει «νοῦς». Ὁ Δημόκριτος παίρνει ἀπὸ τὸν Ἡράκλειτο τὴν ἰδέα τοῦ θάρρους καὶ τῆς ἀνδροπρέπειας καὶ τὴν ἐνισχύει μὲ τὴν παρομοίωση τοῦ ἀγῶνα ἢ μάχης. Στὸ πλαίσιο τῆς θεωρίας του γιὰ τὴν ἑνότητα τῶν ἀρετῶν ὁ Δημόκριτος σημειώνει πὼς τὸ θάρρος δὲν ἐξαρτᾶται μόνο ἀπὸ τὸ δαμασμὸ τοῦ «θυμοῦ» ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὴ σύνεση, τὴ σωστὴ κρίση[35]. Στὴν οὐσία, ὁ ἀγώνας εἶναι ἀνάμεσα στὸ λογικὸ καὶ τὸ πάθος, ὅπου τὸ δεύτερο γίνεται κατανοητὸ εἰδικὰ ὡς «θυμὸς» στὸ B236, ἐνῶ ὁ «λόγος» περιλαμβάνεται στὸ «ἀνὴρ εὐλόγιστος». Ἔτσι ὁ Δημόκριτος προβάλλει μὲ ἔμφαση μεγαλύτερη ἀπὸ τὸν Ἡράκλειτο τὴν εἰκόνα τῆς ψυχικῆς σύγκρουσης, μὲ ἀναφορὰ στὴ νίκη τοῦ πιὸ ἰσχυροῦ μέρους, τῆς ψυχῆς.

Τὴν ἰδέα τῆς ἀντίθεσης ἀνάμεσα στὸ λογικὸ καὶ τὸ πάθος τὴν ἐντοπίζουμε καὶ στὸ ἀπ. B234. Οἱ ἄνθρωποι ἔχουν μέσα τους μία δύναμη («δύναμιν ἐν αὐτοῖς ἔχοντες») μὲ τὴν ὁποία μποροῦν νὰ προστατεύσουν μόνοι τὴν ὑγεία τους ἀντὶ νὰ παρακαλοῦν γι' αὐτὸ τοὺς θεούς· ὅμως ἡ «ἀκρασία» τοὺς κάνει νὰ ἐνεργοῦν ἀντίθετα πρὸς τὴν ὑγεία τους. «Ἀκρασία» σὲ ἠθικὸ ἐπίπεδο σημαίνει ἀκολασία, ἀπουσία αὐτοελέγχου καὶ ἐγκράτειας, ὑπερβολή. Ὅταν ἡ «ἀκρασία»[36] κυριαρχεῖ ἐπὶ τῆς ἐσωτερικῆς «δυνάμεως», τότε καταστρέφεται ἡ ὑγεία τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ ἀναφορὰ τοῦ Δημοκρίτου στὴν «ἀκρασία» μᾶς θυμίζει τὴν καθημερινὴ σημασία «τοῦ ἡττωμένου ἀπὸ τὶς ἡδονές» ἀνθρώπου ποὺ ἀπορρίπτει ὁ Πλάτων στὸν *Πρωταγόρα* (352D-355B). Ὁ Δημόκριτος δίνει ἔμφαση στὴν εὐθύνη τοῦ πράττοντος ὡς συνενόχου στὴν ἧττα. Σημειώνει εἰδικὰ σ' αὐτὸ τὸ ἀπόσπ. (B234) αὐτὸ ποὺ εἶναι βασικὸ γιὰ τὸν Σωκράτη: «Ὁ πράττων γνωρίζει τί εἶναι καλό, ἀλλὰ πράττει διαφορετικά». Ἀντίθετα ὁ Δημόκριτος σ' αὐτὸ τὸ ἀπόσπασμα λέει ὅτι οἱ ἄνθρωποι δὲ γνωρίζουν πὼς ἔχουν αὐτὴ τὴ δύναμη γιὰ τὴν ὑγεία: «τὴν δὲ ταύτης δύναμιν ἐν ἑαυτοῖς

---

35. Πβ. B181: «...συνέσει τε καὶ ἐπιστήμῃ ὀρθοπραγέων τις ἀνδρεῖος ἅμα καὶ εὐθύγνωμος γίγνεται». B179: «...οὔτε ἀγωνίην οὐδ' ὅπερ μάλιστα τὴν ἀρετὴν συνέχει...».

36. Στὴν λέξη «ἀκρασία» τόσο ὁ H. Diels (Unmäbigkeit = ἀκράτεια, ὑπερβολή) ὅσο καὶ ὁ Taylor (*ἔνθ' ἀν.*, σ. 33: Lack of self control: ἔλλειψη αὐτοκυριαρχίας) δίνουν ἀποκλειστικὰ ἠθικὸ περιεχόμενο. Ὡστόσο ὁ ὅρος «ἀκρασία» (κακὴ μίξις) καὶ τὸ «κρᾶσις» (συνδυασμός-ἕνωση ἁρμονική) ἴσως ἑρμηνεύονται περισσότερο στὸ πλαίσιο τῆς φυσικῆς θεωρίας τοῦ Ἀβδηρίτη καὶ μὲ τὰ ἀνάλογά τους «ἀσυμμετρίη» καὶ «βίου συμμετρίη». Σ' αὐτὸ συνηγορεῖ ἡ μαρτυρία τοῦ Θεοφράστου, *Περὶ αἰσθήσεων* (§ 58): «τῇ κράσει τοῦ σώματος ποιεῖ τὸ φρονεῖν», ὅπου τὸ «φρονεῖν» ἐξηγεῖται σαφῶς μὲ ὅρους φυσιολογίας τοῦ σώματος, ἀφοῦ τὸ «φρονεῖν» καὶ ἡ ψυχὴ μεταβάλλονται ἀνάλογα μὲ τὴν «κρᾶσιν» «μεταβάλλειν φησί», δηλαδὴ τὴ μίξη τοῦ θερμοῦ-ψυχροῦ (περίθερμου-περίψυχου). Ἡ ἰδέα ὅτι οἱ ψυχικο-πνευματικὲς λειτουργίες ἐξαρτῶνται ἅμεσα ἀπὸ τὴ φυσιολογία τοῦ σώματος καὶ εἰδικὰ τὴν «κρᾶσιν», διαπίστωση ποὺ ἐπιβεβαιώνει τὴν ἄποψή μας ὅτι ὁ δυϊσμὸς «ψυχὴ-σῶμα» εἶναι φαινομενικὸς καὶ ἔχει ἀφετηρία τὸν Παρμενίδη (ἀπ. 28B16). Ἡ «ἀκρασία» στὸ δημοκρίτειο ἀπόσπασμα B234 νοεῖται ὡς «κακὴ μῖξις» σωματικῶν στοιχείων. Ἀντίθετα ὁ ὅρος «κρᾶσις» (A64) σημαίνει ἁρμονικὴ ἕνωση. Ὁ Ἀλκμαίων, ἀπὸ τὸν ὁποῖον ἴσως ἔχει ἐπηρεασθεῖ ὁ Δημόκριτος, ὁρίζει τὴν ὑγεία «ὡς σύμμετρον κρᾶσιν» τῶν «δυνάμεων ὑγροῦ, ξηροῦ, ψυχροῦ, θερμοῦ, πικροῦ, γλυκέος καὶ τῶν λοιπῶν» (24B4). Ἡ πλατωνικὴ ἐξήγηση τοῦ ὅρου «ἀκρασία» (ἀκράτεια) ἐπιβεβαιώνει *a contrario* τὴ δική μας ἑρμηνευτικὴ πρόταση. Ὁ Πλάτων, τόσο στὸν *Φαίδωνα* (86C) ὅσο καὶ στοὺς *Νόμους* (X, 891C, 889B), μὲ ὑπαινιγμοὺς κατὰ τῶν ἀπόψεων τοῦ Δημοκρίτου κρίνει καὶ ἀπορρίπτει τὶς θεωρήσεις τῶν προγενεστέρων του Προσωκρατικῶν γιὰ τὴν ψυχὴ μὲ ὅρους φυσιολογικούς, γιατὶ ὁδηγοῦσαν στὴν ἀθεΐα καὶ κατ' ἐπέκταση στὴν ἀπόρριψη τῆς θείας πρόνοιας. Ὁ ἴδιος διατυπώνει ἀναγωγικὰ τὴ θέση πὼς ἡ ψυχὴ εἶναι ἀθάνατη καὶ κατευθύνεται ἀπὸ τὸ Θεὸ καὶ γι' αὐτὸ οἱ ὅροι τῆς ἠθικῆς ἔχουν θεοκεντρικὴ ἑρμηνεία. Πβ. εἰδικὰ G.E.R., Lloyd, The Hot and the Cold, the Dry and the Wet in Greek Philosophy, *JHS*, 84, 1964, σσ. 92-106. Ὁ Γαληνός, γιὰ νὰ

ἔχοντες οὐκ ἴσασιν»[37].

Ἕνα ἄλλο σημεῖο ὅπου φαίνεται ἡ ἀνωτερότητα τῆς ψυχῆς σὲ σχέση μὲ τὸ σῶμα καὶ ὁ δυϊσμός, μολονότι στὴ συνέχεια θὰ δειχθεῖ πὼς εἶναι ἀμφίβολος καὶ ἐπιφανειακός, εἶναι τὸ ἠθικὸ φαινόμενο τῆς συνειδήσεως, τὸ ὁποῖο εἴχαμε συστηματικὰ ἐρευνήσει παλαιότερα[38]. Στὰ ἑξῆς τρία ἀποσπάσματα: «...δέδοικε (ὁ ἄνθρωπος) καὶ ἑωυτὸν κακίζει» (Β174), «δίκης κῦδος γνώμης θάρσος καὶ ἀθαμβίη, ἀδικίης δὲ δεῖγμα ξυμφορῆς τέρμα» (Β215), «... συνειδήσει δὲ τῆς ἐν τῷ βίῳ κακοπραγμοσύνης» (Β 297) ἐμφανίζεται ἡ ἀρνητικὴ λειτουργία τῆς ἠθικῆς συνείδησης γιὰ πράξεις ποὺ εἶναι παρὰ τὸ δέον[39]. Ὅταν ὁ ἄνθρωπος θυμηθεῖ τὰ «ἡμαρτημένα», αὐτὸ τοῦ προκαλεῖ φόβο καὶ ταραχὴ καὶ τελικὰ φθάνει στὸ «ἑωυτὸν κακίζειν». Στὸ δεύτερο ἀπόσπ. (Β215) ἐμφανίζονται ὁλοκάθαρα καὶ οἱ δύο ἐκδηλώσεις τῆς ἠθικῆς συνείδησης, ἡ θετικὴ καὶ ἡ ἀρνητικὴ (ἔπαινος-ψόγος). Τὸ ἀπόσπασμα χωρίζεται σὲ δύο ἑνότητες: (α) «Δίκης κῦδος γνώμης θάρσος καὶ ἀθαμβίη» καὶ (β) «ἀδικίης δὲ δεῖμα ξυμφορῆς τέρμα». Ἡ πρώτη πρόταση τοῦ ἀποσπ. δηλώνει τὴν ὕστερη ἐλεγκτικὴ λειτουργία τῆς συνειδήσεως μὲ τὴ μορφὴ τοῦ ἐπαίνου, τῆς ἐσωτερικῆς εὐαρέσκειας, ὅταν ἡ πράξη ποὺ ἐπιτελέσθηκε εἶναι σύμφωνη πρὸς τοὺς κανόνες τῆς ἠθικῆς. Στὴ δεύτερη πρόταση τὸ ἀποτέλεσμα μίας κακῆς πράξης εἶναι ἡ ἀγωνία («δεῖμα»). Τὸ «δεῖμα» προκύπτει ἀπὸ τὴ διαπίστωση ποὺ κάνει ὁ ἄνθρωπος πὼς ἡ πράξη του ἦταν ἀσυμβίβαστη μὲ τὸ «δέον», καὶ κάνοντας ἕνα ἐσωτερικὸ ἀπολογισμό, ἀγωνιᾶ φοβᾶται, λυπεῖται γι' αὐτὴν («κακίζει ἑωυτόν», «αἰδεῖται» (Β264) καὶ «αἰσχύνεται ἑωυτόν» (Β244).

Μὲ τὶς μέχρι τώρα ἀναλύσεις μας ἔγινε φανερὸ ὅτι ὁ Δημόκριτος στὴν ἠθικὴ θεωρία καὶ τὴν ψυχολογία του ἀφ' ἑνὸς μὲν θεμελιώνει μία ἀντιδιαστολὴ ψυχῆς-σώματος, ἡ ὁποία δὲν παίρνει ἔντονη δυιστικὴ μορφή, ἀφ' ἑτέρου δὲ δὲν εἶναι λίγες οἱ περιπτώσεις ποὺ ψυχὴ καὶ σῶμα συνεργάζονται καὶ ἀλληλοσυμπληρώνονται. Σύμφωνη πρὸς τὴν παραπάνω διαπίστωση εἶναι ἡ παρατήρηση τοῦ A. Adkins πὼς «γιὰ τὸν Δημόκριτο, παρὰ τὸν ἀτομισμό του καὶ τὴ θέση του πὼς ἡ ψυχὴ εἶναι σωματικὴ καὶ διαλύεται μετὰ θάνατον, οἱ ἀξίες τῶν ὁποίων αὐτὴ εἶναι φορέας εἶναι πολὺ ἀνώτερες ἀπὸ τὸ σῶμα»[40].

ΙΙΙ. Ἡ ὀντολογία τῆς ψυχῆς

Προκειμένου ν' ἀναλύσουμε τὴ θεωρία τοῦ Δημοκρίτου γιὰ τὴν ὀντολογία τῆς ψυχῆς γιὰ νὰ φανεῖ ὅτι ὁ δυϊσμός του εἶναι φαινομενικός, θεωροῦμε ἀπαραίτητα δύο πράγματα: α) τὴν ἀνίχνευση τῶν ἰδεῶν τοῦ Δημοκρίτου γιὰ τὸν ἄνθρωπο καὶ β) τὴν ἀναφορὰ στὶς ἀπόψεις ποὺ ἔχουν διατυπωθεῖ γιὰ τὴν ψυχολογία τῶν Προσωκρατικῶν, ἕνα θέμα ποὺ

συγκεφαλαιώσει τὶς ἀπόψεις προγενεστέρων στοχαστῶν πάνω στὸ θέμα αὐτό, ἔγραψε ὁμότιτλη πρὸς τὸ θέμα πραγματεία *Ὅτι ταῖς τοῦ σώματος κράσεσιν αἱ τῆς ψυχῆς δυνάμεις ἕπονται* (ed. I. MUELLER, Lipsiae, 1891, τόμ. ΙΙ, σσ. 32-79). Πβ. γι' αὐτὸ καὶ M. MICHELA SASSI, *Le teorie della percezione in Democrito*, Biblioteca di Cultura, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1978, σσ. 161-190. Ἀξίζει νὰ σημειώσουμε πὼς ἡ εὐρύτερης σημασίας ἀπὸ τὴν «κρᾶσιν-ἀκρασίην» ἔννοια τοῦ «μείγματος» ἀποτελεῖ γιὰ τοὺς Προσωκρατικοὺς θεμελιῶδες ἐξηγητικὸ σχῆμα, κυρίως σὲ ὀντολογικὸ ἐπίπεδο. Πβ. Ν. Σ. ΜΠΟΥΣΟΥΛΑ, Ἡ δομὴ τοῦ μείγματος στὴν προσωκρατικὴ σκέψη, *Ἐπετηρὶς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς Α.Π.Θ.*, 11, 1969, σσ. 79-168.

37. Σὲ ἄλλα ἀπ., ὅπως Β31. Πβ. ΠΛΑΤ., *Γοργίας*, 488Α: «Ἐγὼ γὰρ εἴ τι μὴ ὅπως πράττω κατὰ τὸν βίον τὸν ἐμαυτοῦ... οὐχ ἑκὼν ἐξαμαρτάνω, ἀλλ' ἀμαθίᾳ τῇ ἐμῇ». Στὸ ἀπ. Β83 ἁμαρτίης αἰτίη ἡ ἀμαθίη τοῦ κρέσσονος», ὁ Δημόκριτος προλαβαίνει τὴν ἠθικὴ νοησιοκρατία τοῦ Σωκράτη.

38. Πβ. Ι. Γ. ΔΕΛΛΗ, *Τὸ Πρόβλημα τῆς Ἠθικῆς Συνείδησης στὸ Δημόκριτο*, σσ. 191-195.

39. Πβ. καὶ τὴ διατύπωση τοῦ J. PROCOPE, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 21.

