

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΕΠΕΤΗΡΙΣ ΤΟΥ ΚΕΝΤΡΟΥ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΗΜΙΤΟΜΟΣ Ι

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



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, Έπολιτης του Κ.Ε.Ε.Φ., Υπεύθυνος έκδοσης της *Φιλοσοφίας*
Γ. ΜΗΤΣΟΠΟΥΛΟΣ
Μητροπολίτης Περγάμου ΙΩΑΝΝΗΣ (ΖΗΖΙΟΥΛΑΣ)
Ε. ΣΠΗΛΙΩΤΟΠΟΥΛΟΣ
Μ. ΣΑΚΕΛΛΑΡΙΟΥ

ΕΡΕΥΝΗΤΑΙ: Μ. ΠΡΩΤΟΠΑΠΑ - ΜΑΡΝΕΛΗ, Διευθυντής
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. SPILIOPOULOS
M. SAKELLARIOU

RESEARCHERS: M. PROTOPAPAS - MARNELI, Director
G. ARABATZIS
D. KAPANTAIS

DETACHED: I. SVITZOU
C. ADAMOY - 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



ΑΚΑΔΗΜΙΑ

ΑΘΗΝΩΝ

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



Φ Ι Λ Ο Σ Ο Φ Ι Α

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



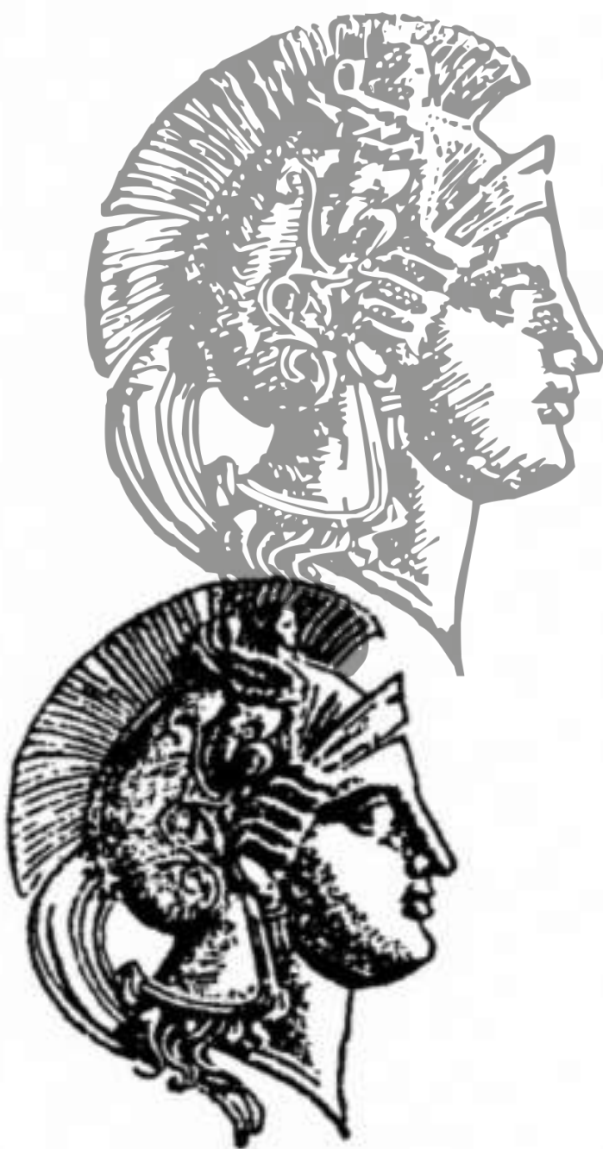
ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΕΠΕΤΗΡΙΣ ΤΟΥ ΚΕΝΤΡΟΥ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΗΜΙΤΟΜΟΣ Ι

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

37

ΑΘΗΝΑΙ

2007

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

ISSN 1105-21-20

Copyright © 2007

Ἡ ἐπιμέλεια τῶν κειμένων πραγματοποιήθηκε ἀπὸ τοὺς:

Μ. Πρωτοπαπᾶ-Μαρνέλη, Γ. Ἀραμπατζῆ, Δ. Καπάντα,

Ε. Σβίτζου, Κ. Ἀδάμου-Φίκα καὶ Α. Ἀραβαντινοῦ-Μπουρλογιάννη,

Ἐπιστ. συν. Κ.Ε.Ε.Φ., τ. Δ/τρια

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Κέντρον Ἑρεύνης τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας

Ἀναγνωστοπούλου 14 - 106 73 Ἀθῆναι

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ ΤΟΥ ΤΟΜΟΥ 37 (2007)

ΜΕΡΟΣ Α΄

D. ΚΑΡΑΝΤΑΪΣ, Les théories des ensembles et l'ensemble de tous les étants	11
E. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ, Discontinuité dans la continuité et vice-versa: Kairos et Microkairoi	27
E. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ, Kairos et dialectique dans l'instauration artistique	32
G. MAGGINI, Figure, Limit and the Classical Work of Art	37
M. VETÖ, La fidélité de la volonté. Horizon du repentir et du pardon	46

ΜΕΡΟΣ Β΄

Θ. ΚΕΣΙΔΗ, Ἡ Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας τοῦ Θουκυδίδη καὶ ἡ σύγχρονη ἐποχή	61
Κ. ΠΑΠΑΛΕΞΙΟΥ, Ὁ λογικὸς χαρακτήρας τῆς ἔννοιᾳς στὴν πλατωνικὴ διαλεκτικὴ	83
Η. ΓΕΩΡΓΟΥΛΑ, Ἡ σύσταση τῆς θνητῆς ψυχῆς στὸν Πλατωνικὸ Τίμαιο	103
Ε. ΣΒΙΤΖΟΥ, Παιδεία, ἐκπαίδευση καὶ ἥδονη στὸς Νόμους τοῦ Πλάτωνος	112
Ε. ΛΕΟΝΤΣΙΝΗ, Σωκρατικὰ ἠθικὰ παράδοξα καὶ ἀριστοκρατικὴ ἀρετή	126
E. FILIPPI, The Concept of Time in Aristotle and the Access to the Being qua kinesis	150
C. STEPINA, Aussagen bei Aristoteles – Ein ideologiekritischer Vergleich	166
Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΥ, Τὰ πρῶτα φιλοσοφικὰ ἀντιδάνεια ἐκ τῆς δύσεως κ' οἱ ἀπαρχές τῆς Νεοελληνικῆς Φιλοσοφίας	186
S. JOLLIVET, Le chorismos platonicien. Du néo-kantisme à Martin Heidegger. Retour sur les aléas d'une notion	190
Γ. ΠΡΕΛΟΡΕΝΤΖΟΥ, Ἡ σωκρατικὴ μέθοδος σύμφωνα μὲ τὸν Hegel καὶ τὸν Kierkegaard	209
Μ. ΚΑΡΑΣΗ, Ἡ ἰδέα τῆς προόδου στὸ ἔργο τοῦ Παναγιώτη Κανελλόπουλου καὶ ἡ σημασία τῆς σήμερα	229

ΜΕΡΟΣ Γ΄ ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΕΙΣ

B. BOURGEOIS, Τὸ τέλος τῆς Ἱστορίας	251
A. N. ΖΟΥΜΠΟΥ, Ἡ Μεταφυσικὴ ὡς θεωρία τῶν ἀξιῶν	260
A. N. ΖΟΥΜΠΟΥ, The Ἀναίσθητος χρόνος in Art (an aesthetical interpretation of Aristotle)	263
A. N. ΖΟΥΜΠΟΥ, Ἡ σκοπιμότης ἐν τῇ ἐννοίᾳ τοῦ ὡραίου παρὰ Κικέρωνι	265
A. N. ΖΟΥΜΠΟΥ, Ἡ «πιστιοκρατία» τοῦ Φρειδερίκου-Ερρίκου Jacobi ἐναντι τῆς «κριτικῆς φιλοσοφίας» τοῦ Καντίου	267
Χ. ΦΙΛΗ, Ἡ ἐννοία τῆς συνέχειας: ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη στὸν Dedekind	274



ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟΝ

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



LES THÉORIES DES ENSEMBLES ET L'ENSEMBLE DE TOUS LES ÉTANTS

I. Considérations préliminaires concernant l'ontologie sous-jacente au système de Zermelo (1908).¹.

Elle est très répandue parmi les experts de la théorie des ensembles l'opinion générale que, tandis que les systèmes «typés» de la théorie sont d'une inspiration «philosophique», les systèmes qui s'appuient, afin de résoudre les paradoxes, sur l'axiome de séparation de Zermelo ont plutôt un caractère technique destiné à fonder les mathématiques et ne touchent pas les grands enjeux philosophiques de la théorie des types. On divise donc la théorie en deux grandes branches. La première, qui correspond aux systèmes d'inspiration russellienne, est appelée «théorie des types», et la seconde, qui correspond aux systèmes d'inspiration zermelienne², écoute sous le nom de «théorie des ensembles». La précédente est une distinction qu'on trouve même parmi les spécialistes les plus distingués. Jean van Heijenoort, par exemple, caractérise ainsi le système de Zermelo de 1908, dans son introduction à l'article de la même année:

«The two responses are extremely different, the former [*théorie des types*] is a far-reaching theory of great significance for logic and even ontology, while the latter is an immediate answer to the pressing needs of the working mathematician»³.

De prime abord, nous avons à constater qu'en ce qui concerne la dévalorisation générale du côté philosophique des systèmes zermeliens leur diversité les rend parfois philosophiques aussi. Reindhardt, pour prendre un exemple, a formulé un système⁴, utilisant des notions comme «propriété imaginaire» et «univers en expansion», qui ne peut pas être considéré comme s'adressant uniquement au *mathématicien en travail*. Un autre argument qui va contre cette

1. E. ZERMELO, Untersuchungen über die Grundlagen der Mengenlehre, I, *Mathematische Annalen*, 59, 1908, pp. 261-281.

2. Par «inspiration zermelienne», nous faisons entendre non seulement Z., Z.F. et leurs variantes mais aussi tout système, ayant comme axiome ou théorème la *séparation*.

3. J. VAN HEIJENOORT, *From Frege to Gödel, A source Book in Mathematical Logic, 1879-1931*, Cambridge Mass., Harvard UP, 1967, p. 199.

4. W. REINHARDT, Set existence principles of Shoenfield, Ackermann, and Powell, *Fundamenta Mathematicae*, 84, 1971, pp. 5-34.



caractérisation générale est que les systèmes d'inspiration zermelienne qui utilisent la notion de classe (dans le sens de Bernays-Quine, et non celui de von Neumann), sont d'une inspiration métathéorique⁵, qui intéresse très peu le *mathématicien en travail*.

Les raisons précédentes mises à part, notre objection principale est qu'on trouve cet aphorisme à l'introduction même de l'article historique de Zermelo. Nous voulons dire que, tandis que la théorie de Zermelo est pour le *mathématicien en travail* standardisée sous la forme que Fraenkel et Skolem lui ont attribuée, ce premier système de Zermelo est plein de considérations philosophiques, qui couvrent un domaine très vaste.

Les controverses parmi les théoriciens sont dues non pas à un désaccord clair et précis, mais à une différence concernant le prisme par lequel ils abordent les questions. Nous allons argumenter en faveur du caractère philosophique du système de Zermelo, et interpréter les «corrections», qui lui ont été effectuées, comme dérivantes de l'exigence du mathématicien (très justifiée de son point de vue), de vouloir fonder la mathématique, en ayant le moindre possible affaire avec la philosophie. L'examen de deux points de désaccord va illustrer ce qui vient d'être postulé: i) les *individus* (*Urelemente*) et ii) la *propriété définie* (*definite Eigenschaft*).

i) Très peu de mathématiciens utilisent encore la notion d'*individu* de Zermelo. Et à juste titre. En tant que moyen pour fonder les mathématiques, cette notion est indispensable, seulement si on suit la notation initiale de Zermelo par rapport au processus d'engendrement des nombres naturels par l'ensemble vide: $\dots\{0\}\dots$. Si, par contre, on utilise la notation de von Neumann à ce propos $\dots\{0,\{0\}\}\dots$, et moyennant l'axiome de remplacement et l'axiome d'infini, selon sa formulation par le même auteur, non seulement on ne les a plus besoin, mais on peut accéder à des cardinalités supérieures à \aleph_ω , point limite pour le système de Zermelo. C'est-à-dire que, tandis que la notation de von Neumann semble au début moins économique à celle de Zermelo, la récompense d'avoir accepté ce surplus est énorme. Non seulement on est en position de fonder tout ce que Zermelo a pu fonder, mais nous pouvons (moyennant l'axiome de remplacement et celui d'infini), aller beaucoup plus loin; et tout ça sans avoir aucun besoin des individus, et des problématiques *ensembles impurs*, qui vont avec. Le mathématicien donc et ce logicien qui considère la logique comme les mathématiques d'ordre(s) inférieur(s) sont tout à fait justifiés de laisser complètement tomber les individus. Il ne faut pas quand même procéder à la confusion suivante. Rejeter un concept, parce qu'on n'en a pas besoin, est quelque chose tout à fait différente de le rejeter parce qu'il est un mauvais concept. Ou, pour dire mieux, rejeter un outil si on n'en a pas besoin est justifié, seulement si on s'est mis d'accord sur ce qu'on a besoin à faire.

5. Voir *infra*.

L'outil rejeté peut être inutile pour un certain but, mais indispensable pour un autre. Les *Urelemente* sont inutiles en ce qui concerne la fondation de l'analyse classique, mais tout à fait indispensables, si notre point de vue est celui du logicisme au sens large, et ils vont fatalement réapparaître dans le discours, si nous considérons à franchir des questions plus générales concernant, par exemple, le monde⁶. Nous faisons l'hypothèse que l'horizon de la problématique zermelienne était bien plus vaste, et que ses individus font preuve à ça. Nous croyons que cette hypothèse va être renforcée par la considération de sa définition de la *propriété définie*.

ii) La définition de la *propriété définie* par Zermelo est la partie la plus controversée de son système. Presque aucun parmi les logiciens n'était content de cette notion, et Zermelo de sa part n'était pas content des résultats des efforts pour son amélioration. La définition de la «question», «assertion», «énoncé ouvert» *bien définis* est la suivante:

«Une question ou une assertion E est dite «*bien définie*», si les relations fondamentales du domaine permettent de décider, sans aucun arbitraire, de sa validité ou de sa non-validité à l'aide des axiomes et des lois logiques universellement valides. De même un «énoncé ouvert [Klassenaussage] $E(x)$, dans lequel la variable x peut parcourir tous les individus d'une classe K , sera dit «*bien définie*», s'il est bien défini pour chacun des individus x de la classe K . Par conséquent, la question de savoir si $a \in b$ ou non, est toujours bien définie, de même que celle de savoir si $M \subset N$ ou non»⁷.

Nous allons exposer notre hypothèse tout de suite: La définition en elle-même est irréprochable, et la notion claire et stable. Le problème est qu'elle est de caractère *métathéorique*, chose qui la rend pratiquement inutile pour la recherche mathématique⁸.

Elle est *métathéorique* dans le sens, où elle ne fait pas partie de la *syntaxe*, qui détermine les normes de formation des *propriétés bien définies*, mais elle précise quelle *doit* être cette *syntaxe*, quelle *doit* être sa tâche. Elle précise donc quelle condition une définition de la *propriété définie* doit remplir, afin d'être «satisfaisante», et de ce point de vue elle est une définition *de la définition* de la *propriété définie*. L'espace reste ouvert à la question concernant la formulation exacte de cette dernière, mais n'importe quelle qu'elle soit, elle doit valider comme *définies* les *énoncés ouverts* qui sont «définis» pour tout élément x

6. Quine exprime cette nécessité de la manière épigrammatique suivante: «Zermelo's system and others are sometimes rendered as pure set theory: set theory without individuals. [...] However, set theory plays a part in our overall theory of the world only by going impure». W. O. QUINE, *The Roots of Reference*, Illinois, Open Court, 1974.

7. F. RIVENC – Ph. de ROUILHAN, *Logique et fondements des mathématiques. Anthologie 1850-1934*, Paris, Payot, 1992, p. 372. C'est nous qui soulignons.

8. Tout de même nous n'allons pas jusqu'à attribuer à Zermelo l'intention précise de vouloir formuler un critère métathéorique.

d'une classe K et rejeter le reste. La seule chose qui suit est que l'énoncé est «défini», si et seulement s'il est «défini» pour chaque élément de la classe. Mais quand est-ce qu'on peut affirmer qu'un énoncé est défini pour un élément? Cela ne devient pas explicite avant la formulation de l'axiome de séparation du même article, mais même dans la définition que nous avons exposée, Zermelo énonce deux conditions métathéoriques d'importance majeure: (i) que l'énoncé ouvert n'a pas un domaine de signification illimité mais une classe, et (ii) qu'«être défini pour la classe» équivaut à «être défini pour chacun de ses éléments».

C'est vrai que cette définition *de définition* ne peut servir à rien au *mathématicien au travail*. On ne peut pas prendre un par un tous les éléments de tout ensemble et attendre jusqu'ils s'épuisent, afin de tester chaque propriété, et en plus, on ne possède aucun critère rigoureux pour savoir quand est-ce que l'énoncé est défini pour un élément. Mais cela n'était nullement ce à quoi Zermelo visait; il n'a pas formulé un critère empirique, mais un critère *méta-théorique*. Il n'avait pas lancé le mathématicien à l'épreuve impossible de tester empiriquement toute propriété possible, mais il avait chargé le théoricien à procurer une définition, qui serait conforme aux exigences de sa *méta-défini-tion*.

De l'autre côté, on lui ferait un mauvais procès, si on lui attribuait que par le «à l'aide des axiomes et des lois logiques», il entend que le travail est déjà achevé. Il entend par là, nous croyons, exactement le contraire: que c'est précisément cette *aide* que nous devons chercher, afin de préciser la définition⁹.

Dans ce sens, Fraenkel (i) et Skolem (ii), en essayant de trouver la forme précise de cette définition (se situant, c'est-à-dire, dans le niveau théorique), ils étaient dans la ligne de Zermelo plus qu'ils ne le croyaient.

(i) «To arrive at a precise formulation of Axiom III (axiom of separation), which as formulated in *Zermelo 1908a* contains the imprecise notion «definite», we shall understand by *function* a rule of the following kind: an object $\varphi(x)$ shall be formed from a («variable») object x that can range over the elements of a set, and possibly from further given («constant») objects, by means of a prescribed application (repeated only a finite number of times, of course, and denoted by φ) of Axioms II-IV [*du système de Zermelo 1908*]¹⁰.

(ii) «By a definite proposition we now mean a finite expression constructed from elementary propositions of the form $a \in b$ or $a=b$ by means of the five operations mentioned. [*conjonction, disjonction, négation, quantificateurs*]

9. Par ailleurs, il est explicite, dans le même article, par rapport à son caractère inachevé: «J'espère, à tout le moins, que le travail préliminaire présenté ici se révélera utile pour des investigations ultérieures, traitant de tels problèmes de fond.», J. VAN HEIJENOORT, *op. cit.* p. 371.

10. A. FRAENKEL, Der Begriff «definit» und die Unabhängigkeit des Auswahlaxioms, *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1922, pp. 253-257; J. VAN HEIJENOORT, *op. cit.*, pp. 286.

universel et existentiel] This is a completely clear notion and one that is sufficiently comprehensive to permit us to carry out all ordinary set-theoretic proofs. I therefore adopt this conception as a basis here»¹¹.

Ça va de soi que pour le mathématicien la notion de *fonction* est plus utile que celle de *propriété*, ou de *condition*¹². Et maintenant, quand on arrive à la définition de Skolem, le contentement est général. On peut pour n'importe quelle formule, dire à l'avance, si elle est *bien définie* ou pas, et, en plus, on se dispose d'une très bonne *syntaxe* pour la construction de toute *propriété définie*.

C'était le tour de Zermelo de ne pas être content¹³. De son refuge *méta-théorique*, il pouvait continuer de jouer le rôle du régulateur. Selon ses ambitions, la notion de *fonction* ne devrait pas être primitive (comme c'est le cas chez Fraenkel), mais elle devrait émaner de la notion de *propriété* et d'*énoncé ouvert*. Par ailleurs, c'était à cause de la même «préférence», qu'il n'a pas été content de l'axiome de remplacement. En plus, il reprochait à Fraenkel que la notion de nombre était chez lui présupposée. Elle, non plus, ne devrait pas, pour Zermelo, être considérée comme notion primitive. Comment donc une théorie axiomatique, qui ne compte pas les notions de *fonction* et de *nombre* parmi ses notions primitives, peut être une *réponse immédiate* aux «pressing needs» du *mathématicien au travail*?

Maintenant, en ce qui concerne la définition de Skolem, tandis qu'elle détermine exhaustivement la forme normative des propriétés, elle les délimite aux propriétés du premier ordre; limitation qui n'empêche pas la fondation des mathématiques, mais dont la seule raison d'être est précisément qu'on peut fonder les mathématiques sans des propriétés d'ordre supérieur. Ici encore les exigences d'un logicisme au sens large nous amèneraient éventuellement à considérer de telles propriétés¹⁴. Dans le même sens, la définition de Fraenkel avait déjà délimitée les propriétés à celles qui remplissent des *conditions fonctionnelles*, tandis que celle de Zermelo, qui utilise le terme d'*énoncé ouvert*, laissait la possibilité même pour la considération des relations, qui ne sont pas des fonctions.

11. Th. SKOLEM, Einige Bemerkungen zur axiomatischen Begründung der Mengenlehre, *Conférences au 5ème congrès des Mathématiciens Scandinaves*, 1922, pp. 218-232; J. VAN HEIJENOORT, *op. cit.*, pp. 292-293.

12. Voir A. FRAENKEL – Y. BAR-HILLEL, *Foundations of Set Theory*, Amsterdam, North-Holland, 1959, p. 119.

13. Voir E. ZERMELO, Ueber den Begriff der Definitheit in der Axiomatik, *Fundamenta Mathematicae*, 14, 1929.

14. L'effet mis à part, nous ne voyons pas d'autre affinité entre la façon, dont Frege rend les fonctions de niveaux supérieurs inutiles, et la façon, dont Skolem défend la formulation de propriétés d'ordre supérieur. Chez Frege on peut représenter les fonctions des niveaux élevés par leurs *objets*: les fonctions inférieures (d'où une instance du «paradoxe de Frege»). Chez Skolem nous n'avons qu'une restriction *ad hoc*.

Et nous arrivons à cette différence de point de vue, dont nous parlions au début. C'est à juste titre que Fraenkel a remplacé la notion d'*énoncé ouvert bien défini* par celle de *fonction*, et à juste titre que Skolem a délimité les propriétés au premier ordre. La notion de fonction ne présente aucune ambiguïté, et une logique ayant des propriétés d'ordre supérieur, bien que possible, demeure, pour l'essentiel inutile. D'abord tout, elle est inutile pour fonder les mathématiques, mais nous avons déjà considéré dans quel contexte «inutile» et «mauvais» sont synonymes.

Si tous les trois (Zermelo, Fraenkel, et Skolem) visaient vers le même but: la fondation des mathématiques, la définition de Zermelo est (en tant qu'inutile), une mauvaise définition, mais si, selon notre hypothèse, Zermelo envisageait un but encore plus général, sa définition peut servir en tant que principe régulateur pour des recherches ultérieures, puisqu'en tant que *métathéorique*, reste valable dans tout contexte logique (même non-standard)¹⁵.

Afin de conclure avec cette partie visant à revendiquer le «caractère philosophique» de la *théorie des ensembles*, nous allons faire citer un passage de *Set Theory*, selon lequel, il ne faut pas, en général, faire de distinctions rigoureuses entre la théorie des types et la *théorie des ensembles*:

«Quantification theory proper came to be called the first-order predicate calculus. It was a regrettable trend. Along with obscuring the important cleavage between logic and the »theory of types« (meaning set theory with types), it fostered an exaggerated if foggy notion of the difference between the theory of types and »set theory« (meaning set theory without types) – as if the one did not involve outright assumption of sets the way the other does»¹⁶.

II. La solution des paradoxes selon les *théories des ensembles*.

L'axiome central du système de Zermelo de 1908 est l'axiome de séparation, et l'axiome central de la Z.F. est celui de remplacement. Nous allons pendant ce chapitre voir comment ces deux axiomes parviennent à empêcher les paradoxes de Russell et Cantor.

L'axiome de séparation est en lien profond avec la *propriété définie*; on peut dire qu'il en écoule. L'affaiblissement de l'axiome d'abstraction est effectué par la condition imposant que la propriété $f(x)$ doit être conçue, non pas comme ayant un domaine de signification illimité ou restreint dans un *type logique* (théorie des types), mais un *ensemble*, dont l'existence est déjà donnée. Reprenons la formulation de Zermelo (1908):

15. En faite, la définition de Fraenkel tombe dans une logique multivalente, dans le sens, où l'énoncé peut être «défini» pour un élément sans être ni vrai, ni faux. Celle de Zermelo reste valide, parce que l'axiome de séparation n'y figure pas, et donc le tiers exclu non plus.

16. W. O. QUINE, *Set Theory and its Logic*, Cambridge, Mass, Harvard UP, 1963; 2ème éd. révisée, 1969; et *The Roots of Reference*, op. cit., p. 172.

«Si l'énoncé ouvert *E est bien défini* pour tous les éléments d'un ensemble *M*, *M* a toujours un sous-ensemble *M_ε* qui contient tous les éléments *x* de *M*, pour lesquels *E(x)* est vrai, et ceux-là seulement.» [...] En premier lieu, avec cet axiome, on n'a jamais le droit de *définir* des ensembles *de façon indépendante*, mais seulement en tant que sous-ensembles obtenus par *séparation* d'ensembles déjà donnés,[...]»¹⁷.

La propriété donc doit être non seulement *bien définie*, mais, en plus, prendre ses valeurs d'un ensemble *M*, déjà donné.

Voyons maintenant l'axiome dans sa forme standard symbolique¹⁸:

$$(\exists y) (\forall x) (x \in y \leftrightarrow x \in z \wedge f(x))$$

L'ensemble *y* est constitué par les éléments qui satisfont *f(x)*, et qui appartiennent à *z*. Autrement dit, *f(x)* prend ses arguments parmi les éléments de l'ensemble *z*, et l'ensemble des arguments qui satisfont *f(...)* est l'ensemble *y*. On doit par conséquent *séparer, extraire*, l'ensemble visé, d'un ensemble, qui se trouve «déjà là». Quand, par exemple, on veut établir l'existence d'un ensemble correspondant à une fonction, on procède très souvent (c'est une routine dans le formalisme)¹⁹, comme par la suite: i) On trouve un ensemble *déjà donné* qui contiendrait tous les éléments de l'ensemble visé (sans présupposer ce dernier dans la définition de l'ensemble qui le contient), et ii) on applique en toute sécurité l'ancien axiome d'abstraction. Cet affaiblissement est suffisant, afin d'empêcher les paradoxes:

⊢ En ce qui concerne le paradoxe de Russell, bien que l'idée de l'axiome soit assez intuitive²⁰, l'empêchement en est moins. Par conséquent un minimum de formalisme est ici indispensable:

L'application de l'axiome en prenant *ne pas appartenir à soi-même* en tant que *f(x)*, et «*w*» en tant que l'«ensemble» qu'elle définit va donner non pas $w \in w \leftrightarrow w \notin w$, mais $w \in w \leftrightarrow w \in z \wedge w \notin w$. Formule, qui n'est pas contradictoire, puisque rien n'empêche que $w \notin z$. Et en effet, on peut en déduire directement que: $\neg (\exists z)(w \in z) \wedge (\forall x)(x \in w \leftrightarrow x \notin x)$. Cette dernière formule équivaut à la non-existence de *w*. L'idée intuitive sous-jacente est que *w* est si grand qu'on ne peut pas trouver aucun ensemble pour le faire *séparer*²¹. Dans le cas du paradoxe de Russell, quand même, cela n'est pas évident dès le début comme c'est le cas avec celui de Cantor. Cette façon indirecte d'attaquer le problème a été un argument contre le système et en faveur de la théorie des types, qui, elle,

17. F. RIVENC – Ph. de ROUILHAN, *Logique et fondements des mathématiques. Anthologie 1850-1934*, Paris, Payot, 1992, p. 373.

18. En réalité il s'agit d'un schéma infini dénombrable d'axiomes.

19. Voir P. SUPPES, *Axiomatic Set Theory*, Dover, 1972, p. 62; (1ère éd. 1960).

20. Ici, et dans des contextes pareils, nous entendons par intuitif *ce qui peut être saisi sans que la récurrence au formalisme soit indispensable*.

21. W. O. QUINE, *Set Theory and...*, op. cit., p. 278, et P. SUPPES, op. cit., p. 202.

s'attaque directement à la notion d'auto-appartenance²².

ii) Contrairement au paradoxe de Russell, la dissolution du paradoxe de Cantor peut être conçue de façon non pas formelle: Pour démontrer l'existence de l'ensemble de tous les ensembles, il faut le concevoir comme sous-ensemble d'un autre ensemble, déjà donné. Tâche impossible. Nous ne pouvons pas faire extraire l'ensemble universel d'aucun autre. C'est l'inverse qui devrait, à la limite, avoir toujours lieu. Une fois que la multiplicité *de tous les ensembles* n'existe pas²³, le théorème de Cantor est inapplicable pour la même multiplicité. En ce qui concerne la solution de ce paradoxe les deux théories (types, *ensembles*) ont un point en commun: elles empêchent sa formulation en s'attaquant directement à la notion d'ensemble universel.

Le même lien qui unit l'axiome de séparation avec la définition zermelienne de la *propriété définie* associe la définition fraenkeliennne de fonction à l'axiome de remplacement. L'idée de l'axiome est que chaque multiplicité, afin de pouvoir être ensemble, doit pouvoir être mise en bijection avec un ensemble, ou une partie d'un ensemble déjà existant.

«For any set a , if $\mathbf{P}(t,x)$ is a functional condition on a then there exists a set which contains exactly those elements x for which $\mathbf{P}(t,x)$ holds for some $t \in a$ »²⁴. Et sous sa forme standard symbolique²⁵:

$$(\forall x) (\forall y) (\forall z) (x \in A \wedge \varphi(x,y) \wedge \varphi(x,z) \rightarrow y=z) \rightarrow (\exists B) (\forall y) (y \in B \leftrightarrow (\exists x) (x \in A \wedge \varphi(x,y)))$$

L'ensemble déjà existant est ici l'ensemble A , et la fonction qui le met en bijection avec B (l'ensemble qu'on veut obtenir), est représentée par φ . La condition « $x \in A \wedge \varphi(x, y) \wedge \varphi(x, z) \rightarrow y = z$ » est mise, afin de nous empêcher de prendre ... \in ___ comme φ , et obtenir l'ensemble universel, ou, en général, de prendre comme φ une relation non pas fonctionnelle et obtenir ainsi des multiplicités plus grandes que A .

L'affinité entre Zermelo et Fraenkel est évidente: la taille de l'ensemble *déjà existant* garantit que l'ensemble *séparé - remplacé* ne dépassera pas cette taille. Voilà, par conséquent, une grande différence entre la théorie des types et les *théories des ensembles*. Ces dernières sont clairement des mises en œuvre de la stratégie que Russell appelait *limitation de taille*, et se basent sur l'idée que les problèmes se présentent à de *très grandes multiplicités*, qu'il faut faire bannir du calcul ensembliste.

22. Par ailleurs, l'axiome de fondation, bien qu'il s'attaque directement à l'expression « $x \in x$ », vise plutôt vers l'élimination d'autres paradoxes (cf. Mirimanoff).

23. Selon les formules laconiques de Halmos: «*nothing contains everything*», et «*there is no universe*»; dans P. HALMOS, *Naive Set Theory*, Princeton, van Nostrand, 1960, pp. 6-7.

24. F. RIVENC – Ph. de ROUILHAN, *Logique et fondements des mathématiques. Anthologie 1850-1934*, Paris, Payot, 1992, pp. 50-51.

25. Ici aussi il s'agit d'un schéma infini dénombrable d'axiomes.

Selon l'axiome de remplacement nous avons deux voies à empêcher les paradoxes. On peut: (i) soit en déduire l'axiome de séparation et procéder comme par-dessus, soit (ii) empêcher leur formation par l'axiome de remplacement tout seul.

Contrairement à l'axiome de séparation, le blocage du paradoxe de Cantor effectué par l'axiome de remplacement ne peut pas être saisi intuitivement, et cela parce que l'«inexistence» de l'ensemble universel n'est pas évidente. Tout au contraire, selon l'intuition, on pourrait essayer de trouver une fonction pour mettre en bijection une multiplicité de très grande taille (univers) avec un ensemble de taille égale. Le problème est qu'on ne peut pas construire un ensemble si grand. Si nous pouvions, par exemple, démontrer l'existence de l'«ensemble de tous les ordinaux», nous pourrions démontrer par la suite que toute multiplicité de *très grande taille* constitue un ensemble. Le problème est que nous n'en avons aucune pour commencer.

Afin de conclure, soulignons l'importance d'un processus que la théorie des types partage en commun avec les *théories des ensembles*: c'est le célèbre processus d'*itération*²⁶. Putnam et Benacerraf semblent postuler qu'il est le principe fondamental de la théorie. Dans leur recueil classique²⁷ sur la philosophie des mathématiques, ils ont choisi d'inclure au chapitre qui s'occupe de la théorie des ensembles trois travaux qui traitent du sujet d'itération. Suivons comment Boolos définit ce processus:

«That is a rough statement of the iterative conception of set. According to this conception, no set belongs to itself, and hence there is no set of all sets; for every set is formed at some earliest stage and has as members only individuals or sets formed at still earlier stages»²⁸.

Et voilà comment Parsons exprime la même idée:

«If we suppose that the elements of a set must be »given« before the set, then no set can be an element of itself, and there can be no universal set. The reasoning leading to the Russell and Cantor paradoxes is cut off»²⁹.

Dans le cadre de la *théorie naïve*, le processus s'arrête une fois que l'ensemble universel est obtenu. Dans la théorie des types et celle des *ensembles*, il s'agit d'un processus qui ne s'arrête nul part. Étant donné n'importe quel ensemble, il

26. Le terme fait plutôt partie de la *philosophie* de la théorie, et tente d'exprimer le principe général sous-jacent à la théorie des types, ainsi qu'à la *théorie des ensembles*, en tant que point de différenciation, par rapport à la *théorie naïve*.

27. P. BENECERRAF – H. PUTNAM, *Philosophy of Mathematics*, Cambridge UP, 1983², pp. 447-570.

28. G. BOLOS, The iterative conception of set, dans P. BENECERRAF – H. PUTNAM, *Philosophy...*, op. cit., p. 493.

29. C. PARSONS, What is the iterative conception of set?, dans P. BENECERRAF – H. PUTNAM, *Philosophy...*, op. cit., p. 505.

y a des éléments, qui ne lui appartiennent pas. Le grand avantage des *théories des ensembles*, par rapport aux types, est que l'itération impose aux ensembles *typés* des restrictions de quantification. Comme nous avons vu, la quantification universelle est défendue, sous peine d'obtenir les paradoxes. Aux *théories des ensembles*, par contre, on peut quantifier sans prendre en compte le niveau d'itération de chaque ensemble. L'expression, par exemple, « $\forall x$ », quand x est un ensemble³⁰, a du sens dans une formule, sans que le niveau d'itération de x soit précisé par des indices³¹. La même chose n'est possible dans le formalisme *typé*, que par le moyen de l'*ambiguïté systématique*³².

III. Les paradoxes dans le cadre des théories avec *classes*.

Les noms «ensemble» et «classe» peuvent, dans le langage courant, être considérés comme synonymes. Le fait qu'il y a deux termes exprimant la même notion a été exploité par les théoriciens des ensembles, qui ont procédé à faire une distinction rigide entre les multiplicités. Cette distinction, comme nous avons vu au début, date des travaux de Cantor et de Russell. Quand Cantor distingue, dans les lettres de 1899 à Dedekind, entre les *multiplicités consistantes* (ensembles) et les *multiplicités inconsistantes*, tout en signalant que toutes les deux sont *complètement déterminées*, il anticipe la possibilité que toutes les multiplicités ne peuvent pas être bien ordonnées, et, par conséquent, ne pas être considérées comme des unités, sans pour autant cesser de constituer des objets bien définis. La distinction que nous allons évoquer ne s'identifie pas à la précédente, mais elle lui doit, sans doute, beaucoup³³.

En 1925, John von Neumann a, afin de compléter le calcul, inventé une manière de le généraliser. Dans son article historique de la même année³⁴, il a essayé de remplir un «trou noir» de la théorie en introduisant la notion de *classe*. Le problème était que les théories des ensembles (la théorie des types y incluse), parvenaient à surpasser les paradoxes et à fonder sans contradiction une très grande partie de l'analyse classique, tout en étant obligées de rejeter complètement un très grand nombre d'expressions, à savoir, les expressions imprédicatives. Une grande partie de ces expressions, bien qu'elle soit trouvée coupable d'avoir amené aux paradoxes, continuait à posséder dans le langage, et parfois même dans le langage formel, un sens très précis et bien fondé. Prenons, par exemple, le cas classique du prédicat *être identique à soi-même*. Non seulement il est un prédicat stratifié, mais il constitue une des expressions

30. Exprimé dans l'idiome *Bourbaki*: $\forall_{(ens\ x)}x$.

31. Toutefois, quelques foncteurs sont nécessités, afin de bannir les expressions non stratifiées.

32. W. O. QUINE, *Set Theory and...*, *op. cit.*, pp. 253-254.

33. Peut-être pas dans le sens d'influence directe. Les lettres de Cantor de juillet-août 1899 n'ont été publiées qu'en 1932.

34. J. VON NEUMANN, *Eine Axiomatisierung der Mengenlehre*, *Journal für reine und angewandte Mathematik*, 1925; J. VAN HEIJENOORT, *op. cit.*, pp. 394-413.

le plus souvent répandues dans la logique. En tant, quand même, que prédicat d'abstraction de classe, il se prouve non légitime, parce qu'il aurait du avoir comme extension l'ensemble universel. Voyons un autre exemple: On n'a aucune raison de faire bannir du formalisme l'expression $\cap \emptyset$, sauf qu'elle dénote l'ensemble universel³⁵. Nous avons encore signalé que la *théorie des ensembles* est une réalisation d'un projet conçu par Russell, et codifié sous le nom de *limitation de taille*. En effet, les antinomies pourraient être ainsi résolues. Les multiplicités problématiques n'étaient que celles de *très grande taille*, et le problème était que, par l'acte même de définition, on leur faisait introduire en tant que membres propres, des éléments, qui n'y existaient pas avant cet acte³⁶.

L'ensemble universel est imprédictif, parce qu'en lui appliquant le théorème de Cantor, on lui «introduit» des membres nouveaux. D'où le paradoxe concernant sa cardinalité. Mais, ceci mis à part, qu'avons-nous à reprocher au prédicat *être identique à soi-même*? Le même vaut pour le prédicat *être nombre ordinal*. Si nous n'avions pas dans la main le paradoxe de Burali-Forti, que pourrions-nous avoir contre le prédicat *être nombre ordinal*?

L'idée de von Neumann était d'accepter comme légitimes les notions qui définissent des multiplicités de *très grande taille*, et appeler ces multiplicités des *classes*. Ce n'était pas juste une manœuvre esthétique. Ça aurait été le cas, si ces multiplicités étaient aliénées du calcul, et considérées comme des pluralités étranges, ne pouvant pas recevoir un sens exact dans le sein de la théorie. Le pas crucial dans l'idée de von Neumann est que ces multiplicités peuvent, dans un certain degré, constituer des objets de la théorie, sans pour autant amener aux paradoxes. Et le «dans un certain degré», qui est, en outre, notre garantie qu'elles ne vont pas amener à des paradoxes, est la restriction suivante, qui peut être considérée comme définition de la notion de classe: Les classes peuvent avoir des ensembles comme éléments, mais, contrairement à ces derniers, ne peuvent pas appartenir, ni à des ensembles, ni à des classes. Ainsi le prédicat *être identique à soi-même* dénote la classe universelle. L'univers de la Z.F. est l'union de la classe universelle ($\cup U$), qui est, elle aussi, une classe. L'argument est que, (i) puisque les classes n'appartiennent nul part, et, puisque l'union d'une classe est définie comme la classe de tous les éléments de ses éléments, les classes ne peuvent pas appartenir à $\cup U$. De l'autre côté, (ii) puisque chaque ensemble peut appartenir à un autre, et U contient tous les ensembles possibles, tous les ensembles dans U appartiennent nécessairement à un autre, et par conséquent $\cup U$ contient tous les ensembles.

35. Voir P. SUPPES, *op. cit.*, p. 41.

36. Voir comment Russell exprime le même problème dans F. RIVENC – Ph. de ROUILHAN, *Logique et fondements des mathématiques. Anthologie 1850-1934*, Paris, Payot, 1992, p. 315: «L'inexistence d'une telle classe résulte du fait que la supposition du contraire fait immédiatement surgir de nouvelles classes».

Voyons comment cette restriction empêche les deux paradoxes que nous examinons dès le début.

En ce qui concerne le paradoxe de Russell, le prédicat *ne pas appartenir à soi-même* détermine une multiplicité de très grande taille, mais cette multiplicité n'amène plus à aucun paradoxe. Afin de pouvoir formuler le paradoxe de Russell, il faut que nous puissions poser la question, si le prédicat s'applique à soi-même. Question privée de sens, à cause du fait qu'elle correspond (du point de vue extensionnel), à la question si la multiplicité définie par le prédicat *ne pas appartenir à soi-même*, appartient à elle-même. Cette multiplicité quand même est une classe, et la question devient privée de sens.

En ce qui concerne le paradoxe de Cantor, afin de le formuler, il faut que nous appliquions le théorème de Cantor, application qui aurait donné la phrase suivante: « $U \in P U \in P P U \dots$ »; tandis que U devrait contenir la totalité des ensembles. Par contre « U » ne peut pas appartenir nul part, parce qu'il est une classe. Autrement dit, le théorème de Cantor n'est applicable que pour les ensembles; s'il pouvait être appliqué aux classes, il aurait contredit leur définition. Sans pouvoir appliquer le théorème, on ne peut pas obtenir aucun paradoxe.

Une fois que les classes peuvent être intégrées dans la théorie, le profit est énorme. Nous n'allons pas rentrer à des points techniques, mais nous allons mentionner quelques uns parmi leurs effets favorables: i) on n'a plus envie des schémas d'axiomes (les axiomes de séparation et remplacement peuvent être exprimés autrement), ii) on n'a plus besoin de bannir par des arguments *ad hoc* les expressions dénotant des classes, iii) on sauvegarde une très grande partie (par exemple l'axiome d'abstraction) de la théorie naïve, qui reste préférable du point de vue intuitif, en lui attribuant une validité illimitée dans le domaine des classes et une validité restreinte dans celui des ensembles, iv) on pose des critères rigoureux d'abstraction (séparation) d'ensembles *par* les classes. L'axiome de séparation, pour prendre un exemple, prend la formulation suivante « $x \cap A \in U$ »³⁷. Formule qui exprime que toute intersection entre un ensemble et une classe et de nouveau un ensemble. v) on peut prouver les axiomes de séparation et de remplacement, qui deviennent des théorèmes du système³⁸.

Bernays abandonne la distinction rigide entre ensemble et classe, et procède ainsi: Chaque expression prédicative³⁹ dénote une classe. Quelques classes (celles qui ne sont pas de très grande taille) sont aussi des ensembles.

Finalement, c'est à Quine que nous devons l'idée de *classe virtuelle*. Par le

37. W. O. QUINE, *Set Theory and...*, *op. cit.*, p. 315.

38. P. BERNAYS – A. FRAENKEL, *Axiomatic Set Theory*, Amsterdam, North-Holland, 1968, p. 69; (1^{ère} éd. 1958).

39. Selon la terminologie de Bernays, en tant qu'«expressions prédicatives» sont entendues toutes les expressions de la forme *...est...*, même celles qui, dans le sens de Russell, sont non prédicatives.

biais de cette notion, on peut même faire abstraction d'ensemble (virtuel) en utilisant une expression imprédicative, à la seule réserve que dans le formalisme l'ensemble virtuel ne doit jamais figurer avant le prédicat binaire d'appartenance⁴⁰. Dès qu'on introduit l'appartenance comme prédicat primitif, la simulation d'existence pour les *classes virtuelles* doit être abandonnée.

Le but ultime de toutes ces manœuvres est de fonder un calcul généralisé, qui intégrera toutes les multiplicités (prédicatives ou non). Tout de même, Z.F. reste une partie autonome du nouveau système, et elle peut être conçue en tant que modèle. Il a été prouvé à plusieurs reprises que la consistance de la Z.F. équivaut la consistance du système généralisé (VN.B.)⁴¹.

Avant de conclure nous voudrions faire une remarque, qui sera exploitée pendant la partie suivante: Bien que dans le système de von Neumann ces *multiplicités inconsistantes* (dans le sens de Cantor) fassent partie du symbolisme, et peuvent constituer des objets de la théorie, le système a été prouvé *trop fort*. Cela veut dire qu'en acceptant les classes comme objets propres, on ne peut pas empêcher de pouvoir prouver des formules fausses. Bernays⁴² et Quine⁴³ ont, afin d'éliminer ces désavantages, réformé le système, selon l'idée que les classes ne constituent pas des objets propres de la théorie, mais des objets méta-théoriques, qui fixent les normes exactes, pour que ses «objets propres» (ensembles) soient bien déterminés.

Voilà ce que dit Fraenkel, par rapport à la nature de cette restriction des «objets propres» de la théorie aux ensembles:

«More consistent [à celle de Von Neumann] and radical solutions to the problem of developing a system of set theory in which classes occur for the sake of convenience, while sets are still believed to be the only mathematical objects that exist, are handled in the next subsection. [...] Bernays introduced an axiom system B which differs from VNB, in addition to pure technical matters as follows. While B retains the full formalism that VNB has for handling and also retains class variables, its language does not admit quantifiers over class variables. [...] An even more radical attitude was advocated by Quine. [...] The free class variables are interpreted as metamathematical variables for class abstracts»⁴⁴.

IV. Les deux systèmes de Quine.

Considérons maintenant la méthode *zig-zag*. Celle-ci vise à une élimination

40. W. O. QUINE, *Set Theory and...*, *op. cit.*, § 2-3.

41. *Ibid*, pp. 319-322.

42. Voir P. BERNAYS – A. FRAENKEL, *Axiomatic...*, *op. cit.*, pp. 61-64.

43. Voir W. O. QUINE, *Set Theory and...*, *op. cit.*, § 6.

44. A. FRAENKEL – Y. BAR-HILLEL, *Foundations of Set Theory*, Amsterdam, North-Holland, 1959, pp. 145-147.

des propriétés, qu'en étant «trop compliquées», ne peuvent pas dénoter des multiplicités consistantes. Ce n'est pas la méthode de la théorie des types extensionnelle. Elle, elle a comme but de déterminer des conditions rigoureuses d'appartenance, selon les niveaux des types. En d'autres termes, elle s'occupe plutôt de la partie gauche de l'équivalence de l'axiome d'abstraction: $(\forall x) (\exists y) (x \in y \leftrightarrow \varphi(x))$. Une fois qu'on aurait une *syntaxe typée* complète, la partie droite ne nécessiterait aucune correction. Cela est garanti par l'équivalence: une bonne formule à gauche donne une bonne formule à droite, et si l'hierarchie des types est respectée, « $\varphi(x)$ » devient stratifié. Si, quand même, notre effort avait été concentré à la partie droite, la partie gauche (pour exactement la même raison) serait automatiquement *typifiée*⁴⁵. C'est exactement cela, ce à quoi a pensé Quine, en 1936, en formulant le système de l'article *New Foundations for Mathematical Logic*⁴⁶.

«I will now suggest a method of avoiding the contradictions without accepting the theory of types or the disagreeable consequences which it entails. Whereas the theory of types avoids the contradictions by excluding unstratified formulas from the language altogether, we might gain the same end by continuing to countenance unstratified formulas but simply limiting R3 [i.e.: φ dans $(\exists x) (\forall y) ((y \in x) \leftrightarrow \varphi)$] explicitly to stratified formulas»⁴⁷.

Et dans *Set Theory*:

«The alternative departure from the theory of types that suggests itself, finally, is this: that we reconstrue unindexed variables as truly general variables (rather than as typical ambiguous), but yet keep the restriction on (i) that the particular formulas put for « $F(x)$ » must be stratified. Such is the system called NF»⁴⁸.

La réalisation de ce projet est d'une importance extrême pour notre propos à cause du fait suivant. *Être identique à soi-même* se prouve parfaitement stratifié comme $F(x)$, et tout à coup l'ensemble universel réapparaît. Puisque l'existence est, dans ce système, définie en tant qu'appartenance à l'univers, nous avons la formule suivante, qui exprime que l'univers est un ensemble: « $U \in U$ ». Contrairement aux systèmes avec *classe universelle*, l'univers est ici un *objet* de la théorie (dans le sens frégeén). Il est, tout de même, un objet bizarre. Voyons quelques unes de ses particularités: i) le théorème de Cantor y est non plus inapplicable, mais faux, ii) postuler même qu'il peut être ordonné selon un bon

45. Quine utilise le terme «stratifié» pour les formules valides dans tous les deux côtés de l'équivalence. Nous allons utiliser le terme «stratifié» pour le côté droit et «typifiée» pour le côté gauche.

46. W. O. QUINE, *New Foundations for Mathematical Logic*, *American Mathematical Monthly*, 44, 1937.

47. W. O. QUINE, *From a Logical Point of View*, Cambridge, Mass, 1961², p. 92.

48. W. O. QUINE, *Set Theory and...*, *op. cit.*, p. 288.

ordre est impossible⁴⁹. Ces particularités, parmi d'autres, le rendent finalement un ensemble difficile à manier. On doit donc procéder ainsi. On remplace la distinction classique entre multiplicité de très grande taille (classe) et multiplicité cohérente (ensemble) de la stratégie de limitation de taille, par une tripartition: i) ensembles normaux, ii) ensembles (cantoriens) de très grande taille, iii) ensembles non cantoriens⁵⁰. Dans les cas (i) et (ii) le théorème de Cantor est valable, et non pas applicable, respectivement. Dans le cas (iii), il est faux. Cette tripartition rend le système inélégant et difficile à manipuler autant que la taille augmente.

Par contre, et pour le mathématicien qui préfère travailler dans des contextes *typés*, il est bien plus usuel que la théorie ramifiée. Cela est dû au fait qu'on peut en déduire l'analyse classique sans s'occuper du tout avec les ensembles non cantoriens⁵¹. Pour le métathéoricien, quand même, qui doit faire constituer la *syntaxe* fixant quelles sont les « $F(x)$ » stratifiés, le travail est bien plus laborieux⁵². Etant donné la brusque «mise entre parenthèse» des ensembles non cantoriens, le seul avantage indiscutable du système est l'élimination des indices de type. Cet avantage, tout de même, constitue un avantage essentiel seulement par rapport à la théorie des types ramifiée. En ce qui concerne la théorie simple, l'indexation est bien plus facile à traiter, et en ce qui concerne les *théories des ensembles*, elle est inexistante.

Tous ces paramètres ont conduit Quine à faire additionner au système les classes, ou (pour suivre son terme), les *classes ultimes*. «Ultimes» à cause du fait que Quine appelle (dans *Mathematical Logic*⁵³) «classe» ce que d'habitude est appelé ensemble (set). Sinon, les *classes ultimes* coïncident avec les classes de la VN.B. Ce système généralisé est exposé dans *Mathematical Logic*, et codifié en tant que M.L. L'adjonction des classes dans le système a comme conséquence non seulement la disparition des ensembles non cantoriens, mais une convergence générale du formalisme (qui continue d'être d'inspiration zig-zag), vers les *théories des ensembles* avec classes. L'affiliation n'est pas accidentelle. Comme VN.B. constitue une généralisation de Z.F., M.L. est une génération de N.F. Ce qui est étonnant est que M.L. est plus proche par rapport à VN.B. que ne l'est N.F. par rapport à Z.F.⁵⁴.

L'univers, une fois que les classes lui ont été additionnées, il ne peut plus appartenir à soi-même, et donc, selon les critères de la théorie, il n'existe pas. « $\cup U$ » constitue une classe (ultime) et non pas un ensemble. Les paradoxes

49. *Ibid*, § 41.

50. A. FRAENKEL – Y. BAR-HILLEL, *Foundations of Set Theory*, Amsterdam, North-Holland, 1959, p. 163.

51. *Ibid*, pp. 163-164.

52. *Ibidem*.

53. W. O. QUINE, *Mathematical Logic*, New York, Harper, 1962; (1^{re} éd. 1940).

54. W. O. QUINE, *Set Theory and...*, *op. cit.*, § 44.

donc de Russell et de Cantor sont réfutés de manière presque identique à celle de la VN.B.

Contrairement à la N.F., où le paradoxe de Cantor a été démontré faux (pour les ensembles non cantorians), dans le cas de la M.L. on l'empêche parce que « $U \notin U$ », et par conséquent U n'existe pas, et $\cup U$ est une classe ultime, et alors exactement comme à VN.B.

En ce qui concerne le paradoxe de Russell, la ligne est pareille. Tandis que dans N.F., il est retenu parce que $x \notin x$ n'est pas stratifié, dans M.L., $x \notin x$ est stratifié (si x est un ensemble), mais la multiplicité définie n'appartient pas à $\cup U$, et détermine donc une classe ultime⁵⁵, et (si x est une classe)⁵⁶, $\{x: x \notin x\}$ n'appartient pas à U , et donc n'existe pas⁵⁷; il est une classe virtuelle.

Doukas KAPANTAÏS
(Athènes)

ΟΙ ΘΕΩΡΙΕΣ ΣΥΝΟΛΩΝ ΚΑΙ ΤΟ ΣΥΝΟΛΟ ΤΩΝ ΟΝΤΩΝ

Π Ε Ρ Ι Λ Ψ Η

Τὸ παρὸν ἄρθρο ἀποτελεῖ μέρος μιᾶς εὐρύτερης μελέτης σχετικῆς μετὰ τὴν ὄντολογικὴν περιεχομένου καταβολῆς τῶν δύο κύριων σχολῶν τοῦ συνολοθεωρητικοῦ λογισμοῦ. Στόχος εἶναι νὰ καταδειχθῇ ὅτι, πίσω ἀπὸ τὴν λεπτομέρειες τοῦ λογισμοῦ αὐτοῦ, λανθάνει μία μεταφυσικὴ. Ὁ προβληματισμὸς εἶναι ἐμφανὴς στὸν Φρέγκε καὶ στὸν Καντορ. Τὸ ὅτι αὐτὸς ὁ λογισμὸς εἶναι θεμελιακὰ ὄντολογικὸς συνάγεται ἐπίσης ἀπὸ τὴν Ρασσελιανὴ «θεωρία τῶν τύπων». Τὸ πρωταρχικὸ ἐρώτημα εἶναι ποῖο μπορεῖ νὰ εἶναι τὸ ἰσχυρότερο πεδίο γιὰ τὴν δεσμευμένη μεταβλητὴ, καί, συνεκδοχικά, ποῖος μπορεῖ νὰ εἶναι ὁ πιὸ οἰκονομικὸς φορμαλισμὸς. Οἱ ὄντολογικὲς καταβολὲς τῆς θεωρίας ἀρχίζουν νὰ γίνονται πιὸ δυσδιάκριτες ἀπὸ τὸν Zermelo καὶ ἔπειτα. Καὶ ἂν ἐκεῖ ἡ παρουσία τῶν *Urelemente* ἀπληγεῖ ἀκόμα τὴν ὄντολογικὴν καταβολὴν τῆς θεωρίας, ἀπὸ τὸν Fraenkel καὶ μετὰ αὐτὲς τοῦτες οἱ καταβολὲς εἶναι, ἐν πολλοῖς, ζητούμενο. Τὸ ἴδιο ἰσχύει καὶ γιὰ τὴν δύο θεωρίες τοῦ Quine, ἂν καὶ ἐκεῖ ἡ κατάφασις τῆς ὑπαρξεως τοῦ καθολικοῦ συνόλου ἐπαναφέρει τρόπον τινὰ τὴν ὄντολογικὴν συζητήσιν.

Δούκας ΚΑΠΑΝΤΑΗΣ

55. Et donc comme dans VN.B.

56. Soit une classe, soit une classe ultime.

57. W. O. QUINE, *Set Theory and...*, op. cit., p. 309.



DISCONTINUITÉ DANS LA CONTINUITÉ ET VICE-VERSA: KAIROS ET MICROKAIROI

«Moment opportun», «moment-où-jamais», le kairos est, on le sait, un objectif séduisant pour toute conscience, dans la mesure où il domine, même implicitement, la pensée et l'activité humaines orientées vers la poursuite du succès. L'énergie kairique de l'existence s'inscrit donc dans le cadre d'un souci pragmatique¹ dont les paramètres sont, d'une part, une intentionnalité de la conscience; d'autre part, les conditions objectives auxquelles cette intentionnalité répond². Toute entreprise fait appel à une kairicité distincte, mais l'exemple le plus frappant de ce schéma se rencontre en médecine, domaine où le *corpus* hippocratique sert déjà de modèle³. Le problème s'inscrit principalement dans l'effort d'appliquer l'activité du traitement médical conformément à l'apparition et à l'évolution de la maladie. Il est, certes, préférable de prévenir, mais il faut surtout guérir⁴, ce qui traduit la nécessité de prévoir en scrutant un état de choses donné et en établissant une stratégie et une succession de mouvements tactiques à entreprendre, à l'instar du joueur d'échecs⁵. Cette voie est parcourue lors de toute opération pratique. Il est manifeste qu'on ne procède pas toujours consciemment de manière aussi analytique. Bergson d'abord, puis Blondel, ont à juste titre montré que, sur le plan de l'action, l'intuition des situations précède la rationalité de l'analyse discursive⁶. Dans le même esprit Bachelard se réfère

1. Cf. H. JONES, Le kairos mène-t-il au pragmatisme?, *Diotima*, 16, 1988, pp. 100-105.

2. Un article récent, très riche et très documenté, d'Eugen CIURTIN, À propos du «temps opportun» (*kāla*, *kṣāṇa*) en ayurveda, *Studia Asiatica*, 4, 2003, pp. 195-246, fait état de la notion de *kāla* (moment opportun) dans l'hindouisme (et le bouddhisme). Les particularités évoquées dans ces cas confirment nos propres considérations tout en indiquant des ouvertures complémentaires qui les corroborent.

3. Cf. Sur le kairos de l'évolution de la maladie, cf. HIPPOCRATE, *Épidémies*, I, 12; Littré, II, p. 678. Sur le kairos, de l'intervention médicale, cf. IDEM, *Régime des maladies aiguës*, 20, éd. R. Joly; Littré, II, pp. 266 et suiv., § 6. Cf. M. TRÉDÉ, *Kairos. L'à-propos et l'occasion*, Paris, Klincksieck, 1992, pp. 182-183.

4. Cf. HIPPOCR., *De arte*, XI, 37-41 (Littré).

5. Cf. E. MOUTSOPOULOS, L'«art de vivre» selon Épicure: *petteia* et *kairos*, *Philosophia*, 27-28, 1997-1998, pp. 192-203; IDEM, *Philosophie de la culture grecque*, Athènes, Académie d'Athènes, 1998, pp. 209-221.

6. Cf. IDEM, *La critique du platonisme chez Bergson*, 4^e éd., Paris, I.P.R.-Vrin, 1997, pp. 26-39; Intuition et raison chez Bergson; *Les chemins de la raison*, Paris, L'Harmattan, 1997, pp. 215-225; Un théâtre rationnel intérieur: le kairos de la délibération chez Blondel, *Philosophia*, 25-26, 1995-1996, pp. 293-300.



à la fois à l'activité scientifique et artistique⁷. Quoi qu'il en soit, on se trouve constamment en présence d'une double polarité dont les facteurs principaux sont la réalité objective et la conscience, appelée, elle, à s'y adapter pour mieux la dominer en lui imposant ses propres finalités⁸.

Il est hors de doute que le kairos marque une discontinuité dans la continuité temporelle⁹ tout en assurant, en tant que jonction et que charnière, la liaison entre les deux parties en lesquelles il la divise toutes les fois qu'il se manifeste. Or, s'il est question de *moment* opportun ou d'*instant* propice, on ne saurait en aucune manière le concevoir comme un seul *point* ou comme une simple *ligne* de démarcation¹⁰, mais plutôt comme une zone décomposable, à son tour, en microkairoi particuliers qui jouent, à l'intérieur du kairos global, un rôle semblable à celui-ci à l'intérieur de la temporalité fractionnée. Il s'ensuit que la discontinuité créée par le kairos s'avère non pas un vide, mais un étirement de longueur variable, pour en faciliter et consolider graduellement l'insertion dans la réalité. C'est pourquoi le kairos s'annonce d'abord avant de se confirmer positivement et disparaît non sans laisser des traces de son passage¹¹, les catégories kairiques de *pas-encore* (*oupô*) et de *jamais plus* (*oukéti*), de *trop tôt* et de *trop tard*, pouvant désigner à plusieurs reprises des occasions à saisir ou à regretter. Dans ces conditions, le kairos est, lui aussi, formé d'une succession de kairoi particuliers dont chacun exige, pour être affronté avec succès, une action bien définie. Cette suite de microkairoi est toutefois loin de se constituer en continuité rappelant celle qui, à l'origine, qualifie la temporalité qu'elle sectionne et qu'elle scinde ne serait-ce que par son irruption.

Une parenthèse est ici indispensable afin d'éviter d'en reporter le contenu dans une longue note. Bergson, après Fouillée, avait à bon escient distingué

7. Cf. IDEM, *L'itinéraire de l'esprit*, t. 2: *Les idées*, Athènes, Hermès, 1975, pp. 13-14; *Alternative Processes in Artistic creation, Proceedings of the 8th Internat. Wittgenstein Symposium*, Part 1, Wien, Hölder, 1984, pp. 107-113; cf. IDEM, *La finition de l'œuvre d'art: contraintes et licences*, *A filosofia e as ciências*, Rio de Janeiro, 1978, pp. 22-24.

8. Cf. déjà F. BACON, *Novum Organum*, aphor. CXXIX: «naturae enim non imperatur nisi parendo».

9. Cf. déjà E. MOUTSOPOULOS, *Catégories temporelles et kairiques*, *Univ. d'Athènes, Annuaire de la Fac. de Philos.*, 1962, pp. 412-436 et IDEM, *Questionnements philosophiques*, t. 1, *Conscience et création*, Athènes, Hermès, 1971, pp. 97-123; IDEM, *Continuité et discontinuité en histoire*, *Eleuthéria*, 2, 1979, pp. 214-217.

10. Cf. R. POUSSOULIDOU-B. PÉTROPOULOS, *Le sens et la mesure du temps chez les anciens Grecs*, *Cosmos & Philosophy. Proceedings of the VIIIth Internat. Congress*, Sofia, Bulgarian Astronautical Society, 1997, pp. 149-154. Cf. E. CIURTIN, *op. cit.*, p. 231, qui conclut: «Kairos ou kâla n'est jamais un seul point du temps à la discrétion d'une force importante et extérieure, mais, même soudain et fugitif, un temps naturellement associé à l'intention et au mérite».

11. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Les crises historiques*, *Université d'Athènes, Discours officiels*, 22, 1977-1978, pp. 57-72; *Kairos et histoire*, *Actes de l'Académie d'Athènes*, 59, 1984, pp. 532-553.

temps et durée en insistant sur le flux de la durée¹² par opposition à la divisibilité du temps, invention noétique calquée sur la divisibilité de l'espace, alors que Fouillée avait tenté de les rapprocher; mieux, de les associer du point de vue de leur fonctionnalité, en leur assignant respectivement les rôles de lit et de courant d'une rivière¹³. On ne pourrait néanmoins appliquer le modèle d'opposition ou celui d'association entre temps et durée, dans le cas de la confrontation entre temporalité et kairicité. Cette dernière émerge littéralement de la première, tout en se présentant comme une incidence, de provenance externe, qui la supprime, encore que provisoirement, offrant ainsi à l'intentionnalité de la conscience (entendue non pas au sens husserlien d'ouverture ou de contenant, mais au sens bergsonien de *dessein* ou d'intention pure et simple)¹⁴, l'occasion d'intervenir à son profit.

Après cette brève digression, on reviendra mieux outillé au problème de la succession des kairoi à l'intérieur d'un kairos unitaire. Cette succession ne peut, sans aucun doute, être entendue, à son tour, que comme une série d'unités insérées les unes dans les autres¹⁵. La divergence entre la décomposition du temps et celle du kairos réside dans le fait que la divisibilité temporelle présente un caractère neutre, alors que la divisibilité kairique répond à une situation fortement structurée et directement liée à l'intentionnalité de la conscience; autrement dit, teintée d'une préoccupation de l'existence à son égard. D'où l'indifférence de la conscience pour la temporalité, opposée à son intérêt immédiat pour la kairicité. Si, par son attitude kairique, la conscience anticipe, en quelque sorte, l'avenir¹⁶, c'est qu'à chaque reprise elle scrute l'horizon temporel pour détecter le kairos propre à son intention et pour préparer son action en en saisissant les signes précurseurs afin de mieux s'adapter sans tarder

12. Cf. IDEM, Du courant conscienciel au flux de la conscience: la bergsonisation du pragmatisme, *Athéna*, 72, 1968, pp. 109-120.

13. D'ailleurs, selon A. FOUILLÉE, *La psychologie des idées-forces*, Paris, 1893, «le temps a toujours été conçu comme une espèce de changement qui se retrouve dans tous les autres changements».

14. Pour une analyse approfondie de l'intentionnalité ainsi entendue, cf. G.E.M. ANSCOMBE, *Intention*, trad. fr. par C. Michon et M. Maurice, Paris, Gallimard, 2002, notamment pp. 19 et suiv.; 87 et suiv.

15. À l'instar des entités intermédiaires insérées dans le système plotinien par le néoplatonisme tardif, entre les hypostases fondamentales, elles-mêmes résultant d'une tentative qui remonte à Platon (cf. E. MOUTSOPOULOS, L'évolution du dualisme ontologique platonicien et ses conséquences pour le néoplatonisme, *Diotima*, 10, 1982, pp. 179-181), de combler le vide censé séparer l'être du non être, au point qu'on en arrive à constater à propos des ontologies néoplatoniciennes tardives, celles de Proclus et du pseudo-Denys, une structure inspirée, bien qu'avant la lettre, par une espèce de calcul infinitésimal; structure que l'on peut, *mutandis mutatis*, bien entendu, aisément appliquer au cas du kairos tel qu'il vient d'être envisagé.

16. Cf. E. MOUTSOPOULOS, L'avenir anticipé, *L'Avenir*, Paris, Vrin, 1987, pp. 9-12.

aux exigences objectives de la conjoncture qui en émerge, en vue de son intérêt. Trois questions se posent alors: (i) le kairós est-il le produit d'une attitude idéaliste ou réaliste? (ii) Dans son étalement, le kairós est-il durationnel ou momentané? (iii) En tant qu'opportunité, le kairós se prête-t-il à servir l'opportunisme?

(i) On ne saurait mettre en doute que dans tout processus kairique l'intentionnalité joue un rôle primordial. Le kairós demeurerait indifférent à la conscience si celle-ci n'avait pas un projet précis à réaliser en intervenant dans le déroulement d'un devenir. Or ce devenir est bel et bien indépendant de tout dessein subjectif; mais c'est à la conscience d'en pénétrer l'importance pour la réalisation de son projet. Le médecin expérimenté prévoit et suit le cours de la maladie. Il délimite le moment opportun où son intervention sera salutaire au patient qui, lui aussi, existe (et souffre) indépendamment de la conscience médicale. Par ailleurs, l'existence du patient serait sans importance pour le médecin, n'était-ce la conscience de ce dernier qui en connaissance de cause saisit la suite des kairoi imbriqués les uns dans les autres, propres à favoriser ses interventions successives, faute de quoi ses actes demeureraient sans résultat. Ce qui prime dorénavant, c'est le succès de l'entreprise dans son ensemble et dans les détails. La réalité du kairós, saisi ou manqué, selon le cas, dépend de sa mise en valeur ou de sa négligence par la conscience qui agit. Du coup, réalisme et idéalisme n'ont plus de sens en l'occurrence. Ils sont dépassés par un authentique pragmatisme, ce qui fait de toute philosophie possible de la kairicité un pragmatisme par excellence¹⁷.

(ii) Comme toute activité a un début et une fin, l'activité kairique s'étale en une série d'actions distinctes. Elle comporte un stade de prévision au cours duquel l'avenir est prévu, anticipé, actualisé en présent: c'est la *prévention* hippocratique¹⁸, même reportée à un stade avancé du processus de guérison. L'intervention kairique présente des prolongements en amont et en aval de sa manifestation à proprement parler, et il en est ainsi de la manifestation du kairós lui-même. S'il s'affirme de prime abord en tant que coupure et que division brusque de la continuité (apparente) temporelle, il ne s'enracine pas moins dans le *pas-encore* et le *jamais-plus*, catégories qu'il substitue à celles d'*avant*, de *pendant* et d'*après* qui la déterminent sur le plan de l'indifférence de la conscience non motivée. Dans cet ordre d'idées, non seulement l'action médicale, mais encore l'action historique et toute autre activité: artistique¹⁹,

17. Cf. *supra*, et la n. 1.

18. Cf. Cf. IDEM, *Protélésis: le kairós, de Ptolémée à Proclus*, *Philosophia*, 34, 2004, pp. 280-281. Cf. *supra*, et la n. 11.

19. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Alternative Processes...*; cf. *supra*, et la n. 7. Kairós et dialectique dans l'instauration artistique, in IDEM, *L'univers des valeurs, univers de l'homme*, Athènes, Académie d'Athènes, 2005.

morale²⁰ etc., se plient aux exigences objectives du kairos qui, grâce aux microkairoi auxquels il est décomposable, s'intercale sans violence dans la temporalité dont il comble le vide produit en raison de son insertion, par son propre étalement que scandent les microkairoi qui le composent et qui, à leur tour, en assurent la continuité. Ce qui précède aurait tout d'un paradoxe s'il n'était expliqué et confirmé par le pragmatisme conjugué de l'activité kairique.

(iii) La kairicité, a-t-il été avancé, domine la vie de la conscience, donc de l'existence humaine. Toutefois, la constatation de l'avènement d'un kairos n'est qu'une *kairothésie*, une désignation, et non pas nécessairement une *kairoscopie*, activité opportuniste s'il en est, réservée aux consciences par définition mal intentionnées. On a en principe affaire à une disposition kairothétique de consciences agissant pour la bonne cause, et dont on trouve des exemples à profusion²¹, parmi lesquels la guérison des maladies n'est pas le moins frappant. Loin d'être moralement condamnable, une philosophie de la kairicité est en conséquence à même d'expliquer l'activité kairique de la conscience.

On est en droit de conclure de ce qui précède que continuité et discontinuité se chevauchent à l'intérieur du binôme que forment temporalité et kairicité, et ce grâce aux microkairoi décelés dans l'ensemble de chaque kairos. L'activité *pettétique* de la conscience²² qui s'engage à poursuivre son objectif se confond avec son activité kairique. Il est vrai qu'elle paraît le plus souvent impulsive, instinctive et intuitive, mais peut, à des stades avancés de la réflexion, s'avérer aussi d'une rationalité extrême. On pourrait, à la rigueur, tout en tenant compte de la maxime de Platon, aux termes de laquelle la vie humaine nécessite la juste harmonie et la juste rythmique²³, la compléter en affirmant que, le terme de justesse impliquant la juste mesure²⁴, mesure et kairos sont les conditions impératives d'une vie réussie, partant heureuse, sans les regrets qu'occasionne le manque d'avoir accompli son devoir, distincts, eux, des remords qu'entraîne normalement la reconnaissance d'avoir commis ce qui était passible d'une réprobation morale.

E. MOUTSOPOULOS
(Athènes)

20. Cf. *supra*, et la n. 6.

21. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Catégories temporelles et kairiques, *loc. cit.*, notamment pp. 434-436.

22. Cf. *supra*, et la n. 5.

23. Cf. PLAT., *Protag.*, 326 b.

24. Cf. E. MOUTSOPOULOS, La morale de Démocrite est-elle une morale du kairos?, *Actes du Congrès international sur Démocrite*, t. 1, Xanthi, Éd. de l'Université, 1984, pp. 317-326.

KAIROS ET DIALECTIQUE DANS L'INSTAURATION ARTISTIQUE

1. De quelques modèles dialectiques. Rien de plus édifiant que la comparaison des deux modèles, kantien et hégélien, de l'idée de dialectique. Je rappelle pour mémoire que, selon Kant, la dialectique s'applique à l'antinomie *statique*, ferme et irrévocable, de deux principes: par exemple, liberté et nécessité. Ce modèle remonte à Parménide pour qui être et non être sont à jamais irréductibles¹. En revanche, selon Hegel, la dialectique s'applique à une opposition *dynamique* qui renferme en son sein son propre dépassement (= *Aufhebung*) et aux termes de laquelle le conflit entre être et non être se résout sur le plan du devenir. À ces deux modèles de dialectiques il convient d'en ajouter un troisième qui met en cause l'opposition entre deux mouvements alternants; opposition qui, elle, mérite la qualification de *cinétique*. Préfiguré par Empédocle pour qui *neikos* (= haine) et *philotes* (= amour) sont des forces qui concourent alternativement à séparer, puis à rassembler les éléments constitutifs de la réalité, ce modèle fut repris et illustré par Platon qui suggère l'image d'une sphère en rotation dans un sens, puis dans l'autre, sans marquer quelque progression évidente pour autant.

Des trois modèles de dialectiques classiques mentionnés (parmi d'autres qui pourraient être évoqués en l'occurrence) seuls les deux derniers sont susceptibles d'alimenter quelques considérations relatives aux conditions qui prévalent lors de la création artistique³. Le modèle hégélien donne, en effet, l'explication du processus de synthèse qui domine la démarche créative tant qu'elle s'achemine vers son accomplissement. Cependant c'est surtout le modèle de dialectique alternative qui permet d'expliquer la succession des étapes que traverse le processus instauratif, et ce grâce à la distinction de phases extrêmes et, pour ainsi dire, limitatives, mais qui se prolongent à l'intérieur des phases

1. Cf. PARMÉN., fr. B 7 (D-K.¹⁶ I, 234, 31); cf. E. MOUTSOPOULOS, Le modèle platonicien du système ontologique plotinien, *Philosophie de la culture grecque*, Athènes, Académie d'Athènes, 1998, pp. 243-247.

2. Cf. PLATON, *Politique*, 269 c; cf. E. MOUTSOPOULOS, Kairos et alternance: d'Empédocle à Platon, *op. cit.*, pp. 49-56.