40. A. ADKINS, *From Many to the One*, London, 1970, σ. 112, σημ. 1.

ἔχει προσελκύσει τὸ ἐνδιαφέρον τῶν ἐρευνητῶν, προκειμένου νὰ διαγνώσουμε πῶς ἐντάσσεται στὸ πλαίσιο αὐτὸ ἡ ψυχολογία τοῦ Δημοκρίτου.

ΙΙΙ. α) Στὸ ἀπ. Β165 τοῦ Ἀβδηρίτη διαβάζουμε: «ἄνθρωπος ἐστὶν ὃ πάντες ἴδμεν». Τὸ ἀπόσπασμα αὐτὸ τὸ παραδίδει ὁ Σέξτος Ἐμπειρικός, ὁ ὁποῖος ἀφιερώνει ἕνα ἐκτενὲς κεφάλαιο στὶς ἀπόψεις ποὺ διατύπωσαν προγενέστεροί του στοχαστὲς γιὰ τὸ πρόβλημα «τί ἐστὶν ἄνθρωπος»[41]. Ὁ H. De Lecey[42] ὑποστηρίζει πὼς στὸ ἀπ. 165 λέγεται πὼς ὁ ἄνθρωπος «εἶναι τὸ σχῆμα ποὺ ἀντιλαμβανόμαστε μὲ τὸ μάτι» καὶ προσθέτει: «καὶ τίποτε περισσότερο». Ὁ Diels μεταφράζει τὸ «ἴσμεν» ὡς «wissen» (γνωρίζω). Ἡ K. Freeman[43] ὡς «know» (γνωρίζω). Ὅμως ἡ ἀριστοτελικὴ παράφραση[44] αὐτοῦ τοῦ σύντομου δημοκρίτειου ὁρισμοῦ γιὰ τὸν ἄνθρωπο δείχνει ὅτι τὸ «ἴδμεν» δὲν ἀναφέρεται στὴν ἐνέργεια τῆς γνώσης, ἀλλὰ πρωτογενῶς στὴν ἐνέργεια τοῦ «ὁρᾶν». Ἔτσι ὁ ὁρισμὸς σημαίνει: «ἄνθρωπος εἶναι αὐτὸ ποὺ βλέπουμε καὶ τίποτε ἄλλο». Ἂν δεχτοῦμε αὐτὴ τὴν ἑρμηνεία, τότε ὁ ὁρισμὸς αὐτὸς ἀπομακρύνει τὴν προσδοκία γιὰ μετὰ θάνατον ζωὴ καὶ γιὰ ἀθανασία τῆς ψυχῆς στὴ θεωρία τοῦ Δημοκρίτου, ἄποψη ποὺ ὑπονομεύει τὸ δυϊσμό.

Μία ἄλλη μαρτυρία, ποὺ παραδίδεται ἀπὸ τὸν Πλούταρχο[45], ἐπιβεβαιώνει τὴν ἑρμηνεία ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι «φαίνεσθαι» καὶ «γίγνεσθαι» καὶ τίποτε ἄλλο. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἄθροισμα, «σύμπτωσις» ἢ «περιπλοκή» ἀτόμων, ποὺ εἶναι «ἄποια καὶ ἀπαθῆ» καὶ «ἐν τῷ κενῷ φέρεσθαι διεσπαρμένα». Μὲ τὴ «σύμπτωση» ἢ «περιπλοκή» φαίνεται ὅτι διαφοροποιοῦνται, ἀποκτοῦν ἰδιότητες καὶ παύουν νὰ εἶναι «ἄποια, ἀπαθῆ καὶ ἀδιάφορα». Ὡστόσο θὰ ἦμασταν περισσότερο βέβαιοι γιὰ τὸ παραπάνω συμπέρασμα, ἂν εἴχαμε κάποια ἀσφαλῆ πληροφορία γιὰ τὸ περιεχόμενο τοῦ ἔργου τοῦ Δημοκρίτου *Περὶ τῶν ἐν Ἅιδου*, τὸ ὁποῖο ὁ Θράσυλλος ἔχει κατατάξει στὰ *ἠθικὰ* ἔργα καὶ ὄχι στὰ *φυσικά*, γεγονὸς ποὺ δείχνει ὅτι ὁ Δημόκριτος ἐξέταζε τὸ πρόβλημα τοῦ θανάτου στὸ πλαίσιο τῆς ἠθικῆς σκέψης του καὶ πιθανὸν ὄχι μὲ τοὺς ὅρους τῆς φυσικῆς του θεωρίας. Πάντως, σύμφωνα μὲ τὴ μαρτυρία τοῦ Ἀθήναιου, ὁ Δημόκριτος ἀνέγνωσε αὐτὸ τὸ ἔργο μαζὶ μὲ τὸν *Μέγαν διάκοσμον* ἐνώπιον τῶν Ἀβδηριτῶν. Ὅταν τοὺς εἶπε ὅτι «εἰς ταῦτα» εἶχε ξοδέψει τὴν πατρικὴ περιουσία, ἀθωώθηκε ἀπὸ τὴν κατηγορία ὅτι τὴν εἶχε σπαταλήσει[46] ἄσκοπα καὶ τοῦ

---

41. *Πρὸς Λογικούς* I, 263-282.

42. Pangenesis versus Panspermia: Democritean Notes on Aristotle's «Generation of Animals», *Hermes* 108/2, 1980, σσ. 129-153, εἰδικὰ σ. 129.

43. *Ancilla to the Presocratic Philosophers*, Oxford Blackwell, ἀνατ. 1966.

44. *Περὶ ζῴων μορίων*, Α 640b32-33: «Φησὶ γοῦν παντὶ δῆλον εἶναι οἷόν τι τὴν μορφὴν ἐστιν ὁ ἄνθρωπος». Ὁ Cherniss (*Aristotle's criticism of Presocratic Philosophy*, New York, ἀνατ. 1976, σ. 259), σχολιάζοντας τὴν ἀριστοτελικὴ αὐτὴ ἄποψη σὲ σχέση μὲ τὸ δημοκρίτειο ἀπ. Β165 γράφει: «Ὁ Ἀριστοτέλης πιστεύει πὼς ὁ Δημόκριτος σκόπευε νὰ ὁρίσει τὸν ἄνθρωπο μὲ τὴν ἐξωτερικὴ ἐμφάνιση ὅταν ἔλεγε ὅτι εἶναι σαφὲς στὸν καθένα τί εἴδους πράγμα εἶναι ὁ ἄνθρωπος. Ὁ μεταγενέστερος ὁρισμὸς τοῦ Ἐπίκουρου: «ἄνθρωπός ἐστι τοιουτουί μόρφωμα μετ' ἐμψυχίας» (ΣΕΞΤ. ΕΜΠΕΙΡ., *Πρὸς Λογικούς* I, 267 = *Epicurus*, ἀπ. 310) φαίνεται πὼς εἶναι κάποια μορφὴ διόρθωσης τοῦ δημοκρίτειου ὁρισμοῦ, ποὺ προκλήθηκε ἀπὸ τὴν ἀριστοτελικὴ κριτική.

45. DK. 68A57: «Οὐσίας ἀπείρους τὸ πλῆθος ἀτόμους τε καὶ διαφόρους, ἔτι δ' ἀποίους καὶ ἀπαθεῖς ἐν τῷ κενῷ φέρεσθαι διεσπαρμένας· ὅταν δὲ πελάσωσιν ἀλλήλας ἢ συμπέσωσιν ἢ περιπλακῶσι, φαίνεσθαι τῶν ἀθροιζομένων τὸ μὲν ὕδωρ τὸ δὲ πῦρ τὸ δὲ φυτὸν τὸ δ' *ἄνθρωπον...*».

46. Ὁ Διογ. Λαέρτιος, (IX, 34) μᾶς πληροφορεῖ πὼς ζήτησε τὸ μερίδιό του ἀπὸ τὴν πατρικὴ περιουσία, ποὺ ἀνερχόταν σὲ πάνω ἀπὸ ἑκατὸ τάλαντα, καὶ ταξίδευσε «εἰς Αἴγυπτον πρὸς τοὺς

ἔδωσαν ὡς βραβεῖο «πεντακόσια τάλαντα». Ὁ Πρόκλος ἀναφέρει τὸ ἔργο μὲ τὸν πιὸ ἐνδεικτικὸ τίτλο *Περὶ τοῦ Ἅιδου γράμμασιν* [47] μὲ τὴν πληροφορία ὅτι σ' αὐτὸ ὁ Δημόκριτος εἶχε συγκεντρώσει ἰδέες, ὅπως «ἄλλοι τε πολλοὶ τῶν παλαιῶν», γιὰ τὴν «ἀναβίωση» τῆς ψυχῆς.

Εἶναι δύσκολο νὰ διαγνωσθεῖ ἂν αὐτὰ ποὺ γράφει ὁ Πρόκλος εἶναι θέσεις τοῦ Δημοκρίτου ἢ ἀπόψεις προγενεστέρων του συγγραφέων τὶς ὁποῖες ὁ Ἀβδηρίτης εἶχε συγκεντρώσει στὸ ἔργο του γιὰ τὴν ἱστορία τοῦ προβλήματος. Τὸ περιεχόμενό του δὲ μᾶς βοηθάει νὰ συμπεράνουμε τί ἀπὸ τὰ δύο συμβαίνει. Σὲ μετάφραση, τὸ Β1 λέει: «... Ὁ θάνατος, ὅπως φαίνεται, δὲν εἶναι ἀπόσβεση ὁλόκληρης τῆς ζωῆς τοῦ σώματος, ἀλλὰ μία χαλάρωση (τῆς ζωῆς), ἴσως ἐξαιτίας κάποιου χτυπήματος ἢ τραύματος. Οἱ δεσμοὶ ὅμως τῆς ζωῆς οἱ ὑπάρχοντες γύρω ἀπὸ τὸν μυελὸ ἔμεναν στέρεα ριζωμένοι καὶ ἡ καρδιὰ εἶχεν ἐνυπάρχοντα στὸ βάθος της τὸ σπινθῆρα τῆς ζωῆς. Καὶ ἐφ' ὅσον εἶχαν παραμείνει αὐτὰ τὰ (ζωτικά) στοιχεῖα, ἀνέκτησε (ὁ ἀποθανών) τὴν ἐσβεσμένη ζωή του, ἀφοῦ ἔγινε κατάλληλος γιὰ νὰ καταστῆ ἐμψυχωμένη ὕπαρξη».

Δυὸ λέξεις τοῦ ἀποσπάσματος «πληγή»[48] καὶ «ἐμπύρευμα ζωῆς», μποροῦν νὰ θεωρηθοῦν ὡς δημοκρίτειες, γιατὶ ἡ πρώτη σχετίζεται ὡς ὅρος μὲ τὴν ἀτομικὴ θεωρία ἀλλὰ καὶ τὴ γένεση τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἡ δεύτερη μὲ τὴν ψυχολογία τοῦ Δημοκρίτου, ποὺ θὰ ἐκθέσουμε στὴ συνέχεια. Τοῦτο μᾶς ἐπιτρέπει δύο διαπιστώσεις. (α) Ἐφ' ὅσον ὁ ἄνθρωπος εἶναι φύση, δηλαδὴ «ἄτομα», ὁ θάνατος δὲ συνεπάγεται ἀπώλεια αὐτῶν τῶν ἀτόμων. (β) Τὸ «ἐμπύρευμα τῆς ζωῆς», ποὺ εἶναι τὰ ψυχο-ἄτομα, ὅπως θ' ἀναλύσουμε στὰ ἑπόμενα, δὲν χάνονται, ἀλλὰ μποροῦν νὰ ἐμφανισθοῦν σὲ ἄλλη ζωή. Ἴσως αὐτὴ ἡ δεύτερη διαπίστωση μπορεῖ νὰ παραπέμψει σὲ πυθαγόρειες ἀπόψεις[49], ἀλλὰ ἐφ' ὅσον τὰ ἄτομα εἶναι «ἄφθαρτα» καὶ δὲ χάνονται, ἡ λύση εἶναι ὅτι ἐμψυχοῦνται πάλι. Ἔτσι μπορεῖ νὰ δικαιολογηθεῖ ἡ ἄποψη τοῦ Guthrie πὼς στὸ ἀπόσπασμα αὐτὸ (Β1) ἔχουν συγκεντρωθεῖ ἱστορίες γιὰ τέτοιες νεκραναστάσεις καὶ πὼς ὁ Δημόκριτος δίνει γι' αὐτὲς τὴ δική του ἐξήγηση.

ΙΙΙ. β1. Ἡ ἀριστοτελικὴ μαρτυρία γιὰ τὴν ψυχολογία τῶν Προσωκρατικῶν καὶ εἰδικὰ τοῦ Δημοκρίτου.

Ὁ Ἀριστοτέλης, προκειμένου νὰ κατηγοριοποιήσει τὶς θεωρίες ποὺ διατυπώθηκαν *Περὶ ψυχῆς* ἀπὸ τοὺς προγενεστέρους στοχαστές του καὶ νὰ προχωρήσει καὶ στὶς δικές του ἀναλύσεις, γράφει πὼς δύο εἶναι τὰ στοιχεῖα ποὺ διαφοροποιοῦν ριζικὰ τὰ ἔμψυχα

Ἱερέας γεωμετρίαν μαθησόμενον καὶ πρὸς Χαλδαίους εἰς τὴν Περσίδα καὶ εἰς τὴν Ἐρυθρὰν θάλασσαν... γενέσθαι». Ὁ ἴδιος ὁ Δημόκριτος λέγει: «...σὺν τοῖς δ' ἐπὶ πᾶσιν ἐπ' ἔτεα ὀγδώκοντα ἐπὶ ξείνης ἐγενήθην» (DK B 299). Πιθανὸν ἐδῶ ἀπέκτησε τὶς γεωμετρικές του γνώσεις ποὺ ἀποτύπωσε στὰ μαθηματικά ἔργα του ὅπως τὰ καταγράφει ὁ Διογένης Λαέρτιος (IX, 47-48). Γιὰ τὴ γεωμετρία καὶ τὰ μαθηματικὰ τοῦ Δημοκρίτου πβ. ἐνδεικτικὰ F. ENRIQUES & M. MAZZIOTTI, *Οἱ θεωρίες τοῦ Δημοκρίτου τοῦ Ἀβδηρίτη: κείμενα καὶ ὑπομνήματα*, ἑλλ. μτφρ. Α. Παπαϊωάννου, ἔκδ. Διεθνοῦς Δημοκριτείου Ἱδρύματος, Ξάνθη, 1982, σσ. 175-188.

47. DK, B1. Ὁ Guthrie (*A History of Greek Philosophy*, II, σσ. 436-37) ἀναφέρει μὲ συντομία τὶς ἀπόψεις ποὺ διατύπωσαν ἐρευνητὲς σχετικὰ μὲ τὸ ἐρώτημα ἂν ὁ Δημόκριτος ἔγραψε πράγματι αὐτὸ τὸ ἔργο.

48. A47, A66, B32.

49. Ἡ μετεμψύχωση τῶν Πυθαγορείων δὲν εἶναι ἀκριβῶς τὸ ἴδιο. Ἐδῶ ὁ Δημόκριτος, ἐφ' ὅσον ὁ Πρόκλος παραδίδει ὄντως ἰδέες τοῦ Ἀβδηρίτη, ὑπερασπίζεται μὲ συνέπεια μία θεμελιώδη ἰδιότητα τῶν ἀτόμων.