3. Cf. IDEM, Vers une phénoménologie de la création, *Poïésis et Technè*, t. 2, *Instauration et vibration*, Montréal, Montmorency, 1994, pp. 28-56.



consécutives et dans lesquelles elles préexistent déjà. Plus que de points purs et simples, il s'agit, en quelque sorte, de «points d'orgue», autrement dit de zones kairiques exigües à l'intérieur desquelles d'autres zones sont susceptibles d'être délimitées et ainsi de suite, et où ce qui précède et ce qui suit coexistent, sous des rapports variables, au fur et à mesure qu'on franchit les étapes. On qualifiera ces zones en général, et leurs milieux infinitésimaux en particulier, de *kairiques*⁴.

2. La dialectique oscillatoire. La figure typique de représentation de ce mouvement est celle d'*oscillation*. Platon utilise déjà à ce propos le terme d'*aiôresis*⁵, dérivé d'*aiôra* (= balançoire) dont il décrit la conduite avec beaucoup de précision. Une figure subsidiaire est celle du mouvement *cycloïde* décrit par un point de la circonférence d'un cercle qui se déplacerait sur une droite, disons une roue de véhicule qui avance le long d'un chemin. Dans les deux cas, les arcs circulaires successifs sont reliés entre eux par leurs extrémités qui, en fait, symbolisent des moments kairiques. Toutefois, dans le cas de la courbe cycloïde, le mouvement est effectué en principe à une vitesse constante, alors que la courbe résultant d'une oscillation implique un mouvement accéléré au départ, ralenti ensuite, puis annulé en fin de parcours, avant de s'effectuer en sens inverse. Ces deux modifications de vitesse visualisent le comportement, à la fois saccadé et uniforme, de la conscience instaurationnelle en matière d'art entre deux étapes successives de son processus créatif : l'étape de conception et de planification et celle de réalisation et de finition⁶.

Or ces deux étapes ne peuvent être entièrement dissociées l'une de l'autre; elles coexistent par compénétration ou *périchorèse* de l'une dans l'autre, selon l'expression empruntée par les Pères à Anaxagore⁷. Cette coexistence est évidente aussi bien au moment infime du passage d'une oscillation à une autre qu'au moment, également infime, où, au cours d'une même oscillation, le ralentissement intervient pour annuler l'accélération qui a atteint sa valeur maximale, pour s'y substituer. Ce moment, unique, tout comme celui qui sépare deux oscillations, et qui est le «moment-ou-jamais» où tout disparaît et tout advient, se situe effectivement en plein parcours, mais pas exactement en son milieu, car la vitesse acquise continue de jouer sur le mouvement oscillatoire. L'élan initial subit alors un bref sursis avant de se laisser définitivement

4. Cf. IDEM, *Maturation et corruption, Kairos. La mise et l'enjeu*, Paris, Vrin, 1991, pp. 20-31.

5. Cf. PLATON, *Lois*, VII, 790c-791c; cf. E. MOUTSOPOULOS, *Mouvement musical et psychologie dans les derniers dialogues de Platon, Poïésis et Technè*, t. 3, *Évocations et résurgences*, Montréal, Montmorency, 1994, pp. 64-75, notamment p. 73.

6. Cf. IDEM, *La finition de l'œuvre d'art: contraintes et licences*, *A filosofia e as ciências*, Rio de Janeiro, 1978, pp. 22-24.

7. Cf. ANAXAGORE, fr. B 12 (D.-K.¹⁶, II, 38, 5; 12; 14; et fr. B 13, II, 39, 16).

influencer par les mêmes forces gravitationnelles qui en avaient déterminé l'accélération et qui désormais en imposent graduellement l'arrêt définitif situé, lui, à son tour, à l'amorce d'une nouvelle oscillation: sursis prolongé, le cas échéant, en vertu de l'élan supplémentaire fourni par la personne même qui se déplace.

3. Applications instauratives. Ces considérations aident, certes, à mieux expliquer le comportement de la conscience instauratrice lors de son activité, conformément aux attitudes alternatives qu'elle doit adopter⁸. Elles permettent, en outre, de poursuivre l'analyse du processus de l'instauration artistique. De toute évidence, la démarche du créateur se déroule en deux temps sans cesse alternés, ainsi qu'on vient de le constater. *Dans un premier temps* le créateur conçoit, organise et structure son œuvre et en planifie la forme en fonction de la matière dont il dispose. Matière et forme, telles qu'Aristote et ses successeurs les ont envisagées, se fondent au niveau de la structure de l'œuvre qui en concrétise la relation intime⁹. L'œuvre est ainsi érigée sur un plan intentionnel. L'intentionnalité (au sens d'«intention») de la conscience créatrice s'active dès lors pour déterminer, compte tenu des conditions objectives auxquelles elle doit faire face, le «moment (et l'endroit) ou jamais» auquel elle doit intervenir pour mieux faire plier les paramètres de l'œuvre en élaboration à son propre projet, tout en concédant le *minimum* possible de droits à la réalité objective qui lui résiste. S'activant dans l'«ombre de Dieu», au dire d'Étienne Souriau¹⁰, l'artiste s'efforce d'en retenir les qualités demiurgiques. Au niveau de l'Absolu, pensée et volonté s'identifient, au point que le monde est créé à peine conçu¹¹. Par contre, au niveau de l'homme, la création équivaut à une lutte continue, ainsi que Théophile Gautier le rappelle avec insistance¹².

Dans un deuxième temps, le créateur façonne l'esquisse qu'il s'est constitué, pour en faire ressortir la forme pure qui peut différer de la forme conçue au départ: double démarche qui se reproduit à plusieurs reprises jusqu'à ce que

8. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Alternative Processes in Artistic Creation, Proceedings of the 8th International Wittgenstein symposium* (1982), Part I, Wien, Hölder, 1984, pp. 107-113. Ces étapes se reflètent dans la structure même de l'œuvre. Aussi est-on en mesure de distinguer *des moments-charnières, des moments-excès et des moments-contrastes* qui la structurent; cf. E. MOUTSOPOULOS, *De quelques moments critiques dans la structure des œuvres d'art, Poïésis et Technè*, t. 2, Instauration et vibration, Montréal, Montmorency, 1974, pp. 57-61.

9. Cf. IDEM, *L'itinéraire de l'esprit*, t. 1, *Les êtres*, Athènes, Hermès, 1975, pp. 166-169. Cf. IDEM, *Finalité et dimensions kairiques de la structure de l'être*, *Philosophia*, 21-22, 1991-1992, pp. 93-109, notamment p. 9 et la n. 2.

10. Cf. É. SOURIAU, *L'ombre de Dieu*, Paris, P.U.F., 19, pp. 17 et suiv.

11. Cf. J. MOREAU, *La construction de l'idéalisme platonicien*, Paris, Boivin, 1939, Appendice, pp. 477-479.

12. Cf. Th. GAUTIER, *L'art: «Lutte avec le Carrare / Avec le Paros dur / Et rare»*.

l'œuvre ait acquis son aspect définitif¹³ qui n'en est d'ailleurs jamais l'aspect ultime souhaitable, mais qui correspond au stade où elle atteint un degré d'indépendance et d'autosuffisance existentielle. Ils sont innombrables les exemples d'artistes revenant à la charge (repentirs) pour remodeler, voire pour restructurer leurs œuvres. Ce qu'on retiendra volontiers des remarques qui précèdent, c'est que la conscience du créateur ne cesse de s'ajuster aux conditions qu'elle rencontre en raison tant de la situation objective qu'elle affronte que de ses propres activités antérieures: ajustement censé se produire conformément aux principes d'une économie d'action qui tient compte de la définition des moments opportuns, kairiques, que la conscience doit prendre en considération dans la perspective d'obtenir le résultat optimal¹⁴. De tentative en tentative et de démarche en démarche, la création atteint son accomplissement.

Une digression importante s'impose ici. L'auteur de ces lignes dont l'esprit exprime sa conviction intime, a été à plusieurs reprises taxé de «platonisme» en la matière, qualification qu'il a toujours acceptée en vertu de sa propre interprétation réaliste, fondamentalement contraire à l'interprétation idéaliste courante, erronée à son sens, de Platon¹⁵. Dans ce contexte, la série de conceptions structurelles dont résulte alternativement la série de concrétisations artistiques formelles, loin d'être une suite d'images antécédentes «idéales», atteste, en fait, une suite de préfigurations d'états réels de l'œuvre en gestation. Ensembles et détails sont passibles de rectifications, voire de modifications profondes, uniquement à cause de déflections initiales résultant de relatives faiblesses techniques de l'artiste apparues au cours de la gestation de l'œuvre.

4. En conclusion, le processus d'instauration artistique suppose une démarche en principe binaire de la part de l'artiste, qui, en réalité, s'avère extrêmement compliquée, du fait que les étapes successives de conception et d'application qu'elle comporte ne sauraient être pures, mais s'interpénètrent respectivement par anticipation et retardement. Le créateur est ainsi porté à recourir inlassablement à la kairification du temps et de l'espace de la création pour profiter des rares occasions qui s'offrent à lui (ou qu'il produit lui-même) afin d'obtenir à chaque fois le résultat escompté. À cet effet, il n'hésite point, devant une occasion survenue ou provoquée, à vicier son propre dessein, dans l'ensemble ou dans le détail, au gré de l'éclair de l'inspiration instantanée qui surgit en lui. Dès lors, l'œuvre produite, à n'importe quel degré de perfection déjà atteint, demeure disponible à un perfectionnement ultérieur, au risque

13. Cf. *supra*, et la n. 6; cf. E. MOUTSOPOULOS, L'artiste, créateur et critique, *Critique et différence*, Tunis, Société Tunisienne d'Études Philosophiques, 1990, pp. 551-552.

14. Cf. IDEM, Le viol des symétries et le kairos comme métron de l'art, *Metrum of Art*, Krakow, 1991, pp. 134-137.

15. Cf. IDEM, Platon, idéaliste ou réaliste?, *Actes de l'Académie d'Athènes*, 76, 2001, pp. 72-86.

qu'une nouvelle intervention superflue transforme son imperfection relative en dégradation. Il existe un juste milieu, une mesure et un kairos à ne pas dépasser impunément. La kairicité qui domine la dialectique de l'instauration devient déterminante pour la sauvegarde de la liberté artistique qui ne se plie qu'aux exigences existentielles de l'œuvre créée.

E. MOUTSOPOULOS
(Athènes)

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΑΝ



FIGURE, LIMIT AND THE CLASSICAL WORK OF ART

The first manifestations of Heidegger's interest in the question of art are usually situated in the mid-thirties. His essay on *The Origin of the Work of art* in its consecutive versions as well as his courses on Nietzsche witness this interest. Nevertheless, the notion of figure (*Gestalt*), which is of great significance in the context of this paper, does not appear for the first time at this later stage of Heidegger's philosophical itinerary.

The 1927 course on *The Basic Problems of Phenomenology* already offers a treatment of the *Gestalt*. In the first part of the course Heidegger examines the traditional theses on Being: the thesis proper to Greek ontology, that of medieval ontology, finally, the modern thesis on Being, where Kant takes central stage¹. It is while examining the medieval thesis on the unity of essence (*essentia*) and existence (*existentia*) that the question of the figure arises. Εἶδος, γένος, φύσις, ὁρισμός, but mainly μορφή are the fundamental metaphysical concepts delimitating the essence (οὐσία). Μορφή is not only the figure in space, but the set of characteristics proper to a being as such: its *Gepräge*. To give a figure is to provide that which is produced or has been produced with its proper evidence (*Aussehen*): the εἶδος is founded upon the figure, the μορφή.

For Heidegger what is essential to Greek ontology is the foundational relation of the essence (εἶδος) to the figure (μορφή). Later on, it is once more in the context of an interpretation of Aristotle's *Physics* that this pair receives a thorough analysis. In interpreting the determination of the μορφή as εἶδος we can say: μορφή is «appearance», more precisely, the act of standing in and placing itself into the appearance. Μορφή means in general: placing into the appearance. Μορφή is not an ontic property present in matter, but a way of being². The essence (εἶδος) and the figure (μορφή) include everything that belongs to the being in question. They thus constitute the limit of that which

1. On the unique place of this course in the development of Heidegger's genuine «repetition» (*Wiederholung*) of the Greeks: R. BERNASCONI, Repetition and Tradition: Heidegger's Deconstructing of the Distinction between Essence and Existence in *Basic Problems of Phenomenology*, in: T. KISIEL/J. VAN BUREN (ed.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, New York Albany, State University of New York Press, 1994, pp. 130-132.

2. On the Essence and Concept of the Φύσις (1939) in: W. Mac Neill (ed.), M. Heidegger, *Pathmarks*, Cambridge Mass., Cambridge University Press, 1998, p. 211.



determines being as something already completed (*fertig*), the Greek τέλειον or the Latin *perfectio*. The activity of giving a figure, of producing (*Herstellen*), is the fundamental attitude of the Greek *Dasein*. What nevertheless fails to become evident in this analysis is the historical dimension of the question taken within the frame of the history of metaphysics as a whole. In the same terms, later on, in the 1931 course, while treating the concept of force (δύναμις) in Aristotle's *Metaphysics*, Heidegger comes back to the question of μορφή, along with that of ποίησις, when he seeks to explain Aristotle's definition of δύναμις as ἐπιστήμη ποιητική. The classical Greek, Platonic – Aristotelian, interpretation of production (ποίησις) is that out of which the basic notions of philosophy have grown³. Heidegger goes on to give the main features of the Greek notion of production. What is produced in ποίησις is an ἔργον according to an εἶδος, an outward appearance seen in advance. *Telos* is the ἔργον of the εἶδος. The end is not the simple interruption, but the inner boundary of the ἔργον. To produce something is in itself to force it into its boundaries so much that this being-enclosed is already in view in advance along with all that it includes and excludes. What is form delimited from? Matter is the boundless, shapeless substance from which a being emerges. Matter (ὕλη) is the boundless (ἄπειρον):

«Precisely because the definitely demarcated material is tailored on the basis of ἔργον, precisely for this reason, it likewise stands as unbounded over and against the εἶδος. Both are directed away from another and yet toward one another; thus there is an opposition, and that is to say, a facing one another which is necessarily mutual — a neighbourhood, and indeed one whose extension is the farthest...» (118-9).

All beings are produced out of the inclusion and exclusion of the two elements. Limit and completion, exclusion and setting-into-a-form, that is, the contrariness (ἐναντιότης) inherent to the couple matter-form, are the main terms in which ποίησις is to be understood. Consequently, the notion of being as being-produced constitutes the very core of Greek ontology.

II

The same lexikon of the figure reappears in the 1933 Rectoral Address, even if, in this context, it is Ernst Jünger's figure of the worker (*Arbeiter*) that serves as a starting point. The powers that form the world (*weltbildenden Mächten*) bring forth a process of figuration (*Gestaltung*) viewed as a «being-at-work». This second aspect of Heidegger's treatment of the form as the consecration of

3. Aristotle's *Metaphysics* Θ 1-3. *On the Essence and Reality of the Force*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 1995, p. 117.

the metaphysics of presence is not irrelevant to the first one: infact, it constitutes its very basis⁴.

In the 1936 lecture course on *The Will to Power as Art*, Heidegger designates the main stages in the history of Western aesthetics. In order to consider art in Nietzsche «as a configuration of will to power, which is to say, as a configuration of Being in general»⁵, we have to situate it in the history of Western aesthetics. Greek art is the first stage in this development, even before its actual theorizing in terms of aesthetics. In his schematisation of the stages through which Western aesthetics unfolds, Heidegger determines Greek art as the second moment in its genesis corresponding roughly to classical philosophy – Plato and Aristotle. It is here that the notion of figure appears in its most decisive role. In fact, the pair ὕλη-μορφή organizes the whole space of Greek art, but also in some sense of the Greek worldview in general: the predominance of the μορφή is founded upon the ἰδέα and the εἶδος in Plato. In order for Plato to interpret the «beingness» of beings as ἰδέα, not only is the experience of the ὄν as φύσις necessary, but what is equally necessary is the unfolding of the question under the guiding thread of the counterhold of τέχνη. The couple τέχνη - φύσις in Aristotle offers the fore-grasping for the interpretation of beingness as the σύνολον of μορφή and ὕλη, whereby that differentiation (*forma-materia*, form – content), which dominates the whole of metaphysical thinking with Hegel, is established⁶. In order for beings to distinguish themselves from other beings, they have to be arranged according to their inner and outer limits.

«what limits is form, what is limited is matter. Whatever comes into view as soon as

4. The 1933 Rectoral Address constitutes in this respect a first moment in a major shift in Heidegger's questioning of the figure and, more generally, that of *techne*: «We indeed find in the Address a major correction to the hierarchy of the ranks of active life as articulated in *Being and Time*, a major correction as far as τέχνη is concerned. Τέχνη, which was formerly narrowly confined within the inauthentic and fallen realm of everydayness, now suddenly climbs to the top on the ladder of authenticity...» (J. TAMINIAUX, *The Origin of the Work of Art* in: John Sallis (ed.), *Reading Heidegger. Commemorations*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 1993, pp. 395-6).

5. *Nietzsche*, vol. I, New York, Harper & Row, 1991 (1979), p. 79. On the complex relation between the 1936 lecture course and the essay on *The Origin of the Work of Art*: R. BERNASCONI, *Heidegger in Question. The Art of Existing*, New Jersey, Humanities Press, 1993, pp. 102-105.

6. *Contributions to Philosophy. From Enowning*, 97, φύσις (τέχνη), Bloomington/Indianapolis Indiana University Press, Bloomington/Indianapolis, 1999, p. 134. Nevertheless, in this very instance, Heidegger acknowledges both the «end» or exhaustion of art in the way Hegel seemingly announces it and at the same time inaugurates its non-figurative but sounding or musical reestablishment in the context of his eschatology in *Being* (G. APOSTOLOPOULOU, *The Determination of Art after the «End of Art»*, *Annals for Aesthetics. Proceedings of the Symposium on Aesthetics The Question of Art in the Contemporary Word* held at the University of Ioannina in October 1998, 40 (2000), p. 66).

the work of art is experienced as a self-showing according to its εἶδος as φαίνεσθαι, is now subsumed under these definitions. The ἐκφανέστατον, what properly shows itself and is most radiant of all, is the beautiful. By way of the ἰδέα, the work of art comes to appear in the designation of the beautiful as ἐκφανέστατον»⁷.

Techne in its double significance of art and craftsmanship is innerly structured by the conceptual pair of matter and form. An extended analysis of this issue takes place in the first section of the essay on *The origin of the work of art*: from the pair ὕλη-εἶδος to the medieval *ens creatum* made up of *materia* and form (*forma*) and from there to the modern, Kantian as well as idealistic-Hegelian, pair of matter and form inherited from medieval philosophy, these conceptualizations of the «thingness» of a thing (*Ding*) fail to reveal its very essence. The «thing» *par excellence* is the Greek temple. But this exceptional «thing» is not abandoned to indefiniteness. On the contrary, the Greek temple is the gathering place of the World and the Earth, the meeting point of all dimensions proper to human existence and to the beings as a whole. The temple is not situated in an indifferent place but stands in the entrails of the valley. The temple and its enclosure do not disappear in the infinite space but, on the contrary, they dispose and bring all around it the unity of the relations and events that constitute a historical people. The temple opens up a World (*Welt*) and establishes it on the Earth (*Erde*). As a work (*Werk*) the temple is the place of the strife between them. Our claim is that Heidegger's interpretation of Greek art is grounded upon a clear conception of the figure as what is defined by a limit (*Grenze*). The classical work of art stems from a «pro-duction» (*Her-vor-bringen*) which is appropriate for a specific revealing of the truth and ends up with the constitution of a figure⁸. It is precisely by this belonging to the limit as what does not constrain, but on the contrary brings to a self-concealing appearing, that μορφή in Greek art is to be distinguished from the modern view of the figure as what is essentially unlimited.

In *Introduction to Metaphysics* (1935), whatever institutes itself in its limit by accomplishing it, and thus constitutes itself, has a form (μορφή). The figure in the Greek sense of the term constitutes itself by holding-itself-in-a-limit

7. Nietzsche, vol. I, *op. cit.*, p. 80.

8. Nevertheless, this interpretation is not univocal is Heidegger's reading of the classical art. As G. APOSTOLOPOULOU notes, Heidegger refutes the traditional rationalist anthropology of the Greek art and perceives the «classical» as belonging to the very structure of the *Dasein*, thus the questioning on art and that on Being itself reestablishes the meaning of art as a whole to the extent that the provenance of the latter is no more the past but the future, that is, the openness of the History of Being. By lying beyond the history of metaphysics determined irrevocably by its Greek origin, the classical art overcomes aesthetics conceived as a metaphysics of art. It thus paves the way to relating art to truth. (Heidegger and the Revision of the Classical, *Annals for Esthetics. Edition of the Panagiotis and Effie Michelis Foundation in Collaboration with the Hellenic Society for Aesthetics*, 35, 1995, pp. 106-108, in modern Greek).

which is an opening-out. When talking about modern technology, Heidegger will use the term of the «gigantic» (*Riesenhaftes*) to characterize its unlimited power. A first reference to this notion takes place in the *Contributions to Philosophy*, where Heidegger determines the «gigantic» as the alteration of quantity into quality. But here it is not a matter of reversing one category into another or of a dialectical mediation of the forms of representation; rather it is a matter of the History of Being. This reversing is prepared for in that beingness is determined in terms of τέχνη and of ἰδέα. Re-presenting and bringing-before-oneself include the «how far» and «to what extent», i.e., that which refers to distance in relation to beings as objects - without thinking of certain spatial things and relations⁹. This same theme will become later on in the Nietzsche-courses, the very core of Heidegger's critique, of modern technology and of its differentiation from Greek τέχνη. From this point of view, the «gigantic» would be the ultimate moment in modern metaphysics operating through an anthropomorphism, that is, the tendency to structure the world according to the image of man (μορφή ἀνθρώπου). For Heidegger, in Nietzsche's attempt to dehumanize Being, we have to see nothing more than an inversed case of anthropomorphism:

«The humanization of beings as a whole is not slighter here but more massive, not only in scope but above all in kind, inasmuch as no one has the slightest inkling concerning such humanization. This gives rise to the initially inexpugnable illusion that no humanization is at play. But if humanization pertains to world interpretation ineluctably, then every attempt to dehumanize humanization is without prospect of success»¹⁰.

Contemporary technology is the actualization of the anthropomorphic tendency proper to modernity¹¹. Consequently, Heidegger's interpretation of the figure is not a unilateral one. In fact, there is a whole lexikon of the figure which goes beyond metaphysical connotation. It appears in terms such as contour (*Gezüge*), fissure (*Riss*), tearing to openness (*Aufriss*). The essay on *The Origin of the Work of art* brings those terms together. We could then talk about an entirely new dimension of the *Gestalt*, which does not refer directly to the form-matter couple and its foundation, that is, the εἶδος in metaphysical idealism¹².

9. *Contributions to Philosophy. On Enowning*, op. cit., p. 94. The «gigantic» is proper to «machination» (*Machenschaft*). On the issue of what exceeds or goes beyond limits, ending up in the figureless: M. HAAR, La mise en oeuvre de la démesure, *Revue Epokhe*, no 5, special issue: «La démesure», Grenoble, Jérôme Millon, 1995, pp. 50-66.

10. Nietzsche, Vol. I, op. cit., p. 100.

11. GA 66, op. cit., p. 160.

12. A similar analysis takes place in the recently published vol. 66 of the *Gesamtausgabe* entitled *Besinnung* (p. 369). In Heidegger's history of Being, μορφή and ἰδέα (*Gesichtetheit, Sichtsamkeit*) are viewed together as an early stage in the history of metaphysics (GA 65, p. 208).

The remarks of J. Derrida and P. Lacoue-Labarthe, among others, on this point are clarifying. In J. Derrida's terms, this *lexikon* is present in Heidegger's intense reflexion on art since the mid-thirties and till the late-fifties, in an essay such as *On the way to language*¹³. As for P. Lacoue-Labarthe, he claims that there is a transcription of Dasein's existential structure of being-in-the-world in the *lexikon* of image, configuration and prototype, that is, in that of ἐνέργεια¹⁴. In the essay on *The origin of the work of art*, the «being-at-work» (*Ins-Werk-setzen*), the figure (*Gestalt*) is referred to a «poemtical project coming from Nothing». Since this first account, and in a much more systematic way, in the *addendum* to the essay written in 1960, the figure (μορφή) is said to belong to the conceptual array of «positing» (*setzen/stellen*), closely related to the Greek θέσις. Contrary to the act of posing, truth is left to its emergence (*sein lassen*). *Fest-stellen*, the act of constituting by immobilizing being in its secured permanence, belongs also to the sphere of positing. The suffix *fest-* demarcates the being by a limit, it brings it to the layout of a line. Limit here does not mean restriction in the negative sense of the term, but the bringing-forth to the appearance of something present-at-hand which has been produced (*Her-vor-bringen*): it is in this sense that the Greeks meant ἐνέργεια. Instead of circumscribing the ἔργον within the confines of a predetermined whole, the limit (πέρας) liberates the ἔργον to the openness of its presence. Πέρασ is not limit in the sense of the outer boundary, the point where something ends. The limit is always what limits, defines, gives footing and stability, that by which and in which something begins and pertains. Whatever becomes present and absent without limit has *of and by itself* no presencing and devolves into instability¹⁵.

(III)

Drawing from our analysis till now, what seems to be the key term in Heidegger's discourse on the figure is the limit (πέρας). In the lecture courses

13. «... Le «il faut» de cet engagement est en chemin vers ce qui, dans *Unterwegs zur Sprache*, rassemble entre appropriation et dé-appropriation (*Ereignis/Enteignis*), le pas, le chemin à frayer, le trait de frayage (*Aufriss*) et le langage (la langue-parole: *Sprache*), etc. Ce qui, plus loin dans le texte, ajointe tout le jeu du trait (*Riss, Grundriss, Umriss, Aufriss, Gezüge*) à celui de la stèle, de la stature ou de l'installation (*thesis, Setzen, Besetzen, Gesetz, Einrichten, Gestalt, Ge-stell*, autant de mots que je renonce ici à traduire) appartient à cette loi qui enjoint le cercle à l'ouverture thématique de *L'origine...*» (*La Vérité en peinture*, Paris, Flammarion, 1978 p. 39). The fissure would be the element from which form emanates (Le retrait de la métaphore, *Poésie*, 4-7, 1978). Also about the term of *Riss*, as well as those related to it of *Schlag* and *Prägung*, in Heidegger's analysis of the art and the language: *Psychè*, Galilée, Paris, 1987, p. 446.

14. P. LACOUÉ-LABARTHE, *Heidegger, Art and Politics. The Fiction of the Political*, Cambridge Mass., Blackwell, 1990, pp. 53-59.

15. On the Essence and Concept of Φύσις, in: *Pathmarks*, op. cit., p. 206. See also: *Heraklit*, GA 55, p. 301.

on Hölderlin's hymns «Germany» and «The Rhine», the true frontier, the real configuration, that is, what is originally strengthened and founded unfolds only if it is retained excess a calm mastery of the immoderation. The true frontier is the limit that makes a figure out of the shapeless matter¹⁶. In the 1942/43 course on *Parmenides*, Heidegger goes back to his earlier analyses thus developing once more some critical notions such as that of the limit. The horizon in which this analysis is held is that of truth as unconcealedness (ἀλήθεια) and of concealment (λήθη). An array of terms such as action, hand, word, hand-writing, «indicator» (τέκμαρ), city (πόλις) are treated thoroughly here. From concealment and oblivion, taken from Pindar's *Odes*, to the πράγματα and, from there, to the hand that indicates (*zeigt*) by disclosing what is concealed, Heidegger's analysis opens up a whole new conceptual space. It is precisely in the explanation of this «indicator» that the term πέρας appears not as that at which something stops, but that in which something originates: «Where demarcation is lacking, nothing can come to presence as that which is»¹⁷.

Limit as viewed here is not a negative delimitation but a positive determination of the figure. The difference between the Greek and the modern sense of the limit lies precisely in its relation to truth. Ἀλήθεια as unconcealedness is to be distinguished from truth in the sense of rectitude from which the dimension of concealment is absent:

«Λήθη, oblivion, is the concealment that lets the past, the present, and the future fall into the path of a self-absenting absence. And with that it sets man himself away into concealedness in relation to this withdrawal, precisely in such a manner that this concealment for its part does not, on the whole, appear. Λήθη conceals while it withdraws. It withdraws while, withholding itself, it lets the unconcealed and its disclosure lapses into the «away of the veiled absence»»¹⁸.

The indicator (τέκμαρ, *Zeichen*) in the modern sense of the term does not imply any notion of finitude, but only the provision of an «intermediate» stage within the «limitlessness» of the ever increasing successes and concerns». On the contrary, in Pindar's poetic expression of the signless cloud (ἄτέκμαρτα νέφος), «the cloud that also withholds its own presence, is an absent concealment that does not show itself»¹⁹.

Concluding, it is essential to point out that Heidegger's interpretation of

16. D. JANICAUD, The «Overcoming» of Metaphysics in the Hölderlin Lectures in *Reading Heidegger. Commemorations*, op. cit., pp. 383-391.

17. *Parmenides*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 1992, p. 82.

18. *Ibid*, p. 83. Cf. *The Essence of Truth. On Plato's Cave Allegory and Thaeetus*, London/New York, Continuum Books, 2002, pp. 32-39.

19. *Parmenides*, op. cit., p. 82.

Greek art is based on a clear conception of the figure (*Gestalt*) as what is defined by a limit (*Grenze*). The classical work of art stems from a «production» (*Her-vor-bringen*) that is conformed to a revealing of the truth, while ending up in the constitution of a figure. It is precisely by this belonging to the limit, as that which does not constrain but on the contrary brings to a self-concealing appearing, that the figure in Greek art is to be distinguished from its modern view as what is essentially unlimited: while talking about modern technology, Heidegger will use the term of the «gigantic» (*Riesenhaftes*). The rich lexikon used by Heidegger to qualify his approach to Greek μορφή witnesses this differentiation. He designates the figure in terms of contour (*Gezüge*), fissure (*Riss*) or tearing to openness (*Aufriss*). If the figure in modern times is determined by its unlimited essence, ending up in the «gigantic», the figureless, the classical figure is constituted by its very limit, it is essentially limited in its essence. But the limit (πέρας) is designated in the 1942/43 course *Parmenides* not as that at which something stops, but that in which something originates, precisely by being formed in this or that way, i.e., allowed to rest in a form and as such to come into presence. Consequently, the classical work of art, taken as the initial point of Heidegger's questioning, renders manifest the ontological premisses of art.



G. MAGGINI
(Ioannina)

ΑΚΑΔΗΜΙΑ

ΑΘΗΝΩΝ

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

ΜΟΡΦΗ, ΠΕΡΑΣ ΚΑΙ ΤΟ ΚΛΑΣΙΚΟ ΕΡΓΟ ΤΕΧΝΗΣ

Περίληψη

Το άρθρο πραγματεύεται την έρμηνεία του κλασικού έργου τέχνης από τον Μάρτιν Χάιντεγκερ στις διαλέξεις του 1935-36 για την Προέλευση του έργου τέχνης. Το κύριο επιχείρημά μας είναι ότι η χάιντεγκεριανή έρμηνεία της κλασικής τέχνης βασίζεται στην αντίληψη της μορφής ως αυτό που προσδιορίζεται από ένα όριο (πέρας). Το κλασικό έργο τέχνης έχει την προέλευσή του σε μια «παραγωγή» (Her-vor-bringen) που προκύπτει από την εκκάλυψη της Αλήθειας και καταλήγει στη συγκρότηση μιας μορφής. Η μορφή προσδιορίζεται από ένα πέρας ως αυτό που δεν περιορίζει αλλά αντιθέτως οδηγεί στην «κεκαλυμμένη εκκάλυψη» του πρόχειρου (vorhandenes) όντος. Αντί να περιχαρακώνει το όν μέσα στα όρια ενός προδιαγεγραμμένου όλου, το πέρας ελευθερώνει το έργο στη διανοικτότητα της παρουσίας. Οι αναφορές στη μορφή επιστρατεύουν ένα πλούσιο λεξιλόγιο (Gezüge, Riss, Aufriss). Στους αντιπόδες της μορφής ως αυτό που συγκροτείται από ένα πέρας θέτει ο Χάιντεγκερ τη νεωτερική τεχνική που κυριαρχούνται από το «γιγαντιαίο» (Riesenhaftes) και προσδιορίζονται μεταφυσικά από ένα θέτειν (Stellen). Στη συνέχεια, τα ερμηνευτικά σχόλια των Ζαν Ντεριντά (La vérité en peinture) και Φ. Λακου-Λαμπάστ (Typographies) μας δίνουν τη δυνατότητα να διερευνήσουμε περαιτέρω τη σχέση μορφής και κλασικού έργου τέχνης στον Χάιντεγκερ. Τέλος, γίνεται αναφορά στη σύντομη αλλά καίρια ανάλυση του όρου πέρας στις πανεπιστημιακές παραδόσεις του 1942-43 για τον Παρμενίδη.

Γκ. ΜΑΓΓΙΝΗ

LA FIDÉLITÉ DE LA VOLONTÉ. HORIZON DU REPENTIR ET DU PARDON¹

Repentir et promesse.

L'homme est un être dans le temps et son humanité se qualifie en fonction de sa relation envers le temps. C'est dans et à travers le temps qu'il reste conscient de soi, c'est par et en vertu du temps que se déploie son être moral, que s'exerce son action. La fidélité, traduction morale de cette continuité, serait alors notre vertu par excellence, elle peut apparaître contre l'arrière-fond du passé aussi bien que dans l'ouverture vers le futur². La fidélité tournée vers l'avenir s'exerce par la promesse, la fidélité tournée vers le passé se manifeste dans le remords et surtout dans le repentir, c'est elle qui se trouve à la genèse du haut phénomène moral du pardon. Toutefois, d'aucuns pourraient dire que le parallélisme entre promesse et repentir n'est somme toute que factice, leur symétrie fictive. Un célèbre texte de Nietzsche semble conforter cette position. La *Généalogie de la Morale* décrit l'homme comme l'animal sachant promettre. La nature aurait privilégié l'oubli salutaire à l'égard du passé pour libérer la créature du fardeau de la responsabilité, des dettes qu'il a pu contracter dans des périodes antérieures de sa vie. Or, par la Promesse, cet être naturellement adonné à l'oubli se serait mis à «continuer de vouloir ce qu'il avait voulu un jour», bref, se serait donné «une mémoire de la volonté». Cette intuition nietzschéenne semble appuyer le thème d'une asymétrie des fidélités, entre celle qui s'adresse au passé et celle qui concerne l'avenir. La promesse, elle, serait le chiffre d'une fidélité qui est à renouveler à chaque instant, donc elle atteste une authentique créativité. En revanche, le remords et même le repentir ne se rapportent finalement qu'au constat d'un fait du passé qu'on aurait aimé ne pas avoir voulu. La promesse implique une relation à soi qui est à recréer à chaque instant, remords et repentir ne se définissent qu'en fonction d'un passé immuable, ils se positionnent par rapport à des faits établis à jamais. Remords et repentir tournent autour d'une réalité inscrite pour toujours dans une histoire, la promesse invoque un dépassement de soi novateur qui domine l'avenir.

1. Cet article est une version remaniée de La fidélité de la volonté, Horizon du repentir et du pardon, *Communio*, XXVI, 3, 2002, pp. 23-36; tr. néerlandaise: De trow van de wil, Horizon van berouw en vergeving, (par K. Roegiers), *Communio*, 27, 2002, pp. 180-194; tr. espagnole: La fidelidad de la voluntad: Horizonte del arrepentimiento del pardon, (par José Pérez Escobar), *Communio* 24, 2002, pp. 535-547.

2. Pour une discussion métaphysique de la notion de fidélité, cf. notre De la constance à la fidélité, *Communio*, XXXII, 1, 2007 (sous presse).



La permanence du sujet et sa responsabilité.

Cette dévalorisation, cette réduction de la portée des phénomènes de la fidélité tournée vers le passé peut paraître à première vue plausible, mais une analyse conceptuelle ne la confirmera pas. Si le remords peut être effectivement considéré comme s'attachant surtout aux conséquences matérielles de notre agir, on verra que le repentir, lui, possède bel et bien des ressorts analogues à ceux de la promesse, que la responsabilité morale qui y est attachée ne s'épuise pas dans une relation aux seuls faits «objectifs». Le fait «physique» du délit qui serait à l'origine du repentir est absolument insuffisant à le motiver, tous les phénomènes qui jalonnent la voie du pardon sont essentiellement de nature volontaire. La promesse traduit une souveraineté du sujet qui ne cesse de ressourcer sa continuité de soi, mais la responsabilité envers le passé atteste finalement une souveraineté analogue. Le sujet prometteur veut tenir sa promesse et c'est en continuant de la vouloir qu'il pourra la tenir. Or, la reconnaissance de la responsabilité que traduisent l'aveu, le repentir et la demande du pardon, témoigne également d'une continuité de la volonté. En fait, derrière une façade d'objectivité et voilé par de multiples niveaux d'oubli, un dynamisme semblable jaillit de la continuité reliant le présent au passé. Les phénomènes de la responsabilité morale ne se comprennent que contre l'arrière-fond d'une continuité ininterrompue de la volonté depuis l'avènement des «faits» du passé. Bref – et c'est notre thèse – l'aveu, le repentir et la demande du pardon n'ont de sens que s'ils se réfèrent à une volonté qui, d'une certaine manière, continue à vouloir maintenant le mal qu'elle avait voulu au moment où il a été commis effectivement³.

La volonté est le ressort par excellence de notre agir moral. C'est en la situant par rapport au vouloir qu'on détermine, qu'on évalue, qu'on apprécie la responsabilité du sujet. Effectivement, si l'on veut établir la responsabilité d'un homme pour un fait passé, il faut prouver qu'il est de «son fait», qu'il provient de son action. Tout d'abord, on doit montrer que le phénomène matériel, physique, résulte de son agir, qu'il découle d'un acte de sa corporéité. Que cela soit en esquissant un geste ou en émettant une parole, en tournant un bouton ou en lançant un projectile, le sujet a dû entamer une opération qui allait aboutir au fait. La réalité de cette causalité physique fonde la responsabilité dans un sens matériel. Or elle n'en est que la condition nécessaire mais non pas suffisante. Il faut encore qu'il s'y ajoute une véritable causalité par la volonté. Le geste de la main doit prolonger, ou, si l'on veut, traduire un acte de la volonté. En l'absence

3. Pour l'arrière-fond historique de cette conception de la volonté, cf. M. VETÖ, *La naissance de la volonté*, Paris, L'Harmattan, coll. «L'ouverture Philosophique», 2002; tr. brésilienne. *O nascimento da vontade*, par Alvaro Lorencini, Coleção «Ideia», Unisino, São Leopoldo, 2005.

d'une telle volition, un fait qui émane de mon agir peut avoir une portée matérielle mais ne saurait vraiment affecter ma responsabilité de sujet. Pour qu'une responsabilité *subjective*, qui est finalement l'unique responsabilité au sens propre, soit engagée, le mouvement de mon corps qui exécute l'action doit pouvoir être retracé jusqu'à une intention de ma volonté.

Une théorie «ponctuelle» de la volonté?

Or, comment établir la genèse de cette responsabilité morale, comment cerner et déterminer le moment de son surgissement? Le sens commun – mais aussi les philosophes – croit pouvoir statuer sur l'existence de ce genre de faits de volonté primitifs à l'origine de notre agir. Nos bonnes et mauvaises actions surgissent de nos bonnes et mauvaises intentions. Ces intentions se laissent discerner selon leur individualité, elles se laissent situer dans des moments donnés du passé. Donc, correspondant au fait physique singulier qui avait exécuté l'action bonne ou mauvaise, il y aurait également des faits moraux singuliers. Intuition subite ou décision émanant d'une longue réflexion, d'un véritable tourment moral, une réalité singulière d'ordre volontaire serait à l'origine de mon action.

Quand je comprends mon agir comme se déclenchant à partir d'une volition singulière, indentifiable dans le temps, je me représente la causalité morale analogue à la causalité physique. Il se trouve – je pense – une instance ou un échantillon du vouloir qui est à l'origine de ma condition morale présente. Je suis maintenant innocent ou coupable, bon ou mauvais, en fonction d'une volition passée à jamais révolue. On croit pouvoir confirmer et illustrer cette condition par le renvoi aux phénomènes du repentir et du pardon. J'ai accompli dans le passé, j'ai voulu dans un moment antérieur du mal qui me qualifie maintenant de mauvais. Dès lors, me sentant coupable, je voudrais modifier ma situation. L'acte accompli ne peut plus être défait, l'intuition voulue n'est plus susceptible d'être pour ainsi dire «dé-voulue». J'aspire néanmoins à être délivré de cet asservissement au passé, je désire changer de condition. J'entreprends des actions réparatrices qui effaceront les traces physiques de mes opérations passées, j'éprouve dans le repentir des sentiments nobles, bons, qui permettront de mettre entre parenthèses, voire d'oblitérer mes anciens sentiments vicieux. Et dans la demande de pardon, j'espère que le cœur de celui que j'ai offensé changera, que les sentiments de rejet qu'il éprouve à mon égard se transformeront. En lui voulant désormais du bien, je le conduis à vouloir du bien à mon égard.

Tous ces phénomènes de prise de conscience graduelle ou subite de la culpabilité s'inscrivent dans la théorie «ponctuelle» de la volonté morale. Ils sont, après tout, à considérer comme surgissant, chacun, contre l'arrière-fond d'un oubli. Le criminel, le pécheur a voulu effectivement son action, mais il l'a comme oubliée. Il a comme oublié probablement jusqu'au fait physique de

l'acte et il a surtout oublié le fait moral de la volition. En devenant conscient de sa culpabilité, il remédie à l'oubli par la considération douloureuse, la mise en lumière anxieuse de sa volition passée. Désormais, son regard est tourné vers le passé. Il est comme obnubilé par ce passé, et il voudrait en être libéré. Or, il n'en sera pas libéré avant d'accéder dans le présent à des volitions opposées à celles qu'animait son action passée.

Continuité du sujet moral.

En dépit de toute son apparente rigueur logique, cette vision ponctuelle atomisée de la volonté morale reste très inadéquate. La volonté n'est pas déterminée par un moment passé, à savoir par une volition révolue qui en serait définitivement séparée et détachée. Bien au contraire, la volonté doit être comprise comme continuant à vouloir le bien ou le mal. De toute façon, le discernement et la détermination du moment initial, d'un moment initial donné de notre agir moral, reste problématique. Tout d'abord, si on peut fréquemment isoler le moment effectif d'une décision morale, la plupart de nos décisions ne sont plutôt qu'instances ou échantillons d'un continuum, à savoir de notre caractère moral qui, lui, ne naît pas à un moment déterminé de notre devenir, dont la genèse ne saurait être localisée, délimitée au sein d'une section donnée du passé. Qui plus est, fréquemment, un décalage évident s'accuse entre le moment effectif où l'acte est compris et «le moment» où sa qualification morale pourrait être ancrée. L'état d'ivresse n'est pas une condition atténuante ou annulante mais plutôt aggravante de la culpabilité de l'auteur de l'accident. Bien sûr, au moment du carambolage, le conducteur ne jouissait plus effectivement de son pouvoir de discernement et de libre choix. Il est néanmoins considéré comme coupable en vertu d'une décision antérieure de sa volonté où il avait accepté le risque de l'accident car il avait consommé de l'alcool, tout en sachant qu'il allait se trouver au volant...

Les philosophes insistent sur l'arrachement, le surgissement, la nouveauté propres aux phénomènes moraux. En réalité, derrière l'éclat du ponctuel, de l'atomisé, se cachent la continuité et la solidarité. Les moments de la prise de conscience apparaissent le plus souvent sous la forme du retour, du repentir, de la répétition. En fait, il vaudrait mieux parler de dévoilement des liaisons, de découverte des connexions et des prolongations. On rapporte que des criminels rôdent autour du lieu de leur crime, qu'ils s'y trouvent attirés, ramenés par une impulsion irrésistible. Une espèce de contrainte interne leur impose la reprise du contact avec les circonstances de leur méfait, le retour à l'endroit où il a été accompli. Or, il s'agit ici moins d'une nouvelle phase psychologique dans la relation au passé que de la manifestation troublante d'une secrète non-séparation d'avec lui. L'eidétique des phénomènes de la conscience est centrée sur la description de la façon dont le sujet moral finit par obstruer les fissures, par combler la béance entre son présent et son passé. L'après-crime établit une

période de séparation, de dissociation avec un moment de pertinence morale exceptionnelle, la prise de conscience semble mettre fin brutalement aux apparences d'émancipation par rapport au passé. Le remords paraît annoncer qu'on se trouve blessé une seconde fois par la désapprobation violente ressentie envers son action. En fait, il s'agit moins d'une seconde morsure que de la venue à la lumière d'une blessure initiale qui, ne s'étant jamais cicatrisée, perdure. Le remords comme le repentir signalent une situation où la conscience désirerait ardemment que son action n'ait pas eu lieu, que son intention n'ait pas été voulue. Remords et repentir, actes du présent, paraissent comme des actions numériquement différentes et de direction opposée par rapport à des actions du passé sur lesquelles on aimerait «revenir». Ils sont comme des actes de non-vouloir de ce qu'on avait voulu auparavant, ou inversement, de vouloir de ce qu'on n'a pas su ou voulu vouloir dans le passé. Remords et repentir semblent dédoubler, voire démultiplier des actes moraux antérieurs. La parade que le sujet livre ainsi aux mauvaises actions, aux intentions vicieuses du passé, est quasiment leur exécution à rebours: il doit pour ainsi dire les répéter en une direction morale inversée afin de pouvoir les invalider et les annuler.

Cette vision morale tient compte du sérieux radical de la volonté morale mais le manque en même temps. La nécessité où on croit se trouver pour relever le défi d'un acte moral du passé consisterait dans sa réitération négative, à savoir dans l'exécution d'un acte du même contenu matériel et d'une intensité au moins égale mais d'une qualification, d'une direction morale inversée. On reconnaît ainsi la portée, la pertinence irréductibles d'un acte moral qui semble devoir perdurer et valoir pour toujours, qui ne saurait être dissout ou supprimé mais seulement remplacé par un autre acte. Toutefois, ce «remplacement» entraîne à son tour des difficultés. Il conduit à faire intervenir un acte numériquement différent de l'acte répréhensible à annuler, donc un *autre* acte, mais on disqualifie alors d'une certaine manière la réalité même de tout renouvellement moral. Si la seule manière de «revenir» sur un acte du passé consiste à le remplacer purement et simplement par un acte présent, c'est la continuité du sujet moral qui s'en trouve affectée. Pour que le sujet moral puisse être libéré de sa culpabilité, il faut qu'il soit le même depuis le moment où il aura accompli son crime jusqu'à celui où il s'en trouve délivré. Or la théorie atomisée de l'acte moral remplaçable par un autre ne rend pas justice de cette continuité, de cette identité. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, l'aveu, le remords, le repentir ne sont pas des actes que séparerait une durée écoulée des intentions du passé, mais plutôt des réponses que se donne, des décisions qu'impose à elle-même une volonté qui se comprend comme continuant de vouloir le mal voulu dans le passé. La prise de conscience morale ne signifie pas adopter une nouvelle position par rapport à soi-même, mais réaliser que ce mal qu'on dénonce, on n'a jamais vraiment cessé de le vouloir.

AKAΔHMIA AΘHNΩN



Vaincre l'oubli: force et limites de la psychanalyse.

La pratique du traitement psychanalytique confirme d'une manière éclatante la continuité ininterrompue du vouloir à travers des actes qui paraissent pourtant être séparés les uns des autres. Le malade est en proie à des phobies, à des fixations, à des blocages, dus à des événements d'un passé plus ou moins lointain. Il avait subi ou plutôt accompli un acte qu'il ne peut plus assumer. L'oubli est la seule parade que le sujet puisse opposer à un lambeau de son passé lui imposant des charges, lui assénant des vérités qu'il n'est pas en mesure d'assumer. Cependant l'oubli ne résoudra pas ses problèmes. Le sujet ne doit certes plus faire face aux exigences du passé, il ne doit pas écouter leur message accablant. Or, le fait de se voiler les yeux, d'obstruer les ouvertures où le passé pourrait rejoindre le présent, ne fait que repousser les échéances, déplacer les défis. La charge affective de l'agir passé continue à peser secrètement sur le sujet et, occultée, renvoyée dans les profondeurs de l'inconscient, elle suscitera des blocages. La guérison ne saurait passer que par la victoire remportée sur l'oubli. On se souviendra des actions qu'on n'avait pas jusqu'alors la force de regarder en face: s'en souvenant, on les reconnaîtra comme siennes, on se les réappropriera, par conséquent, on les assumera.

Toutefois, «trouver» l'acte qui est à l'origine de la névrose n'est pas le repérage d'un simple fait matériel. S'agissant d'un événement de l'enfance, il ne suffit pas qu'un parent, un membre de notre entourage le rappelle au patient, le lui communique. Il faut que ce soit le sujet lui-même qui, au terme d'un processus graduel, prolongé, remonte dans son passé et retrouve l'événement fondateur. En fait, retrouver n'est pas la meilleure expression. Il ne s'agit pas de saisir un fait, un événement comme un objet épars au milieu d'un espace neutre, mais de renouer consciemment avec le passé pour rétablir la continuité avec lui, c'est-à-dire restaurer la continuité du sujet conscient et voulant. Si la communication de ce fait initial par un autre ne suffit pas pour provoquer la guérison, c'est qu'il ne s'agit pas de la restitution d'un objet perdu mais du rétablissement d'un courant. L'action fatale dont l'occultation a déclenché le blocage n'est pas comme une pièce dont la réinstallation remettrait en route une mécanique. L'intention coupable n'est pas un fait passé à jamais révolu mais un moment de la volonté et la volonté, elle, n'est pas une succession d'atomes mais un courant moral continu. La guérison de l'oubli coupable ne saurait intervenir qu'au moment où le sujet aura renoué avec son passé, c'est-à-dire qu'il se sera remis en face de son acte lointain comme si cet acte était là et voulu maintenant.

Guérir maintenant.

Si la communication par autrui d'une information cruciale concernant le moment initial, l'événement qui est à l'origine de la névrose ne saurait encore effectuer la guérison, c'est qu'à force de tentatives patientes pour remonter

dans son passé, c'est le sujet lui-même qui doit rétablir le courant continu de sa conscience, assumer par son vouloir présent ce qu'il avait voulu dans le passé. Toutefois, l'emphase sur le sujet, l'insistance sur sa prise de conscience, sur ses efforts, ne permettent pas encore de venir à bout de l'occultation pathogène. Ce n'est pas seulement la communication extérieure d'informations pourtant cruciales qui reste insuffisante pour rétablir le passé de la conscience. Il se peut encore que par un heureux hasard le sujet lui-même «tombe» sur l'événement initiateur du blocage. En fait, il se peut qu'il ne l'ait jamais oublié en tant que fait matériel. Or le sujet peut fournir à lui-même l'information cruciale dont peut-être il n'a jamais cessé de disposer, il n'en trouvera pas pour autant la paix. Réaliser par soi-même la découverte du moment et du comment du déchirement sont des facteurs indispensables de la procédure de cure, ils ne conduisent pas pour autant d'eux-mêmes à un véritable dénouement. Le moi doit se suppléer, se donner à lui-même les éléments, les instruments de la prise en charge de son histoire morale, cela ne lui permettra pas encore de restaurer son unité, son identité.

Les exigences du traitement psychanalytique contribuent à clarifier le sens des phénomènes relatifs à l'affranchissement de la culpabilité, au renouvellement de soi. Les actions isolées qui, d'une manière ou d'une autre, reviennent à la manipulation d'un fait passé de la volonté, qu'elle soit comprise comme le remplacement de ce fait par un autre ou sa re-saisie et sa réinsertion dans le vide provoqué par l'oubli, sont autant d'opérations visant à «ajouter» quelque chose aux exercices passés de la volonté. Elles demeurent néanmoins inefficaces dans la mesure où elles ne rendent pas justice à la contemporanéité très réelle de l'affection, à la brûlure présente de la conscience qui veut être guérie *maintenant*. Nombreux sont des moralistes qui depuis les Stoïciens regardent avec méfiance le remords et le repentir, les considérant comme signes et expression de la fragmentarité de la conscience morale, d'une prise de distance inconsciente, lâche et surtout inefficace par rapport à elle-même. Sartre parle de la fuite indigne devant sa responsabilité. Nietzsche, lui, fustige l'aberration du remords: au lieu d'assumer avec lucidité un acte, même si l'on ne saurait plus l'approuver, on préfère «ajouter une seconde bêtise à la première»...

Ces dénonciations de moralistes correspondent à une vérité métaphysique. Le remords et le repentir, tous les phénomènes du «revenir sur soi», peuvent paraître moralement indignes et surtout ineffectifs, impuissants pour réaliser leur visée. Le *re-* de ces opérations est la marque de leur inadéquation radicale. On se rend compte de la réalité, de la pertinence irréductible d'une action, et on pense néanmoins pouvoir l'effacer par une autre. On brûle maintenant d'une blessure et on voudrait la panser au moyen d'une reprojction fictive dans le passé. Bref, on préconise le renouvellement moral du pécheur, mais on ne situe pas ce renouvellement par rapport à l'acte coupable lui-même. Or le repentir doit délivrer le sujet d'une culpabilité surgie d'une action, il ne saurait alors être

compris qu'à partir d'une vision qui réconcilie la continuité du vouloir avec l'actualité effective de la volition.

Le repentir comme rupture?

Les moralistes, philosophes et théologiens, traitent souvent du repentir dans le contexte de la conversion où la prise de conscience morale de sa culpabilité explose dans une rupture. Concevoir le repentir comme un acte de rupture rend justice à l'expérience vécue de l'arrachement et il permet de comprendre la fidélité de la volonté en vertu d'une véritable présentification de l'acte moral. «Rupture» traduit une intuition radicalement différente de celle qui sous-tend les diverses figures de la répétition. Dans la rupture, je ne remonte pas vers le péché de mon passé afin de supprimer ce moment de ma volonté par un autre. Bien au contraire, au lieu de retourner en arrière comme la femme de Loth, je vise le présent. La rupture s'effectue dans le présent, son sens est précisément de rompre avec tout ce passé qui me hante et me tourmente.

Traduire le phénomène de la reconnaissance de la culpabilité en termes de rupture restitue à la conscience morale sa visée essentielle de présent, concentre la volonté dans la dimension du présent. Toutefois, pour suggestive et féconde qu'elle soit, si elle ne tient compte que de l'esprit «arrachement» de la rupture, même cette présentification de la volonté demeure inadéquate. L'insistance sur la rupture en tant que telle dramatise l'agir du sujet moral, du sujet voulant, mais au prix de le cerner dans des moments et dans des lieux isolés, en deçà de toute extension et de toute épaisseur. Le repentir et son pendant magnifique, le pardon, ne sont plus, certes, représentés sous forme d'actes ajoutés à d'autres actes, des actes passés, mais nonobstant son dynamisme, la relecture comme rupture ne délivre pas encore complètement le repentir et le pardon de leur condition d'actes isolés. Sans doute, ce dont on doit être libéré est à représenter comme une condition, un état de la volonté, non pas comme une volition isolée. Or l'acte par lequel s'opère l'affranchissement est à envisager lui aussi, à partir de la vision d'un vouloir continu. Le repentir vise certes à rompre avec le péché, mais il ne suffit pas de voir en lui l'acte instantané d'une rupture dans le présent, il doit plutôt être lu comme l'agir d'un vouloir continu. Pour rendre compte de l'efficace authentique du repentir, il nous faudrait le représenter comme un discours que la volonté tient maintenant à elle-même, à elle-même comme sujet de la volition coupable, donc à elle-même comme à une volonté qui continue à vouloir le mal, qui veut, en fait, le mal maintenant.

Actualité de la transgression.

La métaphore de la rupture approfondit la réflexion sur le changement de cœur qu'invoque le repentir, mais cette présentification reste encore insuffisante. En dépit de l'insistance sur le nécessaire dépassement de la vision de la

volonté en termes d'actes isolés, comprendre le vouloir moral comme un continuum ne signifie pas encore pouvoir faire l'impasse sur la singularité irréductible de la mauvaise volition. Cette intention-action qu'on a «devant soi» demeure l'horizon final – ou initial – du repentir et du pardon. Certes, le repentir est proféré et le pardon accueilli par le pécheur, néanmoins, repentir et pardon se réfèrent toujours à une ou plusieurs volitions passées, donc à des réalités singulières concrètes. À ce moment, il devient clair qu'on ne saisira la vérité volontaire du repentir et du pardon que si on parvient à penser l'acte singulier du passé dans l'accomplissement présent du vouloir.

Ce résultat de la réflexion semble être quelque peu paradoxal et on s'empresse d'ajouter: on n'entend évidemment pas énoncer l'absurde hypothèse d'une répétition de l'acte coupable selon sa matérialité, de sa réitération incessante à chaque instant depuis sa première volition et exécution jusqu'à maintenant, jusqu'au moment présent. Non, il s'agit ici de comprendre la mauvaise action du passé, non pas comme se répétant, mais comme s'accomplissant d'une manière très réelle dans le moment même où je suis conduit au repentir. Le repentir me vise comme coupable maintenant. Or, on ne saurait être et se savoir coupable maintenant d'une transgression que si on transgresse effectivement, que si on se sait transgresser effectivement maintenant. Faire l'aveu de son péché et s'en repentir revient à confesser la brûlante actualité de la transgression.

L'analyse conceptuelle du repentir montre l'insuffisance des divers modèles explicatifs qui situent la volonté coupable dans des volitions isolées, et elle aboutit à une vision présentifiante du vouloir comme continuant à accomplir la volition à laquelle il vient s'opposer. La description de quelques moments et de quelques traits saillants du repentir – mais aussi du pardon – confirment la réalité d'un vouloir qui, sans être astreint à la répétition des actes du passé, peut et doit être néanmoins compris comme les voulant également maintenant.

Le repentir est le phénomène par excellence de la prise de conscience morale efficace de la culpabilité, tandis que le remords, lui, ne renvoie guère à un sens «présent» du vouloir, occupé qu'il est à récuser l'exercice passé de la volonté en raison de ses conséquences calamiteuses. Contre cette figure de la prise de conscience morale, noyée dans les péripéties physiques de l'action, perdue dans tous ces instants isolés, détachés du courant, s'affirme l'acte à visée exclusivement morale du repentir. Dans le repentir également, le sujet invoque son action selon sa singularité effective, cependant l'invocation du passé sert ici à sa prise en charge par le présent. Je me repens de mon action que je vois clairement selon ses détails et ses circonstances, je rappelle, voire je revis d'une manière aiguë la décision – ou l'indécision – funeste de ma volonté. Or l'invocation n'est pas seulement une mise en spectacle, mais elle aboutit à la réappropriation. Je veux rompre avec l'intention criminelle, je veux m'en délivrer, mais pour que cette libération s'accomplisse selon toutes ses dimen-

sions morales, il faut qu'elle se fasse par moi et moi seul. Et pour que ce soit moi, moi au sens strict, selon toute l'intensité et toute l'intentionnalité de mon vouloir qui me repens, il faut qu'au «moment» du repentir, je sois comme rempli par mon acte, que je le considère comme mien dans le présent indivis où je suis présent intégralement à moi.

Pardoner au présent.

L'ardeur douloureuse du repentir remplit le cœur d'un homme qui ressent sa transgression comme bouchant maintenant l'horizon. La transgression est mienne, elle manifeste le vouloir qui est mon être moral lui-même. Le repentir de la transgression a comme pendant, comme réponse ou plutôt comme répondant, le pardon. Et le pardon, lui aussi, est une catégorie du présent. Il est sollicité par une personne qui se sent coupable maintenant; s'il lui est accordé, c'est pour lui pardonner dans le présent. Le pardon, quoiqu'il prenne le plus souvent son origine dans des considérations et émotions du passé, ne saurait être comme une formule figée, résultat d'une décision lointaine, conservé pour être divulgué au moment voulu. Certes, il peut être préparé, voire arrêté, décidé dans un moment passé, il n'a toutefois sa vérité que s'il remplit maintenant le cœur de celui qui s'apprête à pardonner. La couleur de vérité, l'accent d'authenticité, la force convaincante, bref, tout son efficace libérateur n'émane que d'une volonté qui s'adonne maintenant à son action. La vérité du pardon exige qu'il soit «difficile», qu'il «coûte», le souvenir du tort subi, de la blessure infligée doit être vif dans l'esprit. Bien sûr, cette présence, ce présent intégral du pardon vise un autre comme agent d'un acte, source d'une intention que ne brouille ni ne voile l'éloignement dans le temps. Le pardonné doit être envisagé selon sa responsabilité plénière, et *a fortiori*, lui aussi, il doit se voir ainsi, il doit se comprendre dans ces termes. Je sollicite et j'accueille le pardon comme visant un ou plusieurs actes du passé, mais c'est en tant que sujet, comme agent de ces actes que je le sollicite et l'accueille. Et je me comprends comme auteur, comme agent de ces actes dans le présent, maintenant. L'élan bienfaisant du pardon qui touche ma volonté empêtrée dans la transgression ne me libère pas du «poids du passé», mais de la servitude présente. Pour l'éprouver selon la plénitude de son actualité, le pardon doit être compris comme affranchissant la volonté de ses intentions coupables, or comment saurait-on être délivré d'une intention qu'on n'éprouve plus aucunement maintenant?

Nietzsche a voulu réserver la mémoire à la promesse, donc à l'exercice de la souveraineté du sujet moral dans l'avenir. Or une fidélité égale est à l'œuvre dans les rapports que le moi maintient avec le passé. L'essence du sujet moral, c'est la responsabilité qui exige impérieusement la continuité de soi, la présence à soi ininterrompues. S'agissant de la volonté, cette continuité, cette présence ne sauraient être qu'actives. On a toujours cru devoir distinguer l'acte isolé de la volition, l'intention singulière, ponctuelle de la faculté de vouloir

selon son exercice continu, selon sa condition permanente. La distinction entre l'agir et l'état, entre l'isolé et le continu est correcte et véridique, sous condition de ne pas prendre la distinction pour une dissociation. Au sens strict du terme, la volonté est toujours un vouloir, non pas une entité hypostasiée mais un continuum qui est un courant. Sans doute, le vouloir ne s'exerce que par des volitions. Toutefois, il n'est pas que la somme de ses volitions et les volitions, elles, ne sont pas les simples retombées du vouloir. Comme on l'a entrevu lors de la discussion du repentir et du pardon, la volonté morale s'exprime obligatoirement par des actes singuliers, délimités dans le temps, à savoir les volitions, mais qui, une fois déployées et effectuées, ne retombent pas comme des choses matérielles dans le réceptacle du passé. Le sens même de la portée morale de la volonté, de la volonté bonne ou mauvaise, c'est de tenir son acte passé comme un moment effectif de son présent. La volonté ne répète pas son acte passé, néanmoins elle en reste l'auteur, l'agent maintenant. Pour comprendre la fidélité qui est le ressort essentiel de la responsabilité morale, la volonté doit être conçue comme continuant à être l'auteur de ses actes passés, de ses volitions révolues.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



M. VETÖ
(Paris)

ΑΘΗΝΩΝ



Η ΠΙΣΤΗ ΤΗΣ ΒΟΥΛΗΣΕΩΣ. ΟΡΙΖΟΝ ΣΥΓΧΩΡΗΣΕΩΣ ΚΑΙ ΜΕΤΑΜΕΛΕΙΑΣ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Ὁ Nietzsche ἀντέταξε τὴ μεταμέλεια στὴν ὑπόσχεση: ἡ μία δηλωτικὴ τῆς ὑπεροχῆς τῆς βουλήσεώς μας, ἡ ἄλλη δηλωτικὴ τῆς ἀδυναμίας ἐπιστροφῆς πρὸς ἓνα παρελθόν τοῦ ὁποίου ἡ βούληση ἔχει γιὰ πάντα διαχωρισθεῖ. Στὴν πραγματικότητα, ἡ μεταμέλεια δὲν ἔχει ἔννοια παρὰ μόνο διὰ τῆς ἀντίληψης τῆς βουλήσεως ποὺ ἀναδεικνύει μιὰ ἀδιάλειπτη συνέχεια μεταξὺ τοῦ παρελθόντος τῆς καὶ τοῦ παρόντος. Ἡ μεταμέλεια δὲν πρέπει νὰ ἀφορᾷ μιὰ προσωπικὴ βούληση, τὴν ἐνοχὴ πρόθεση, ἀποκομμένη ἀπὸ τὸ ὑποκείμενο, ποὺ θὰ περίμενε κανεὶς νὰ ἀντικατασταθεῖ ἀπὸ μιὰν ἄλλη βούληση, τὴ διορθωτικὴ. Οἱ ἠθικὲς πράξεις δὲν εἶναι πράγματα, δηλαδὴ ὑλικά γεγονότα, ἀλλὰ στιγμὲς ἀδιαίρετης ἠθικῆς βουλήσεως. Κατὰ τὴ μεταμέλεια ἐπιθυμοῦμε νὰ ἀπαλλαγοῦμε ἀπὸ τὸ λάθος τοῦ παρελθόντος, ὅμως θὰ πρέπει πρωτίστως νὰ ἀναλάβουμε τὴν εὐθύνη του. Χωρὶς ἀμφιβολία δὲν πρόκειται νὰ ἐπαναλάβουμε τὴν πράξη τοῦ παρελθόντος ἢ νὰ ἐκφράσουμε γιὰ μιὰ ἀκόμη φορὰ τὴν ἐκνοή μας πρόθεση. Ὅμως, πῶς θὰ ἦταν δυνατόν νὰ λύσουμε τὸν δεσμὸ μὲ τὴν πράξη τοῦ παρελθόντος ἐὰν αὐτὴ δὲν παρουσιαζόταν κατὰ τρόπο ἀπόλυτα ἀληθὴ στὸ παρόν; Τὸ λάθος γιὰ τὸ ὁποῖο μεταμελοῦμεθα ἔχει κατορθώσει νὰ περιπέσει σύμφωνα μὲ τὴν φυσικὴ του ὑλικότητα στὸ παρελθόν, δὲν εἶναι ἄρα σὲ θέση νὰ παρενοχλεῖ τὴ συνείδησή μας παρὰ μόνο ἐὰν ἐμφανίζεται ὡς δικό μας ἀποκείμενο στὸ παρόν. Ὅσο γιὰ τὴ συγχώρηση, κι αὐτὴ ἐπίσης, δὲν γίνεται ἀντιληπτὴ παρὰ μόνο διὰ τῆς ἀμέριστης θέας τῆς θελήσεως. Ζητῶ τὴ συγχώρηση γιὰ πράξεις τοῦ παρελθόντος ὅμως δὲν θὰ μπορούσα νὰ τὴ διεκδικήσω καὶ νὰ τὴν ἀποδεχθῶ παρὰ μόνον ὡς ποιοῦν, ὡς πραγματικὸ ὑποκείμενο τῶν πράξεων αὐτῶν. Ἡ συγχώρηση πρέπει νὰ μᾶς ἀπελευθερώνει ἀπὸ τὶς ἐνοχες προθέσεις μας, ὅμως πῶς θὰ κατορθώσουμε νὰ ἀποδεσμευθοῦμε ἀπὸ μιὰ πρόθεση τὴν ὁποία δὲν αἰσθανόμαστε πλέον; Μεταμελούμενος γιὰ μιὰ ἐπιθυμία τοῦ παρελθόντος, θὰ πρέπει νὰ τὴ θεωρήσω ὡς προερχόμενη ἀπὸ τὴν παροντικὴ μου βούληση καὶ ἡ ἀλήθεια τῆς συγχώρησης ποὺ μὲ ἀπαλλάσσει ἀπὸ τὸ βάρος τοῦ παρελθόντος, δημιουργεῖ τὴ λύτρωση τοῦ παρόντος μου. Ἡ μεταμέλεια καὶ ἡ συγχώρηση ἐκφράζουν ἀ-χρονικότητα τῆς βούλησής μας, μεταφυσικὸ συνταίριασμα τῆς συνέχειας τοῦ ἠθικοῦ μας εἶναι.

M. VETÖ

(μτφρ. Μ. ΠΡΩΤΟΠΑΠΑ-ΜΑΡΝΕΛΗ)



ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟΝ

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΤΟΥ ΘΟΥΚΥΔΙΔΗ ΚΑΙ Η ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΕΠΟΧΗ¹

Ὁ Θουκυδίδης (περ. 460-400 π.Χ.), Ἀθηναῖος ἱστορικός καὶ στοχαστής, εἶναι ὁ ἰδρυτὴς τῆς ἐπιστημονικῆς ἱστοριογραφίας καὶ τῆς ἀνθρωπολογικῆς κατεύθυνσης στὴ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας. Κατὰ τὴ διάρκεια δύο καὶ πλέον χιλιετιῶν ἡ *Ἱστορία τοῦ Πελοποννησιακοῦ Πολέμου* τοῦ Θουκυδίδου δὲν ἔχασε τὴν ἐπικαιρότητά της. Πλῆθος ἱστοριοφιλοσοφικῶν, κοινωνικοπολιτικῶν γενικεύσεων καὶ εὐστοχῶν καθημερινῶν καὶ ψυχολογικῶν παρατηρήσεων, ποὺ βρίθουν στὴν *Ἱστορία* του, προσελκύουν τὴν προσοχὴ τῶν συγχρόνων μας. Στὴ διάρκεια τῶν αἰώνων ἔχει ἐκτιμηθεῖ ἰδιαίτερα ὁ Θουκυδίδης ὡς πολιτικός στοχαστής, ὡστόσο, ἡ φιλοσοφία του τῆς ἱστορίας, συνυφασμένη στὴν ἱστορικὴ ἀφήγηση, ἔμενε, στὴν οὐσία, στὴ σκιά καὶ δὲν ἐξετάζοταν².

Σήμερα παρατηρεῖται μιὰ ὀρισμένη μετατόπιση τοῦ ἐπικέντρου τῆς προσοχῆς τῶν ἐπιστημόνων στὸν τομεᾶ τῶν ἀνθρωπιστικῶν ἐπιστημῶν ἀπὸ τὴν ἐκτίμηση τοῦ ρόλου τῶν κοινωνικῶν σχέσεων καὶ φαινομένων στὸν ἐσωτερικὸ κόσμον τοῦ ἀνθρώπου, στὴ φύση καὶ τὴν ψυχολογία του. Μὲ ἄλλα λόγια, συντελεῖται ἓνας ὀρισμένος ἀναπροσανατολισμὸς ἀπὸ τὸν κοινωνιοκεντρισμὸ, ποὺ ἔχει ἐκδηλωθεῖ ἐντονα στὸ μαρξισμό, στὴν ἀνθρωπολογία, γιὰ νὰ μὴν ποῦμε στὸν ἀνθρωποκεντρισμό. Πράγματι, ἐνῶ στοὺς δύο προηγούμενους αἰῶνες ὁ ἀνθρώπος ἀντιμετωπιζόταν κυρίως ὡς προϊόν τῆς διαπαιδαγώγησης καὶ τοῦ πολιτισμοῦ ἢ ὡς ἀποτέλεσμα τῶν διαμορφωμένων κοινωνικῶν σχέσεων καὶ πολιτικῶν καθεστώτων, τώρα ὁμως, ἀντίθετα, ἐμφανίστηκε ἡ τάση νὰ ἀντιμε-

1. Δημοσιεύτηκε στὴ ρωσικὴ γλῶσσα στὸ περιοδικὸ *Вопросы Философии*, Μόσχα, 2005, Νο 7. Τὸ ἄρθρο αὐτὸ ἀποτελεῖ περίληψη τῆς μονογραφίας μου *Ἡ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας τοῦ Θουκυδίδου καὶ ἡ σύγχρονη ἐποχή*. Ἡ μονογραφία δημοσιεύτηκε στὴ ρωσόφωνη ἑφημερίδα *Ἀφίνι Πρές* τὸ 2004 καὶ τὸ 2005.

2. Ἐξάλλου, ὁ γνωστὸς Ἀγγλὸς ἀρχαιοδίφης Γκ. Μπ. Γκράντι (Grundy) στὸ βιβλίο του *Thucydides and the History of his Age* (vol. II, Oxford, 1948, σ. 79) σημειώνει ὅτι «ὁ Θουκυδίδης δὲν εἶναι μόνο ἱστορικός, ἀλλὰ καὶ φιλόσοφος». Δυστυχῶς, ὁ πιὸ ἐγκυρὸς στὶς ἡμέρες μας Ρῶσος ἀρχαιοδίφης Α.Φ. Λόσεφ ἀναφέρει ἐν παρόδῳ τὴν ἰδέα γιὰ τὸν Θουκυδίδην ὡς φιλοσόφου, ἐπίσης ὑποβαθμίζει τὶς ὑπηρεσίες του στὸν τομεᾶ τῆς ἱστορίας καὶ τῆς πολιτικῆς σκέψης (πβ. Α.Φ. Λόσεφ, *Ἀρχαία φιλοσοφία τῆς ἱστορίας*, Μόσχα, 1977, σσ. 99, 108, στὸ ἴδιο: Μόσχα, 2000, σσ. 86, 93).



τωπίζεται το ίδιο το σύστημα της αγωγής, του πολιτισμού, οι κοινωνικές σχέσεις και δομές ως εξωτερικές εκδηλώσεις της έσωτερικής φύσης των ανθρώπων, της ψυχοσύνθεσής τους και των αξιολογικών, μπορούμε να πούμε, προσανατολισμών τους. Έν ολίγοις, παραφράζοντας τον αρχαίο Θουκυδίδη (και τον προγενέστερό του Ήράκλειτο), όποια είναι η φύση των ανθρώπων, η νοοτροπία τους, τέτοια είναι και η ιστορική τύχη τους.

Συγχρόνως, με γνώμονα την πεποίθηση ότι η ανθρώπινη φύση σε όμοιες συνθήκες εκδηλώνεται κατά όμοιο τρόπο, ο Θουκυδίδης καταλήγει στο συμπέρασμα για την ομοιότητα ιστορικών γεγονότων στο μέλλον. Έντεϋθεν απορρέει η βεβαιότητά του πως το έργο του είναι «αίώνιο κτήμα» (κτῆμά τε ἐς αἰεί).