ἀπὸ τὰ ἄψυχα ὄντα: ἡ κίνηση καὶ ἡ αἴσθηση[50]. Τὶς δύο προσδιοριστικὲς ἰδιότητες ἔχει κατὰ κύριο λόγο ἡ ψυχὴ «μάλιστα κατὰ φύσιν». Ὁ Ἀριστοτέλης ὑποστηρίζει ἀκόμη πὼς ἡ γνώση τῆς ψυχῆς εἶναι προϋπόθεση γιὰ τὴν ἔρευνα τῆς φύσης, γιατὶ ἡ ψυχὴ εἶναι ἡ «ἀρχὴ» τῶν ζῴων[51]. Ὁ Θαλῆς[52] ἔφθασε στὴν «παμψυχία», γιατὶ ἀπομόνωσε τὴ μία ἀπὸ τὶς δύο παραπάνω ἰδιότητες, τὴν «κίνηση». Ὡστόσο, εἶναι δύσκολο νὰ σχηματίσει κανεὶς μία ἐνιαία εἰκόνα γιὰ τὸ πῶς ἀντιλαμβάνονταν οἱ προσωκρατικοὶ στοχαστὲς τὴν ψυχή. Στὰ ἀποσπασματικά τους κείμενα μερικὲς φορὲς ἡ ψυχὴ ἀναφέρεται σὰν ἕνα πράγμα ἢ μία ὑπόσταση μὲ μία φύση ἢ οὐσία τῆς ὁποίας οἱ λειτουργίες ἐξηγοῦνται μὲ ὅρους τοῦ στοιχείου ποὺ κυριαρχεῖ ἢ ὡς φυσικὸ προϊὸν τῆς μείξης τῶν στοιχείων μ' ἕνα ἀπὸ αὐτὰ κυρίαρχο[53]. Τὸν ἴδιο προβληματισμὸ θέτει καὶ ὁ J. Barnes[54] σχετικὰ μὲ τὶς ψυχολογικὲς θεωρίες τῶν Προσωκρατικῶν, τὶς ὁποῖες χαρακτηρίζει «ἀκατέργαστες, ἀσαφεῖς καὶ συγκεχυμένες γιὰ νὰ μποροῦν νὰ κατανοηθοῦν, νὰ ἑρμηνευθοῦν καὶ νὰ κατηγοριοποιηθοῦν». Δέχεται πὼς «τελικὰ οἱ Προσωκρατικοὶ ἦταν ὑλιστὲς στὸ θέμα αὐτὸ ἐλλείψει καλύτερης ἄποψης», γιὰ νὰ συμπεράνει στὴ συνέχεια: «Ἡ ἰδέα ἑνὸς ἄυλου ὄντος, τῆς ψυχῆς, δὲν εἶχε ἐπινοηθεῖ πρὶν τὸν 4ο αἰ. π.Χ. Ἡ ἀντίθεση μεταξὺ ὑλισμοῦ καὶ δυϊσμοῦ, μεταξὺ ἑνὸς νατουραλιστῆ καὶ ἑνὸς καρτεσιανοῦ δυαλιστῆ, εἶναι δημιούργημα τῆς νεώτερης φιλοσοφίας». Καὶ προσθέτει πὼς «εἶναι ἀναχρονισμὸς νὰ ἐφαρμόζουμε νεότερες κατηγορίες στὴν προσωκρατικὴ φιλοσοφία γιὰ τὸ θέμα αὐτό». Τὴ δυσκολία σύνθεσης μίας ξεκάθαρης ἄποψης γιὰ τὴν ψυχολογία τῶν Προσωκρατικῶν ἐπισημαίνει καὶ ὁ Taylor[55], υἱοθετώντας τὴν ἀριστοτελικὴ πρόταση «πὼς ψυχὴ εἶναι ἁπλὰ αὐτὸ ποὺ διαφοροποιεῖ ἕνα ζωντανὸ ἀπὸ ἕνα μὴ ζωντανὸ πράγμα». Ὁ Furley, ἀφοῦ ἐπισημαίνει πὼς ἡ ἔναρξη τῆς συζήτησης ἂν ἡ ψυχὴ εἶναι ἄυλη ἢ ὑλικὴ ἐμφανίζεται μὲ τὴν πλατωνικὴ σκέψη[56], σημειώνει πὼς γι' αὐτοὺς τὸ πρόβλημα δὲν ἦταν ἂν ἡ ψυχὴ εἶναι ὑλικὴ καὶ συνεπῶς θνητή, ἀλλὰ ἂν ὑπάρχει κάτι ποὺ νὰ δείχνει τὴ διαφορὰ «ἀνάμεσα στὰ ζῶα καὶ τοὺς βράχους». Σ' αὐτὴ τὴν περίοδο «ἡ διαμάχη δὲν ἦταν ἂν ὑπάρχει κάτι ποὺ ὀνομάζεται ψυχὴ ἢ ὄχι»[57].

---

50. ΑΡΙΣΤ., *Περὶ ψυχῆς*, Α, 403b26-31: «ἀρχὴ δὲ τῆς ζητήσεως προθέσθαι τὰ μάλιστα δοκοῦνθ' ὑπάρχειν αὐτῇ *κατὰ φύσιν*· τὸ ἔμψυχον δὴ τοῦ ἀψύχου δυοῖν μάλιστα διαφέρειν δοκεῖ, κινήσει τε καὶ τῷ αἰσθάνεσθαι. Παρειλήφαμεν δὲ καὶ παρὰ τῶν προγενεστέρων σχεδὸν δύο ταῦτα περὶ ψυχῆς».

51. ΑΡΙΣΤ., *Περὶ ψυχῆς*, Α, 402a7: «ἔστι γὰρ οἷον ἀρχὴ τῶν ζῴων». Ἡ «ἀρχὴ» χρησιμοποιεῖται ἐδῶ μὲ τὴν ἔννοια τῆς *αἰτίας*, τόσο στὴν ἐκδοχή της ὡς «ποιητικοῦ αἰτίου» ὅσο καὶ σὲ ἐκείνη ὡς τελικοῦ αἰτίου. Βλ. *Περὶ ψυχῆς* Β4, 415b8-9: «Ἔστι δὲ ἡ ψυχὴ τοῦ ζῶντος σώματος αἰτία καὶ ἀρχή».

52. ΑΡΙΣΤ., *Περὶ ψυχῆς*, Α2, 405a20.

53. S.P., MACDONALD, *History of the Concept of Mind*, Ashgate Publ. Comp., 2003, σσ. 33-34.

54. *The Presocratic Philosophers*, Routledge, London, 1979, τόμ. I, σσ. 173-174.

55. *The Atomists: Leucippus and Democritus, ἔνθ' ἀν.*, σ. 200.

56. ΠΛΑΤ., *Φαίδων*, 78B-81D.

57. D. FURLEY, *The Greek Cosmologists*, CUP, 1987, σσ. 152-153. Σὲ παλαιότερη μελέτη του (The Early History of the Concept of Soul, *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London*, 3, 1956, σσ. 1-18), ἐρευνώντας τὸ ἴδιο πρόβλημα ὁ Furley γράφει: «Αὐτὸ ποὺ πιστεύω γιὰ τὴν ἔννοια τῆς ψυχῆς ὅπως αὐτὴ ἐμφανίζεται γενικὰ στὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία τοῦ 4ου π.Χ. αἰώνα, εἶναι πὼς αὐτὴ ἀποτελεῖ τὸ κέντρο τῆς προσωπικότητας τοῦ ἀνθρώπου· ἀντιδιαστέλλεται συνήθως στὸ σῶμα, δὲ διακρίνεται σαφῶς ἀπὸ τὸ νοῦ ἢ τὰ συναισθήματα· ἴσως εἶναι θνητή, ἴσως ἀθάνατη, εἶναι τὸ σημαντικότερο μέρος τοῦ ἀνθρώπου καὶ εἶναι ὁπωσδήποτε ὑπεύθυνη γιὰ τὴν ζωή του, τὶς σκέψεις του, τὰ συναισθήματα καὶ τὸ χαρακτήρα του». Ἐξετάζει τὸ θέμα ἀπὸ τὸν Ὅμηρο μέχρι τὸν Ἀριστοτέλη χωρὶς ν' ἀναφέρεται στὸ Δημόκριτο. Ὑποστηρίζει

Στὸ πλαίσιο τῶν παραπάνω ἀρχῶν πρέπει νὰ ἐξετάσουμε τὴ δημοκρίτεια θεωρία τῆς ψυχῆς, ἡ ὁποία δὲν ἔχει, σύμφωνα μὲ τὸ Δημόκριτο, μόνο τὰ δύο χαρακτηριστικὰ ποὺ προτείνει ὁ Ἀριστοτέλης, δηλαδὴ «κίνηση» καὶ δυνατότητα «αἴσθησης», ἀλλὰ καὶ τὰ «πάθη οὕτως ἀχώριστα τῆς φυσικῆς ὕλης τῶν ζῴων»[58].

ΙΙΙ. β2. Τὰ «ἄτομα» τῆς ψυχῆς

Πρέπει νὰ δηλώσουμε προκαταβολικὰ ὅτι κανένα ἀπὸ τὰ θεωρούμενα ὡς αὐθεντικὰ ἀποσπάσματα δὲν ἀναφέρεται στὴν ψυχολογία τοῦ Δημοκρίτου. Ἔχουμε μόνο μαρτυρίες μεταγενεστέρων δοξογράφων καὶ κυρίως μαρτυρίες ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη, εἰδικὰ στὸ ἔργο του *Περὶ ψυχῆς* καὶ στοὺς σχολιαστές του, ὅπως στὸ Φιλόπονο. Ὡστόσο ὁ Cherniss[59] ἐπισημαίνει εὔστοχα τὰ ἑξῆς: «Δὲν ὑπάρχουν δοξογραφικὲς πληροφορίες στὰ ἔργα τοῦ Ἀριστοτέλη, ἐπειδὴ ὁ Ἀριστοτέλης δὲν ἦταν δοξογράφος, ἀλλὰ φιλόσοφος, ποὺ ἐπιδίωκε νὰ δομήσει μία πλήρη καὶ ὁριστικὴ φιλοσοφία. Γιὰ τὸν ἴδιο, ὅπως καὶ γιὰ κάθε φιλόσοφο, οἱ θεωρίες τῶν προδρόμων του ἦταν ὑλικὸ ποὺ ἀνέπλασε γιὰ νὰ ὑπηρετήσει τὸ δικό του στόχο».

Ὡστόσο ἡ ἀριστοτελικὴ μαρτυρία, ποὺ θεωροῦμε πιὸ ἀξιόπιστη σὲ σύγκριση μὲ ἄλλες ποὺ ἔχουμε γιὰ τὸ θέμα αὐτό, λέει πὼς ἡ ψυχὴ σύμφωνα μὲ τὸ Δημόκριτο ἀποτελεῖται ἀπὸ λεπτομερέστατα, ἀσώματα[60], σφαιρικὰ[61] καὶ πυρώδη ἄτομα[62], ποὺ εἶναι διασκορπισμένα σὲ ὅλο τὸ σῶμα μὲ τέτοιο τρόπο, ὥστε νὰ ὑπάρχει τρόπον τινὰ σὲ παράθεση ἕνα ψυχο-ἄτομο γιὰ κάθε ἄτομο τοῦ σώματος, ποὺ καὶ αὐτό, βεβαίως, ἀποτελεῖται ἀπὸ ἄτομα. Μὲ τὶς ἰδιότητες «λεπτομερέστατα, ἀσώματα, σφαιρικὰ καὶ πυρώδη» ἀναδεικνύεται ὅτι τὰ ἄτομα τῆς ψυχῆς ἔχουν κάποιας μορφῆς ἀνωτερότητα σὲ σύγκριση μ' ἐκεῖνα τοῦ σώματος. Τὰ «συγκρίματα» τῶν ἀτόμων τῆς ψυχῆς, χωρὶς νὰ χάνουν τὶς παραπάνω ἰδιότητές τους καὶ τὴ μεταξύ τους λειτουργικὴ συνάρτηση, διαπλέκονται μὲ τὰ «συγκρίματα» τῶν ἀτόμων ὅλου τοῦ σώματος. Τὰ ψυχο-ἄτομα εἶναι πιὸ «ἀσώματα», γιατὶ εἶναι ἀπὸ φωτιά, καὶ γι' αὐτὸ ἐξαιτίας τοῦ σφαιροειδοῦς σχήματός τους ἔχουν μεγάλη κινητικότητα, κινοῦνται ἀπὸ μόνα τους καὶ κινοῦν καὶ τὰ ἄτομα[63] τοῦ σώματος. Ἐπίσης, οἱ ἰδιότητές τους αὐτὲς τὰ κάνουν νὰ μὴ συναντοῦν ἀντίσταση (ἀντιτυπία)[64] στὴν ἐπαφή τους μὲ τὰ σωματικὰ ἄτομα, μὲ ἀποτέλεσμα «διὰ παντὸς δύνασθαι διαδύνειν τοὺς τοιούτους ῥυσμοὺς καὶ κινεῖν τὰ λοιπὰ κινούμενα καὶ αὐτά»[65].

πὼς κατὰ τὴν περίοδο αὐτὴ χρησιμοποιήθηκαν πολλὲς λέξεις γιὰ νὰ δηλωθοῦν ψυχικὲς λειτουργίες (ψυχή, θυμός, νοῦς, φρήν, φρένες, καρδία, κῆρ, ἦτορ). Ἐπισημαίνει ἀκόμη πὼς «μέχρι τὴν ἐποχὴ τοῦ Ἀριστοτέλη οἱ Ἕλληνες εἶχαν μία πολὺ ἀτελὴ σύλληψη τῆς γλωσσικῆς τεχνικῆς τῶν ὅρων».

58. ΑΡΙΣΤ., *Περὶ ψυχῆς*, 403b18.

59. *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy, ἔνθ' ἀν.*, σ. 347.

60. ΑΡΙΣΤ., *Περὶ ψυχῆς*, 405a5-7: «ὅθεν ἔδοξέ τισι πῦρ εἶναι· καὶ γὰρ *λεπτομερέστατόν τε* καὶ μάλιστα τῶν στοιχείων *ἀσώματον*, ἔτι δὲ κινεῖταί τε καὶ κινεῖ τὰ ἄλλα πρώτως».

61. DK, A102: «Πυρῶδες σύγκριμα ἐκ τῶν λόγῳ θεωρητῶν, *σφαιρικὰς* μὲν ἐχόντων τὰς ἰδέας, πυρίνην δὲ τὴν δύναμιν». ΑΡΙΣΤ., *Περὶ ἀναπνοῆς*, 471b30: «ἡ ψυχὴ καὶ τὸ *θερμὸν* ταὐτόν, τὰ πρῶτα σχήματα τῶν σφαιροειδῶν...».

62. ΑΡΙΣΤ. *Περὶ ψυχῆς*, 409b2: «εἴπερ γάρ ἐστιν ἡ ψυχὴ ἐν παντὶ τῷ αἰσθανομένῳ σώματι».

63. ΑΡΙΣΤ., *Περὶ ψυχῆς*, 406b15: «κινουμένας γὰρ φησὶ (Δημόκριτος) τὰς ἀδιαιρέτους σφαίρας, διὰ τὸ πεφυκέναι μηδέποτε μένειν, συνεφέλκειν καὶ κινεῖν τὸ σῶμα πᾶν».

64. Γιὰ τὸν ὅρο αὐτὸ πβ. ΔΗΜ., A58, A 66.

65. ΑΡΙΣΤ., *Περὶ ψυχῆς*, A2.404a1.

Πρὶν σχολιάσουμε τὶς ἀναφερθεῖσες ἰδιότητες μὲ τὶς ὁποῖες προσδιόριζε ὁ Δημόκριτος ὀντολογικὰ τὴν ψυχὴ στὸ πλαίσιο τῆς ἀριστοτελικῆς μαρτυρίας, πρέπει νὰ ἐπισημάνουμε πὼς ὁ Σταγειρίτης γράφει πὼς, ἐκτὸς ἀπὸ τὴν «κίνηση» καὶ τὴν «αἴσθηση», ὅλοι οἱ προγενέστεροι στοχαστὲς ἀποδίδουν τὴν ἰδιότητα «ἀσώματος» στὴν ψυχή, ἀδιάφορα ἂν χρησιμοποιοῦν ἀντὶ τοῦ ὅρου «ψυχὴ» ὅρους ὅπως «νοῦς» ἢ «ἀρχή»[66]. Αὐτὴ ἡ ἀναφορὰ βοηθάει τὴν ἑρμηνεία τοῦ ὅρου στὸ πλαίσιο τῆς δημοκρίτειας χρήσης του. Ἔτσι ὁ Φιλόπονος κατανοεῖ τὸ «ἀσώματος», ποὺ εἶναι ἰδιότητα τοῦ «πυρός», συγκριτικὰ μὲ τὴν ἀπόδοσή του σὲ ἄλλα ὄντα: «ἀσώματον δὲ εἶπε τὸ πῦρ, οὐ κυρίως ἀσώματον, ἀλλ' ὡς ἐν σώμασιν ἀσώματος διὰ λεπτομέρειαν» (68A101). Τὸ «πῦρ», ἡ ψυχή, εἶναι «ἀσώματον» σὲ σύγκριση μὲ τὰ ἄλλα σώματα.

Ὁ Gomperz[67] ἐκτιμᾶ πὼς «ἀσώματος» σημαίνει ὄχι ἄυλος ἀλλὰ ἁπλῶς «λεπτός», «μὴ πυκνὸς» (ἀραιός), μὲ μηδαμινὴ «ἀντιτυπία» ἐξαιτίας τῆς ἀραιότητάς του. Ὁ J. Barnes, χωρὶς νὰ διαφοροποιεῖται ἰδιαίτερα ἀπὸ τὸν Gomperz, ἐκτιμᾶ πὼς τὸ «ἀσώματος» σημαίνει ὅτι τὰ ἄτομα τῆς ψυχῆς εἶναι πολὺ λεπτὰ ἢ «ἀραιά» καὶ πὼς ἡ λέξη «ἀσώματος» χρησιμοποιεῖται περίπου ὅπως χρησιμοποιοῦμε τὴ λέξη ἄϋλος («insubstantial»)[68].