Είναι πασίγνωστο ότι ο Θουκυδίδης επηρεάστηκε στο έργο του από τους Ίωνες φιλοσόφους (από τον Αναξίμανδρο έως τον Δημόκριτο) και, αναμφισβήτητα, από την ιατρική σχολή του Ίπποκράτη. Συνάμα μεγάλη επίδραση στον Αθηναίο Θουκυδίδη άσκησαν οι σοφιστές, και ιδιαίτερα ο Πρωταγόρας. Διατυπώνοντας την περίφημη θέση, σύμφωνα με την οποία «ό άνθρωπος είναι το μέτρο όλων των πραγμάτων» («πάντων χρημάτων μέτρον άνθρωπον είναι»), ο Πρωταγόρας αναπροσανατόλισε τη φιλοσοφία από την κοσμολογία στην ανθρωπολογία. Υίοθετώντας αυτόν τον προσανατολισμό, ο Θουκυδίδης, σε αντιδιαστολή με τον Σωκράτη, δεν αμφισβήτησε τα επιτεύγματα των Ίωνων φιλοσόφων³, αλλά, αντιθέτως, συνδύασε (σε αμείωτο, ασυνείδητο επίπεδο) την φυσικοεπιστημονική αντίληψη για τον άνθρωπο (τους ανθρώπους γενικά) ως μέρος της φύσης με την εξήγηση των κύριων ψυχολογικών κινήτρων της δράσης και των πράξεών τους σε συνάρτηση με τις διαμορφωμένες περιστάσεις. Είναι επίσης σημαντικό να επισημάνουμε ότι, θέτοντας ως κύριο καθήκον του «τήν αναζήτηση της [αντικειμενικής] αλήθειας», ο Θουκυδίδης απέρριψε τον αντικειμενισμό και σχετικισμό των σοφιστών, αλλά αξιοποίησε δεξιοτεχνικά τους «διπλούς» λόγους τους ή τη «διαλεκτική» τους. Ο συγγραφέας της *Ιστορίας του Πελοποννησιακού Πολέμου* δίνει ιδιαίτερη προσοχή στη διαμάχη των «κομμάτων» (ομάδων ανθρώπων), στην ψυχολογία των μαζών και του πλήθους (πολλοί, ὄχλος).

Ὡς πρὸς τὴν κριτικὴ προσέγγιση τῶν πηγῶν καὶ τῶν μαρτυριῶν, καθὼς καὶ τῶν παραδόσεων καὶ αὐθεντιῶν, ὡς πρὸς τὴν εὐσυνειδησία καὶ τὴν προσεκτικὴ ἀνάλυση τῶν γεγονότων, ὡς πρὸς τὸ βάθος καὶ τὴν

3. Σύμφωνα με την πλατωνική-ξενοφώντεια παράδοση, αποδίδεται στον Σωκράτη ή σκέψη ότι τί μπορεί, τάχα, νά μάθει κανείς από τὰ δέντρα;

έκφραστικότητα και τή φιλοσοφική έρμηνεία τους δέν υπήρχε κάποιος εφάμιλλος μέ τόν Θουκυδίδη τόσο στόν άρχαίο κόσμο, όσο και στις κατοπινές εποχές. Ο μεγαλοφυής συγγραφέας τής *Ιστορίας του Πελοποννησιακού Πολέμου* προκατέλαβε τή μέθοδο τών αντίστροφων συμπερασμάτων, τήν ιδιότυπη συγκριτική μέθοδο.

Ώστόσο, άς πάρουμε τά πράγματα μέ τή σειρά τους.

Πελοποννησιακός Πόλεμος. Σ' αυτόν συγκρούστηκαν δύο κατά πολύ αντίθετα κοινωνικοοικονομικά και ιδεολογικοπολιτικά συστήματα: τής **Σπάρτης** και τής **Αθήνας**. Η σπαρτιατική κοινωνία ήταν «κλειστή», όλιγαρχική (μέ έμβρυα όλοκληρωτισμού), ή δέ άθηναϊκή κοινωνία ήταν, αντιθέτως, «άνοικτή», δημοκρατική (μέ τάση περάσματος στη ριζοσπαστική δημοκρατία). Τό οικονομικό και κοινωνικοπολιτικό σύστημα τής Σπάρτης, άποκαλούμενο «κοινότητα τών ίσων», διακρινόταν για τήν άυστηρή έσωτερική όργάνωση, τήν περιουσιακή ισότητα τών πολιτών, τή σταθερότητα τής κρατικής ζωής, τή φυσική κλειστή άγροτική οικονομία και τή στρατιωτική εκπαίδευση. Ήταν μιá κοινωνία πού διατηρούσε τις επιβιώσεις τών πρωτόγονων κοινοτικών σχέσεων και καλλιεργούσε ένα σχεδόν άσκητικό (σπαρτιάτικο) τρόπο ζωής: άυστηρή άνατροφή τής νέας γενιάς, άπόλυτη ύποταγή τών προσωπικών συμφερόντων στα κοινωνικά (κρατικά) συμφέροντα, δηλαδή στόν Νόμο.

Η Αθήνα άποτελούσε τό διαμετρικά αντίθετο τής Σπάρτης ως προς τόν δυναμισμό, τήν έλευθερία τών πολιτών και τήν άγάπη της για τις καινοτομίες σε όλους τούς τομείς τής δραστηριότητας, είτε προκειται για τήν οικονομική, κοινωνικοπολιτική ή τήν πνευματική-δημιουργική δραστηριότητα. Η Αθήνα, όπου άνθισαν πολλά είδη τέχνης και διάφορες φιλοσοφικές σχολές, ή έπιστήμη και ή ρητορική τέχνη, δικαίως όνομάστηκε «σχολείο τής Ελλάδας».

Όπως είναι γνωστό, ή έξαιρετική άνάπτυξη του έλληνικού πολιτισμού, και ιδιαίτερα τής Αθήνας στόν 5ο αιώνα π.Χ. (πού ό Ε. Ρενάν άποκάλεσε «έλληνικό θαύμα»), καθορίστηκε άπό τήν έλληνική δημοκρατία, πού άποκάλυψε τό ταλέντο του λαού, τό δημιουργικό του δυναμικό. Ώστόσο, πρέπει νά έχουμε υπόψη πώς ή ίδια ή δημοκρατία τών Ελλήνων υπήρξε ή έξωτερική έκφραση του έσωτερικού προσανατολισμού τους στόν άγώνα για τήν έλευθερία, είτε ενάντια στους «εύγενείς» καταπιεστές τους ή ενάντια στην εισβολή τών Περσών κατακτητών.

Η άρχαία (πριν άπ' όλα ή άθηναϊκή) δημοκρατία προϋπέθετε τή νομική ισότητα όλων τών πολιτών, τήν έλευθερία του λόγου, τήν πάλη τών γνωμών και τήν έλευθερία τής κριτικής. Τό δικαίωμα αυτό έδραζόταν στη διαισθητική αντίληψη ότι οί άνθρωπινες κρίσεις δέν είναι «θεϊκές», δέν έχουν τόν χαρακτήρα άπόλυτων άληθειών, πού δέν υπόκεινται σε συζήτηση. Από τή σκοπιά αυτή, ή άλήθεια δέν είναι αντικείμενο άσυ-

νείδητης πίστης, αλλά γνώση που βασίζεται σε γεγονότα και τη λογική, στη λογική (ὀρθολογική) αντίληψη.

Στὸν περίφημο Ἐπιτάφιο του ὁ Θουκυδίδης Περικλῆς (σὲ ἀντίθεση μὲ τὴ ἀντιπάθεια τῶν Σπαρτιατῶν πρὸς τοὺς λόγους)⁴ λέει: «Γιατί δὲν πιστεύουμε πῶς ἡ συζήτηση ζημιώνει τὴν πράξη, ἀλλὰ πῶς εἶναι πιὸ βλαβερὸ νὰ μὴ μάθει κανεὶς ἀπὸ τὰ πρὶν μὲ τὸ λόγο σὲ τί νὰ πρέπει νὰ προχωρήσει μὲ τὴν πράξη» (Θουκυδίδης, Β, 2, πβ. ἐπίσης: Γ, 42, 2)*.

Οἱ μεταρρυθμίσεις τοῦ θρυλικοῦ Λυκούργου καὶ τοῦ ἱστορικοῦ Σόλωνα. Ἄν ἐπιχειρήσουμε νὰ διατυπώσουμε τὴν ἀντίθεση ἀνάμεσα στὴ Σπάρτη καὶ τὴν Ἀθήνα μὲ ἀφηρημένες φιλοσοφικὲς κατηγορίες, τότε, κατὰ τὴν ἀποψή μας, ἡ Σπάρτη στὸ πρόσωπο τοῦ Λυκούργου, τῆς ρήτηρας (νομοθεσίας) του ἀκολούθησε (ἐννοεῖται, στὸ ἐπίπεδο τῆς διαίσθησης) τὸν προσανατολισμὸ στὴν προτεραιότητα τῆς ἐξισωτικῆς δικαιοσύνης ὡς κύριο κοινωνικοοικονομικὸ καὶ ἠθικὸ ἀξιολογικὸ προσανατολισμὸ. Ἐντεῦθεν ἀπορρέει καὶ ἡ «κοινότητα τῶν ἴσων». Οἱ δὲ Ἀθηναῖοι ἔδιναν ἔμφαση στὴν ἐλευθερία ὡς ὑψιστὴ ἀξία. Οἰκονομικὴ καὶ κοινωνικοπολιτικὴ ἔκφραση αὐτῆς τῆς ἀξίας ὑπῆρξαν οἱ μεταρρυθμίσεις τοῦ Σόλωνα (594 π.Χ.), ποὺ συνέδεσαν τὸ μέγεθος τῶν πολιτικῶν δικαιωμάτων μὲ τὸ μέγεθος τῆς περιουσίας. Οἱ μεταρρυθμίσεις τοῦ Κλεισθένη (509-507 π.Χ.) ὁδηγήσαν στὴν παραπέρα ἐδραίωση τῆς δημοκρατίας. Ὁ Ἀριστοτέλης ἐκτίμησε τίς μεταρρυθμίσεις τοῦ Σόλωνα καὶ τοῦ Κλεισθένη, δηλώνοντας ὅτι «ὅταν ὁ λαὸς εἶναι κύριος τῆς ψήφου του, γίνεται καὶ τὸ πολίτευμα κύριος»⁵.

Περνώντας στὴ φιλοσοφία ἱστορίας τοῦ Θουκυδίδη, πρέπει νὰ ἐπισημάνουμε ὅτι αὐτός, ὅπως ὁ Εὐριπίδης, περιοριζόταν στὴν ἀπεικόνιση καὶ τὴν ἐρμηνεία τοῦ ὑπάρχοντος (καὶ ὄχι τοῦ δέοντος)⁶, δηλαδή τοῦ

* Οἱ ἀναφορὲς στὸν Θουκυδίδη ποὺ ἀκολουθοῦν: ΘΟΥΚΥΔΙΔΟΥ, *Ἱστορίαι*, Paris, Les Belles Lettres, 1958.

4. Οἱ Σπαρτιάτες ἀντὶ τίς συζητήσεις στὴ Λαϊκὴ Συνέλευση (Ἀπέλλα) προτιμοῦσαν τίς στρατιωτικὲς ἀσκήσεις, ἀντὶ τὴν ἐξεζητημένη ἐπιχειρηματολογία – τίς σύντομες ἐντολές, ἀντὶ τίς ἐπιστημονικὲς συζητήσεις τῶν φιλόσοφων – τίς εὐστοχες παρατηρήσεις, κυρίως διδακτικοῦ χαρακτήρα.

5. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Ἀθηναίων Πολιτεία*, Α, 9.

6. Στὴ ρεαλιστικὴ ἀπεικόνιση τῆς πραγματικότητας ὁ Θουκυδίδης, θυμίζουμε, ἀποτελεῖ τὸ ἀντίθετο τοῦ Πλάτωνα, ὁ ὁποῖος κατασκεύαζε οὐτοπικὰ κοινωνικὰ σχέδια γιὰ τὸ δέον, δηλαδή γιὰ τὸ πῶς θὰ πρέπει νὰ εἶναι τὸ κρατικὸ πολίτευμα, οἱ περιουσιακὲς σχέσεις, ἡ οἰκογένεια, τὸ σύστημα διαπαιδαγώγησης κ.λπ. γιὰ τὴ δημιουργία, μιλώντας μὲ σύγχρονους ὅρους, τοῦ νέου ἀνθρώπου. Σημειώνουμε ὅτι ἡ βαθιὰ ἐρμηνεία τοῦ ὑπάρχοντος εἶναι ἀδύνατη χωρὶς τὴ ρεαλιστικὴ (ὄχι φανταστικὴ) ἀντίληψη γιὰ τὸ δέον. Τὸ ὑπάρχον καὶ τὸ δέον συνιστοῦν ἀντιφατικὴ ἐνότητα ἀντιθέτων καὶ τὸ ἓνα δὲν εἶναι δυνατό χωρὶς τὸ ἄλλο.

ποιά είναι ή ζωή τῶν ἀνθρώπων, οἱ βασικοὶ φυσικοὶ (ψυχολογικοὶ) προσανατολισμοὶ καὶ ἐπιδιώξεις τους. Καὶ γι' αὐτὸ, θὰ ἔλεγε κανεὶς, ὅτι καμιά φιλοσοφία τῆς ἱστορίας δὲν ὑπάρχει καὶ δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρχει στὸν Θουκυδίδη. Αὐτὴ βεβαίως εἶναι μιὰ πρώτη ἐκτίμηση. Στὴν πραγματικότητα ὅμως σὲ ὅλη τὴν Ἱστορία του ὑπάρχουν (ἔστω καὶ ὄχι πάντα ἐμφανῶς) βαθιὲς φιλοσοφικὲς καὶ κοινωνικοπολιτικὲς ιδέες καὶ κρίσεις, ἰδιαίτερα στοὺς διπλοὺς λόγους, γιὰ παράδειγμα, τῶν ἐκπροσώπων τῆς Ἀθήνας καὶ τῶν κατοίκων τοῦ νησιοῦ Μῆλος, τοῦ Κλέωνα καὶ τοῦ Διόδοτου, τοῦ Νικία καὶ τοῦ Ἀλκιβιάδη. Θὰ προσθέσουμε πῶς δὲν ὑπάρχουν ἱστορικοὶ καὶ ἱστοριογραφία χωρὶς φιλοσοφικὲς, ἐν πάσῃ περιπτώσει, συγκεκριμένες ἱστοριοφιλοσοφικὲς γενικεύσεις, σκέψεις καὶ στοχασμούς.

Ὁ γνωστός, Ἀγγλὸς ἀρχαιοδίφης E. Dodds⁷ ἐντοπίζει στὸν ἀρχαῖο κόσμο τὴν ιδέα τῆς προόδου. Ἔτσι, ἐπικαλεῖται τὸν φιλόσοφο καὶ ραψωδὸ Ξενοφάνη, ὅπου σ' ἓνα διασωθὲν ἀπόσπασμα ποίημά του ἀναφέρεται:

Δὲν ὑποδείξαν οἱ θεοὶ ἐξαρχῆς τὰ πάντα ἀπὸς θνητούς,
Αὐτοί, μὲ χρόνια ζήτησι, τὸ ἄριστον ἠθροίσαν⁸.

Ὁ E. Dodds παραθέτει ἐπίσης ἀπόσπασμα ἀπὸ τὴν Ἱστορία τοῦ Θουκυδίδη, ὅταν οἱ Κορίνθιοι πρέσβεις δηλώνουν ὅτι «κατ' ἀνάγκη ὅμως, ὅπως καὶ σὲ μιὰ τέχνῃ, ἐπικρατοῦν τὰ καινούργια» (Α, 71).

Κατὰ τὴ γνώμη τοῦ E. Dodds, «ὁ Θουκυδίδης ἐξετάζε τὴν παρελθούσα ἱστορία τῆς Ἑλλάδας ὡς σταδιακὴ κίνησι πρὸς τὰ ἄνω»⁹. Καὶ πράγματι, ἂν ἔχουμε ὑπόψη μας τὴ λεγόμενη «Ἀρχαιολογία» στὴν Ἱστορία τοῦ Θουκυδίδη, σ' αὐτὴ διατυπώνεται ἡ σκέψις, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ὅλα τὰ ἱστορικὰ γεγονότα τοῦ μακρινοῦ παρελθόντος «δὲ στάθηκαν τόσο σημαντικὰ οὔτε μὲ τοὺς πολέμους, οὔτε κατὰ τὰ ἄλλα» (Α, 1). Τὸ ζήτημα εἶναι, ὅπως ἀναφέρει ὁ Θουκυδίδης, ὅτι «τὰ παλιὰ χρόνια (στὴν Ἑλλάδα)* δὲν κατοικοῦσαν μόνιμα, ἀλλὰ γίνονταν τότε πολλὲς μετακινήσεις λαῶν, καὶ τὰ διάφορα φύλα ἄφηναν εὐκόλα τὸν τόπο πού κατοικοῦσαν, γιὰ τὸν ἐξανάγκαζαν μὲ τὴ βία ἄλλοι, κάθε φορὰ περισσότεροι. Δὲν ὑπῆρχε καθόλου ἐμπόριο καὶ δὲν ἐπικοινωνοῦσαν μεταξύ τους χωρὶς φόβο οὔτε ἀπὸ στεριά οὔτε ἀπὸ θάλασσα... Γιὰ τοὺς λόγους αὐτοὺς δὲν ἦταν δυνατοὶ μὴν ἔχοντας οὔτε μεγάλες πολιτεῖες οὔτε κανένα ἄλλο εἶδος ἐξοπλισμοῦ» (Α, 2). Ἡ μετακίνηση

7. E. DODDS, *The Ancient Concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford, Clarendon Press, 1973.

8. Πβ. Α. ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ, *Ἡ φιλοσοφία τοῦ Ξενοφάνη*, Ἀθήνα, Ἀκαδημία Ἀθηνῶν Κ.Ε.Ε.Φ., 1996, σ. 155, Ἀπόσπασμα 18.

9. E. DODDS, *The Ancient Concept of Progress...*, σ. 12.

* Σημείωση τοῦ συγγραφέως.



φύλων δὲ σταμάτησε καὶ μετὰ τὸν Τρωικὸ Πόλεμο: «Μὲ μεγάλη δυσκολία, καὶ ὕστερ' ἀπὸ πολὺν καιρὸ, ἀφοῦ ἡσύχασε ἡ Ἑλλάδα καὶ καταστάλαξαν μὲ μόνιμη ἀσφάλεια χωρὶς νὰ μετακινουῦνται πιά οἱ πληθυσμοί, ἄρχισε νὰ στέλνει ἔξω ἀποικίες, καὶ τὶς μὲν Ἰωνικὲς πόλεις καὶ τὶς περισσότερες ἀπὸ τὶς νησιωτικὲς τὶς ἀποίκησαν οἱ Ἀθηναῖοι, τὸ δὲ μεγαλύτερο μέρος τῆς Σικελίας καὶ τῆς Ἰταλίας οἱ Πελοποννήσιοι καὶ μερικοὶ ἄλλοι ἀπὸ τὴν ὑπόλοιπη Ἑλλάδα» (Α, 12). Ἔτσι, «καθὼς δυνάμωνε λοιπὸν ἡ Ἑλλάδα κ' οἱ ἄνθρωποι ἀποχτοῦσαν περισσότερα κεφάλαια παρὰ πρωτύτερα... καὶ οἱ Ἑλληνικοὶ τόποι ναυπηγοῦσαν στόλους καὶ πιάνονταν περισσότερο ἀπὸ τὴ θάλασσα» (Α, 13). Ἐν ὀλίγοις, «ἐκεῖνοι ὅμως ποὺ τὰ πρόσεξαν στὶς διάφορες πολιτείες ἀπόχτησαν σημαντικὴ δύναμη, εἴτε ἀπὸ τὶς χρηματικὲς προσόδους εἴτε ἀπὸ τὴν ἐξουσία τους πάνω σὲ ἄλλους. Γιατὶ ἔκαναν θαλάσσιες ἐπιδρομὲς στὰ νησιά, καὶ τ' ἀνάγκαζαν λεηλατώντας τα νὰ τοὺς ὑποταχτοῦν» (Α, 15).

Ἐπομένως, ἡ πρόοδος στὴν ἱστορία τῶν ἐλληνικῶν πόλεων-κρατῶν συνδέεται μὲ τὴν τελειοποίηση τῆς τεχνικῆς, ἰδιαίτερα μὲ τὴν ἐνίσχυση τοῦ στόλου καὶ τὴν ὀχύρωση τῶν τειχῶν τῆς πόλης. Στὴν ἐξασφάλιση τῆς ἀσφάλειας στὴ θάλασσα καὶ στὴν ξηρὰ συνέβαλαν ἡ ἀνάπτυξη τοῦ ἐμπορίου, τῶν συγκοινωνιῶν, καθὼς καὶ ἡ δημιουργία κεντρικῶν πολιτειῶν. Σημειώθηκε πρόοδος καὶ στὸν τομέα τῆς νομοσυνειδήσεως καὶ τῆς ἠθικῆς: ἡ ληστεία καὶ ἡ πειρωτεία ἐγίναν ἐπονεϊδιστὲς πράξεις στὴν κοινωνικὴ συνείδηση (ὥστόσο, ἀνάλογα ἐγκλήματα διαπράττονται καὶ στὶς ἡμέρες μας). Ἡ «κίνησις πρὸς τὰ ἄνω», σύμφωνα μὲ τὸν Dodds, συνοδεύοταν ἀπὸ τὴν κατάρτιση τῆς ἐξουσίας ἀπὸ πιὸ ἰσχυρὲς δυνάμεις καὶ πολιτείες ἐπὶ τῶν λιγότερο ἰσχυρῶν. Ὅπως εἶναι γνωστό, οἱ Πέρσες βασιλεῖς, ἐνῶ κατεῖχαν τεράστια ἐδάφη καὶ κυριαρχοῦσαν πάνω σὲ πλῆθος λαῶν καὶ φυλῶν, ἀποφάσισαν νὰ ὑποτάξουν καὶ ὅλες τὶς ἐλληνικὲς πολιτείες.

Ἀνακύπτει τὸ ἐρώτημα: πῶς ἐξηγεῖται τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Μίνως, ὁ Δαρεῖος καὶ ὁ Ξέρξης (καὶ ὄχι μόνο αὐτοί, ἀλλὰ καὶ τὰ σύγχρονα κράτη) ἐπιδίωκαν συνεχῶς τὴν επέκταση τῆς ἐξουσίας καὶ τῆς κυριαρχίας τους;

Ὁ Θουκυδίδης, γράφοντας γιὰ τὸν πόλεμο, προσπάθησε νὰ βρεῖ τὴν ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα αὐτὸ στὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου (ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴ φυλὴ, τὴν ἐθνότητα), στὴ νοοτροπία καὶ στὴν ψυχροσύνησσή του. Εἶναι σαφὲς πῶς ἡ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας τοῦ Θουκυδίδη στηρίζεται στὴν ἀνθρωπολογία. Ἀπὸ τὴ σκοπιὰ αὐτή, ἡ ἀνάπτυξη τῆς τεχνικῆς καὶ τῆς τεχνολογίας δὲν μπορεῖ νὰ ἀλλάξει οὐσιαστικὰ τὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου. Καὶ γι' αὐτὸ ἡ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας, κατὰ τὴν ἀντίληψη τοῦ Θουκυδίδη, συνιστᾷ τὸ ξεδίπλωμα τῶν ἐνυπαρχουσῶν στὸν ἄνθρωπο ἰδιοτήτων, δυνατοτήτων, ἐπιδιώξεων καὶ ἐνεργειῶν. Μὲ ἄλλα λόγια,

μιά από τις αμετάβλητες και σταθερές ικανότητες της νοοτροπίας του ανθρώπου (τῶν ἀνθρώπων γενικά) εἶναι ἡ ἀγωνιστικότητα. Ἡ ζωὴ εἶναι πάλι, ἀγώνας. Προφανῶς, ὁ Θουκυδίδης διέκρινε ὑποσυνείδητα τὸ νόημα τῆς ἱστορίας στὸν ἀγώνα. Ἐν πάσῃ περιπτώσει, ἡ εἰκασία μας δὲν ἀντιφάσκει μὲ τὸ πνεῦμα ἐρμηνείας ἀπ' αὐτὸν τῆς ἱστορίας καὶ τὴν κοσμοαντίληψή του.

Στὸν ἀρχαῖο κόσμο ὁ πόλεμος ἦ, μιλώντας μὲ σύγχρονους ὅρους, ἡ δυναμικὴ ἐπίλυση τῶν πολιτικῶν προβλημάτων στὶς διεθνεῖς σχέσεις θεωροῦνταν ἓνα φυσιολογικὸ φαινόμενο. Σύμφωνα μὲ τὰ λόγια τοῦ σπαρτιάτη στρατηγοῦ Βρασίδα, τὸ δικαίωμα τῆς κυριαρχίας ἐνὸς ἰσχυροῦ κράτους ἐπὶ ἐνὸς ἀδύνατου τὸ «δίνει ἡ τύχη» (Δ, 86).

Οἱ ἀρχαῖοι πολιτικοί, σὲ ἀντιδιαστολὴ μὲ τοὺς σύγχρονους, δὲν ἔκρυβαν τὸν ἐπεκτατισμὸ τοῦ κράτους τους μὲ τὰ «δικαιώματα τοῦ ἀνθρώπου», τὸν «ζωτικὸ χῶρο», τὸ «διεθνιστικὸ χρέος» κ.λπ. Σύμφωνα μὲ τὸν Θουκυδίδη, ἡ ἐπιδίωξη τῆς ἐξουσίας καὶ τῆς ὑπεροχῆς συνιστοῦν ἓναν ἀπὸ τοὺς παράγοντες τῆς ἱστορικῆς ἐξέλιξης, ὅπως καὶ ἡ δίψα γιὰ ἐλευθερία. Καὶ τὰ δύο ἀντίθετα αἰσθήματα, ποὺ ἐνυπάρχουν γενετικά στὸν ἄνθρωπο, τὸν ὠθοῦν, ὅπως ἔλεγε ὁ ἴδιος ὁ Θουκυδίδης, «σὲ ριψοκίνδυνες ἐπιχειρήσεις», εἴτε πρόκειται γιὰ τὴν ἐκστρατεία στὴ Σικελία ἢ τὴν ἐξέγερση στὸ νησί Λέσβος. Αὐτὰ τὰ αἰσθήματα εἶναι ἀμετάβλητα σὲ ὅλες τὶς ἀλλαγές στὴ συμπεριφορὰ τῶν ἀνθρώπων «ἀνάλογα μὲ τὸ πῶς θὰ παρουσιαστοῦν κάθε φορὰ οἱ παραλλαγμένες περιστάσεις» (Ρ, 82).

Ἔτσι, «σὲ καιροὺς εἰρήνης κι ὅταν ὑπάρχει σχετικὴ εὐημερία, τόσο οἱ πολιτεῖες ὅσο καὶ τὰ ἄτομα, εἶναι πιο καλοπροαίρετοι ὁ ἓνας γιὰ τὸν ἄλλον, ἐπειδὴ δὲ φτάνουν σὲ ἀπόγνωση ἀπὸ ἀκρα ἀνάγκη ποὺ δὲν τοὺς ἤρθε μὲ τὴ θέλησή τους» (στὸ ἴδιο). Ἀντίθετα, «ὁ πόλεμος... διδάσκει τὴν ὠμότητα», ὁδηγεῖ σὲ δεύτερη μοίρα τὰ ἀγαθὰ τῆς εἰρηνικῆς ζωῆς καὶ τοῦ πολιτισμοῦ. Στοὺς «περισσότερους ἀνθρώπους» ἐκδηλώνονται τὰ τυφλὰ καὶ ἐγωιστικὰ ἐνστικτα. Σ' αὐτὲς τὶς συνθήκες πέφτουν οἱ ἠθικὲς βάσεις τῆς κοινωνίας, ἀνθίζει ἡ λατρεία τῆς δύναμης καὶ τῆς δολιότητος (πβ. Γ, 82). Ἡ εὐσέβεια καὶ ἡ ἀντίληψη γιὰ τὴ «θεία τιμωρία» δὲ συγκρατοῦσαν τὴν ἀνταγωνιζόμενη δημοκρατικὴ καὶ ὀλιγαρχικὴ παράταξη («κόμματα») ἀπὸ ἐγκλήματα: «Καὶ δὲν ἐδίστασαν στὴν προσπάθειά τους νὰ καταλάβουν τὴν ἀρχὴ εἴτε καταδικάζοντας τοὺς ἀντιπάλους μὲ ἄδικη ψῆφο τοῦ λαοῦ, εἴτε μὲ βίαιο πραξικόπημα..., νὰ χορτάσουν τὴ φιλοδοξία τους τῆς στιγμῆς» (Γ, 82).

Κατὰ τὸν Θουκυδίδη, ἀπὸ τὶς ἀμετάβλητες παραμέτρους τῆς ἀνθρώπινης φύσης καὶ τὶς ὅμοιες περιστάσεις ἀκολουθεῖ μιὰ ὀρισμένη τάξη, νομοτέλεια, σύμφωνα μὲ τὶς ὁποῖες τὰ γεγονότα μποροῦν νὰ ἐπαναληφθοῦν μὲ τὴν ἴδια ἢ ὅμοια μορφή. Ὡστόσο, δὲν πρέπει νὰ ἐννοεῖται μονοσήμαντα ἡ ἰδέα τῆς ἐπαναληπτικότητας ποὺ διατύπωσε ὁ μέγας ἱστορικὸς καὶ στοχαστής. Μὲ τὴν ἀκριβῆ σημασία τῆς λέξης δὲν ὑπάρ-

χουν επαναλήψεις της ζωής ενός ανθρώπινου ατόμου (μέ τη διατήρηση της ταυτότητάς του), για να μην αναφέρουμε τα ιστορικά γεγονότα. Κατά την άποψή μας, με την επανάληψη των γεγονότων ο Θουκυδίδης υπονοούσε το γενικό και το νομοτελειακό, δηλαδή το αναμενόμενο μέλλον. Αν όμως δεν ληφθεί υπόψη ότι τα γεγονότα είναι έντελως χωριστά, τότε αυτό σημαίνει ότι στην ιστορία δεν υπάρχει τίποτα το νομοτελειακό, ως έναν βαθμό επαναλαμβανόμενο. Έντεθεν απορρέει ότι είναι απολύτως αδύνατο κάποιος να προμαντέψει και να προβλέψει κάτι. Μά και η ίδια η μελέτη της ιστορίας καθίσταται ανώφελη και μαζί μ' αυτή και η συσσωρευμένη πείρα των προηγούμενων γενεών, μα και ολόκληρης της ανθρωπότητας. Στο μεταξύ, ο Θουκυδίδης αντιλαμβάνονταν πραγματιστικά τα καθήκοντα της ιστορίας, φρονώντας ότι η γνώση του παρελθόντος θα βοηθήσει την κατανόηση του μέλλοντος, την εξαγωγή διδαγμάτων από την ιστορία. Με άλλα λόγια, ο μεγάλος στοχαστής είχε την αξίωση να είναι *φιλόσοφος της ιστορίας* και όχι απλώς αφηγητής των περασμένων γεγονότων.

Μεταξύ των διαφόρων ρευμάτων της φιλοσοφίας της ιστορίας ξεχωρίζουν δύο κατευθύνσεις *ερμηνείας των ιστορικών γεγονότων*. Σύμφωνα με την πρώτη, η πορεία της ιστορίας προκαθορίζεται από «έξωτερικές δυνάμεις» (θεοί, Θεός), σύμφωνα δέ με τη δεύτερη, η ιστορική διαδικασία, είναι, απεναντίας, αυτοπροσδιορισμένη. Αυτό σημαίνει ότι οι ίδιοι οι άνθρωποι κάνουν την ιστορία ανεξάρτητα από την επίδραση των «έξωτερικών δυνάμεων», καθώς και τέτοιων εξωτερικών δυνάμεων, όπως η έκλειψη ήλιου, οι σεισμοί και άλλα φαινόμενα, τα οποία μπορούν να επηρεάσουν τα ιστορικά γεγονότα, όχι όμως και να τα καθορίζουν (έν πάση περιπτώσει, όχι πάντα).

Ο «πατέρας της ιστορίας» Ηρόδοτος, όντας θρησκευόμενος άνθρωπος, εξηγοῦσε τα ιστορικά γεγονότα κυρίως με τη θεία βούληση, με το πεπρωμένο, με το πρόσταγμα της τύχης. Ο δέ Θουκυδίδης υπήρξε πρώτος από τους ιστορικούς που ερμήνευσε την ιστορία ως προϊόν της δράσης των ανθρώπων. Απέκλειε οποιαδήποτε ανάμειξη δυνάμεων του επέκεινα στα ιστορικά γεγονότα.

Η ιδεολογική θέση του Θουκυδίδη, που δεν επιδοκιμαζόταν πάντα στην Αρχαιότητα, επικρίνεται ενίοτε και τον τελευταίο καιρό. Έχουμε υπόψη το βιβλίο *Αρχαία φιλοσοφία της ιστορίας* του επιφανούς Ρώσου αρχαιολόγου Α.Φ. Λόσεφ, κατά τον οποίο στον Θουκυδίδη οι άνθρωποι είναι οι ίδιοι δημιουργοί της ιστορίας και μάλιστα «χωρίς καμιά ανάμειξη του επέκεινα»¹⁰.

Η «εὐφυολογία» του Cornford. Αναγκαζόμαστε εδώ να κάνουμε μιὰ

10. Α. Φ. ΛΟΣΕΦ, *ἐνθ' ἄν.*, σ. 106 (ἐκδ. 1977) καὶ σ. 92 (ἐκδ. 2000).

μικρή παρέμβαση και θα αναφερθούμε στο δοκίμιο του γνωστού Ἀγγλου ἀρχαιοδίφη F. Cornford *Thucydides Mythistoricus*¹¹, πού τὸ ἐπικαλοῦνται ἐπιδοκιμαστικά οἱ Α.Φ. Λόσεφ, Σ.Γ. Λουριέ κ.ἄ.

Στὸν πρόλογο τοῦ δοκίμιου του ὁ F. Cornford σημειώνει ὅτι μὲ τὸ ἐπίθετο «Μυθιστορία» ὑπονοεῖ «τὴν ἱστορικὴ περιγραφὴ πού παρουσιάζεται στὰ πλαίσια τυποποιημένης ἀντίληψης, εἴτε πρόκειται γιὰ καλλιτεχνικὴ ἢ φιλοσοφικὴ ἀντίληψη, ἡ ὁποία ἔχει ἐδραιωθεῖ σταθερὰ στὴ συνείδηση τοῦ Θουκυδίδη ἀκόμα πολὺ πρὶν ἐμφανιστεῖ σ' αὐτὸν ἡ σύλληψη τοῦ ἔργου του»¹². Ὅπως ὅλα δείχνουν, μὲ τὴν ἀργίῳ δοσμένη «τυποποιημένη ἀντίληψη» (a mould conception) ὁ συγγραφέας ἔχει ὑπόψη τὴ μυθολογικὴ ἀντίληψη τῶν ἀνθρώπινων παθῶν καὶ πράξεων, «πού συνιστοῦν τὸν κόσμον τῆς ἱστορίας» (ἀπ' ἐδῶ προκύπτει καὶ τὸ ἐπίθετο «μυθιστορικὸς» πού ἀποδίδεται κυρίως στὸν Θουκυδίδη). Τὸ ζήτημα εἶναι πῶς «ἡ ἀντίληψη τοῦ Θουκυδίδη γιὰ τὴν ἱστορία δὲν ἦταν, ὅπως συνήθως ὑποθέτουν, ἐπιστημονικὴ»¹³. «Ὁ Θουκυδίδης, ὅπως καὶ οἱ σύγχρονοί του Ἀθηναῖοι, εἶχε μιὰ νοοτροπία πού ἄρχισε νὰ διαμορφώνεται ἀκόμα στὰ πρῶτα παιδικὰ χρόνια ὑπὸ τὴν ἐπίδραση τῆς ἐκπαίδευσης πού ἐξ ὁλοκλήρου περιοριζόταν στὴ μελέτη τῶν ποιητῶν»¹⁴. Στὴ συνέχεια διατυπώνεται ἡ σκέψη, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἡ διαμόρφωση τῶν ἀντιλήψεων τοῦ Θουκυδίδη στὴν παιδικὴ ἡλικία καὶ τὴν ἐφηβεία παγιώθηκε: «Καὶ καμιά ὀρθολογικὴ σκέψη, καμιά μόνιμη ἐνασχόληση τοῦ Θουκυδίδη δὲν μπόρουσε νὰ διαταράξει αὐτὴ τὴ νοοτροπία ἐκεῖνο τὸν αἰῶνα πού ἡ ἐπιστήμη (ποιά ἐπιστήμη; ἡ ἱπποκράτεια ἰατρικὴ, πού ἄσκησε μεγάλη ἐπίδραση στὸν Θουκυδίδη)* δὲν εἶχε ἐπεξεργαστεῖ ἀκόμα ἓνα αὐτοτελὲς σύστημα ἐννοιῶν»¹⁵. (Καὶ τί γίνεται μὲ τὴν ἀνακάλυψη ἀπὸ τὸν Δημόκριτον τῆς ἀρχῆς τῆς αἰτίας καὶ τῆς αἰτιότητος, πού ἐφάρμοζε ὁ Θουκυδίδης;)**.

Στὸν ἴδιο πρόλογο στὸ *Thucydides Mythistoricus* τονίζεται ὅτι «οἱ

11. F. M. CORNFORD, *Thucydides Mythistoricus*, London, 1907, σ. VII.

12. Αὐτόθι, σ. VII.

13. Αὐτόθι, σ. IX. Θεωρεῖται ὅτι σὲ διάκριση μὲ τοὺς ἱστοριογράφους στίς ἀρχές τοῦ περασμένου αἰῶνα, πού ἡ προσοχή τους ἦταν στραμμένη στὴν ἀναζήτηση τῆς ἐπίδρασης τῶν κοινωνικῶν συνθηκῶν, τῶν οἰκονομικῶν, πολιτικῶν κ.λπ. παραγόντων, ὁ Θουκυδίδης ἐνδιαφερόταν μόνο γιὰ τὰ αἰσθήματα, τὰ κίνητρα καὶ τὸν χαρακτήρα χωριστῶν ἀτόμων πού ἐκπροσωποῦσαν τὸ κράτος. Εἶναι, φυσικά, σωστὸ ὅτι ὁ Θουκυδίδης, ὅπως καὶ πολλοὶ σύγχρονοι ἱστορικοί, προσεγγίζει τὴν ἱστορία ἀπὸ ἀνθρωπολογικὴ σκοπιά. Ὡστόσο, ὁ ἰσχυρισμὸς τοῦ Cornford ὅτι ὁ Θουκυδίδης δὲν λάμβανε ὑπόψη τὸ ρόλο τῶν οἰκονομικῶν, πολιτικῶν καὶ ἄλλων παραγόντων στὴν ἱστορία, δὲν ἀξίζει, κατὰ τὴν ἀποψή μας, περαιτέρω συζήτησης ὡς πρὸς αὐτό.

14. Αὐτόθι, σσ. IX-X.

* Σημείωση τοῦ συγγραφέως.

15. F. M. CORNFORD, ἔνθ. ἀν., σ. X.

** Σημείωση τοῦ συγγραφέως.

Ἕλληνες, οἱ ὅποιοι δὲν ἦταν τυφλὰ παιδιὰ (δηλαδή δὲν στεροῦνταν θρησκευτικῆς πίστεως)*, ἀλλὰ ἦταν ἐπιρρεπεῖς πρὸς τὸν συνήθη τρόπο σκέψης, εἶχαν ἀνάγκη ἀπὸ τὸ σωτήριο φῶς τῆς χριστιανικῆς ἀποκάλυψης¹⁶. Εἶναι σαφές ὅτι ὁ F. Cornford ἐρμήνευε τὴν Ἱστορία τοῦ Θουκυδίδου ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τῆς θρησκείας καὶ ὄχι τῆς ἐπιστήμης, τῆς ρεαλιστικῆς ἱστοριογραφίας. Ἐντεῦθεν καὶ ἡ ἐπιδίωξη τοῦ συγγραφέα νὰ «διορθώσῃ», τὸν Ἕλληνα στοχαστῆ, καὶ μάλιστα σὲ ὁρισμένες περιπτώσεις νὰ μειώσῃ τὴ συμβολὴ τοῦ στὴν ἱστορικὴ ἐπιστήμη καὶ τὴ φιλοσοφία, ἐνῶ σὲ ἄλλες νὰ τοῦ ἀποδώσῃ ξένες ιδέες καὶ ἀντιλήψεις. Ἔτσι, ὁ F. Cornford γράφει ὅτι «... πρέπει νὰ ἐγκαταλείψουμε τὴ διαδομένη γνώμη, ὅτι τὸ βιβλίο Α (τῆς Ἱστορίας τοῦ Θουκυδίδου)** ἀφιερώνεται στὴν ἀνάλυση τῶν αἰτιῶν τοῦ πολέμου... Τὸ βιβλίο Α συνιστᾷ... μιὰ ἱστορία φιλονεικίας. Ὁ Θουκυδίδης προσεγγίζει τὸ ἀντικείμενό του ὅπως καὶ ὁ Ἡρόδοτος...»¹⁷.

Δὲ θὰ δίναμε κάποια προσοχὴ στὴν προαναφερόμενη μελέτη τοῦ F. Cornford, ἂν οἱ πιὸ ἔγκυροι σοβιετικοὶ ἀρχαιοδίφες Α.Φ. Λόσεφ καὶ Σ.Γ. Λουριέ καὶ μερικοὶ ἄλλοι δὲν εἶχαν «γοητευτεῖ» ἀπὸ τὸν Ἀγγλο ἐρευνητῆ. Ἐξάλλου, ὁ Σ.Γ. Λουριέ, σὲ ἀντιδιαστολὴ μὲ τὸν F. Cornford, δὲν ἀμφισβητεῖ τὸ γεγονός ὅτι ὁ Θουκυδίδης ἐπιδίωκε νὰ ἐξακριβώσῃ τὶς αἰτίες τοῦ Πελοποννησιακοῦ Πολέμου. Ἡ, ὅπως γράφει ὁ Σ.Γ. Λουριέ: «Ὁ Θουκυδίδης ἔθετε δύο στόχους: 1) νὰ ἐξακριβώσῃ τὰ ἴδια τὰ γεγονότα τοῦ πολέμου καὶ 2) νὰ ἐξηγήσῃ τὶς αἰτίες τοῦ»¹⁸. Εἶναι σποτὴ ἡ γνώμη τοῦ Σ.Γ. Λουριέ ὅτι «στὸ ἔργο τοῦ Θουκυδίδου μάταια θὰ ψάχναμε νὰ βροῦμε ὀρθολογικοποιημένους μύθους: αὐτὸς ἀπορρίπτει ὀρθὰ-κοφτὰ καθετὶ τὸ μυθολογικὸ ὡς ἐπινόηση τῶν ποιητῶν. Σ' αὐτὸ διαφέρει ἐντελῶς ἀπ' ὅλους τοὺς προγενέστερούς του... Κατὰ τὴν περιγραφὴ τῶν σύγχρονων γεγονότων τοῦ ὁ Θουκυδίδης... ἀπορρίπτει καθετὶ τὸ ὑπερφυσικό, ὅποιαδήποτε ἀνάμειξη ὑψιστων δυνάμεων στὴ ζωὴ τῶν ἀνθρώπων. Ἐνίστε καὶ σ' αὐτὴ τὴν περίπτωσι κάνει πολεμικὴ μὲ τὸν Ἡρόδοτο»¹⁹. Ὡστόσο, τὸ κῦρος τοῦ F. Cornford εἶχε μεγαλύτερη βαρύτητα ἀπέναντι σὲ ὅσα μόλις εἶπε ὁ συγγραφέας μας. Ὑπὸ τὴν ἐπίδραση τῆς «εὐφυίας» τοῦ Cornford προτείνει τὴν αὐθαίρετη ἀνάγνωσις τοῦ κειμένου τοῦ Θουκυδίδου μὲ σκοπὸ νὰ τοῦ ἀποδώσῃ τὴν παραδοχὴ τοῦ παντοδύναμου ὄντος ποὺ κυβερνάει τὸν κόσμον...

* Σημείωσις τοῦ συγγραφέως.

16. Crying for light of Cristian revelation, σ. XII.

** Σημείωσις τοῦ συγγραφέως.

17. F. M. CORNFORD, ἐνθ' ἀν., σσ. 59-60.

18. Σ. Γ. ΛΟΥΡΙΕ, Δοκίμια ἱστορίας τῆς ἀρχαίας ἐπιστήμης, Μόσχα, 1947, σ. 299. Ὁ συγγραφέας ἐπισημαίνει ἐπίσης ὅτι ὁ Θουκυδίδης «ἦταν πεπεισμένος πὺς αὐτὸς ἀνακάλυψε μέχρι τέλους αὐτὴ τὴν αἰτιότητα (αὐτόθι, σ. 302).

19. Αὐτόθι, σ. 304.

Ἔτσι ὁ Λουριέ γράφει: «Ἡ εὐφυής μελέτη ἀπὸ τὸν Cornford τοῦ ἔργου τοῦ Θουκυδίδη στὸ σύνολό του μᾶς δίνει τὴ δυνατότητα νὰ διαβάσουμε ἀνάμεσα στὶς γραμμές... Ἡ κατάληψη τῆς Μήλου ὡς ἀποκορύφωμα τῆς αὐθάδειας (ὑβρεως) τῶν Ἀθηναίων κυβερνώντων ἀπέναντι στὶς μᾶζες καὶ ὡς κραυγαλέο παράδειγμα ἄσκησης τοῦ «δικαιώματος τοῦ ἰσχυροῦ»..., ἡ ἐκστρατεία στὴν Σικελία (τῶν Ἀθηναίων ὡς ἀποτέλεσμα τῆς ὑβρεῶς τους)* πὺν ὑποσχόταν πρωτοφανῇ ἐπιτυχία, κατὰ τραγικὴ ὁμῶς εἰρωνεία τῆς μοίρας ἔληξε μὲ καταστροφὴ, καὶ τέλος... τὸ «βαρὺ τίμημα»²⁰. Ὁ Σ.Γ. Λουριέ ἀναφέρει: «Σ' αὐτὸ ὁ Θουκυδίδης οὔτε κᾶν ἀπαντᾷ... στὸν ἀναγνώστη ὁμῶς θὰ δημιουργηθεῖ ἀσφαλῶς ἡ σκέψη ὅτι αὐτὸ εἶναι κάποιο ἀνώτατο παντοδύναμο ὄν, καὶ μάλιστα καλὸ ὄν, πὺν φροντίζει γιὰ τὴ διατήρηση τῆς δικαιοσύνης»²¹.

Ἄν ὁ Πελοποννησιακὸς Πόλεμος «συνθέτει τὰ σύγχρονα γεγονότα τοῦ Θουκυδίδη» κι ἔχει, σύμφωνα μὲ τὰ λόγια τοῦ Σ.Γ. Λουριέ, «καθαρὰ γήινες αἰτίες», τότε μπαίνει τὸ ἐρώτημα, μὲ ποιά βάση θεωρεῖ τὴν ἥττα τῶν Ἀθηναίων ὡς τιμωρία γιὰ τὶς «ἁμαρτίες» τους ἀπὸ κάποιο ὑπέρτατο ὄν; Μποροῦμε νὰ ὑποθέσουμε ὅτι ἡ Σπάρτη, πὺν καταπίεζε καὶ σκότωνε τοὺς ἐπικίνδυνους Εἰλωτες, εἶχε λιγότερες «ἁμαρτίες», δηλαδή ἀλαζονεία (ὑβρις). Ἡ δὲ ἀνάγνωση «ἀνάμεσα στὶς γραμμές» εἶναι μιὰ ριψοκίνδυνη ἐνασχόληση. Δίνει μεγάλες πιθανότητες γιὰ αὐθαιρεσία, ἀνεπίτρεπτη γιὰ τὴν ἐπιστῆμη.

Δημιουργεῖται ἡ ἐκτύπωση ὅτι ὁ Θουκυδίδης, σὰν νὰ προέβλεπε τὴν πιθανότητα ἀνάγνωσης τοῦ ἔργου τοῦ «ἀνάμεσα στὶς γραμμές», ἔγραφε: «Κι ὅταν ἀκούει κανεὶς τὴν ἱστορία, ἴσως δὲ φαίνεται τόσο εὐχάριστο ὅτι δὲ μοιάζει μὲ παραμῦθι. Ὅσοι ὁμῶς θελήσουν νὰ ἐξετάσουν τὴν καθαρὴ ἀλήθεια τῶν ὅσων ἔγιναν, καὶ ἐκείνων πὺν μέλλουν κάποτε νὰ ξαναγίνουν... θὰ μοῦ φτάσει ἂν αὐτοὶ τὰ κρίνουν ὠφέλιμα. Γιατὶ τὸ ἔργο μου ἔχει συγγραφεῖ περισσότερο γιὰ νὰ τὸ ἔχουν οἱ ἄνθρωποι αἰώνιο χτῆμα τους παρὰ σὰν ἀγώνισμα γιὰ νὰ τ' ἀκούσει κανεὶς μόνο μιὰ φορά» (Α, 22, πβ. ἐπίσης: Α, 22).

Ἡ αἰτία καὶ ἡ ἀφορμὴ τοῦ Πελοποννησιακοῦ Πολέμου. Ὁ Θουκυδίδης ἔκανε σαφῇ διάκριση τῆς αἰτίας ἀπὸ τὴν ἀφορμὴ. Ὡστόσο, ἡ κοινὴ γνώμη τόσο στὴν Ἀρχαιότητα, ὅσο καὶ στὸν σύγχρονο κόσμος, ἐκλαμβάνει ἐνίοτε τὴν ἀφορμὴ γιὰ κάποιο γεγονὸς ὡς αἰτία. Ὄντας ἓνα εἶδος ὥθησης, ἡ ἀφορμὴ ἐμφανίζεται στὴν ἐπιφάνεια τῶν γεγονότων, ἐνῶ ἡ αἰτία, μιλώντας παραστατικά, βρίσκεται στὸ βάθος τους. Ὑπῆρξαν μερικὲς ἀφορμὲς γιὰ τὸν Πελοποννησιακὸ Πόλεμο, ἀλλὰ ἐμεῖς θὰ ἀναφερθοῦμε σὲ μιὰ, δηλαδή, στὸ Μεγαρικὸ ψήφισμα (ἀπόφαση-ψήφι-

* Σημείωση τοῦ συγγραφέως.

20. Σ. Γ. ΛΟΥΡΙΕ, ἐνθ' ἀν., σσ. 309-310. Ἡ ὑπογράμμιση τοῦ συγγραφέως.

21. Αὐτόθι, σ. 311. Ἡ ὑπογράμμιση τοῦ συγγραφέως.

σμα τῆς Λαϊκῆς Συνέλευσης τῆς Ἀθήνας τὸ 432 π.Χ.).

Στὴν κοινὴ γνώμη τῆς Ἀθήνας καὶ πολλῶν ἄλλων πολιτειῶν τῆς Ἑλλάδας εἶχε ριζώσει ἡ ἐντύπωση ὅτι «αἰτία» τοῦ Πελοποννησιακοῦ Πολέμου ὑπῆρξε τὸ ἀτυχὲς Μεγαρικὸ ψήφισμα. Μὲ βάση αὐτὸ τὸ ψήφισμα (τὸ ὁποῖο ψηφίσθηκε καὶ μὲ τὴν ἐπιμονὴ τοῦ Περικλῆ) ἔκλεισαν γιὰ τὸν μεγαρικὸ ἐμπορικὸ στόλο ὅλα τὰ λιμάνια τῆς Ἀθήνας καὶ τῶν συμμαχικῶν πόλεων. Σύμφωνα μὲ τὴν κοινὴ γνώμη, ὁ ἀποκλεισμός τῶν Μεγάρων ὑπῆρξε ἐκείνη «ἡ μικρὴ σπίθα» ποὺ «ἄναψε» ὁ Περικλῆς, «φουντώνοντας» ἔτσι τὸν πόλεμο. Στὴ διάδοση αὐτῆς τῆς ἀντίληψης συνέβαλε καὶ ὁ κωμωδιογράφος Ἀριστοφάνης²².

Σὲ ἀντιδιαστολὴ μὲ τὴν κοινὴ ἄποψη, ὁ Περικλῆς (καί, ἐννοεῖται, ὁ Θουκυδίδης) θεωροῦσε τὸ Μεγαρικὸ ψήφισμα ὡς ἓνα πολὺ ἀσήμαντο ἐπεισόδιο γιὰ τὴν ἐξαπόλυση πολέμου. Ἀπευθυνόμενος στοὺς Ἀθηναίους, ὁ Περικλῆς ἀναφέρει: «Κι ἂς μὴ νομίσαι κανένας σας πὼς θὰ γινόταν πόλεμος γιὰ μικρὴ ἀφορμὴ... Κι ἂν ἐνδώσετε (στοὺς Λακεδαιμόνιους)* σ' αὐτὸ (Μεγαρικὸ ψήφισμα)**, εὐθὺς θὰ σᾶς δοθεῖ κι ἄλλη καὶ μεγαλύτερη προσταγὴ, μὲ τὴν ἰδέα πὼς ἀπὸ φόβο τοὺς ὑπακούσετε καὶ σὲ τοῦτο. Ἄν ὅμως ἀποκρούσετε τὴν ἀξίωσή τους μὲ ἀποφασιστικότητά, θὰ τοὺς δώσετε νὰ καταλάβουν καθαρὰ πὼς πρέπει ν' ἀπευθύνονται σὲ σᾶς σὰν ἴσοι πρὸς ἴσους» (Α, 140).

Ὁ Θουκυδίδης, ἐπιθυμῶντας νὰ δείξει ὅτι ἡ δική του ἀντίληψη γιὰ τὴν αἰτία τοῦ πολέμου, διαφέρει ἀπὸ κείνη τῆς κοινῆς γνώμης, ἔγραφε: «Ἡ πρὶν ἀληθινὴ αἰτία, ἀλλὰ κρυμμένη μέσα στα λόγια, νομίζω πὼς εἶναι τούτη: ἐπειδὴ οἱ Ἀθηναῖοι εἶχαν πάρα πολὺ δυνάμει, κι ἄρχισαν νὰ τρομάζουν τοὺς Λακεδαιμόνιους, τοὺς ἐξανάγκασαν νὰ πολεμήσουν» (Α, 26)***.

Γιὰ τὸν Θουκυδίδη εἶναι αὐτονόητος ὁ αὐτοπροσδιορισμός τῶν κοινωνικοῖστορικῶν ἐξελίξεων (Α, 21). Τὴν ρεαλιστικὴ προσέγγιση τῆς ἱστορίας, ποὺ ἀποκλείει τὴν παρέμβαση ἐξωτερικῶν δυνάμεων, ἀκολουθεῖ ὁ Θουκυδίδης στὴν ἐρμηνεία τοῦ Πελοποννησιακοῦ Πολέμου. Ὁ τελευταῖος, ποὺ εἶχε ὠριμάσει μετὰ τοὺς ἐλληνοπερσικοὺς πολέμους, ἦταν ἀναπόφευκτος σὰν ἀποτέλεσμα, μιλώντας μὲ σύγχρονους ὅρους, τῆς δημιουργίας στὴν Ἑλλάδα ἐνὸς διπολικοῦ κόσμου – τῆς Πελοποννησιακῆς καὶ Ἀθηναϊκῆς Συμμαχίας. Ὁ πολιτικὸς ἀνταγωνισμὸς ἀνάμεσα στὴν ὀλιγαρχικὴ Σπάρτη καὶ τὴ δημοκρατικὴ Ἀθήνα γιὰ

22. Ὁ Ἀριστοφάνης περιγράφει στὴν κωμῳδία του Ἀχαρνῆς ὅτι κάποιοι νεαροὶ Ἀθηναῖοι, πιωμένοι, ἄρπαξαν στὰ Μέγαρα μιὰ ἑταῖρα, τὴ Σιμαίθα. Οἱ Μεγαρίτες «ἀναψαν» τότε καὶ σ' ἀπάντηση ἄρπαξαν δύο ἑταῖρες τῆς Ἀσπασίας. Κι ἔτσι, γιὰ τρεῖς ἑταῖρες στὴν Ἑλλάδα ξέσπασε ὁ πόλεμος ἀπ' ἄκρη σὲ ἄκρη.

* Σημείωση τοῦ συγγραφέως.

** Σημείωση τοῦ συγγραφέως.

*** Ἡ ὑπογράμμιση τοῦ συγγραφέως.



ήγεμονία στην Ελλάδα, χωρισμένη σε πλήθος πόλεις-κράτη, υπήρξε ή πραγματική αίτια του Πελοποννησιακού πολέμου. Οί πόλεμοι τόσο στην Αρχαιότητα, όσο και στη σύγχρονη εποχή, βρίσκονται στην ίδια την οργάνωση του κόσμου, δηλαδή στην ύπαρξη πλήθους αντιμαχόμενων φυλών, λαών και κρατών.

Ο Πελοποννησιακός Πόλεμος προκλήθηκε, εκτός από πολιτικές (για την ήγεμονία στον Αρχαίο Κόσμο), και από οικονομικές αιτίες: πριν απ' όλα από τη σύγκρουση Αθήνας και Κορίνθου, που ήταν σημαντική εμπορική πολιτεία και σημαντικό μέλος της Πελοποννησιακής Συμμαχίας. Η διείσδυση της Αθήνας στις δυτικές αγορές δημιουργούσε απειλή όχι μόνο για την ήγεμονία της Σπάρτης στην Ελλάδα, αλλά και για τα ζωτικά συμφέροντα των εμπορικών πόλεων της Πελοποννησιακής Συμμαχίας. Εν ολίγοις, για το ξέσπασμα του Πελοποννησιακού Πολέμου υπήρχαν αρκετές αιτίες και αφορμές.

Ο γνωστός αρχαιολόγος J. Finley τονίζει ότι αίτια του Πελοποννησιακού Πολέμου «ήταν ή διατάραξη της παλιάς ισορροπίας, συνέπεια των προοδευτικών δυνάμεων που είχε απελευθερώσει ή αθηναϊκή δημοκρατία... Ο αγώνας για επίτευξη ανώτερου επιπέδου υλικής ευημερίας προκαλεί νέα πολιτικά και κοινωνικά μορφώματα που ή επίδρασή τους με τη σειρά της διαταράσσει την ισορροπία δυνάμεων και επιβάλλει τη σύγκρουση ανάμεσα στους απολογητές της παλιάς και της νέας κοινωνίας»²³. Προκύπτει ότι ο αγώνας των προοδευτικών δυνάμεων της Αθήνας για ανώτερα επίπεδα ζωής και για δημοκρατικές αξίες ως αποτέλεσμα της δραστηριότητας, της επιχειρηματικότητας και της εφευρετικότητας αποτελούσαν απειλή για την ήγεμονία της Σπάρτης. Έντεϋθεν απορρέει και το αναπόφευκτο του πολέμου ανάμεσα στο συντηρητικό σύστημα της Σπάρτης και το προοδευτικό σύστημα της Αθήνας.

Συνήθως ή κατανόηση της λέξης «αναπόφευκτο» ως κάτι που δεν είναι δυνατό να αποφευχθεί, να αποτραπεί, πολύ λίγο διαφέρει από την έννοια μοίρα, πεπρωμένο ή τύχη. Όταν πρόκειται για ιστορικά γεγονότα, συγκεκριμένα για τον Πελοποννησιακό Πόλεμο, τότε αυτός δεν ήταν δυνατό να αποφευχθεί, αλλά ή έκβασή του (ήττα της Αθήνας) δεν ήταν καθόλου αναπόφευκτη, απεναντίας μάλιστα. Αυτό το αντιλαμβανόταν ο σπαρτιάτης βασιλιάς Αρχίδαμος, που έλεγε ότι «αν όμως ριχτούμε όλοι σ' έναν πόλεμο... είναι αδύνατο να ξέρομε τί δρόμο θα πάρει» (Α, 82). Και αυτό όταν πριν από το ξέσπασμα του πολέμου όλα σχεδόν τα πλεονεκτήματα (χρήματα, στόλος, δραστηριότητα, εφευρετικότητα κ.λπ.) ήταν με το μέρος της Αθήνας. Σύμφωνα με τα λόγια του

23. J. H. FINLEY, *Θουκυδίδης*, Αθήνα, Δ.Ν. Παπαδήμα, 1988, σ. 306.

ἴδιου φρόνιμου καὶ γνωστικοῦ Ἀρχίδαμου, ποὺ καλοῦσε τοὺς Σπαρτιάτες νὰ εἶναι ἐπιφυλακτικοὶ καὶ συγκρατημένοι: «Κι ὁ πόλεμος εἶναι, ὅχι τόσο ζήτημα ὀπλων, ὅσο δαπάνης, κι ἅμα ξοδέψεις, τότε ὠφελοῦν τ' ἄρματα» (Α, 83, 2, πβ. ἐπίσης: Δ, 18, 4)²⁴.

Μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι τὸ ἀποτέλεσμα τῆς ἀναπόφευκτης (νομοτελειακῆς) ἐξέλιξης τῶν γεγονότων μπορεῖ νὰ εἶναι διαφορετικὸ σὲ συνάρτηση μὲ τὴν ἐπιρροή τῶν ἀνθρώπων, εἴτε πρόκειται γιὰ ἐξέχουσες προσωπικότητες, ἱκανὲς νὰ προβλέπουν τὸ μέλλον καὶ ποὺ ἐπιδιώκουν νὰ τὸ ἐλέγχουν, ἢ γιὰ τὴ Λαϊκὴ Συνέλευση, ποὺ διευθύνεται ἀπὸ ἓναν δημαγωγὸ ἢ δημαγωγούς (τόσο μὲ τὴν καλή, ὅσο καὶ τὴν ἀπεχθὴ ἔννοια αὐτῆς τῆς λέξης) στὰ δημοκρατικὰ καθεστῶτα. Κατὰ τὸν Θουκυδίδη, ὁ Περικλῆς προέβλεπε τὴ νίκη τῶν Ἀθηναίων. «Ἐλπίζω πὺς θὰ νικήσουμε ἂν δέ θελήσετε ν' ἀποκτήσετε πρόσθετη ἐξουσία ἐνῶ συγχρόνως πολεμάτε, κι ἂν δὲν ἀναλάβετε κινδύνους χωρὶς λόγο ἀπὸ δική σας πρωτοβουλία» (Α, 144, 1), «κι ἂν δέ ζητοῦσαν νὰ ἐξαπλώσουν ἀκόμα περισσότερο τὴν ἡγεμονία τους κατὰ τὸ διάστημα τοῦ πολέμου... Αὐτοὶ ὅμως (μετὰ τὸ θάνατό του ἀπὸ πανοῦκλα)* ἔκαναν σὲ ὅλα ἀκριβῶς τὸ ἀντίθετο... Καὶ ἐξαιτίας αὐτοῦ ἔγιναν πολλὰ σφάλματα... καὶ ἡ ἐκστρατεία στὴ Σικελία» ἦταν τὸ σημαντικότερο (Β, 65)**.

Ὅπως ἔλεγε ὁ Ἀριστοτέλης, οἱ ἄνθρωποι ἔχουν ὡς ἓναν ὁρισμένο βαθμὸ τὴν ἐλευθερία βούλησης καί, ἄρα, στὸν ἴδιο βαθμὸ, τὴν ἐλευθερία τῆς ἐπιλογῆς. Ὡστόσο, ἀφοῦ κάνουν τὴν ἐπιλογή, δεσμεύονται ἀπὸ τὴν ἐπιλογή αὐτή. Δημιουργεῖται ἐνίοτε ἡ ἐντύπωση, ὅπως ἤδη ἀναφέραμε, ὅτι οἱ Ἀθηναῖοι, ἐνῶ εἶχαν πάρει τὴν ἀπόφαση ὑπὲρ τῆς ἐκστρατείας στὴ Σικελία, ἔκαναν τὸ πᾶν γιὰ νὰ ἀποτύχει. Ἀρκεῖ νὰ θυμίσουμε τὴν ἱστορία μὲ τὶς ἐρμαῖκές στῆλες καὶ τὶς προλήψεις τοῦ στρατηγοῦ Νικία. Ἔτσι λοιπὸν περνᾶμε ἀπὸ τὸ ζήτημα τῆς ἐπίδρασης τῶν ἀνθρώπων στὴν ἐξέλιξη τῶν ἱστορικῶν γεγονότων στὸ ζήτημα τῆς τύχης (τυχαίου) στὴν ἱστορία.

Μὲ τὸν ὄρο «τυχαῖο», «τύχη» ὁ Θουκυδίδης ὑπονοεῖ τὴ συγκυρία (ἐπιδημία πανοῦκλας, ἔκλειψη σελήνης ἢ ἡλίου, σεισμὸς κ.λπ.) ποὺ δὲ δύναται νὰ προβλεφθεῖ (πβ. Β, 87, Δ, 18). ὄντας ἀποτέλεσμα ἀλληλεπίδρασης φυσικῶν αἰτιῶν, τὸ τυχαῖο προβάλλει ὡς ἀνορθολογικὸς παράγοντας στὴν ἱστορία. Καὶ γι' αὐτὸ ἡ νομοτέλεια τῆς ἱστορικῆς ἐξέλιξης δὲν ἀποκλείει τὸν πιθανὸ χαρακτήρα τῆς πορείας τῶν ἱστορικῶν γεγονότων, τὸ ρόλο τῆς «τυφλῆς τύχης», τοῦ τυχαίου, ἰδιαίτερα

24. Σὲ σχέση μὲ τὰ λόγια τοῦ Ἀρχίδαμου ἄθελα ἐρχεται στὸν νοῦ ἡ ρήση τοῦ γερο-σιαστῆ τῶν ΗΠΑ Μάρκ Χάν, ποὺ τὴ διατύπωσε τὸ 1895: «Στὴν πολιτικὴ σημαντικὰ εἶναι δύο πράγματα. Πρῶτο εἶναι τὰ χρήματα, ξέχασα ὅμως ποιὸ εἶναι τὸ δεύτερο».

* Σημείωση τοῦ συγγραφέως.

** Ἡ ὑπογράμμιση τοῦ συγγραφέως.

στὸν πόλεμο. Μιᾶς καὶ βρίσκεται σὲ ἀσταθῆ κατάσταση, ὁ πόλεμος συνεπάγεται αὐξημένο βαθμὸ τυχαίων γεγονότων, δηλαδή ἀπρόοπτα ποὺ εἶναι «ἀντίθετα μὲ τὴ λογικὴ προσδοκία» (Ζ, 61). Δὲν μπορεῖ «συγχρόνως ὁ ἴδιος ἄνθρωπος νὰ εἶναι θεματοφύλακας τῆς ἐπιθυμίας του καὶ τῆς τύχης» (ΣΤ, 78), νὰ ἐλέγχει τὴ συγκυρία, νὰ ἀποτρέπει τὴν «τυφλὴ τύχη» ποὺ χαλάει τὶς ιδέες καὶ τὰ σχέδια τῶν ἀνθρώπων. Ἔτσι οἱ δημόσιοι παράγοντες θὰ πρέπει νὰ βασίζονται στὴν ἐσωτερικὴ λογικὴ ἐξέλιξη τῶν γεγονότων καὶ ὄχι στὶς ιδιοτροπίες τῆς τύχης. Μόνο ἡ προνοητικότητα καὶ ἡ ἐμπειρία τῆς ζωῆς δίνουν τὴ δυνατότητα νὰ ἐλαττωθεῖ ἡ ἐπίδραση τῶν τυχαίων περιστάσεων ποὺ νὰ περιοριστοῦν καὶ νὰ ἀποσοβηθοῦν «ἀνάλογα μὲ ὅ,τι τύχει νὰ συμβεῖ» (Α, 140, 1, Α, 144, 4, Β, 87, 3).

Ὁ Θουκυδίδης εἶναι ὀρθολογιστής, ἓνας ἀπὸ τοὺς πρώτους μεταξὺ τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων διανοουμένων ποὺ ἔστρεψε τὴν προσοχὴ στὸν παράγοντα τοῦ ἀσυνείδητου (ἀνορθολογικοῦ) καὶ τοῦ τυχαίου στὴν ἱστορία.

Μιλώντας γενικά, ἡ σημασία τοῦ τυχαίου δὲν εἶναι καὶ τόσο μεγάλη, ἀλλὰ μπορεῖ νὰ προκαλέσει σοβαρὲς ἐπιπτώσεις. Ἔτσι, ἓνας δυνατὸς ἦχος μπορεῖ νὰ προκαλέσει τὴν πτώση τεραστίας χιονοστιβάδας. Τὸ ἴδιο ἀφορᾷ καὶ τὴν ἔκλειψη σελήνης – εἶναι ἀσήμαντη γιὰ τοὺς ἀνθρώπους ποὺ θεωροῦν ὡς φυσικὸ αὐτὸ τὸ φαινόμενο. Ἄλλο πράγμα εἶναι ὅτι γιὰ τοὺς προληπτικούς ἀνθρώπους αὐτὸ τὸ φαινόμενο μπορεῖ νὰ ἐπηρεάσει τὴν τύχη τους. Ἄς ἀναφερθοῦμε στὸν Θουκυδίδη. Γράφει ὅτι, ὅταν ἐξαιτίας τῆς κακότητος ἐκστρατείας στὴ Σικελία ὑπὸ τὴ διοίκηση τοῦ Νικία (ποὺ εἶχε ἀντικαταστήσει τὸν συλληφθέντα Ἀλκιβιάδη) δὲν ἦταν πλέον δυνατό οἱ Ἀθηναῖοι νὰ μείνουν στὸ λιμάνι τῶν Συρακουσῶν καί, κάτι περισσότερο, «κ' ἐνῶ εἶχαν ὅλα ἐτοιμαστῆ καὶ βρίσκονταν στὸ πόδι γιὰ νὰ ξεκινήσουν, γίνεται ἔκλειψη τῆς σελήνης, κ' ἦταν ἀκριβῶς πανσέληνος. Οἱ Ἀθηναῖοι, τόσο ὁ πολὺς στρατὸς παρακινούσε τοὺς στρατηγούς (Νικία καὶ Δημοσθένη) νὰ μὴν ξεκινήσουν, παίρνοντάς το γιὰ κακοσημαδιά, ὅσο κι ὁ Νικίας (ποὺ ἔκλινε πολὺ πρὸς τὶς μαντεῖες καὶ ὅλα τὰ παρόμοια) εἶπε πῶς οὔτε συζήτηση δὲ δέχεται πιά νὰ κάνει γι' ἀναχώρηση πρὶν περάσουν, ὡς τὸν ὀρμήνευαν οἱ μαντολόγοι του, τρεῖς φορές ἐννέα μέρες» (Ζ, 50)*. Στὸ μεταξὺ οἱ Συρακούσιοι ἀπέκλεισαν τὸ λιμάνι, πολιορκήσαν τὰ τεῖχη καὶ τὸ στρατόπεδο τῶν Ἀθηναίων. Μὲ δύο λόγια, οἱ Ἀθηναῖοι καὶ οἱ σύμμαχοί τους, ποὺ συμμετεῖχαν στὴν ἐκστρατεία τῆς Σικελίας, ἔπαθαν πανωλεθρία στὴ θάλασσα καὶ τὴν ξηρά. Μόνο ἐλάχιστοι ἀπὸ τοὺς περίπου 40.000 ἄνδρες κατόρθωσαν νὰ ἐπιστρέψουν στὸ σπίτι. Ὁ στρατηγὸς Νικίας, ὅπως καὶ ὁ ἄλλος στρατηγὸς Δημοσθένης, ἐκτελέστηκαν.

* Ἡ ὑπογράμμιση τοῦ συγγραφέως.

Ἡ ριζοσπαστική δημοκρατία. Ἡ μοίρα τοῦ Νικία συνιστᾶ μιὰ μεμονωμένη περίπτωση. Ὡστόσο, αὐτὸ τὸ ἐπεισόδιο, ὅπως καὶ ὅλη ἡ καταστροφή στὴ Σικελία, ἐγείρει μιὰ σειρά οὐσιαστικῶν ἐρωτημάτων, δηλαδή: μὲ ποιὸ τρόπο ἓνας τόσο ἀναμφισβήτητα ταλαντοῦχος λαός, ὅπως οἱ Ἀθηναῖοι, μπόρεσε νὰ διαπράξει μιὰ σειρά λαθῶν, τὸ καθένα ἀπὸ τὰ ὁποῖα ἐπέτεινε τὶς ἀρνητικὲς συνέπειες τοῦ προηγούμενου. Ἔτσι, ἡ ἀρνηση τῆς Λαϊκῆς Συνέλευσης, ποὺ εἶχε ἐκλέξει στρατηγὸ τὸν Ἀλκιβιάδη, στὴν ἐπίμονη παράκλησή του νὰ ἐξεταστεῖ ἡ ὑπόθεση τῆς βεβήλωσης τῶν Ἑρμῶν (ἐρμαϊκῶν στηλῶν) πρὶν τὴν ἀναχώρηση τῶν πλοίων γιὰ τὴ Σικελία, ἐπιδείνωσε τὸ ἀδικαιολόγητο τῆς ἀπόρριψης τῆς παρακλήσεως τοῦ Νικία νὰ ἀπαλλαγεῖ ἀπὸ τὴ διοίκηση τῆς ἐκστρατείας λόγῳ ὑγείας. Ἡ δὲ ἐπίσημη ἀνάκληση τοῦ Ἀλκιβιάδη (στὸ ἀποκορύφωμα τῶν πολεμικῶν ἐπιχειρήσεων) αὗξησε σὲ ἀνώτατο βαθμὸ τὸ ἀρνητικὸ ἀποτέλεσμα τῶν πρώτων δύο λαθῶν. Πάντως, ὁλόκληρη ἡ σειρά λαθῶν εἶναι κάτι περισσότερο ἀπὸ ἀπλῶς λάθη. Ἄθελα ἔρχονται στὴ μνήμη τὰ λόγια τοῦ θουκυδίδειου Περικλῆ, ποὺ ἔλεγε στοὺς Ἀθηναίους νὰ ἀναζητήσουν τὴν αἰτία τῶν ἀποτυχιῶν τους κυρίως στὶς παραλείψεις καὶ στὰ σφάλματά τους καὶ ὄχι στὶς ἐξωτερικὲς περιστάσεις. Κι ἂν ἡ ἀθηναϊκὴ δημοκρατία ἦταν ἡ ἐξωτερικὴ ἔκφραση τῆς ἐσωτερικῆς (ψυχολογικῆς) νοοτροπίας τῶν Ἀθηναίων, τότε προκύπτει ὅτι ἡ κύρια αἰτία τῆς ἥττας στὴν ἐκστρατεία στὴ Σικελία καὶ στὸν Πελοποννησιακὸ Πόλεμο ἐγκεῖται στὴ φύση τῆς δημοκρατίας τους, ἡ ὁποία ἐπέτρεπε νὰ ἐπικρατήσουν οἱ διαθέσεις τῶν πολλῶν (ἀκριβέστερα, στὴ μαζικὴ ψύχωση) ἐπὶ τῶν λογικῶν ἐπιχειρημάτων τῶν ὀλίγων ποὺ τάσσονταν κατὰ τῆς ἐπιχείρησης στὴ Σικελία.

Ὅπως ἀναφέρει ὁ Θουκυδίδης, «τοὺς ἔπιασε ὅλους μεγάλος πόθος νὰ πάρουν μέρος στὴν ἐκστρατεία, τοὺς πιὸ ἡλικιωμένους ἀπὸ τὴ μιὰ μὲ τὴν ἰδέα πὼς ἢ θὰ ὑποδουλώσουν τὰ μέρη ποὺ πηγαινὰ νὰ χτυπήσουν... Τοὺς νέους στὴν ἀκμὴ τῆς ἡλικίας τους ἀπὸ τὴν ἄλλη τοὺς κυρίεψε ἡ λαχτάρα νὰ ἰδοῦν καὶ νὰ γνωρίσουν ἀπὸ κοντὰ τὴν ἄγνωστη χώρα... Τὸ πλῆθος τοῦ λαοῦ στρεφόταν πρῶτα στὸ ἄμεσο κέρδος τοῦ στρατιωτικοῦ μισθοῦ καὶ δεύτερο στὴν κατάκτηση μιᾶς ἡγεμονίας, ὅπου θὰ ὑπῆρχε πάντα ἀνάγκη μισθοφόρων». Ἐν ὀλίγοις, «ἀπὸ τὸ γενικὸ ρεῦμα τῆς ὁρμῆς τῆς πλειοψηφίας, κ' ἐκεῖνος ἀκόμα ποὺ δὲν ἐννοοῦσε τὴν ἐπιχείρηση φοβόταν μήπως ἂν σηκώσει τὸ χέρι του σὲ ἀρνητικὴ ψῆφο θεωρηθεῖ ἐχτρὸς τῆς πολιτείας κ' ἔτσι καθόταν ἥσυχος» (ΣΤ, 24).

Θὰ παραθέσουμε ἄλλο ἓνα παράδειγμα ἐκρηξης τῶν συναισθημάτων τῆς πλειοψηφίας τοῦ λαοῦ ποὺ εἶχε ὀλέθριες συνέπειες. Πρόκειται γιὰ τὴ μεγάλη νίκη τοῦ Ἀθηναϊκοῦ στόλου ἐπὶ τοῦ Πελοποννησιακοῦ τὸ καλοκαίρι τοῦ 406 π.Χ. κοντὰ στὴ Λέσβο. Ἡ τρικυμία ποὺ ξέσπασε μετὰ τὴ νίκη, ἐμπόδισε τοὺς νικητὲς νὰ σώσουν τὰ πληρώματα τῶν βυθιζόμενων πλοίων, καθὼς καὶ νὰ περισυλλέξουν καὶ νὰ θάψουν τοὺς

νεκρούς, ὅπως αὐτὸ ἀπαιτοῦσε ὁ νόμος καὶ ἡ θρησκευτικὴ παράδοση. Ὅταν ἡ εἶδηση γιὰ τὴ νίκη ἔφτασε ὡς τοὺς Ἀθηναίους καὶ ἔγιναν γνωστές οἱ θλιβερές συνέπειες τῆς τρικυμίας, στὸ λαὸ ἄρχισαν οἱ ταραχές καὶ φούντωσε μιὰ μανιώδης πάλη γύρω ἀπὸ τὸ ζήτημα τῶν ὑποτιθέμενων ὑπαίτιων τοῦ τελευταίου γεγονότος. Χωρὶς νὰ μποῦμε σὲ λεπτομέρειες²⁵, θὰ ἐπισημάνουμε ὅτι ἔξι στρατηγοὶ (μεταξὺ τους ὁ Περικλῆς, γιὸς τοῦ Περικλῆ καὶ τῆς Ἀσπασίας) δικάστηκαν καὶ ἐκτελέστηκαν. Ἔτσι οἱ Ἀθηναῖοι ἀποκεφάλισαν τὸ στόλο τους. Στὴν ἐπόμενη μάχη (405 π.Χ.) οἱ Ἀθηναῖοι ὑπέστησαν πλήρη συντριβὴ πὺν ἔκρινε ὀριστικὰ τὴν ἔκβαση τοῦ μακροχρόνιου καὶ ἑξαντλητικοῦ Πελοποννησιακοῦ Πολέμου.

Ἡ υἱοθέτηση ἀπὸ τὴ Λαϊκὴ Συνέλευση (σπάνια ἀπὸ τὸ Συμβούλιο τῶν Πεντακοσίων, πὺν ἐτοίμαζε τὰ ζητήματα γιὰ συζήτηση στὸ Λαϊκὸ φόρουμ) ἀπερίσκεπτων ἀποφάσεων ὡς συνέπεια τῶν στιγμιαίων διαθέσεων, τοῦ θυμοῦ καὶ τῶν παροδικῶν συμφερόντων ἦταν μιὰ ἀπὸ τὶς ἀδυναμίες τῆς ριζοσπαστικῆς (ἄμεσης) δημοκρατίας.

Μὲ ἄλλα λόγια, ὁ κάθε Ἀθηναῖος χωριστὰ εἶναι ἀπόλυτα συνετός, πράγμα πὺν, δυστυχῶς, δὲν μποροῦμε νὰ τὸ ποῦμε, ὅταν οἱ Ἀθηναῖοι (μὰ καὶ οἱ ἄνθρωποι γενικά) συναθροίζονται μαζί. Τότε πέφτει τὸ διανοητικὸ ἐπίπεδο καὶ ὁ λαός, ἀκόμα ἓνας τέτοιος ταλαντοῦχος, ὅπως οἱ Ἀθηναῖοι, μετατρέπεται ἐνίστε σὲ «πλῆθος», ἡ συνείδηση τῶν ὁποίων εὐκόλα χειραγωγεῖται ἀπὸ τοὺς δημαγωγούς. Ὅπως ἔλεγε ὁ Ἡρόδοτος (Ε, 97), εἶναι εὐκόλο νὰ ἐξαπατηθεῖ κανεὶς τὸ πλῆθος, παρὰ ἓναν ξεχωριστὸ ἄνθρωπο.

Στὴν πτώση τοῦ διανοητικοῦ ἐπιπέδου τοῦ λαοῦ συνέβαλε ἐπίσης τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ συντριπτικὴ πλειοψηφία τῶν ἐκπροσώπων τῆς Ἐκκλησίας τοῦ Δήμου, τοῦ Συμβουλίου τῶν Πεντακοσίων, τῆς Ἡλιαίας καὶ πολλῶν ἄλλων ἀξιωματῶν ὀρίζονταν μὲ κλήρωση. Ὡστόσο, ἡ ἀναρμοδιότητα, ἡ ἑλλειψη ἐπαγγελματισμοῦ στοὺς ἐν λόγῳ θεσμοὺς συνιστοῦν μιὰ ἀπὸ τὶς κύριες ἀτέλειες τῆς ἄμεσης δημοκρατίας.

Σύμφωνα μὲ τὸν Ἀριστοτέλη, ἡ μετάβαση ἀπὸ τὴν ἄμεση δημοκρατία (ἐπὶ Περικλῆ) στὴ ριζοσπαστικὴ συνιστᾷ ἓνα καθεστῶς, «ὅταν ἀποφασιστικὴ σημασία ἀποκοτῶν οἱ ἀποφάσεις τῆς Λαϊκῆς Συνέλευσης καὶ ὄχι ὁ νόμος. Ἐπιτυγχάνεται αὐτὸ μέσω τῶν δημαγωγῶν»²⁶. «Οἱ ἀποφάσεις μιᾶς τέτοιας δημοκρατίας ἔχουν τὴν ἴδια σημασία, ὅπως οἱ διαταγὲς στὴν τυραννία»²⁷ (στὸ ἴδιο, 1292 a 20), δηλαδὴ ἡ δυνατότητα

25. Γιὰ περισσότερες λεπτομέρειες γιὰ τὴ «δίκη» τῶν Ἀθηναίων στρατηγῶν πβ. τὴ μονογραφία μου *Ὁ Σωκράτης*, Γόρδιος, Ἀθήνα, 2001.

26. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Πολιτικά*, Δ, 3, 1292 a 5.

27. *Αὐτόθι*, 1292 a 20.

τῆς δικτατορίας τῆς πλειοψηφίας, ἡ αὐθαιρεσία καὶ ἡ ροπή τῆς πρὸς τοὺς τυχοδιωκτισμούς. Ἐπομένως, δημοκρατία μὲ δημοκρατία ἔχει διαφορά. Καὶ ἡ κύρια αἰτία τῆς ἥττας τῶν Ἀθηναίων στὸν Πελοποννησιακὸ Πόλεμο συνίσταται στὴ μετάβασή τους ἀπὸ τὴ μετριοπαθὴ δημοκρατία στὴ ριζοσπαστική, ἀκραία δημοκρατία.

Περικλῆς. Λαὸς καὶ ἀρχηγοί. Πιστεύουμε πρόθυμα τὸν Θουκυδίδη, ὅταν χαρακτηρίζει τὸν Περικλῆ ὡς μιὰ ἐξαιρετικά χαρισματικὴ προσωπικότητα καὶ ὡς ἐπιφανῆ πολιτειακὸ παράγοντα, ὁ ὁποῖος μπορούσε νὰ κατευθύνει τὶς διαθέσεις καὶ τὶς συγκινήσεις τοῦ λαοῦ στὴ συνειδητὴ κοίτη. Ἔτσι, διαβάζουμε: Ὁ Περικλῆς, ὡς ἄνθρωπος, «ἐπειδὴ εἶχε μεγάλη ἐπιρροή ἀπὸ τὸ ἀξίωμα του καὶ τὴν ἰσχυρὴ του διάνοια, καὶ ἦταν φῶς φανερό σὲ ὅλους πῶς δὲν μπορούσε νὰ διαφθαρεῖ μὲ χρήματα, συγκρατοῦσε τὸ πλῆθος χωρὶς νὰ τοὺς ἀφαιρέσει τὴν ἐλευθερία τους, καὶ δὲν ἄφηνε νὰ τὸν παρασύρουν αὐτοί, παρὰ τοὺς ὀδηγοῦσε ὁ ἴδιος... Ὅταν λοιπὸν καταλάβαινε πῶς παραγίνονταν τολμηροὶ ἀπὸ ἀνίερη περηφάνεια ἐνῶ ἡ περίστασις δὲν ἦταν κατάλληλη, τοὺς χτυποῦσε μὲ τὰ λόγια καὶ τοὺς ἔκανε νὰ φοβοῦνται, καὶ ὅποτε πάλι τοὺς ἔβλεπε παραφοβισμένους χωρὶς λόγο, τοὺς ξανάεινε τὸ θάρρος τους» (Β, 65). Ὡστόσο, ὁ Θουκυδίδης ὑπερβάλλει παρουσιάζοντας τὴ διοίκηση τοῦ Περικλῆ, μιλώντας μὲ σύγχρονους ὅρους, ὡς καθεστῶς προσωπικῆς ἐξουσίας. Ἡ, ὅπως γράφει ὁ Θουκυδίδης, «στὸν καιρὸ του ὀνομαζόταν τὸ πολίτευμα δημοκρατία, στ' ἀλήθεια ὅμως ἐξουσίαζε ὁ ἀνώτερος ἄντρας ἀπ' ὅλους (ὁ Περικλῆς)* (στὸ ἴδιο).

Ὁ Ἀγγλὸς ἀρχαιοδίφης Rhodes ἀναρωτιέται: σὲ ποιὸν ἀνῆκε ἡ ἐξουσία στὴν Ἀθήνα στὸ δεύτερο μιστὸ τοῦ 5ου αἰῶνα π.Χ., ἰδιαίτερα στὴν ἐποχὴ διοίκησης τοῦ Περικλῆ (444-429 π.Χ.); Ἀπαντώντας στὸ ἐρώτημά του, ὁ ἐπιστήμονας λέει ὅτι «ἡ τυπικὴ συνταγματικὴ ἐξουσία τοῦ Περικλῆ δὲν μπορούσε νὰ προσεγγίσει τὴν μονοκρατία, διότι αὐτὸς δὲ στεκόταν πάνω ἀπὸ τοὺς ἄλλους συναδέλφους του στρατηγούς... Ὅποτε μᾶλλον δὲν «ἐμπιστεύονταν σ' αὐτὸν ὅλες τὶς κρατικὲς ὑποθέσεις», ὅπως μᾶς βεβαιώνει ὁ Θουκυδίδης»²⁸. ἔχοντας τεράστιο κύρος, ἐμπιστοσύνη καὶ ἐπιρροή στοὺς Ἀθηναίους, ὁ Περικλῆς ἐκλεγόταν ἐπανειλημμένα στρατηγός, παρ' ὅλα αὐτὰ εἶναι γνωστὸ ὅτι ὁ «πρῶτος πολίτης» ἀπομακρύνθηκε τὸ 430 π.Χ. ἀπὸ τὸ ἀξίωμα τοῦ στρατηγοῦ. Αὐτὸ τὸ γεγονὸς μαρτυρεῖ ὅτι ὁ Θουκυδίδης ἐκτιμοῦσε ἰδιαίτερα τὴν ἐξουσία τοῦ Περικλῆ. Σύμφωνα μὲ τὸν Rhodes, «κανένας ἄνθρωπος, ἔστω ἀκόμα καὶ μὲ ἐπιρροή, δὲν ἔλεγε ποτὲ ἀπόλυτα τὴν

* Σημείωση τοῦ συγγραφέως.

28. P.J. RHODES, Σὲ ποιὸν ἀνῆκε ἡ ἐξουσία στὴ δημοκρατικὴ Ἀθήνα;, *Βέστικ Ντρέβνεί Ιστορί*, Μόσχα, 1998, No 3, σ. 17.

πολιτική της 'Αθήνας». Έξυπακούεται ότι ο απόλυτος έλεγχος της πολιτικής δεν είναι πλέον δημοκρατία, αλλά κάτι ξένο προς αυτή: μοναρχία, ὀλιγαρχία ή τυραννία. Πρέπει να έχουμε υπόψη, σημειώνει ο Rhodes, πώς στην αθηναϊκή κοινωνία οί διάφορες προτάσεις υποστηρίζονταν από διάφορες ομάδες πολιτών ή από εκείνους που είχαν μια ὀρισμένη θέση. Έτσι έχουν τὰ πράγματα, αλλά δεν είναι λιγότερο σωστό και τὸ γεγονός ότι οί ριζοσπαστικά διατεθειμένες ομάδες και οί δημαγωγοί (μέ τὴν ἀπεχθὴ έννοια τῆς λέξης) παρέσυραν συχνά τις μάζες σὲ ριψοκίνδυνες ενέργειες.

Κλείνοντας ὁ Rhodes, γράφει: «Στὴν Ἀθήνα δὲν βασίλευε ἡ ἀναρχία... Ὡστόσο, δυνητικά ἡ ἀναρχία ἦταν ἐδῶ πάντα παρούσα καὶ κατὰ καιροὺς στὰ δύο βήματα μπροστὰ ἔκανε ἓνα βῆμα πίσω... Κι ἂν χρειάζονται σύγχρονοι παραλληλισμοί, τότε ἔρχονται στὴ μνήμη οί χαλαρές πολιτικές συμμαχίες τέτοιων χωρῶν, ὅπως ἡ Ἰταλία, παρὰ τὰ ἀνταγωνιζόμενα μεταξύ τους κόμματα τῶν ΗΠΑ ἢ τοῦ Ἑνωμένου Βασιλείου»²⁹.

Κατὰ τὴν ἀποψή μας, ἡ ἐξέλιξη ἀπὸ τὴ μετριοπαθὴ (συμβατικά μιλώντας, «σταθερὴ» δημοκρατία στὴ ριζοσπαστικὴ («χαλαρή») μορφὴ τῆς ἐπέτεινε τὴν ἐπεκτατικὴ πολιτικὴ τῶν Ἀθηναίων, παράλληλα μέ τις μικροδιχόνοιες στὸν ἀνταγωνισμό τους νὰ γίνει ὁ καθένας πρῶτος ὑποχωροῦσαν «πρὸς τις ὁρέξεις τοῦ δήμου γιὰ ἄμεσες ἀπολαύσεις καὶ τοῦ παρέδωσαν τὴν πρωτοβουλία ὡς γιὰ τὰ δημόσια συμφέροντα» (Θουκυδίδης, Β, 65), πράγμα πού ὁδήγησε στὴν ἥττα τῆς Ἀθήνας στὸν Πελοποννησιακὸ Πόλεμο. Καὶ αὐτὸ παρὰ τὴν ὑπεροχὴ τῆς Ἀθήνας ἔναντι τῆς Σπάρτης στὸν οἰκονομικὸ καὶ κοινωνικὸ τομέα.

Στις σύγχρονες δημοκρατίες, ἡ ἀντιπροσωπευτικὴ δημοκρατία, ὁ λαὸς ἐκλέγει τοὺς ἐκπροσώπους του στὰ νομοθετικὰ ὄργανα (ἐνῶ στὰ ἐκτελεστικὰ ὄργανα ἐργάζονται ἐπαγγελματίες-διοικητές). Ὡστόσο, ἡ ἐπιτυχία τῆς ἐκλογικῆς ἐκστρατείας καὶ τὰ ἀποτελέσματά της (ἐν πάσῃ περιπτώσει σὲ τοπικὸ ἐπίπεδο, συχνὰ καὶ σὲ περιφερειακό) καθορίζεται ἀπὸ τὰ χρηματικὰ ποσὰ πού προσφέρονται συνήθως ἀπὸ παράνομους πλούσιους χορηγούς. Γι' αὐτὸ οί σύγχρονες δημοκρατίες εἶναι ἀπὸ μιὰ ὀρισμένη ἀποψη πλουτοκρατικές. Ἐξάλλου, τὸ καθένα ἀπὸ τὰ κυρίαρχα κόμματα, θέτοντας ὡς βασικὸ σκοπὸ τὴ νίκη στὶς ἐπικείμενες ἐκλογές, δίνει πλούσιες ὑποσχέσεις, ἀλλά, μόλις ἀναλάβει τὴν ἐξουσία, ξεχνᾷ πολλές ἀπὸ τις ὑποσχέσεις. Ὡστόσο, κατὰ τὴν ἀποψή μας, ἡ ἀδυναμία τῶν σύγχρονων δυτικῶν δημοκρατιῶν ἔγκειται κυρίως στὸν ἡδονισμό καὶ τὴ συνδεδεμένη μ' αὐτὸν μείωση τοῦ ἀριθμοῦ τοῦ ντόπιου

29. P.J. RHODES, Σὲ ποιὸν ἀνήκε ἡ ἐξουσία σὴ δημοκρατικὴ Ἀθήνα;., *Βέστνικ Ντρέβνεϊ Ἱστορίι*, Μόσχα, 1998, No 3, σ. 25.

πληθυσμοῦ ἀνάμεσα στοὺς κύριους εὐρωπαϊκοὺς λαοὺς, μαζί καὶ στὴ χώρα ποὺ εἶναι τὸ λίκνο τοῦ εὐρωπαϊκοῦ πολιτισμοῦ – τὴν Ἑλλάδα. Ἡ παραπέρα ἀνάπτυξη τοῦ ἡδονισμοῦ, ἡ λατρεία τοῦ καταναλωτισμοῦ, ἡ διάδοση τῆς σχετικιστικῆς ιδέας τῆς ἰσότητας τῶν πολιτισμῶν, ἡ νομιμοποίηση γάμων τῶν λεγόμενων σεξουαλικῶν μειονοτήτων, ἡ ἐπιδίωξη τῶν ΗΠΑ γιὰ ἡγεμονία στὸν κόσμος, ἡ εἰρηνικὴ ἀναβίωση τῆς Ὀθωμανικῆς αὐτοκρατορίας (ἂν οἱ διαπραγματεύσεις μὲ τὴν Ε.Ε. θὰ διεξαχθοῦν ἐπιτυχῶς γιὰ τὴν Τουρκία), γιὰ νὰ μὴν ἀναφέρουμε τὴ διεθνῇ τρομοκρατία, – ὅλες αὐτὲς οἱ τάσεις καὶ γεγονότα θὰ ὀδηγήσουν στὴν πρόβλεψη τοῦ Ο. Σπέγκλερ γιὰ τὸ τέλος τοῦ εὐρωπαϊκοῦ πολιτισμοῦ.

Ἐξάλλου, ὑπάρχουν καὶ αἰσιόδοξοι, οἱ ὁποῖοι ἐλπίζουν ὅτι θὰ λυθεῖ εἰρηνικὰ ὁ αἰώνιος ἀνταγωνισμὸς ἀνάμεσα στοὺς λαοὺς μὲ τὴ βοήθεια τοῦ νέου τομέα τῶν διακλαδικῶν ἐπιστημῶν – τὴ συνεργατικὴ καὶ τὴν παγκοσμιοποίηση. Ἔτσι, στὸ ἄρθρο τοῦ Σ.Β. Μπιριουκόφ γίνεται λόγος γιὰ τὴ σύνθεση (σωστότερα, τὸν ἐκλεκτισμὸ, ἓνα εἶδος σαλάτας) τῶν πολιτισμῶν, γιὰ τὴ διαμόρφωση τῆς συνείδησης «τῆς ἐνιαίας ἀνθρωπότητας»: «Ἀπὸ τὴν Ἀνατολὴν ἡ συνεργατικὴ παίρνει τὴν ιδέα τῆς ἀκεραιότητος τοῦ κόσμου («ὅλα σὲ ὅλα») καὶ τὴν ιδέα τοῦ κοινοῦ νόμου, τοῦ ἐνιαίου δρόμου, ποὺ ἀκολουθεῖ καὶ ὁ κόσμος στὸ σύνολό του, καὶ ὁ ἄνθρωπος μέσα σ' αὐτόν, ἐνῶ ἀπὸ τὴ Δύση – τὸ στήριγμα στὴν ἀνάλυση καὶ στὸ πείραμα. Παρόμοια προσέγγιση ἐξαρχῆς ὑποστηρίζει τὸν ἐξιολογικὸ-κοσμοθεωρητικὸ πλουραλισμὸ καὶ τὸν διάλογο καὶ ἀντιτάσσεται στὸν «μονοπολικὸ μεσσιανισμό». Συγχρόνως, ἡ θεωρία τῆς συνεργατικῆς ἐπανεξετάζει τίς πανανθρώπινες προσεγγίσεις στὴν ἄσκηση τῆς διοίκησης καὶ τὴ διατήρηση τῆς σταθερότητας»³⁰. Σχετικὰ μὲ τὴν παγκοσμιοποίηση διαβάζουμε τὰ ἑξῆς: «... Δὲν πρέπει νὰ θεωροῦμε τὴν παγκοσμιοποίηση ὡς διαδικασία ποὺ σβήνει ὅποιαδήποτε ἐθνικά, κρατικά, θρησκευτικά καὶ ἐθνοπολιτισμικά ὅρια καὶ μορφές, διότι ἡ παγκοσμιοποίηση, διαμορφώνοντας τὸν «ἄξονα» τοῦ πανανθρώπινου ὕλικου καὶ πνευματικοῦ πολιτισμοῦ, δὲν ἀπαιτεῖ συνάμα ἀπὸ ὁλόκληρες χῶρες καὶ λαοὺς νὰ ἀρνηθοῦν τὴν ἐθνικὴ, κρατικὴ καὶ θρησκευτικὴ ταυτότητα, μετατρέποντας ἀναντίρρητα τοὺς κατοίκους τῆς γῆς «σὲ κοσμοπολίτες χωρὶς συγγενεῖς» (πρᾶγμα ποὺ προϋποθέτει ἡ λεγόμενη «ἀμερικανοποίηση»)... Σύμφωνα μὲ ὅσα λέχθηκαν, ἡ παγκοσμιοποίηση ἀνταποκρίνεται μᾶλλον στὸ μοντέλο «τῆς ἐνότητας στὴν πολυμορφία»³¹. Θὰ προσθέσουμε ὅτι ἡ «ἐνότητα στὴν πολυμορφία»

30. Σ. Β. ΜΠΙΡΙΟΥΚΟΦ, Συνεργατικὴ vs. μονοπολικότητα, *Ρούσκιι Ζουρνάλ / Πολίτικα*, 30 Ἀπριλίου 2003.

31. *Αὐτόθι*.

ὑπῆρχε ἀπὸ τὰ ἀρχαῖα χρόνια μέχρι τὶς ἡμέρες μας, αὐτὸ ὅμως δὲν ἀπέκλειε τὸν ἀνταγωνισμό καὶ τὴν πάλη τῶν ἐθνοτήτων, τῶν πολιτισμῶν καὶ τῶν θρησκειῶν. Ὑποτίθεται ὅτι σήμερα ἡ «ένότητα στὴν πολυμορφία» θὰ συντελεστεῖ εἰρηνικά, συναινετικά καὶ μάλιστα φιλικά.

Στὴν πραγματικότητα ὅμως στὸν κόσμο γίνονται συγκρούσεις ποὺ συνδέονται μὲ τὴν πάλη γιὰ ἐπιρροή καὶ ἐξουσία, γιὰ πολιτικοοικονομικά πλεονεκτήματα. Οἱ προσπάθειες νὰ σβήσουν οἱ διαφορὲς στὸν οἰκονομικό, πολιτικό καὶ πολιτισμικό-θρησκευτικό τομέα συνιστοῦν μιὰ ἀπὸ τὶς αἰτίες τῆς διενέργειας τρομοκρατικῶν πράξεων. Ἐχοντας δὲ ὑπόψη τὶς προοπτικὲς τῆς παγκόσμιας ἐξέλιξης ποὺ ἀναφέρει ὁ Μπριουκόφ, τότε, ὅπως λέγεται, δὲν ἀπαγορεύεται σὲ κανέναν νὰ παρουσιάσει τὸ ἐπιθυμητὸ γιὰ πραγματικότητα.

Θ. ΚΕΣΙΔΗΣ
(Ἀθῆναι)

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



THUCYDIDES' PHILOSOPHY OF HISTORY AND MODERN ERA

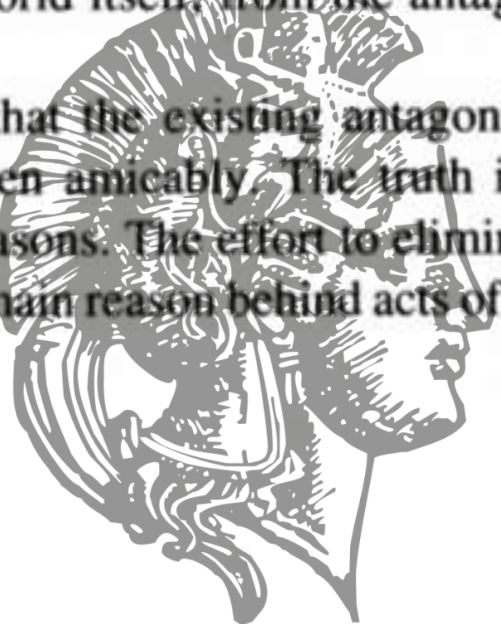
S u m m a r y

Thucydides, the writer of *Historiae*, places the Peloponnesian war in the nature of men, their mentality and their psychology. Philosophy of history according to Thucydides is founded on human factors rather than sociological ones. Philosophy of history is the development of immanent qualities, abilities, aspirations and actions of human beings. One of the main unchangeable and constant qualities of human mentality is the eagerness to fight. Life is a constant battle.

There is a certain order in the world due to these unchangeable qualities, a kind of determinism according to which historical facts occur repeatedly in the same or in a similar way. Thucydides was a philosopher of history and not just a narrator of past events. He interpreted history as a result of human actions and rejected the intervention of external forces. Following the realistic approach in his interpretation of the Peloponnesian war, he traced the political antagonism between Sparta and Athens for the domination in Greece as the main cause of this war. At that time wars originated from the structure of the world itself, from the antagonism between opponent forces. The same is true today.

It's believed nowadays that the existing antagonism can be surpassed by mutual consent, peacefully and even amicably. The truth is that conflicts mainly erupt for political and economical reasons. The effort to eliminate these economic, political and religious differences is the main reason behind acts of terrorism.

T. ADAMOU-FIKA



ΑΚΑΔΗΜΙΑ

ΑΘΗΝΩΝ



Ο ΛΟΓΙΚΟΣ ΧΑΡΑΚΤΗΡΑΣ ΤΗΣ ΕΝΝΟΙΑΣ ΣΤΗΝ ΠΛΑΤΩΝΙΚΗ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ

Ο Πλάτων αναγνωρίζει την προμηθεϊκή αποστολή της φιλοσοφίας προς τὸ ἱστορικό γίγνεσθαι, γιατί ἔχει ἐμπιστοσύνη στίς ἠθικές δυνάμεις τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἀναδεικνύει τὸ φιλοσοφικό του ἐγχείρημα ὡς ἀντιστάθμισμα στήν ἠθικοπολιτική παρακμή τῆς ἐποχῆς του¹.

Παρήγαγε ἓνα φιλοσοφικό σύστημα μὲ στόχο τὴ διαμόρφωση τῆς πραγματικότητας στὴ βάση ἀρχῶν καὶ γενικῶν ἐννοιῶν μὲ ἐργαλεῖο τὴ διαλεκτική. Ὡστόσο, ἡ πλατωνική φιλοσοφία δὲν εἶναι ἐννοιολογία. Ἡ διαλεκτική μεθοδολογική ἐπεξεργασία τῶν ἐννοιῶν στόχευε στὴ διαμόρφωση καὶ τῆς «πολιτισμικότητάς» τους, δηλαδή σ' ἐκείνη τὴ φιλοσοφική ἀποκωδικοποίησή τους ποὺ ἐγγυᾶται ἠθικο-πολιτική ἀνάκαμψη καὶ εἶναι προσανατολισμένη στήν ἰδρυση τῆς ὀρθῆς πολιτείας μὲ κυβερνήτη τὸν φιλόσοφο-ἄρχοντα. Ὁ ἠθικοπολιτικός αὐτὸς προσανατολισμὸς ἔχει γνωστικό ὑπόβαθρο: τὴ θεμελίωση τῆς ἐννοίας στὸ σωκρατικό ἀξίωμα ταυτότητας γνώσης καὶ ἀρετῆς. Ἡ ἀναγωγή τῶν ἀξιῶν στὸ ἐδραϊο-νόημα τῶν ἐννοιῶν ἐνεργοποίησε φιλοσοφικά τὴ σκευὴ θεωρητικοῦ-πρακτικοῦ καὶ φιλοσοφικοῦ-πολιτικοῦ². Ἡ ἀναγωγή αὐτὴ ποὺ λαμβάνει χώρα στὴ θεωρησιακὴ δραστηριότητα τῆς συνείδησης προϋποθέτει μιὰ διαδικασία ἐλέγχου τῆς ἀξίας τῆς ἀξίας, διαδικασία δηλαδή μὲ φορτίο πολιτισμικὸ καὶ μόχθο γνωσιολογικό-διαλεκτικό· τὸ πολιτισμικὸ φορτίο χαρακτηρίζει τὴ σχέση ἀλληλεξάρτησης ἐννοίας καὶ ἀξίας καὶ ὁ γνωσιολογικός-διαλεκτικὸς μόχθος τὸ διαρκὲς ἐλεγχὸ τοῦ λογικοῦ καθεστῶτος τῆς ἐννοίας. Τὸ ἠθικογνωστικὸ ζεῦγμα (ἐννοίας/ ἀξίας) ὑποδηλώνει ὀργανικὴ σχέση μεταξὺ τῶν δυὸ μεγεθῶν, ἡ ὁποία ἔχει ἀδιαμφισβήτητης ἀξίας λειτουργικότητα στὴ βιούμενη πραγματικότητα. Τὰ πολιτιστικὰ διαπιστευτήρια τῶν ἀξιῶν ἐδράζονται στὰ γνωστικά

1. Πβ. Ζ' Ἐπιστ., 325b-e. Σχετικά πβ. Κ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Μελετήματα Φιλοσοφίας*, σειρά III, Ἀθήναι, ἐκδ. Παπαζήση, 1982, σσ. 110-114.

2. Πβ. ΠΛΑΤΩΝΟΣ *Πολιτ.*, 473d, 540b, *Πολ.*, 293e, Ζ' Ἐπιστ., 326a-b, 328c, 340e-345c, 351c-d. Γιά τὴ σύνδεση φιλοσοφίας καὶ πολιτικῆς, πβ. ΑΙ. ΚΟΥΡΕ, *Φιλοσοφία καὶ Πολιτεία, Εἰσαγωγή στὴν ἀνάγνωση τοῦ Πλάτωνα*, 2η ἐκδ., Ἀθήνα, ἐκδ. Ἀλεξάνδρεια, 1993, σ. 13. Πβ. ἐπίσης καὶ F. M. CORNFORD, *Ἡ ἀγραφὴ φιλοσοφία*, Ἀθήνα, ἐκδ. Ἑρασμος, 1990, σσ. 18-20.



πρωτεΐα τῶν ἐννοιῶν. Ἡ σχέση αὐτὴ στὴν πλατωνικὴ ὀπτική εἶναι εὐεργετική καὶ ἐποικοδομητική.

Ἡ πλατωνικὴ διαλεκτικὴ ἔχει προμηθεϊκὸ χαρακτήρα καὶ βασίζεται στὴ διαμόρφωση τῆς λογικῆς ὑπόστασης τῆς ἔννοιας, στὴν ἐνότητα καὶ αὐτοτέλειά της. Τὴν ὑπόσταση αὐτὴ θὰ ἀναδείξει ἡ διαλεκτικὴ μέσω συλλογιστικῆς διαδικασίας ποὺ ὁδηγεῖ στὴν προσέγγιση τῆς οὐσίας στὴ βάση τῆς θεμελίωσης ἀρχῶν³. Αὐτὴ ἡ διὰ τῶν ἐννοιῶν δύναμη τῆς διαλεκτικῆς τὴ μετατρέπει ἀπὸ πειραστικὴ σὲ γνωριστικὴ⁴ καὶ ἀναδεικνύει τὴ λογικὴ συνοχὴ τοῦ συστήματος, τὸ ὁποῖο ἀπαιτεῖ ὄχι μόνο θεωρία ἐμπνευστικὴ ἀλλὰ καὶ μέθοδο κανονιστικὴ.

Ὁ προμηθεϊκὸς χαρακτήρας τῆς πλατωνικῆς διαλεκτικῆς ἔχει τὶς ἀπαρχές του στὴ σωκρατικὴ μαιευτική⁵. Ἡ δικαίωση τοῦ σωκρατικοῦ ἐλέγχου, ποὺ εἶναι ἡ ἀναζήτηση τοῦ οὐσιώδους, ἡ ἀνεύρεση τῆς σημασίας τῶν ἐννοιῶν⁶, καθὼς μόνον ἔτσι θὰ ἦταν δυνατὴ καὶ ἡ ἀπόδοση ὁρισμοῦ⁷, στιγματίζει τὴν πλατωνικὴ διαλεκτικὴ, ἡ ὁποία στόχο ἔχει τὴν προσέγγιση τῆς ἰδέας⁸, τὸ σῶσιμο τοῦ νοήματος τῶν γενικῶν ἐννοιῶν⁹ ἢ ὅρων, ποὺ πρέπει νὰ ἀναφέρονται σὲ ἔννοιες γένους, σὲ καθολικὲς ὀντότητες¹⁰. Ἐπιδιώκοντας τὴν ἐνότητα, τὴν ἀλήθεια¹¹ καὶ

3. Πβ. Πολιτ., 533c.

4. Πβ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, 1004b 25-30: «Περὶ μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ γένος στρέφεται ἡ σοφιστικὴ καὶ ἡ διαλεκτικὴ τῇ φιλοσοφίᾳ, ἀλλὰ διαφέρει τῆς μὲν τῷ τρόπῳ τῆς δυνάμεως, τῆς δὲ τοῦ βίου τῷ προαιρέσει. Ἔστι δὲ ἡ διαλεκτικὴ πειραστικὴ περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστικὴ».

5. Κατὰ τὸν Κ. Δεσποτόπουλο, οἱ ἱστορικὲς προϋποθέσεις τῆς διαλεκτικῆς τοῦ Πλάτωνος ἦταν ὁ διάλογος, ἡ σοφιστικὴ, ἡ ρητορικὴ, ἡ φιλοσοφία ὁρισμένων προσωκρατικῶν, τοῦ Ζήνωνος προπάντων, καὶ ὁ φιλοσοφικὸς λόγος τοῦ Σωκράτη, πβ. *Φιλοσοφία καὶ Διαλεκτικὴ*, Θεσσαλονίκη, ἔκδ. Βάνιας, 1990, σ. 136. Γενικώτερα γιὰ τὴν ἐπίδραση τοῦ σωκρατικοῦ λόγου στὴν πλατωνικὴ γραφὴ, πβ. καὶ THOMAS C. BRICKHOUSE – N. D. SMITH, *Socrates on Trial*, – Oxford, Clarendon Press 1989, σσ. 210-211.

6. Πβ. WALTER PATER, *Plato and Platonism (A series of lectures)*, N.York, Greenwood Press, Publishers, 1969, σσ. 162-3.

7. Πβ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, 1078b 20-30.

8. Κατὰ τὸν Ε. Μουτσόπουλο, στὴ διαλεκτικὴ τοῦ Ζ' βιβλίου τῆς πλατωνικῆς *Πολιτείας*, οἱ ἰδέες ὀντολογικῶς προηγούνται τῶν ἐννοιῶν, γνωσιολογικῶς, ὅμως, ἔπονται αὐτῶν, πβ. *Νόησις καὶ Πλάνη*, Ἀθήναι, 1961, σ. 34.

9. Πβ. D. M. ARMSTRONG, *Nominalism and Realism, Universals and Scientific Realism*, Vol. I, Cambridge 1978, σσ. 66-67. Γενικότερα ἐπὶ τοῦ θέματος πβ. καὶ R. I. AARON, *The theory of Universals*, Oxford, Clarendon Press, 1967², σσ. 216-241.

10. Πβ. Θ. ΠΕΛΕΓΡΙΝΗ, *Ἐμπειρία καὶ Πραγματικότητα*, Ἀθήνα, ἔκδ. Καρδαμίτσα, 1988², σσ. 402-404.

11. Πβ. Πολιτ., 511 b-c, 532a, 533a, 533b - 534c, 539c-d. *Μέν.*, 75d-e. *Φαίδ.*, 99e-100a. *Φίλ.*, 58a, 61a, 61e. *Ζ' Ἐπιστ.*, 341d.



τὴν οὐσίαν¹² ἢ διαλεκτικὴ θεματοποιεῖ τὸ πέρασμα ἀπὸ τῆς διάνοιας στὴ νόηση, ἀναδεικνύοντας τὴν ἐκλεπτυσμένη γνωσιοθεωρητικὴ τῆς ἀποστολῆς καὶ τὰ ἐκλεκτικά της ἐρείσματα στὴν ἔδρα τοῦ νοητοῦ¹³. Μὲ τὴ μετάβαση ἀπὸ τῆς διάνοιας στὴ νόηση ἡ διαλεκτικὴ θέτει τὸ ζήτημα τῆς ἀρχῆς στὴν πλατωνικὴ φιλοσοφία στὴ βάση τοῦ λόγου¹⁴. Καὶ ἡ παρουσία τοῦ εἶδους εἶναι αὐτὴ ποὺ μπορεῖ νὰ ἐκπληρώσει τὴν ἀλήθεια τοῦ λόγου. Ἡ διαλεκτικὴ, ὡς ὑψηλὴ διανοητικὴ δραστηριότητα, ἀναδεικνύει τὸ εἶδος¹⁵, τὴν ἔννοια γένους, δένει τὴν ἀλήθεια μὲ τὴ γνώση καὶ προβάλλει ἔτσι τὸ λόγο τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας. Ἐν προκειμένῳ ἐπιστρατεύει τὴ νόηση γιὰ νὰ διερευνήσῃ τὰ ἀληθινὰ ὄντα¹⁶, τὴν οὐσίαν τῶν ἀρχῶν, νὰ θεμελιώσῃ τὶς ἀρχές αὐτὲς τὶς ὁποῖες ἀπλὰ ἀνακαλύπτει ἡ διάνοια¹⁷, ποὺ βρίσκεται μεταξὺ δόξας καὶ ἐπιστήμης¹⁸.

Ὁ χαρακτήρας τῆς πλατωνικῆς διαλεκτικῆς στὰ διάφορα στάδια ἐξελιξῆς τῆς εἶναι διαδικαστικὸς καὶ ἐσωτερικὸς λογικὸς ὡς πρὸς τὴν ἀναζήτησιν τοῦ εἰδικοῦ-μερικοῦ καὶ τὴν ἀναγωγή του στὸ καθολικόν¹⁹, ποὺ θὰ διαμορφώσῃ τὶς καλύτερες προϋποθέσεις γιὰ τὴν ἐμφάνισιν τῆς γνώσης, τὴν ἐμφάνισιν τῆς ιδέας. Ὁ χαρακτήρας αὐτὸς συνίσταται στὰ ἑξῆς:

α. Στὴν ἐφαρμογὴ τῆς ἐπαγωγικῆς μεθόδου, ὥστε ἀπὸ τὶς μεμονωμένες περιπτώσεις νὰ ὀδηγηθοῦμε στο καθολικὸ συμπέρασμα. Ἡ ἐπαγωγικὴ μέθοδος ἐντοπίζεται, κυρίως, στοὺς πρώτους διαλόγους.

β. Στὴ διαδικασία ἀπαλλαγῆς ἀπὸ τὴν ὑπόθεσιν, ἡ ὁποία εἶναι γόνιμη καὶ ἀποδοτικὴ, καθὼς προϋποθέτει τὸν ἔλεγχον. Τὸ ὑποθετικὸ ἐκδηλώνεται ὡς πρῶμο, πρόσφορο γιὰ ἔλεγχον καὶ τὸ βεβαιωτικὸ ὡς ὠριμο, γιὰτὶ εἶναι εὐλόγα ἐξαρτημένο ἀπὸ τὸ αὐτόθετο τῆς ἀρχῆς.

12. Γιὰ τὴ συνάρτηση οὐσίας καὶ ἀλήθειας ἐνδεικτικὰ πβ. Πολιτ., 490a, Φαῖδρ.· 247c, καὶ Θεαίτ., 187a-c. Γιὰ τὴ συνάρτηση ἀλήθειας καὶ παιδείας, καθὼς καὶ γιὰ τὶς δυὸ ἐκδοχὲς τῆς ὀνομασίας τῆς ἀ-λήθειας στὸν Πλάτωνα πβ. καὶ τὸ δοκίμιον τοῦ M. HEIDEGGER, The meaning of the cave, *Great Thinkers on Plato*, edited and selected by Barry Gross, N. York, Capricorn books, 1969, σσ. 283-284.

13. Πβ. τὴν τετμημένη γραμμὴ τῆς Πολιτείας, 510-511a. Ὁ διαφορισμὸς τῆς ἔδρας τῆς γνώσης τῆς διαλεκτικῆς ἀπὸ τὶς ὑπόλοιπες ἔδρες τῆς γνώσης συνοπτικὰ ἀποδίδεται στὸ 533b-d τῆς Πολιτείας καὶ στὸ 58d-e τοῦ Φιλήβου.

14. Πολιτ., 532a-b: «καὶ ὅταν τὶς τῷ διαλέγεσθαι ἐπιχειρῇ ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων διὰ τοῦ λόγου ἐπ' αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον ὁρμᾶν».

15. Πβ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, Μετὰ τὰ Φυσικά, 987b 35-37: «καὶ ἡ τῶν εἰδῶν εἰσαγωγή διὰ τὴν ἐν τοῖς λόγοις ἐγένετο σκέψιν (οἱ γὰρ πρότεροι διαλεκτικῆς οὐ μετεῖχον)».

16. Πβ. Πολιτ., 477a, 478d, 479d, 597a. Συμπ., 211e. Φαῖδ., 66a-67b, 78d-e, 79a. Φίλ., 58a, 59d-e.

17. Πβ. Πολιτ., 533b-e, 511b.

18. Πβ. Πολιτ., 477b-c, 478c-d, 533d-e. Φαῖδρ., 248b. Τίμ., 51 d-e. Φίλ., 11c.

19. Πβ. Πολιτ., 596a6-8: «Εἶδος γὰρ ποὺ τί ἐν ἕκαστον εἰώθαμεν τιθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλὰ οἷς ταυτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν». Πβ. καὶ Θεαίτ., 185e.

γ. Στη μέθοδο της διαλεκτικής (είναι ή μέθοδος με την οποία συλλαμβάνουμε αυτό που είναι: «ὡς αὐτοῦ γέ ἐκάστου περί ὃ ἔστιν ἕκαστον»)²⁰, που έχει ως βασικό ἄξονα τή διαίρεση καί τή σύνοψη, καί στόν φορέα της, τόν διαλεκτικό φιλόσοφο (εἶναι αὐτός που λαμβάνει τήν οὐσία τοῦ πράγματος: «Ἡ καί διαλεκτικόν καλεῖς τόν λόγον ἐκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας;»)²¹, ὁ ὁποῖος εἶναι καί συνοπτικός²².

δ. Στη γνωστική βεβαιωτική ὑπόσταση τῆς διαλεκτικής, ὅπως αὐτή τονίζεται στήν Πολιτεία, 533d: «ἡ διαλεκτική μέθοδος μόνη ταύτη πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναιρουῖσα, ἐπ' αὐτήν τήν ἀρχήν ἵνα βεβαιωσῇται». Ὁ βεβαιωτικός της χαρακτήρας προκύπτει: 1) ἀπό τήν ἴδια τήν πορεία της· ἡ διαλεκτική εἶναι «μέθοδος»²³, ἔχει τρόπο (ἐάν τις ὀρθῶς μετῇ)²⁴ καί ὁδηγεῖ στή θέα τοῦ ἀγαθοῦ²⁵. εἶναι ἓνα εἶδος δύναμης κατὰ τήν Πολιτεία²⁶. «Πορεύεται» ἔχοντας στήν ἀρχή ἀρνητικό καί ἀναιρετικό²⁷ χαρακτήρα, ὁ ὁποῖος μεταστρέφεται καί γίνεται θετικός, ἀλλάζει δηλαδή ποιοτικά. Ἡ θετική αὐτή μεταστροφή τῆς διαλεκτικής τῆς προσδίδει ἐσωτερικότητα²⁸ στή βεβαιωτική της ἐποπτεία ὑπό τήν ἐξῆς ὀπτική: «ἀξιοποιεῖ» τήν ὑπόθεση καταστρέφοντάς την καί διαγιγνώσκοντας τήν ὥριμη στιγμή τῆς πτώσης της. Ἡ ὑπόθεση πρέπει νά γίνει «ἀνυπόθετον», δηλαδή νά μετατραπῇ ἀπό ἀρχή σέ θεμελίωση, σέ ἀλήθεια. Ἡ μετατροπή αὐτή θά γίνει στή βάση τῶν ἰδεῶν²⁹ καί προϋποθέτει τήν ἐσωτερική δράση τῆς διαλεκτικής, ἡ ὁποία ἀφαιρεῖ τόν ἰντελλεκτουαλισμό ἀπό τὸ νοησιαρχικό της χαρακτήρα καί τόν μετατρέπει σέ λογικό, γιατί παράγει λόγο ἐννοιολογικά ἐνοποιημένο καί συλλογιστικά συντελεστικό τῆς ἀντικειμενοποίησης τῆς ἰδέας. Ὁ λόγος αὐτός βασίζεται: 1α) Στή διεξοδικότητά του, που ἐπιβεβαιώνει τήν ἀποδεικτικότητα του καί ἐπιρρωνύει τήν πείθῃ του. Ὁ πλατωνικός λόγος χρησιμο-

20. Πολιτ., 533b1.

21. Πολιτ., 534b3-4.

22. Πολιτ., 537c7: «ὁ μὲν γὰρ συνοπτικός διαλεκτικός».

23. Πβ. Πολιτ., 533b-c καί Φίλ., 16e. Πβ. ἐπίσης καί ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, Τοπικά, 101b4-5, ὅπου διαλεκτική: «ἐξεταστική γὰρ οὐσα πρὸς τὰς ἀπασῶν τῶν μεθόδων ἀρχὰς ὁδὸν ἔχει». Γιά τή διαλεκτική ὡς μέθοδο πβ. καί R. ROBINSON, *Plato's earlier Dialectic*, Oxford, O.U.P., 1953², σσ. 62-63. Κατὰ τόν συγγραφέα ἡ μέθοδος περιλαμβάνει μία συνεχῇ προσπάθεια μέ πετυχημένες διαβαθμίσεις μακρᾶς διαδικασίας. Εἶναι μία «διέξοδος», ἓνα εἶδος ταξιδιοῦ ἢ ἐρευνας καθαρά διανοητικῆς.

24. Συμπ., 210a.

25. Πβ. Συμπ., 209e7-8, Φαῖδρ., 250c3-4.

26. Πολιτ., 532e: «λέγε οὖν τίς ὁ τρόπος τῆς τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμεως, καί κατὰ ποιά δέ εἶδη διέστηκεν, καί τίνες αὐτῶν ὁδοί;». Πβ. ἐπίσης καί Φίλ., 57e.

27. Γιά τόν ἀναιρετικό χαρακτήρα τῆς διαλεκτικῆς πβ. καί COLLINGWOOD, *On Metaphysical Method in Plato*, *Great Thinkers on Plato*, ἐνθ. ἀνωτ., σσ. 296-270.

28. Πβ. R. ROBINSON, ἐνθ' ἀν., σ. 73.

29. Πβ. Πολιτ., 511b-c.

ποιεί τόσο το μύθο, την αλληγορία, όσο και τη λογική εξήγηση που στόχο έχει όχι μόνο την παρουσίαση της απόβλεψης αλλά και την αποδοχή της. Γι' αυτό το λόγο δίπλα στη μεταφυσική θεώρηση υπάρχει και λογική ακολουθία και επιχειρηματολογία. 1β) Στη δυναμική που αναπτύσσεται από το πέρασμα από τον έναν όρο στον άλλο, πέρασμα ποιοτικό, έσωτερικό, λογικό, θετικό³⁰. 2) 'Ο βεβαιωτικός χαρακτήρας της διαλεκτικής προκύπτει και από την έδρα της γνώσης στην όποια λαμβάνει χώρα, τη νόηση³¹. 'Η νόηση της δίνει βεβαιωτική υπόσταση, καθώς: 2α) στοχεύει στην ουσία κάθε πράγματος, 2β) δίνει το λόγο του πράγματος, εφόσον υπόσχεται σταθερότητα και ένότητα, και 2γ) θεμελιώνει τη γνώση στην ιδέα καταγγέλλοντας το ανυπόστατο της άγνοιας. Νόηση, έννοια και ιδέα αποτελούν πλέον μία ανεξάρτητη αντικειμενική σύνδεση ως προς τα γνωσιοθεωρητικά τους χαρακτηριστικά και παρουσιάζουν μία αυτόνομη ως προς τη λογική τους αλληλουχία, την όποια οφείλουν στην αδιάσειστη λογική της ένότητας στον υπερχρονικό πλατωνικό κόσμο του είναι. Έτσι, ή του διαλέγεσθαι πραγματεία³² είναι και κριτική πραγματεία και διαφοροποιείται ποιοτικά από την έριστική³³, ή όποια αδυνατεί να «στρέψει» το αρνητικό σε θετικό.

ε. Διά της διαλεκτικής αναβαθμίσως προσεγγίζονται οί έννοιες και οί έννοιες γένους, δηλαδή του είδους, αλλά διερευνώνται και οί λογικές σχέσεις που υπάρχουν ανάμεσα σ' αυτές³⁴. Αυτό θα επιτευχθεί μέσα από τη διερεύνηση του κατηγορητικού προσδιορισμού³⁵ των ειδών, της συμπλοκής των ειδών μεταξύ τους, που θα δώσει τη δυνατότητα νέων συνδυασμών.

Συνεπώς, ή διαλεκτική μπορεί να προετοιμάσει το πνεῦμα ώστε να δεχθεί το φανέρωμα του όντος³⁶ και δημιουργεί «άποψη»³⁷ λόγω του μεταφυσικού και λογικού χαρακτήρα της, ό όποιος οδηγεί στη λύση των

30. Στην Πολιτεία ή διαλεκτική, κατά την άποψη του Α.Ε. ΤΑΥΛΟΡ, «είναι το αυστηρό και αδιάκοπο έργο της διεξοδικής εξέτασης των άόριστων και αναπόδεικτων στοιχείων των έπιστημών», Πλάτων, ό άνθρωπος και τό έργο του, 'Αθήνα, έκδ. Μ.Ι.Ε.Τ., 1992, σ. 342.

31. Πολιτ., 532a-b: «καί μή αποστή πριν άν αυτό ό έστιν άγαθόν αυτή νοήσει λάβη, επ' αυτό γίγνεται τῷ του νοητού τέλει». Πβ. και Φίλ., 28c-d.

32. Θεαίτ., 161e6.

33. Πβ. Εὐθύδ., 271d· Πολιτ., 454a· Θεαίτ., 164c-d· Φίλ., 17a.

34. Πβ. και W. WINDELBAND-H. HEIMSOETH, Έγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας, Α' τόμος, 'Αθήνα, Γ' έκδ. Μ.Ι.Ε.Τ., 1991, σσ. 140-1. Πβ. και Πολιτ., 511c2.

35. Πβ. Σοφ., 251d-253d.

36. Πβ. Πολιτ., 533a-b.

37. 'Η «άποψη» αυτή διαφοροποιείται καθοριστικά από τά ένδοξα της άριστοτελικής διαλεκτικής έκδοχής.

δεσμῶν, στήν «ἐπαναγωγήν τοῦ βελτίστου ἐν τῇ ψυχῇ πρὸς τὴν τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὖσι θέαν»³⁸, στὸ εὐτυχές καὶ εὐδόκιμο τέλος τῆς νοητικῆς πορείας³⁹.

Στὴ μείζονα αὐτὴ γνωσιοθεωρητικὴ πρόταση τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας διακρίνουμε τὸ φιλοσοφικὸ καὶ πολιτικὸ της στοίχημα. Ὁ Πλάτων ἔπρεπε νὰ δείξει ὅτι οἱ ἔννοιες, ποὺ ἀποτελοῦν καὶ τὸ στήριγμα τῆς πρέπουσας κοινωνικο-πολιτικῆς πρακτικῆς καὶ συμπεριφορᾶς, εἶναι προβληματικές, ἀόριστες, ἀσαφεῖς καὶ ἀναξιόπιστες, ὅταν βασίζονται στὰ δοκοῦντα, τὰ ὁποῖα ἄλλες φορές εἶναι ἀληθῆ κι ἄλλες ψευδῆ⁴⁰. Χρέος τοῦ φιλοσόφου εἶναι ἡ ἀπομάκρυνση ἀπὸ τὴ δόξα, ἡ καταπολέμηση τοῦ ἐλλειπτικοῦ, ἀντιφατικοῦ καὶ σχετικοῦ της χαρακτῆρα. Ἀντιπροτείνει, ἐπομένως ἐπιχειρηματολογικὰ τὴ λογικὴ ἀκεραιότητα καὶ πληρότητα τῆς ἔννοιας, ἡ ὁποία δὲ βασίζεται στὰ δοκοῦντα ἀλλὰ στὴ νόηση. Τὸ ἄφθαρτο τῆς ἔννοιας – δυνάμει τοῦ προτύπου ἀναγωγῆς – εἶναι τὸ ἀντίδοτο τῆς διαφθορᾶς (τῆς κατηγορίας ποὺ ἀποδόθηκε καὶ στὸν Σωκράτη), εἶναι τὸ τέλει, τὸ ἠθικὰ ἀκεραιωμένο, αὐτὸ ποὺ διασφαλίζει τάξη καὶ ἰσορροπία. Ἀντίθετα, ἡ σχετικὴ ἔννοια κρύβει τὸν κίνδυνο τῆς πλάνης, τῆς σχετικοποίησης τῶν ἀξιῶν καὶ ἀρετῶν, γιατί εἶναι συνώνυμη τοῦ γνωσιολογικοῦ σχετικισμοῦ, ποὺ ὁδηγεῖ στὴ διαστρέβλωση τοῦ νοήματος τῶν ἐννοιῶν (δίκαιο-ἄδικο, ὀσιο-ἀνόσιο, κ.ο.κ.). Ἡ δεινὴ αὐτὴ προοπτικὴ υπαγορεύει τὴν ἐπεξεργασία τῆς γνώσης στὴ βάση τῆς οὐσίας⁴¹, τὴν προάσληψή της μέσω τῶν γενικῶν ἐννοιῶν. Αὐτὸ τὸ ἔργο μπορεῖ νὰ ἀναλάβει μόνον «ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις... ἄλλη δὲ οὐδαμῇ»⁴², ἡ ὁποία στὸν Πλάτωνα ὡς ἐπιστημονικὴ μέθοδος ὀφείλει νὰ θέσει αὐστηρὰ τὰ ὅρια τοῦ ἀναζητοῦντος νοήματος, ὥστε αὐτὸ νὰ «ὑποταχθεῖ» στὸ πρότυπο ἀναφορᾶς καὶ νὰ φανερώσει τὴν ἀλήθεια τοῦ ὄντος.

Ἡ λογικὴ πορεία τῆς διαλεκτικῆς θὰ ὁργανώσει τὸ γνωσιακὸ μέσκολοπὸ νὰ ἐνεργοποιήσῃ μέσω τῶν πλατωνικῶν μηχανισμῶν – θεωρία τῶν ἰδεῶν, θεωρία τῆς ἀθανασίας τῆς ψυχῆς⁴³ καὶ τῆς ἀνάμνησης⁴⁴ – τὸ σὲ ἀναμονὴ ἀναγνωρίσιμο νόημα τῆς ἔννοιας προκειμένου νὰ ὁδηγηθοῦμε στὴν ἰδέα, ποὺ θὰ δώσει νόημα ὑπαρξῆς καὶ στοὺς γενικοὺς

38. Πολιτ., 532c3-6.

39. Πολιτ., 532e: «οἱ ἀφικομένῳ ὥσπερ ὁδοῦ ἀνάπαυλα ἂν εἴη καὶ τέλος τῆς πορείας».

40. Πβ. β' ὀρισμός, Θεαίτ., 187b-d.

41. Πβ. F. CHATELET, Ἐπὶ τὸν Πλάτωνα ὡς τὸν Θωμᾶ Ἀκινάτη, Ἀθήνα, ἔκδ. Γνώση, 1989², σ. 49. Πβ. ἐπίσης Θεαίτ., 186c-187a, καὶ Πολιτ., 490b.

42. Πολιτ., 533a 8-9.

43. Ἐνδεικτικά, πβ. Φαῖδ., 95e-105c καὶ Φαῖδρ., 247c.

44. Ἐνδεικτικά, πβ. Μέν., 81b-d καὶ Φαῖδρ., 72e.



όρους. Στη λογική αυτή ή διαλεκτική συνδράμει στην οντολογική πλαισίωση της ταυτότητας/επανάληψης, καθώς είναι αυτή που αποκαλύπτει την αλήθεια του όντος στην ταυτότητά του με τον έαυτό του⁴⁵, αλλά ταυτόχρονα του δίνει τη δυνατότητα της επανάληψης των μορφών του, έπειδή ακριβώς έγγυήθηκε την ταυτότητά του. Έτσι, ή διαλεκτική είναι ένα από τα θεμέλια της οντολογίας και γνωσιολογίας του φιλοσόφου, έχει αυστηρά λογικό χαρακτήρα στην πορεία κατάληψης της ουσίας, αλλά ταυτόχρονα είναι και ή προϋπόθεση δυνάμει της οποίας ή δοκιμασία του όντος στο έπιμέρους, στο έμμένον, δέν άπειλει την ένότητά του και τη γνώση του. Η δύναμη που δίνει στη διαλεκτική την έποπτεία του ταυτού και του δυναμένου προς επανάληψιν είναι ή προπαρασκευή του λογικού χαρακτήρα της έννοιας, που έχει τα έξης γνωσιοθεωρητικά έρείσματα:

1. Την ύπαρξη ασφαλούς όρισμοϋ (από ύποθετικός πρέπει να γίνει βέβαιος), που θα όδηγήσει στην άναίρεση των ύποθέσεων⁴⁶ και στην άπαλλαγή από τó ψεύδος.
2. Τή διαίρεση και σύνοψη, που θα καταλήξει στο άτμητον είδος, ώστε να δοθεϊ όρισμός.
3. Την ένότητα της έννοιας⁴⁷.
4. Τή σύλληψη της ουσίας και της αλήθειας.

Συνεπώς, ή ύπόσταση της έννοιας δέν έχει τυχαίο χαρακτήρα αλλά λογικό⁴⁸. Οι έννοιες δέν παραπαίουν ύποστασιακά, καθώς ή έπεξεργασία και θεμελίωσή τους γίνεται στο έπίπεδο του νοητού. Η απόδοση του λόγου των άρχων από τή διαλεκτική μέσω της ένεργοποίησης της νόησης, όδηγεϊ στο «ξύπνημα» της έννοιας, που θα προετοιμαστει με τον ύποδειγματικό έλεγχο της μαιευτικής⁴⁹ και θα όλοκληρωθεϊ με τή διαδικασία της άνάμνησης, την έξοδο της έννοιας από τή λήθη⁵⁰. Τό «ξύπνημα» αυτό της έννοιας θα σημάνει: α. Την έναρξη της άπομάκρυνσης της πλάνης. β. Την έπιδίωξη της νοητικής έποπτείας δια του λογιστικού της ψυχής⁵¹, τó όποιο όμοιάζει προς τó θεϊο και τó άθά-

45. Πβ. Σοφ., 256a.

46. Πβ. Πολιτ., 533d. Ύποδειγματική είναι ή διαλεκτική διερεύνηση των έννέα ύποθέσεων του Παρμενίδη (137c4, 142b, 155e, 157b, 160b2-4, 160b5-6, 164b3-4, 164b5-6, 165e5).

47. Πβ. Πολιτ., 533b1.

48. Η πορεία της διαλεκτικής στη βάση του λογικού χαρακτήρα των έννοιών φαίνεται σέ άρκετά σημεία του Θεαιτ.: 148d, 161e, 167e, 181a-187d, 185a-190a, 202a-c, 203a-e.

49. Πβ. R. ROBINSON, ένθ' άν., σσ. 29-31.

50. Συμπ., 208a5: «λήθη γάρ έπιστήμης έξοδος».

51. Την άντιπαραβολή της νοητικής έποπτείας του λογιστικού της ψυχής προς την έμπειρική έποπτεία δια των αίσθητών έχει ως θέμα του ό Θεαίτητος, 184d-e, 186a-187a. Πβ. και Φαίδ., 65a-67a.

νατο⁵². γ. Τὴν προσέγγιση τῆς ἀλήθειας⁵³. δ. Τὴν ἀποκάλυψη τοῦ ὄντος. Ἡ φύσει ἀτέλεια τῶν ὄντων νὰ ἀναφερθοῦν στὴν ἰδέα ἀναπληρώνεται ἀπὸ τὴ θέσει τελειότητα τῆς διαλεκτικῆς, ἡ ὁποία, μέσῳ τῶν ἐννοιῶν, κάνει προσιτὴ τὴν «ἐκφραση» τῆς ἀλήθειας, τὴ φανέρωσή της. Προνοεῖται, συνεπῶς, καὶ μεθοδεύεται ἀπὸ τὸ φιλόσοφο ἐκείνη ἡ διαλεκτικὴ ποὺ θὰ ταίριαζε καλύτερα στὴ δομικὴ ὄντολογία του. Ἡ ἐννοια ὑποχρεωτικὰ πρέπει νὰ ἀναχθεῖ στὴν μορφή τοῦ προτύπου. Ἄλλως δὲν τίθεται θέμα ὑπόστασής της. Δεδομένης αὐτῆς τῆς προοπτικῆς ἡ χρησιμότητα τῆς ἐννοιας ἔχει ἀναγκαῖο χαρακτήρα, καθὼς στόχος εἶναι ἡ νομιμοποίηση τῆς φιλοσοφικῆς προσέγγισης. Ἐγγύηση αὐτῆς τῆς νομιμοποίησης εἶναι ἡ θεώρηση καὶ ἐπόπτευση τῆς ἐννοιακῆς σύλληψης ἀπὸ τὴ διαλεκτικὴ ὡς ἐξῆς: ἡ ἐννοια, καθὼς ὑποτάσσεται στὸ πρότυπο, διασφαλίζει ἀντικειμενικὰ σταθερὴ σημασία. Ἡ διαλεκτικὴ δεσμεύει ἔτσι τὸ λόγο στὴ βεβαιότητα καὶ ἔχει κατ' ἐξοχὴν θετικὸ προσανατολισμὸ ἐφ' ὅσον προνοεῖ διαδικασία συλλογιστικὴ στὴ βάση τῆς ὁποίας τὸ πέρασμα ἀπὸ τὸν ἓνα ὁρο στὸν ἄλλο «προϋποθέτει» τὸν ἔλεγχο τοῦ προηγούμενου ἀρνητικοῦ σταδίου προκειμένου νὰ προσεγγιστεῖ τὸ θετικὸ καὶ οὐσιαστικόν⁵⁴.

Ἡ σύλληψη τῆς ἐννοιας δια τῆς ἐνεργηματικῆς ἐπίδρασης τοῦ λόγου⁵⁵ ἀναβαθμίζει τὴ φιλοσοφικὴ τῆς ὑπόστασις, ὁδηγεῖ τὸ λογικὸ στὸν πυρῆνα τοῦ ὄντος, τὸ ὁποῖο συλλαμβάνεται λογικὰ καὶ θεᾶται ἀποκαλυπτικὰ. Παράγεται λόγος οὐ μικρὸς στὴ βάση τῆς μεθόδου τῆς διαλεκτικῆς καὶ μὲ τὴ συνδρομὴ προθυμίας καὶ δυνάμης διανοητικῆς⁵⁶. Ἐτσι, ἡ κατάληψη τῆς ἐννοιας συμπίπτει μὲ τὴ σύλληψη τοῦ εἶναι καὶ ἡ διαλεκτικὴ ἐκτὸς ἀπὸ διανοητικὴ γίνεται καὶ χρηστικὴ⁵⁷.

Γνωσιοθεωρητικὰ ἐρείσματα τοῦ λογικοῦ χαρακτήρα τῆς ἐννοιας

1. Ἀσφαλὴς ὁρισμὸς σημαίνει ὅτι πρέπει νὰ πάψει νὰ εἶναι ὑποθετικὸς καὶ νὰ γίνῃ βεβαιωτικός, ὥστε νὰ ἀποφευχθεῖ ὁ χαρακτήρας τῆς

52. Φαίδ., 80b: «τῷ μὲν θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ αἰεὶ ὡσαύτως κατὰ ταῦτα ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον εἶναι ψυχὴ». Πβ. καὶ Θεαίτ., 176a-b.

53. Πβ. Φίλ., 58c3: «τὸ σαφὲς καὶ τὰκριβὲς καὶ τὸ ἀληθέστατον ἐπισκοπεῖ» καὶ 58d-e.

54. Ὁ θετικὸς προσανατολισμὸς τῆς πλατωνικῆς διαλεκτικῆς φαίνεται ἀπὸ τὸν τρόπο χειρισμοῦ τῆς πλάνης. Στὸν Θεαίτητο ἡ πλάνη εἶναι τὸ ἀντίθετό της ἀλήθειας (187d-201a), ἐνῶ στὸν Σοφιστὴ ἡ πλάνη (ὡς μὴ ὄν) εἶναι ἀπλῶς κάτι διαφορετικὸ ἀπὸ τὴν ἀλήθεια, ὅχι ὑποχρεωτικὰ, ὅμως, τὸ ψεῦδος. Σχετικὰ πβ. Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΥ, *Νόησις καὶ Πλάνη*, ἐνθ' ἀν., σ. 8.

55. Πβ. Πολιτ., 507a: «διορίζομεν τῷ λόγῳ».

56. Πβ. Φίλ., 16b.

57. Πβ. R. ROBINSON, ἐνθ. ἀνωτ., σ. 69.

ἀντίφασης καὶ τῆς ἀλλαγῆς καὶ νὰ διασφαλιστεῖ σταθερότητα ἀναφορᾶς στοῦ περιεχόμενο τῆς ἔννοιας. Στὴν προοπτικὴ αὕτῃ ἡ πλατωνικὴ διαλεκτικὴ πορεύεται στὴ βάση τῆς ἐνότητας λόγου καὶ ἔννοιας (ἐνῶ ἡ ἐγγελιανὴ διαλεκτικὴ στὴ βάση τῆς ἐνότητας λόγου καὶ πραγματικότητας) καὶ ἐπεξεργάζεται τὴν ἔννοια πρωτογενῶς καὶ δευτερογενῶς. Πρωτογενῶς, διαφυλάσσει τὴν ἔννοια ἀπὸ τὴν ἀντίφαση καὶ τὴν ἀλλαγὴ μέσα ἀπὸ τὸν αὐστηρὸ γνωσιολογικὸ ἔλεγχό της. Δευτερογενῶς, μέσα ἀπὸ τὴ δυναμικὴ προσέγγιση τῆς ἔννοιας στοῦ πλαίσιο τῆς σχετικῆς ἀξιολόγησής της (Σοφιστής), ἡ διαλεκτικὴ ἔρευνα ἀναδεικνύει καὶ τὸ ἕτερον τῆς ἔννοιας καθεστῶς, τὸ ὁποῖο, ὁμως, δὲν ἀπειλεῖ τὴν ὑπόστασή της. Ἡ σχετικὴ ὀπτικὴ ἢ ἡ σχετικὴ ἄρνηση γίνεται μάλιστα κατηγορία σκέψης. Τὸ μὴ ὄν στὸν Σοφιστὴ ὡς τὸ ἕτερον τοῦ ὄντος⁵⁸ ἀναβαθμίζεται πλέον σὲ ἔννοια, γίνεται γένος⁵⁹, ἐξακολουθεῖ πάντα νὰ διερμηνεύει τὸ πραγματικόν, ἀποκτᾷ τὴ δυναμικὴ ἐνὸς ἐξηγητικοῦ φορέα (γίνεται τὸ ἴδιο δύνاميς)⁶⁰ καὶ διαφυλάσσει τὸ ὄν ἀπὸ τὴν ἀντίφαση. Ἔτσι, τόσο τὸ ὄν ὅσο καὶ τὸ μὴ ὄν ἐννοιολογικοποιήθηκαν, ἀπέκτησαν ἰσοδύναμη ἐννοιολογικὴ ποιότητα στὴν ὥριμη φάση τῆς πλατωνικῆς διαλεκτικῆς. «Τετόλμηκεν ὁ λόγος...»⁶¹ ἀλλὰ καὶ ὁ φιλοσοφικὸς τρόπος σκέψης τοῦ Πλάτωνος, ὁ ὁποῖος διασώζει τὸ «πολλαχῶς» ἀπὸ γνωσιολογικὰ καὶ ὄντολογικὰ ὀλισθήματα, προφυλάσσει τὸ ἐν ἀπὸ τὴν ἐπιθετικότητα τοῦ πολλαπλοῦ. Ἡ δέσμευση τοῦ ὄντος στοῦ βασίλειο τῆς νόησης ἀποτελεῖ τὸ κριτήριο τῆς ἀλήθειας τοῦ, καὶ τὸ πολλαπλὸ τῆς ἐμφάνισής του στοῦ βασίλειο τῆς πραγματικότητος δὲν ἀντίκειται στὴ φανέρωση τῆς ἀλήθειάς του, γιατί δὲν ἀπειλεῖ τὴν οὐσία του. Ἡ διαφορὰ, συνεπῶς, χάνει τὴν ἀρνητικὴ ποιότητά της ἐπίδραση. Ἀντίθετα, ὁ ὄντολογικὸς ἐκπесμός, ἢ πρὸς τὰ κάτω πορεία τῶν ὄντων, στοῦ πλαίσιο τῆς ὄντολογικῆς διαβάθμισής τους, εἶναι συνώνυμη μὲ τὴν «ἐλάττωσή» τους, τὴ μείωσή τους, πού ἀπειλεῖ καὶ τὴν οὐσία τους.

Ἡ ἀναίρεση τῶν ὑποθέσεων – ἔτσι ὥστε νὰ τελεσφορήσει ἡ προσπάθεια ἀπόδοσης ὁρισμοῦ – πρέπει νὰ γίνῃ: α) μέσω τοῦ προσδιορισμοῦ καὶ διαχωρισμοῦ τῶν ἐννοιῶν, ὥστε νὰ εἶναι δυνατὸς ὁ ἔλεγχός τους στοῦ πλαίσιο ἐνὸς ὁρισμοῦ. Ἡ ἐπιδίωξη προσδιορισμοῦ πού νὰ ἀνταποκρίνεται στὴν οὐσία τῶν πραγμάτων, στὴν ἰδέα, σ' ἓναν κόσμον ὁμοίομορφο, διατεταγμένο, ἐνοποιημένο, θὰ γίνῃ μὲ τὴν πορεία τῆς διαλε-

58. Σοφ., 257b.

59. Σοφ., 254e-255e (ἓνα ἀπὸ τὰ πέντε γένη τοῦ διαλόγου: κίνηση, ἀκίνησία, ὄν, ταῦτόν, θάτερον).

60. Σοφ., 247c.

61. Σοφ., 237a3: «Τετόλμηκεν ὁ λόγος οὗτος ὑποθέσθαι τὸ μὴ ὄν εἶναι».

κτικῆς ἀπὸ τὸ εἰδικὸ στὸ γενικὸ στὴ βάση ἐλέγχου σοβαροῦ. Ἡ ἰδέα, ἔτσι συλλαμβάνεται ὡς μέτρο, προϋπόθεση καὶ ἐγγύηση τῆς διαλεκτικῆς πορείας. Ἄν καὶ ἡ ἀναζήτηση τοῦ γενικοῦ εἶναι ἓνα ἐσωτερικὸ αἶτημα ἠθικογνωστικοῦ χαρακτήρα, ἡ βάσανος, ὅμως, τῆς θεώρησης εἶναι ὑποδειγματική, μεθοδολογική καὶ ἐξαντλητική (ἐλεγκτικός διάλογος - ἐπαγωγική πορεία - ἀναίρεση - διαίρεση καὶ σύνοψη - θεμελίωση). Στὴ βάση αὕτη ἡ ἔννοια ὑποκινημένη ἀπὸ τὸ λόγο στὴν πλατωνική φιλοσοφία πῆρε, ὀρισμένως, καὶ τὸ χαρακτήρα τοῦ ἐννοιολογήματος. β) Ἡ ἀναίρεση τῶν ὑποθέσεων θὰ γίνει καὶ μέσῳ τῆς ἐπιδίωξης τῆς καθαρότητος τῶν ἐννοιῶν⁶², ποὺ ὁδηγεῖ στὸ συνταίριασμα καὶ στὴν ἐπικοινωνία αὐτῶν μεταξὺ τους⁶³. Ἡ διαλεκτικὴ συμβάλλει στὴν ὑπὸ ὅρους αὐτονομία τῆς ἔννοιας, στὸ πλαίσιο τοῦ ἐλέγχου τῆς διαδικασίας τοῦ ἀναγωγισμοῦ καὶ τῆς λογικῆς περιπλοκῆς τῶν σχέσεων (πὼς δηλαδὴ ἡ ἔννοια, ἐνῶ περνάει μέσα ἀπὸ πολλές, κρατᾷ τὸ ἴδιόν της, τὴν αὐτονομία της, πὼς μπορεῖ νὰ μένει διαφορετικὴ ἀπὸ μία ἄλλη, ἀλλὰ ὅλες μαζί νὰ συμπεριλαμβάνονται σὲ μία ἄλλη)⁶⁴ ποὺ λαμβάνουν χώρα στὴ διαδικασία αὕτη. Μὲ τὴν ἀναίρεση τῶν ὑποθέσεων ἐξυπηρετεῖται τὸ συμφέρον τῆς ἀλήθειας - ποὺ εἶναι ὁ κύριος στόχος τῆς διαλεκτικῆς - καὶ ἀντιδιαστέλλεται ἀπὸ τὴν ἐπιδίωξη τῆς ἀληθοφάνειας, ποὺ εἶναι «ἔργο» τῆς σοφιστικῆς.