Ὁ D. Furley ἀναφέρει τὴ μαρτυρία τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ χωρὶς νὰ προβαίνει σὲ ἰδιαίτερα λεπτομερεῖς ἀναλύσεις, σημειώνει: «ἡ ἰδέα ὅτι τὰ ψυχικὰ ἄτομα ἔχουν κάποιες εἰδικὲς ἰδιότητες καὶ μέγεθος ἔγινε ἕνα παραδοσιακὸ μέρος τῆς ἀτομικῆς θεωρίας».

Ἡ ψυχὴ ἀποτελεῖται ἀπὸ πύρινα (θερμά), λεπτότατα (μικρομερῆ), ἀσώματα καὶ σφαιροειδῆ ἄτομα. Αὐτὲς οἱ θεμελιώδεις ἰδιότητες δικαιολογοῦν ἄλλες δευτερεύουσες ἰδιότητες. Τὸ «πῦρ»[69] καὶ κατ' ἐπέκταση ἡ «μικρομέρεια» δικαιολογεῖ τὸ «εὐκίνητον», ἐνῷ, ἂν σ' αὐτὲς τὶς ἰδιότητες προσθέσουμε τὴ σφαιρικότητα τῶν ἀτόμων, δικαιολογεῖται ἀκόμη περισσότερο τὸ «εὐκίνητόν» τους, γιατὶ αὐτὰ τὰ ἄτομα δὲν ἔχουν τριβὲς[70] καὶ κινοῦνται ἀνεμπόδιστα μὲ ταχύτητα, ἐνῷ μποροῦν ἀφ' ἑνὸς μὲν νὰ προσδίδουν κίνηση σὲ κάτι ἄλλο, ἀφ' ἑτέρου δὲ δύνανται «διαδύνειν», νὰ διεισδύουν σὲ ὅλα τὰ πράγματα, διότι ὄντας «ἀγώνια» δὲν ἐμποδίζονται κατὰ τὴν κίνησή τους καὶ ἡ κίνησή τους ἐξομοιώνεται μὲ τὸ φαινόμενο τῆς ροῆς.

Ἡ ἰδιότητα «ἀσώματον» ἑρμηνεύεται «λεπτομερέστατα», ἂν λάβει κανεὶς ὑπόψη του τὸ

---

66. ΑΡΙΣΤ., *Περὶ ψυχῆς*, 405b 11-12: «ὁρίζονται δὴ *πάντες* τὴν ψυχὴν τρισίν, ὡς εἰπεῖν, κινήσει, αἰσθήσει, τῷ ἀσωμάτῳ». Στὸ «πάντες» περιλαμβάνονται ὁ Ἀναξαγόρας (νοῦς ἁπλοῦς, ἀμιγής, καθαρός) καὶ ὁ Διογένης Ἀπολλωνιάτης: «Διογένης δ' ὥσπερ καὶ ἕτεροί τινες ἀέρα, τοῦτον οἰηθεὶς πάντων λεπτομερέστατον εἶναι καὶ ἀρχήν» (64B5 καὶ 64A20). Ὁ «Ἡράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναί φησι ψυχήν...». «παραπλησίως δὲ τούτοις καὶ Ἀλκμαίων ἔοικεν ὑπολαβεῖν περὶ ψυχῆς» (DK 24A12) «τῶν δὲ φορτικωτέρων καὶ ὕδωρ τινὲς ἀπεφήναντο, καθάπερ Ἵππων» (DK 38A6 καὶ 10). Βλ. καὶ W. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, *ἔνθ' ἀν.*, τόμ. II, σσ. 110-113.

67. *Greek Thinkers*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 288. Ὁ ἴδιος, ἂν καὶ ἐξετάζει τὴν ἔννοιαν «ἀσώματος» στὴν ἀρχαία σκέψη εἰδικὰ στὴν ἐργασία του Ἀσώματος, *Hermes*, 67, 1932, σσ. 155-167, ἐν τούτοις ἡ ἀναφορὰ στὴ δημοκρίτεια χρήση τοῦ ὅρου στὸ κείμενο αὐτὸ εἶναι περιορισμένη.

68. Βλ. J. BARNES, *The Presocratic Philosophers*, τόμ. II, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 174 καὶ τόμ. I, σ. 335, σημ. 34, πβ. στὸ ἴδιο, σελ. 172 τὴν παρατήρησή του: «Μία ψυχὴ μπορεῖ νὰ εἶναι λεπτὴ καὶ αἰθέρια, ὡστόσο εἶναι γιὰ ὅλους (τοὺς Προσωκρατικούς) ὑλική: ἡ λεπτότητά της εἶναι ἡ λεπτότητα τοῦ πυρὸς ἢ τοῦ ἀέρος, δὲν εἶναι ἡ ἄϋλία (...) ἑνὸς μὴ ἐκτατοῦ καρτεσιανοῦ πνεύματος».

69. Πβ. ΦΙΛΟΠΟΝΟΥ σχόλια στὸ *Περὶ ψυχῆς*, σσ. 67, 1-70, 31. Ὁ Φιλόπονος γράφει: «Ὥστε ταύτῃ λέγω δὴ τῷ πῦρ λέγειν τὴν ψυχήν, εἰς ταὐτὸν ἔρχεται ὁ Δημόκριτος Ἡρακλείτῳ· διαφέρει δὲ ὅτι ἐκεῖνος συνεχὲς σῶμα ἔλεγε τὸ πῦρ τοῦτο, ὅπερ καὶ ἡμεῖς φαμεν, ὁ δὲ Δημόκριτος οὐ συνεχεῖς φησιν εἶναι τὰς ἀτόμους, ἀλλὰ τῷ κενῷ διείργεσθαι».

70. Τὰ ὅσα λέγει ἐδῶ ὁ Ἀριστοτέλης μποροῦν νὰ ἐξηγηθοῦν μὲ θεωρίες καὶ ὅρους τῆς νεότερης φυσικῆς (λ.χ. ἐλαστικὴ κρούση).

ἀριστοτελικὸ ἐκφραστικὸ συγκείμενο: «καὶ τοῦτο (τὸ πῦρ) λεπτομερέστατόν τε καὶ μάλιστα τῶν στοιχείων ἀσώματον». Ὁ ὑπερθετικὸς βαθμὸς «λεπτομερέστατον» συνδέεται μὲ τὸ «ἀσώματον», ποὺ δὲν ἔχει μονολεκτικὸ ὑπερθετικὸ βαθμό, ὡς σύνθετο μὲ τὸ στερητικὸ ἀ-, γι' αὐτὸ ὁ Ἀριστοτέλης τὸ συνδέει μὲ τὸν περιφραστικὸ τύπο «μάλιστα τῶν στοιχείων ἀσώματον», ποὺ εἶναι ὑπερθετικός. Μὲ τὸν τύπο αὐτὸ δηλώνεται σύγκριση. Τὸ «πῦρ» εἶναι πιὸ ἀσώματο ἀπὸ τὰ ἄλλα «στοιχεῖα», δηλαδὴ εἶναι τὸ πλέον ἀσώματο ὅλων, ἐνῶ «ὁ ἀήρ» εἶναι «περισσότερο ἀσώματος» ἀπὸ τὸ νερό. Στὴ σειρὰ πῦρ-ἀέρας-ὕδωρ ὑπόκειται ἡ ἴδια ποιότητα, ἀλλὰ κλιμακώνεται ἡ ποσότητα, ἡ ὁποία στὴν περίπτωση τοῦ «πυρός» φθάνει στὸ μέγιστο.

ΙΙΙ. β3. Ἡ προέλευση τῶν «συγκριμάτων» τῶν ψυχο-ἀτόμων

Στὸ σημεῖο αὐτὸ χρειάζεται νὰ ἐξετάσουμε τὸ ἐρώτημα τῆς προέλευσης τῶν ἀτόμων τῆς ψυχῆς, γιὰ νὰ διαπιστώσουμε καθαρότερα ἂν ὀντολογικὰ διαφέρουν ἀπὸ ἐκεῖνα τοῦ σώματος καὶ νὰ δείξουμε ὅτι ὁ δυϊσμὸς εἶναι φαινομενικός. Ὁ Δημόκριτος δίνει κατ' ἀρχὴν τὴν ἀπάντηση στὰ ἀπ. Β32 καὶ Β124. Στὸ πρῶτο (Β32) πιστεύει πὼς τὰ ἄτομα τῆς ψυχῆς εἰσέρχονται στὸν ἄνθρωπο μέσῳ τῶν ἀτομικῶν συγκροτημάτων κατὰ τὴ σύλληψη τοῦ ἐμβρύου («ἄνθρωπος βγαίνει ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο καὶ ἀποσπᾶται μ' ἕναν μερισμό»), ἐνῶ στὸ δεύτερο ὁ Δημόκριτος δηλώνει πὼς τὸ «σπέρμα ἐκκρίνεται ἀπὸ ὅλο τὸ σῶμα». Ὁ Ἀριστοτέλης δίνει μία ἄλλη ἐξήγηση ἀμέσως μετὰ τὴ δήλωσή του: «Δημόκριτος μὲν πῦρ τι καὶ θερμὸν φησιν αὐτὴν (τὴν ψυχήν) εἶναι»: «ἀπείρων γὰρ ὄντων σχημάτων κατ' ἀτόμων τὰ σφαιροειδῆ πῦρ καὶ ψυχὴν λέγει, οἷον ἐν τῷ ἀέρι τὰ καλούμενα ξύσματα, ἃ φαίνεται ἐν ταῖς διὰ θυρίδων ἀκτῖσιν, ὧν τὴν *πανσπερμίαν*[71] στοιχεῖα λέγει τῆς ὅλης φύσεως»[72].

Ὅταν ὁ Ἀριστοτέλης χρησιμοποιεῖ τὸν ὅρο «πανσπερμία» γιὰ τοὺς Ἀτομικούς, ἀναφέρεται στὴν «προκοσμικὴ μᾶζα τῶν ἀτόμων» («ἀέρα δὲ καὶ πῦρ μίγματα τούτων καὶ τῶν ἄλλων σπερμάτων πάντων»[73]). Τὰ ἄτομα τῆς ψυχῆς προϋπάρχουν, καὶ λόγῳ τῶν ἰδιοτήτων τους μὲ τὴν εἰσπνοὴ μπαίνουν στὸ σῶμα.

Τὰ ψυχο-ἄτομα ἐπιστρέφουν στὸν ἀέρα εἴτε κατὰ τὴν ἀνανέωσή τους μέσῳ τῆς ἀναπνοῆς εἴτε μετὰ τὴν ἀποσύνδεσή τους ἀπὸ τὸ σῶμα, ὅταν αὐτὸ πεθαίνει. Ὁ Ἀριστοτέλης μᾶς δίνει μία ἀκόμη πληροφορία, ποὺ συνδέεται μὲ τὴν προηγούμενη μαρτυρία περὶ πανσπερμίας:

Λέγει δ' (sc. Δημόκριτος) ὡς ἡ *ψυχὴ* καὶ τὸ *θερμὸν* ταὐτὸν τὰ πρῶτα σχήματα τῶν *σφαιροειδῶν*. Συγκρινομένων οὖν αὐτῶν ὑπὸ τοῦ περιέχοντος ἐκθλίβοντος, βοήθειαν γίνεσθαι τὴν ἀναπνοήν φησιν. Ἐν γὰρ τῷ ἀέρι πολὺν ἀριθμὸν *εἶναι τῶν τοιούτων, ἃ καλεῖ ἐκεῖνος νοῦν καὶ ψυχήν*· ἀναπνέοντος οὖν καὶ εἰσιόντος τοῦ ἀέρος συνεισιόντα ταῦτα καὶ ἀνείργοντα τὴν θλῖψιν κωλύει τὴν ἐνοῦσαν ἐν τοῖς ζῴοις διιέναι ψυχήν[74]. Καὶ διὰ τοῦτο ἐν τῷ

---

71. Τὸν ὅρο «πανσπερμία» σὲ σχέση μὲ τοὺς Ἀτομικοὺς φιλοσόφους ἐκτὸς ἀπὸ τὴν παραπάνω περίπτωση ὁ Ἀριστοτέλης τὸν ἀναφέρει καὶ στὰ *Φυσικὰ* 203a19-b2 καὶ στὸ *Περὶ οὐρανοῦ* 303a12.

72. ΑΡΙΣΤ., *Περὶ ψυχῆς*, Α2, 404a1-5. Γιὰ τὸ πρόβλημα τῶν ἀπόψεων τοῦ Δημοκρίτου γιὰ τὴ γένεση τῆς ζωῆς πβ. Ι. ΔΕΛΛΗ, Ὁ ἀναγωγισμὸς τοῦ Δημοκρίτου, στὸ συλλογικὸ τόμο: *Ἄνθρωπος καὶ φύση*, ἔκδ. τοῦ Διεθνοῦς Κέντρου Φιλοσοφίας καὶ Διεπιστημονικῆς Ἔρευνας, Ἀθήνα, 1982, σσ. 14-36.

73. ΑΡΙΣΤ., *Περὶ οὐρανοῦ*, 302a. Ὁ ὅρος αὐτὸς δὲν υἱοθετήθηκε ἀρχικὰ ἀπὸ τὸ Δημόκριτο. Πβ. καὶ ΑΡΙΣΤ., *Περὶ γενέσεως ζῴων* 769a26-769b3. Ὁ ὅρος ἔχει προσελκύσει τὸ ἐνδιαφέρον πολλῶν ἐρευνητῶν. Πβ. ἐνδεικτικὰ GUTHRIE, *ἔνθ' ἀν.*, τ. ΙΙ, σσ. 413-414· G.E.R. LLOYD, *Polarity and Analogy*, Cambridge, 1966, σσ. 247-249.

74. Στὴν κατάσταση αὐτὴ τῆς προκοσμικῆς πανσπερμίας (68A58) διαφοροποιοῦνται, καὶ μὲ τὴ σύγκρουση, τὴ σύμπτωση ἢ τὴν περιπλοκὴ γεννιοῦνται τὰ σώματα.

ἀναπνεῖν καὶ ἐκπνεῖν εἶναι τὸ ζῆν καὶ ἀποθνήσκειν· ὅταν γὰρ κρατῇ τὸ περιέχον συνθλῖβον, καὶ μηκέτι θύραθεν εἰσιὸν δύνηται ἀνείργειν, μὴ δυνάμενον ἀναπνεῖν, τότε συμβαίνειν τὸν θάνατον τοῖς ζῴοις· εἶναι γὰρ τὸν θάνατον τὴν τῶν τοιούτων σχημάτων ἐκ τοῦ σώματος ἔξοδον ἐκ τῆς τοῦ περιέχοντος ἐκθλίψεως. Τὴν δ' αἰτίαν διὰ τί ποτε πᾶσι μὲν ἀναγκαῖον ἀποθανεῖν, οὐ μέντοι ὅτε ἔτυχεν ἀλλὰ κατὰ φύσιν μέν γήρᾳ, βίᾳ δὲ παρὰ φύσιν, οὐδὲν δεδήλωκεν[75].

Ἐδῶ ὁ Ἀριστοτέλης συνθέτει τὴ θεωρία τοῦ Δημοκρίτου *Περὶ ἀναπνοῆς*, μέσῳ τῆς ὁποίας ἐξηγεῖται ἡ ζωή. Ὁ ἐξωτερικὸς ἀέρας ποὺ περιέχει πολυάριθμα σφαιροειδῆ στοιχεῖα, «ἃ (Δημόκριτος) καλεῖ νοῦν καὶ ψυχήν», συμπιέζει τὸ σῶμα καὶ προκαλεῖ τὴν ἐκπνοή. Ἀλλὰ μὲ τὴν εἰσπνοὴ ἐξουδετερώνεται ἡ πίεση καὶ ἔτσι ἐπέρχεται ἰσορροπία. Ὅταν ὅμως ὑπερισχύει ἡ ἐξωτερικὴ πίεση στὸ σῶμα, καταστρέφεται ἡ ἰσορροπία, σταματᾶ ἡ ἀναπνοὴ καὶ ἐπέρχεται ὁ θάνατος, γιατὶ μαζὶ μὲ τὸν ἀέρα ποὺ ἔφυγε ἀπὸ τὸ σῶμα, ἐπειδὴ τὰ εἰσπνεόμενα δὲ μπόρεσαν νὰ προβάλουν ἰσοδύναμη ἀντίσταση, ἔφυγαν καὶ τὰ σφαιροειδῆ ἄτομα τοῦ νοῦ καὶ τῆς ψυχῆς.