2. Ἡ διαίρεση καὶ ἡ σύνοψη⁶⁵ εἶναι πολύτιμοι ἐσωτερικοὶ μηχανισμοὶ τῆς διαλεκτικῆς προκειμένου νὰ ἐπιτευχθεῖ ὁ προσδιορισμὸς τῆς ἔννοιας, ἡ συλλογὴ τῶν κοινῶν τῆς χαρακτηριστικῶν ἀπὸ τὸ διεσπασμένο τοῦ πολλαπλοῦ καὶ ἡ ἐπάνοδος τῆς στὸ ὀρθό. Ἡ διαίρεση συμβάλλει στὴ διάκριση τῶν εἰδῶν⁶⁶ καὶ ἡ σύνοψη προϋποθέτει τὴν ἀποκάλυψη ἐκείνου τοῦ γενικοῦ ποὺ διαπερνᾷ τὰ εἰδικὰ καὶ φέρει μέσα του τὸ ὀριζόμενον. Ἡ κάθε ἔννοια τέμνεται ἐσωτερικά⁶⁷ ἀπὸ τὴ διαίρεση μὲ

62. Πβ. Σοφ., 226c-e, 242b-d. Πβ. ἐπίσης καὶ P. FRIEDLANDER, *Plato and the Dialogues Second and Third periods*, Translated from the German by Hans Meyerhoff, London, Routledge & Kegan Paul, 1969, σ. 156.

63. Σοφ., 219a-d, 235c-d, 251d-253e, 254b-d.

64. Σοφ., 253d-254a.

65. Ἡ διαίρεση καὶ ἡ σύνοψη ὁδηγοῦν στὴν ἀρετὴ τοῦ βίου, ὅπως τονίζεται καὶ στὴν Πολιτεία, 511b καὶ 618c: «καὶ διὰ ταῦτα μάλιστα ἐπιμελητέον, ὅπως ἕκαστος ἡμῶν τῶν ἄλλων μαθημάτων ἀμελήσας τούτου τοῦ μαθήματος καὶ ζητητῆς καὶ μαθητῆς ἔσται, ἐὰν πόθεν οἶος τ' ἡ μαθεῖν καὶ ἐξευρεῖν τίς αὐτὸν ποιήσει δυνατόν καὶ ἐπιστήμονα, βίον καὶ χρηστὸν καὶ πονηρὸν διαγιγνώσκοντα, τὸν βελτίῳ ἐκ τῶν δυνατῶν ἀεὶ πανταχοῦ αἰρεῖσθαι. καὶ ἀναλογιζόμενον πάντα τὰ νυνδὴ ῥηθέντα καὶ συντιθέμενα ἀλλήλοις καὶ διαιρούμενα πρὸς ἀρετὴν βίου πὼς ἔχει....».

66. Πβ. Πολιτ., 454a-b, Φίλ., 23c-24a, καὶ Φαῖδρ., 265c-266a. Πβ. ἐπίσης καὶ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, Ἀναλυτικὰ Ὑστερα, 91b-92a.

67. Πβ. Φαῖδρ., 265d-e· Πολ., 262a-b, 279c-285d.

στόχο τὸ σωστὸ διαχωρισμὸ καὶ διαφορισμὸ τῶν στοιχείων⁶⁸, τὴν ἀναζήτηση τοῦ ἐσωτερικοῦ στοιχείου, ποὺ «ὀφείλει» στὴ βάση τῆς διαλεκτικῆς προέλευσής του νὰ διατηρηθεῖ στὸν κόσμο τῆς ἀλλαγῆς, καὶ τέλος τὴν ἐννοιολογικὴ διαύγαση⁶⁹. Μέσω τῆς διαδικασίας αὐτῆς θὰ «ἐπικρατήσῃ» μιὰ συγκεκριμένη ἐκδοχὴ τῆς ἐννοίας εἰς βάρος μιᾶς ἄλλης, ἡ ὁποία ἀποδείχτηκε κενή. Τὸ συνορᾶν, ἡ συναγωγὴ, εἶναι διαλεκτικὴ στὸ βαθμὸ ποὺ, δυνάμει τοῦ προτύπου ἀναγωγῆς, συλλέγει, ἀφ' ἑνός, τὰ *πολλαχῇ διεσπαρμένα*⁷⁰ μὲ προϋπόθεση τὴν ἀναγνώριση τῶν κοινῶν τοὺς χαρακτηριστικῶν⁷¹, καί, ἀφ' ἑτέρου, «παραπέμπει» στὸ πρότυπο αὐτὸ ἐπιτυχῶς. Πρόκειται γιὰ μιὰ πορεία ἀπὸ τὴν πολλότητα (ἡ ὁποία ἐμπεριέχει καὶ τὶς ἀντιφάσεις τῆς ποικιλομορφίας τοῦ κόσμου) στὴν ἐνότητα, ποὺ διασφαλίζει τὴν ἐνιαιότητα. Αὐτὴ ἡ ἀναγωγὴ ἐπιβεβαιώνει τὴ διαλεκτικὴ ὑπόσταση τοῦ συνάγειν.

3. Ἡ σύλληψη τῆς ἐννοίας, ὅταν ὑπακούει στὸ πρότυπο τῆς ἐνότητας, διασφαλίζει τὴν καθολικὰ ἔγκυρη γνώση. Ἡ ἐννοία ἀναγνωρίζει τὸ ἓν, ὡς ἀνώτερη ἰδεατὴ πραγματικότητα, καὶ τὸ ἓν ἐνδυναμώνει τὴν ὑπόσταση τῆς ἐννοίας, γιατί ὁδηγεῖ «ἐπὶ τὴν τοῦ ὄντος θέαν»⁷², ὁδηγεῖ στὴν ὑψιστὴ ἐνότητα τοῦ ἀγαθοῦ. Τὸ νόημα ἀποκαλύπτεται στὸ ἓν, γιατί αὐτὸ μόνον ἔχει τὴν ἰκανότητα νὰ δέσῃ τὸ νόημα μὲ τὴν ὑπόστασή του. Ἔτσι, ἡ γενικὴ ἐννοία δύναται νὰ συλλάβῃ τὸ ἀληθινὸ ὄν στὸν ἀντίποδα τῶν αἰσθητῶν καὶ δοξαστῶν. Ἡ γνώση διὰ τῶν ἐννοιῶν γίνεται ἀντιληπτὴ ὡς ὄν, ἀλλὰ καὶ ἡ γνώση τοῦ ἀληθινοῦ ὄντος ἐπιτυγχάνεται διὰ τῆς νοήσεως. Ἐχομε ταυτότητα τοῦ νοήματος τῆς ἐννοίας καὶ τοῦ εἶναι. Τὸ ἐπίστασθαι ἀποκτᾶ ὄντολογικὴ σημασία ἀλλὰ ἐπίστασθαι μπορούμε νὰ ἔχομε μόνον μέσω τῆς διαλεκτικῆς. Καὶ ἡ διαλεκτικὴ θὰ τὸ διασφαλίσῃ, καθὼς θὰ «ἐργαστεῖ» στὸ θέμα τῆς ὑπαγωγῆς τῆς πολλοπλότητας ἀντικειμένων στὸ ἓν, τῆς ἰσοβαροῦς ἀναφορᾶς ἀνάμεσα στὸ ἄπειρο τῶν μετασχηματισμῶν τοῦ κόσμου τῶν φαινομένων καὶ στὴ μοναδικότητα τοῦ ἑνός, ποὺ θὰ ἔκανε δυνατὴ τὴν κοινωνία αἰσθητοῦ

68. Πβ. *Θεαίτ.*, 147e-149a, 181c, 187b, 206a5-7.

69. Ἡ διαίρεση στὸν *Φαίδωνα*, μάλιστα, εἶναι συνδεμένη μὲ τὸ πάθος, 78b-c: «τῷ μὲν ξυντεθέντι τέ καὶ ξυνθέτῳ ὄντι φύσει προσήκει τοῦτο πάσχειν, διαιρεθῆναι ταύτη ἥπερ ξυντετέθη· εἰ δὲ τί τυγχάνει ὄν ἀξύνθετον, τούτῳ μόνῳ προσήκει μὴ πάσχειν ταῦτα». Ὅταν διαιρεῖται τὸ σύνθετο, πάσχει· ἀντίθετα δὲν πάσχουν «ἅπερ αἰεὶ κατὰ ταυτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχει», 78c4. Μόνον, δηλαδή, ὅταν φτάσουμε στὴν ἰδέα, ποὺ εἶναι δεμένη μὲ τὴν ἐνότητα, παύει τὸ πάσχειν. Ἡ βίωση καὶ μετατροπὴ τοῦ πάσχειν εἶναι διαλεκτικὴ καὶ ἔχει, ὡς ἐκ τούτου, δυναμικὸ χαρακτήρα. Πβ. καὶ Gr. VLASTOS, *Πλατωνικὲς Μελέτες*, Ἀθῆναι, ἐκδ. Μ.Ι.Ε.Τ., 1994, σσ. 449-458 (σχετικὰ μὲ τὴν ἐρμηνεία τοῦ *Σοφιστῆ*, 248d4-e4). Γιὰ τὴ διαύγεια τοῦ εἶδους, τὴν κατὰ κάποιον τρόπο γνωσιακὴ ὁρατότητά του, πβ. *αὐτόθι*, σ. 106.

70. *Φίλ.*, 23e.

71. Πβ. *Μέν.*, 72c-d· *Θεαίτ.*, 148d6-7, 147e, 185e.

72. *Πολιτ.*, 525a· *Συμπ.*, 211b.

καὶ νοητοῦ, ἀξιῶνοντας μέσω τῆς μέθεξης τὴν ἀναβάθμιση τῶν αἰσθη-
τῶν, τὸ «σῶζειν τὰ φαινόμενα». Ἡ ἀνασύστασις τῆς ὑπόστασις τοῦ
ὄντος μέσα ἀπὸ τὴν πολλαπλότητα τῶν ἐκφάνσεών του γίνεται, συνε-
πῶς, μὲ τὴν πλατωνικὴ διαλεκτικὴ, ἡ ὁποία θὰ «κρατήσῃ» τὴν ἔννοια
στὴ βάση της, θὰ γίνῃ τὸ ἀντίδοτο στὴν ἐπικίνδυνη ἀμφισημία⁷³, ὁ
φορέας τοῦ κατηγορηματικὰ ἀποφαντικοῦ ἐναντι τοῦ δοκοῦντος, τοῦ
ὑποστασιακὰ ἀντικειμενικοῦ ἐναντι τοῦ ὑποκειμενικὰ ἀντιληπτοῦ. Ἡ
διαλεκτικὴ, δηλαδή, καθὼς προϋποθέτει τὴν πνευματικὴ ἐνότητα, ὁδηγεῖ
στὴν εὐθυκρισίαν, τὸ ἀντίθετο τῆς πολυδοξίας. Ἡ ἔννοια κατ' αὐτὸν τὸν
τρόπο, ὡς τὸ κατ' ἐξοχὴν ἀντικείμενο ἐπεξεργασίας ἀπὸ τὴ διαλεκτικὴ,
ἀποκτᾷ τὰ χαρακτηριστικὰ τῆς οὐσίας, τῆς ταυτότητας καὶ τῆς διάρ-
κειας, γίνεται εἶδος, ἀποτελεῖ συνεκτικὸ δεσμὸ διερμηνείας τῆς πολλό-
τητας καὶ θέτει θεμέλιο ἀναφορᾶς γιὰ τὴ γνῶσι καὶ τὴν ἀρετή.

Ὡς ἐκ τούτου, ἡ «ἐμφάνισις» τῆς ἔννοιας εἶναι οἶονεὶ ἡ θεμελιώδης
ἀποκάλυψις τοῦ ὄντος. Τὸ ὄν καὶ ἡ γνῶσις του εἶναι, πλατωνικά, ἓνα
καὶ τὸ αὐτὸ⁷⁴ (στοὺς διαλόγους τῆς μέσης καὶ τῆς ὥριμης περιόδου).

4. Ἡ σύλληψις τῆς οὐσίας διὰ τοῦ λόγου εἶναι ὁ τελικὸς σκοπὸς τῆς
διαλεκτικῆς καὶ ἐπιβεβαιώνει τὸ λογικὸ χαρακτῆρα τῆς ἔννοιας. Ἡ δια-
λεκτικὴ εἶναι μία λογικὴ ἐρευνα περὶ τοῦ εἶναι⁷⁵. Ἡ σύλληψις τῆς
οὐσίας, ὅμως, προϋποθέτει τὴν ἀπόδοσιν τοῦ λόγου τῆς ἔννοιας. Ἡ δια-
λεκτικὴ ἐρευνῶντας καὶ ἀνακαλύπτοντας τὴν ἔννοια – ἡ ὁποία ἀποκτᾷ
πλέον δομικὸ ρόλο στὴν πλατωνικὴ διαλεκτικὴ – ποιεῖ τὸ λόγο της καὶ
μας ἀπαλλάσσει ἀπὸ τὴν πλάνην. Ὁ προσδιορισμὸς της καὶ διαφορισμὸς
της ἀπὸ τὴν ἐπικίνδυνη πολλαπλότητα τῶν μορφῶν της, ἡ καθαρότητά της,
ποὺ ὁδηγεῖ στὸν πυρήνα τῆς ὑπόστασός της, ἡ ἀνάδειξις τῶν σχέσεών
της μὲ ἄλλες ἔννοιες, προβάλλει τὸ λογικὸ καθεστῶς της στὴν πλατω-
νικὴ φιλοσοφία. Πρωταγωνιστικὸ ρόλο στὴ διαδικασία αὐτὴ παίζει ἡ
νόησις, ποὺ στρέφει τὴν ἀντιληπτικὴ τῆς ἱκανότητα – ὡς νοητικὴ ἐπο-
πτεία⁷⁶ – στὸν ἑαυτὸ τῆς (μέσω τῆς σύνοψης) προκειμένου νὰ ἀναγνω-
ρίσῃ τις ἔννοιες ποὺ ἔχει ἤδη μέσα της, ὅχι, ὅμως, καὶ νὰ τις δημιουρ-
γήσῃ. Μέσω τῆς διαλεκτικῆς ἀνοίγεται ὁ ὁρίζοντας τοῦ ὄντος καὶ ὁ

73. Πβ. J. DERRIDA, *Πλάτωνος Φαρμακεία*, Ἀθήνα, ἐκδ. Ἄγρᾳ, 1990, σ.159: «Τὸ εἶδος, ἡ ἀλήθεια, ὁ νόμος, ἡ ἐπιστήμη, ἡ διαλεκτικὴ, ἡ φιλοσοφία, αὐτὰ εἶναι τὰ ἄλλα ὀνόματα τοῦ φαρμάκου ποὺ πρέπει νὰ ἀντιπαρατεθεῖ στὸ φάρμακο τῶν σοφιστῶν καὶ στὸ φόβο».

74. Πβ. Σοφ., 248e2-4: «τὴν οὐσίαν δὴ κατὰ τὸν λόγον τοῦτον γινωσκομένην ὑπὸ τῆς γνῶσεως, καθ' ὅσον γινώσκεται, κατὰ τοσοῦτον κινεῖσθαι διὰ τὸ πάσχειν, ὃ δὴ φημέν οὐκ ἂν γενέσθαι περὶ τὸ ἡρεμοῦν».

75. Πβ. Φαίδ., 78d: «Αὐτὴ ἡ οὐσία ἧς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι καὶ ἐρωτῶντες καὶ ἀπο-
κρινόμενοι».

76. Πβ. καὶ Τίμ., 52a.

λόγος τοῦ λόγου, πού εἶναι ἡ ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, τὸ μέγιστον μάθημα⁷⁷, γιατί ἡ κατάληψη τοῦ εἶναι ὁδηγεῖ ἐπέκεινα αὐτοῦ. Ἡ διαλεκτική ὡς ὑπέρβαση προετοιμάζει τὸ λόγο τοῦ διανοεῖσθαι καὶ νοεῖν, ὥστε αὐτὸς νὰ ἀναφέρεται ἄμεσα στὶς ἰδέες⁷⁸ καὶ ταυτόχρονα χειρίζεται ἡ ἐνεργοποιεῖ θετικά τὸ ἐξῆς ἀντινομικό: ἡ ἐκκόλαψη τῆς ἐννοίας διὰ τοῦ λόγου⁷⁹ δὲν ἀντίκειται στὴ μεταφυσική συμβολή της στὴν ἀποκαλυπτική καὶ περιούσια στιγμή τοῦ ἐξαίφνης⁸⁰. Μάλιστα, τὸ ἀμιγῶς διανοητικὸ περιβάλλον τῶν καθαρῶν ἐννοιῶν παράγει ὄχι μόνο νόημα, ἀλλὰ προετοιμάζει καὶ βίωμα (συζῆν ἐξαίφνης). Ἔτσι, παράγεται λόγος τέλειος πού συζευγνύει τὸ λογικὸ μὲ τὸ μεταφυσικό⁸¹, τὸ ποιητικὸ μὲ τὸ ἐπιστημονικό, τὸ θεωρησιακὸ μὲ τὸ ἐνορατικό.

Ὁ διάλογος⁸² (διαλέγεσθαι) ἀποτελεῖ τὸ πλαίσιο στὸ ὁποῖο λαμβάνουν χώρα οἱ ἀνωτέρω γνωσιοθεωρητικὲς προϋποθέσεις. Μὲ τὴν ἀρχιτεκτονική δομὴ του βοηθᾷ τὴν ἐρευνα, τονίζει καὶ ἀναδεικνύει τὶς ἀντιθέσεις καὶ ἀντιφάσεις, εἶναι ποιοτικός, διανοητικός, ζωντανός, ἐποικοδομητικός καὶ ὄχι ἐριστικός, καὶ στὸν Πλάτωνα εἶναι τέχνη, ἓνα ξεχωριστὸ φιλοσοφικὸ εἶδος. Ὁ ἀπορητικὸς χαρακτήρας τῶν πρώιμων διαλόγων ἀποκτᾷ στοὺς ὥριμους κίνηση καὶ ἐξέλιξη⁸³ (καὶ ἐστιάζουμε ἐδῶ στοὺς ἐξῆς, κυρίως, διαλόγους: *Κρατύλο*, *Πολιτεία*, *Θεαίτητο*, *Σοφιστὴ* καὶ *Φίληβο*). Μέσω τοῦ διαλόγου ὁ φιλόσοφος θὰ γίνεῖ ἱκανὸς νὰ ψάλλει μὲ ἀρμονία⁸⁴ τὸ βίον μακαρισμένων ἀνθρώπων καὶ θεῶν. Ἡ ἀρμονία

77. *Πολιτ.*, 505a.

78. Πβ. Ν. ΑΥΓΕΛΗ, *Εἰσαγωγή στὴ Φιλοσοφία*, γ' ἔκδοσις, Θεσσαλονίκη, 2001, σ. 178. Ἡ ἰδέα θὰ ἀποτελέσει τὸ ὑπόστρωμα ἢ τὸν ὄρο δυνατότητας τῆς διαλεκτικῆς καθὼς καὶ τὴν προϋπόθεση γιὰ τὴν ἐξέλιξη τῆς ἐννοίας πού ἔχει προδιαγεγραμμένο χαρακτήρα ὡς πρὸς τὸ νοησιαρχικὸ καθεστῶς της. Ἡ φύση τῆς ἰδέας (ἰδιαίτερα στοὺς μέσους διαλόγους καὶ ὕστερα) εἶναι ἄμεσα δεμένη μὲ τὴν ὑπόστασι τῆς ἐννοίας καὶ θετικά ἐνεργοποιημένη ἀπὸ αὐτή. Σχετικά πβ. καὶ R. ROBINSON, *ἐνθ' ἄν.*, σ. 61.

79. Πβ. *Πολιτ.*, 533c, *Σοφ.*, 248a11.

80. Πβ. *Ζ'* *Ἐπιστ.*, 341d· *Συμπ.*, 210e-211a· *Παρμ.*, 156d-e.

81. Γιὰ τὴ σχέση διαλεκτικῆς καὶ μύθου στὸ πλαίσιο τῆς σύζευξης τοῦ λογικοῦ μὲ τὸ μεταφυσικό, πβ. I. N. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, *Εἰσαγωγή στὸν Πλάτωνα*, ἐκδ. Ἐστία, Ἀθήνα 2000, σ. 361.

82. Καὶ στὸν Ἀριστοτέλη ὁ διάλογος λαμβάνει καθοριστικὸ χαρακτήρα στὴ διαλεκτική, καθὼς ἀποτελεῖ τὸ ὑπόστρωμα διαμόρφωσης τῶν ἐνδόξων διὰ τῆς ἐνεργητικῆς συμμετοχῆς τῆς γνώμης τῶν ὑποκειμένων. Στὰ *Τοπικά* (100a30-100b1): «... διαλεκτικὸς δὲ συλλογισμὸς ὁ ἐξ ἐνδόξων συλλογιζόμενος» καὶ 104a8-10: «ἔστι δὲ πρότασις διαλεκτικὴ ἐρώτησις ἐνδόξος ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς». Στὸν Ἀριστοτέλη ἡ διαλεκτικὴ εἶναι ἡ τέχνη τοῦ πιθανοῦ, ἓνας ἄψογος συλλογισμὸς πού ξεκινάει ἀπὸ μὴ ἀποδεικτικὲς προτάσεις. Πβ. καὶ *Μετὰ τὰ Φυσικά*, 995b25-30.

83. Σχετικά πβ. τὶς ἀπόψεις τῆς JUL. ANNAS, *Platonic Ethics, Old and New*, Ithaca and London, Cornell University Press, 2000, σσ. 18, 19, 31, 97.

84. *Θεαίτ.*, 175e-176a: «ἀρμονίαν λόγων λαβόντος ὀρθῶς ὑμνῆσαι θεῶν τε καὶ ἀνδρῶν εὐδαιμόνων βίον ἀληθῆ». Πβ. καὶ *Πολιτ.*, 412a-b.



λόγων εἶναι, ὅμως, συμπλοκή, ἰσορροπία, εἶναι ἡ ἴδια ἡ διαλεκτική⁸⁵, ἓνας λόγος δηλαδή ὑμνητικός⁸⁶ καὶ θεραπευτικός· καὶ ἐπειδὴ «ἔστι δὲ ἔχθιστα τὰ ἐναντιώτατα»⁸⁷, ἡ διαλεκτική θὰ φέρει τὴν εὐκρασία ὥστε «καὶ ἰάσασθαι τὴν φύσιν τὴν ἀνθρώπινην»⁸⁸. Συντονίζει τοὺς ἐσωτερικοὺς τριγμοὺς τῆς προβληματικῆς του φιλοσοφικοῦ λόγου καὶ κατορθώνει, μὲ τὸ λογικὸ χειρισμὸ τῆς σχέσης τῆς ἐνότητας καὶ πολλαπλότητας⁸⁹, νὰ μεταποιήσῃ τοὺς τριγμοὺς σὲ λόγους⁹⁰ σώφρονες καὶ ἀγαθοὺς.

Ἡ ἐννοια, ποὺ θὰ προκύψῃ διαλεκτικά, λειτουργεῖ διαρθρωτικά, λυτρωτικά καὶ ἀπελευθερωτικά. Ἡ διαλεκτικὴ ἀπεγκλωβίζει τὶς δυνάμεις τῆς νόησης ἀπὸ τὴν ἐμπλοκὴ τῶν δοξαστῶν καὶ αἰσθητῶν καὶ τῆς ἐμπιστεύεται ρόλο προμηθεϊκό. Ὁ ρόλος τῆς πλατωνικῆς διαλεκτικῆς, ἂν καὶ εἶναι γνωσιοθεωρητικὰ καταλυτικός, ἐν τούτοις εἶναι τραγικός, (μοχθεῖ ἡ διαλεκτικὴ προκειμένου νὰ φτάσῃ ὁ ἄνθρωπος σ' ἐκείνη τὴ γνωσιακὴ τελειότητα ἡ ἐπόμενη στιγμή τῆς ὁποίας δὲ θὰ εἶναι γνώση, ἀλλὰ θέα). Ἡ γνώση στὴν «ἀνώτερη» μορφή της θὰ «αὐτοκαταργηθεῖ», γιὰ νὰ ἀνοίξουν οἱ πύλες τῆς θέας τοῦ ἀγαθοῦ, ποὺ θὰ φανερωθεῖ στὸ πέρας τῆς διαλεκτικῆς καὶ εἶναι ἐπέκεινα τῆς γνώσης καὶ τοῦ λόγου. Χωρὶς τὴ διακονία της, ὅμως, ἡ νόηση δὲ θὰ μπορούσε νὰ συλλάβῃ τὴν πληρότητα καὶ τὸ ἐδραῖο νόημα τοῦ ἀγαθοῦ, οὔτε θὰ μπορούσε νὰ φωτιστεῖ καὶ ἐσωτερικὰ ἀπὸ αὐτό. Διὰ τῆς διαλεκτικῆς τὸ μεταφυσικὸ κάλλος⁹¹ ἀναδεικνύει ἀκόμη περισσότερὸ τὸ λογικὸ φορτίο τῆς ιδέας καὶ τὸ ὠρίμασμα τῆς ἐννοίας. Ἡ διαλεκτικὴ, ἔτσι, διαφυλάσσει ὁριστικὰ τὴν πλατωνικὴ φιλοσοφία ἀπὸ ἀσύμμετρες πρὸς τὸ μεγαλεῖο της μυστικιστικὲς προσεγγίσεις, γιατί εἶναι ὄχι μόνο λογικὴ καὶ κριτικὴ ἔρευνα, ἀλλὰ καὶ ἐρωτικὴ⁹², σύνθετα δηλαδή λόγος φρόνησης καὶ λόγος θεϊκός, ποὺ εἶναι πάνω ἀπὸ τὴν πολλαπλότητα καὶ τὴ συναγωγὴ, εἶναι ὅλον⁹³, εἶναι φιλόσοφος⁹⁴. Ὁ λόγος αὐτὸς δίνει ὑπόσταση στὴ σχέση ἐμμένοντος – ὑπερβατικοῦ σ' ἓνα δεσμὸ καθ-οριστικό, ποὺ μπορεῖ καὶ χειρίζεται τὸ πάθος καὶ τὸ λογικὸ στὴ βάση τοῦ κρίσιμου ἐν ὄψει τῆς

85. Πβ. Συμπ., 187a-d.

86. Πβ. Πολιτ., 533b-c. Ὑπὸ ἄλλη ὀπτική θὰ μπορούσε νὰ ἦταν ἡ διαλεκτικὴ ἐπωδός, πβ. Φαίδ., 77e-78a.

87. Συμπ., 186d7.

88. Συμπ., 191d3-4.

89. Πβ. Πολιτ., 379e· Φίλ., 15a, 17a, 18a-19a.

90. Γιὰ τὴν ἀσχημοσύνη, ἀρρυθμία καὶ ἀναρμοστία, ποὺ συνδυάζονται μὲ τὴν κακολογία καὶ κακοήθεια, πβ. Πολιτ., 401a-b.

91. Πβ. Πολιτ., 505a-b, 506e, 509a, 519c· Συμπ., 206a· Φαίδ., 100b7.

92. Πβ. Φαῖδρ., 266b-c.

93. Συμπ., 188d4: «ὁ πᾶς ἔρως».

94. Πβ. καὶ Θεαίτ., 174e4, 175a.

ἀποκάλυψης⁹⁵. Ὡς διαδικασία ἡ διαλεκτική εἶναι συλλογιστική καὶ ἀναγκαία· ἡ λογικὴ σύλληψη τῆς ἔννοιας θὰ ἀναδείξει τὸν ἀναγκαῖο χαρακτήρα της ὥστε νὰ διαμορφωθεῖ πλαίσιο θεωρίας καὶ θεωρίας τῆς ιδέας. Στὸ πλαίσιο αὐτὸ θὰ ἐκδηλωθεῖ καὶ ἡ τάση φανέρωσης τοῦ ὄντος. Ὑπάρχει δυναστική ἐξάρτηση μεταξὺ τοῦ ἀναγκαίου λογικά χαρακτήρα τῆς ἔννοιας καὶ τῆς εὐδαιμονικῆς ἀποκάλυψης τοῦ ὄντος. Ἡ διαλεκτική εἶναι αὐτὴ πού θὰ δημιουργήσῃ τις σχέσεις ἐξάρτησης πού ἀναπτύσσονται στὸ πλαίσιο αὐτό. Τὶς σχέσεις αὐτὲς διαπερνᾷ ἡ ἀκτίνα τῆς ἐξαίφνης ἀποκάλυψης, πού δένει τὸ συλλογιστικὸ μὲ τὸ ἐνορατικὸ μὲ δεσμὸ πού δὲν εἶναι οὔτε τυχαῖος, οὔτε ἀπρόβλεπτος, ἀλλὰ ἐρωτικός⁹⁶, μάθημα «ῥητὸν οὐδαμῶς»⁹⁷. Ἡ διαλεκτική, ἔτσι, ὡς ἐρωτικὴ μετριάζει τὸ νοησιαρχικὸ χαρακτήρα της, καθὼς ἀναδεικνύει τὸ στοιχεῖο τῆς σχέσης⁹⁸ (τοῦ διανοητοῦ πρὸς τὸ νοητό, τοῦ λογικοῦ πρὸς τὸ ποιητικόν, τοῦ κάτω πρὸς τὸ ἄνω⁹⁹, τοῦ ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι¹⁰⁰) ὡς οἶονεὶ ἀναβαθμὸ πού παράγει νόημα καὶ ἐστιάζει στὴ ζήτηση τῆς ἀλήθειας, ὡς θεωρίας καὶ βίωσης ταυτόχρονα. Ἡ τάση της νὰ σχηματοποιήσῃ συλλογιστικὰ τὸ διάνυσμα ἀπὸ τὴν πολλαπλότητα τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου στὴν ἐνότητα τοῦ τελείου¹⁰¹, ὥστε νὰ προσληφθεῖ καὶ βιωματικὰ τὸ κάλλος, ἐνεργοποιεῖ τὸν προμηθεϊκὸ χαρακτήρα της, καθὼς ἀφορᾷ σὲ διασκελισμοὺς πού ἐπιδιώκουν μία τελειότητα, ἐσωτερικευμένη νοητικὰ καὶ ἀξιοποιημένη διαλεκτικὰ.

Ἡ ψυχὴ μὲ τὴ λογικὴ καὶ ἐρωτικὴ ἢ ποιητικὴ τῆς διάσταση καὶ τὸ χαρακτηριστικὸ τῆς ἐνότητας¹⁰² ἔχει βασικὸ ρόλο στὴ διαδικασία αὐτή, γιατί συναρπάζεται, ἐνθουσιάζεται ἀπὸ τὸ κάλλος¹⁰³, εἶναι ἡ μόνη, πού ὄχι μόνο σμιλεύεται γνωσιακὰ γιὰ νὰ γεννηθεῖ τὸ ἀληθές, ἀλλὰ καὶ ἀπολαμβάνει τὴν αἰσθητικὴ τῆς διαλεκτικῆς· ἡ ψυχὴ διασφαλίζει εὐδαι-

95. Πβ. τοὺς ἀναβαθμοὺς στὸ Συμπόσιο, 210a-211d.

96. Πβ. Συμπ., 210a-212a. Πβ. ἐπίσης καὶ M. O'BRIEN, *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind*, The University of N. Carolina Press, 1967, σσ. 219-221, 227.

97. Ζ' Ἐπιστ., 341c-d.

98. Τὸ στοιχεῖο τῆς σχέσης (σχετικὴ ἄρνηση, σχετικὴ ἀντίθεση) θὰ ἀνοίξει προοπτικὰ τὸ δρόμο γιὰ τὴν ἀξιοποίηση τῆς ἀντίφασης στὸν κόσμον τῆς διαλεκτικῆς. Σχετικὰ πβ. Σ. ΔΕΛΗΒΟΓΙΑΤΖΗ, *Ζητήματα Διαλεκτικῆς*, Θεσσαλονίκη, ἐκδ. Ζήτηρος, 2000, σσ. 12, 22-23.

99. Πβ. Πολιτ., 533a-d.

100. Πβ. Φαίδ., 78d καὶ Γοργ., 462a.

101. Πβ. Συμπ., 191d3: «ἐπιχειρεῖν ποιῆσαι ἐν ἐκ δυοῖν».

102. Πβ. Θεαίτ., 185e, 190a· Πολιτ., 519c8: «σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ».

103. Συμπ., 211d καὶ 211e: «τί δήτα, ἔφη, οἴομεθα, εἰ τῷ γένοιτο αὐτὸ τὸ καλὸν ἰδεῖν εἰλικρινές, καθαρὸν, ἄμεικτον».

μονίας κορύφωση, καθώς απομακρύνει διά παντός τή διαλεκτική από τὸν κατακερματισμὸ καὶ τὴν καταστροφή¹⁰⁴.

Ἡ πλατωνικὴ διαλεκτικὴ εἴτε ὡς διαλεκτικὴ τῆς ανάμνησης, τῆς ἐπανάληψης τοῦ εἶδους, εἴτε ὡς ἐπιστήμη τῆς συμπλοκῆς, μιὰ τέχνη τῆς ὕφανσης¹⁰⁵ (*Πολιτικός*), διεξέρχεται καὶ ἐλέγχει τὸ μερικὸ καὶ ὑποκειμενικὸ (γνώση αἰσθητῶν / δοξαστῶν) σκοπεύοντας τὸ καθολικὸ (γνώση τῶν ἰδεῶν). Δένει τὸ ἐπιμέρους μὲ τὸ ὅλον, ἐποπτεύει τὴν ἐξέλιξη τῆς ἔννοιας τόσο ἀπὸ τὴν πλευρὰ τοῦ ὑποκειμένου ὅσο καὶ ἀπὸ τὴν πλευρὰ τοῦ ἀντικειμένου τῆς γνώσης, ὥστε ἡ διαμόρφωσή της, ἡ διατύπωση τῆς κρίσης, ἡ νοητικὴ πρόσληψη καὶ παραγωγή της νὰ γίνονται στὴ βάση αὐστηροῦ γνωσιολογικοῦ χειρισμοῦ. Διερευνᾷ ὅλο τὸ φάσμα τῶν σχέσεων τῶν ἐννοιῶν: τῆς ὑπόταξης (λογικῆς/τελεολογικῆς), τῆς παράταξης, τῆς διαίρεσης στὰ εἶδη, τῆς συμπλοκῆς καὶ ἀπεμπλοκῆς (συνταιριάσματος/μὴ συνταιριάσματος), τῆς σχέσης τοῦ πέρατος πρὸς τὸ ἄπειρον¹⁰⁶, τοῦ ἐνὸς πρὸς τὰ πολλά, τοῦ ἰδίου πρὸς τὸ ἄλλο. Ἡ διαλεκτικὴ αὐτὴ διερεύνηση ἔχει λογικὸ χαρακτήρα καὶ ἐλέγχει τόσο τὸ καθεστῶς τῆς ὑπόστασης τῆς ἔννοιας ὅσο καὶ τὶς σχέσεις της μὲ τὶς ἄλλες ἔννοιες. Ἡ αὐθυπαρξία τῆς ιδέας, ἡ ἀμεταβλήτη, αἰώνια καὶ ὑπερχρονικὴ φύση της ἐγγυᾶται τὴν ὑπόστασή της ἔννοιας καὶ διασώζει τὴ γλωσσικὴ χρῆση της. Ἡ πλατωνικὴ διαλεκτικὴ, τῆς ὥριμης περιόδου θὰ ἀποκτήσει καὶ τὸ χαρακτηριστικὸ τῆς κίνησης, τῆς μετάβασης, πού ὑπηρετεῖ τὴ λογικὴ μίαν φιλοσοφίαν τῆς ταυτότητας, ἡ ὁποία, στὴν πλατωνικὴ ἐκδοχή, εἶναι δεκτικὴ στὶς ποιοτικὲς ἐκείνες μεταβολές πού στόχο ἔχουν τὴ θεμελίωση τῆς ἐνότητας δυνάμει τῆς ἀξιολόγησης τῶν σχέσεων καὶ τῆς θετικῆς ἀξιοποίησής τους. Μὲ τὴ διαλεκτικὴ ἐξ ἄλλου δίνεται φιλοσοφικὸ περίγραμμα στὴν ἔννοια τῆς κίνησης (ἡ ὁποία εἶναι ἀρκετὰ ἀναβαθμισμένη στὴν πλατωνικὴ ὀπτική)¹⁰⁷. Πρόκειται γιὰ μίαν διαλεκτικὴ τῆς συνέχειας καὶ ὄχι τῆς ἀσυνέχειας¹⁰⁸, δὲν ὑπάρχει ρήξη, ἀλλὰ

104. Αὐτὸ θὰ τὸ κατορθώσει μέσα ἀπὸ τὴν ἐννοιολογικὴ ἐνοποίηση τοῦ πολλαπλοῦ, τὴ σωτηρία του ἀπὸ τὴ φθορά. Πβ. I. N. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, *Εἰσαγωγή στὸν Πλάτωνα*, ἐνθ' ἄν., σσ. 18, 160, 161, 165 καὶ N. I. ΜΠΟΥΣΟΥΛΑ, *Ἑκσταση, Μύηση καὶ Ὑπέρτατη Ἐποπτεία στὸ Συμπόσιο τοῦ Πλάτωνα*, *Φιλοσοφία*, ἐκδ. Κέντρο Ἑρεῦνης τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας, Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, 1975-76, σσ. 190-200.

105. Πβ. J. DERRIDA, ἐνθ' ἄν., σσ. 156-7.

106. Πβ. *Φίλ.*, 23c-24a, 25d-26c.

107. Σχετικὰ πβ. J. B. SKEMP, *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert Publisher, 1967, σσ. 10, 13. Ἀναλυτικὴ περιγραφή τῆς κίνησης, ὡς φορᾶς καὶ ἀλλοίωσης ἔχουμε στὸ *Θεαίτητο*, 181d-183c. Γιὰ τὴν κίνηση τῆς ψυχῆς πβ. *Φαῖδρ.*, 245c-246a.

108. Παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ ἀσυνέχεια αἰσθητοῦ καὶ νοητοῦ εἶναι ὄντολογικά καὶ γνωσιολογικά θεμελιωμένη στὸν Πλάτωνα, τὸ χάσμα αὐτὸ ἐρχεται νὰ καλύψει γνωσιοθεωρητικά ἡ νόηση μέσω τῆς ἰδιομορφίας καὶ ὑπερχρονικότητος τῶν ἀντικειμένων της, τῶν ἰδεῶν.

μετάβαση, αντίστιξη· ο κόσμος της επιστροφής (ανάμνηση) έτσι, είναι όχι μόνο ανοιχτός, αλλά και προκλητικός.

Ἡ πλατωνική διαλεκτική είναι κατεξοχήν φιλοσοφική, γιατί ὁρέγεται καὶ προσεγγίζει τὸ ἀπόλυτο διὰ τοῦ λόγου, ἐποπτεύει τὸ ὅλον χωρὶς νὰ χάνει στιγμή ἀπὸ τὴν ἐμπλοκὴ καὶ περιπλοκὴ τοῦ ἐπιμέρους στὸ ἐμμένον. Διασφαλίζει ἔτσι τὴ γνώση τῆς πραγματικότητας τόσο στὴν πολυπλοκότητα ὅσο καὶ στὴν ἐνιαία μορφή της, προετοιμάζει τὴν ἐν ἑαυτῷ βεβαιότητα τοῦ πνεύματος – στὸ ὅποιο θὰ δώσει αὐτοδύναμη ὑπόσταση ὁ διαφωτισμός – ὥστε νὰ ἀντέξει τὴν ἀπελευθέρωση τοῦ φαινομένου συνώνυμη μὲ τὴν αὐτοπαρουσίαση τοῦ ἀπολύτου στὸν Hegel. Ἡ πλατωνική διαλεκτική εἶναι, ὅμως, καὶ παιδευτική¹⁰⁹, γιατί δίνει ἐκεῖνο τὸ περίβλημα τῆς συλλογιστικῆς διαδικασίας ποὺ ἐνεργοποιεῖ θετικὰ τὴν ἀξία, καθὼς στοχεύει στὴν οὐσία της. Ἡ φιλοσοφική, παιδευτική καὶ λογικὴ ὑπόσταση τῆς διαλεκτικῆς νομιμοποιεῖ τὸν προμηθεϊκὸ χαρακτήρα της, καθὼς ὄχι μόνο φέρει σὲ ἄρμονία τὸν λόγο μὲ τὴν ἀξία, ἀλλὰ καὶ καθιστᾷ ἀναγκαῖα τὴ συμμετοχὴ τοῦ δεσμοῦ αὐτοῦ στὴν ἔνταση τοῦ πραγματικοῦ.

Εἴτε μὲ τὸν προμηθεϊκὸ χαρακτήρα, ποὺ ἔχει ἡ πλατωνική διαλεκτική, εἴτε μὲ τὸν ἐπιμηθεϊκὸ, ποὺ ἔχει ἡ ἐγγέλανη¹¹⁰ (τὴ ὁποία συνδέει τὴ διαλεκτικὴ μὲ τὴν ἱστορία), αὐτὸ ποὺ ἔχει σημασία στὴν προσέγγιση τοῦ διαλεκτικοῦ στοχασμοῦ, (στὴν ἱστοριοφιλοσοφικὴν προσέγγιση) εἶναι ἡ ἐπεξεργασία τῆς ὑπόστασης τῆς ἐννοίας, ἡ κραταίωση τοῦ λογικοῦ χαρακτήρα της ἔτσι ὥστε νὰ ἀποκτήσει δυναμικὴ μὲ εὐεργετικὴ ἐπίδραση στὴν κοινωνία. Ἡ ἐπανεύρεση τοῦ ἰδίου διαμεσολαβημένα (ὄντολογικὰ στὸν Πλάτωνα, φαινομενολογικὰ στὸν Hegel) διέπει τὴν ἐπεξεργασία τῆς ἐννοίας, προσδιορίζοντας, ὅμως, ταυτόχρονα τὸν ἀναγκαῖο χαρακτήρα ἐμφάνισής της στὸ γίγνεσθαι εἴτε μὲ τὴ λογικὴ τῆς ἀπολυτοποίησης¹¹¹ τῆς ἐμφάνισής της εἴτε μὲ τὴ λογικὴ τῆς ἀναγωγῆς τοῦ εἰδικοῦ στὸ καθολικόν, τῆς ἐπικοινωνίας τῶν ἰδεῶν μεταξύ τους.

Ἡ ἐννοια ὡς ἀποκάλυψη τοῦ ὑπερβατικοῦ (τῆς ὄντολογικῆς ἀλήθειας ὡς status στὸν Πλάτωνα) – μὲ στόχο νὰ ἀποκαλυφθοῦν ἐκεῖνες οἱ ἠθικὲς

109. Πβ. *Τίμ.*, 86e-87c.

110. «Γιὰ τὸν Hegel ἡ πλατωνικὴ ἰδέα ἀποτελεῖ προῖόν διαμεσολάβησης οὐσίας καὶ φαινομένου, ὑποκειμενικότητας καὶ ἀντικειμενικότητας σ' ὅλες τὶς φάσεις τοῦ ὑποκειμενικοῦ, ἀντικειμενικοῦ καὶ ἀπολύτου πνεύματος. Ὁ Hegel ἀξιοποίησε μ' αὐτὸν τὸν τρόπο τὸ “διάλογό” του μὲ τὸν Πλάτωνα γιὰ νὰ “διαμορφώσει” μιὰ “διαλεκτικὴ” μέθοδο καὶ θεωρία τῶν ἰδεῶν, ποὺ θὰ τοῦ ἐπέτρεπαν μιὰ “ὑπέρβαση” τῶν ρηγμάτων καὶ διχασμῶν τοῦ ὑπερβατολογικοῦ φιλοσοφικοῦ λόγου», πβ. Δ. ΜΑΡΚΗ, *Ὑπὸ τὴν σκιάν τοῦ Πλάτωνος, δοκίμια Εὐρωπαϊκῆς Φιλοσοφίας*, Ἀθήνα, ἔκδ. Στάχυ, 1996, σ. 18.

111. Πβ. καὶ Andries SARLEMIJN, *Hegel's Dialectic*, D. Reidel Publishing Company, 1975, σσ. 47, 107, 110.

καὶ διανοητικὲς ἀρετὲς καὶ δυνάμεις ποὺ θὰ καθοδηγήσουν τὴν ἀνθρωπότητα στὸ ἀγαθό –, ἡ ὡς φαινομενολογία (στὸν Hegel) ἀπετέλεσε ὄχημα ἐξήγησης τοῦ πραγματικοῦ καὶ ἀξιολογικὸ κριτήριον ἀκεραΐωσης τῆς ἀξίας. Εἰδικότερα σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τὸν Πλάτωνα ἡ σύνδεση ἔννοιας καὶ ἀξίας ἀποτελεῖ τὸ συνδετικὸ κρίκο μεταξὺ πραγματικότητας καὶ νόησης, αἶροντας, τρόπον τινά, τὸ μπερξονικὸ ἐπιχείρημα¹¹², τὸ ὁποῖο προσάπτει ὡς μειονέκτημα τῆς πλατωνικῆς ἀποψης τὴ μεταφυσικὴ θεμελίωση τῆς ἀντίθεσης αἰσθητοῦ/νοητοῦ¹¹³, τὴν ὑπερχρονικὴ καὶ ἔξω-πραγματικὴ σύλληψη τῆς θεωρίας τῶν ιδεῶν (ἡ πλατωνικὴ ἀντίληψη γιὰ τὴν ιδέα, ἂν καὶ δίνει τελειότητα καὶ πληρότητα στὸ σύστημα, ἀδυνατεῖ ἐν τούτοις νὰ ἐξηγήσῃ τὴ μεταβολή, παρὰ μόνον μειωτικά, διὰ τῆς ἐλαττώσεως, τῆς κίνησης ὄντολογικὰ πρὸς τὰ κάτω). Ἡ σύνδεση τοῦ γνωσιακοῦ μὲ τὸ ἠθικὸ φαίνεται καὶ στὸ τέλειον καὶ ἄριστον δημιούργημα τοῦ κόσμου ποὺ προῆλθε ἀπὸ ἓνα δημιουργὸ θεό, καθοριστικὸ κατηγόρημα τοῦ ὁποῖου εἶναι ἡ ἀγαθότης¹¹⁴, ὡς ἔλλογος φρόνησις, καὶ παραδόθηκε στὸν ἄνθρωπο, καθοριστικὸ κατηγόρημα τοῦ ὁποῖου εἶναι ἡ νόηση.

Ὡς πολιτικὸ αἶτημα στὴν ἐγγεγραμμένη ὁπτική τοῦ ἱστορισμοῦ ἡ στάσις τῆς φιλοσοφίας ἀντίκεινται στὸ ἱστορικὸ γίνεσθαι εἶναι ἐπιμυθεϊκὴ. Ἡ φιλοσοφία ἀπλὰ ἔχει τὴ δυνατότητα νὰ συλλάβῃ τὸ νόημα τῶν μορφῶν τῆς ζωῆς, ποὺ ἔχουν ἤδη ἀποκρυσταλλωθεῖ στὴν ἱστορικὴ πραγματικότητα. Ὡς ἠθικοπολιτικὸ αἶτημα στὴν πλατωνικὴ ἐκδοχὴ ἡ φιλοσοφία ἔχει προμηθεϊκὸ χαρακτήρα, γιατί παραγεῖ, στὴ βάση λογικῶν προϋποθέσεων (νόηση-διαλεκτικὴ-ἐννοια), παιδευτικὸ ἀγαθὸ ποὺ ἐμπνέει τὶς ἀνθρώπινες συνειδήσεις ὥστε νὰ θεμελιώσουν ὀρθὴ πολιτεία. Ὁ πολιτικὸς στόχος τοῦ Πλάτωνος ἔχει συνεπῶς ἠθικὰ καὶ γνωστικά¹¹⁵ ἐρεί-

112. Πβ. Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΥ, *Ἡ κριτικὴ τοῦ Πλατωνισμοῦ παρὰ Bergson*, Θεσσαλονίκη, 1968, σσ. 49, 65.

113. Σχετικὰ πβ. B. RUSSELL, *History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, London, Allen & LTD, 1961, σσ. 135-146.

114. Πβ. *Τίμ.*, 29e-30a. Ἡ ἀγαθότης τοῦ θεοῦ στὸν *Τίμαιο* εἶναι συνταυτισμένη μὲ τὸ λογισμὸ καὶ τὸ νοῦ. «Βουλευθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα...» (30a2) ἔφερε τὴν τάξιν καὶ τὴν τελειότητα. «Θέμις δ' οὐτ' ἦν οὐτ' ἔστιν τῷ ἀρίστῳ δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον» (30a6-7). Ἡ ἀγαθότης τοῦ θεοῦ δὲν ἐπιδιώκει μόνον τὸ ἀγαθόν, ἀλλὰ καὶ τὸ κάλλιστον. Τὸ κάλλιστον αὐτὸ δημιούργημα, ὅμως, δὲ θὰ μπορούσε νὰ προκύψῃ χωρὶς τὴ συνδρομὴ τοῦ νοῦ, τοῦ λογιστικοῦ τῆς ψυχῆς (30b-c). Πβ. ἐπίσης *Πολιτ.*, 381b4: «Ἀλλὰ μὴν ὁ θεὸς γέ καὶ τὰ τοῦ θεοῦ πάντα ἄριστα ἔχει», καὶ 381c-d, ἀλλὰ καὶ *Θεαίτ.*, 176c: «Θεὸς οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἄδικος, ἀλλ' ὡς οἷόν τε δικαιοτάτος».

115. Πβ. *Πολιτ.*, 409d, 424a-d, 427d-428d, 590b-e, 540e. Πβ. ἐπίσης καὶ G. C. FIELD, *Plato and his Contemporaries, A Study in 4th Century Life and Thought*, University paperbacks, Methuen & Co LTD, 1967, σ. 16.

σματα. Τὸ πολιτικό του ὄραμα, ἡ ἄριστη πολιτεία, στηρίζει τὶς μεθοδολογικὲς βάσεις τῆς σ' ἓνα ἠθικό-γνωστικό, ἀνθρωπολογικό αἶτημα: Τὸ βλέμμα τῶν φιλοσόφων, τῶν οἰκιστῶν¹¹⁶, ποὺ θὰ ἐπιδιώξουν αὐτὸν τὸ στόχο, πρέπει νὰ ἀτενίζει τὴν ἰδέα τοῦ δικαίου, τοῦ ὠφέλιμου, τῆς ἀρετῆς, τοῦ ὀσίου (κι ὄχι ἐπιβλαβῇ καὶ συγκεχυμένα ἔκδοχά τους) κι αὐτὸ δὲ μπορεῖ νὰ ἐπιτευχθεῖ χωρὶς τὸν ἀκριβῆ καὶ μόνιμο προσδιορισμὸ τῶν ἐννοιῶν αὐτῶν.

Ἡ ἐννοια λογικὰ διαμορφωμένη καὶ νοητικὰ ἀναβαθμισμένη ἀπὸ τὴ διαλεκτικὴ ἀναδεικνύει τὴν ἀναγκαιότητα τῆς ὑπαρξῆς τῆς στὴν προμηθεϊκὴ ὀπτικὴ τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας, γιατί ἀποκτᾷ δύναμη παρέμβασης στὴν πραγματικότητα μὲ τὴ γνωστικὴ τῆς ὑπόσταση καὶ τὸν ἠθικό τῆς προσανατολισμὸ καὶ γιατί ἀποκαλύπτει ἐκείνη τὴ γνώση ποὺ ἐπιτρέπει τὴν πρόβαση στὸ ἀνυπόθετον¹¹⁷. Μὲ τὴν πλατωνικὴ διαλεκτικὴ τὸ ἐλληνικὸ πνεῦμα στίς ὑψηλότερες φιλοσοφικὲς στιγμές του καταφάσκει τὴν ἀνθρώπινη ζωὴ στὴν ἐνότητα καὶ πολλαπλότητά τῆς καὶ μετέρχεται τρόπους ἀναγωγῆς καὶ διάτασής τῆς πρὸς ὑπατες ἀξίες, γνωστικὲς, ἠθικὲς, πολιτικὲς. Ἡ διαλεκτικὴ διευκολύνει τὸ ἐγχείρημα αὐτὸ τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας, καθὼς ὁργανώνει τὸ ἐπιχείρημά τῆς.

Κερασένια ΠΑΠΑΛΕΞΙΟΥ
(Θεσσαλονίκη)

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

116. Πβ. Πολιτ., 379a, 419b-c.
117. Πβ. Πολιτ., 510b7.



THE LOGICAL CHARACTER OF THE CONCEPTION IN PLATO'S DIALECTIC

S u m m a r y

Plato recognizes the promitheic mission of philosophy in historical reality, because he has confidence in the moral strength of the human being and propounds his philosophical argument as a counterbalance to the moral and political decline of his era. By his philosophical thought intends to form the reality in the base of principles and general conceptions and through dialectic, which seeks the unit, the truth and the essence.

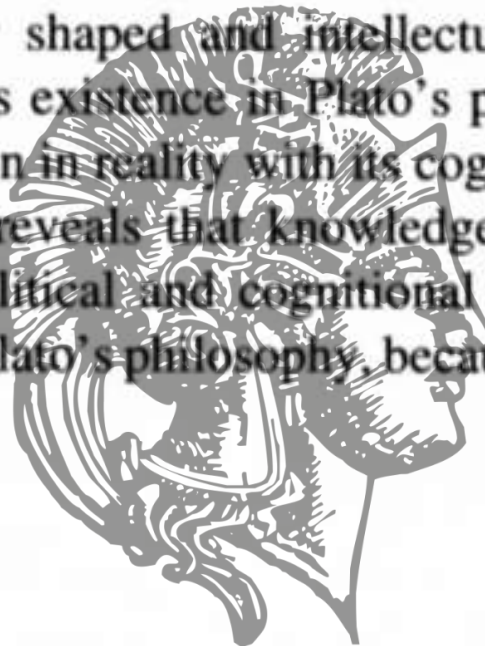
The preparation of the logical character of conceptions is supported in the following presuppositions:

1. In the search of sure definition.
2. In the division and synopsis.
3. In the apprehension of unity.
4. In the conception of essence and truth.

The conception logically shaped and intellectually upgraded from dialectic indicates the necessity of its existence in Plato's philosophy, because it actually acquires force of intervention in reality with its cognitive hypostasis and its moral orientation and because it reveals that knowledge which "allows" the view of *anypotheton*, the moral, political and cognitional perfection. The dialectic will facilitate the enterprise of Plato's philosophy, because it organises its argument.

Kerasenia PAPALEXIOU

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ



Η ΣΥΣΤΑΣΗ ΤΗΣ ΘΝΗΤΗΣ ΨΥΧΗΣ ΣΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΙΚΟ ΤΙΜΑΙΟ

Προοίμιο

Στόν *Τίμαιο* ή Ψυχή τοῦ κόσμου, ὅπως καὶ ἡ προερχόμενη ἀπὸ τὰ ὑπολείμματα τῶν συστατικῶν τῆς ἀθάνατη ψυχῆ τοῦ ἀνθρώπου ἀνήκουν στὰ ἔργα τοῦ Δημιουργοῦ¹. Ἡ κατασκευὴ τῆς θνητῆς ψυχῆς ὡστόσο ἀνατίθεται στοὺς κατώτερους θεοὺς², κι εἶναι φυσικὸ ἡ σύστασή της νὰ χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴν ἀνάλογη ποιότητα:

«Ἡ θνητὴ ψυχὴ στεγάζει τὰ φοβερὰ καὶ ἀναγκαῖα πάθη: πρῶτα τὴν ἡδονή, τὸ μέγιστο δέλεαρ τοῦ κακοῦ· ἔπειτα τοὺς πόνους, πού μᾶς ἀπομακρύνουν ἀπὸ τὸ καλόν· τὸ θάρρος καὶ τὸν φόβο, τοὺς δύο ἄφρονες συμβούλους, καὶ ἀκόμη τὸν θυμὸ πού δύσκολα καταλαγιάζει καὶ τὴν ἐλπίδα πού μᾶς παρασύρει. Τὰ συνέδεσαν ὅλα μὲ τὴν ἄλογη αἴσθησι καὶ τὸν ἔτοιμο γιὰ τὰ πάντα ἔρωτα, καὶ ἔτσι συγκρότησαν, ἀκολουθώντας τὴν Ἀνάγκη, τὸ θνητὸ μέρος τῆς ψυχῆς»³.

Αὐτὸ πού ἔχει ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον εἶναι ὅτι τὰ στοιχεῖα πού συνθέτουν τὴν θνητὴ ψυχὴ, ὅπως καὶ οἱ σύνδεσμοί τους, ἀποτελοῦν τὶς συνθήκες ἐκεῖνες πού χρειάζεται νὰ προσαρμοστῇ ἡ ἀθάνατη ψυχὴ ἀμέσως μετὰ τὴν εἰσχώρησή της στὸ σῶμα⁴. Μὲ αὐτὸ τὸ δεδομένο ἡ ἀναζήτησι τοῦ ρόλου κάθε συστατικοῦ στὴν μετέπειτα λειτουργία τοῦ συνόλου τοῦ σώματος καὶ τῆς ψυχῆς ἀναδεικνύει τὰ κοίτηρια μὲ τὰ ὁποῖα ἐπιλέχθηκε. Ἡ ποιότητα τῆς θνητῆς ψυχῆς δὲν μπορεῖ νὰ ἐκτιμηθεῖ ὡστόσο ἀπὸ τὴν τελεολογία μόνο τοῦ περιεχομένου τῆς ἀλλὰ καὶ τοῦ μηχανισμοῦ τῆς συγκρότησής της. Ἡ σύγκρισή του μὲ τὸν ἀντίστοιχο μηχανισμό τῆς Ψυχῆς τοῦ κόσμου εἶναι ἓνα ἐγχείρημα πού ἔρχεται νὰ ὁλοκληρώσει τὴν εἰκόνα τῆς καὶ νὰ φωτίσει τὴν ἀπαισιόδοξη διαπίστωση τοῦ Πλάτωνα γιὰ ἐκεῖνον πού ἀμελεῖ τὴν ἀθάνατη ψυχὴ: «θὰ γινόταν μάλιστα ἐξολοκλήρου θνητός, ἂν αὐτὸ ἦταν δυνατόν»⁵.

1. Γιὰ τὴ σύστασι τῆς Ψυχῆς τοῦ κόσμου πβ. *Τίμαιος*, 35ab. Γιὰ τὴ σχέση τῆς ἀθάνατης ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὴν Ψυχὴ τοῦ κόσμου, πβ. *αὐτόθι*, 41d.

2. *Αὐτόθι*, 69c.

3. *Αὐτόθι*, 69c8-d6. Ἡ μετάφρασι τῶν χωρίων τοῦ *Τίμαιου* εἶναι τοῦ Β. Κάλφα, (*Πλάτων, Τίμαιος*, Ἀθήνα, 1995).

4. *Αὐτόθι*, 42ab.

5. *Αὐτόθι*, 90b4-5.



Τὰ συστατικά

Ἡ ἡδονή, τὸ μέγιστον κακοῦ δέλεαρ, προτάσσεται τῶν πόνων, κάτι ποὺ δὲν εἶναι τυχαῖο, ἂν λάβουμε ὑπόψη τὸ μέγεθος τῆς ἠθικῆς βλάβης ποὺ προκαλεῖ⁶. Τὸ παραπάνω γίνεται σαφές κατὰ τὴν ἐξέταση τῶν ψυχικῶν ἀσθενειῶν. Ἡ ἀπόρριψη τῆς ἐκ προθέσεως κακίας (κακὸς μὲν γὰρ ἐκὼν οὐδεὶς) ὅσων ἀδυνατοῦν νὰ ἐλέγξουν τὶς ἡδονές⁷ καὶ ἡ ἀπουσία ὁποιασδήποτε ἁμεσης ἀναφορᾶς στὸ ἠθικὸ πεδίο κατὰ τὴν ἐξέταση τῶν συνεπειῶν τῶν πόνων⁸ κάνουν φανερὴ τὴν πρόθεση τοῦ φιλοσόφου νὰ δείξει τὴν διαφορὰ. Πρέπει ὅμως νὰ παρατηρήσουμε ὅτι, ἂν ὁ Πλάτων ἔμενε πιστὸς στοὺς νόμους τῆς φυσιολογίας, θὰ ἔπρεπε νὰ προτάξει τὸν πόνο στὴν ἱεραρχία τῶν συστατικῶν τῆς θνητῆς ψυχῆς, ἀφοῦ αὐτὸς ἀποτελεῖ οὐσιαστικὰ τὴν προϋπόθεση τῆς ἡδονῆς⁹. Ἡ ἀσυμβατότητα ἀνάμεσα στὸ ἠθικὸ καὶ τὸ φυσιολογικὸ ἐπίπεδο μπορεῖ νὰ ἐκληφθεῖ ὡς μιὰ ἐμφατικὴ δήλωση τῆς ἐπιρρέπειας τοῦ θνητοῦ γένους στὰ πιὸ γνωστὰ στὸν κοινὸ νοῦ πάθη¹⁰.

Οἱ πόνοι ἀπομακρύνουν ἀπὸ τὸ καλὸ (ἀγαθῶν φυγὰς), γιατί, κατὰ τὴ γνώμη τοῦ Taylor, εἶναι ἀπόλυτα συνυφασμένοι μὲ τὸν φόβο ποὺ προκαλοῦν. Ὁ τελευταῖος συνιστᾷ σοβαρὴ αἰτία γιὰ τὴν ἀποφυγὴ κάθε ἐπώδυνης διαδικασίας ποὺ ἔχει εὐεργετικὴ δράση, ὅπως εἶναι, γιὰ παράδειγμα, ἐκείνη ποὺ συμβάλλει στὴν ἀποκατάσταση τῆς ὑγείας¹¹. Ὁ

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

6. Ὁ A.E. TAYLOR (*A commentary on Plato's Timaeus*, Ὁξφόρδη, 1928, σ. 499) παραπέμπει στοὺς Νόμους, ὅπου ἡ ἀδυναμία τῶν Σπαρτιατῶν νὰ ἀντιστέκονται στὴν ἡδονὴ θεωρεῖται μεγαλύτερο πρόβλημα στὴν ἐκπαίδευση ἀπὸ ἐκεῖνο τῆς ὑπερνίκησης τοῦ φόβου γιὰ τὸν πόνο (633c καὶ 635a).

7. *Τίμαιος*, 86de. Γιὰ τὸν C. BOBONICH (*Reading the Laws*, σσ. 278-9 στὸ C. Gill, and M.M. McCabe (ἐπιμ.), *Form and Argument in Late Plato*, Ὁξφόρδη, 1996) ἡ ἔκπτωση τῆς ἠθικῆς κρίσης εἶναι ἀποτέλεσμα τῆς ἀλληλεπίδρασης τῆς διάνοιας καὶ τοῦ συναισθήματος. Πβ. R. NISBETT, and L. ROSS, *Human Inference: Strategies and Shortcomings of Social Judgment*, New Jersey 1980, κεφ. 10. D. PEARS, *Motivated Irrationality*, Ὁξφόρδη, 1984, σ. 4· M.C. NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, 1986, σσ.122-35, G.R.F. FERRARI, *Plato and Poetry*, σσ. 92-148 στὸ G. Kennedy, (ἐπιμ.), *The Cambridge History of Literary Criticism*, τ. I, 1989. Ὁ C. Steel (*The moral purpose of the human body. A reading of Timaeus 69-72, Phronesis* 46(2), 2001, σσ. 126-7) ἀποδίδει τὴ μειωμένη ὑπευθυνότητα τοῦ ἀνθρώπου στὴν ἐπίδραση τῆς Ἀνάγκης ἐνάντια στὴ φιλότιμη προσπάθεια τῶν κατώτερων θεῶν.

8. *Τίμαιος*, 86e-87a.

9. *Αὐτόθι*, 64cd καὶ *Φίληβος*, 31d.

10. Γιὰ τὴν καταχρηστικὴ (ἀπὸ φυσιολογικῆς ἀποψης) ἔνταξη τῆς σεξουαλικῆς ἀκολασίας στὶς ἀσθένειες ποὺ προέρχονται ἀπὸ τὴν ὑπερβάλλουσα ἡδονὴ πβ. Η. ΓΕΩΡΓΟΥΛΑ, Ἡ μανία καὶ ἡ ἀμάθεια στὸν ὕστερο Πλάτωνα, *Ὑπόμνημα*, 4, 2006, 10-11.

11. A.E. TAYLOR, *ἐνθ' ἄν*.



φόβος όμως δέν είναι τὸ μοναδικὸ ἀποτέλεσμα τοῦ πόνου. Ὅταν γίνεται λόγος γιὰ τὸ φυσιολογικὸ ὑπόβαθρο τῶν λυπῶν, οἱ σωματικὲς συνέπειές τους στὶς τρεῖς ἔδρες τῆς θνητῆς ψυχῆς ἀποδίδονται μὲ ἓνα φάσμα ἔξι ἀσθενειῶν, ἐκ τῶν ὁποίων ἡ μία μόνο ἀναφέρεται στὴ δειλία¹². Ἄρα τὰ ἀγαθὰ ἀπὸ τὰ ὁποῖα μᾶς ἀπομακρύνουν οἱ πόνοι περιλαμβάνουν ὅλο τὸ εὖρος τῶν παραγόντων ποὺ ἐξασφαλίζουν τὸ μέτρο καὶ τὴν ἰσορροπία.

Τὸ θάρρος καὶ ὁ φόβος, τὸ ἄλλο ζευγὸς τῶν συστατικῶν τῆς θνητῆς ψυχῆς, ὀρίζονται ἀπὸ τὸν Tracy ὡς ἐκφράσεις ὑπερβολῆς καὶ ἀνεπάρκειας ἀντίστοιχα, ποὺ ταυτίζονται μὲ τὴν *θρασύτητα* καὶ τὴν *δειλία* μπροστὰ στὸν ἐπικείμενο κίνδυνο¹³. Πρόκειται γιὰ τὶς ἀσθένειες τοῦ θυμοειδοῦς¹⁴, ποὺ ὁ Πλάτων ἐντάσσει στὶς ἐκδοχὲς τοῦ ὑπέρμετρου πόνου¹⁵. Ἡ παραπάνω ἄποψη συμβαδίζει ἀπόλυτα μὲ τὸν χαρακτηρισμὸ τοῦ θάρρους καὶ τοῦ φόβου *ἄφρονε συμβούλω*, ὁ ὁποῖος παραπέμπει στὴν μονομερῆ ἐνίσχυση τοῦ θυμοειδοῦς εἰς βάρος τοῦ λογιστικοῦ, συνθήκη ποὺ πρέπει νὰ ἀποφεύγεται, ἀφοῦ ἡ ψυχικὴ ὑγεία ἐπιτυγχάνεται μόνο μὲ τὴν σύμμετρη ἀνάπτυξη καὶ τῶν τριῶν τμημάτων τῆς ψυχῆς¹⁶.

Σχετικὰ μὲ τὸν θυμὸ, οἱ ἔριδες, ποὺ ἀποτελοῦν τὶς αἰτίες γιὰ τὴν ἔξαρσή του¹⁷, ὑποβαθμίζουν τὴ σκέψη καὶ γίνονται ἐμπόδια γιὰ τὴν προσέγγιση τῆς ἀλήθειας καὶ τὴν *κατάκτηση τῆς ἀθανασίας*¹⁸. Τὸ λογι-

12. *Τίμαιος*, 86e-87a. Γιὰ τὶς ψυχικὲς ἀσθένειες καὶ τὴ σχέση τους μὲ τὰ τρία μέρη τῆς ψυχῆς πβ. T.J. TRACY, *Physiological Theory and the Doctrine of the Mean in Plato and Aristotle*, Σικάγο, 1969, σ. 125 κ.έ. καὶ B. ΚΑΛΦΑ, *ἐνθ' ἄν.*, 490-1, σημ. 562.

13. T.J. TRACY, *ἐνθ' ἄν.*, 134.

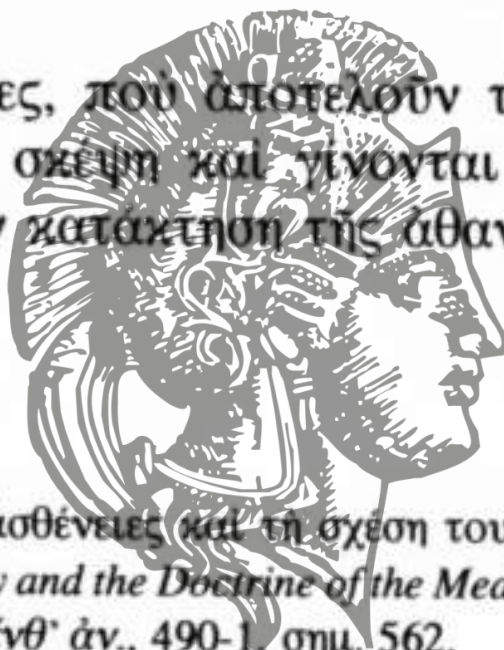
14. B. ΚΑΛΦΑ, *ἐνθ' ἄν.*

15. *Τίμαιος*, 86e-87a. Ὁ φόβος στὴν *Πολιτεία* ἀντιμετωπίζεται ὡς ἡ χειρότερη κατάσταση ποὺ χαρακτηρίζει τὴν τυραννικὴ πόλη καὶ ψυχὴ, γι' αὐτὸ καὶ ἐντάσσεται σ' ἓνα φάσμα ἐπώδυνων συνθηκῶν (577e-578a καὶ 579de). Δέν θὰ συμφωνήσω μὲ τὸν A.E. Taylor (*ἐνθ' ἄν.*), ποὺ ἐκλαμβάνει τὸν φόβο καὶ τὸ θάρρος ὡς εἶδη πόνου καὶ ἡδονῆς ἀντίστοιχα.

16. *Αὐτόθι*, 89e-90a.

17. Οἱ ἔριδες καὶ οἱ φιλονικίες ποὺ προέρχονται ἀπὸ τὴν ἐνασχόληση μὲ δημόσιες ἢ ἰδιωτικὲς διδασκαλίες καὶ λογομαχίες ὑπερθερμαίνουν καὶ ταράζουν τὸ σῶμα. Προκαλοῦν καταρροὲς καὶ ὀδηγοῦν τοὺς γιατροὺς σὲ λανθασμένη διάγνωση τῶν αἰτίων (*Τίμαιος*, 88a). Σὲ ἄλλο σημεῖο δηλώνεται ὅτι ὁ θυμὸς καὶ ὁ φόβος προκαλοῦν ὑπερθέρμανση στὴν καρδιά, γι' αὐτὸ καὶ τίθεται στὴν ὑπηρεσία τῆς ἓνα σύστημα ψύξης μέσω τῶν πνευμόνων γιὰ τὴ μείωση τῶν πόνων (*Τίμαιος*, 70cd). Ὡστόσο δέν γίνεται καμία νύξη γιὰ τὴν παρουσία τῆς ἡδονῆς μετὰ ἀπὸ τὴν παραπάνω ἐπέμβαση. Πβ. *Φίληβος* 47d-48a, ὅπου ὁ θυμὸς καὶ ὁ φόβος ἀντιμετωπίζονται ὡς μεικτὲς καταστάσεις πόνου καὶ ἡδονῆς. Γιὰ τὸ εἶδος τῶν σωματικῶν ἀσθενειῶν ποὺ προκαλοῦνται ἀπὸ τὸ θυμοειδὲς E. GEORGOULAS, *The pathogenic activity of the soul in Plato's Timaeus*, *Skepsis* 17, 2006, σσ. 250-1. Γιὰ τὴ σχέση τῆς φιλονικίου συμπεριφορᾶς μὲ τὸ θυμοειδὲς πβ. ἐπίσης *Πολιτεία* 549c-550b.

18. *Αὐτόθι*, 90bc.



στικό βάλλεται, και δὲν θὰ ἦταν ἄτοπο νὰ ὑποθέσουμε ὅτι μὲ αὐτὸν τὸν τρόπο γεννιοῦνται ἀσθένειες, ὅπως εἶναι ἡ *λήθη* καὶ ἡ *δυσμαθία*, ἀποτελέσματα κι αὐτὲς τῶν ὑπερβολικῶν πόνων¹⁹. Ἡ ἐλπίδα, ὡς ἀντίποδας τοῦ θυμοῦ, δὲν πρέπει νὰ σχετιστεῖ ἄμεσα μὲ τὸ θάρρος καὶ τὸν φόβο²⁰. Ἡ διαφορὰ της ἀπὸ τὸν θυμὸ ἐγκτεῖται στὴν ἔνταση καὶ τὸν χρονικὸ προσδιορισμὸ τοῦ ἀντικειμένου της. Ἄν ὁ θυμὸς εἶναι ἡ ἐκρυσθυμὴ κατάσταση τῆς ψυχῆς (*δυσπαραμύθητον*)²¹ ποὺ ἀφορᾷ τὸ τώρα²², ἡ ἐλπίδα χαρακτηρίζεται ἀπὸ ὑποτονικότητα καὶ ἀφορᾷ τὸ μετὰ²³, στοιχεῖα ποὺ τὴν κάνουν εὐκόλα νὰ παρασύρει (*εὐπαράγωγον*)²⁴. Μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὡς μιὰ συναισθηματικὴ κατάσταση ποὺ ὁδηγεῖ στὴν ἀνεκτικότητα καὶ τὴν κωλυσιεργία ἀπέναντι σὲ κάτι ποὺ χρήζει ἁμεσῆς καὶ λογικῆς ἀντιμετώπισης. Ἄν θεωρήσουμε τὴν ἐλπίδα καὶ τὸν θυμὸ ὡς ἐκφράσεις διαταραγμένης συμπεριφορᾶς ἀπέναντι σὲ μιὰ δύσκολη κατάσταση²⁵, ἡ διαφορὰ τους ἀπὸ τὸν φόβο καὶ τὸ θάρρος εἶναι προφανῆς, ἀφοῦ τὰ τελευταῖα ἐκδηλώνονται σὲ πιὸ ἐπικίνδυνες συνθήκες²⁶. Μὲ αὐτὴ τὴ λογικὴ τὸ ζεῦγος ἐλπίδα-θυμὸς ἀποτελεῖ τὸ τελευταῖο τμῆμα μιᾶς φθίνουσας κλίμακας, ποὺ ἀφορᾷ τὶς νοσηρὲς συνέπειες τῶν συστατικῶν τῆς θνητῆς ψυχῆς στὴν ἀνθρώπινη ὑπάρξη.