Ἀξίζει νὰ παρατηρήσουμε πὼς ὁ Σταγειρίτης κατηγορεῖ ἐδῶ τὸν Δημόκριτο ὅτι δὲν αἰτιολόγησε πῶς ἐπισυμβαίνει παρὰ φύσιν ὁ θάνατος «κατὰ φύσιν». Ὡστόσο αὐτὴ ἡ κατηγορία δὲ συνάδει πρὸς τὴ θεμελιώδη ἀρχὴ τῆς σκέψης τοῦ Δημοκρίτου, ποὺ ἦταν ἡ αἰτιολόγηση κάθε φαινομένου[76].

Παρὰ τὴν παραπάνω ἐπιφύλαξη, στὸ ἀριστοτελικὸ κείμενο ἐξηγοῦνται ἡ ζωὴ καὶ ὁ θάνατος μὲ τὶς λειτουργίες τῶν ἀτόμων τῆς ψυχῆς. Ἡ ζωὴ καὶ ὁ θάνατος συνδέονται ἀντίστοιχα μὲ τὸ «ἀναπνεῖν» καὶ «ἐκπνεῖν» τὰ ψυχο-ἄτομα, καὶ ἐξηγοῦνται μὲ τὶς καταστάσεις (ἀλλοιώσεις) τους μέσα στὸ σῶμα. Αὐτὰ εἶναι φορεῖς τῆς ζωτικῆς θερμότητας, τὴν ὁποίαν αὐξάνουν μὲ τὴν τριβή τους, καθὼς κινοῦνται ἀνάμεσα στὰ ἄτομα τοῦ σώματος. Θὰ μποροῦσε κανεὶς μὲ σύγχρονους ὅρους νὰ πεῖ πὼς στὸ ἐπίπεδο τῆς ζωῆς τὸ σχῆμα «ἄτομα-κενόν» μετατρέπεται σὲ ὕλη (ἄτομα πυρώδη) καὶ ἐνέργεια (θερμότητα). Ἡ κίνηση τόσο τῶν σωματικῶν ὅσο καὶ τῶν ψυχικῶν ἀτόμων προϋποθέτει «κενό». Ἡ ἀπουσία θὰ σήμαινε *θλῖψιν* (συμπίεση) τῶν ἀτόμων τῆς ψυχῆς ἀπὸ τὰ κινούμενα πρὸς τὸ κέντρο ἄτομα τοῦ σώματος (τοῦ περιέχοντος). Πῶς ἀποφεύγεται ἡ «θλῖψις»; Ὑποθετικά, πρέπει νὰ δεχτοῦμε πὼς ἡ συνεχὴς διέλευση τῶν λεπτοτάτων ἀτόμων τῆς ψυχῆς διαμέσου τῶν ἀτόνων τοῦ σώματος, τὸ «διαδύνειν», ἐμποδίζει μία τέτοια πόλωση καὶ δημιουργεῖ κενό, ποὺ χρειάζεται γιὰ τὴν κίνηση τῶν ἀτόμων τοῦ σώματος. Στὸ βαθμὸ ποὺ εἶναι ἀξιόπιστη μία μαρτυρία τοῦ σχολιαστῆ τοῦ Ἀριστοτέλη Φιλόπονου, προστίθεται καὶ μία ἄλλη παράμετρος στὴν ἐξήγηση τῆς ζωῆς καὶ τοῦ θανάτου. Ὁ Φιλόπονος γράφει πὼς τὰ ψυχο-ἄτομα «ἐκπυρηνίζονται»[77]. Κατὰ τὸν «ἐκπυρηνισμό» τους ἀποβάλλουν θερμότητα, γεγονὸς ποὺ

---

75. ΑΡΙΣΤ., *Μικρὰ Φυσικά*, 472a (68A106).

76. D-K, 68B118: «Ἔλεγε (Δημόκριτος) βούλεσθαι μᾶλλον μίαν εὑρεῖν αἰτιολογίαν ἢ τῶν Περσῶν οἱ βασιλείαν γενέσθαι». Σημειωτέον πὼς τὸ ἀπόσπασμα αὐτὸ θεωρεῖται αὐθεντικό. Ἀντίθετα, ἡ μαρτυρία τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τὸ Δημόκριτο ποὺ ἀναλύουμε ἐδῶ δημιουργεῖ ἐπιφυλάξεις σχετικὰ μὲ τὸ βαθμὸ ἀνταπόκρισης σὲ δημοκρίτειες ἀπόψεις. Τὸ φαινόμενο τῆς ἀντίθεσης ἢ διαφωνίας ἀνάμεσα σὲ ἀποσπάσματα καὶ μαρτυρίες δὲν εἶναι ἀσυνήθιστο στὴν προσωκρατικὴ φιλοσοφία. Γι' αὐτὸ παραμένει ἀναπάντητο τὸ ἐρώτημα σὲ ποιὸ βαθμὸ εἴμαστε σίγουροι πὼς ἡ δημοκρίτεια ψυχολογία ποὺ συνθέτουμε μὲ βάση μαρτυρίες ἀπηχεῖ πράγματι θέσεις τοῦ Ἀβδηρίτη.

77. *Περὶ ψυχῆς*, 68, 20 (= Luria, ἀπ. 462) «ἐπεὶ οὖν ἐκπυρηνιζομένων τῶν σφαιρικῶν ἀτόμων κινδυνεύει φθαρῆναι τὸ ζῷον, βοήθειά τις γέγονε τῷ ζῴῳ ἡ ἀναπνοή». Ὁ Ι. Πανέρης ('Ο ἄνθρωπος καὶ ἡ φύση στὸ Δημόκριτο, *Θρακικά* Ε΄, 1987, εἰδικὰ σσ. 29-30) θεώρησε πὼς ὁ ὅρος «ἐκπυρηνισμός» εἶναι πιθανὸν μεταριστοτελικὴ ἐπινόηση καὶ ἡ σημασία του εἶναι περίπου ἀντίθετη πρὸς τὴν ἡρακλείτεια «ἐκπύρωση». Σημειωτέον πὼς ὁ ὅρος αὐτὸς ἐντοπίζεται καὶ στὴν πρώιμη στωικὴ φιλοσοφία τῆς φύσης (SVF, I, 98).

συνεπάγεται ἐξασθένιση τῆς θερμικῆς τους ἱκανότητας καὶ κατὰ συνέπεια τῆς κινητικῆς τους ἐνέργειας, ἡ ὁποία ἀναπληρώνεται μὲ τὴν εἰσπνοή. Ἔτσι μποροῦμε νὰ δεχτοῦμε πὼς ὁ βίαιος θάνατος, πού, σύμφωνα μὲ τὸν Ἀριστοτέλη, ἄφηνε ἀναιτιολόγητον ὁ Δημόκριτος, ἐπέρχεται ἀπὸ τὴν ἀπότομη ἀποσυναρμολόγηση τῶν ἀτόμων τῆς ψυχῆς καὶ τῶν ἀτόμων τοῦ σώματος μὲ τὰ ὁποῖα εἶναι συνδεδεμένα τὰ πρῶτα[78], διότι ἐπέρχεται ἀδυναμία συνεργασίας μεταξύ τους, ἐνῶ παράλληλα μειώνεται ἡ εἰσπνοὴ καὶ κατὰ συνέπεια ἡ θερμότητά τους. Ἐπίσης σὲ ἀδυναμία εἰσπνοῆς ὀφείλεται καὶ ὁ φυσικὸς θάνατος, ὁ ὁποῖος ἐπέρχεται ἐπειδὴ μὲ τὴν πάροδο τοῦ χρόνου ἡ μειούμενη θερμότητα τῆς ψυχῆς, λόγῳ τοῦ «ἐκπυρηνισμοῦ» καταλήγει σὲ ἀναπνευστικὴ ὑπολειτουργία, ἡ ὁποία δὲν αὐξάνει μόνο τὴν ψυχικὴ ὑποθερμία ἀλλὰ καὶ ἐξασθενεῖ τὴ δυνατότητα κίνησης τοῦ σώματος καὶ συνέχισης τῶν βιολογικῶν λειτουργιῶν, ἀφοῦ ἡ ψυχὴ δὲν μπορεῖ πλέον νὰ κινήσει τὸ σῶμα.

Ἀπὸ τὰ παραπάνω ὁδηγούμαστε a contrario στὴν ἐξήγηση τοῦ φαινομένου τῆς ζωῆς. Τὰ ἄτομα τοῦ σώματος, ἂν μείνουν χωρὶς τὸ «περιεχόμενό» τους (ἄτομα τῆς ψυχῆς), δὲ δίνουν ἕνα ἀθάνατο σῶμα, ἀλλὰ μία ἀτομικὴ συνάθροιση χωρὶς ζωτικὴ θερμότητα καὶ χωρὶς ἁρμονικὴ διευθέτηση τῶν ἀτόμων της καὶ «θλῖψιν» τῶν λοιπῶν ἀτόμων ἐξαιτίας αὐτῆ τῆς «ἐκθλίψεως» δὲν μποροῦν νὰ εἰσέλθουν καὶ προβάλλουν ἀντίσταση στὰ ἐξερχόμενα ἄλλα ψυχικὰ ἄτομα ἀπὸ τὸν ἀέρα. Ἀποτέλεσμα εἶναι σ' ἕνα νεκρὸ σῶμα τὰ ἄτομα τοῦ σώματος νὰ μὴν ἀποτελοῦν ὀργανικὸ ὅλο καὶ νὰ διασπείρονται στὸν ἀέρα, ὅπως τὰ ἄτομα τῆς ψυχῆς σύμφωνα μὲ τὴ μηχανιστικὴ νομοτέλεια.

ΙΙΙ. β4. Μία ἀντίφαση τῶν μαρτυριῶν γιὰ τὸν νοῦ - ψυχὴ

Ἡ ἑρμηνεία τῶν μαρτυριῶν ποὺ ἐπιχειρήσαμε στὰ προηγούμενα ἔγινε στὴ βάση τῆς ἀριστοτελικῆς ἐξίσωσης «νοῦς» = «ψυχή». Ἂν αὐτὸ ἰσχύει, τότε ὑπάρχει ἀντίφαση στὶς μαρτυρίες, γιατὶ ἄλλες ἀναφέρουν ὅτι ἡ ψυχὴ (ψυχο-ἄτομα) εἶναι διεσπαρμένη σ' ὅλο τὸ σῶμα, ἐνῶ ἄλλες πὼς ὁ «νοῦς» ἔχει ἕδρα σὲ συγκεκριμένο σημεῖο τοῦ σώματος καὶ πὼς διαιρεῖται σὲ μέρη. Ἡ ἀντίφαση αὐτὴ μπορεῖ νὰ ἀρθεῖ: (α) ἂν δεχτοῦμε πὼς, σύμφωνα μὲ τὶς μαρτυρίες στὶς ὁποῖες στηρίζει κανεὶς τὶς ἀναλύσεις του, ὁδηγεῖται σὲ ὁρισμένες διαπιστώσεις σχετικὰ μὲ τὴ θέση τοῦ νοῦ, (β) μὲ τὴν παραδοχὴ πὼς τὸ πρόβλημα τῆς σύνθεσης μίας συνεποῦς δημοκρίτειας ψυχολογίας παραμένει ἀνοιχτὸ καὶ δὲν ἐπιδέχεται ὁριστικὴ λύση. Ἡ δεύτερη ἄποψη ἐνισχύεται καὶ ἀπὸ τὴ διαπίστωση, ὅπως ἀλλοῦ ἔχουμε παρατηρήσει, ὅτι δὲν ὑπάρχει κάποιο γνήσιο ἀπόσπασμα ποὺ νὰ μιλάει γιὰ τὴν ὑλικότητα τῆς ψυχῆς καὶ τὴν ταύτισή της μὲ τὸ νοῦ. Ὁ P. Bicknell[79] ὁμολογεῖ πὼς τὸ ἐρώτημα ποὺ εἶναι ἡ ἕδρα τῆς ψυχῆς σύμφωνα μὲ τὴ δημοκρίτεια ψυχολογία εἶναι «βασανιστικό». Ὁ C. Bailey[80] μὲ βάση τὴ μαρτυρία τοῦ ψευδο/Πλουτάρχου[81] πιστεύει πὼς ὁ Δημόκριτος τοποθετοῦσε τὴν ψυχὴ στὸ στῆθος, ἄποψη ποὺ ἀργότερα υἱοθέτησε ὁ Ἐπίκουρος. Ὁ Guthrie μὲ μεγαλύτερη εὐλογοφάνεια ἐκτιμᾶ πὼς ἡ παρατήρηση τοῦ Bailey στηρίζεται στὴν ἀναδρομικὴ ἰσχὺ τῆς γνώμης τοῦ Ἐπίκουρου γιὰ νὰ καλύψει καὶ τὸ Δημόκριτο, ἐνῶ ὁ ἴδιος ἀποδέχεται ἀντίθετες πληροφορίες, γιὰ νὰ συμπεράνει ὅτι στὴ θεωρία τοῦ Δημοκρίτου ὁ νοῦς τοποθετεῖται στὴν κεφαλή, καὶ μάλιστα στὸν «ἐγκέφαλον»[82].

---

78. ΛΟΥΚΡΗΤΙΟΥ, 3,370-373· ΑΡΙΣΤ., *Περὶ ψυχῆς*, 409b2.

79. The Seat of the Mind in Democritus, *Eranos*, LXVI, 1968, σσ.10-23, εἰδικὰ σ. 14.

80. *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, 1928, σσ. 160-161.

81. D-K 68A105: «Δημόκριτος, Ἐπίκουρος διμερῆ τὴν ψυχήν, τὸ μὲν λογικὸν ἔχουσαν ἐν τῷ θώρακι καθιδρυμένον, τὸ δὲ ἄλογον καθ' ὅλην τὴν σύγκρισιν τοῦ σώματος διεσπαρμένον».

82. D-K 68A105 (= ΑΕΤΙΟΥ 4.5.1 = Dox. Gr. 390) ποὺ ἀντλεῖ ἀπὸ τὴν Ἐπιτομὴ 4.5.1 τοῦ ψ/ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΥ «Πλάτων Δ. (τὸ ἡγεμονικόν) ἐν ὅλῃ τῇ κεφαλῇ» ΘΕΟΔΩΡΗΤΟΥ (=68A105), 5ος

Ἡ δυσκολία ἀπάντησης στὸ ἐρώτημα σὲ ποιὸ μέρος τοῦ σώματος τοποθετοῦσε ὁ Δημόκριτος τὴν ψυχή-νοῦ γίνεται πιὸ μεγάλη ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης σημειώνει ἀδιευκρίνιστα «ἁπλῶς ταυτὴν ψυχὴν καὶ νοῦν»[83]. Οἱ μαρτυρίες μιλοῦν γιὰ τὴ θέση τοῦ «νοῦ» δείχνοντας ὅτι εἶναι κάτι χωριστό, ἐνῶ μὲ βάση τὴν ἀριστοτελικὴ μαρτυρία τὰ ψυχο-ἄτομα εἶναι διασκορπισμένα σ' ὅλο τὸ σῶμα. Ἂν δεχτοῦμε πὼς μὲ τὴν ἔκφραση αὐτὴ ὁ Ἀριστοτέλης δηλώνει ὅτι «νοῦς» καὶ «ψυχὴ» εἶναι τῆς ἴδιας σύνθεσης καὶ ἀποτελοῦνται ἀπὸ σφαιρικὰ ἄτομα καὶ πὼς ἡ δραστηριότητα τοῦ νοῦ ἐξαρτᾶται ἀπὸ ἐξωτερικὲς ἐπιδράσεις καὶ εἰδικὰ κατὰ τὴ λειτουργία τῶν αἰσθήσεων[84], τότε τὸ πρόβλημα ἔχει βάση καὶ μποροῦμε νὰ ἀναζητοῦμε τὶς ἀπόψεις τοῦ Δημοκρίτου γιὰ τὴ θέση τοῦ νοῦ, ἐνῶ γιὰ τὴν ψυχὴ τὸ θέμα εἶναι ἀποσαφηνισμένο. Ὡστόσο ἡ ἐξέταση καὶ ἄλλων μαρτυριῶν μᾶς ἐπιτρέπει μία ἀκριβέστερη διευκρίνιση τοῦ θέματος. Ὁ Φιλόπονος γράφει: «ταῦτα γὰρ ἀμφότερα (δηλαδὴ ψυχὴ καὶ νοῦς) παρ' αὐτῷ (sc. τῷ Δημοκρίτῳ)»[85]. Ἂν ὁ Φιλόπονος εἶχε κατανοήσει πὼς ἡ ψυχὴ καὶ ὁ νοῦς ἔχουν συντεθεῖ ἀπὸ ὅμοια ἄτομα ἀλλὰ δὲν ταυτίζονται, τότε θὰ εἶχε γράψει κάπως διαφορετικά, ὅπως στὴν περίπτωση «ἐκ τῶν αὐτῶν ἀρχῶν ἀμφότερα»[86], ὅπου δηλώνεται πὼς γιὰ τὸ Δημόκριτο «πῦρ» καὶ «ψυχὴ» εἶναι ὅμοιας ἀτομικῆς σύνθεσης. Τὴν ταύτιση ψυχῆς καὶ νοῦ μαρτυρεῖ καὶ ὁ Σέξτος Ἐμπειρικός, τοῦ ὁποίου ἡ ἑρμηνεία, ὅπως παρατηρεῖ ὁ P. Bicknell, ἴσως τελικὰ βασίσθηκε στὴν ἴδια παρατήρηση τοῦ Ἀριστοτέλη ἢ σὲ κάποιες ἄλλες πληροφορίες ἢ καὶ στὰ δύο. Ὁ Σέξτος γράφει: «ἐν ὅλῳ τῷ σώματι εἶναι τὴν διάνοιαν (sc.νοῦν), καθάπερ τινὲς κατὰ Δημόκριτον»[87].