Οἱ σύνδεσμοι

Ἡ ἐπιλογὴ τῆς αἰσθήσεως στὸν ρόλο τοῦ συνδέσμου προφανῶς ὀφείλεται στὴ σχέση της μὲ τὰ ἀνωτέρα στὴν ἱεραρχία συστατικά. Ὡς τὸ ἀποτελεσματὶ τῆς μετάδοσης τῶν ἐσωτερικῶν ἐρεθισμάτων μέσω τοῦ σώματος στὴν ἀθάνατη καὶ τὴν θνητὴ ψυχὴ ἀποτελεῖ τὴν ἐπαρκῆ καὶ ἀναγκαῖα αἰτία γιὰ τὸν πόνο καὶ τὴν ἡδονή²⁷. Ὁ χαρακτηρισμὸς ἄλο-

19. *Τίμαιος*, 86e-87a.

20. Στοιὺς *Νόμους* ἡ ἐλπίς πρὶν ἀπὸ τὴν ἡδονὴ ὀνομάζεται θάρρος καὶ πρὶν ἀπὸ τὸν πόνο φόβος (644cd). Στὸν *Φίληβο*, τὸ θάρρος καὶ ὁ φόβος, ποὺ χαρακτηρίζουν τὸ ἐλπιζόμενον, συνοδεύονται ἀπὸ μιὰ εὐχάριστη καὶ δυσάρεστη διάθεση ἀντίστοιχα (τὸ μὲν πρὸ τῶν ἡδέων ἐλπιζόμενον ἡδὺ καὶ θαρραλέον, τὸ δὲ πρὸ τῶν λυπηρῶν φοβερόν καὶ ἀλγεινόν, 32c1-2). Πρβ. *Πολιτεία* 330e-331a, ὅπου γίνεται ἡ ἀντιπαράθεση τῆς κακῆς καὶ τῆς ἡδεῖας ἐλπίδος.

21. Στοιὺς *Νόμους*, ὁ θυμὸς, «δύσει καὶ δύσμαχον κτῆμα ἐμπεφυκός, ἀλογίστω βία πολλὰ ἀνατρέπει» (863b3-4).

22. Στὴν *Πολιτεία* ἡ ἀμεσότης τῶν γεμάτων ἔντασης ἀντιδράσεων αὐτοῦ ποὺ κυριεύεται ἀπὸ τὸν θυμὸ χαρακτηρίζει τὴν ἐπανάσταση τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου ποὺ ἀδικεῖται (440cd).

23. Στοιὺς *Νόμους* οἱ ἐλπίδες ὀρίζονται ὡς δόξαι μελλόντων (644c).

24. Θὰ διαφωνήσω μὲ τὸν A.E. Taylor (ἐνθ' ἄν., σσ. 499-500), ποὺ μεταφράζει τὸ ἐλπίδα εὐπαράγωγον ὡς «ψευδαἰσθήκη ποὺ εὐκόλα χάνει τὸν δρόμο της», γιατί ἔτσι δὲν ἐκφράζεται ἡ ἀμεσότης τῶν συνεπειῶν τῆς ἐλπίδας στὸν φορέα της.

25. T.J. TRACY, ἐνθ. ἄν.

26. Πβ. ἀνωτέρω.

27. *Τίμαιος*, 64a κ.έ.

γος, πού της αποδίδεται, προδίδει τὸ ἀσυμβίβαστο μὲ τὸ ἀθάνατο μέρος τῆς ψυχῆς, κάτι πού ἐκφράζεται ρητὰ κατὰ τὴ γέννηση τῶν αἰσθήσεων μετὰ τὴν ἐμφύτευση τοῦ θείου μέρους τῆς ψυχῆς στὸ ἀνθρώπινο σῶμα: «Ἐκείνη τῇ στιγμή, δὲν ὑπάρχει καμία ὁμαλὴ τροχιά πού νὰ κυβερνᾷ καὶ νὰ ἡγεμονεύει στὴν ψυχή. Δίνεται ἀπλῶς κατὰ καιροὺς ἡ ἐντύπωση ὅτι κάποιες τροχιές κυριαρχοῦν, ἐνῶ στὴν πραγματικότητα συμπαρά-σύνρονται μὲ ὅλο τὸ σκάφος τῆς ψυχῆς ἀπὸ τὴν ἐπίθεση καὶ τὴν ἐπικρά-τηση ἐξωτερικῶν αἰσθήσεων, ἄρα δὲν κυριαρχοῦν ἀλλὰ κυριαρχοῦ-νται»²⁸.

Ὁ δεύτερος συνεκτικός παράγοντας εἶναι ὁ ἔρωτας. Ὁ Πλάτων, ὅταν κάνει λόγο γιὰ τὰ δύο φύλα, ἀναφέρεται στὸν γενετήσιο ἔρωτα καὶ τὸν παρουσιάζει ὡς τὸ ἀποτέλεσμα μιᾶς ἐκ τῶν ὑστέρων θεϊκῆς ἐπέμβασης στὸ σῶμα, πού προέκυψε ἀπὸ τὴν ἀνάγκη τῆς μετατροπῆς τοῦ ἀνδρα σὲ γυναίκα μὲ μία δεύτερη γέννηση. Ἔτσι μὲ τὴν παροχὴ στὸν μυελὸ μιᾶς διόδου πρὸς τὴν ἔξοδο τῶν ὑγρῶν τοῦ σώματος προκλήθηκε ἡ ζωτικὴ ἐπιθυμία τῆς ἐκροῆς²⁹. Ἡ ἐτοιμότητα τοῦ ἔρωτα γιὰ κάθε ἐγχείρημα (ἐπιχειρητὴ παντός ἔρωτι)³⁰ συμφωνεῖ ἀπόλυτα μὲ τὴ φύση τῶν γεννη-τικῶν ὀργάνων τῶν ἀνδρῶν, πού λόγω τῆς ἀπειθαρχίας καὶ τῆς αὐταρ-χικότητάς της παρομοιάζεται μὲ ἀνυπότακτο ζῷο, τὸ ὁποῖο πάντων δι' ἐπιθυμίας οἰστρώδεις ἐπιχειρεῖ κρατεῖν³¹. Οἱ παραπάνω ιδιότητες τοῦ γενετήσιου ἔρωτα παραπέμπουν σαφῶς στὴν ψυχικὴ ἀσθένεια τῆς ἀφροδίσιας ἀκολασίας, ἡ ὁποία, πρέπει νὰ τονίσουμε, ἀποδίδεται στὴ γενικὴ ἐπικράτηση τοῦ πνεύματος στὸ σῶμα ἐξαιτίας τῆς ἐκροῆς τοῦ ἀπὸ τὰ ὀστά³². Ὡστόσο τὸ ὅτι ὁ ἔρωτας ἀναφέρεται ὡς σύνδεσμος τῆς θνητῆς ψυχῆς τοῦ πρώτου ἀνδρός ἀποκλείει τὴν ἐξ ἀρχῆς ταύτισή του μὲ τὸν σαρκικό, ὁ ὁποῖος σαφῶς ἐμφανίζεται ἀργότερα (καὶ κατ' ἐκεῖ-

28. Τίμαιος, 44a4-7.

29. Αὐτόθι, 90e-91b.

30. Ἡ μετάφραση τοῦ Β. Κάλφα (ἐνθ' ἀν., σσ. 285): «μὲ τὸν ἔτοιμο γιὰ τὰ πάντα ἔρωτα» ἀποδίδει ἀκριβῶς τὴν ἐγρήγορη ὡς δεῖγμα γνήσιας ἐνστικτώδους συμπεριφορᾶς, γι' αὐτὸ καὶ τὴν θεωρῶ ὀρθότερη ἀπὸ τοῦ F.M. CORNFORD, *Plato's Cosmology*, Λονδίνο, 1937, σ. 281: «μὲ τὸν πόθο πού δὲν ὀπισθοχωρεῖ σὲ κανένα κίνδυνο», παραπέμποντας στὸ ἀνδρείος ὦν καὶ ἰτης καὶ σύντονος (Συμπόσιο 203d), καὶ τοῦ R.D. ARCHER-HIND, *The Timaeus of Plato*, Λονδίνο, 1888, Νέα Ὑόρκη 1973, σ. 257): «μὲ τὸν ἔρωτα πού τὰ πάντα τολμᾷ», ἀποδόσεις πού ἐκφράζουν τὴ μαχητικὴ διάθεση τοῦ ἔρωτα μὲ κάποια ὁμῶς ἱχνη λογικότητος.

31. Αὐτόθι, 91b. Στὴ γυναίκα ἡ ἐπίδραση τοῦ μυελοῦ εἶναι τὸ ἴδιο καταστροφικὴ. Ὡστόσο δὲν ἐκφράζει τὴν κατακτητικὴ διάθεση ἀλλὰ τὴν ἐντονη καὶ ἐπίπονη τάση γιὰ ἀναπαραγωγή. Αὐτὸς ἴσως εἶναι καὶ ὁ λόγος πού ὀνομάζεται ἐπιθυμία (Τίμαιος 91bd). Γιὰ τοὺς ὄρους μὲ τοὺς ὁποίους ἀποδίδεται ὁ σαρκικός ἔρωτας ἀνάλογα μὲ τὸ φύλο πρ. Β. ΚΑΛΦΑ, ἐνθ' ἀν., σσ. 494-5 σημ. 592.

32. Αὐτόθι, 86d.

νον δὴ τὸν χρόνον διὰ ταῦτα θεοὶ τὸν τῆς συνουσίας ἔρωτα ἐτεκτίναντο, *Τίμαιος* 91a1-2). Θὰ μπορούσαμε ἐπομένως νὰ ὑποθέσουμε ὅτι ὁ Πλάτων, ἔχοντας στὸν νοῦ του αὐτὴ τὴν ἐξέλιξη, ἐννοεῖ τὸν σύνδεσμο ἔρωτα ὡς μιὰ τάση δυνατὴ νὰ μετεξελιχθεῖ σὲ γενετήσια ἐπιθυμία³³. Ἡ θέση αὐτὴ συνάδει ἀπόλυτα μὲ τὴ γνώμη τοῦ Κάλφα, ποὺ θεωρεῖ ὅτι ἡ δημιουργία μιᾶς ὑποδομῆς στὸν μυελό, ἱκανῆς νὰ δεχθεῖ ὅλα τὰ εἶδη τῶν ψυχῶν³⁴, μαρτυρεῖ πιθανότατα τὴν πρόβλεψη τοῦ Δημιουργοῦ γιὰ τὴν μελλοντικὴ πορεία καὶ τὶς ἀνάγκες ὅλων τῶν θνητῶν γενῶν³⁵.

Ὁ ἔρωτας καὶ ἡ αἴσθησις δὲν ἀποτελοῦν ἀντιθετικὸ ζεῦγος, δεδομένο ποὺ σηματοδοτεῖ τὴν διαφοροποίησή τους ἀπὸ τὰ συστατικὰ τῆς θνητῆς ψυχῆς. Εὐλόγα λοιπὸν προκύπτουν ἐρωτήματα γιὰ τὸ εἶδος τῆς σχέσης τους καὶ τὴ συμβολή τῆς στὴ συνεκτικὴ τους δράση. Ἀπαντήσεις στὰ παραπάνω μπορούμε νὰ πάρουμε, ἂν ἀνατρέξουμε στοὺς νόμους τῆς εἰμαρμένης ποὺ ἀποκαλύφθηκαν στὶς ψυχές, πρὶν αὐτὲς ἐμφυτευτοῦν στὰ σώματα: «Ἀρχικὰ θὰ ἀναγκαστοῦν νὰ ἐξοικειωθοῦν μὲ τὴν κοινὴ σὲ ὅλες τὶς ψυχές δυνατότητα τῆς αἰσθήσεως ποὺ προκαλεῖται ἀπὸ βίαια ἐρεθίσματα· ἔπειτα θὰ ἔρθει ὁ ἔρωτας, ἀνάμεικτος μὲ ἡδονὴ καὶ λύπη, μετὰ ὁ φόβος καὶ ἡ ὀργή, μαζί μὲ ὅσα τὰ συνοδεύουν καὶ ὅσα εἶναι ἀντίθετα»³⁶. Οἱ αἰσθήσεις λοιπὸν προηγουμέναι³⁷, κι ἐφόσον γνωρίζουμε ὅτι ἀποτελοῦν τὶς αἰτίες γιὰ τὸν πόνο καὶ τὴν ἡδονή³⁸, δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ γεννοῦν τὸν ἡδονῇ καὶ λύπῃ μεμειγμένον ἔρωτα³⁹. Ἡ διαπίστωση αὕτη μᾶς ὀδηγεῖ σὲ μιὰ ἐνδιαφέρουσα παρατήρηση. Εἶδαμε κατὰ τὴν ἐπιμέρους ἐξέταση τῶν στοιχείων ποὺ συνθέτουν τὴν ψυχὴ, ὅτι αὐτὰ παραλέμπουν σὲ ἀσθενικὲς καταστάσεις, ὅμοιες μὲ ἐκεῖνες ποὺ περιγράφονται στὸ σχετικὸ μὲ τὶς ψυχικὲς νόσους χωρίο. Δὲν εἶναι τυχαῖο ποὺ ἡ ἡδονὴ καὶ ὁ πόνος προτάσσονται ἑναντι τῶν συστατικῶν ποὺ συνδέονται μὲ τὶς ἀσθένειες τοῦ υπερβάλλοντος πόνου. Ἡ ἴδια πορεία ἀκολουθεῖται καὶ στὴν περίπτωσι τῶν ψυχικῶν ἀσθενειῶν, μόνο ποὺ

33. Πρὸς αὐτὴ τὴν κατεύθυνση μᾶς ὀδηγεῖ καὶ ἡ ὑπαρξὴ ἐνὸς ἀνοικτοῦ πεδίου ἀντικειμένων τῆς ἐπιθυμίας, ὅταν γίνεται λόγος γιὰ τὸν χαρακτήρα τοῦ ἐπιθυμητικοῦ κατὰ τὴν ἐγκατάστασή του στὸ σῶμα (τὸ δὲ δὴ σίτων τε καὶ ποτῶν ἐπιθυμητικὸν τῆς ψυχῆς καὶ ὅσων ἐνδειαν διὰ τὴν τοῦ σώματος ἰσχεῖ φύσιν, *Τίμαιος* 70d7-8).

34. *Τίμαιος*, 73c.

35. Β. ΚΑΛΦΑ, *ἐνθ. ἀν.*, σ. 475, σημ. 473. Πβ. Α. RIVAUD, *Timée*, εἰσαγωγή, ἀρχαῖο κείμενο, γαλλ. μτφρ., Παρίσι, 1925, σ. 201 καὶ F.M. CORNFORD, *ἐνθ. ἀν.*, σσ. 294-295.

36. *Τίμαιος*, 42a5-b1.

37. Γιὰ τὴν προτεραιότητα τῶν αἰσθήσεων πβ. ἐπίσης αὐτόθι, 43a κ.ἐξ.

38. Πβ. ἀνωτέρω.

39. Οἱ ὑπόλοιπες συνθήκες ἔπονται μὲ τὴν ἴδια ἀκριβῶς σειρά ποὺ ἀναφέρονται στὸ σχετικὸ μὲ τὴ σύστασι τῆς θνητῆς ψυχῆς χωρίο.

τότε, προτού κατονομαστούν οι έξι σχετικές με τον πόνο νόσοι, γίνεται λόγος για την σεξουαλική άκολασία, ασθένεια, που ενώ συνδέεται τυπικά με την υπερβάλλουσα ήδονή, δεν στερείται από την παρουσία του υπερβάλλοντος πόνου⁴⁰. Θεωρώ λοιπόν ότι πρόταξη του έρωτα στο σχετικό με την είμαρμένη χωρίο έρχεται να συμπληρώσει την αντιστοιχία και να ολοκληρώσει το μήνυμα: ή σύσταση της θνητής ψυχής ως αναγκαία συνθήκη στην οποία θα προσαρμοστεί ή άθανατη αποτελεί κατά τυπικό τρόπο μία προδιάθεση προς μία σειρά ιεραρχημένων ασθενειών.

‘Η κατ’ επίφαση όμοιότητα με την Ψυχή του κόσμου

Ο μηχανιστικός τρόπος συγκρότησης της θνητής ψυχής οδηγεί αναπόφευκτα στη σύγκριση με όσα συμβαίνουν στο σύμπαν. Για την κατασκευή της Ψυχής του κόσμου ή *μεριστή ούσία* αναμειγνύεται με την *άμεριστον*. Το ίδιο συμβαίνει με το *ταυτόν* και το *θάτερον*. Από αυτή τη διαδικασία παράγονται σε πρώτη φάση τρία ενδιάμεσα συστατικά από τα οποία προκύπτει το τελικό *μείγμα*⁴¹. Ός προς τη δομή, ή όμοιότητα με την κατασκευή της θνητής ψυχής είναι εμφανής, αφού και σ’ αυτή την περίπτωση υπάρχουν τρία αντιθετικά ζεύγη με κοινούς δεσμούς (ήδονή-πόνος, θάρρος-φόβος, θυμός-έλπίδα συνδεόμενα με την αίσθηση και τον έρωτα). Ός προς την ποιότητα των συστατικών ή διαφορά είναι τεράστια. Στην Ψυχή του κόσμου την καρδιά της μείξης αποτελούν δυο άμιγώς αντίθετα μέρη (ή *Ταυτότητα* και ή *Διαφορά*) και ένα τρίτο (ή *Ούσία*)⁴², που επιβεβαιώνει τη σύγκλιση των δύο κόσμων, του νοητού και του αισθητού⁴³. Στην περίπτωση της θνητής ψυχής τα τρία ζεύγη που συντίθενται, αποτελούν τις όψεις του ίδιου νομίσματος. Άφενός είναι όλα εκφάνσεις της έλλειψης μέτρου και της άρνητικής επίδρασής της στον άνθρωπο, αφετέρου ακολουθούν την κατιούσα κλίμακα ως προς την ισχύ τους. Ός προς τη κοινή τους βάση, για τη μέν Ψυχή του κόσμου υπάρχει ένα αντιθετικό ζεύγος, το *μεριστόν* και το *άμεριστον*, για τη δέ θνητή ψυχή οι αισθήσεις και ο έρωτας χαρακτηρίζονται από μία σχέση αίτιου-αίτιατου. Σχετικά με το τελικό παράγωγο, στην περίπτωση της Ψυχής του κόσμου οδηγούμαστε σταδιακά από τα τρία ζεύγη στα ενδιάμεσά τους και από αυτά στο ένα. Αντίθετα

40. Πβ. άνωτέρω.

41. *Τίμαιος*, 35ab.

42. *Αυτόθι*.

43. Για την έρμηνεία της σύνθεσης της Ψυχής του κόσμου με άξονα τον Σοφιστή πβ. ένδεικτικά F.M. CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge*, Λονδίνο, 1935, σσ. 260 κ.έξ., E. OSTENFELD, *Plato's development and the date of the Timaeus*, *Classica & Mediaevalia* 37, 1986, σσ. 79-80, B. ΚΑΛΦΑ, *ένθ. άν.*, σσ. 368-370, σημ. 105.

ή θνητή ψυχή ολοκληρώνεται σε ένα μόνο στάδιο. Στην πρώτη το αποτέλεσμα είναι ή μεσότητα, ενώ στη δεύτερη ή έκβαση της σύνδεσης είναι άβελαιη. Από τα παραπάνω γίνεται σαφές ότι ή αρχική δομική ομοιότητα της θνητής ψυχής με την Ψυχή του κόσμου αποτελεί απλά το ερέθισμα για μία σύγκριση που καταλήγει στην επιβεβαίωση του έκφυλισμού του προτύπου συνιστώντας ένα μήνυμα, θα λέγαμε, ειρωνικό προς κάθε προσδοκία σύγκλισης.

Κατακλείδα

Η θνητή ψυχή όχι μόνο δεν συνίσταται από στοιχεία που οδηγούν με συνέπεια στις ψυχικές ασθένειες, αλλά και ή ίδια ασθενεί, αν λάβουμε υπ' όψιν την ποιότητα του τρόπου της συγκρότησής της. Το περιβάλλον αυτό κάθε άλλο παρά ιδεώδες μπορεί να θεωρηθεί για την άθνατη ψυχή, που υποχρεούται να μπει στο σώμα. Η παραπάνω ιδέα θα μπορούσε κάλλιστα να στηρίξει τον άκραίο δυϊσμό σώματος και ψυχής των μέσων πλατωνικών διαλόγων⁴⁴, καταδεικνύοντας την ανθρώπινη αγωνία μπροστά στην υπέρβαση των εμποδίων που υψώνει ή θνητότητα. Ο Πλάτων ωστόσο στον *Τίμαιο* υποστηρίζοντας έναν σαφώς μετριοπαθέστερο δυϊσμό ορίζει την υγεία ως συμμετρία σώματος και ψυχής⁴⁵. Αναφερόμενος δε στην φροντίδα της ψυχής προτείνει την σύμμετρη ανάπτυξη των κινήσεων και των τριών τμημάτων της⁴⁶. Η πρόκληση για την παιδεία είναι τώρα μεγαλύτερη. Ο άνθρωπος πρέπει όχι μόνο να εξομοιώσει τη νοησή του με τις οικείες περιφορές του σύμπαντος, για να θρέψει το λογιστικό του και να προσεγγίσει την άθανασία⁴⁷, αλλά και να εφαρμόσει τον νόμο του μέτρου στην εκ προοιμίου φιλική προς την υπερβολή και την έλλειψη θνητή ψυχή⁴⁸.

Η. ΓΕΩΡΓΟΥΛΑΣ
(Κρήτη)

44. Στον *Φαίδωνα*, για παράδειγμα, ή ψυχή του φιλοσόφου άτιμάζει το σώμα και φεύγει απ' αυτού (65d1), αφού οι αισθήσεις την εμποδίζουν να αποκτήσει την αλήθεια και τη φρόνηση *είλικρινει τη διανοία* (65e-66a).

45. *Τίμαιος*, 87d. Δεν διστάζει μάλιστα να εντάξει στους νοσογόνους για το σώμα παράγοντες ακόμη και το ισχυρό λογιστικό: *δταν [ή ισχυρότερη από το σώμα ψυχή] είς τινας μαθήσεις και ζητήσεις συντόνως ίη, [το σώμα] κατατήκει* (*Τίμαιος*, 88a2-3). Για το θέμα αυτό πβ. E. GEORGOULAS, *ένθ. άν.*, σσ. 249-50. Για τη σύνδεση της όμοιοπαθητικής λειτουργίας κατά την καλλιέργεια της ψυχής με το ταυτόν-θάτερον πβ. H. THESLEFF, *Studies in Plato's Two-Level Model*, Έλσίνκι, 1999, σσ. 83-84.

46. *Αυτόθι* 89e-90a.

47. *Αυτόθι* 90cd.

48. Για τα όρια των ανθρώπινων δυνατοτήτων πβ. L.P. GERSON, A note on tripartition and immortality in Plato, *Apeiron* XX, 1987, σ. 95, σημ. 51· D. SEDLEY, Becoming like God in the *Timaeus* and Aristotle, σ. 333 στο T. CALVO, and L. BRISSON (έπιμ.), *Interpreting the Timaeus-Critias*, Sankt Augustin 1997· T. JOHANSEN, Body, soul, and tripartition in Plato's *Timaeus*, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 19, 2000, σσ. 104 κ.έξ.



THE CONSTITUENCY OF THE MORTAL SOUL
IN PLATONIC *TIMAEUS*

S u m m a r y

Plato in *Timaeus* supporting a clearly less strict dualism identifies health as symmetry between the body and the soul. Mentioning the caring for the soul he suggests the symmetrical evolvment of the movements and of its three parts.

Challenge for education is now bigger. Man has not only to adapt his intellect to the familiar movements of universe in order to «feed» his logistic and approach immortality but to impose the law of measure on to the mortal soul, that is by nature friendly to exaggeration and lacking.

H. GEORGOULAS

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



ΠΑΙΔΕΙΑ, ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗ ΚΑΙ ΗΔΟΝΗ ΣΤΟΥΣ ΝΟΜΟΥΣ ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΟΣ

«...οί δὲ ὀρθῶς πεπαιδευμένοι σχεδὸν ἀγαθοὶ γίνονται, καὶ δεῖ δὴ τὴν παιδείαν μηδαμοῦ ἀτιμάζειν, ὥς πρῶτον τῶν καλλίστων τοῖς ἀρίστοις ἀνδράσιν παραγιγνόμενον».

Νόμοι, 644b1-2.

(α) Ἡ σπουδαιότητα τῆς Παιδείας

Ἡ ὅλη σύλληψη καὶ δομὴ τῆς Μαγνησίας, τῆς πολιτείας τῶν Νόμων, βασίζεται στὴ σπουδαιότητα καὶ τὴν ἰσχυρὴ παρουσία ἑνὸς θεσμοῦ, στὸν ὁποῖο ἀπὸ τοὺς διαλόγους ἤδη τῆς πρώτης περιόδου ἕως καὶ αὐτὸν τὸν τελευταῖο, ὁ Πλάτων ἀφιέρωσε μείζον μέρος τοῦ ἔργου του: Τὴν Παιδεία. Στοὺς Νόμους, ὁ Πλάτων μὲ τρόπο διεξοδικὸ ἀναλύει τὴ σημασία τῆς παιδείας (καὶ τὸν τρόπο ὁργάνωσης καὶ ἐφαρμογῆς τῆς) προκειμένου γιὰ τὴν ὑποστήριξη καὶ ἰσχυροποίηση τῆς δομῆς καὶ λειτουργίας τῆς πολιτείας του. Ὡστόσο, ἐδῶ ἡ ἐκπαίδευση διαφέρει ἀπὸ ἐκείνη πού συναντοῦμε στὴν Πολιτεία. Στοὺς Νόμους, ὁ Πλάτων θέτει πρὸς συζήτησιν ὀρισμένες πραγματικὰ νεωτεριστικὲς ἀπόψεις πού ἀφοροῦν τὴν πρακτικὴ ἐφαρμογὴ τῶν θεωρητικῶν του σχεδίων καὶ προβάλλει ἓνα σημαντικὸ ζήτημα σχετιζόμενο πρὸς τὸν ἴδιο τὸν σκοπὸ τῆς Παιδείας: τὴν ἀνθρώπινη εὐτυχία. Ἡ διατήρηση τῆς πόλης ἐπιτυγχάνεται μέσω τῆς τήρησης τῶν νόμων πράγμα πού ἐξασφαλίζει τὴν εὐδαιμονία τῶν ἀνθρώπων καὶ ὁ μόνος οὐσιαστικὰ τρόπος, πού ἐγγυᾶται τὴν ὑπαρξὴ μιᾶς τέτοιας κατάστασης, εἶναι ἡ Παιδεία. Αὐτὸς εἶναι, ἐν μέρει, καὶ ὁ λόγος πού ὁ Πλάτων στοὺς Νόμους ἐνδιαφέρεται τόσο γιὰ τὸν δημόσιο χαρακτήρα τοῦ ἐκπαιδευτικοῦ του συστήματος ὅσο καὶ γιὰ τὸ ἀνθρώπινο πρόσωπό του¹.

1. John J. CLEARY, *Paideia in Plato's Laws*, στὸν τόμο *Plato's Laws: From Theory into Practice*, Proceedings of the VI Symposium Platonicum, ed. By S. Scolnicov & L. Brisson, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2003, σ. 165· Yvon BRÈS, *La psychologie de Platon*, Paris, P.U.F., 1973², σσ. 327-328· Charles HUMMEL, *Plato, Prospects: The quarterly review of education*, Paris, Unesco: I.B.E., vol. 24, no 1/2, 1994, σσ. 335-336· Christopher BOBONICH, *Plato's Utopia Recast. His Later Ethics and Politics*, Oxford, Clarendon Press, 2002, σσ. 92-93, 107-108.



Ἡ Ἐκπαίδευση στοὺς *Νόμους* καθίσταται ἓνα «ἐργαλεῖο» πολλαπλῶν χρήσεων. Κάνει γνωστὲς στοὺς πολίτες τὶς «θεῖες ἀπαιτήσεις»² καὶ τοὺς ἐξασφαλίζει τὴν εὐημερία στὴν καθημερινή τους ζωὴ³. Ἀποτελεῖ τὸν ὁδηγό τους πρὸς τὴν ἀλήθεια καὶ τοὺς διδάσκει πῶς νὰ ἐπιλέγουν ἀντὶ γιὰ τὸν πόνο⁴, τὴν ἀληθινὴ εὐχαρίστηση βοηθώντας τους νὰ τὴν ἀνακαλύψουν καὶ νὰ τὴν κατακτήσουν ὥστε νὰ ζήσουν εὐτυχισμένους, δηλαδή, ἐνάρετους βίους.

Σύμφωνα μὲ τὸν Πλάτωνα ποτὲ δὲν εἶναι πολὺ νωρὶς γιὰ νὰ ἀσχοληθεῖ κάποιος μὲ τὴν ἐκπαίδευση. Ἀντιθέτως, ἡ φροντίδα θὰ πρέπει νὰ ξεκινᾷ ἀκόμα καὶ πρὶν ἀπὸ τὴ γέννηση τοῦ παιδιοῦ⁵. Μπορεῖ νὰ πιστεύουμε ὅτι ὄντες μαριονέτες στὰ χέρια τῶν θεῶν μπορούμε νὰ πράττουμε ὅ,τι μας ἀρέσει χωρὶς νὰ παίρνουμε τὰ πράγματα σοβαρὰ ἀφοῦ οὕτως ἢ ἄλλως τὸ «τέλος» μας θὰ πληρωθεῖ καὶ θὰ ἐπιτευχθεῖ μέσω τῆς παρέμβασης τῶν θεῶν ἢ ἀλλιῶς, τῆς μοίρας· ὅμως ἀκόμη κι ἔτσι θὰ πρέπει νὰ ἐνεργοῦμε μὲ σωφροσύνη (ὑπάρχει ἄλλωστε κατὰ τὸν Πλάτωνα θεῖα δίκη καὶ μεταθανάτιος ζωὴ καὶ στοὺς *Νόμους*) καὶ νὰ θεωροῦμε τὴν ἐκπαίδευση ὡς ἓνα ἀπὸ τὰ σημαντικότερα ζητήματα στὴ ζωὴ μας⁶.

Ἀλλωστε, τὸ Νυκτερινὸ Συμβούλιο, μέσω μιᾶς μορφῆς ἀνώτερης ἐκπαίδευσης, καθίσταται ἱκανὸ νὰ συλλάβει τὸν σκοπὸ τῆς ζωῆς μιᾶς κοινωνίας, πού δὲν εἶναι ἄλλος ἀπὸ τὴν ἀνάπτυξη τῆς ἀρετῆς ταυτόχρονα καὶ παράλληλα πρὸς τὴ θεμελίωση τῆς ἡδονῆς. Ἡ παιδεία προσφέρει στὰ Μῆλη τοῦ τῆς δυνατότητα νὰ διακρίνουν τὸ ἓνα στὰ πολλά, νὰ ἀντιλαμβάνονται, δηλαδή, τὴν ἐνότητα τῶν ἀρετῶν⁷ καὶ τοὺς ὁδηγεῖ πλησιέστερα πρὸς τὴ σοφία. Ἐπιπλέον, ἡ παιδεία προσφέρει ἐσωτερικὴ ἀρμονία στοὺς ἀνθρώπους καὶ ὁμόνοια καὶ ἐνότητα στὴν ψυχὴ τους. Τοὺς καθιστᾷ ἱκανοὺς νὰ διακρίνουν τὸ ὀρθὸ καὶ τὴν ἀλήθεια καὶ εἶναι τὸ μοναδικὸ μέσον πού τοὺς ἐπιτρέπει νὰ συνειδητοποιήσουν ὅτι ἡ φροντίδα τῆς ψυχῆς προηγεῖται τῆς φροντίδας τοῦ σώματος ἀφοῦ αὐτὸς εἶναι ὁ μοναδικὸς τρόπος γιὰ νὰ υἱοθετήσουν καὶ νὰ ἀναπτύξουν τὶς αὐθεντικὲς ἀρετές.

Ὁ Πλάτων στοὺς *Νόμους* ἀναγνωρίζει τόσο σημαντικὸ ρόλο στὴν παιδεία ὥστε ἔχει ὑποστηριχθεῖ πῶς «οἱ Νόμοι εἶναι ἓνα κείμενο γραμμένο κυρίως σὲ ἀφηγηματικὴ (καὶ ἐλάχιστα διαλογικὴ) μορφή τὸ ὁποῖο

2. ΠΛΑΤ., *Νόμοι*, 818b3-8

3. *Αὐτόθι*, 756e4-5.

4. *Αὐτόθι*, 726b-734e.

5. *Αὐτόθι*, 789d.

6. *Αὐτόθι*, 803d5-7

7. *Αὐτόθι*, 965c-e.

παραδίδεται ως υπόδειγμα παιδείας για τους άπλους πολίτες της Μαγνησίας αλλά ιδιαιτέρως για τον Υπεύθυνο της Εκπαίδευσης, που είναι επιφορτισμένος με την επίβλεψη της εκπαίδευσης των παιδιών...»⁸. Καί παρ' όλο πού, σέ μία πρώτη, βιαστική ματιά φαίνεται ότι ίσως οί *Νόμοι*, τρόπον τινά περιορίζονται στο εκπαιδευτικό πρόγραμμα των πολιτών σέ αντίθεση προς την *Πολιτεία* όπου δίδεται έμφαση στο πρόγραμμα των φρουρών, ή διαφορά αυτή φαίνεται νά χάνει έδαφος σέ μία δεύτερη, πιό προσεκτική ματιά. Ή σπουδαιότητα πού αποδίδεται στον σκοπό, τον ρόλο και τή λειτουργία της εκπαίδευσης στον πρώτο διάλογο σημαντικά έλαττώνει ή και έξαλείφει τή διαφορά⁹. Άλλωστε, πρίν προχωρήσουμε στή λεπτομερειακή εξέταση άλλων τομέων της παιδείας, είναι σημαντικό νά αναφέρουμε στο σημείο αυτό μία παρατήρηση, ούσιώδη και ως προς τή διαφορά αυτή αλλά και γενικότερα ως προς τή σημασία της εκπαίδευσης στους *Νόμους*: Άντιθέτως προς την *Πολιτεία*, ή εκπαίδευση έδω είναι έξ ίσου σημαντική για όλους τους πολίτες (παρ' όλο πού μπορεί νά διαφέρει σέ κάποιες ποιοτικές λεπτομέρειες) έπειδή οί πολίτες των *Νόμων* είναι ίσοι μεταξύ τους. Έχουν όλοι στην ψυχή τους τò θείο στοιχείο του λογισμού και ως έκ τούτου είναι δυναμί φορείς του θείου νόμου μέσω μιās πρόσληψης της κατάλληλης παιδείας. Ή ψυχή είναι ικανή νά προσφέρει στον άνθρωπο τή δυνατότητα αποφυγής του κακού, άναγνώρισης του καλού και άποφασής νά τò ακολουθήσει στο ύψιστο της ζωής του¹⁰. Ο σοφός άνθρωπος πρέπει νά δείχνει επιείκεια στις αθναμίες και στα λάθη των άλλων διότι όπως είναι γνωστό «πᾶς ὁ ἄδικος οὐχ ἑκὼν ἄδικος»¹¹ αλλά καθίσταται τέτοιος από τήν ἔλλειψη της σωστής παιδείας και της απαραίτητης, για τήν κρίση αυτή, γνώσης.

(β) Οί *Νόμοι* και οί νόμοι για τήν Εκπαίδευση

Στο VII Βιβλίο της όργάνωσης της Δεύτερης Καλύτερης Πολιτείας του, ό Πλάτων μᾶς έκθέτει μέ κάθε δυνατή λεπτομέρεια τò πρόγραμμα της εκπαίδευσης¹². Τò μέγεθος και μόνο της διεξοδικής αυτής ανάλυσής του, καταδεικνύει τή σπουδαιότητα του εκπαιδευτικού παράγοντα για τήν πλατωνική πολιτεία και τίς διάφορες εκφάνσεις της, οί όποιες θά

8. Βλ. J. CLEARY, *ένθ. άν.*, σ. 166.

9. *Αυτόθι*, σ. 173

10. ΠΛΑΤ., *Νόμοι*, 728c10-728d3.

11. *Αυτόθι*, 731b3-c6.

12. *Αυτόθι*, 788a-822d.

πρέπει να ληφθούν σοβαρά υπ' όψιν πριν καταλήξει κανείς στη διατύπωση ενός προγράμματος εκπαίδευσης λειτουργικού και κατάλληλου για τους πολίτες το οποίο θα είναι παράλληλα και ανθρώπινο και δυνατό να επιτευχθεί αλλά και ασφαλώς, πρωτίστως, αποτελεσματικό.

Η ανάλυση ξεκινά με μία σημαντική παρατήρηση¹³: Οί παρατηρήσεις και τα στοιχεία του εκπαιδευτικού προγράμματος είναι προτιμότερο να διατυπωθούν υπό μορφήν προτάσεων μάλλον παρά ως αυστηροί, συγκεκριμένοι και ακλόνητοι νόμοι του κράτους καθώς στην οικογενειακή αλλά και την προσωπική ζωή των ανθρώπων υπάρχει ένα πλήθος λεπτομερειών (έπιθυμίες, ήδονες και λύπες) τις οποίες κανείς άλλος από το ίδιο το εμπλεκόμενο πρόσωπο δεν δύναται να γνωρίζει. Οί λεπτομέρειες αυτές, έχουν τη δύναμη να προκαλέσουν μεγάλη διαφοροποίηση στους ανθρώπους και να οδηγήσουν έτσι πιθανώς, σε ανυπακοή των πολιτών στην περίπτωση που οί συγκεκριμένοι νόμοι δεν ανταποκρίνονται στις προσωπικές ανάγκες και έπιθυμίες τους και δεν επιλύουν επαρκώς τα ιδιαίτερα προβλήματά τους. Μία άλλη παράμετρος που θα πρέπει επίσης να ληφθεί υπ' όψιν διατυπώνεται στο Βιβλίο VI όπου με ξεκάθαρο τρόπο αναφέρεται¹⁴ ότι ο τίτλος του Έπιμελητοῦ τῆς Παιδείας είναι μακράν το σπουδαιότερο των αξιωμάτων τῆς πολιτείας. Λαμβάνοντας υπ' όψιν ότι τα παιδιά στους Νόμους ανήκουν πρωτίστως στην πολιτεία και δευτερευόντως στους γονείς τους (804d), μπορούμε να κατανοήσουμε τον υποχρεωτικό χαρακτήρα τῆς εκπαίδευσης και τῆ σπουδαιότητά της για τὴν πόλη. Ἀλλωστε, ὁ πολὺ προσεκτικὰ ἐπιλεγμένος Έπιμελητής, δείχνει ἀναμφιβόλως ὅτι ἀντιθέτως πρὸς ὅ,τι συνέβαινε ἕως τότε, ὁ Πλάτων πίστευε βαθιὰ στὸν δημόσιο χαρακτήρα τῆς εκπαίδευσης με τὴν τελευταία νὰ κατέχει ρόλο δημόσιας πολιτικῆς δραστηριότητας περισσότερο παρὰ ἑνὸς ζητήματος πὺ ἐπαφίεται στὰ χέρια τῆς οἰκογένειας καὶ τῶν γονέων. Πρὶν προχωρήσουμε στὴν ἐξέταση τῶν συγκεκριμένων καὶ εἰδικῶν νόμων πὺ ἀφοροῦν τὴν εκπαίδευση πρέπει νὰ σημειώσουμε ἐδῶ ὅτι ὁ Πλάτων

13. ΠΛΑΤ., *Νόμοι*, 788a4-788b5.

14. *Αὐτόθι*, 765e1-3. Στὴν ἴδια παράγραφο καθὼς καὶ σὲ ἐκείνην πὺ ἀκολουθεῖ (765e3-766b2) ἐξηγεῖται καὶ ἀναλύεται ἡ σπουδαιότητα τοῦ ρόλου τοῦ Έπιμελητοῦ τῆς Παιδείας (*παιδείας ἐπιμελητής*) ὁ ὁποῖος εἶναι ἀμέσως συσχετιζόμενος πρὸς τὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἰδιαίτερος πρὸς τὴν παιδικὴ καὶ πρὸς τὸν τρόπο με τὸν ὁποῖο ὁ ἀνθρώπος ἔχει τὴν ἱκανότητα νὰ γίνῃ τὸ πιὸ θεϊκὸ πλάσμα τοῦ σύμπαντος. Βλ. ἐπίσης, J. LAURENT, *L'éducation et l'enfance dans les Lois*, *Revue Philosophique*, 125ème année, Paris, P.U.F., 2000, σσ. 46-47· A.E. TAYLOR, *Plato. The Man and his Work*, University Paperback, 1960¹, σσ. 475-479· E. VOEGELIN, *Plato*, Columbia and London, Univ. of Missouri Press, 2000, σσ. 259-263.



πραγματοποιεῖ ἓναν ἀκόμη νεωτερισμό, ὅσον ἀφορᾷ τὴν ἐποχὴ του: Ἀγόρια καὶ κορίτσια θὰ λαμβάνουν τὴν ἴδια ἐκπαίδευση ἐφ' ὅσον ἀργότερα οἱ ἴδιοι νόμοι θὰ ἰσχύουν γιὰ καὶ θὰ ἐφαρμόζονται καὶ ἀπὸ τὰ δυὸ φύλα.

Ἀπὸ τὴν ἡλικία τῶν τριῶν μπορούμε νὰ ξεκινήσουμε νὰ διδάσκουμε στὸ παιδί τὴν πειθαρχία καὶ τὴν ὑπακοή. Στὴν ἴδια αὐτὴ ἡλικία ξεκινᾶνε καὶ τὰ παιχνίδια καὶ εἶναι πρὸς τὸ συμφέρον τῶν παιδιῶν νὰ τὰ ἀφήνουμε νὰ ἀνακαλύπτουν μόνα τους τὰ παιχνίδια ποὺ τοὺς ταιριάζουν μέχρι τὴν ἡλικία τῶν ἑξι. Κατόπιν θὰ πρέπει νὰ πηγαίνουν καθημερινὰ στοὺς ναοὺς καὶ νὰ παίζουν ὑπὸ τὴν παρακολούθηση καὶ τὴν καθοδήγηση γυναικῶν εἰδικὰ ἐπιλεγμένων γιὰ τὸν σκοπὸ αὐτό. Εἶναι σὲ αὐτὴν ἀκριβῶς τὴν ἡλικία ποὺ θὰ ξεκινήσουν καὶ τὰ μαθήματα χωρισμένα σὲ δυὸ βασικὲς κατηγορίες: ἐκεῖνα ποὺ ἐξασκοῦν τὸ σῶμα καὶ ἐκεῖνα ποὺ ἐξασκοῦν τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ψυχὴ¹⁵. Τὰ μὲν πρῶτα στὴν κατηγορία ὑπὸ τὸν γενικὸ τίτλο «γυμναστική» τὰ δὲ δεύτερα στὴν κατηγορία ὑπὸ τὸν γενικὸ τίτλο «μουσική».

Ὅλα τὰ μαθήματα θὰ πραγματοποιοῦνται σὲ κτίρια εἰδικὰ κατασκευασμένα γιὰ τὸν σκοπὸ αὐτό, κατὰλληλα ἐφοδιασμένα μὲ ὅ,τι χρειάζεται καὶ πλαισιωμένα ἀπὸ ἄλλα μικρότερα κτίρια βοηθητικοῦ χαρακτήρα καὶ ἐκτάσεις γιὰ παιχνίδια καὶ ἀγῶνες. Οἱ δάσκαλοι θὰ πρέπει νὰ πληρώνονται γιὰ τὴ δουλειά τους καὶ ἡ παρακολούθηση θὰ εἶναι τακτικὴ καὶ ἀνελλιπής. Αὕτη ἡ συστηματοποιημένη καὶ καλὰ ὁργανωμένη ἰδέα στὴν πραγματικότητα εἶναι ἐκείνη ἐνὸς «δημοτικοῦ σχολείου» καὶ φυσικὰ ἀποτελεῖ γιὰ τὴν ἐποχὴ τῆς, μιὰ ἄκρως πρωτοποριακὴ ἰδέα τοῦ Πλάτωνα¹⁶.

Μὲ τὰ ἀκόλουθα τρία μαθήματα (χορὸ, τραγούδι καὶ ποίηση) θὰ ἀσχοληθοῦμε ἀργότερα στὴν παράγραφο ποὺ ἀναφέρεται στὴ σχέση μεταξὺ ἡδονῆς καὶ ἐκπαίδευσης. Μαζί μὲ τὰ μαθήματα αὐτὰ ὥστόσο, ἡ γυμναστικὴ περιλαμβάνει καὶ ἄλλες δραστηριότητες σὲ μία ποικιλία ἀπὸ ἀθλοπαιδιὲς ὅπως ἡ ἵππασία, τὸ κυνήγι καὶ ἡ ἐκπαίδευση στὴ χρῆση τῶν ὅπλων (σφεντόνα- τόξο- ἀκόντιο) καὶ γιὰ τὰ κορίτσια καὶ γιὰ τὰ ἀγόρια (παρ' ὅλο ποὺ φυσικὰ ἐδῶ δίνεται μεγαλύτερη ἔμφαση στὴν ἐκπαίδευση τῶν ἀγοριῶν). Ἐπιπλέον, στὰ μαθήματα τῆς γυμναστικῆς περιλαμβάνεται καὶ ἡ πάλη (ἀπὸ τίς δυὸ κατηγορίες τῆς ὁποίας ἡ ἐλεύθερη -ὄρθια πάλη- θεωρεῖται προτιμότερη) καὶ ὁ χορὸς μὲ πανοπλία ἐπειδὴ καὶ τὰ δυὸ προσφέρουν πολύτιμη ἐκπαίδευση καὶ ἐμπειρία

15. ΠΛΑΤ., *Νόμοι*, 796a κ. ἑξ.

16. *Αὐτόθι*, 796a κ. ἑξ.

στά ἀγόρια καὶ τὰ προετοιμάζουν γιὰ μία πιθανὴ πολεμικὴ ἀναμέτρηση.

Ἄς ἐξετάσουμε τώρα τοὺς ὑπόλοιπους κλάδους τῆς ἐκπαίδευσης δηλαδὴ τὴν ἀριθμητικὴν, τὴν γεωμετρίαν καὶ τὴν ἀστρονομίαν. Ὁ Πλάτων ἐκφράζει τὴν ἀμηχανία του ὅταν ἀναλογίζεται τὴν ἐλάχιστην πραγματικὰ γνῶσιν ποὺ ἔχουν οἱ σύγχρονοί του Ἕλληνες πάνω στα ζητήματα αὐτὰ καὶ ἔτσι στὴν Μαγνησίαν προσπαθεῖ νὰ προφυλάξῃ τοὺς πολῖτες ἀπὸ τὸ νὰ κάνουν παρόμοιο λάθος¹⁷. Ἡ ἀστρονομία καταλαμβάνει λοιπὸν μία ἀξιοσημεῖωτη θέσιν ἀνάμεσα σὲ αὐτὰ τὰ μαθήματα ἐξ αἰτίας τῆς ἀμεσῆς σχέσης τῆς πρὸς τὸ θεῖο καὶ πρὸς τὴν ἴδια τὴν οὐσίαν τοῦ σύμπαντος¹⁸. Στὸ μάθημα αὐτὸ εἶναι οὐσιῶδες νὰ ἀποκατασταθοῦν οἱ ὀρθοὶ ἀπόψεις, σχετικὰ μὲ πολλὰς λανθασμένες κρίσεις καὶ ιδέες ποὺ ἔχουν διατυπωθεῖ καὶ πλάνες ποὺ ὑφίστανται, ὅσον ἀφορᾷ τοὺς πλανῆτες καὶ τὶς κινήσεις τους. Ἡ ἀστρονομία, πέρα ἀπὸ τὴν χρησιμότητά της στὴν καθημερινὴ ζωὴ εἶναι, συμφώνως πρὸς τὸν Πλάτωνα στοὺς *Νόμους*, μιὰ προσπάθεια νὰ τοποθετηθεῖ ἡ θεολογία σὲ μιὰ βάση ἐπιστημονικὴ καὶ ἐξηγητέα· εἶναι κατὰ κάποιον τρόπο αὐτὸ ποὺ θὰ μπορούσαμε νὰ ἀποκαλέσουμε μιὰ ἀπόδειξιν τῆς ὑπαρξῆς τοῦ Θεοῦ. Ἐτσι, ἀσφαλῶς, ὄχι μόνον δὲν μπορεῖ νὰ ἀπουσιάζει ἀπὸ ἓνα τόσο λεπτομερὲς καὶ προσεκτικὰ ὁργανωμένο ἐκπαιδευτικὸ πρόγραμμα ἀλλὰ, ὅπως βλέπουμε στὸ Βιβλίον XII, μέλη τοῦ Νυκτερινοῦ Συμβουλίου μποροῦν νὰ γίνουν μόνον οἱ πολῖτες ἐκεῖνοι ποὺ ἔχουν ἰδιαίτερη μόρφωσιν καὶ ἐκπαίδευσιν ἐκτὸς τῶν ἄλλων στὴν ἀστρονομίαν καὶ τὰ μαθηματικά (ἐνὸς ἡγήλου ἐπιπέδου ἐννοεῖται) καὶ ἐκεῖνοι ποὺ ἔχουν κατανοήσῃ σαφῶς καὶ ἀποκλυτῶς τὴν θεολογίαν τοῦ δέκατου Βιβλίου καὶ τὴν προτεραιότητά καὶ τὴν ἀρχὴν τῆς αἰτιότητος τῆς ψυχῆς στὸν κόσμον.

Γιὰ νὰ ἐπιστρέψουμε στὴν ἐκπαίδευσιν τῶν παιδιῶν καὶ τῶν ὑπολοίπων πολιτῶν, παρ' ὅλο ποὺ πολλοὶ ἄνθρωποι δὲν εἶναι ἐξοικειωμένοι μὲ τὰ μαθηματικά καὶ τὴν γεωμετρίαν καὶ δὲν ἔλκονται τόσο ἀπὸ αὐτὰ οὔτε ἐπιδεικνύουν ἰδιαίτερες ικανότητες, πρέπει ὅλοι νὰ τὰ διδάσκονται καὶ νὰ ἐπιτυγχάνουν ἔτσι ἓνα ἐλάχιστον ποσοστὸ ἀπαραίτητης γνῶσης τοῦ θέματος εἰς τρόπον ὥστε ἡ γενεὰ αὕτη νὰ ἀποφύγει νὰ κληροδοτήσῃ τὴν ἄγνοιά της καὶ στὶς ἐπόμενες.

Μὲ τὰ μαθήματα αὐτά, τὸ ἐκπαιδευτικὸ πρόγραμμα τῶν *Νόμων* ὁλοκληρώνεται. Ἐὰν ὅλες οἱ παράμετροι τοῦ προγράμματος αὐτοῦ ἀκολουθηθοῦν προσεκτικὰ καὶ ἄψογα ὥς τὴν παραμικρὴ λεπτομέρεια εἶναι πολὺ πιθανὸ νὰ πραγματοποιηθοῦν οἱ στόχοι μας καὶ νὰ ἐπιτύ-

17. ΠΛΑΤ., *Νόμοι*, 819d5-820e7.

18. *Αὐτόθι*, 819d5-820e7.

χουμε μία ζωή γεμάτη έσωτερική άρμονία και εύχαριστηση, μία ζωή ένάρετη και εύτυχισμένη για όλους, σύμφωνη προς τόν θεϊκό νόμο και τούς νόμους τής πολιτείας. Με τήν κατάλληλη καθοδήγηση οί νέοι πολίτες ώριμάζοντας θα γίνουν αυτο-έλεγχόμενοι και σωστά μορφωμένοι ενήλικες, απόλυτα ισορροπημένοι, θαρραλέοι, άληθινοί πολίτες μιās ιδανικής αλλά συνάμα και έφικτης και πρακτικά εφαρμόσιμης Δεύτερης Καλύτερης Πολιτείας. Ό στόχος του εκπαιδευτικού προγράμματος του Πλάτωνα θα έχει τότε πλήρως έπιτευχθεί.

(γ) Παιδεία και Ήδονή. Ανάλυση τής θεωρίας.

Στους Νόμους από τò 643b και στις γραμμές που ακολουθούν πληροφορούμεθα ότι ή άνδρεία συνίσταται στην αντιμετώπιση τής έλξης τής ήδονής και ότι ό μόνος τρόπος με τόν όποιο μπορούμε νά τò καταφέρουμε αυτό είναι νά τήν πλησιάσουμε (τήν ήδονή) νά τήν αντιμετωπίσουμε και, τελικώς, νά τήν υπεркеράσουμε. Αυτό έπιτυγχάνεται μόνο μέσω τής άσκησης (βλ. παιδεία) και μέσω τής σταδιακής έκθεσής μας σέ εκείνες τις ήδονές τις οποίες θέλουμε νά μάθουμε νά αντιμετωπίζουμε. Για νά γίνει αυτό ό άνθρωπος πρέπει νά πεισθεί για τήν άνωτερότητα τής δικαιοσύνης και του νόμου με τή χρήση τής ήδονής και του πόνου άφου ή άρετή γίνεται τώρα ή συμφωνία μεταξύ λόγου και ήδονής, που αναπτύσσεται και κατορθώνεται μέσω τής Παιδείας¹⁹. Ο νόμος αποκτά έδω ανθρωπολογική χροιά και νοείται υπό βαθύτερη ψυχολογική σημασία. Ή παιδεία καθίσταται ό τρόπος με τόν όποιο οί άνθρωποι (και κυρίως τά παιδιά) θα οδηγηθούν προς τόν όρθό τύπο λόγου, εκείνον που αποκαλύπτεται μέσω του Νόμου και αποτελεί τόν παράγοντα που θα «έγκαθιδρύσει» τò νόμο αυτόν μέσα στην ψυχή και τò νοϋ τών ανθρώπων, επιβεβαιώνοντας έτσι τήν μόνη τους όδò προς τήν εύτυχία²⁰.

Στòν Φίληβο, όπως και στους Νόμους άλλωστε, ή ήδονή (και κατ'

19. Για περισσότερες πληροφορίες όσον άφορά τή σπουδαιότητα τής άστρονομίας στους Νόμους, βλ. Βιβλία Χ και ΧΙΙ. Επίσης, τά άκόλουθα: L. BRISSON, *Lectures de Platon*, Paris, Vrin, Histoire de la Philosophie, 2000, σσ. 259-262· L. STRAUSS, *The Argument and the Action of Plato's Laws*, Chicago and London, The Univ. of Chicago Press, 1977, σσ. 184-185· P. KUCHARSKI, *La speculation platonicienne*, Paris, Publications de la Sorbonne, tome 1, 1971, σσ. 73-75, 79, 87· A.E. TAYLOR, *ένθ. άνθ.*, σσ. 447, 452, 498-500.

20. S. SCOLNICOV, Pleasure and responsibility in Plato's Laws, στòν τόμο *Plato's Laws: From Theory into Practice*, Proceedings of the of the VI Symposium Platonicum, ed. By S. Scolnicov & L. Brisson, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2003, σσ. 125-126.

ἐπέκτασιν καὶ ὁ πόνος) σχεδὸν ἀπομονώνεται γιὰ νὰ μελετηθεῖ *per se*, ὅσον ἀφορᾷ τὴ σχέσιν τῆς μὲ τὴν ἀνθρώπινη ζωὴ καὶ περίπου ἀνάγεται σὲ ὑπατο καὶ ἀπώτατο στόχο, κάτι ποὺ ὅλοι οἱ ἄνθρωποι ἐπιδιώκουν νὰ κατακτήσουν μὲ τὴ ζωὴ τοὺς ἐνῶ ταυτόχρονα ἡ παιδεία εἶναι θέμα ὀρθῆς ἀναζήτησης καὶ ὀρθοῦ, τελικῶς, σχηματισμοῦ τῶν αἰσθημάτων τῆς ἡδονῆς καὶ τοῦ πόνου. Λόγω τῆς προϋούσης ἡλικίας ὥστόσο καὶ τῆς παρόδου χρόνου, ὑπάρχει ἓνας ἐκφυλισμὸς τῆς ἔντασης τῆς ἡδονῆς καὶ τοῦ τρόπου τῆς ὑπενθύμισης καὶ τῆς διατήρησής της στὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου²¹ μέσω τῆς παιδείας, ἔτσι οἱ Θεοὶ χάρισαν στοὺς ἀνθρώπους τὶς Μοῦσες γιὰ νὰ τοὺς τέρπουν καὶ ἐκείνες, ἐκτὸς ἀπὸ τὸν Ἀπόλλωνα καὶ τὸν Διόνυσο, μὲ τὶς ὠδές, τὶς ὁποῖες καὶ οἱ νέοι ἀλλὰ καὶ οἱ ὠριμώτεροι πολῖτες πρέπει ὀρθῶς νὰ μάθουν νὰ ἀπολαμβάνουν καὶ νὰ χαίρονται²².

Ἡ πρώτη ἐμπειρία ἐνὸς παιδιοῦ ποὺ γεννιέται εἶναι ἐκείνη τῆς πρώτης τοῦ ἐπαφῆς μὲ τὴν ἡδονὴ καὶ τὸν πόνο. Ὁ στόχος τῆς παιδείας εἶναι νὰ τὸ μάθει νὰ νιώθει τὰ συναισθήματα αὐτὰ γιὰ τὰ σωστὰ πράγματα²³ καὶ δὲν ὑπάρχει καλύτερος τρόπος γιὰ νὰ ἀποκτηθεῖ μία τέτοια γνώση παρὰ μέσω τοῦ χοροῦ καὶ τῶν τραγουδιῶν (μέσω τῆς ἐκπαίδευσης δηλαδὴ τῶν παιδιῶν στὸν τρόπο νὰ μετασχηματίζουν τὰ θεϊκὰ δῶρα τῆς μουσικῆς ἀντίληψης καὶ τῆς κίνησης σὲ πραγματικὴ ὄρχηση καὶ μελωδία, χρησιμοποιώντας φυσικὰ καὶ τὰ ἄλλα δῶρα τῶν θεῶν τὸν Λόγον καὶ τὸν Νοῦν).

Ἔτσι, ἡ ἡδονὴ καθίσταται σημαντικὸ μέρος τῆς ἀνθρώπινης παιδείας καὶ ἐργαλεῖο στὰ χέρια τοῦ δάσκαλου καὶ τοῦ νομοθέτη, δίνοντάς τους τὴ δυνατότητα νὰ καθοδηγοῦν τοὺς πολῖτες ὀρθῶς πρὸς τὴν ἀρετὴ, δηλαδὴ πρὸς τὴν εὐδαιμονία. Αὐτὸς εἶναι ὁ λόγος ποὺ ὁ νομοθέτης δὲν πρέπει νὰ παρέχει πλήρη ἐλευθερία στοὺς ποιητὲς καὶ τοὺς μουσικοὺς ὥστε νὰ ἐπιδεικνύουν ἀνεξέλεγκτη νεωτεριστικὴ διάθεση ἀφοῦ αὐτὴ δύναται νὰ ἀποβεῖ ἐπιζήμια καὶ καταστροφικὴ γιὰ τὸ ἦθος τῶν πολιτῶν. Ὁ δίκαιος βίος στὸν ὁποῖο κανεῖς μέσω τῆς σωστῆς χρήσης τῆς μουσικῆς, τῆς ποίησης καὶ τῆς ὄρχησης παραμένει κατὰ τὸ δυνατόν ἀσφαλῆς, δηλαδὴ μακρὰν τῆς ἀδικοπραξίας, εἶναι καὶ ὁ πιὸ εὐχάριστος. Ἡ μουσικὴ ἀποκαθιστᾷ τὴν ἁρμονία στὴν ἀνθρώπινη ψυχὴ καὶ ὁ χορὸς προσφέρει αὐτοέλεγχον καὶ πνευματικὴ καὶ ψυχικὴ εὐχαρίστηση. Μέσα ἀπὸ τὴ συμμετοχὴ σὲ αὐτὰ τὰ μυσταγωγικὰ δρώμενα ἓνας ἐξαιρετικὸς ἀνθρώπινος μόχθος ἔχει εὐοδωθεῖ: ἡ ἀναζήτησις τοῦ Ὑπέρτατου Ἀγα-

21. Yvon BRÈS, *ἐνθ. ἀν.*, σσ. 125-126.

22. ΠΛΑΤ., *Νόμοι*, 635c7-d6.

23. *Αὐτόθι*, 659d-e.



θοῦ. Καὶ γιὰ τοὺς πρεσβύτερους, οἱ ὅποιοι πιθανῶς δὲν ἔχουν δυνατὴ μέσα τοὺς τὴν ἐπιθυμία νὰ συμμετέχουν στὰ δρώμενα ὅπως ἄλλοτε, λίγο κρασί μπορεῖ νὰ τοὺς δημιουργήσει τὴ διάθεση νὰ συμπεριφερθοῦν σὰν νὰ ἦταν ξανὰ νέοι.

Πάντως, ὁ νομοθέτης δὲν θὰ πρέπει νὰ λησμονήσει ὅτι οἱ ἄνθρωποι τοὺς ὁποίους ἐπιθυμεῖ νὰ «προσελκύσει» στὸν δίκαιο (καὶ πιὸ εὐχάριστο, συμφώνως πρὸς τὸν Πλάτωνα) βίο, εἶναι ἄνθρωποι καὶ ὄχι θεοὶ καὶ γιὰ τὸ λόγο αὐτό, θὰ πρέπει νὰ τοὺς πείσει ὅτι ὁ δίκαιος βίος θὰ εἶναι πράγματι ὁ πλέον εὐχάριστος, ἀφοῦ, ἀπὸ τὴ φύση του, ὁ ἄνθρωπος ἐπιζητεῖ ἐκεῖνο ποὺ εἶναι εὐχάριστο γι' αὐτὸν καὶ ἀποφεύγει ὅ,τι τὸν δυσαραεστεῖ. Ἐκεῖνο τὸ ὁποῖο ὁ Πλάτων ἐπιθυμεῖ νὰ καταδείξει²⁴ εἶναι ὅτι ἀκόμη καὶ σὲ ἓναν ἄνθρωπο ποὺ ἐπιθυμεῖ ἓνα γεμάτο ἡδονὴ βίο ὁ ἠθικὸς τρόπος τοῦ ζῆν εἶναι πολὺ πιὸ εὐχάριστος ἀπὸ ὅποιον-δήποτε ἄλλον ἀρκεῖ οἱ νόμοι ποὺ ἀκολουθοῦνται νὰ εἶναι ὀρθὰ καὶ προσεκτικὰ σχεδιασμένοι ἀλλὰ καὶ ἐκτελεσμένοι. Αὐτοὶ οἱ νόμοι λαμβάνουν ὑπ' ὄψιν τους τὸ γεγονὸς ὅτι γενικὰ οἱ ἄνθρωποι ἐπιθυμοῦν τὴν παρουσία τῆς ἡδονῆς στὴ ζωὴ τους καὶ τὴν ἀπουσία τοῦ πόνου (λύπης) ἐνῶ μία οὐδέτερη κατάσταση δὲν εἶναι ἐπιθυμητὴ ἀλλὰ ὅπωςδήποτε εἶναι πάντα προτιμητέα ἀπὸ τὸν πόνο.

Δὲν εἶναι στὸ σκοπὸ τοῦ ἀρθροῦ αὐτοῦ ἡ ἀνάλυση τῆς πλατωνικῆς θεωρίας τοῦ ὑπολογισμοῦ τῆς ἡδονῆς καὶ τοῦ πόνου στοὺς *Νόμους*²⁵, ἀλλὰ ἡ διάκριση τῆς θέσης τῆς ἡδονῆς καὶ τοῦ σημαντικοῦ τῆς ὅλου στοὺς παιδευτικὸς σκοποὺς τοῦ Πλάτωνα. Γενικὰ μιλώντας, πάντως, μπορούμε νὰ ποῦμε ὅτι ὁ Πλάτων, πραγματοποιώντας μία σημαντικὴ στροφή στὴν ψυχολογία καὶ τὴ θεωρία τῶν ἀνθρώπινων κινήτρων²⁶, ἀναγνωρίζει ὅτι ἡ ἡδονὴ καὶ ὁ πόνος καθορίζουν τὸν τρόπο συμπεριφορᾶς μας καὶ τὴν ἀπόφασή μας νὰ ἐπιλέξουμε ἢ ὄχι τὴ υἱοθέτηση ὀρισμένων κανόνων. Εἶναι ἓνα εἶδος αἰτιακοῦ ἡδονισμοῦ²⁷ κατὰ τὸν ὁποῖο ὅλοι οἱ ἄνθρωποι προτιμοῦν τὶς ἡδονὲς ἀπὸ τοὺς πόνους ἀναλογιζόμενοι τὸ μέγεθός τους (συχνότητα, ἔνταση, ἔκταση καὶ τὰ

24. ΠΛΑΤ., *Νόμοι*, 653a.

25. *Αὐτόθι*, 732e-734e3.

26. Γιὰ περισσότερες πληροφορίες σχετικῶς πρὸς τὸ θέμα αὐτὸ στοὺς *Νόμους* ἀλλὰ καὶ σὲ ἄλλους ὑστεροὺς διαλόγους βλ. F.C WHITE, *Plato's Last Words on Pleasure*, *Classical Quarterly*, 51.2, 2001, σσ. 469 κ. ἑξ.

27. A. LAKS, *The Laws, Greek and Roman Political Thought*, ed. Chr. Rowe-M. Schofield, *The Cambridge History of Philosophy*, Cambridge University Press, 2000, Chapter 12, σσ. 275-278; D. FREDE, *Plato's Ethics: An overview*, ἠλεκτρονικὰ στὴν *Stanford Encyclopaedia of Philosophy*, © 2004, κέφ. 5, *The Late Dialogues*, σσ. 10-11.

αντίθετά τους). Εάν κάποιος επιλέξει οτιδήποτε διαφορετικό από την κυριαρχία της ήδονης επί του πόνου, το πράττει από άγνοια και έλλειψη²⁸ εμπειρίας.

Στο σημείο αυτό η παιδεία εμπλέκεται για άλλη μια φορά ουσιαστικά στην ανθρώπινη αναζήτηση ενός ευδαίμονος βίου. Η λέξη άγνοια σαφώς καταδεικνύει ότι η έλλειψη κατάλληλης παιδείας δύναται να προκαλέσει τραγικά λάθη στις δια βίου επιλογές ενός ανθρώπου και κατ' επέκτασιν να του κοστίσει την ευτυχία και να του διαμορφώσει μία ζωή, αν όχι στερημένη από κάθε ήδονή, πάντως χωρίς τις κατάλληλες για τον ίδιο ευχαριστήσεις, δηλαδή μία ζωή υπό το κράτος του πόνου. Έτσι, προκειμένου να κάνει κάποιος «σοφές» επιλογές για μία ευτυχισμένη ζωή (σύμφωνη προς το δίκαιο και τους νόμους της πολιτείας), η παιδεία είναι απολύτως απαραίτητη.

Ας μὴν προσφέρουμε λοιπόν εὐήκοα ὦτα σὲ ὅσους διαμαρτύρονται ἐντόνως ἐναντίον τῶν δικαίων νομοθετῶν, ὅτι αὐτοὶ οἱ τελευταῖοι ἔχουν τὸ δικαίωμα νὰ ἐλέγχουν τὶς «ἰδιωτικὲς ὑποθέσεις»²⁹ ἀφοῦ μία «πολιτισμένη» ζωὴ εἶναι δυνατὴ μόνον ὅταν ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἰκανὸς νὰ ἐλέγχει τὰ τρία πλέον ἐντονα ἐνστικτὰ του: τῆς πείνας, τῆς δίψας καὶ τῆς σεξουαλικῆς ἐπιθυμίας. Στὴν περίπτωσιν αὕτῃ ἡ παιδεία τοῦ Νομοθέτη-Δικαστῆ εἶναι μείζονος σημασίας, στὸ βαθμὸ πὺ τοῦ ἐπιτρέπει νὰ ἀντιλαμβάνεται τὶς ἀνθρώπινες ἀνάγκες ἐνῶ σημαντικὴ ἐπίσης εἶναι καὶ ἡ παιδεία τῶν πολιτῶν στὸ βαθμὸ πὺ τοὺς δίνει τὴ δυνατότητα νὰ ἀκολουθήσουν τοὺς ὀρθοὺς νόμους καὶ νὰ ζήσουν δίκαια, καὶ ἄρα εὐτυχισμένα, σὲ μία εὐνομούμενη πολιτεία, οἱ νόμοι τῆς ὁποίας θὰ τοὺς παρέχουν ἀσφάλεια καὶ εὐημερία.

(δ) Ἡδονὴ καὶ Ἐκπαίδευση. Ἐφαρμογὴ τῆς Θεωρίας στὴν Πράξιν.

Τὰ τρία στοιχεῖα τῆς ἐκπαίδευσης πὺ ἐφαρμόζουν τὴ θεωρία γιὰ τὴν πλατωνικὴ ἡδονὴ ὅπως εἶδαμε καὶ ἀνωτέρω εἶναι ὁ χορὸς, ἡ μουσικὴ καὶ ἡ ποίηση. Ὁ Πλάτων κάνει ἀναφορὰ σὲ μία διαφορετικὴ προσέγγιση ὅσον ἀφορᾷ τὴ διδασκαλία τοῦ χοροῦ γιὰ τὰ ἀγόρια καὶ τὰ κορίτσια καὶ αὐτὸ προκαλεῖ ἐντύπωση ἀφοῦ φαίνεται νὰ εἶναι ἡ μόνη οὐσιαστικὴ καὶ ἀναίτια ἐκ πρώτης ὄψεως διαφορὰ πὺ ἀναγνωρίζει στὸ ἐκπαιδευτικὸ του πρόγραμμα ὅσον ἀφορᾷ τὰ δύο φύλα. Ἴσως εἶναι θέμα διαφορετικῶν δεξιοτήτων σὲ ζητήματα σωματικῆς κίνησης ἢ μία

28. Βλ. A. MOORE, Hedonism, ἠλεκτρονικά στὴν *Stanford Encyclopaedia of Philosophy*, © 2004 A. Moore, σσ. 1-3.

29. ΠΛΑΤ., *Νόμοι*, 733d.

ακόμα σοβαρή κριτική ματιά στην παιδική ψυχολογία ή όποια διαφέρει μεταξύ αγοριών και κοριτσιών (παρ' όλο που ο ίδιος ο Πλάτων δέν δίνει, αυτή τή φορά, καμιά εξήγηση για τόν διαχωρισμό αυτό). Ίσως, όπως τό τοποθετεί ο J. Cleary³⁰, δέν χρειάζεται νά αποδώσουμε καμιά ιδιαίτερη σημασία σέ αυτή τήν «άνωμαλία» αφού ο Πλάτων επιθυμεί απλώς νά απομακρύνει τό κωμικό στοιχείο από τήν εκπαιδευτική δρχηση τών νεαρών πολιτών.

Τό όλο πρόγραμμα τής εκπαίδευσης πρέπει νά ξεκινήσει άμέσως μόλις τό παιδί δείξει τά πρώτα σημάδια αντίληψης του ρυθμού και τής μελωδίας. Όλοι οί πολίτες τής κοινότητας πρέπει νά συμμετέχουν στή λατρεία αυτή τών Μουσών και όπως είδαμε οί μεγαλύτεροι από αυτούς μπορούν νά κάνουν χρήση του οίνου προκειμένου νά ξαναβρουν τό αστραφτερό εκείνο πνεύμα που είχαν νεώτεροι και νά συμμετέχουν στο όλο γεγονός με τήν πρόπουσα διάθεση. Άλλωστε εκείνοι είναι που έχουν αναλάβει με τήν ευθύνη τής επιλογής τής κατάλληλης «επίσημης ανθολογίας» μουσικής και ασμάτων για τους νέους και ο Πλάτων πιστεύει ότι όποιος είναι επιφορτισμένος με ένα τέτοιο έργο όντας στην κατάλληλη διάθεση και διαθέτοντας τήν κατάλληλη έμπειρία έχει πολύ μεγαλύτερες πιθανότητες νά λάβει άφ' ενός τήν πλέον όρθή και άφ' έτέρου τήν πλέον ευχάριστη απόφαση για τους νέους ώστε οί επιλογές και νά είναι όρθές αλλά και ευχάριστες γι' αυτούς.

Τήν ψυχή διακρίνει προτεραιότητα έναντι του σώματος, κι έτσι τό δεύτερο στοιχείο ήδονής τής εκπαίδευσης, ή μουσική, είναι σημαντικότερη από τόν χορό που κυρίως καλλιεργεί τό σώμα. Καθώς μάλιστα ή μουσική είναι έκφραση συμπαντικής άρμονίας που συνοδεύεται από όρισμένα στοιχεία μίμησης και λαμβάνοντας υπ' όψιν ότι ο άνθρωπος υπόκειται στους ίδιους νόμους με εκείνους στους όποιους υπακούει τό σύμπαν³¹ έχει πολύ μεγάλη σημασία τό μοντέλο (καλό ή κακό) που θα άποτελέσει αντικείμενο μίμησης από τά παιδιά. Άλλωστε ή μουσική που ακολουθεί όρισμένους κανόνες που εφαρμόζονται για τή βελτίωση τής ψυχής είναι άνώτερη από άλλα είδη³², άποτελεσματικότερη στην επίτευξη πολλαπλών εκπαιδευτικών στόχων και, τελικώς, πιο ευχάριστη. Ακόμη, ή όρθή επιλογή και πρακτική εφαρμογή τής δρχησης, τών

30. ΠΛΑΤ., *Νόμοι*, 780d-781d.

31. J. CLEARY, *ένθ. άν.*, σ. 168: «Perhaps we should not attach any importance to the anomaly, since the Athenian Stranger is mainly interested in excluding from the education of the young citizens the dubious kind of dancing associated with comedy».

32. Περισσότερα σχετικά με αυτό τό θέμα στο I. SVITZOU, *Necessity in Plato's Republic X and Laws X*, *Hasard et Necessité dans la philosophie grecque*, Centre de Recherche sur la Philosophie Grecque, Athènes, Académie d'Athènes, 2005, σσ. 72-74.

μουσικῶν ἔργων καὶ τῶν παιχιδιῶν ἀπομακρύνει τὸν κίνδυνο προσβολῆς τοῦ Θείου, πράγμα ποὺ εἶναι πιθανὸ νὰ συμβεῖ μὲ πολλὰ ἀπὸ τὰ ἔργα τῆς τραγικῆς ποίησης, καὶ χαίρει τῆς προστασίας τῶν θεῶν³³. Ἐπὶ πλέον ἀποτελεῖ καὶ τὸν καταλληλότερο τρόπο διαχείρισης τοῦ ἐλεύθερου χρόνου μας. Δεδομένου ὅτι ἡ ἐργασία τῶν δούλων δύναται νὰ προμηθεύει τοὺς πολῖτες μὲ τὰ βασικὰ ἀγαθὰ, τὸ κυριότερο μέλημα τῶν δεύτερων εἶναι νὰ ζοῦν ἐνάρετα, μὲ πειθαρχία καὶ συμφώνως πρὸς τοὺς νόμους τῆς πόλης, βίους τῶν ὁποίων ὁ ἐλεύθερος χρόνος θὰ εἶναι ἀφοσιωμένος στὴν ἠθικὴ τους τελειοποίηση μέσα ἀπὸ ἐνάρετες πράξεις³⁴.

Ὅσον ἀφορᾷ τώρα τὴν ποίηση, τὸ τρίτο καὶ τελευταῖο στοιχεῖο ἐκπαίδευσης ἄμεσα συσχετιζόμενο πρὸς τὴν ἡδονή, ὁ κύριος στόχος τοῦ νομοθέτη θὰ πρέπει νὰ εἶναι ἡ σύνταξη μιᾶς εἰδικῆς ποιητικῆς ἀνθολογίας, κατάλληλης γιὰ τοὺς σκοποὺς τῆς ἐκπαίδευσης. Ἐκεῖνοι, ἔργο τῶν ὁποίων εἶναι ἡ σύνταξη μιᾶς τέτοιας ἀνθολογίας, θὰ πρέπει νὰ εἶναι ἄνω τῶν 50 χρόνων καὶ νὰ χαίρουν εὐρύτατης ἐκτίμησης καὶ ἀποδοχῆς γιὰ τὶς αἰσθητικὲς τους προτιμήσεις ὥστε νὰ εἴμαστε βέβαιοι ὅτι θὰ ἐπιλέξουν τὸ κάλλιστο γιὰ τοὺς νεαροὺς πολῖτες.

Ὅλα τὰ παιδιά θὰ πρέπει νὰ γνωρίζουν τὸνλάχιστον ἀνάγνωση καὶ χόρδισμα λύρας ἀλλὰ ἐὰν οἱ δάσκαλοι ἀντιληφθοῦν ὅτι κάποιον παιδί δὲν εἶναι προικισμένο δὲν θὰ πρέπει νὰ τὸ πιέζουν ὑπέρμετρα γιὰ κανένα λόγο, ἀπὸ φόβο ὅτι τὸ παιδί θὰ σταματήσει πᾶν νὰ χαίρεται μὲ τὴ μαθησὴ καὶ θὰ ἀρχίσει νὰ νιώθει ἀπέχθεια ἢ καὶ φόβο³⁵. Αὕτὴ εἶναι μία ἀκόμη πρόταση ἄξια παρατήρησης ὅσον ἀφορᾷ τὴν ἐμβάθυνση στὴν πλατωνικὴ ψυχολογία καὶ τὴν ἐμπειρία του ποὺ εἶναι προφανὴς στοὺς Νόμους καὶ ἔχει κατακτηθεῖ μεταξὺ ἄλλων καὶ μὲ τὴν ὠριμότητα τῆς ἡλικίας.

Ὁ Πλάτων προσπαθεῖ νὰ ικανοποιήσῃ τὴ λαχτάρα τῶν πολιτῶν του γιὰ ἡδονὴ καὶ εὐτυχία γνωρίζοντας ὅτι σὲ ἀντίθετη περίπτωση ἴσως νὰ μὴν γίνουν ἔτσι ὅπως τοὺς ὄνειρεύτηκε γιὰ χάρη τῆς πολιτείας του.

(ε) Συμπέρασμα.

Τὸ ζήτημα τῆς παιδείας ἀποτελεῖ γιὰ τὸν Πλάτωνα στοὺς Νόμους ἓνα μεῖζον θέμα, ἴσως μάλιστα τὸ σπουδαιότερο. Σκοπὸς τῆς παιδείας εἶναι

33. E. MOUTSOPOULOS, *La musique dans l'œuvre de Platon*, Paris, P.U.F., 1959, σσ. 347 κ. ἑξ.

34. ΠΛΑΤ., *Νόμοι*, 644e-654b.

35. Εἶναι ἐνδιαφέρον νὰ προσέξει κανεὶς τὸ παράδειγμα ποὺ μᾶς παραδίδει ὁ Πλάτων: Οἱ Αἰγύπτιοι, γιὰ μία ἀκόμη φορά, ἀποτελοῦν τὸ πρότυπο τοῦ ὀρθοῦ τρόπου ἐκπαίδευσης (819b1-d3).

νά βοηθήσει τοὺς ἀνθρώπους νά ἀποφασίσουν τί θὰ δεχθοῦν καὶ τί θὰ ἀπορρίψουν ἀπὸ ὅσα ἀγαποῦν ἢ ἀπεχθάνονται. Εἶναι ὁ μόνος ἐνδε-
δειγμένος τρόπος γιὰ νά κατανοήσουμε τὰ συναισθήματά μας, νά
διακρίνουμε μεταξὺ ἡδονῆς καὶ πόνου, νά μάθουμε νά ἐλέγχουμε τὶς
ἀντίστοιχες καταστάσεις καὶ νά τὶς ἀντιμετωπίζουμε μὲ σύνεση καὶ
γενναιότητα. Ἡ Ἐκπαίδευση στοὺς *Νόμους* εἶναι τὸ διεξοδικὰ ἀναλυ-
τικὸ πρόγραμμα μαθημάτων καὶ ἐξάσκησης, συστηματοποιημένο καθ'
ὀλοκληρίαν καὶ ὁργανωμένο καὶ στὴν πιὸ μικρὴ τεχνικὴ λεπτομέρεια
τῆς πρακτικῆς ἐφαρμογῆς του, εἶναι τὸ μονοπάτι ποὺ θὰ ὀδηγήσει τοὺς
πολίτες σὲ μία εὐτυχισμένη, εὐδαίμονα ζωὴ. Γιὰ τὸν Πλάτωνα εἶναι ὁ
τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο καταδεικνύει τὴν βαθύτερή του ἀντίληψη καὶ γνώ-
ση τῆς ἀνθρώπινης φύσης, εἶναι ἡ δεύτερη καὶ καλύτερη ματιὰ του στὴ
δυνατότητα τῶν ἀνθρώπων νά ζήσουν ἁρμονικὰ μέσα στὸ σύμπαν,
κοντὰ στοὺς Θεούς, συμφώνως πρὸς τὸ Νόμο καὶ χάριν αὐτῶν ὅλων (ἢ
καὶ παρ' ὅλα αὐτά) μὲ εὐτυχία. Ἡ Παιδεία ἀποτελεῖ τὸ μέσον τοῦς καὶ
ἡ Ἡδονὴ τὸν σκοπὸ τοῦς.

Εἰρήνη ΣΒΙΤΖΟΥ
(Ἀθῆναι)

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



EDUCATION AND PLEASURE
IN PLATO’S LAWS

S u m m a r y

There is no doubt that education is a major issue for Plato, especially in the *Laws*; perhaps the most important one. The aim of education is to make people decide what to keep and what to avoid from what they love or detest. It is the only approved way of understanding our own feelings, of distinguishing between pleasure and pain and of learning how to control relevant situations and be brave in facing them. Education in the *Laws* is the explicit program of lessons and trainings, totally systemized and organized to its last details in its practical applications, the path that will guide citizens to a pleasant, eudaemonic life. For Plato, it is the way to show his deeper understanding of human nature, it is his second and best look into the possibility of people living in harmony with the universe, near Gods, according to the Law, in virtue and because (or despite) of all that, in happiness. Education is their means and pleasure is their aim.



I. SVITZOU

ΑΚΑΔΗΜΙΑ

ΑΘΗΝΩΝ



ΣΩΚΡΑΤΙΚΑ ΗΘΙΚΑ ΠΑΡΑΔΟΞΑ ΚΑΙ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗ ΑΚΡΑΣΙΑ

Στους πλατωνικούς διαλόγους –κυρίως στους πρώιμους σωκρατικούς, αλλά και σε άλλους, μέσους και ύστερους, όπως στον *Μένωνα*, που θεωρείται πρώιμος μεταβατικός διάλογος, αλλά και στον *Γοργία*, την *Πολιτεία* και τους *Νόμους*– συναντούμε ένα σύνολο ηθικῶν διδασκαλιῶν, που συνήθως αποκαλούνται «σωκρατικά παραδόξα». Όλες αυτές οι σωκρατικές προτάσεις αποτελούν με την κυριολεκτική έννοια παραδόξα, «ἀφοῦ παράδοξο σημαίνει κυριολεκτικῶς μία δήλωση που αντιβαίνει (παρά) την κοινή αντίληψη (δόξα) και ὅλες αυτές οι σωκρατικές θέσεις αποτελούν παραδόξα στην κυριολεκτική σημασία τους»¹. Στην προκειμένη περίπτωση, ἡ χρήση τοῦ ὅρου «παραδόξο»² εἶναι ἴσως παραπλανητική, γιατί αὐτή γίνεται κυριολεκτικῶς καὶ ὄχι φιλοσοφικῶς³, ἀφοῦ, στὴν πραγματικότητα, οἱ σωκρατικὲς αὐτὲς θέσεις ἢ προτάσεις ἐκφράζουν ἠθικὲς καὶ γνωσιολογικὲς θεωρίες ποὺ ἀντιβαίνουν τὴν κοινὴ ἀντίληψη, πρόκειται δηλαδὴ γιὰ ἠθικὰ καὶ γνωσιολογικὰ «παραδοξολογήματα» ποὺ μᾶς ὁδηγοῦν σὲ ἠθικὰ «ἀδιέξοδα». Ὁ ὅρος «σωκρατικὸ παραδόξο», ὅπως ἀναφέρει ὁ Simon Blackburn, «χωρὶς νὰ ἀποτελεῖ ἓνα παράδοξο μετὰ τὴν αὐστηρὴν ἔννοια, ἀναφέρεται εἴτε στὸ ἓνα εἴτε στὸ ἄλλο ἀπὸ τὰ δύο περιεργὰ καὶ μὴ ἀποδεκτὰ συμπε-

1. W. J. PRIOR, *Virtue and Knowledge, An Introduction to Ancient Greek Ethics*, London, Routledge, 1991, σ. 85.

2. Γιὰ μία συνολικὴ διαπραγμάτευση τῶν παραδόξων στὴν ἀρχαία, νεώτερη καὶ σύγχρονη φιλοσοφία, πβ. M. CLARK, *Paradoxes from A to Z*, London, Routledge, 2002, καὶ R. SORENSEN, *A Brief History of the Paradox*, Oxford, Oxford Univ. Press, 2003. Χρειάζεται βέβαια νὰ σημειωθεῖ ὅτι τὰ σωκρατικὰ παραδόξα στὰ ὁποῖα ἀναφέρομαι δὲν περιλαμβάνονται στὰ ἀνωτέρω μνημονευόμενα βιβλία λόγω τοῦ ὅτι, ὅπως ἀναφέρθηκε, πρόκειται γιὰ ἰδιαίτερη κατηγορία παραδόξων. Ὁ R. SORENSEN (ἐνθ' ἀν., σσ. 100-115) ἀναφέρεται στὸν Πλάτωνα, ἀλλὰ τὰ πλατωνικὰ παραδόξα ποὺ συζητᾶ εἶναι καθαρῶς λογικῆς φύσης.

3. Πβ. S. BLACKBURN, *Paradox*, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1994, σ. 276: «Ἐνα παράδοξο προκύπτει ὅταν ἓνα σύνολο ἐμφανῶς ἀναμφισβήτητων προκειμένων παρέχει μὴ ἀποδεκτὰ ἢ ἀντιφατικὰ συμπεράσματα. Γιὰ νὰ ἐπιλύσει κανεὶς ἓνα παράδοξο, χρειάζεται εἴτε νὰ δείξει ὅτι ὑπάρχει ἓνα κρυφὸ ἐλάττωμα στὶς προκειμένες, εἴτε ὅτι ὁ συλλογισμὸς εἶναι λανθασμένος, ἢ ὅτι τὸ ἐμφανῶς μὴ ἀποδεκτὸ συμπέρασμα εἶναι δυνατόν νὰ καταστεί ἀνεκτό». Πβ. ἐπίσης T. HONDERICH (ἐκδ.), *Paradox*, *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1995, σσ. 642-645.



ράσματα που εξάγονται από τους πρώιμους σωκρατικούς διαλόγους του Πλάτωνος: (α) ή έντυπωσιακή συνέπεια της σωκρατικής συσχέτισης της γνώσης με την αρετή, σύμφωνα με την όποια κανείς δεν κάνει κακό εν γνώσει του, (β) ή άποψη ότι κανείς δεν γνωρίζει τί έννοει όταν χρησιμοποιεί έναν όρο, αν δεν είναι σε θέση να παρουσιάσει ένα ρητό όρισμό αυτού»⁴.

Οί σωκρατικές αυτές θέσεις δεν έχουν αναλυθεί συστηματικά από τους μελετητές της σωκρατικής και πλατωνικής φιλοσοφίας και οί απόψεις διίστανται ακόμη και αναφορικά με τον αριθμό τους. Παρόλο που όλοι συμφωνούν ότι αυτές οί θέσεις ένυπάρχουν στις σωκρατικές ήθικες και γνωσιολογικές θεωρίες, ύφίσταται μεγάλη διαφωνία, όπως έπισημαίνει ο William Charlton, για τó τί ακριβώς είναι αυτές και για τó πώς θεμελιώνονται⁵. Ο A. E. Taylor είναι ο μόνος που δεν δέχεται την ύπαρξη του σωκρατικού παραδόξου «ή αρετή είναι γνώση» και αρνείται ότι ο Σωκράτης ήθελε να αντικρούσει τó γεγονός της ήθικης αδυναμίας⁶. Ο W.K.C. Guthrie αναφέρει μόνο ένα παράδοξο, «ή αρετή είναι γνώση» και τó αντίθετό του σύμφωνα με τó όποιο «τó σφάλμα μπορεί να οφείλεται μόνο στην άγνοια και έπομένως πρέπει να θεωρείται ότι δεν γίνεται εκ προθέσεως»⁷. Ο David Gallop αναφέρεται στο «σωκρατικό παράδοξο» σαν να πρόκειται μόνο για μία θεωρία⁸, ενώ ο Gerassimos Santas συζητά μόνο δύο παραδόξα –έννοποιώντας τά διαφορετικά σωκρατικά παραδόξα– τó «παράδοξο της φρόνησης» όπως τó ονομάζει, σύμφωνα με τó όποιο «κανείς δεν επιθυμεί τά κακά και όλοι όσοι είναι άδικοι ή κακοί, είναι χωρίς να τó θέλουν», και τó «ήθικό παράδοξο» σύμφωνα με τó όποιο «ή αρετή είναι γνώση και πώς όλοι όσοι κάνουν άδικες ή κακές πράξεις, τίς κάνουν χωρίς να τó θέλουν»⁹. Ο N. Gulley αναφέρεται σε τρία: «ή αρετή είναι γνώση», «κανείς δεν κάνει τó κακό με τή θέλησή του» και «όλες οί αρετές είναι μία»¹⁰. Αντιθέτως, ο Michael J. O'Brien κατηγοριοποιεί τά σωκρατικά παραδόξα σε έξι διαφορετικές θέσεις: «κανένας δεν πράττει τó κακό με τή θέλησή του», «κανένας δεν επιθυμεί τó κακό», «ή αρετή είναι διδακτή», «ή αρετή είναι μία τέχνη, όπως ή ιατρική ή ή ξυλουργική», «ή αρε-

4. S. BLACKBURN, *Socratic Paradox*, ένθ' άν., σ. 356. Πβ. επίσης, T. HONDERICH (έκδ.), *Socratic Paradox*, ένθ' άν., σ. 838. Τó (β) ονομάζεται και «σωκρατική πλάνη» (*Socratic fallacy*), πβ. A. FLEW, *Socratic Fallacy*, *A Dictionary of Philosophy*, London, Pan Books, 1979, σσ. 329-330.)

5. W. CHARLTON, *Weakness of Will*, Oxford, Blackwell, 1988, σ. 13.

6. A. E. TAYLOR, *Socrates*, London, 1932, σ. 133.

7. W. K. C. GUTHRIE, *Socrates*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1971, σσ. 130-142.

8. D. GALLOP, *The Socratic Paradox in the Protagoras*, *Phronesis*, 9, 1964, σσ. 117-129.

9. G. SANTAS, *Socrates*, London, Routledge, 1979, σσ. 183-217. Πβ. επίσης ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Goodness and Justice*, Oxford, Blackwell, 2001, σσ. 19-57.

10. N. GULLEY, *The Philosophy of Socrates*, London, 1968.

τὴ εἶναι γνώση» καὶ «ἢ κακία εἶναι ἄγνοια»¹¹. Σ' αὐτὰ τὰ ἔξι παράδοξα πρέπει ἐπίσης νὰ ἐντάξουμε, ὡς ἔβδομο, καὶ τὸ ἐπιχείρημα γιὰ τὴν «ἐνότητα τῶν ἀρετῶν»¹². Εἶναι δυνατόν νὰ ὑποστηρίξει κανεὶς ὅτι ἡ κεντρικὴ θέση ποὺ προσδιορίζει τὸ σύνολο αὐτῶν τῶν παραδόξων εἶναι ἡ φράση «οὐδεὶς ἐκὼν ἀμαρτάνει», ὅπως διατυπώνεται στὸν πλατωνικὸ *Πρωταγόρα* (345d-e) ἀλλὰ καὶ ἡ φράση «ἐπὶ γε τὰ κακὰ οὐδεὶς ἐκὼν ἔρχεται» στὸ 358d τοῦ ἴδιου διαλόγου¹³.

Εἶναι εὐκόλο νὰ διαπιστώσει κανεὶς, γιατί οἱ σωκρατικὲς αὐτὲς θέσεις προβληματίσαν καὶ συνεχίζουν νὰ προβληματίζουν τοὺς μελετητὲς τοῦ ἔργου τοῦ Πλάτωνος. Ὅλες αὐτὲς οἱ θέσεις ἔρχονται σὲ πλήρη ἀντίθεση μὲ τὴν κοινὴ ἐμπειρία καὶ τὸν κοινὸ νοῦ. Ἡ ἐμπειρία μᾶς λέει ὅτι ὀρισμένες φορές οἱ ἄνθρωποι ἐν γνώσει τοὺς κάνουν κακὸ στὸν ἑαυτὸ τους καὶ πολὺ συχνὰ πράττουν αὐτὰ ποὺ εἶναι ἠθικῶς κακά, παρόλο ποὺ γνωρίζουν ὅτι δὲν θὰ ἔπρεπε νὰ τὰ πράττουν καὶ εἶναι σὲ θέση νὰ τὰ ἀποφύγουν. Ἄν πάντοτε ἐπιλέγαμε αὐτὰ ποὺ γνωρίζουμε ἢ τουλάχιστον αὐτὰ ποὺ πιστεύαμε ὅτι εἶναι σωστά, δὲ θὰ ἀπαιτοῦνταν καμία προσπάθεια γιὰ νὰ μετατρέψουμε τίς ὀρθὲς κρίσεις σὲ ὀρθὴ πράξη. Ὅμως, παρόλα αὐτά, δυστυχῶς, ὀρισμένοι ἄνθρωποι πράγματι πράττουν τὸ κακὸ ἀπὸ πρόθεση καὶ τὸ ἐπιθυμοῦν. Ἀρκετοὶ θὰ μπορούσαν νὰ καταλάβουν τί ἐννοεῖ ἡ Μήδεια, ὅταν λέει ὅτι εἶναι δυνατόν νὰ βλέπουμε καὶ νὰ ἐπιδεκνιμαίμε τα καλύτερα ἀλλὰ νὰ ἀκολουθοῦμε τὰ χειρότερα¹⁴.

11. M. J. O'BRIEN, *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1967, σσ. 3-21.

12. Πβ. T. PENNER, *The Unity of Virtue*, στὸ H. H. BENSON (ἐκδ.), *Essays on the Philosophy of Socrates*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1992, σσ. 162-184 καὶ D. DEVEREUX, *The Unity of the Virtues*, στὸ H. H. BENSON (ed.), *A Companion to Plato*, Oxford, Blackwell, 1996, σσ. 325-340. Πβ. ἐπίσης G. NAKHNIKIAN, *The First Socratic Paradox*, στὸ J. M. DAY (ἐκδ.), *Plato's Meno*, London, Routledge, 1994, σσ. 129-151, καὶ A. NEHAMAS, *Meno's Paradox and Socrates as a Teacher*, στὸ J. M. DAY (ἐκδ.), *Plato's Meno*, London, Routledge, 1994, σσ. 221-248.

13. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Πρωταγόρας*, 345d-e: «ὅς ἂν ἐκὼν μηδὲν κακὸν ποιῇ», «οὐδεὶς τῶν σοφῶν ἀνδρῶν ἡγεῖται οὐδένα ἀνθρώπων ἐκόντα ἐξαμαρτάνειν οὐδὲ αἰσχρὰ τε καὶ κακὰ ἐκόντα ἐργάζεσθαι, καὶ δὴ καὶ ὁ Σιμωνίδης οὐχ ὅς ἂν μὴ κακὰ ποιῇ ἐκὼν, τούτων φησὶν ἐπαινέτης εἶναι, ἀλλὰ περὶ ἑαυτοῦ λέγει τοῦτο τὸ ἐκόν».

14. ΕΥΡΥΠΙΔΟΥ, *Μήδεια*, 1076-1080: «οὐκέτ' εἰμὶ προσβλέπειν / οἷά τε πρὸς ὑμᾶς, ἀλλὰ νικῶμαι κακοῖς / καὶ μανθάνω μὲν οἷα μέλλω κακά / θυμὸς δὲ κρείσσω τῶν ἐμῶν βουλευμάτων / ὅσπερ μεγίστων αἰτίος κακῶν βροτοῖς». Πβ. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Πρωταγόρας*, 352d (ὁμιλεῖ ὁ Πρωταγόρας): «ἀλλὰ πολλοὺς φασὶ γινώσκοντας τὰ βέλτιστα οὐκ ἐθέλιν πράττειν, ἐξὸν αὐτοῖς, ἀλλὰ ἄλλα πράττειν». Κατὰ τὸν B. Snell, ὁ μονόλογος τῆς Μήδειας τοῦ Εὐριπίδη (1021-80) ἔκανε τὸν Σωκράτη νὰ διατυπώσῃ τὴν θέση ὅτι «ἡ ἀρετὴ εἶναι γνώση». Πβ. B. SNELL, *Des früeste Zeugnis über Sokrates*, *Philologus*, 97, 1948, σ. 126· ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *The Discovery of the Mind*, New York, 1960 καὶ ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Scenes from Greek Drama*, Berkeley and Los Angeles, Univ. of California Press, 1964, σσ. 52-60. Πβ. ἐπίσης H. P. FOLEY, *Tragic Wives: Medea's Divided Self*, στὸ *Female Acts in Greek Tragedy*, Princeton, Princeton Univ. Press, 2001, σσ. 243-271.



Τὸ σωκρατικὸ παράδοξο, ποὺ ἔχει ἀπασχολήσει ἰδιαίτερα τοὺς μελετητὲς τῆς ἠθικῆς θεωρίας ἀναφορικὰ μὲ τὸ φαινόμενο τῆς ἀκρασίας, εἶναι αὐτὸ ποὺ συνοψίζεται στὴ φράση «ἡ ἀρετὴ εἶναι γνῶση» (ἐπιστήμη) καὶ στὴν ἀντίθετη διατύπωσή της ὅτι «κάνεις ἡθελήμενα δὲν ἀδικεῖ», ὅπως διατυπώνονται ἐπίσης στὸν διάλογο *Πρωταγόρα* (329c2-330b6, 352a-358d)¹⁵ ἀλλὰ καὶ ἄλλοῦ, ὅπως στὸν *Λάχη* καὶ τὴν *Πολιτεία*¹⁶, γι' αὐτὸ ἄλλωστε καὶ ἔχει ὑποστηριχθεῖ ἀπὸ τὸν G. Santas ὅτι στὴν πραγματικότητα πρόκειται γιὰ δυὸ διαφορετικὰ παράδοξα, τὸ «γνωσιακὸ παράδοξο» καὶ τὸ «ἠθικὸ παράδοξο» ἀντιστοίχως, ὅπως τὰ ὀνομάζει¹⁷, παρόλο ποὺ εἶναι ἀμφίβολο κατὰ πόσον ὁ Σωκράτης ἢ ὁ Πλάτων διέκριναν ἀνάμεσα στὰ δύο. Οἱ ἐρμηνευτικὲς δυσκολίες ποὺ παρουσιάζει αὐτὴ ἡ σωκρατικὴ ἀποψη δὲν σχετίζονται ἀπλῶς μὲ τὴν ἀνάλυση τῶν ἐπιχειρημάτων τοῦ Σωκράτη καὶ τὴν ὀρθότητά τους, ἀλλὰ κυρίως μὲ τὴν ἄρνηση τῆς ὑπαρξῆς τῆς ἀκρασίας, τὴν ἀδυναμία, δηλαδὴ τῆς θέλησης, τὴν ἔλλειψη αὐτοκυριαρχίας.

Τὸ φαινόμενο τῆς ἀκρασίας λαμβάνει χώρα ὅταν «ἓνας ἠθικὸς πράττων ἐπιχειρεῖ νὰ λάβει μία ὀρθολογικὴ ἀπόφαση—κάποια κρίση σχετικὰ μὲ τὸ τί εἶναι τὸ καλύτερο νὰ πράξει δοθείσης τῆς περιστάσεως— καὶ ἀποτυγχάνει νὰ τὴν πραγματοποιήσῃ, χωρὶς νὰ εἶναι σὲ θέση νὰ δώσει κάποια καλὴ ἐξήγηση γι' αὐτό, ὄχι λόγω κάποιας ἐξωτερικῆς παρέμβασης, ἀλλὰ ἀπλῶς γιατί δὲν ἐπιθυμεῖ νὰ πράξῃ ἔτσι ἢ ἐπειδὴ ἐπιθυμεῖ σφόδρα νὰ πράξῃ κάτι ἄλλο»¹⁸. Τί εἶναι ὁμῶς αὐτὸ ποὺ μοιάζει νὰ εἶναι τόσο προβληματικὸ ἀναφορικὰ μὲ τὸ φαινόμενο τῆς ἀκρασίας; Ἡ δυσκολία ἀναφορικὰ μὲ τὴν ἀκρασία προκύπτει ἀπὸ μία βασικὴ πεποίθηση ποὺ μοιράζονται ὅλοι οἱ ἀρχαῖοι φιλόσοφοι, ὅτι δηλαδὴ οἱ ἄνθρωποι πάντοτε ἐπιθυμοῦν περισσότερο ἀπὸ ὅ,τιδήποτε ἄλλο τὴν εὐδαιμονία τους. Ὅπως παρατηρεῖ ὁ J. O. Urmson, «ἔχει θεωρηθεῖ ὅτι εἶναι ψυχολογικὰ ἀδύνατον ἓνας ἄνθρωπος νὰ ἐπιθυμεῖ συνειδητὰ νὰ βλάψῃ τὸν ἑαυτό του, ὄχι μὲ συγκεκριμένο τρόπο χάριν κάποιου ἀνώτερου σκοποῦ, ἀλλὰ ἀπολύτως»¹⁹.

Τὸ σωκρατικὸ παράδοξο «ἡ ἀρετὴ εἶναι γνῶση» ἀνήκει συνεπῶς στὸ σύνολο τῶν παραδόξων γιὰ τὰ ὅποια ὁ Σωκράτης εἶναι εὐρύτερα γνωστὸς καὶ σχετίζεται ἄμεσα μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἀκρασίας. Σύμφωνα μὲ τὸν Σωκράτη ἡ ἀρετὴ εἶναι γνῶση, ἡ κακία ὀφείλεται στὴν ἄγνοια καί, συνεπῶς, πρέπει νὰ θεωρηθεῖ ὡς ἀκούσια. Ἐπομένως, ἡ ἀκρασία, δηλαδὴ τὸ νὰ ἀποτύχει νὰ πράξῃ κανεὶς κάτι ποὺ γνωρίζει ὅτι πρέπει

15. Πβ. ἐνδεικτικά, ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Πρωταγόρας*, 357e: «ἡ δὲ ἐξαμαρτανομένη πράξις ἀνευ ἐπιστήμης ἴστε ποὺ καὶ αὐτοὶ ὅτι ἀμαθία πράττεται».

16. Πβ. D. DEVEREUX, *The Unity of the Virtues*, ἐνθ' ἄν.

17. G. SANTAS, *Socrates*, ἐνθ' ἄν., σσ. 183-194.

18. S. BROADIE, *Ethics with Aristotle*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1991, σ. 266.

19. J. O. URMSON, *Aristotle's Ethics*, Oxford, Blackwell, 1988, σ. 90.

νά πράξει ή τὸ νά πράξει κάτι ποὺ γνωρίζει ὅτι δὲν ἔπρεπε νά πράξει, δὲν εἶναι δυνατή. Ἡ κριτικὴ τοῦ Ἀριστοτέλους ἀναφορικὰ μὲ τὴ σωκρατικὴ αὐτὴ θέση ἐπικεντρώνεται κυρίως στὴν ἄρνηση τῆς ἔννοιας τῆς ἀκρασίας ποὺ αὐτὴ συνεπάγεται (*Ἠθικὰ Νικομάχεια*, VII, 1145a15-1147b21). Ἡ ἔννοια ὅμως τῆς ἀκρασίας ἀποτελεῖ ἀπὸ μόνη τῆς μιὰ παραδοξότητα.

Ἡ ἀριστοτελικὴ διαπραγμάτευση τοῦ προβλήματος, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἡ γνώση διαχωρίζεται σὲ *δυνάμει* καὶ *ἐνεργεία* διασώζει κατὰ κάποιο τρόπο τὴν ἔννοια τοῦ σωκρατικοῦ παραδόξου καὶ στηρίζει τὴ δυνατότητα ὑπαρξῆς τῆς ἀκρασίας. Τίθεται, ὅμως, τὸ ἐρώτημα κατὰ πόσον ἡ ἀκρασία ὀφείλεται σὲ ἀπουσία τῆς γνώσης ἢ σὲ ἀδυναμία τῆς θέλησης. Ἐπομένως, χρειάζεται, νά ἐξετασθεῖ ἡ ὀρθότητα τῆς ἀριστοτελικῆς ἐρμηνείας, καθὼς καὶ ἡ προβληματικὴ τῆς σύγχρονης ἠθικῆς φιλοσοφίας γιὰ τὴν ἔννοια τῆς ἀκρασίας σὲ σχέση μὲ τὸ γενικότερο φαινόμενο τῆς «ἀδυναμίας τῆς θέλησης». Συγχρόνως, εἶναι σημαντικό νά ἐντοπιστοῦν μὲ συνολικὸ τρόπο οἱ σωκρατικὲς καὶ οἱ πλατωνικὲς θέσεις σχετικὰ μὲ τὴν ἀκρατὴ συμπεριφορὰ καὶ νά ἐξεταστοῦν σὲ σχέση μὲ τὴν ἀριστοτελικὴ θεωρία γιὰ τὴν ἀκρασία. Στὴ μελέτη αὐτή, ἐπιχειρῶ νά ἐξετάσω συνολικῶς τὸ ἠθικὸ αὐτὸ πρόβλημα στὴ φιλοσοφικὴ σκέψη τῆς κλασικῆς ἀρχαιότητος καὶ νά προσδιορίσω ὀρισμένα ἀπὸ τὰ κλασικὰ ἐπιχειρήματα ποὺ προβάλλονται ἀπὸ τὸν Σωκράτη, τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη, ἐπιχειρῶντας τὴν ἀμφισβήτηση τῆς σωκρατικῆς θέσης καὶ τὴν ὑπεράσπιση τῆς δυνατότητας ὑπαρξῆς τῆς ἀκρασίας.

Εἶναι γενικῶς ἀποδεχτὸ ὅτι ἡ θεωρία τοῦ Ἀριστοτέλους γιὰ τὴν ἀκρασία προκύπτει μέσα ἀπὸ τὴν προσπάθεια ποὺ αὐτὸς καταβάλλει νά βελτιώσει τὴ θέση τοῦ Σωκράτους σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ὅλες οἱ ἀρετὲς ἀποτελοῦν εἶδη γνώσης. Ἡ ἀκρασία βρίσκεται στὸ ἐπίκεντρο τοῦ ἐνδιαφέροντος τόσο τῶν σωκρατικῶν ὅσο καὶ τῶν πλατωνικῶν ἠθικῶν θεωριῶν λόγῳ τῆς γνωσιακῆς κατάστασης τοῦ ἀκρατοῦς προσώπου. Στὴν ἀπόλυτη μορφή του, ὁ «ἀκρατὴς» εἶναι κάποιος ποὺ γνωρίζει ὅτι αὐτὸ ποὺ πράττει εἶναι λανθασμένο ἢ καὶ ἐπιζήμιο, ἀλλὰ παρόλα αὐτὰ τὸ πράττει. Ὁ «ἀκρατὴς», στὴν ἀπόλυτη μορφή του πάλι, γνωρίζει ποῖα εἶναι ἡ ἀρετὴ καθὼς καὶ ὅτι αὐτὸ ποὺ πράττει εἶναι λάθος. Ὁ Σωκράτης, στὴν προσπάθειά του νά ὑπερασπίσει τὴ θέση του γιὰ τὴν ἐνότητα τῶν ἀρετῶν, ὑποστηρίζει, ὡς μέρος τοῦ ἐπιχειρηματός του, ὅτι ἡ ἀρετὴ εἶναι ἓνα εἶδος γνώσης, καὶ μάλιστα ἠθικῆς, καὶ συμπεραίνει ὅτι, ἀφοῦ ὅλοι οἱ ἄνθρωποι ἐπιθυμοῦν τὸ ἀγαθό, τὸ ὁποῖο ταυτίζεται μὲ αὐτὸ ποὺ εἶναι εὐχάριστο, ἡ κακία εἶναι ἔλλειψη ἠθικῆς γνώσης. Συνεπῶς, κανεὶς δὲν εἶναι κακὸς ἐν γνώσει του, ἀφοῦ δὲν γνωρίζει ποῖο εἶναι τὸ καλό. Γιατὶ, ἂν πραγματικὰ γνώριζε τὸ ἀγαθό, θὰ τὸ ἔπραττε. Ὅμως ἡ σωκρατικὴ αὐτὴ θέση καθιστᾷ, ὅπως ἤδη εἰπώθηκε, ἀδύνατη τὴν ἀκρασία, δηλαδὴ τὴν κατάσταση αὐτὴ κατὰ τὴν ὁποία κάποιος ἀποτυγχάνει νά

πράξει κάτι που γνωρίζει ότι πρέπει να πράξει ή πράττει κάτι που γνωρίζει ότι δεν έπρεπε να πράξει²⁰.

Η σωκρατική αυτή θέση ότι ή ἀρετή είναι γνώση και ότι κανείς δεν είναι κακός με τη θέλησή του παρουσιάζεται στον πλατωνικό *Πρωταγόρα*, αλλά και σε άλλους διαλόγους, όπως στον Μένωνα, τον *Γοργία*²¹, τον *Λάχη* και τον *Ιππία* *Ελάσσονα*²² αλλά και στον *Θεαίτητο*²³. Χρειάζεται όμως να επισημανθεί στο σημείο αυτό ότι μόνο ο Σωκράτης και ο πρώιμος Πλάτων απορρίπτουν πλήρως την ἀκρασία, ενώ ο ύστερος Πλάτων καταλήγει σε μία έμπεριστατωμένη αποδοχή της. Δηλαδή, όπως θα εξεταστεί στη συνέχεια, ο Πλάτων στους μέσους και τους ύστερους διαλόγους του, και κυρίως στην *Πολιτεία* και τους *Νόμους*, αποδέχεται τη δυνατότητα της ἀκρατοῦς συμπεριφορᾶς, βάσει του διαχωρισμού της ψυχῆς σε τρία μέρη και οὐσιαστικά επιχειρεί λύση του σωκρατικού παραδόξου. Έπομένως, ή πλήρης απόρριψη της ἀκρασίας γίνεται από τον ιστορικό Σωκράτη και όχι από τον ίδιον τον Πλάτωνα. Τό ότι μόνο ο ιστορικός Σωκράτης υποστήριζε την παραπάνω θέση γίνεται φανερό όχι μόνο από τον διαχωρισμό των πλατωνικῶν έργων σε τρία μέρη, τὰ ὅποια παρουσιάζουν τις περιόδους εξέλιξης της σκέψης του Πλάτωνος, αλλά και από τις μαρτυρίες του Ξενοφῶντος και του Ἀριστοτέλους, οἱ ὅποιοι είναι σίγουρο ότι αναφέρονταν στον ιστορικό Σωκράτη²⁴.

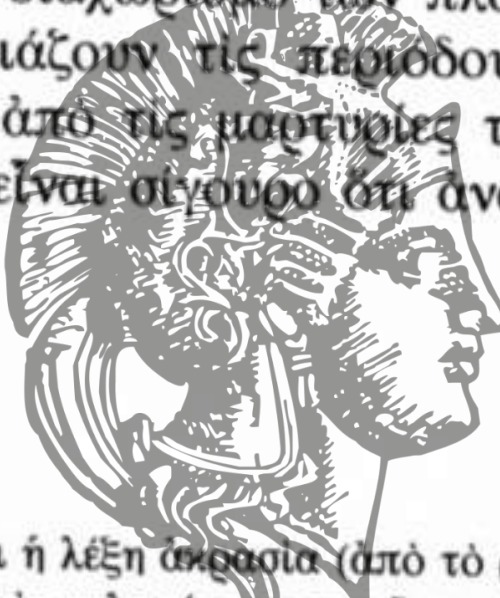
20. Χρειάζεται βέβαια να επισημανθεί ότι ή λέξη ἀκρασία (από τὸ ρῆμα ἀκρατεύεσθαι) χρησιμοποιεῖται από τον Ἀριστοτέλη και τούς φιλοσόφους της ὕστερης ἀρχαιότητος, ενώ ο Πλάτων πάντοτε χρησιμοποιεῖ τή λέξη ἀκράτεια.

21. Πβ. K. MCTIGHE, Socrates on Desire for the Good and the Involuntariness of Wrongdoing: *Gorgias* 466a-468e, *Phronesis*, 3, 1984, σσ. 193-236.

22. Για μία συνολική συνοπτική διαπραγμάτευση των παραδόξων στους πλατωνικούς αυτούς διαλόγους, πβ. T. C. BRICKHOUSE and D. SMITH, The Socratic Paradoxes, στο H. H. BENSON (ed.), *A Companion to Plato*, Oxford, Blackwell, 1996, σσ. 263-277.

23. Πβ. Α. ΚΟΥΤΟΥΓΚΟΥ, «Ο γρίφος της πλάνης (ὡς τόπος συνάντησης θεμελιωδῶν φιλοσοφημάτων)», στο *Περί φιλοσοφικῆς μεθόδου*, Ἀθήνα, Ἑλληνικά Γράμματα, 2006, σσ. 158-180, και ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Περί ἀκρασίας: σχέσεις μεταξύ ὀρθολογισμοῦ και ἠθικότητος*, ὑπό ἔκδοση, *Ἑλληνική Φιλοσοφική Ἐπιθεώρηση*, 2007, ὅπου, για πρώτη φορά ἀπ' ὅσο γνωρίζω, συνδέεται ή ἀνάλυση τῆς «πλάνης» ἐκ μέρους τοῦ Σωκράτους στον πλατωνικό *Θεαίτητο* με τὰ ἐπιχειρήματα τοῦ *Πρωταγόρα* για τὴν σωκρατική θέση ότι ή ἀρετή είναι γνώση καθώς και ἀναλύεται ή σωκρατική ἀπόπειρα διάκρισης μεταξύ δυὸ εἰδῶν γνώσης (μῆς ἀδρανοῦς, που περιγράφεται ὡς κάτι που ἀπλά «ἔχουμε», και μῆς ἐν ἐνεργείᾳ, που ἀντιστοιχεῖ σε κάτι που «κατέχουμε») σε σχέση με τὸ πρόβλημα τῆς ἀκρασίας.

24. Στους σωκρατικούς διαλόγους τοῦ Ξενοφῶντος, ο Σωκράτης ἐπίσης ἀρνιέται τὴ δυνατότητα ὑπαρξῆς τῆς ἀκρασίας. Για τὴν ἐγκυρότητα τοῦ Ξενοφῶντος, πβ. W. CHARLTON, *Weakness of Will*, σσ. 15-18, και ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, Ὁ Σωκράτης τοῦ Ξενοφῶντος ὡς φιλόσοφος, στο K. I. ΒΟΥΔΟΥΡΗ (ἐκδ.), *Ἡ φιλοσοφία τοῦ Σωκράτη*, Ἀθήνα, 1992, σσ. 46-52. Πβ. ἐπίσης, W.K.C. GUTHRIE, *Socrates, Philosophy in Plato's Early Dialogues*, σσ. 135-137 και



Τὸ ἐπιχείρημα τοῦ Σωκράτους ἐνάντια στὴν δυνατότητα ὑπαρξῆς τῆς ἀκρασίας –εἴτε αὐτὴ εἶναι ἀδυναμία τῆς θέλησης εἴτε ἀδυναμία τοῦ χαρακτήρα εἴτε ἠθικὴ ἀδυναμία– παρουσιάζεται κυρίως στὸ χωρίο 352b-358e τοῦ *Πρωταγόρα* ποὺ ἀναφέρθηκε προηγουμένως. Στὸ τέλος τῆς συζήτησης γιὰ τὴν ἐνότητα τῶν ἀρετῶν, ὁ Σωκράτης θέτει ἓνα νέο ζήτημα στὸ ὁποῖο τίθεται καὶ τὸ ἐπιχείρημα κατὰ τῆς ἐξήγησης τῆς ἀκρατοῦς συμπεριφορᾶς. Τὸ ἐπιχείρημα αὐτὸ διαιρεῖται σὲ τρία μέρη. Πρῶτον, στὴν περιγραφή τῶν διαφορῶν περιπτώσεων ἀκρασίας καὶ στὶς ἐξηγήσεις ποὺ συνήθως δίδονται γι' αὐτές (352b-353d). Δεύτερον, στὴν ἀνάπτυξη τῆς ἡδονιστικῆς ὑπόθεσης ἀπὸ τὴν ὁποία ἐξαρτᾶται τὸ ἐπιχείρημα (353d-355a) καί, τρίτον, στὴν ἀντικατάσταση τῆς «ἡδονῆς» ἀπὸ τὸ «ἀγαθό» καὶ τοῦ «ἀνιαροῦ» (τοῦ ἐπώδυνου) ἀπὸ τὸ «κακό», στὴν περιγραφή τῆς προηγούμενης περίπτωσης, καὶ ἀκόμη στὸ ἐπιχείρημα ὅτι σὲ κάθε ἀντικατάσταση τῶν ὄρων ἡ ἐξήγηση τῆς ἀκρασίας θὰ ὀδηγηθεῖ σὲ παραλογισμό (355a-356c). Τέλος, στὸ 356c-358e, ὁ Σωκράτης, θεωρώντας ὅτι ἔχει ἀπορρίψει ὅλες τὶς ἐξηγήσεις τῆς ἀκρασίας τῶν πολλῶν, ὑποστηρίζει ὅτι αὐτὸ ποὺ ἀποκαλεῖται ἀκρασία ὀφείλεται στὴν παρερμηνεία τῶν ἐναλλακτικῶν ἐπιλογῶν ποὺ ὑπάρχουν²⁵.

Ὁ Σωκράτης κατὰ τὴν ἀνάπτυξη τοῦ ἐπιχειρήματός του στὸ χωρίο 352b κατὰ τῆς δυνατότητας ὑπαρξῆς τῆς ἀκρασίας, παρουσιάζει στὸν *Πρωταγόρα* δύο ἀντίθετες ὑποθέσεις. Ὅπως χαρακτηριστικὰ ἀναφέρει, παρουσιάζοντας τὴν πρώτη ὑπόθεση: «Ἐλὰ τώρα, Πρωταγόρα, ἀποκάλυψέ μου καὶ τούτῃ τὴ σκέψῃ σου: τί σκέφτεσαι γιὰ τὴ γνώση; Μήπως καὶ γι' αὐτὴν πιστεύεις ὅτι οἱ περισσότεροι ἄνθρωποι ἢ κάτι ἄλλο; Οἱ περισσότεροι σκέφτονται γιὰ τὴ γνώση περίπου ἔτσι· πῶς, δηλαδή, δὲν εἶναι κάτι ἰσχυρό, οὔτε κυρίαρχο, οὔτε πρωταρχικό· κι οὔτε μόνο

G. VLASTOS, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1991 (Πβ. ἐπίσης καὶ τὸν πρόλογο τοῦ A. NEXAMA στὴν ἐλληνικὴ μετάφραση τοῦ ἰδίου ἔργου, στὸ Γρ. ΒΛΑΣΤΟΥ, *Σωκράτης: εἰρωνευτὴς καὶ ἠθικὸς φιλόσοφος*, μτφρ. Π. Καλλιγᾶ, Ἀθήνα, Βιβλιοπωλεῖο τῆς «Ἑστίας», 1993) καὶ J. M. COOPER, *Reason and Emotion, Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Κεφ. 1: Notes on Xenophon's Socrates, Princeton, New Jersey, Princeton Univ. Press, 1999, σσ. 3-28. Πβ. ἐπίσης, Β. ΚΑΡΑΣΜΑΝΗΣ, *Σωκράτης. Ὁ σοφὸς ποὺ δὲν γνώριζε τίποτε*, Ἀθήνα, ἔκδ. Α.Α. Λιβάνη, 2002. Σχετικῶς μὲ τὴ διαφωνία ὡς πρὸς τὸ πρόσωπο τοῦ Σωκράτη ἀνάμεσα στὶς εὐρωπαϊκὲς σχολὲς μελέτης τῆς ἀρχαίας φιλοσοφίας γιὰ τὸ κατὰ πόσον στοὺς πλατωνικοὺς διαλόγους αὐτὸς εἶναι πραγματικὸ πρόσωπο ἢ ὄχι, πβ. E. MOUTSOPOULOS, *The Significance of the Mean in Socrates' Philosophy*, στὸ *Thought, Culture, Action, Studies in the Theory of Values and Its Greek Sources*, Athens, Academy of Athens, Center for Research on Greek Philosophy, 1998, σσ. 269-273. Σχετικὰ μὲ τὴν κληρονομία καὶ τὴν ἐπικαιρότητα τοῦ Σωκράτη 2.400 χρόνια μετὰ τὸν θάνατό του, πβ. τὸν πρόσφατο συλλογικὸ τόμο τῶν L. JUDSON καὶ V. KARASMANIS (ἔκδ.), *Remembering Socrates, Philosophical Essays*, Oxford, Oxford Univ. Press, 2006.

25. Ὁ G. SANTAS ἀναλύει διεξοδικῶς τὸ ἐπιχείρημα αὐτὸ στὸ *Socrates, ἐνθ' ἄν.*, σσ. 199-217.

σκέφτονται πώς δὲν εἶναι κάτι τέτοιο, ἀλλὰ ἐπίσης ὅτι, ἐνῶ πολλές φορές ὁ ἄνθρωπος ἔχει μέσα του τὴ γνώση, δὲν τὸν ἐξουσιάζει αὐτή, ἀλλὰ κάτι ἄλλο· πότε δηλαδή ὁ θυμός, πότε ἡ ἡδονή, πότε ἡ λύπη, μερικές φορές ὁ ἔρωτας καὶ πολλές φορές ὁ φόβος· σκέφτονται δηλαδή χονδροειδῶς γιὰ τὴ γνώση, σὰ νὰ ἐπρόκειτο γιὰ σκλάβο, ὅτι τὴ σύρουν ἀπὸ ἐδῶ κι ἐκεῖ ὅλα τὰ ὑπόλοιπα» (352b-c). Στὴ συνέχεια, παρουσιάζει τὴ δεύτερη ὑπόθεση: «Κι ἐσύ, λοιπόν, μήπως πιστεύεις κάτι παρόμοιο γι' αὐτή, ἢ θεωρεῖς πώς ἡ γνώση εἶναι καὶ ὁμορφο πρᾶγμα, καὶ τέτοιο ποὺ κυβερνᾷ τὸν ἄνθρωπο· κι ἂν κάποιος, ἀκριβῶς, γνωρίζει τὰ καλὰ καὶ τὰ ἄσχημα, δὲ θὰ μπορεῖ νὰ τὸν ἐξουσιάζει τίποτα, ὥστε νὰ κάνει ἄλλα πράγματα πέρα ἀπὸ ἃ εἶναι ποὺ προστάζει ἡ γνώση, ἀλλὰ ὅτι ἡ φρόνηση εἶναι ἱκανὴ νὰ ὑποστηρίξει τὸν ἄνθρωπο;» (352c-d)²⁶.

Ἡ ἀπάντηση τοῦ Πρωταγόρα συμφωνεῖ μὲ τὴ δεύτερη ὑπόθεση, ὅμως ὁ Σωκράτης ἀρχίζει νὰ ἀναλύει τὴν πρώτη ὑπόθεση ποὺ κάνουν οἱ πολλοὶ καὶ τὴν ἀναδιατυπώνει κάνοντας ὁρισμένες διακρίσεις καὶ συμπληρώσεις. Ἀναφέρει χαρακτηριστικά: «Ξέρεις ὅτι ἡ πλειονότητα τῶν ἀνθρώπων δὲν ἀκούει ἐμένα καὶ ἐσένα, ἀλλὰ λένε ὅτι πολλοί, ἂν καὶ γνωρίζουν ποῖο εἶναι τὸ καλύτερο, ἀρνοῦνται νὰ τὸ πράξουν, παρόλο ποὺ μποροῦν, καὶ κάνουν ἄλλα πράγματα. Καὶ ὅσες φορές τοὺς ἔχω ρωτήσῃ νὰ μοῦ ποῦν τὴν αἰτία μίας τέτοιας συμπεριφορᾶς, αὐτοὶ ἀπαντοῦν ὅτι ἐκεῖνοι ποὺ πράττουν ἔτσι, τὸ κάνουν ἐπειδὴ λυγίζουν μπροστὰ σὲ κάποια ἀπόλαυση (παθος) ἢ καὶ σὲ πίκρα, ἢ σὲ ὅποιο-δήποτε ἀπὸ ὅλα ὅσα ἔλεγα μόλις τώρα καὶ ὑποτάσσονται σ' αὐτά. Τέτοια ἀπάντηση πῆρα ἀπὸ ὅσους ρώτησα πάντως ποῖα εἶναι ἡ αἰτία τῆς ἀπροθυμίας ποὺ εἶπαμε» (353e).

Ὁ Σωκράτης στὸ σημεῖο αὐτὸ οὐσιαστικῶς ἀναφέρεται σὲ δυὸ διαφορετικὰ πράγματα. Δηλαδή, ἀφενὸς δηλώνει ὅτι ἓνα συγκεκριμένο φαινόμενο, ἡ ἀκρασία, ὑπάρχει καί, ἀφετέρου, δίνει μία ἐξήγηση αὐτοῦ τοῦ φαινομένου. Εἶναι σημαντικό νὰ καταλάβουμε ἂν τὸ ἐπιχείρημα ποὺ ὁ Σωκράτης παρουσιάζει εἶναι ἐναντίον τῆς ἐξήγησης τῆς λειτουργίας τοῦ φαινομένου τῆς ἀκρασίας ἢ ἐναντίον τῆς ἴδιας τῆς ὑπαρξῆς τῆς ἀκρασίας. Ἡ διαπίστωση αὐτὴ εἶναι σημαντική, ἂν θέλουμε νὰ κατανοήσουμε τὸ συμπέρασμα τοῦ ἐπιχειρήματος. Τὸ συμπέρασμα τοῦ σωκρατικοῦ ἐπιχειρήματος, ποὺ τυπικὰ καταλήγει στὸ 355b, ἂν δεχθοῦμε ὅτι ὁ Σωκράτης ἀντιτίθεται μόνο στὸ πρῶτο, δηλαδή στὴν ἐξήγηση τῆς ἀκρασίας, δὲν εἶναι ὅτι κανεὶς δὲν πράττει ἐνάντια σ' αὐτὸ ποὺ γνωρίζει ὅτι εἶναι τὸ καλύτερο, ἀλλὰ ὅτι (σύμφωνα μὲ τὶς προκείμενες τοῦ ἐπιχει-

26. Γιὰ τὴ μεταγραφή τῶν χωρίων τοῦ Πρωταγόρα στὴν νέα ἑλληνικὴ χρησιμοποιοῦ τὴ μετάφραση τῶν Ι. Σ. Χριστοδούλου καὶ Ε. Πλευρᾶ (ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Πρωταγόρας*, μτφρ. Ι. Σ. Χριστοδούλου καὶ Ε. Πλευρᾶ, Θεσσαλονίκη, Ζήτηρος, 2004).

ρήματος) ή αιτιολόγηση της άκρασίας με βάση την «κυριαρχία της ήδονης» καταλήγει σε αδιέξοδο. Η ανάλυση αυτή του επιχειρήματος, ως επιχειρήματος που δείχνει τον παραλογισμό της εξήγησης της άκρασίας, έχει το πλεονέκτημα ότι στηρίζεται στο ίδιο το κείμενο. Επίσης, σύμφωνα με τον G. Santas²⁷, που την προτείνει, η έρμηνεία αυτή αποφεύγει τη δυσκολία που ο G. Vlastos έχει επισημάνει, ότι δηλαδή ο Σωκράτης αρνούμενος τη δυνατότητα της άκρασίας, κάνει μία έμπειρική δήλωση χωρίς όμως να αναφέρεται σε κάποια παρατήρηση ή στην έμπειρία²⁸. Προσπαθεί δηλαδή ο Σωκράτης, μέσω μιας καθαρά επαγωγικής απόδειξης και χωρίς να στηρίζεται σε παρατηρήσεις ή σε έμπειρικές προτάσεις, να δείξει ότι η άκρασία είναι αδύνατη. Όμως η άκρασία είναι ένα φαινόμενο που εμφανίζεται πολύ συχνά στην ήθικη ζωή.

Στο σημείο αυτό, κατά την άποψή μου, ο G. Santas, παρόλο που παρουσιάζει μία έπιτυχή ανάλυση του επιχειρήματος, δεν κατορθώνει να αντικρούσει απόλυτα το πρόβλημα που θέτει ο G. Vlastos. Η παρατήρηση του G. Vlastos συνδέεται, με το γενικότερο πρόβλημα της νοησιαρχίας που χαρακτηρίζει τη σκέψη του Σωκράτους, και τις περισσότερες φορές και του Πλάτωνος, και γίνεται ιδιαίτερα εμφανής στο σύνολο των σωκρατικών παραδόσεων. Η ήθικη νοησιαρχία θεωρεί τα πάθη, όχι ως ιδιαίτερη ψυχική δύναμη, αλλά ως έλλειψη της νόησης και, στην περίπτωση του Σωκράτους, η νοησιαρχία συνίσταται στην υπερβολική έμφαση στον νοῦ και στην παραμέληση της σημασίας της θέλησης. Η κριτική, άλλωστε, των σωκρατικών παραδόσεων που ασκήθηκε από πολλούς σχολιαστές, όπως από τον Άριστοτέλη, τον Θωμά τον Ἀκρινάτη, τον W. Jaeger, τον F. M. Cornford, τον W. K. C. Guthrie, τον R. M. Hare, τον David Wiggins, την Amelie O. Rorty και την Martha Nussbaum καθώς και από μία πλειάδα άλλων φιλοσόφων, επικεντρώνεται κυρίως στο γεγονός ότι αυτά τα παράδοξα συγκρούονται με την πραγματικότητα και αντικρούουν τα γεγονότα, δηλαδή τα φαινόμενα²⁹.

Η κριτική, ειδικότερα, του Ἀριστοτέλους στην άποψη του Σωκράτους για την άκρασία είναι από τις πιο ενδιαφέρουσες, κυρίως για τον λόγο

27. G. SANTAS, *Socrates*, σσ. 197-198.

28. G. Vlastos (έκδ.), *Plato's Protagoras*, New York, 1956 και ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Socrates on Acrasia*, *Phoenix*, 43, 1969, σσ. 71-88, και ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, ένθ' άν., σσ. 88-101 και 300-301. Πβ. επίσης, C. C. W. TAYLOR, *Plato Protagoras*, trans. with notes, Clarendon Plato Series, Oxford, Clarendon, 1976.

29. Πβ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Ηθικά Νικομάχεια*, VII, 1145a15- 1147b21· St THOMAS AQUINAS, *Philosophical Texts*, T. Gilby (μτφρ. και έκδ.), New York, 1960, σ. 312· W. JAEGER, *Paideia: the Ideals of Greek Culture*, μτφρ. G. Highet, vol. II, Oxford, 1943, σσ. 64-65· F. M. CONFORD, *Before and After Socrates*, Cambridge, 1932, σ. 51· W.K.C. GUTHRIE, *Socrates*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1971· R. M. HARE, *Freedom and Reason*, Oxford, 1963, σσ. 67-85· D. WIGGINS,

ὅτι ἡ λύση ποὺ προτείνει αὐτὸς γιὰ τὸ πρόβλημα τῆς ἀκρασίας διασώζει κατὰ κάποιο τρόπο τὴν ἔννοια τοῦ σωκρατικοῦ παραδόξου. Προτοῦ ὁμως προβοῦμε στὴν ἀνάλυση τῆς ἀριστοτελικῆς ἀποψης, χρειάζεται νὰ ἐπικεντρώσουμε τὴν προσοχή μας σὲ δυὸ ἀκόμη θέματα, στὰ ἐπιμέρους προβλήματα τοῦ σωκρατικοῦ ἐπιχειρήματος γιὰ τὴν ἀκρασία καὶ τὴν πλατωνικὴ θεωρία γιὰ τὴν ἀκρασία, ὅπως αὐτὴ παρουσιάζεται στὴν *Πολιτεία* καὶ τοὺς *Νόμους*.

Ὡς πρὸς τὸ πρῶτο θέμα, δυὸ ἐπιπλέον προβλήματα παρουσιάζονται στὸ ἐπιχείρημα τοῦ Σωκράτους γιὰ τὴν ἀκρασία, τὰ ὁποῖα ἐπίσης ἀποδυναμώνουν τὴν ἰσχὺ του. Τὸ πρῶτο συνίσταται στὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Σωκράτης στὴν πραγματικότητά ἐπιχειρηματολογεῖ μόνο κατὰ τῆς μιᾶς ἀπὸ τὶς πέντε ἐξηγήσεις τῆς ἀκρασίας ποὺ εἶχε ἀναφέρει. Τὸ ἐπιχείρημα αὐτὸ συνίσταται στὸ ὅτι ἡ κυριαρχία τῆς ἡδονῆς, ἡ ὁποία ὁμως, ὅπως ἔχει δείξει, ταυτίζεται μὲ τὸ ἀγαθό, καθιστᾷ παράλογη αὐτὴν τὴν ἐξήγηση τῆς ἀκρασίας. Ὅμως τὸ ἐπιχείρημά του αὐτό, ἀκόμη καὶ ἂν ἦταν ἐπιτυχές, θὰ μπορούσε νὰ ἀντικρούσει μόνο ἓνα μέρος τῆς ἀποψης τῶν πολλῶν. Ἡ ἀποψη αὐτὴ θὰ μπορούσε παρόλα αὐτὰ νὰ ἰσχύει γιὰ τοὺς ἀνθρώπους ποὺ καταλαμβάνονται ἀπὸ φόβο, ἔρωτα, μῖσος καὶ πάθος³⁰.

Τὸ δεύτερο σημαντικό πρόβλημα τοῦ ἐπιχειρήματος ἀφορᾷ τὴν ἡδονιστικὴν ὑπόθεση ποὺ ἀναπτύσσεται ἀπὸ τὸν Σωκράτη στὸ 353d-354e τοῦ *Πρωταγόρα*. Πράγματι, στὸ χωρίο αὐτό, ὁ Σωκράτης ἀναπτύσσει ἐν γνώσει του μίαν ἀκραία μορφή ἡδονισμοῦ. Ἀρχίζει δηλαδὴ μὲ τὴν ἀποδοχή τῆς ἀποψης ποὺ οἱ περισσότεροί υποστηρίζουν, ὅτι δηλαδὴ οἱ ἄνθρωποι προτιμοῦν τὰ πράγματα ποὺ τοὺς εἶναι εὐχάριστα, καὶ στὴ συνέχεια ταυτίζει τὰ εὐχάριστα πράγματα μὲ τὰ ἀγαθὰ. Στὸ σημεῖο αὐτό, ὁ Σωκράτης δὲν ὑπερασπίζεται τὸν ἡδονισμό οὔτε δείχνεται ἀσυνεπής μὲ τὸ σύνολο τῆς θεωρίας του, ὅπως πολλοὶ ἰσχυρίζονται, ἀλλὰ ἀπλῶς προσπαθεῖ νὰ δείξει ὅτι ἂν κάποιος ὑποστηρίζει ὅτι «κυριεύεται ἀπὸ τὴν ἡδονή» γιὰ νὰ δικαιολογήσει τὴν ἀκρασία, τότε δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἡδονιστής, γιατί, ἂν ἦταν, λογικὰ θὰ ἀπέφευγε νὰ δώσει μίαν τέτοια δικαιολογία γιὰ τὴν ἀκρασία σύμφωνα μὲ αὐτὰ ποὺ ἔχει ἤδη ἀποδείξει ὁ Σωκράτης³¹.

Weakness of Will, Commensurability, and the Objects of Deliberation and Desire, στὸ A. O. RORTY (ἐκδ.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Univ. of California Press, 1980, σσ. 241-266, καὶ ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Needs, Values, Truth*, Oxford, Clarendon Press, 1998· A. O. RORTY, Akrasia and Pleasure: Nicomachean Ethics 7, στὸ A. O. RORTY (ἐκδ.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Univ. of California Press, 1980, σσ. 267-284· M. NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1986· G. SANTAS, *Goodness and Justice. Plato, Aristotle and the Moderns*, Oxford, Blackwell, 2001· C. C. TAYLOR, Plato, Hare, and Davidson on Akrasia, *Mind*, 89, 1980, σσ. 499-518. Πβ. ἐπίσης καὶ τὸ ἄρθρο τοῦ T. M. SCANLON, Reasons, Responsibility, and Reliance: Replies to Wallace, Dworkin, and Deigh, *Ethics*, 112, 2002, σσ. 507-528.

30. Πβ. G. SANTAS, *Socrates*, σ. 198.

31. Πβ. G. SANTAS, *ἐνθ' ἀν.*, σσ. 198-200, καὶ W. CHARLTON, *ἐνθ' ἀν.*, κεφ. 7.

Είναι σκόπιμο όμως να εξεταστεί, εκτός από τη σωκρατική άποψη, όπως αυτή εμφανίζεται στους πρώιμους πλατωνικούς διαλόγους, αλλά και στους διαλόγους του Ξενοφώντος— και ή άποψη του ίδιου του Πλάτωνος για την άκρασία. Στους *Νόμους*, που θεωρούνται από τους τελευταίους και τους πιο ώριμους διαλόγους του και που δεν έχουν συστηματικά μελετηθεί παρά μόνο προσφάτως στον αγγλόφωνο χώρο τουλάχιστον³², ο Πλάτων παρουσιάζει μία τελείως διαφορετική θέση απ' ότι στον *Πρωταγόρα*. Η κακία δεν αποδίδεται πλέον στην άγνοια και το να πράττει κανείς ενάντια στην όρθη κρίση δεν θεωρείται αδύνατο. Στο χωρίο 734b των *Νόμων*, ο Πλάτων εισαγάγει την έννοια της «ἀκράτειας» που είναι μία λέξη με την ίδια σημασία και την ίδια ετυμολογία με τη λέξη «ἀκρασία» που χρησιμοποιεί ο Ἀριστοτέλης³³. Στο χωρίο 875a-b των *Νόμων*, ο Πλάτων επισημαίνει το γεγονός ότι, ακόμη και αν ένας άνδρας έχει αποκτήσει γνώση του τί είναι καλύτερο για το άτομο και την κοινωνία, αν αποκτήσει κάποια θέση εξουσίας, ή θνητή φύση του θα τον οδηγήσει στην αναζήτηση του προσωπικού πλούτου και της ήδονης. Το ότι ο Πλάτων έχει μελετήσει την άποψη, που απορρίφθηκε στον *Πρωταγόρα*, ότι δηλαδή ή γνώση είναι δυνατόν να «σύρεται» από το πάθος, φαίνεται επίσης καθαρά στο 689b και στο 863e-864a των *Νόμων*. Όπως παρατηρεί στο 689a, ένα πρόσωπο μπορεί να μισεί αυτά που πιστεύει ότι είναι αγαθά και να επικροτεί ό,τι θεωρεί κακό. Έπομένως, ή θεραπεία για το κακό δεν είναι δυνατόν να προκύψει αποκλειστικά από την όρθη εκπαίδευση σέ μια ειδική μετρητική τέχνη. Αυτό που βασικά χρειάζεται είναι να εκπαιδεύσουμε τους ανθρώπους από την παιδική τους ηλικία να επιθυμούν τα όρθα πράγματα, έτσι ώστε, όταν μεγαλώσουν, ο όρθος λόγος και τα πάθη να βρίσκονται σέ πλήρη συμφωνία μέσα τους. Από τη στιγμή όμως που θεωρείται αναγκαίο για την πολιτεία να εκπαιδεύει τους πολίτες της έτσι ώστε αυτοί να έχουν αυτοκυριαρχία, καταδεικνύεται ότι ή ἀκράτεια είναι όχι

32. Η πρώτη μετάφραση των *Νόμων* στην αγγλική γλώσσα, που κατέστησε το έργο προσιτό και ευρύτερα γνωστό στο αγγλόφωνο κοινό, πραγματοποιήθηκε από τον Trevor J. Saunders (T. J. SAUNDERS, *Plato, The Laws*, Harmondsworth, Penguin, 1970). Είχε βέβαια προηγηθεί το 1926 ή μετάφραση από τον R. G. Bury (R. G. BURY, *Plato with an English Translation*, vols. IX and X, *Laws*, Cambridge, Mass., Loeb Classical Library, Harvard Univ. Press, London, Heinemann, 1926). Η μόνη πρόσφατη μονογραφία στην αγγλική γλώσσα, που έχει γραφεί για τους *Νόμους*, έχει έκπονθη από τον Richard Stalley (R. F. STALLEY, *An Introduction to Plato's Laws*, Oxford, Basil Blackwell, 1983). Πβ. επίσης, ένδεικτικά, ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, Persuasion in Plato's Laws, *History of Political Thought*, 15, 2, 1994, σσ. 157-177, ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, La justice dans les lois de Platon, *Revue française d'histoire des idées politiques*, 16, 2002, σσ. 229-246 και ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ How we Read Plato Now, *The Classical Review*, 55, 1 2005, σσ. 53-54.

33. Η λέξη ἀκράτεια χρησιμοποιείται και στην *Πολιτεία* 461b: μετά δεινής ἀκρατείας γεγονός.

μόνο αναπόφευκτη αλλά και ύπαρκτή³⁴.

Όπωςδήποτε, ή εκ μέρους του Πλάτωνος αναγνώριση της δυνατότητας ύπαρξης της ακρασίας στο χωρίο αυτό των *Νόμων* (689a-b) αποτελεί έκπληξη, όπως παρατηρεί ο Richard Stalley, αφού είναι γνωστή ή άρνησή της εκ μέρους του Σωκράτη στους πρώιμους πλατωνικούς διαλόγους³⁵. Κατά τον R. F. Stalley, ή αλλαγή αυτή της αντιμετώπισης του φαινομένου της ακρασίας εκ μέρους του Πλάτωνος είναι δυνατόν να εξηγηθεί μέσω μιας εξελικτικής έρμηνείας των πλατωνικών διαλόγων σύμφωνα με την όποια στους *Νόμους* ο Πλάτων είχε δεχθεί τη δυνατότητα της ακρασίας. Όπως χαρακτηριστικά επισημαίνει ο R. F. Stalley, «Για να κατανοήσουμε το πώς θα μπορούσε να το κάνει αυτό χρειάζεται να αναγνωρίσουμε ότι οι θεωρίες ότι (α) ή ακρασία είναι αδύνατη και (β) κανείς δεν κάνει κακό ήθελημένα, παρόλο που είναι στενά συνδεδεμένες, δεν είναι στην πραγματικότητα ισότιμες. Αυτό είναι ξεκάθαρο αν λάβουμε υπόψη μας το έπιχείρημα με το όποιο ο Σωκράτης, στον *Πρωταγόρα* 352a-360e, επιχειρεί να δείξει ότι κανείς δεν πράττει ήθελημένα το κακό. Η άρνηση της ακρασίας διαδραματίζει έναν ουσιαστικό ρόλο στο έπιχείρημα αυτό, μόνο όμως επειδή ο Σωκράτης ακριβώς υποθέτει ότι μία άδικη πράξη, που γίνεται ως αποτέλεσμα της ακρασίας, θα γίνεται πάντοτε ήθελημένα. Έπομένως, για να μπορέσει να υποστηρίξει ότι κανείς δεν αδικεί ήθελημένα, θα πρέπει να άρνηθεί την πραγματικότητα της ακρασίας. Αυτός όμως δεν είναι ο μόνος τρόπος που κανείς θα μπορούσε να υποστηρίξει τον ισχυρισμό ότι κάθε είδος άδικης συμπεριφοράς είναι μη οικειόθελος. Μία εναλλακτική στρατηγική θα μπορούσε να συνίσταται στο έπιχείρημα ότι όλες οι πράξεις που γίνονται λόγω ακρασίας δεν είναι ήθελημένες με την πλήρη έννοια. Μία αυθεντική ήθελημένη πράξη, είναι δυνατόν να υποστηρίξει κανείς, πρέπει να συμφωνεί με τις επιθυμίες της ορθολογικής ψυχής. Κατά την ακρασία ή ορθολογική ψυχή καταλαμβάνεται από τα κατώτερα στοιχεία. Έπομένως, πράξεις που γίνονται λόγω της αδυναμίας της θελήσεως δεν είναι πραγματικά ήθελημένες. Έπομένως, γινόμαστε άδικοι χωρίς τη θέλησή μας. Αυτή είναι ή θέση, που υποστηρίζεται από τον Τίμαιο στο 86e, όπου αυτός υποστηρίζει ότι οι πράξεις που αποδίδονται στην ακράτεια (ακρασία) είναι στην πραγματικότητα μη ήθελημένες, και από τον Αθηναίο στους *Νόμους* 734b, όπου υποστηρίζει ότι ή υπερβολή ή ο έκλυτος βίος (άκολασία) είναι μη ήθελημένα, γιατί πηγάζουν είτε από άγνοια είτε από ακρασία»³⁶.

Είναι εμφανές, επομένως, ότι ο Πλάτων στους *Νόμους*, τουλάχιστον,

34. R. F. STALLEY, *An Introduction to Plato's Laws*, ενθ' άν., σ. 50.

35. *Αυτόθι*, σ. 51.

36. *Αυτόθι*, σσ. 51-52.

έχει αλλάξει τη θέση του ως προς την άκρασία. Ο λόγος της αλλαγής αυτής πρέπει να αναζητηθεί στις παρατηρήσεις του για τη δομή της ανθρώπινης ψυχής. Στην *Πολιτεία* ο Πλάτων προβάλλει τη θέση του για την τριμερή διάκριση της ψυχής και ἐπ' αυτής βασίζει τὸν ὅρισμό τῶν θεμελιωδῶν ἀρετῶν, ὑπολαμβάνοντας αὐτὲς ὡς τὴν ἁρμονία καὶ τὴ συνεργασία μεταξὺ τῶν μερῶν τῆς ψυχῆς. Μαθαίνουμε πράγματα, νιώθουμε θυμὸ καὶ αἰσθανόμαστε πάθη, ὅπως πείνα καὶ δίψα, ὅχι μὲ τὸ σύνολο τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ μὲ τὰ τρία χωριστὰ μέρη της (*Πολιτεία*, 436a-b). Θὰ ἦταν μάλιστα δυνατόν νὰ ὑποστηριχθεῖ ὅτι ἓνα διαφορετικὸ μέρος τῆς ψυχῆς ἐπιτελεῖ τὸ καθένα ἀπὸ αὐτά. Ὁ Πλάτων θεμελιώνει τὴν ὑπαρξη καὶ τὸ διαχωρισμὸ αὐτῶν τῶν μερῶν μὲ τὸ νὰ διακρίνει τρία εἶδη ἐπιθυμίας: ἐπιθυμίες ποὺ εἶναι τελείως μὴ-ὀρθολογικὲς καὶ ἀνεξάρτητες ἀπὸ τὴν ἐξέταση τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ κακοῦ, ἐπιθυμίες ποὺ εἶναι τελείως ὀρθολογικὲς καὶ προέρχονται ἀπὸ τὴν ἐξέταση τοῦ μέγιστου ἀγαθοῦ καί, τέλος, ἐπιθυμίες ποὺ εἶναι ἐν μέρει ὀρθολογικὲς καὶ εἶναι δυνατόν νὰ ἐπηρεαστοῦν ἀπὸ τὶς δόξεις ποὺ ἔχουμε γιὰ κάποια εἶδη τοῦ ἀγαθοῦ. Οἱ ἐπιθυμίες τοῦ πρώτου εἶδους μοιάζουν σὰν τὶς τυφλὲς παρορμήσεις ποὺ συχνὰ ἐμπλέκονται στὶς σύγχρονες συζητήσεις τῆς ἀκρασίας³⁷. Ἡ ἀνάλυση αὐτῆς τῆς τριμεροῦς ψυχῆς ἀπὸ τὸν Πλάτωνα εἶναι φανερό ὅτι βασίζεται στὸ φαινόμενο τῆς ἐσωτερικῆς σύγκρουσης³⁸. Καὶ τὰ τρία αὐτὰ μέρη τῆς ψυχῆς ἔχουν τὶς δικές τους ἐπιθυμίες καὶ ἀρχές καὶ ἀνταγωνίζονται τὸ ἓνα τὸ ἄλλο, ἔτσι ὥστε τὸ ἓνα νὰ κυριαρχήσει πάνω στὸ ἄλλο (580d). Ἡ σύγκρουση αὐτῶν τριῶν μερῶν τῆς ψυχῆς γιὰ τὴν κυριαρχία τοῦ ἑνὸς πάνω στὸ ἄλλο ἐπιτρέπει στὸν Πλάτωνα νὰ παρουσιάσει μιὰ ἐξήγηση τῆς ἀκρατοῦς συμπεριφορᾶς. Ὅπως χαρακτηριστικὰ ἐπισημαίνει, μόνο στὸν ἐνάρετο ἄνθρωπο κυριαρχεῖ τὸ λογιστικὸ μέρος τῆς ψυχῆς. Σὲ ὀρισμένους ὅμως ἄνθρώπους τὸ θυμοειδὲς μέρος ὑπερισχύει μὲ ἀποτέλεσμα αὐτοὶ νὰ εἶναι, ὅπως ἀναφέρει στὸ 548c-549a τῆς *Πολιτείας*, φιλόδοξοι, ἀνταγωνιστικοὶ καὶ ἀθλητικοί. Σὲ ἄλλους πάλι, κυριαρχεῖ τὸ ἐπιθυμητικὸ μέρος τῆς ψυχῆς, ἡ κυριαρχία τοῦ ὁποίου ὅμως μπορεῖ νὰ πάρει ποικίλες μορφές, ἀνάλογα μὲ τὸ ποιὲς ἀπὸ τὶς ἐπιθυμίες, ποὺ ἀναφέρθηκαν προηγουμένως, θὰ κυριαρχήσουν. Ὁ τυπικὰ ἀκρατὴς ἄνθρωπος εἶναι αὐτὸς τοῦ ὁποίου οἱ ἐπιθυμίες γιὰ φαγητό, ποτὸ καὶ σωματικὲς ἀπολαύσεις κυβερνοῦν τὸ λογιστικὸ μέρος του. Ὁ Πλάτων περιγράφει αὐτὴ τὴν κατάσταση ὡς καταστροφικὴ γιὰ τὸν ἄνθρωπο, τὴν δέχεται ὅμως, ὅπως δέχεται τὴν κατάσταση μιᾶς χώρας στὴν ὁποία κυβερνᾷ ἓνας ἀνεύθυνος τύραννος.