Ἂν δεχθοῦμε τὴν ἄποψη τοῦ Σέξτου, τότε αἴρεται ἡ παραπάνω ἀντίφαση, ἀφοῦ τόσο ἡ «ψυχὴ» ὅσο καὶ ὁ «νοῦς» εἶναι διεσπαρμένα σ' ὅλο τὸ σῶμα. Μία ἄλλη μαρτυρία ἀπὸ τὸν Πλούταρχο[88] ἀπὸ τὴ μία μεριὰ ἑρμηνεύει τὴ λειτουργία τοῦ νοῦ στὴ συνεργασία του μὲ τὶς αἰσθήσεις καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη μᾶς ἐπιτρέπει νὰ διευκρινίσουμε τὴ σχέση του μὲ τὴν ψυχὴ στὸ πλαίσιο τῆς ἀριστοτελικῆς μαρτυρίας:

«Φησὶ Δημόκριτος ἐγκαταβυσσοῦσθαι τὰ εἴδωλα διὰ τῶν πόρων εἰς τὰ σώματα καὶ ποιεῖν τὰς κατὰ ὕπνον ὄψεις ἐπαναφερόμενα· φοιτᾶν δὲ ταῦτα πανταχόθεν ἀπιόντα καὶ σκευῶν καὶ ἱματίων καὶ φυτῶν, μάλιστα δὲ ζῴων ὑπὸ σάλου πολλοῦ καὶ θερμότητος οὐ μόνον ἔχοντα μορφοειδεῖς τοῦ σώματος ἐκμεμαγμένας ὁμοιότητας..., ἀλλὰ καὶ τῶν *κατὰ*

μ.Χ. αἰώνας, ἀναφέρει: «Ἱπποκράτης μὲν γὰρ καὶ Δ. καὶ Πλάτων ἐν ἐγκεφάλῳ τοῦτο (sc. τὸ ἡγεμονικόν) ἱδρῦσθαι». Ὁ P. Bicknell (*ἔνθ' ἀν.*, σ. 15) ἐκτιμᾶ πὼς ὁ Θεοδώρητος εἶναι πλησιέστερα στὸ πρωτότυπο ἀπὸ τὴν ἀπρόσεκτη ἐκδοχὴ τοῦ (ψευδο-Πλουτάρχου, ποὺ φαίνεται ὅτι εἶναι ἐπεξεργασμένη σὲ συμφωνία μὲ τὴν *Ἐπιτομὴ* 4.5.5: «Παρμενίδης καὶ Ἐπίκουρος ἐν ὅλῳ τῷ θώρακι». Ὁ GUTHRIE (*ἔνθ' ἀν.*, σ. 434, σημ. 2) παραθέτει μία ἀναφορὰ τοῦ Δημοκρίτου σὲ μία Ἐπιστολή του στὸν Ἱπποκράτη «Περὶ φύσιος ἀνθρώπου» (= DK 68c6): «ἐγκέφαλον φύλακα διανοίης». Ἡ λεγόμενη ἀλληλογραφία Δημοκρίτου-Ἱπποκράτη εἶναι ἕνα πολυσυζητημένο πρόβλημα· πβ. Ι. Γ. ΔΕΛΛΗ, Δημοκρίτειες ἐπιδράσεις στὴ σκέψη τοῦ Ἱπποκράτη, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 63-74.

83. ΑΡΙΣΤ., *Περὶ ψυχῆς*, 404a31 καὶ 405a9. Ἡ δοξογραφικὴ παράδοση μᾶς πληροφορεῖ πὼς, ἐκτὸς ἀπὸ τὸ Δημόκριτο, ὁ Παρμενίδης καὶ ὁ Ἐμπεδοκλῆς πίστευαν «ταὐτὸν νοῦν καὶ ψυχήν» (= DK 28A45).

84. ΘΕΜΙΣΤΙΟΥ, *Περὶ ψυχῆς*, 9.36· ΣΙΜΠΛΙΚΙΟΣ, *Περὶ ψυχῆς*, 27.1.

85. ΦΙΛΟΠΟΝΟΥ, *Περὶ ψυχῆς*, 84.15.

86. ΦΙΛΟΠΟΝΟΥ, *Περὶ ψυχῆς*, 84.12-14.

87. Σ. ΕΜΠΕΙΡΙΚΟΥ, *Πρὸς Μαθηματικούς*, 7. 347 (=A107).

88. *Συμποτικὰ προβλήματα*, VIII, 10, 2, σ. 734, Teubner. Ὁ H. DIELS ἐντάσσει αὐτὴ τὴ μαρτυρία (68A77) στὴν ὁμάδα αὐτῶν ποὺ ἀναφέρονται στοὺς θεούς. Στὸ κεφ. «Περὶ θεῶν» (De deis) ἐντάσσει τὴ μαρτυρία καὶ ὁ S. Luria, ἀπ. 476.

ψυχήν κινημάτων καὶ βουλευμάτων ἑκάστῳ καὶ ἠθῶν καὶ παθῶν *ἐμφάσεις* ἀναλαμβάνοντα συνεφέλκεσθαι καὶ διαγγέλλειν τοῖς ὑποδεχομένοις τὰς τῶν μεθιέντων αὐτὰ *δόξας καὶ διαλογισμοὺς* καὶ ὁρμάς, ὅταν ἐνάρθρους καὶ ἀσυγχύτους φυλάττοντα προσμίξῃ τὰς εἰκόνας».

Στὸ κείμενο αὐτὸ ὑπάρχουν δύο σημαντικοὶ ὅροι τῆς φιλοσοφικῆς ἀνθρωπολογίας τοῦ Δημοκρίτου: «εἴδωλα» καὶ «ἔμφασις», τῶν ὁποίων ἡ διευκρίνιση ἀποτελεῖ προϋπόθεση γιὰ τὴν ἑρμηνεία ὄχι μόνο τῆς γνωσιολογίας ἀλλὰ καὶ τῆς ψυχολογίας τοῦ Ἀβδηρίτη ποὺ μᾶς ἀπασχολεῖ ἐδῶ. «Ἡ περίφημη θεωρία τῶν εἰδώλων», παρατηρεῖ ὁ W. Burkert[89], «εἶναι ἀποκλειστικὰ ἡ θεωρία τῆς ὁράσεως τῶν Ἀτομικῶν». Ἀπὸ τὰ ἀντικείμενα τοῦ ἐξωτερικοῦ κόσμου ξεκινοῦν ἀπορροὲς – «εἴδωλα»[90] τῶν ἀντικειμένων, ἢ «δείκελα»[91], ποὺ πλανῶνται στὸν ἀέρα. Αὐτὰ συναντοῦν ἄλλες ἀπορροές, ποὺ ξεκινοῦν ἀπὸ τὸ σῶμα μας.

Ὁ Guthrie, σχολιάζοντας τὴ θεωρία τῶν «ἀπορροῶν» παρατηρεῖ: «τὰ ἐξωτερικὰ ἀντικείμενα ἐκπέμπουν σταθερὲς μεμβράνες ἀτόμων, τὰ ὁποῖα διατηροῦν κατὰ προσέγγιση τὴν μορφὴ τῶν ἐπιφανειῶν τους καὶ ἔτσι συνιστοῦν εἰκόνες τους»[92]. Θὰ μποροῦσε νὰ ὑποθέσει κανεὶς μὲ ὅρους σύγχρονης φυσικῆς ὅτι ἐδῶ γίνεται λόγος γιὰ παραστάσεις τῶν ἀντικειμένων ποὺ διαμορφώνονται μὲ τὴν ἐκπομπὴ σωματιδίων (φωτονίων), ἀφοῦ κάθε σῶμα ἀπορροφᾶ κάποιες ἀκτινοβολίες τοῦ ἡλιακοῦ φωτὸς κι ἄλλες τὶς ἐκπέμπει, οἱ ὁποῖες μὲ τὴ σειρά τους ἐρεθίζουν τὸ ὀπτικὸ νεῦρο καὶ μεταφέρουν τὴν εἰκόνα τοῦ ἀντικειμένου στὸν ἐγκέφαλο.

Προϋπόθεση ἀντίληψης τῆς ἐξωτερικῆς «ἀπορροῆς» εἶναι αὐτὴ νὰ συναντήσει ὁμοιά της «ἀπορροή», ποὺ ξεκινᾶ ἀπὸ τὸ σῶμα μας μὲ βάση τὴν ἀρχὴ «παλαιὰ τις (...) παρὰ τοῖς φυσικοῖς (ἐνν. φιλοσόφοις) κυλίεται δόξα περὶ τοῦ τὰ ὅμοια τῶν ὁμοίων εἶναι γνωριστικά· καὶ ταύτης ἔδοξε μὲν καὶ Δημόκριτος κεκομικέναι τὰς παραμυθίας»[93].

---

89. Air-Impriments or Eidola: Democritus' Aetiology of Vision, *Illinois Classical Studies*, 2, 1977, σσ. 97-109, 103.

90. DK 67A30 = Dox. Gr. 395: «τὴν *αἴσθησιν καὶ τὴν νόησιν* γίνεσθαι εἰδώλων ἔξωθεν προσιόντων· μηδενὶ γὰρ ἐπιβάλλειν μηδετέραν χωρὶς τοῦ προσπίπτοντος εἰδώλου». Κικερ., *De finibus* I,6,21: «Democriti sunt atomi, inane imagines, qua eidola nominant, quorum incursione non solum videamus, sed etiam cogitemus». Ὁ Δημόκριτος εἶχε γράψει ἔργο μὲ τίτλο *Περὶ εἰδώλων ἢ περὶ προνοίας* (68B10a). Ἔχουμε ἀκόμη τὴν πληροφορία ὅτι ὁ Ἡρακλείδης ἀπὸ τὸν Πόντο εἶχε γράψει *Περὶ εἰδώλων πρὸς Δημόκριτον* καὶ ὁ Θεόφραστος *Περὶ εἰδώλων* (= Διογ. Λαερτ. 5.4). Οἱ δοξογράφοι προσγράφουν τὴ θεωρία τῶν «εἰδώλων» στὸν «Λεύκιππο καὶ τὸ Δημόκριτο» (= DK, 67A29, A30 καὶ A31). Ὁ Διογένης Λαέρτιος (9.44) ἀπέδωσε τὴ θεωρία σ' ὅλους τοὺς ἀτομικούς.

91. DK, 68B123: «δείκελον: παρὰ δὲ Δημοκρίτῳ κατ' εἶδος ὁμοία τοῖς πράγμασιν ἀπόρροια». Ὁ Θεόφραστος (*Περὶ αἰσθήσεων*, 50 = Dox. gr. 513 = DK 68A135) γράφει: «ἅπαντος γὰρ ἀεὶ γίνεσθαί τινα ἀπορροήν».

92. *A History of Greek Philosophy, ἔνθ' ἀν.*, τόμ. II, σ. 442. Ἡ ἄποψη πὼς «ὑπάρχει πάντοτε κάποια ἀπορροὴ ἀπὸ καθετί» ἴσως προέρχεται ἀπὸ τὸν Ἐμπεδοκλῆ (DK B89): «πάντων εἰσὶν ἀπορροαὶ ὅσ' ἐγένοντο». Πβ. σχόλια M. R. Wright, *Empedocles. The Extant Fragments*, Bristol Classical Pr., 1981, σσ. 229-230. Ἡ θεωρία τῶν «ἀπορροῶν» ἀναβίωσε κατὰ τὸ 17ο αἰώνα. Τὴ χρησιμοποίησαν οἱ πιὸ γνωστοὶ ἐκπρόσωποι τοῦ ἀγγλικοῦ ἐμπειρισμοῦ, γιὰ νὰ ἐξηγήσουν τὴ λειτουργία τῆς ὅρασης καὶ τῆς ἀντιλήψεως, μὲ δεδομένο ὅτι ἡ ψυχολογία τῶν Ἀτομικῶν εἶναι μία θεωρία γιὰ τὴν ἀντίληψη. Ἡ ἄποψη αὐτὴ ἀναβιώνει στὴ Γνωσιολογία τῶν ἐμπειριστῶν τοῦ 17ου αἰῶνα. Πβ. σχετικὰ Ι.Γ. Δελλη, Ἐπιδράσεις τῆς γνωσιολογίας τοῦ Δημοκρίτου στὸ *Essay* τοῦ J. Locke. Ἡ περίπτωση τοῦ σχήματος πρωτεύουσες - δευτερεύουσες ἰδιότητες, στὸν συλλογικὸ τόμο *Φιλοσοφίας ἀγώνισμα. Μελέτες πρὸς τιμὴν τοῦ καθηγητοῦ Κ. Βουδούρη*, Ἀθήνα, 2004, σσ. 163-182.

93. Σ. Εμπειρ., *Πρὸς Μαθηματικοὺς* VII, 116· Αριστ., *Περὶ ψυχῆς*, A, 405b15-17: «φασὶ γὰρ γινώσκεσθαι τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ».

Τὸ σῶμα, καθὼς συλλαμβάνει τὸν ἐξωτερικὸ ἐρεθισμὸ καὶ ἐκπέμπει ἀπορροὲς ὅμοιες πρὸς τὰ ἐπερχόμενα «εἴδωλα»: ὑφίσταται ἀλλοίωση, δηλαδὴ ἀποκτᾶ αἴσθηση: «τὴν αἴσθησιν... εἶναι ἀλλοίωσιν»[94]. Ἡ ἀλλοίωση αὐτὴ γίνεται πιὸ ἔντονη, ὅταν στὴ συνέχεια τὰ «εἴδωλα» ποὺ συνάντησαν ὅμοιες «ἀπορροές» εἰσχωρήσουν στὸ σῶμα ἀπὸ τοὺς πόρους: «φησὶ Δημόκριτος ἐγκαταβυσσοῦσθαι τὰ εἴδωλα διὰ τῶν πόρων εἰς τὰ σώματα».

Στὸ κείμενο τοῦ Πλουτάρχου περιέχεται καὶ ὁ ἀποκαλυπτικὸς γιὰ τὴν ἐξήγηση τῆς αἰσθητηριακῆς λειτουργίας ὅρος «ἔμφασις» ποὺ χρησιμοποιεῖ ὁ Δημόκριτος. Ὁ Ἀλέξανδρος Ἀφροδισιέας δίνει μία ἑρμηνευτικὴ παράφραση τοῦ ὅρου «ἔμφασις» ποὺ μᾶς βοηθᾶ νὰ ἐξηγήσουμε τὴ θεωρία τοῦ Δημοκρίτου γιὰ τὴ λειτουργία τῆς ὅρασης «ἔστι δὲ ἔμφασις τὸ ἐμφαινόμενον εἶδος ἐν τῇ κόρῃ, ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις τῶν διαφανῶν, ὅσα οἵά τε τὴν ἔμφασιν φυλάττειν ἐν αὐτοῖς»[95]. «Ἔμφασις» εἶναι ὁ ἀντικατοπτρισμός, ἡ ἀποτύπωση (ἐμφάνιση τῆς εἰκόνας) ἑνὸς ἀντικειμένου «ὁρωμένου» μέσα σ' ἕνα ἄλλο μέσο (ὁρῶν) ποὺ εἶναι διαφανὲς[96], ὅπως εἶναι ἡ κόρη τοῦ ὀφθαλμοῦ. Ἡ «τύπωσις» αὐτὴ γίνεται μὲ τὴ συστολὴ τοῦ ἀέρα ποὺ διαμεσολαβεῖ[97]. Παρατηροῦμε ἐδῶ πῶς ὁ Δημόκριτος, στὴν προσπάθειά του ν' ἀπαντήσει στὰ ἐρωτήματα: (α) πῶς παράγεται ἡ «ἔμφασις» (appearance)[98] καὶ (β) τί συμβαίνει σ' αὐτὴν ὅταν εἰσέλθει στὸ μάτι, βασίζεται μὲ συνέπεια στὴ θεωρία του ὅτι δὲν ὑπάρχει τίποτε ἄλλο ἀπὸ ἄτομα διαφορετικὰ στὴ μορφὴ καὶ στὸ μέγεθος, ποὺ κινούμενα σχηματίζουν ποικίλους «ῥυσμούς». Ἡ «ἔμφασις» προϋποθέτει τὴ συνεργασία τριῶν παραγόντων: (α) ἕνα μέσο ἀνάμεσα στὸ ἀντικείμενο καὶ τὸ μάτι, ποὺ εἶναι ὁ «ἀέρας», τοῦ ὁποίου τὰ ἄτομα ἔχουν πολὺ μικρὸ μέγεθος σὲ σύγκριση μ' ἐκεῖνα τοῦ νεροῦ ἢ τῆς γῆς[99], (β) κάποια τροποποίηση αὐτοῦ τοῦ μέσου ἀπὸ τὸ ἀντικείμενο, ἡ ὁποία δηλώνεται μὲ τὸ ῥῆμα «συστελλόμενον» καὶ ἀναφέρεται στὸν ἀέρα, καὶ (γ) μερικὰ μέσα μεταφορᾶς τῆς εἰκόνας τοῦ ἀντικειμένου στὸ μάτι, ποὺ εἶναι φωτεινὰ ἄτομα, τὰ ὁποῖα εἶναι πάρα πολὺ μικρὰ καὶ ταχύτατα καὶ τὰ ὁποῖα ἐκπέμπονται σταθερὰ ἀπὸ κάθε πηγὴ φωτός. Αὐτά, χτυπώντας τὸν ἀέρα ποὺ «συστέλλεται», δημιουργοῦν «συμπύκνωση», ὅπως τὰ παιδιὰ παίζοντας μὲ τὴν ἄμμο τὴ συμπυκνώνουν μὲ ἐλαφρὰ χτυπήματα. Τὸ μέσο, ὁ «ἀήρ», συστέλλεται[100] καὶ πυκνοῦται μὲ ἀποτέλεσμα νὰ μεταβιβάζει τὰ φωτεινὰ ἄτομα γιὰ νὰ συναντήσουν ἐκεῖνα ποὺ ἐκπέμπονται ἀπὸ τὴν κόρη τοῦ ὀφθαλμοῦ καὶ νὰ συντελεσθεῖ ἡ γνώση τοῦ ἐξωτερικοῦ ἀντικειμένου μὲ βάση τὴ γνωσιολογικὴ ἀρχὴ «ὅμοιον

---

94. ΑΡΙΣΤ., *Μτφ.* Γ5.1099b7· DK67A30: «Λεύκιππος, Δημόκριτος τὰς *αἰσθήσεις* καὶ τὰς νοήσεις ἑτεροιώσεις εἶναι τοῦ σώματος. Λεύκιππος, Δημόκριτος, Ἐπίκουρος τὴν αἴσθησιν καὶ τὴν *νόησιν* γίνεσθαι εἰδώλων ἔξωθεν προσιόντων· μηδενὶ γὰρ ἐπιβάλλειν μηδετέραν χωρὶς τοῦ προσπίπτοντος εἰδώλου».

95. DK 67A29.

96. ΑΡΙΣΤ., *Περὶ ψυχῆς*, 418b9: «φῶς δὲ ἔστιν ἡ τούτου ἐνέργεια, τοῦ διαφανοῦς ἢ διαφανὲς» καὶ τὸ χρῶμα εἶναι «κινητικὸν φωτός» 419a11: «τοῦτο γὰρ ἦν αὐτῷ τὸ χρώματι εἶναι, τὸ κινητικῷ εἶναι τοῦ κατ' ἐνέργειαν διαφανοῦς».

97. ΘΕΟΦΡΑΣΤΟΣ = DK 68A135: «ὁρᾶν μὲν οὖν ποιεῖ τῇ ἐμφάσει· ταύτην δὲ ἰδίως λέγει· (Δημόκριτος) τὴν γὰρ ἔμφασιν οὐκ εὐθὺς ἐν τῇ κόρῃ γίνεσθαι, ἀλλὰ τὸν ἀέρα τὸν μεταξὺ τῆς ὄψεως καὶ τοῦ ὁρωμένου τυποῦσθαι συστελλόμενον ὑπὸ τοῦ ὁρωμένου καὶ τοῦ ὁρῶντος...». Τὴ μαρτυρία αὐτὴ ἔχει σχολιάσει ἐξαντλητικὰ ὁ R. BALDES (Democritus on visual perception: Two theories or one?, *Phronesis*, XX, 1975, σσ. 93-105). Πβ. καὶ DOX. GR: «ἀλλ' ἴσως τὴν ἔμφασιν ὁ ἥλιος ποιεῖ καὶ τὸ φῶς, ὥσπερ ἐπιφέρων ἐπ' ὄψιν».

98. Ἔτσι μεταφράζει τὸν ὅρο «ἔμφασις» ὁ BURKERT («Air-Imprints of Eidola...», *ἔνθ' ἀν.*, σ. 98).

99. ΑΡΙΣΤ., *Περὶ οὐρανοῦ*, Γ4.303a4 = DK67A15· ΣΙΜΠΛΙΚΙΟΥ, *Περὶ Οὐρανοῦ* = LURIA, 275: «οἱ περὶ Δημόκριτον τὰ τρία, ἀέρα καὶ ὕδωρ καὶ γῆν, τῇ σμικρότητι τῶν στοιχείων ὁμοιοσχήμων ὄντων διαφέρειν ἔλεγον». Πβ. ἐπίσης LURIA, ἀπ. 279.

100. Ἀργότερα οἱ Στωικοὶ αὐτὴ τὴ «συστολὴ» τὴν ὀνόμασαν «συνέντασιν» (SVF II 863-71).

όμοίω γιγνώσκεσθαι». Ὁ Θεόφραστος ἀσκώντας κριτική στή θεωρία τοῦ Δημοκρίτου, ἀποφαίνεται: «περὶ μὲν οὖν ὄψεως ἰδίως ἕνια βουλόμενος λέγειν πλείω παραδίδωσι ζήτησιν»[101]. Ὁ Δημόκριτος, κατὰ τὸ Θεόφραστο, ἄφησε τὸ «πρόβλημα ἀκόμη μακρύτερα ἀπὸ τὴ λύση του», σύμφωνα μὲ τὴν ἑρμηνεία τοῦ Guthrie. Ἂν δεχτοῦμε τὴν πληροφορία τοῦ Θεοφράστου: «ὅλῳ τῷ σώματι τὴν αἴσθησιν οὖσαν» (Α 135, 57), ποὺ δείχνει ὅτι καὶ τὰ ψυχο-άτομα ποὺ εἶναι διασκορπισμένα σ' ὅλο τὸ σῶμα, ἔχουν τὴν ἱκανότητα τῆς αἰσθητηριακῆς λειτουργίας, ὅπως εἶναι ἡ ἀφὴ ποὺ ξέρουμε σήμερα, τότε δὲ διαφοροποιεῖται ὁ νοῦς ἀπὸ τὰ ψυχο-άτομα τοῦ σώματος.

Πρόθεσή μας σ' αὐτὴ τὴ σύντομη ἀναφορὰ δὲν ἦταν ἡ ἐξαντλητικὴ προσέγγιση τῆς θεωρίας τοῦ Δημοκρίτου γιὰ τὴν αἰσθητηριακὴ λειτουργία, ἀλλὰ ἡ ἐπισήμανση ὅτι ἡ αἰσθητηριακὴ λειτουργία, καὶ μάλιστα αὐτὴ τῆς ὅρασης[102], ἐξηγεῖται μὲ ὅρους τῆς ἀτομικῆς θεωρίας καὶ πὼς ὁ νοῦς συνδέεται ἄμεσα μὲ τὴ λειτουργία τῶν αἰσθήσεων.

Οἱ παραπάνω ἀναλύσεις τῶν δοξογραφικῶν μαρτυριῶν μᾶς ἐπιτρέπουν νὰ συμπεράνουμε ὅτι καὶ ὁ «νοῦς» συνίσταται ἀπὸ τὰ ἴδια ἄτομα μὲ αὐτὰ τῆς ψυχῆς, ποὺ εἶναι διασκορπισμένα στὸ σῶμα καὶ συνδέονται μὲ αὐτά. Παρὰ τὶς ἀντιφάσεις ἀνάμεσα στὶς μαρτυρίες, πιστεύουμε πὼς ἰσχύει ἡ ἀριστοτελικὴ μαρτυρία ποὺ ἐξισώνει νοῦ καὶ ψυχή, μὲ τὴ διευκρίνηση πὼς ἡ ἐνεργοποίηση τῶν ἀτόμων τοῦ «νοῦ» γίνεται μὲ τρόπο διαφορετικὸ ἀπὸ ἐκείνη τῶν ψυχο-ἀτόμων τοῦ σώματος κατὰ τὴν ἀλληλεπίδραση ποὺ ὑφίστανται στὸ πλαίσιο τῶν αἰσθητηριακῶν λειτουργιῶν. Ἡ «ἡγεμονικότητα» ποὺ ἀναγνωρίζεται στὸ νοῦ ἐντοπίζεται μόνο στὴ διαπίστωση ὅτι οἱ λειτουργίες τῶν ἀτόμων του ὡς αἰσθητηριακὲς φέρνουν σ' ἐπαφὴ τὸν ἄνθρωπο μὲ τὸν ἐξωτερικὸ κόσμο καὶ διεκπεραιώνουν τὴ γνωστικὴ διαδικασία, ἐνῶ τὰ ψυχο-ἄτομα τοῦ σώματος ἐπιτελοῦν ἄλλες ζωτικὲς αἰσθητηριακὲς λειτουργίες. Ἀπὸ ὀντολογικὴ πλευρὰ ὁ «νοῦς» δὲ διαφέρει τῆς ψυχῆς. Μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο ἐπιβεβαιώνουμε τὴν ἄποψη τοῦ C. Taylor[103]. Ἔτσι καὶ στὴν περίπτωση αὐτὴ ὁ δυϊσμὸς εἶναι φαινομενικός, ἀφοῦ καὶ οἱ αἰσθητηριακὲς λειτουργίες δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο παρὰ μηχανισμοὶ ροῆς ἀτόμων. Ἡ «ἀπορροὴ» εἶναι ἐκπομπὴ ἀτόμων, ποὺ ἐξηγεῖ τὴν αἰσθητηριακὴ λειτουργία, ἡ ὁποία δὲ διαφέρει ἀπὸ τὴν «εἰσπνοή» καὶ «ἐκπνοή», μὲ τὶς ὁποῖες ἐξηγεῖται ἡ ζωή.

Μὲ τὶς λεπτομερεῖς ἀναλύσεις μας δείξαμε πὼς ὁ δυϊσμὸς τοῦ Δημοκρίτου εἶναι φαινομενικός[104], γιατὶ ἡ ψυχολογία του, στὸ πλαίσιο τῆς ὁποίας προσεγγίζουμε τὸ πρόβλη-

---

101. DK, *Περὶ αἰσθήσεων*, 55 (DK 135).

102. Ὑπάρχουν πολλὲς ἐρευνητικὲς προσεγγίσεις στὸ θέμα αὐτό. Πβ. εἰδικὰ W. BURKERT, Air-Imprints or Eidola..., *ἔνθ' ἀν.*, σ. 97, σημ. 1.

103. Ὁ Taylor, γνωστὸς στὴ βιβλιογραφία γιὰ τὶς μελέτες στοὺς Ἀτομικοὺς φιλοσόφους, διατυπώνει ἀνεπιφύλακτα τὴν ἄποψή του καὶ στὸ *Cambridge Companion to Early Greek Philosophy* (ed. A.A. Long), 1999, σ. 196): «Ὁ ἀναμφισβήτητος ὑλισμὸς τοῦ Δημοκρίτου ἐκτείνεται καὶ στὴν ψυχολογία του. Παρὰ τὴν ὕπαρξη μερικῶν ἀντιθέσεων στὶς πηγές, ἡ καλύτερη ἀπόδειξη εἶναι πὼς αὐτὸς δὲν ἔκανε διάκριση ἀνάμεσα στὴ λογικὴ ψυχὴ ἢ νοῦ καὶ τὴν ἄλογη ψυχὴ ἢ ἀρχὴ τῆς ζωῆς, δίνοντας μία μοναδικὴ ἀξία στὰ δυὸ σὰν μία φυσικὴ δομὴ σφαιρικῶν ἀτόμων ποὺ διαποτίζουν τὴν ὀντότητα τοῦ σώματος. Αὐτὴ ἡ θεωρία τῆς ταυτότητας ψυχῆς καὶ σώματος πηγαίνει πέρα ἀπὸ τὴν ταυτότητα τῆς φυσικῆς δομῆς στὴν ταυτότητα τῆς λειτουργίας μὲ τὴν ὁποία ὁ Δημόκριτος ἐξήγησε τὴ σκέψη, τὴ δραστηριότητα τῆς λογικῆς ψυχῆς, μὲ τὴν ἴδια διαδικασία μὲ τὴν ὁποίαν ἐξήγησε τὴν ἀντίληψη, μία δραστηριότητα τῆς αἰσθητηριακῆς ἢ ἄλογης ψυχῆς».

104. Οἱ νεότεροι θεμελιωτὲς τῆς Φυσικῆς εἶναι κατηγορηματικοί· ἀποφαίνονται ὅτι μὲ τὸ Δημόκριτο ἐγκαταλείφθηκε ἡ ἰδέα τοῦ δυϊσμοῦ. Ὁ E. Schrödinger (*Κοντὰ στὸν ἄνθρωπο*, ἑλλ. μτφρ. Μ. Βερέττα, Κωσταράκη, Ἀθήνα, 1996, σ. 136) σημειώνει πὼς «ἡ προσπάθεια ἐγκατάλειψης τοῦ δυϊσμοῦ ἦταν ἡ ἁπλοϊκὴ πρόταση τοῦ μεγάλου Δημοκρίτου ὅτι ἡ ψυχὴ συνίσταται καὶ αὐτὴ ἀπὸ ἄτομα...». Πβ. καὶ W. HEISENBERG, *Σκέψεις γιὰ τὴν ἐξέλιξη στὴ Φυσική*, ἑλλ. μτφρ. Θ. Γραμμένου, Ἀθήνα, 1997, σσ. 37-38.

μα τῆς σχέσης ψυχῆς-σώματος, φαίνεται ὅτι εἶναι σὲ μεγάλο βαθμὸ συνεπὴς πρὸς τὴ φυσικὴ θεωρία του (ἄτομα-κενό): ψυχὴ καὶ σῶμα ἀποτελοῦνται ἀπὸ ἄτομα. Ὡστόσο ἡ δημοκρίτεια ψυχολογία δὲν εἶναι ἀπαλλαγμένη ἀπὸ ἐξηγητικὰ ἀδιέξοδα, ἀφοῦ στὰ αὐθεντικὰ δημοκρίτεια ἀποσπ. συναντᾶμε ψυχικο-πνευματικὲς λειτουργίες καὶ ἰδιότητες ποὺ εἶναι δύσκολο νὰ ἐξηγηθοῦν μὲ ὑλιστικο-μηχανιστικοὺς ὅρους: «προαιρεῖσθαι, σωφροσύνη, ἄσκησις, ἡδονή».

Μία ὑλιστικὴ θεωρία περὶ ψυχῆς, ὅπως ἡ δημοκρίτεια, φαίνεται ἀνοίκεια στὴ διαμορφωμένη ἤδη ἀπὸ τὸν Πλάτωνα στάση τῆς φιλοσοφικῆς σκέψης ἀπέναντι στὸ πρόβλημα καὶ πιθανὸν προκαλεῖ ἀρνητικὴ στάση. Ὅμως, ἡ ἔρευνα σ' αὐτὴ τὴ θέση καταλήγει. Ὡστόσο, ἂν πρέπει νὰ δικαιολογηθεῖ, χωρὶς αὐτὸ νὰ εἶναι ἀναγκαῖο, αὐτὴ ἡ δυσαρμονία τῆς δημοκρίτειας ψυχολογικῆς θεωρίας πρὸς τὴν ἄποψη πὼς κυριάρχησε στοὺς ὕστερους χρόνους στὸ πλαίσιο πολλῶν φιλοσοφημάτων ὅτι ἡ ψυχὴ εἶναι ἄϋλη καὶ γι' αὐτὸ ἀθάνατη, πρέπει κανεὶς νὰ λάβει ὑπόψη του τὰ ἑξῆς: (α) τὴν προγενέστερη παράδοση πάνω στὸ πρόβλημα, ποὺ κινεῖται στὶς ἴδιες ἀρχὲς καὶ ἐπηρέασε τὸ Δημόκριτο, (β) τὴν ἀγωνιώδη ἐπιδίωξη τοῦ Ἀβδηρίτη νὰ ἐξηγήσει τὰ φαινόμενα ὀρθολογικά, αἰτιολογικο-ἀναγωγικὰ καὶ σὲ συνέπεια πρὸς τὸ ὀρθολογιστικό-διαφωτιστικὸ πνεῦμα, ποὺ εἶχε ἐνδυναμωθεῖ στὴν ἐποχή του[105], (γ) τὴ συνειδητὴ πρόθεσή του νὰ κρατήσει ἀνεπηρέαστη τὴ σκέψη του ἀπὸ μύθους καὶ δοξασίες, ποὺ στέκονταν ἐμπόδιο στὴν ἐξήγηση τῆς φύσης, καὶ ν' ἀπαλλαγεῖ ἀπὸ κάθε μορφῆς «μυθοπλαστεῖν» (ἀπ. B297).

IV. Συμπερασματικὲς διαπιστώσεις

Οἱ ἀναλύσεις μας μὲ βάση κυρίως τὶς δοξογραφικὲς μαρτυρίες καὶ τὰ ἐλάχιστα ad hoc ἀποσπ. μᾶς ἐπιτρέπουν τὴ συναγωγὴ τῶν παρακάτω συμπερασματικῶν διαπιστώσεων.

1) Ὁ Δημόκριτος ἔθεσε μὲ σαφῆ τρόπο τὸ ἀνθρωπολογικὸ καὶ μεταφυσικὸ πρόβλημα τῆς σχέσης ψυχῆς-σώματος.

2) Ὁ Ἀβδηρίτης ἀναγνωρίζει σὲ ἠθικὸ ἐπίπεδο τὴ λειτουργικὴ ἀνωτερότητα τῆς ψυχῆς σὲ σχέση μὲ τὸ σῶμα, δίνοντας τὴν ἐντύπωση ἑνὸς δυϊσμοῦ (ψυχὴ-σῶμα), ὁ ὁποῖος, ὡστόσο, σὲ ἐπίπεδο ὀντολογικὸ εἶναι ἀμφίβολος καὶ ἐπιφανειακός.

3) Ὁ δημοκρίτειος δυϊσμὸς δὲν εἶναι πραγματικός, διότι ἡ ψυχή, ὅπως τὸ σῶμα, ἀποτελεῖται ἀπὸ ἄτομα, μὲ τὴ μόνη διαφορὰ ὅτι τὰ ἄτομα τῆς ψυχῆς ἔχουν μερικὲς ad hoc ἰδιότητες. Εἶναι «σφαιροειδῆ, πύρινα, λεπτότατα, ἀσώματα», γι' αὐτὸ καὶ «εὐκίνητα» καὶ διεισδυτικά. Τὰ ἄτομα τῆς ψυχῆς δὲν εἶναι ἄυλα, ἀλλὰ «λεπτότατα», μὲ ἐλάχιστη «ἀντιτυπία».

4) Ἐπιβεβαιοῦται ἡ ἄποψη ποὺ ἔχει διατυπωθεῖ πὼς ἡ ψυχολογία τοῦ Δημοκρίτου εἶναι ὑλιστική, ἀφοῦ οἱ ψυχικὲς λειτουργίες ἑρμηνεύονται μὲ ὅρους τῆς φυσικῆς του θεωρίας, ὅπως λ.χ. ἡ ὀπτικὴ αἴσθηση. Ὡστόσο, αὐτὴ ἡ θέση δὲν εἶναι ἀπόλυτη, ἀφοῦ μπορεῖ νὰ ἐντοπίσει κανεὶς ψυχικὲς ἰδιότητες καὶ λειτουργίες (προαιρεῖσθαι, αἱρεῖσθαι κ.λπ.) ποὺ δύσκολα ἐξηγοῦνται στὸ πλαίσιο τῆς δημοκρίτειας φυσικῆς θεωρίας. Ἡ ἔντονη ἰδέα τῆς ἠθικῆς προτροπῆς ποὺ διατυπώνεται σὲ πολλὰ ἀποσπάσματα δείχνει τὴν πίστη τοῦ Δημοκρίτου ὅτι ὁ ἄνθρωπος ἔχει τὴ δυνατότητα ἐπιλογῆς ἀνάμεσα σὲ ἐναλλακτικοὺς τρόπους ζωῆς καὶ δὲν εἶναι ἁπλῶς ἕνας κρίκος σὲ μία ἀδιάσπαστη ἀναγκαιότητα[106].

---

105. Πβ. E.R., DODDS, *Οἱ Ἕλληνες καὶ τὸ παράλογο*, ἑλλ. μτφρ. Γ. Γιατρομανωλάκη, Ἀθήνα, 1996, σ. 116.

106. Πβ. E., LOWELL Necessity, Chance, and Freedom in the Early Atomists, *Phoenix* 26, 1972, σσ. 342-357, εἰδικὰ 356-357.

5) Μὲ τὶς ἐπιφυλάξεις ποὺ ἐπιβάλλουν οἱ μεταγενέστερες δοξογραφικὲς μαρτυρίες ποὺ ἀποτελοῦν τὴν πηγὴ γιὰ τὴν προσέγγιση τοῦ προβλήματος, δείξαμε ὅτι ἡ ψυχολογικὴ σκέψη τοῦ Δημοκρίτου εἶναι ἀπαλλαγμένη ἀπὸ μυθικὲς θεωρήσεις τῶν φαινομένων καὶ σὲ κάθε περίπτωση ἐπιχειρεῖ νὰ ἐξηγήσει τὰ πάντα, ἀπὸ τὴν κατασκευὴ τοῦ κόσμου μέχρι τὰ καθημερινὰ φαινόμενα, στὸ πλαίσιο μίας ἄρρηκτης ἁλυσίδας αἰτίων καὶ ἀποτελεσμάτων. Μεταφέρει ἐν πολλοῖς τὴν αἰτιακὴ ἐξήγηση τῆς φύσης στὴν ἑρμηνεία ἀνθρωπολογικῶν ἰδιοτήτων, καταστάσεων καὶ συμπεριφορῶν, χωρὶς δυστυχῶς νὰ ὑπάρχουν κἂν μαρτυρίες γιὰ τὸ πῶς ὁ ἠθικὸς βίος μπορεῖ νὰ ἑρμηνευθεῖ πλήρως μὲ ὅρους ἀτόμου-κενοῦ. Ὡστόσο τὸ «εὑρεῖν μίαν αἰτιολογίαν» (ἀπ. Β118) εἶναι ἡ ἀπαράβατη ἀρχὴ τῆς ἐπιστημονικῆς του σκέψης.

Ἰωάννης Γ. ΔΕΛΛΗΣ
(Πάτρα)

ÉTUDE CRITIQUE SUR L'AXIOLOGIE DE E. MOUTSOPOULOS

Auteur d'une soixantaine d'ouvrages (en grec, en allemand, en anglais et surtout en français), Evanghélos Moutsopoulos recueille des traits marquants de sa philosophie axiologique et de l'épistémologie impliquée par celle-ci. La triade des valeurs *épistémologiques, culturelles* et *praxéologiques* régit l'activité respectivement intellectuelle, créative et pratique. Le volume (composé de soixante textes) recherche, d'un point de vue à la fois historique et systématique, la nature, le fondement et la portée de ces trois ordres, outre les valeurs ontologiques déjà caractérisées. La question primordiale porte sur la nature des valeurs: existent-elles *en soi* ou bien émergent-elles de l'existence humaine? Question connexe: leur pérennité ou leur altérabilité? L'A. «se situe au-delà des subjectivismes et des objectivismes axiologiques» (4e de couv.) et il montre l'objectivation des valeurs. Selon sa *supération,* les valeurs, issues d'un processus *existentiel,* humain plutôt qu'individuel, de projection puis d'objectivation et d'aspiration, deviennent dynamiquement un objectif en un pôle d'attraction en s'irradiant vers la conscience sur laquelle elles se réfléchissent. La conscience répond ainsi à l'appel des valeurs «en se portant vers elles dans un mouvement qui obéit à des règles rigoureuses» *(ibid.).* Elle devient caisse de résonance de toutes les valeurs reflétant des aspirations humaines (cf. p. 9). C'est *l'homme* qui est devenu première *valeur en soi* sans exclusivité. L'acquiescement intersubjectif aux valeurs fondamentales qui s'universalisent ne s'oppose point à la variabilité des modalités de leur réception; si bien que leur généralité se réduit à «une série ininterrompue de spécifications» (p. 17). L'éducation, valeur formatrice de l'humanité, doit apprendre chaque conscience à s'attribuer un système de valeurs et à reconnaître la loi morale: «Une valeur permanente: l'éducation» (titre d'une conférence d'E. Moutsopoulos, Institut Catholique de Toulouse, 18-11-05). Cette loi morale, projection de l'intentionnalité de la conscience, se surélève en terme de référence rationalisée et universalisée et en injonction. La valeur s'exhausse en *devoir-plus-être.*

Cette intentionnalité suscite la *kairification* de l'objet de référence, ce qui implique la complémentarité de l'unité principielle de la méthode et de la pluralité de ses spécifications, c'est-à-dire une diversification de procédures à la fois semblables et opposées sans irréductibilité. La méthode comme minimalisation généralisée de moyens en vue d'une maximalisation d'effets (ce qu'avait opéré, dans une tout autre visée, la *Théodicée* leibnizienne) doit composer avec la flexibilité des adaptations et des éventuelles déviations occasionnellement renouvelables. Un tel modèle épistémologique est analogue au modèle musical «thèmes et variations» (p. 56). C'est constamment que l'Académicien d'Athènes, qui est compositeur et musicologue, illustre ses analyses à l'écoute de similitudes ou d'analogies avec de la musicalité. Philosophe du *kairos,* il revient aussi dans ce recueil sur la rationalité et la dialectique du processus intentionnel *kairique.* Le compositeur et le *kairologue* apprécient le contraste. L'épistémologue définit comparativement les divers types d'opposition et les notions de contradiction, de confrontation et d'affrontement, ce qui lui permet de préciser à quoi tend une controverse, choc d'idées ouvert sur une entente, tout cela dans une complémentarité de la science, de la philosophie et de la religion qui visent un absolu comme «potentialité en accomplissement éternel» (p. 69). L'épistémologue de la philosophie ainsi que de la science et de la religion se double d'un éthicien du regard de l'autre. L'essentiel

est de se garder des excès, tels les jeux de langage analytiques qui ne se montreraient guère zététiques. Il ose alors reconnaître des *quasi-valeurs adjointes:* mensonger, hypothétique, *lapsique,* erroné qui sert de lien aux trois autres. L'erreur n'est pas tant mévaleur que signal de rectitude et génératrice de créativité et de vérité. Ayant *horreur du vide,* la conscience peut être comblée d'*idoles,* surtout aujourd'hui avec la massive *médiatisation.* L'A. distingue «les idéologies *exclusivistes, tolérantistes* et *libéralistes*» (p. 41), ces deux dernières se réduisant parfois aux exclusivistes.

À l'encontre de cette idéologisation, c'est un devoir et un droit pour les hommes et pour les sociétés d'être nourris par les valeurs notamment culturelles qui doivent être les leurs puisqu'elles sont instaurées et promues par et pour l'humanité. À vrai dire, toutes les valeurs sont culturelles et aboutissent à la valeur de la *culture universelle* et à un *universalisme culturel* (cf. pp. 125-127). La philosophie de l'art conçue par l'A. comme *esthétique au second degré* se réfère au créateur en étudiant (a) l'analytique de l'intentionnalisation créative et de ses archétypes structuraux; (b) la dialectique ontologique du même et de l'autre, fondement de l'art, et la dialectique des alternances dans le processus créateur en cours et toujours recommençant; (c) l'herméneutique de la création avec évaluation des facteurs circonstanciels de la création. L'A. a découvert des catégories susceptibles de devenir esthétiques, ainsi les catégories de *stimulation* qui se réfèrent, à l'instar de toutes les catégories esthétiques, à la fois, comme l'a soutenu Kant, à des objets et à des états d'âme; ainsi encore la «catégorisation esthétique de la fascination» (p. 241). Par ailleurs, des catégories musicales s'appliquent aux sciences humaines, notamment psychologie, anthropologie et surtout histoire (conception *sérielle* ou plutôt *fugique,* alternances rythmiques). L'A. établit en outre un diagnostic des *maladies de l'art* et une ordonnance d'antidotes (cf. pp. 210-228).

L'axio-ontologie s'applique en politique, par exemple au niveau de l'Europe dont l'unité doit être d'abord d'ordre culturel. Une entité qui s'associe à d'autres s'affirme «comme *être plus accompli* dans le cadre d'une réunion ontologique» (p. 312) sous réserve de fonctionnement démocratique que la rationalité doit maintenir à l'encontre des discours sophistiques. L'A. propose des «Prolégomènes à toute démocratie future»(p. 394-401). Il rappelle la valeur de la paix et la menace d'un *terricide.* «Respect de la nature et respect de l'esprit sont les deux conditions préalables au respect de l'homme» (p. 294). L'A. conçoit toute crise historique comme réaction consciente d'une société redoutant une rupture dans sa continuité et il en décèle la structure *fugique.* De telles crises sont des événements polymorphiques et finalement des *kairoi* sauvegardant une rationalité continue en visant un autre enchaînement. L'histoire s'interprète selon des *modèles culturels* créés par la société d'une époque: poétiques, religieux, scientifiques et aussi synthétiques. Ces derniers, avec un polycentrisme structurel, pourront donner une conception de l'histoire promouvant «l'idée de l'homme entendu comme membre d'une société universelle, mais aussi comme personne libre» (p. 320). Un tel impératif axiologique s'enracine dans la pensée grecque.

L'ouvrage offre de solides interprétations en histoire des *philosophèmes,* «éléments thématiques de l'histoire des idées» (p. 321), ainsi à propos de doctrines grecques (comme la destination épicurienne des plaisirs et sa réduction axiologique dans la morale stoïcienne) ou à propos de Montaigne, de Descartes, de Kant, de Marcuse. Nous soulignons par exemple la pénétrante mise au point du rapport entre intuition et raison chez Bergson et dans la pensée antérieure ou encore cette analyse stimulante, «Un théâtre rationnel intérieur: le *kairos* dans la délibération chez Maurice Blondel» (pp. 364-372) avec le jeu du dynamisme de l'inconscient. L'A. propose une méthodologie originale en histoire des philosophèmes conçue comme réflexion rétrospective sur ces derniers et regard sur leur agencement en synchronie et

en diachronie selon une approche musicale notamment *fugique* (cf. p. 92) avec tout un jeu idéel, ainsi de *périchorèses:* «naissance, développement, enchevêtrement, disparition, réapparition, plages et strettes» (p. 321). La dialectique du même et de l'autre, qui constitue le fondement de l'art, opère aussi en philosophie. Valeureux *croisé de l'impossible* en qualité de fervent militant de la francophonie, l'A. proclame cet explicit de ses *Épilégomènes* et du volume: «Poursuivre et perpétuer la pratique de la philosophie en français, à l'avant-garde de la pensée mondiale, devient tout ensemble aubaine, atout et, finalement, au dire et Frédéric Mistral, *laurier divin*» (p. 448).

Jean-Marc GABAUDE
(Toulouse)

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 Μανουήλ 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.

VOL. 11: Demetrios Kydones (14th c.), *Translation of the Soliloquia of Ps.-Augustinus.* First Critical Edition, Introduction (in Greek), Indices by A. Koltsiou-Nikita, Athens 2005, ca. 300 p.

CORPUS PHILOSOPHORUM MEDII AEVI
BYZANTINA ΣΧΟΛΙΑ ΕΙΣ ΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ
COMMENTARIA IN ARISTOTELEM BYZANTINA

VOL. 1: Arethas of Caesarea's Scholia on Porphyry's *Isagoge* and Aristotle's *Categories.* A Critical Edition by Michael SHARE, 1994, XVI, 293 p.

VOL. 2: Georgios Pachymeres, *Philosophia,* Buch 10: Kommentar zur *Metaphysik* des Aristoteles *(editio princeps),* Einleitung, Text, Idices von Eleni PAPPA, 2002, X+142*+118 p.

VOL. 3: Γεώργιος Παχυμέρης, Φιλοσοφία, Βιβλίον Ἐνδέκατον, *Τὰ Ἠθικά, ἤτοι τὰ Νικομάχεια.* Editio princeps, Προλεγόμενα, Κείμενο, Εὑρετήρια ὑπὸ Κωνσταντίνου ΟΙΚΟΝΟΜΑΚΟΥ, 2005, 70+151 σ.