37. Πβ. J. ANNAS, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, Clarendon Press, 1981, σσ. 128-136. Πβ. ἐπίσης M. MORRIS, *Akrasia in the Protagoras and the Republic*, *Phronesis*, 51, 3, 2006, σσ. 195-229.

38. Πβ. N. PAPPAS, *Plato and the Republic*, London, Routledge, 1995, σσ. 82-84.



Έπομένως, ο Πλάτων με την εξήγηση αυτή που δίδει στο φαινόμενο της ακρασίας προσφέρει λύση στο σωκρατικό επιχείρημα, του οποίου η αδυναμία και η παραδοξότητα συνίσταται στην ανεπαρκή εξήγηση της ακρασίας και όχι στην παντελή άρνησή της, όπως υποστηρίζει ο G. Santas. Παρόλα αυτά, χρειάζεται να επισημάνει κανείς, κατά τον W. Charlton, ότι ο Πλάτων δεν παραδέχθηκε ποτέ την «απόλυτα ξεκάθαρη» ακρασία, την κατάσταση δηλαδή κατά την οποία πράττουμε ό,τι θεωρούμε κακό με ελεύθερη θέληση, έχοντας δηλαδή τη δυνατότητα να αρνηθούμε. Τόσο στους *Νόμους* όσο και στον *Τίμαιο* ποτέ δεν εγκατέλειψε τη θέση του ότι κανείς δεν πράττει το κακό με τη θέλησή του και η εξήγηση της ακρασίας που δίνει στην *Πολιτεία* παρουσιάζει την ακρατή συμπεριφορά ως σχεδόν καταναγκαστική. Κατά τον R. F. Stalley, «ο Σωκράτης, όπως παρουσιάζεται στον *Πρωταγόρα*, υποτιμά τη σημασία των παθών και επιμένει ότι η γνώση είναι αρετή. Ο Γοργίας, η *Πολιτεία* και ο *Φαίδρος* έχουν περισσότερα να μας πουν σχετικά με την κατώτερη ψυχή. Επιπλέον, στην *Πολιτεία* έχουμε μία περιγραφή που μοιάζει με μία κατάσταση ακρασίας (439e-440a). Δεν πρέπει, επομένως, να μας εκπλήσσει ότι ο *Τίμαιος* και οι *Νόμοι* θα έπρεπε να δεχθούν τη δυνατότητα της ακρασίας και ότι η όρθη εκπαίδευση της κατώτερης ψυχής θα έπρεπε να είναι το ίδιο σημαντική με την όρθη κρίση»³⁹. Όμως, όπως όρθα, κατά τη γνώμη μου, παρατηρεί και πάλι ο R. F. Stalley, «από τη στιγμή που ο Πλάτων αντιμετωπίζει τις ηδονές και τα πάθη ως χωριστά από την αληθινή ψυχή, είναι σε θέση να αντιμετωπίζει την κακία, μία κατάσταση κατά την οποία η αληθινή ψυχή κατακλύζεται από εξωτερικές δυνάμεις, ως μη ήθελημένη»⁴⁰.

Το ούσιωδες όμως πρόβλημα, που απασχολεί τις σύγχρονες συζητήσεις περί ακρασίας, είναι το κατά πόσον ένα πρόσωπο είναι δυνατόν να πράξει σε κάποια δεδομένη στιγμή ό,τι θεωρεί κακό, χωρίς να δρᾷ κάτω από κάποιο είδος καταναγκασμού. Το πρόβλημα αυτό, αν δηλαδή είναι δυνατή η ξεκάθαρη ακρασία, απασχολεί ιδιαίτερα τις συζητήσεις που σχετίζονται με την αριστοτελική έννοια της ακρασίας. Άν, πράγματι, ο Άριστοτέλης πίστευε στην ξεκάθαρη ακρασία, όπως υποστηρίζουν οι Katherine Wilkes, Martha Nussbaum και David Charles, τότε η θεωρία του είναι δυνατόν να χρησιμοποιηθεί ως αντίποδας του σύγχρονου ηθικού φυσικαλισμού που πρεσβεύει ο Donald Davidson, ο οποίος υποστηρίζει ότι ο ακρατής άνθρωπος απλώς νομίζει ότι μπορεί να συγκρατηθεί από το να πράξει το κακό, αφού, κατά τον Davidson, η συμπεριφορά μας είναι αιτιωδώς προκαθορισμένη και ποτέ δεν είμαστε

39. R. F. STALLEY, *ἐνθ' ἂν.*, σ. 52.

40. *Αὐτόθι*.

σέ θέση στην πραγματικότητα να πράξουμε διαφορετικά από ό,τι πράττουμε⁴¹.

Ο Ἀριστοτέλης ξεκινά τή συζήτησή του για τήν ἀκρασία στή *Ἠθικά Νικομάχεια* (1145b28) παραπονούμενος ότι ἡ ἄρνηση τῆς ὑπαρξης τῆς ἀκρασίας ἐκ μέρους τοῦ Σωκράτους ἀντιβαίνει στή *φαινόμενα*, στή δεδομένα τῆς ἐμπειρίας. Κατ' αὐτόν τόν τρόπο, ὁ Ἀριστοτέλης οὔτε ἀρνεῖται τήν ὑπαρξη τῆς ἀκρασίας, ὅπως κάνει ὁ Σωκράτης, οὔτε πλήρως ἀπορρίπτει τή σωκρατική θέση, ἀλλά ἀντιθέτως ἐπιχειρεῖ νά ἐπιδώσει ἕνα εἶδος «σωκρατικῆς λύσης» στό πρόβλημα τῆς ἀκρασίας⁴². Ἀφοῦ, ἀπό τή μία μεριά, ἡ ἄρνηση τῆς ἀκρασίας θά ἀντίκρουε τὰ φαινόμενα, ἐνῶ, ἀπό τήν ἄλλη μεριά, ἡ ἀποδοχή τῆς θά σήμαινε τήν ἄρνηση τῆς θέσης ὅτι οἱ ἄνθρωποι ἐπιθυμοῦν τήν *εὐδαιμονία*, ὁ Ἀριστοτέλης θά ἦταν ἀναγκασμένος νά ἀποδεχθεῖ δυό ἐμφανῶς ἀντιφατικές θέσεις. Θά ἔπρεπε δηλαδή νά ὑποστηρίξει εἴτε ὅτι «οἱ ἄνθρωποι πάντοτε στοχεύουν σέ αὐτό πού γνωρίζουν ὅτι τοῦς συμφέρει καλύτερα» ἢ ὅτι «οἱ ἄνθρωποι συχνά πράττουν ἐνάντια σέ αὐτό πού τοῦς συμφέρει καλύτερα». Ἀφοῦ ὁ Ἀριστοτέλης δέν εἶναι σέ θέση ἀπλῶς νά ἀπορρίψει τὸ ἕνα ἢ τὸ ἄλλο, αὐτό πού ἐπιχειρεῖ εἶναι νά ἐξαλείψει τήν ἐμφανῆ ἀντίφαση μέ τὸ νά διακρίνει ἀνάμεσα σέ διαφορετικά εἶδη γνώσης καί μέ τὸ νά δείξει ὅτι ἡ γνώση πού εἶναι παρούσα στή θέση σύμφωνα μέ τήν ὁποία «οἱ ἄνθρωποι πάντοτε στοχεύουν σέ αὐτό πού τοῦς συμφέρει καλύτερα» δέν εἶναι ἡ ἴδια γνώση μέ αὐτή πού ἐμπεριέχεται στή θέση ὅτι «οἱ ἄνθρωποι πάντοτε στοχεύουν σέ αὐτό πού γνωρίζουν ὅτι τοῦς συμφέρει καλύτερα»⁴³.

Ο Ἀριστοτέλης στή συζήτησή του γιά τήν ἀκρασία ἐφαρμόζει μία ἀπό τίς πιό γνωστές μεθοδολογικές του ἀρχές σύμφωνα μέ τήν ὁποία μία φιλοσοφική θεωρία πρέπει νά σώζει τὰ δεδομένα τῆς ἐμπειρίας, τὰ φαινόμενα. Ὅπως ἀναφέρει χαρακτηριστικά στό 1145b 2-8 τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχείων*: «Καί ὅπως κάναμε καί στίς ἄλλες περιπτώσεις, ἀφοῦ ἐκθέσουμε τίς διάφορες ὁψεις τοῦ θέματος (τιθέντας τὰ φαινόμενα) καί ἀφοῦ πρῶτα συζητήσουμε τὰ ἐπίμαχα σημεία (διαπορήσαντας), θά δείξουμε στή συνέχεια τήν ἀλήθεια πού ἐμπεριέχεται μακάρι σέ ὅλες τίς γνώμες (τά ἐνδοξα) πού ἔχουν διατυπωθεῖ γι' αὐτές τίς ψυχικές ιδιότητες, ἢ τουλάχιστον στίς περισσότερες καί στίς πιό σημαντικές ἀπό

41. D. DAVIDSON, *How is Weakness of the Will Possible?*, στό *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press, 1980, σσ. 21-42.

42. R. ROBINSON, *Aristotle on Akrasia*, στό J. BARNES ET ALIA, *Articles on Aristotle*, τ. 2, London, Duckworth, 1977, σσ. 79-91. Πβ. ἐπίσης A. W. PRICE, *Acrasia and Self-control*, στό R. KRAUT (ἐκδ.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford, Blackwell, 2006, σσ. 234-254.

43. J. O. URMSON, *ἐνθ' ἄν.*, σ. 90.

αὐτές· γιατί ἂν ἀντιμετωπισθοῦν τὰ ἐπίμαχα σημεῖα καὶ μείνουν στὸ τέλος οἱ γενικὰ ἀποδεκτὲς γνῶμες (τὰ ἐνδοξα), τὸ θέμα θὰ ἔχει διευκρινισθεῖ ἱκανοποιητικά». Ἐχοντας προσδιορίσει τὴ μέθοδό του, ἀρχίζει τὴν ἐφαρμογὴ τῆς παρουσιάζοντας τὶς ἐπικρατοῦσες ἀπόψεις καὶ γνῶμες ποὺ ὑποστηρίζονται γιὰ τὴν ἀκρασία.

Οἱ ἀποδεκτὲς αὐτὲς γνῶμες εἶναι, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, ἔξι τὸν ἀριθμὸ ὅπως τὶς παρουσιάζει στὰ *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1145b9-20. Πρῶτον, ἡ ἐγκράτεια καὶ ἡ καρτερία ἀνήκουν στὶς καλὲς καὶ ἀξιέπαινες ιδιότητες, ἐνῶ ἡ ἀκρασία καὶ ἡ μαλθακότητα στὶς εὐτελεῖς καὶ ἀξιοκατάκριτες. Δεύτερον, ὁ ἐγκρατὴς εἶναι αὐτὸς ποὺ ἔχει τὴν τάση νὰ μένει σταθερὸς στοὺς λογισμοὺς καὶ στοὺς σχεδιασμοὺς του, ἐνῶ ἀκρατὴς εἶναι αὐτὸς ποὺ ἔχει τὴν τάση νὰ τοὺς ἐγκαταλείπει. Τρίτον, ὁ ἀκρατὴς, μολονότι ξέρει ὅτι κάνει πράγματα εὐτελῆ καὶ ἀξιοκατάκριτα, ὅμως τὰ κάνει, κινημένος ἀπὸ τὸ πάθος του, ἐνῶ ὁ ἐγκρατὴς, ξέροντας ὅτι οἱ ἐπιθυμίες του εἶναι εὐτελεῖς καὶ ἀξιοκατάκριτες, δὲν τὶς ἀκολουθεῖ, χάρις στὸ λογικὸ του. Τέταρτον, ὀνομάζουν τὸν σῶφρονα ἄνθρωπο ἐγκρατῆ καὶ καρτερικό, τὸν ἄνθρωπο ὅμως ποὺ ἔχει αὐτὲς τὶς ιδιότητες κάποιον τὸν λένε σὲ ὅλες τὶς περιπτώσεις σῶφρονα, κάποιον ἄλλοι ὅμως ὄχι. Ὅρισμένοι δὲν διακρίνουν ἀνάμεσα στὸν ἀκρατῆ καὶ τὸν ἀκόλαστο, ἐνῶ ἄλλοι τοὺς διακρίνουν. Πέμπτον, μερικοὶ ἰσχυρίζονται ὅτι ὁ φρόνιμος ἄνθρωπος δὲν εἶναι δυνατόν νὰ εἶναι ἀκρατὴς, ἐνῶ ἄλλες φορές ὑπάρχουν καὶ φρόνιμοι καὶ δεινοὶ ἄνθρωποι ποὺ εἶναι ἀκρατεῖς. Τέλος, ὀρισμένες φορές μιλάμε γιὰ ἀκρατεῖς ἄνθρώπους ἀναφορικά μὲ τὸ θυμὸ, τὶς τιμὲς καὶ τὸ κέρδος.

Κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη διάφορες δυσκολίες προκύπτουν ἀπὸ τὶς ἀποδεκτὲς αὐτὲς γνῶμες (τὰ φαινόμενα). Ἡ πρώτη δυσκολία σχετίζεται μὲ τὸ ἐρώτημα αὐτοῦ πῶς μπορεῖ νὰ εἶναι ἀκρατὴς ἓνας ἄνθρωπος ποὺ ἔχει ὀρθὴ κρίση (1145b21-22). Ἡ πρώτη ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα αὐτὸ ἔχει δοθεῖ ἀπὸ τὸν Σωκράτη, ὅπως ἀναφέρει ὁ Ἀριστοτέλης, ὁ ὁποῖος πίστευε ὅτι «θὰ ἦταν ἀδιανόητο νὰ ὑπάρχει γνώση μέσα στὸν ἄνθρωπο καὶ αὐτὴ νὰ ἐξουσιάζεται ἀπὸ κάτι ἄλλο καὶ «νὰ σέρνεται τὴ μία ἀπὸ δῶ, τὴν ἄλλη ἀπὸ κεῖ σὰν δοῦλος». Ὁ Σωκράτης πολεμοῦσε, πράγματι, ὅπως εἶδαμε, μὲ κάθε τρόπο αὐτὴ τὴ θεωρία, ὑποστηρίζοντας ὅτι δὲν ὑπάρχει ἀκράτεια· κανένας, ἔλεγε, δὲν ἐνεργεῖ ἐνσυνείδητα ἀντίθετα μὲ αὐτὸ ποὺ εἶναι τὸ καλύτερο· ἂν, ἐπομένως, τὸ κάνει, τὸ πράττει ἀπὸ ἄγνοια»⁴⁴.

44. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Ἠθικ. Νικ.*, 1145b 25-29: «Σωκράτης μὲν γὰρ ὅλως ἐμάχετο πρὸς τὸν λόγον ὥς οὐκ οὔσης ἀκρασίας· οὐθένα γὰρ ὑπολαμβάνοντα πράττειν παρὰ τὸ βέλτιστον, ἀλλὰ δι' ἄγνοιαν, οὗτος μὲν οὖν ὁ λόγος ἀμφισβητεῖ τοῖς φαινομένοις ἐναργῶς, καὶ δέον ζητεῖν περὶ τὸ πάθος, εἰ δι' ἄγνοιαν, τὶς ὁ τρόπος γίνεται τῆς ἀγνοίας».

Ἡ ἀκρασία λαμβάνει χώρα ὅταν ὑπάρχει σύγκρουση ἀνάμεσα στὴν ἐπιλογή, ποὺ στηρίζεται στὴν ὀρθὴ ἐπιθυμία, καὶ τὴν ὄρεξη, ποὺ στοχεύουν πάντοτε στὴν ἡδονή (1145b 20-24). Ὅπως ἀναφέρει ὁ Ἀριστοτέλης, ὀρισμένοι ἀποδέχονται τὴ σωκρατικὴ διδασκαλία σὲ μία βελτιωμένη μορφή μὲ τὸ νὰ χρησιμοποιοῦν τὸ ἐπιχείρημα σύμφωνα μὲ τὸ ὁποῖο ὁ ἀκρατὴς ἄνθρωπος δὲν πράττει ἐνάντια στὴ γνώση (ἐπιστήμη) αὐτοῦ ποὺ εἶναι τὸ καλύτερο, παρὰ μόνον ἐνάντια στὴν ἀπλὴ γνώμη (δόξα). Ἡ ἀποψη αὕτὴ πρέπει νὰ ἀπορριφθεῖ ἐπίσης, ἀφοῦ –ὅπως ὑποστηρίζει– ἡ ἀπλὴ γνώμη ἐνδέχεται νὰ εἶναι ἐξίσου ἀναμφισβήτητη ὅσο καὶ ἡ πραγματικὴ γνώση (1145b 30-1146a 4).

Ἐχοντας ἀπορρίψει τὴ θεωρία αὕτὴ, ὁ Ἀριστοτέλης προβαίνει στὸ 1146b 31-35 τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχείων* σὲ δυὸ ἀρχικὲς διακρίσεις ἀνάμεσα στοὺς διαφορετικοὺς τρόπους μὲ τοὺς ὁποίους ἀναφερόμαστε στὴν ἐννοια τοῦ «ἐπίστασθαι» (διχῶς λέγομεν τὸ ἐπίστασθαι). Ἡ πρώτη ἀρχικὴ διάκριση εἶναι ἀνάμεσα στὸ ἀπλῶς νὰ κατέχει κανεὶς κάποιο μέρος τῆς γνώσης καὶ στὸ νὰ κάνει χρῆση αὐτοῦ ποὺ γνωρίζει: «Ἐπειδὴ στὴ λέξη «γνωρίζω» δίνουμε διπλὸ νόημα (λέμε δηλαδὴ ὅτι «γνωρίζει» καὶ αὐτὸς ποὺ ἔχει γνώση, ἀλλὰ δὲν τὴν χρησιμοποιεῖ, καὶ αὐτὸς ποὺ τὴν χρησιμοποιεῖ), θὰ εἶναι κατὰ διαφορετικὸ ἄν, ὅταν κάνει κανεὶς ὅ,τι δὲν θὰ ἔπρεπε, ἔχει γνώση ἀλλὰ δὲν τὴν χρησιμοποιεῖ, ἢ ἂν τὴν χρησιμοποιεῖ· γιατί τὸ δεύτερο φαίνεται ἀδιανόητο, ὄχι ὅμως καὶ τὸ πρῶτο» (1146b 31-36). Ἡ δευτέρη ἀρχικὴ διάκριση γίνεται ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη ἀνάμεσα σὲ τύπους τοῦ πράγματος ποὺ γνωρίζουμε, δηλαδὴ ἀνάμεσα στὴ γνώση τῶν γενικῶν ἀρχῶν (τὸ καθόλου) καὶ τὴ γνώση τῶν ἐπιμέρους γεγονότων (τὰ καθ' ἑκάστα). Μὲ τὴν δευτέρη αὕτὴ διάκριση ὁ Ἀριστοτέλης εἰσάγει τὴ θεωρία του γιὰ τὸν πρακτικὸ συλλογισμό. Ἐπιχειρεῖ νὰ ἐπιλύσει τὸ πρόβλημα τῆς ἀκρασίας μὲ τὸ νὰ συνδέσει τὴν πρακτικὴ σοφία, τὴ φρόνηση, μὲ τὴν ἀποτελεσματικὴ καὶ ἐπιτυχῆ χρῆση τῶν πρακτικῶν συλλογισμῶν. Σύμφωνα μὲ τὴ θεωρία αὕτὴ, ἡ κίνηση ἐνὸς ἀνθρώπινου ὄντος ὀρισμένες φορὲς συνοδεύεται ἀπὸ κάποιο συλλογισμό. Ὅταν μία τέτοια κίνηση συνιστᾷ μία πράξη, τότε αὕτὴ ἴσως πάντοτε συνοδεύεται ἀπὸ ἓνα συλλογισμό⁴⁵. Ὅμως, ὅπως ἐπισημαίνει ὁ Ἀριστοτέλης, εἶναι ὀρισμένες φορὲς πιθανὸν ἓνα πρόσωπο, παρόλο ποὺ κατεῖχε καὶ τὶς δυὸ προκείμενες τοῦ συλλογισμοῦ, νὰ χρησιμοποιοῦν μόνον τὴν καθολικὴν πρόταση: «Ἐπειδὴ ὑπάρχουν δυὸ εἶδη προκείμενων προτάσεων, ἂν κάποιος κατέχει καὶ τὶς δυό, κάνει ὅμως χρῆση μόνον τῆς γενικῆς/καθολικῆς καὶ ὄχι τῆς μερικῆς, τίποτε δὲν ἐμποδίζει ὁ ἄνθρωπος αὐτὸς νὰ κάνει πράξεις ποὺ ἔρχονται σὲ ἀντίθε-

45. R. ROBINSON, Aristotle on Akrasia, *ἐνθ' ἄν.*, σ. 80. Πβ. ἐπίσης F. Grgić, Aristotle on the Akritic's knowledge, *Phronesis*, 47, 4, 2002, σσ. 336-358, ὅπου ὑποστηρίζεται ὅτι τὸ ἐπιχείρημα τοῦ Ἀριστοτέλους στὸ VII 3 τῶν *Ἠθ. Νικ.* εἶναι ἀπλῶς γνωσιολογικό.

ση πρὸς τὴ γνώμη του· γιατί ἀντικείμενο τῶν (ἠθικῶν) πράξεων εἶναι τὰ μερικά, τὰ ἐπιμέρους. Καὶ στὴν περίπτωση ὅμως τῆς καθολικῆς πρότασης πρέπει νὰ διακρίνουμε δυὸ εἶδη: τὸ ἓνα ἀφορᾷ στὸ πρόσωπο, τὸ ἄλλο στὸ πράγμα. Παράδειγμα: «Οἱ ξηρὲς τροφὲς κάνουν καλὸ σὲ κάθε ἄνθρωπο» καὶ «Ἐγὼ εἶμαι ἄνθρωπος» ἢ «Αὐτοῦ καὶ αὐτοῦ τοῦ εἶδους ἡ τροφή εἶναι ξερή»· τὸ ἂν ὅμως «αὐτὴ ἡ τροφή εἶναι αὐτοῦ καὶ αὐτοῦ τοῦ εἶδους», αὐτοῦ τοῦ πράγματος ὁ ἀκρατὴς ἄνθρωπος ἢ δὲν ἔχει γνώση ἢ δὲν κάνει χρῆση τῆς. Κατὰ τὶς διαφορετικὲς λοιπὸν αὐτὲς μορφὲς τῶν μειζόνων προκειμένων προτάσεων θὰ ὑπάρξει μία τεράστια διαφορὰ, ἔτσι ὥστε νὰ μὴ φαίνεται καθόλου ἀδιανόητο ὁ ἀκρατὴς νὰ «γνωρίζει» κατὰ τὸ ἓνα νόημα, ἐνῶ θὰ ἦταν πολὺ περίεργο ἂν «γνώριζε» κατὰ τὸ ἄλλο νόημα» (1147b6-17).

Ἐκτὸς ἀπὸ τὶς παραπάνω αὐτὲς δυὸ διακρίσεις ἀνάμεσα στοὺς τρόπους πὺ κανεῖς κατέχει τὴ γνώση καὶ τὴ χρησιμοποιεῖ, ἄλλη μία διάκριση εἶναι δυνατόν νὰ γίνεῖ ἀνάμεσα σὲ δυὸ διαφορετικὸς τρόπους, πὺ ἐνδέχεται νὰ ἔχουμε ἀλλὰ νὰ μὴν χρησιμοποιοῦμε τὴ γνώση. Ὅπως χαρακτηριστικὰ ὁ Ἀριστοτέλης ἐπισημαίνει στὸ 1147a10-18: «Ὑπάρχει, ἐπίσης, στοὺς ἄνθρώπους ἄλλος ἓνας τρόπος –πέρα ἀπὸ αὐτοὺς πὺ μνημονεύσαμε– νὰ ἔχουν γνώση· γιατί στὴν περίπτωση πὺ κάποιος ἔχει γνώση χωρὶς νὰ τὴ χρησιμοποιεῖ βλέπουμε ὅτι αὐτὸ τὸ «ἔχω» ἔχει ἓνα ἐντελῶς διαφορετικὸ νόημα: νὰ ἔχει κατὰ κάποιον τρόπο καὶ συγχρόνως νὰ μὴν ἔχει γνώση· τέτοια εἶναι, ἐπὶ παραδείγματι, ἡ περίπτωση τοῦ ἀνθρώπου πὺ κοιμᾶται, ἢ ἡ περίπτωση τοῦ τρελοῦ ἀνθρώπου, ἢ ἡ περίπτωση τοῦ μεθυσμένου ἀνθρώπου. Ἀκριβῶς ὅμως σὲ μία τέτοια κατάσταση βρίσκονται οἱ ἄνθρωποι πὺ εἶναι ὑπὸ τὴν ἐπήρεια τῶν παθῶν: εἶναι ὀλοφάνερο ὅτι οἱ θυμοί, οἱ γενετήσιες ἐπιθυμίες καὶ κάποια ἄλλα τέτοια πάθη ἐπιφέρουν ἀλλαγὲς καὶ στὴ σωματικὴ μας κατάσταση –σὲ ὀρισμένες περιπτώσεις προκαλοῦν ἀκόμη καὶ κρίσεις τρέλας. Εἶναι λοιπὸν φανερό ὅτι πρέπει νὰ ποῦμε ὅτι οἱ ἀκρατεῖς ἄνθρωποι βρίσκονται σὲ μία παρόμοια κατάσταση. Τὸ ὅτι χρησιμοποιοῦν λόγια καὶ ἐκφράσεις σὰν τὰ λόγια καὶ τὶς ἐκφράσεις πὺ προέρχονται ἀπὸ τὴ γνώση, δὲν ἀποτελεῖ ἀπόδειξη τοῦ ὅτι ἔχουν πράγματι γνώση· γιατί καὶ οἱ ἄνθρωποι πὺ βρίσκονται κάτω ἀπὸ τὴν ἐπήρεια τῶν παθῶν πὺ εἶπαμε, ἐκθέτουν ἐπιστημονικὲς ἀποδείξεις ἢ ἀπαγγέλλουν στίχους τοῦ Ἐμπεδοκλῆ· καὶ οἱ ἄνθρωποι πὺ μόλις ἔχουν ἀρχίσει νὰ μαθαίνουν μία ἐπιστὴμη ἀραδιάζουν τὴ μία δίπλα στὴν ἄλλη τὶς διάφορες προτάσεις τῆς, δὲν ἔχουν ὅμως ἀκόμη γνώση αὐτῆς τῆς ἐπιστῆμης· γιατί αὐτὴ πρέπει νὰ γίνεῖ, στὴν πραγματικότητα, ἓνα μέρος τοῦ ἑαυτοῦ τους, γι' αὐτὸ ὅμως χρειάζεται χρόνος. Πρέπει λοιπὸν νὰ θεωρήσουμε ὅτι οἱ ἀκρατεῖς ἄνθρωποι μιλοῦν ὅπως ἀκριβῶς οἱ ἠθοποιοί».

Στὸ χωρίο αὐτό, ὁ Ἀριστοτέλης τείνει καὶ πάλι νὰ ἀρνεῖται γιὰ τρίτη

φορά ότι ο άκρατής γνωρίζει πλήρως τη φύση της πράξης που επιτελεί καθόσον την πράττει. Ο Άριστοτέλης, με το να προσπαθεί να δώσει απάντηση στο ερώτημα αναφορικά με το τί είδους γνώση έχει ο άκρατής – βασιζόμενος στις προκαταρκτικές διακρίσεις που είχε κάνει ανάμεσα στην κατοχή και τη χρήση της γνώσης – παρουσιάζει τη διττή διάκριση ανάμεσα σε δυο διαφορετικά είδη κατά τέτοιο τρόπο ώστε ο άκρατής έχει τη γνώση τη στιγμή που πράττει μόνο κατά έναν «άδρανῃ» τρόπο, όπως κάποιος που είναι μεθυσμένος⁴⁶. Το πρώτο μέρος της λύσης του Άριστοτέλους στο πρόβλημα της άκρασίας επιτρέπει, επομένως, την άκρασία μόνο κατά τον «άδρανῃ» τρόπο χωρίς να αρνείται πλήρως τη σωκρατική έννοια της άκρασίας⁴⁷.

Ἡ οὐσία τῆς ἀριστοτελικῆς κριτικῆς στὸ σωκρατικὸ παράδοξο εἶναι δυνατόν νά συνοψιστεῖ ἐπιγραμματικῶς στή διατύπωση τοῦ John Gould, ὁ ὁποῖος ἐρμηνεύοντας τὸν Ἀριστοτέλη, ἀναφέρει χαρακτηριστικὰ ὅτι «ὁ Σωκράτης ἔκανε λάθος, ὅταν ὑπέθετε ὅτι ἂν ἓνας ἄνθρωπος ἔφτανε στὸ σημεῖο νά κατανοήσῃ τί σημαίνει δικαιοσύνη, θά μπορούσε ἀναγκαστικῶς νά γίνῃ δίκαιος στή συμπεριφορὰ του, ἀφοῦ τὸ ὅλο πρόβλημα τῆς ἐπιλογῆς παρεμβάλλεται ἀνάμεσα στήν γνώση καὶ τὴν πράξη»⁴⁸. Βέβαια, ὁ Ἀριστοτέλης στὰ *Ἠθικά Μεγάλα* (1182a20) σχολιάζοντας τὴ σωκρατικὴ θέση ὅτι ἡ ἀρετὴ εἶναι γνώση παρατηρεῖ ὅτι «ἡ τοποθέτηση τῶν ἀρετῶν ἀπὸ τὸν Σωκράτη σὲ κλάδους τῆς γνώσης εἶχε ὡς συνέπεια τὴν ἐκμηδένιση τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς, καὶ μάλιστα αὐτοῦ, τοῦ συναισθήματος καὶ τοῦ ἠθικοῦ χαρακτήρα. Ἐπομένως, ἡ ἀνάλυση τῆς ἀρετῆς ἦταν ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀποψη λανθασμένη. Μετὰ ἀπὸ αὐτόν, ὁ Πλάτων, ἀρκετὰ σωστά, χωρὶς τὴν ψυχὴ σὲ λογικὰ καὶ σὲ ἄλογα μέρη καὶ ἐξήγησε τίς ἀρετὲς ποὺ ἀντιστοιχοῦσαν στὸν καθένα». Ἡ διάκριση ποὺ κάνει ὁ Ἀριστοτέλης ἀνάμεσα στή σωκρατικὴ καὶ τὴν πλατωνικὴ θέση εἶναι πολὺ σημαντικὴ, γιατί μᾶς δείχνει τὴ διαφορὰ ποὺ ὑπῆρχε ἀνάμεσα στὸν Σωκράτη καὶ τὸν Πλάτωνα, κάτι, ἄλλωστε, ποὺ

46. Ἀναφορικά με τὴ σύνδεση τῆς ἀδρανούς καὶ ἐν ἐνεργείᾳ γνώσης στὸν *Θεαίτητο* τοῦ Πλάτωνος καὶ στὰ *Ἠθικά Νικομάχεια* τοῦ Ἀριστοτέλους, πβ. Α. ΚΟΥΤΟΥΓΚΟΥ, *Περὶ ἀκρασίας: σχέσεις μεταξὺ ὀρθολογισμοῦ καὶ ἠθικότητας*, ἐνθ' ἀν., ὅπου σημειώνεται ὅτι, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη «ὁ ἀκρατής γιὰ νά ἔχει τὴν εὐθύνη τῆς πλάνης πρέπει νά γνωρίζει, ἀλλὰ ὄχι μετὰ τὴν αὐστηρότητα ποὺ ἐξετάσαμε πρὶν γιατί τότε δὲν θά ἔπεφτε κἂν σὲ πλάνη. Ἐμφανίζεται λοιπὸν νά διατηρεῖ μία «ἀδρανῇ γνώση», γνώση ποὺ δὲν μπορεῖ νά χρησιμοποιήσει ἀποτελεσματικὰ καὶ ἔτσι ὁδηγεῖται σὲ πράξεις ποὺ ὑποτίθεται δὲν ἀρμόζουν μετὰ αὐτὴν τὴν ἀδρανῇ ἔστω γνώση».

47. R. ROBINSON, ἐνθ' ἀν., σ. 81. Πβ. ἐπίσης T. A. FAY, *Κριτικὴ ἐξέταση τῶν ἀντιλήψεων τοῦ Ἀριστοτέλους περὶ τῆς ἀκρασίας*, *Ἑλληνικὴ Φιλοσοφικὴ Ἐπιθεώρηση*, 9, 1992, σσ. 209-215.

48. J. GOULD, *The Development of Plato's Ethics*, Cambridge, 1955, σ. 6.

διαπιστώσαμε και προηγουμένως αναλύοντας την πλατωνική έρμηνεία.

Η κριτική του Ἀριστοτέλους στη σωκρατική νοησιαρχία γίνεται ωστόσο πιο συγκεκριμένη στα *Ἠθικά Εὐδήμεια* (1216b 2 κ.έ.), όπου σχολιάζει τή θέση ότι «οἱ ἀρετές εἶναι γνώσεις (ἐπιστήμαι) ἢ ὅτι «μία ἀρετή εἶναι γνώση». Ὅπως χαρακτηριστικά γράφει, «ὁ Σωκράτης πίστευε ὅτι ἡ γνώση μιᾶς ἀρετῆς ἦταν ὁ τελικός σκοπὸς καὶ ἀναζητοῦσε νὰ βρεῖ τί εἶναι δικαιοσύνη καὶ τί ἀνδρεία καὶ τί εἶναι κάθε ἄλλο εἶδος ἀρετῆς. Ἡ ἀναζήτηση αὐτὴ ἦταν λογική, ἂν λάβουμε ὑπόψη μας τὴν ἀποψή του ὅτι οἱ ἀρετές ἦταν ἐπιστήμες· ἐπομένως, τὸ νὰ γνωρίζει κανεὶς τί εἶναι δικαιοσύνη ἰσοδυναμοῦσε μὲ τὸ νὰ γνωρίζει τὴν ἴδια στιγμή νὰ εἶναι δίκαιος. Γιατί, κατὰ τὴ γνώμη του, ἀπ' τὴ στιγμή πού ἔχουμε μάθει γεωμετρία καὶ ἀρχιτεκτονικὴ εἴμαστε γεωμέτρους καὶ ἀρχιτέκτονες. Γι' αὐτὸ τὸ λόγο ἀναζητοῦσε τί εἶναι ἡ ἀρετή, ἀλλὰ ὄχι ὅμως πῶς ἢ ἀπὸ τί αὐτὴ ἀποκτιέται». Ὁ Ἀριστοτέλης ἐπεκτείνει τὸ σχόλιό του καὶ ὑποστηρίζει στὴ συνέχεια ὅτι αὐτὸ ἴσως νὰ εἶναι ἀλήθεια γιὰ τὶς θεωρητικὲς ἐπιστήμες, δὲν ἰσχύει ὅμως γιὰ τὶς παραγωγικὲς, στίς ὁποῖες ἡ γνώση ἀποτελεῖ μόνο ἓνα μέσον γιὰ ἓναν ἀπώτερο σκοπὸ (τέλος), ὅπως γιὰ παράδειγμα τὴν ὑγεία στὴν ἰατρική, τὸν νόμο καὶ τὴν τάξη στὴν πολιτικὴ ἐπιστήμη. Ἐπομένως, τὸ νὰ γνωρίζουμε τί εἶναι ἡ ἀρετή ἔχει πολὺ λιγότερη σημασία ἀπὸ τὸ νὰ γνωρίζουμε ποιὲς συνθήκες θὰ μᾶς κάνουν νὰ εἴμαστε ἐνάρετοι, μιὰ καὶ «δὲν θέλουμε νὰ ξέρουμε τί εἶναι ἀνδρεία ἢ δικαιοσύνη, ἀλλὰ νὰ εἴμαστε γενναῖοι ἢ δίκαιοι, ἀκριβῶς ὅπως ἐπιθυμοῦμε νὰ εἴμαστε ὑγιεῖς παρὰ νὰ γνωρίζουμε τί εἶναι ἡ ὑγεία». Στὸ σημεῖο αὐτὸ θὰ μπορούσε βέβαια κάποιος νὰ ἀναρωτηθεῖ πῶς εἶναι δυνατόν νὰ εἶναι κανεὶς δίκαιος, ὅπως λέει ὁ Ἀριστοτέλης, χωρὶς ὅμως νὰ γνωρίζει τί εἶναι δικαιοσύνη. Στὰ *Ἠθικά Νικομάχεια* (1103b 26-29) ὁ Ἀριστοτέλης διευκρινίζει τὴν ἀποψή του αὐτὴ παρατηρώντας ὅτι «...ἡ παροῦσα φιλοσοφική μας ἐνασχόληση δὲν ἔχει ὡς στόχο της, ὅπως οἱ ἄλλες, τὴ θεωρητικὴ γνώση, (ἡ ἐρευνά μας δηλαδή δὲν γίνεται γιὰ νὰ μάθουμε τί εἶναι ἡ ἀρετή, ἀλλὰ γιὰ νὰ γίνουμε ἐνάρετοι, ἀλλιῶς δὲ θὰ εἶχε κανένα νόημα)...»⁴⁹. Ὅπως παρατηρεῖ ὁ W. K. C. Guthrie, «ἀκόμη καὶ ἂν κάποιος συμφωνοῦσε μὲ τὸν Σωκράτη ὅτι ἡ γνώση τῆς φύσης τῆς ἀνδρείας ἢ τῆς δικαιοσύνης ἀποτελεῖ ἀπαραίτητη προϋπόθεση γιὰ νὰ

49. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Ἠθικά Νικομάχεια* (1103b 26-29):... «ἡ παροῦσα πραγματεία οὐ θεωρίας ἕνεκά ἐστιν ὥσπερ αἱ ἄλλαι (οὐ γὰρ ἵνα εἰδῶμεν τί ἐστιν ἡ ἀρετὴ σκεπτόμεθα, ἀλλ' ἵνα ἀγαθοὶ γενώμεθα, ἐπεὶ οὐδὲν ἂν ἦν ὄφελος αὐτῆς)». (Γιὰ τὴ μεταγραφή τῶν χωρίων τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχείων* στὴν νέα ἑλληνικὴ χρησιμοποιῶ τὴ μετάφραση τοῦ Δ. Λυπουρλή: ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Ἠθικά Νικομάχεια*, εἰσαγ.-μτφρ.-σχόλια ὑπὸ Δ. Λυπουρλή, τ. 2, Θεσσαλονίκη, Ζήτηρος, 2006.



γίνουμε γενναῖοι ἢ δίκαιοι, θὰ ἦταν πολὺ δύσκολο νὰ τὴ θεωρήσουμε ὡς ἐπαρκῆ»⁵⁰. Κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, ἄλλωστε, ὁ Σωκράτης ἐνδεχομένως εἶχε δίκιο, ὅταν ἔλεγε ὅτι ὁ λόγος εἶναι ἀναπόσπαστο μέρος τῆς ἀρετῆς, ἔκανε ὁμως λάθος νὰ ταυτίζει τὸν λόγο μὲ τὴν ἀρετὴ.

Ἡ κύρια ἀντίθεση τοῦ Ἀριστοτέλη στὴ σωκρατικὴ θέση ὅτι «ἡ ἀρετὴ εἶναι γνώση» εἶναι, ὅπως ἔχει ἀναφερθεῖ, ὅτι δὲν ἐπιτρέπει τὴν ἀκρασία. Στὸ VII Βιβλίο τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχείων*, τὸ ὁποῖο εἶναι στὸ σύνολό του ἀφιερωμένο στὸ πρόβλημα τῆς ἀκρασίας, προσπαθεῖ ἀπὸ τὴν ἀρχὴ νὰ διευκρινίσει τὴ σημασία τοῦ ὅρου ἀκρασία. Ἀρχίζει τὴ συζήτηση τοῦ θέματός του κάνοντας ἀναφορὰ στὸν *Πρωταγόρα* (352b-c), ὅπου ἄλλωστε τὸ ὅλο θέμα τέθηκε γιὰ πρώτη φορά. Στὸ 1145b27 τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχείων*, ὁ Ἀριστοτέλης ἀναρωτιέται κατὰ πόσον ἡ γνώση, ὅταν εἶναι παρούσα, εἶναι δυνατόν νὰ «σύρεται ἀπὸ δῶ καὶ ἀπὸ κεῖ σὰν σκλάβος». «Ὁ Σωκράτης», παρατηρεῖ, «ἦταν τελείως ἀντίθετος μ' αὐτὴν τὴν ιδέα, στηριζόμενος στὴ θέση ὅτι δὲν ὑπάρχει τέτοιο πράγμα σὰν τὴν ἀκρασία: ὅταν ἓνας ἄνθρωπος πράττει ἐνάντια σ' αὐτὸ ποὺ εἶναι τὸ καλύτερο, δὲν τὸ γνωρίζει, ἀλλὰ δρᾷ ἀπὸ ἄγνοια». Ὅμως αὐτὸ ἀντιτίθεται στὴν ἐμπειρία. Ἡ λύση ποὺ προτείνει ὁ Ἀριστοτέλης παρουσιάζεται σὲ μία μορφή ἀνάλυσης ποὺ χειρίζεται τὸ παράδοξο μὲ τρόπο ἰδιαιτέρως ἱκανοποιητικό. Ὁ Ἀριστοτέλης πιστεύει ὅτι μία ἀνεπεξέργαστη διχοτομία ἀνάμεσα στὴ γνώση καὶ τὴν ἄγνοια δὲν εἶναι ἀρετή. Ἡ γνώση, σύμφωνα μὲ τὴ γνωστὴ ἀριστοτελικὴ θεωρία, ἐνδέχεται νὰ εἶναι δυνάμει ἢ ἐνεργεία. Ὁ πράττων τὸ κακὸ εἶναι δυνατόν νὰ γνωρίζει τὸν καθολικὸ κανόνα, ἀλλὰ ἡ γνώση τοῦ γενικοῦ δὲν ἀποτελεῖ ἐπαρκῆ αἰτία γιὰ μία συγκεκριμένη πράξη, ἡ ὁποία ἔχει ὡς κίνητρό της τὴν εἰδικὴ γνώση. Αὐτὸ τὸ εἶδος τῆς γνώσης, τῆς εἰδικῆς καὶ ὄχι τῆς καθολικῆς, κυριεύεται ἀπὸ τὴν πρόκληση τῆς ἡδονῆς ἢ τοῦ φόβου. Ὅμως, αὐτὴ ἡ ἄμεση γνώση τῶν καθ' ἕκαστον συνδέεται μόνο μὲ τὴν αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη καί, ἐπομένως, σύμφωνα μὲ τὴ γνωσιοθεωρία τοῦ Ἀριστοτέλους, δὲν εἶναι δυνατόν νὰ ἀποκαλεῖται γνώση. Ἐπομένως, ὅπως παρατηρεῖ ὁ W. K. C. Guthrie, «μέσω τῆς ἐφαρμογῆς τῶν ἀριστοτελικῶν διακρίσεων, τίς ὁποῖες ὁ Σωκράτης δὲν θὰ μπορούσε οὔτε κὰν νὰ ὀνειρευτεῖ, τίποτε ἀπὸ τὸ σωκρατικὸ παράδοξο δὲν εἶναι δυνατόν νὰ διασωθεῖ»⁵¹. Ὅπως χαρακτηριστικὰ ἀναφέρει ὁ Ἀριστοτέλης στὴν καταληκτικὴ παράγραφο τῆς ἀνάλυσής του γιὰ τὴν ἀκρασία: «Καθὼς ὁ τελευταῖος αὐτὸς ὅρος δὲν ἔχει γενικό/καθολικὸ περιεχόμενο καὶ οὔτε φαίνεται νὰ ἀνήκει στὸν χῶρο τῆς ἐπιστημονικῆς γνώσης μὲ τὸν ἴδιο τρόπο ὅπως ἡ γενικὴ/καθολικὴ κρίση, μοιάζει νὰ

50. W. K. C. GUTHRIE, *Socrates.*, σ. 132.

51. *Αὐτόθι*, σ. 134.

προκύπτει τὸ συμπέρασμα πὺ ἐπιζητοῦσε ὁ Σωκράτης· γιὰτὶ τὸ πάθος τῆς ἀκράτειας κάνει τὴν ἐμφάνισή του ὄχι ὅταν εἶναι παροῦσα μέσα μας ἢ θεωρούμενη κυρίως γνώση (οὔτε καὶ εἶναι αὐτοῦ τοῦ εἶδους ἢ γνώση πὺ σέρνεται μία ἀπὸ δῶ καὶ μία ἀπὸ κεῖ λόγω τοῦ πάθους), ἀλλὰ ὅταν εἶναι παροῦσα ἢ γνώση/προῖον τῶν αἰσθήσεων. Γιὰ τὸ θέμα λοιπόν: «Μὲ γνώση» ἢ «δίχως γνώση» εἶναι κανεὶς ἀκρατής, καὶ ἂν «μὲ γνώση», τότε «μὲ ποιὸ ἀκριβῶς νόημα;», ἅς θεωρηθοῦν ἀρκετὰ αὐτὰ πὺ εἶπαμε» (*Ἠθικά Νικομάχεια*, 1147b 12-20).

Ἡ σύνδεση αὐτὴ τῆς ἀριστοτελικῆς θεωρίας μὲ τὴ σωκρατικὴ σκέψη καθιστᾷ ἐμφανὲς ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης ἀποδίδει κάποια βαρύτητα στὴ σωκρατικὴ θεωρία ὡς πρὸς τὰ θεμελιακὰ στοιχεῖα τῆς τουλάχιστον, καθὼς ἐπίσης καὶ στὸ φαινόμενο στὸ ὁποῖο αὐτὴ ἀντιτίθεται. Δὲν εἶναι ἐπομένως δυνατόν νὰ ὑποστηρίξει κανεὶς ἐπαρκῶς ὅτι ἡ κριτικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη βασίζεται ἀποκλειστικὰ στὰ φαινόμενα, δηλαδὴ στὰ δεδομένα τῆς ἀνθρώπινης ἐμπειρίας, ὅπως ὑποστηρίζει ἡ Martha Nussbaum, κατὰ τὴν ὁποία ὁ Ἀριστοτέλης ἀπορρίπτει ἐντελῶς τὴν σωκρατικὴ θέση ἐπειδὴ ἔρχεται σὲ ἀντίθεση μὲ τὰ φαινόμενα, τὴν κοινὴ ἀντίληψη⁵². Ὅπως, κατὰ τὴ γνώμη μου, ὀρθῶς παρατηρεῖ ὁ John Cooper, «ἀντιθέτως, ἐπειδὴ ἀκριβῶς ἔρχεται σὲ ἀντίθεση μὲ τὰ φαινόμενα ἢ σωκρατικὴ θεωρία, ὁ Ἀριστοτέλης ὑποστηρίζει ὅτι δημιουργεῖται τὸ ἀρχικὸ πρόβλημα· ἡ ἀπόρριψη τῆς σωκρατικῆς θέσης θὰ μᾶς στεροῦσε ἀπὸ κάθε λόγο γιὰ προβληματισμὸ στὸ σημεῖο αὐτό»⁵³. Κατὰ τὸν Cooper, ὁ Ἀριστοτέλης δὲν θεωρεῖ ὅτι τὰ φαινόμενα καὶ τὰ ἔνδοξα εἶναι ἰσῆς ἀξίας, ἀφοῦ «ὁ Ἀριστοτέλης ἀναφέρει ὅτι ἡ θέση τοῦ Σωκράτη, πὺ τὴν ἀναφέρει ὡς ἔνδοξο, ἦταν σὲ ἀντίθεση μὲ τὰ φαινόμενα» καὶ «εἶναι

52. M. NUSSBAUM, *Saving Aristotle's Appearances*, στὸ *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1986, σσ. 240-263. Πβ. ἐπίσης J. BARNES, *Aristotle and the Methods of Ethics*, *Revue Internationale de Philosophie*, 34, 1980, σσ. 490-511.

53. J. COOPER, *Aristotle on the Authority of Appearances*, στὸ *Reason and Emotion*, Princeton, New Jersey, Princeton Univ. Press, 1999, σ. 286. Ὁ John Cooper στὸ ἄρθρο αὐτὸ ἀσκεῖ γενικότερα ἔντονη κριτικὴ στὸ σύνολο τῶν ἀπόψεων τῆς Martha Nussbaum (πβ. M. NUSSBAUM, *Saving Aristotle's Appearances*, ἐνθ' ἂν.) γιὰ τὰ ἀριστοτελικά «φαινόμενα», διαφωνώντας μὲ τὴν ἐπιχειρηματολογία τῆς σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία εἶναι δυνατόν νὰ ὑποστηριχθεῖ ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης ἀποτελεῖ ἓνα εἶδος «ἐσωτερικοῦ ρεαλιστῆ» (internal realist) κατὰ τὸ πρότυπο τοῦ Hilary Putnam. Γιὰ μετάφραση στὴν ἐλληνικὴ τῶν ἄρθρων αὐτῶν, πβ. τὸ ἀφιέρωμα τοῦ περιοδικοῦ *Δεικαλίων* (11, 3, 1993) στὸν ἀριστοτελικὸ ρεαλισμὸ. Γενικότερα, σχετικὰ μὲ τὴ σύγχρονη ἀντιπαράθεση ἀνάμεσα στὸν ἰντερναλισμὸ καὶ τὸν ἐξτερναλισμὸ στὴν ἠθικὴ θεωρία τοῦ Michael Smith καθὼς καὶ τὴ σχέση τους μὲ τὴ θεωρία τῆς ἀκρασίας, πβ. A. KOUTOUNGOS, *Moral Coherence, Moral Worth and Explanations of Moral Motivation*, *Acta Analytica*, 20, 3, 2005, σσ. 59-79.

ἐμφανές ὅτι πιστεύει ὅτι τὸ δυνατό σημεῖο τῆς θεωρίας του γιὰ τὴν ἀκρασία συνίσταται στὴν ἰκανότητά του νὰ στηρίζει ἐξίσου τὰ φαινόμενα καὶ τὶς ἐνοράσεις τοῦ Σωκράτους»⁵⁴.

Σύμφωνα, ἄλλωστε, μὲ τὴ λύση ποὺ προτείνει ὁ Ἀριστοτέλης ὡς πρὸς τὴν ἔννοια τῆς γνώσης (1147b 12-20), δὲν εὐσταθεῖ ὁ ἰσχυρισμὸς ὅτι ὁ ἀδύναμος-ἀκρατὴς ἄνθρωπος ἐνεργεῖ γνωρίζοντας ὅτι δὲν ἐνεργεῖ καλά, ὑπὸ τὴν ἔννοια ὅτι ἔχουμε γνώση τῆς καθολικῆς πρότασης, τὴν ὁποία ὁμως δὲν τὴν ἐξασκοῦμε ὅταν εἴμαστε ἀκρατεῖς, ἀπαλείφοντας δηλαδή, «βάζοντας στὴν ἀκρῆ», τὴ γνώση ποὺ ἔχουμε ὅτι, γιὰ παράδειγμα, «τὸ κάπνισμα εἶναι βλαβερό γιὰ τὴν υἰγεία μας». Ἡ ἐπιθυμία μας γιὰ τὴ μερικὴ πρόταση (τὴν γνώση ποὺ ἀποτελεῖ προῖον τῶν αἰσθήσεων) μᾶς ὁδηγεῖ στὴν ἀπόρριψη τῆς καθολικῆς πρότασης («τὸ κάπνισμα εἶναι ἐπιβλαβές») καὶ στὴν ἀνόρθωση μιᾶς ἄλλης συμφέρουσας εὐλογῆς καθολικῆς πρότασης, ὅπως αὐτὴ σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία «τὸ νὰ κάνεις κάτι ἀπὸ αὐτὰ ποὺ ἐπιθυμεῖς εἶναι καλὸ γιὰ σένα». Τὸ σημαντικὸ ἐξαγόμενο τῆς λύσης ποὺ προτείνει ὁ Ἀριστοτέλης, ὅσον ἀφορᾷ αὐτὸ τὸ πρόβλημα, εἶναι ὅτι κάνει διακρίσεις ἀνάμεσα σὲ διαφορετικὰ εἶδη γνώσεων καὶ ἀντικειμένων γνώσης, διακρίσεις ποὺ τοῦ ἐπιτρέπουν νὰ προσδιορίσει μὲ τέτοιο τρόπο τὴ συνηθισμένη ἀποψη ὅτι ὁ ἀδύναμος ἄνθρωπος γνωρίζει ὅτι δὲν ἐνεργεῖ καλά, ὥστε νὰ ἀποφύγει νὰ πεῖ ὅτι τὸ γνωρίζει μὲ τὸν τρόπο ποὺ ὁ Σωκράτης ἔλεγε ὅτι δὲν εἶναι δυνατόν. Ὁχι μόνο ἡ σωκρατικὴ ἀποψη δὲν ἀπορρίπτεται, ἐπειδὴ ἀντιτίθεται εἰς τὰ φαινόμενα, ἀλλὰ καὶ τὰ φαινόμενα προσαρμόζονται ἔτσι ὥστε νὰ συμβαδίζουν μὲ τὸν βασικὸ ἰσχυρισμὸ τοῦ Σωκράτους.

Ἀναρωτιέται ὁμως κανεὶς στὸ σημεῖο αὐτὸ ἂν ὁ ἀδύναμος ἄνθρωπος εἶναι δυνατόν νὰ γνωρίζει πραγματικὰ ὅτι δὲν ἐνεργεῖ ὀρθά. Ξαναγυρίζουμε δηλαδή στὸ πρόβλημα τῆς καθαρῆς ἀκρασίας ποὺ τέθηκε προηγουμένως σχετικὰ μὲ τὴν σωκρατικὴ καὶ τὴν πλατωνικὴ σκέψη. Αὐτὸ ὁμως θὰ σήμαινε ὅτι θὰ ἔπρεπε νὰ ἀρχίσουμε τὴ διαπραγμάτευση τοῦ θεματός μας πάλι ἀπὸ τὴν ἀρχή. Τὸ φαινόμενο τῆς ἀκρασίας παρουσιάζει κυκλικότητα καὶ παραδοξότητα ἔτσι ὥστε νὰ χρειάζεται περαιτέρω ἐξέταση. Στόχος μου στὴ μελέτη αὐτὴ ὑπῆρξε ἡ σύνδεση τῆς ἀριστοτελικῆς θεωρίας γιὰ τὴν ἀκρασία μὲ αὐτὴ τῶν σωκρατικῶν παραδόξων καὶ ἡ ἐπισήμανση τῆς ἀνάγκης περαιτέρω συνδυαστικῆς μελέτης τῶν κλασικῶν ἠθικῶν θεωριῶν γιὰ τὴν ἀκρασία (σωκρατικῶν, πλατωνικῶν καὶ ἀριστοτελικῶν) καθὼς καὶ τῆς ἐκ νέου σύνδεσής τους μὲ τὶς σύγχρονες ἀναλυτικὲς ἠθικὲς θεωρίες ἀναφορικὰ μὲ τὸ φαινόμενο τῆς ἀδυναμίας τῆς θέλησης.

E. ΛΕΟΝΤΣΙΝΗ
(Ἀθῆναι)

54. J. COOPER, Aristotle on the Authority of Appearances, *ἐνθ' ἂν.*, σ. 287.



SOCRATIC MORAL PARADOXES AND ARISTOTELIAN AKRASIA

A b s t r a c t

In Plato's early dialogues (*Meno*, *Laches*, *Protagoras* and elsewhere) there are many paradoxical positions attributed to Socrates that are associated with his moral theory. These are not strictly paradoxes in the philosophical sense but rather in the literal sense being statements that run counter (*para*) to common opinion (*doxa*). The phenomenon of *akrasia* or weakness of will is discussed most explicitly in the *Protagoras*. There Socrates argues that no one willingly does anything but what is best. Elsewhere (notably in the *Gorgias*) Socrates argues that what is best for us is to do what is right. It follows that no one willingly does wrong. There is further discussion of these doctrines in relation to the phenomenon of the weakness of will in Plato's middle and latter dialogues (*Republic*, *Laws*). Most scholars attribute these paradoxical statements to Socrates and not to Plato. Indeed, it seems that Plato differentiates his position from Socrates accepting some possibility of the existence of the weakness of will in the *Laws*. Aristotle in the *Nicomachean Ethics* (Book, VII) discusses *akrasia* with reference to the Socratic position complaining that Socrates contradicts the appearances (*ta phenomena*). This paper discusses these different positions in classical moral theory (Socratic, Platonic and Aristotelian) on *akrasia*, as they have been analyzed and interpreted by various contemporary ancient philosophy scholars, and examines them in relation to each other, bringing together under a new perspective the three philosophers, and in relation to contemporary theories on the weakness of will. It is argued that further research needs to be done in this direction via a thorough and detailed examination of these three classical moral doctrines on *akrasia*, and their interrelation, that could throw new light on the puzzle of weakness of will.

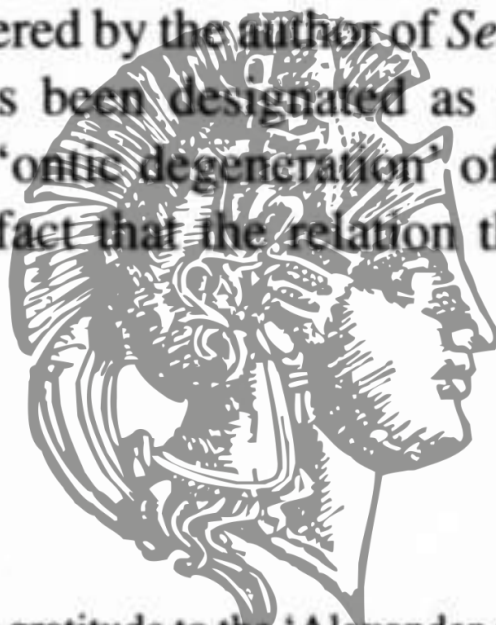
E. LEONTSINI

THE CONCEPT OF TIME IN ARISTOTLE AND THE ACCESS TO THE BEING *QUA KINESIS**

The conception of time by Aristotle can be regarded as the first systematic interpretation of this fundamental phenomenon and as such bears the responsibility to have strongly influenced the successive and most relevant theories on the nature of time by Augustine, Kant, Hegel and Bergson¹. Of this determining legacy was so deeply convinced Martin Heidegger to make of Aristotle one of his most significant interlocutors in his creative dialogue with the history of western philosophy², by which he meant to bring to light the 'unspoken'³ of the works of prominent western thinkers.

Aristotle has been revered by the author of *Sein und Zeit* as the *acme* of Greek philosophy and still has been designated as the thinker who laid the main presuppositions for the 'ontic degeneration' of the question of being⁴. Nevertheless, in spite of the fact that the relation that Heidegger entertained with

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΑΝ

* I would like to express my gratitude to the 'Alexander-von-Humboldt' Foundation (Germany), whose generous support made possible to accomplish the research exposed in the present article.

1. Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, in *Gesamtausgabe (GA)* Bd. 2, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1977, pp. 34-35.

2. On this «philosophical dialogue» a wide literature has been published. Here I would like to recall: H.-G. GADAMER, *Erinnerungen an Heideggers Anfänge*, in: *Dilthey Jahrbuch*, 4 (1986/87), pp. 13-26; IDEM, *Heideggers «theologische» Jugendschrift*, in *Dilthey Jahrbuch*, 6 (1989), pp. 228-34; W.G. BROWN, *An Inquiry into the question about truth and sense in the thinking of Heidegger and Aristotle*, Ann Arbor: University Microfilms International 1987; J. TAMINIAUX, *Lectures de l'ontologie fondamentale: essais sur Heidegger*, Grenoble, J. Million, 1989; Th. KISIEL, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1993; F. VOLPI, *Heidegger, Aristotele, i Greci*, Barcelona, Universitat autonoma de Barcelona, 2002; W. BROGAN, *Heidegger and Aristotle: the Twofoldness of Being*, Albany, State University of New York Press, 2005.

3. Cf. MARTIN HEIDEGGER, *Was heißt Denken?*, Tübingen, Nieneyes, 1971, pp. 121 ff.; cf. also IDEM, *Sein und Zeit*, GA 2, cit., p. 385.

4. Cf. IDEM, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1975, p. 28; IDEM, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, GA 29/30, Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1983, p. 53, IDEM, *Brief über den «Humanismus»*, in *Wegmarken*, GA 9, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, p. 348.



Aristotle was very ambivalent and that the interpretations he gave of his thought remain hugely theoretical, so to be ought to approach them with a cautious maintenance of critical distance, still the importance of the considerations made by the German philosopher can hardly be overestimated: in fact, they are able to offer a precious new key to bring to light some of the most important ontological implications of the Aristotelian philosophy. This idea remains true especially in reference to the conception of time of the Stagirite. Thus, in order to make fruitful the theoretical insights of Heidegger's interpretations we must first be in clear about their main issues as well as about the criticisms addressed by the German philosopher to the Aristotelian ontology in general and to the related concept of time in particular. Then, we must carefully analyze the text in which Aristotle explains his own view on time, so to be finally able to see which new approaches to the Aristotelian concept of time can be found by virtue of Heidegger's remarks. In this way it is also possible to put the Aristotelian comprehension of time into a major value in spite of Heidegger's theoretical criticisms.

1. Aristotle's ontology in Heidegger's view. In order to face properly this topic, one must dedicate more than a few pages to it. In the present context we can however sketch the main points of this philosophical confrontation. The fundamental premise of this virtual 'dialogue' is represented by Heidegger's strong conviction about the intimate connection that in every ontology tries together the understanding of being and the understanding of time. Such a premise is based on the presupposition that being is always – even though implicitly – experienced through time⁵. This intrinsic mutual dependency between comprehension of 'time' and understanding of 'being', as the title of Heidegger's masterwork intends to testify, is doubled by the German Philosopher's famous claim according to which 'being' has been «abandoned» and lies in a state of 'oblivion' in western philosophical thought⁶: after the Greek beginning – with very few exceptions – no philosopher has ever been able again to think being as such and not on the score of mere ontic predications⁷. What has gradually obscured the ability of the initial Greek philosophers, such as Anaximander, Parmenides and Heraclitus⁸, to think

5. Cf. IDEM, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, *op. cit.*, p. 22; IDEM, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes*, GA 20, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1979, pp. 8 ff., 191 ff.; IDEM, *Der Begriff der Zeit*, GA 64, Frankfurt am Main, V. Klostermann 2004, pp. 17-19; IDEM, *Sein und Zeit*, GA 2, *op. cit.*, pp. 5ff., and p. 24.

6. IDEM, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, GA 31, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1982, p. 42: «Vergessenheit des Seinsverständnisses».

7. IDEM, *Der Begriff der Zeit*, GA 64, *op. cit.*, p. 103.

8. IDEM, *Parmenides*, GA 54, hrsg. v. M. S. Frings, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1982, pp. 1 ff.



phenomenologically 'being *qua* being' in terms of '*a-letheia*' consisted in the more and more dominating explanation of reality on the score of the concept of *energheia*. This domination, ratified by Plato and brought to its extreme expression and systematization by Aristotle, was due to a very peculiar feature of Greek approach to being, i.e. the centrality of the conceptual interpretation of the *techne*'s productive process in the comprehension of the becoming of *physis*⁹. Being has been understood under the guidance of a very precise sense of it: in ancient Greek view being said the same of 'being-produced' (*hergestelltsein*) and therefore of being brought to 'presence' (*Gegenwärtigkeit*)¹⁰. Following Heidegger's interpretation, Greek thinkers considered that existence could only be conceived of as the productive 'bringing forward' of something (*pro-ducere*) into the realm of being, so that the phenomenon of becoming was to be explained and conceptualized on the model of *techne*. It is no chance that the words *energheia* and *entelecheia*, regarded both as Aristotelian neologisms, have been borrowed from the world of *technai*¹¹.

The comprehension of being descending from this close parallelism between existence in the sublunary reality and the productive process of *technai* was consistently based on the *energheia*-concept: the existence is always thought of on the score of *what* 'actually' exists and on the score of the *way* in which it 'actually' exists, i.e. in its state of completeness and fulfillment (*Fertigkeit*)¹². 'Being' says the same of 'being present' and 'being at one's disposal' (*zur Verfügung*). This sense of being finds its most relevant ratification in the concept of *ousia*, that Heidegger often recalls in its original meaning of 'property' (*Anwesen*), i.e. what stays at a constant disposal to be used¹³. Being says therefore spatial 'presence' (*Anwesenheit*) and temporal presence (*Gegenwart*)¹⁴. The triad of terms by which Heidegger defines the ancient Greek comprehension of being and the related concept of time is *presence-energheia-present*¹⁵.

9. IDEM, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 17, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1994, p. 8; IDEM, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, pp. 149-153; ID., *Wom Wesen und Begriff der physis: Aristoteles Physik B1* (1939), in *Wegmarken*, GA 9, *op. cit.*, pp. 239-301.

10. IDEM, *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*, GA 18, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002, p. 275.

11. GEORG PICT, *Aristoteles De anima*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1992², pp. 292ff.

12. M. HEIDEGGER, *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*, GA 18, *op. cit.*, p. 272.

13. IDEM, *Sein und Zeit*, GA 2, *op. cit.*, pp. 33-35.

14. IDEM, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 17, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1994, pp. 8-10; IDEM, *Der Begriff Zeit*, GA 64, *op. cit.*, pp. 78 ff. and p. 101; IDEM, *Sein und Zeit*, GA 2, *op. cit.*, pp. 33 ff.

15. Cf. IDEM, *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*, GA 18, *op. cit.*, p. 219: «*Gegenwärtigsein und Hergestelltsein*, sind es, die den Seinsbegriff der Griechen verständlich machen».

Aristotle would represent in Heidegger's view the most perfect expression of this approach to being¹⁶. According to the author of *Sein und Zeit*, classical Greek philosophy even in the apogee reached with Plato's and Aristotle's speculations could be nothing more than an attentive phenomenology of the 'ontic' context of quotidian life (*Alltäglichkeit*), showing no capability to look deeper into the fundamental ontological structure that makes possible such a pre-ontological understanding of being¹⁷. Greek thinkers have ignored the constitution of *Dasein* as ecstatic temporality (*ekstatische Zeitlichkeit*), that unfolds itself as existential project towards its own possibilities¹⁸.

In spite of the sharp limitations attributed by Heidegger to Greek philosophers, he acknowledged them the privilege to have been able to remain in the proximity of being, since the concept of *energheia*, as it emerges in all clarity in Aristotle, was very different from any successive idea of *actualitas*¹⁹. *Energheia* was still intended by the Greeks as the way in which the *kinesis* that characterizes the sublunary world comes to light, i.e. as the 'being-in-the-*ergon*' (*in-Arbeit-sein*). *Energheie* expresses the process of reaching the *telos* for the sake of which every given entity is put into motion²⁰.

After those more general remarks, we can say that according to Heidegger the Aristotelian conception of time represents the perfectly consistent expression of the still naïve Greek ontology²¹.

Heidegger alludes quite often to the Aristotelian conception of time, but he treats this topic extensively in his lectures on the *Concept of time* (1924) and on the *Fundamental problems of Phenomenology* (1927). In the first of these expositions, Heidegger claims that quotidian life is temporally articulated in the sense of the ordinary concept of time: since the basic ontological feature of everyday life consists in the constant «taking care of the surrounding world» (*Besorgen der Umwelt*), just in this phenomenon human *Dasein* tends to have access to its occupations by an increasingly precise calculation of the available time: the dominating temporal dimension of quotidian life is the 'now', i.e. the portion of time that we call 'present' (*Gegenwart*)²². In the precisely calculated sections of time human *Dasein* finds a powerful instrument to articulate its care by making the world more available and stably at its own disposal²³. This

16. *Ibid.*, pp. 55 f.

17. *Ibid.*, pp. 22 ff.

18. Cf. IDEM, *Sein und Zeit*, GA 2, *op. cit.*, pp. 328 ff.; IDEM, *Der Begriff Zeit*, GA 64, *op. cit.*, p. 63.

19. Cf. IDEM, *Nietzsche*, Zweiter Band, Pfullingen, 1961, pp. 487 ff.

20. IDEM, *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*, GA 18, *op. cit.*, p. 313.

21. IDEM, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, *op. cit.*, p. 155.

22. Cf. IDEM, *Sein und Zeit*, GA 2, *op. cit.*, pp. 411 ff.

23. Cf. IDEM, *Der Begriff Zeit*, GA 64, *op. cit.*, p. 71: «Auf die Uhr sehen ist *Jetzt* sagen und in diesem Sagen wird die rechte Zeit verfügbar. Die «*Jetzt*» sind immer geeignete oder ungeeignete; sie begegnen im Charakter der Bedeutsamkeit».

'being at disposal' of time is based on the infinite succession of 'nows' that allows human *Dasein* to 'dispose' also of past and especially of future time by regarding them respectively as a 'now' that is no more and a 'now' that is not yet. In this way, *Dasein* can amplify and stabilize the 'objectivities' in which its surrounding world consists. In such a context, also time assumes the objective status of a tool: the clock objectifies time by making it 'present' like every other utensil²⁴, so that we 'take care of time' when we count its passing by²⁵. The clock represents the public availability and commensurability of time expressed by its standardization in the 'nows'²⁶.

This vulgar comprehension of time, so far described in its ontic and therefore pre-ontological features, would have been brought by Aristotle to the dignity of concept. In the second lecture in which Heidegger faces the Aristotelian conception of *chronos*, i.e. the *Fundamental problems of Phenomenology*, he states that Aristotle has merely conceptualize the natural understanding of time²⁷. According to Heidegger, the Aristotelian definition can be exposed as follows: «time is the 'counted' in the motion regarding the 'before' and the 'after'», where the 'counted' is expressed by the 'now'²⁸. This definition describes in deeds a spatial movement, i.e. the spatial articulation of quotidian life. The expressions '*proteron*' and '*hysteron*' of the Aristotelian definition are basically spatial coordinates, though presupposing a mere original temporal connotation²⁹. Furthermore, these spatial-temporal coordinates show a distance from the '*nun*' in the sense in which past and future differ from the present. Aristotle would have followed on this point the ordinary conception of *chronos* when he interpreted the 'before' as a 'now' in the sense of a 'not-yet' and the 'after' as a 'now' in the sense of a 'no-more'. In this way, also past and future are interpreted on the basis of the 'present' and on the ground of the 'presence' (*Vorhandenheit*): the 'now' consists then in the gained access to an occupation or to a being. The 'now' represents the only consistent temporal expression for an ontology in which being says fundamentally *energheia*, and even though Aristotle underlines that the 'nows' that we count are *in* time, i.e. they express

24. Cf. *ibid.*, p. 77: «Die Uhr hat die Zeit vergegenwärtigt, zum Vorhandensein gemacht. Aristoteles hält sich auf das tägliche Bestimmen des *Dann* des Besorgens».

25. IDEM, *Sein und Zeit*, GA 2, *op. cit.*, pp. 411ff.

26. *Ibid.*, p. 544.

27. IDEM, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, *op. cit.*, p. 329. Cf. IDEM, *Sein und Zeit*, GA 2, *op. cit.*, pp. 556-558.

28. IDEM, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, *op. cit.*, p. 348.

29. Cf. ARISTOTLE, *Physics*, IV, 219a15, quoted according to the edition of JONATHAN BARNES, *The Complete Works of Aristotle*, The Revised Oxford Translation, ed. and rev. by Jonathan Barnes, 2 vols, Princeton, 1984, vol. I.

time, but *they are not* time itself³⁰, the main criticism addressed by Heidegger to the Stagirite has already found its basic motivation: Aristotle did not see the more original phenomenon of time, whose essence does not consist in the gained access to the merely present beings: in a more fundamental ontological sense, time says being itself. Its three dimensions such as past, future and 'Augenblick', i.e. the so called ecstasies of temporality (*Zeitlichkeit*), express the ontological constitution of human *Dasein*. In the mutual conversion of these dimensions the ontological constitution of *Dasein* as existential project and as freedom in view of its own possibilities discloses itself³¹. Being is finally conceived as temporality without ecstasies (*Temporalität*). The Stagirite did not grasp the ontological interdependency of time and being as well as the authentic constitution of man. Therefore, he could not offer to the concept of ordinary time the more original foundation in the temporality. On the contrary, Aristotle confined himself to state that the 'now' is the extension (*Erstreckung*) between the 'before' and the 'after'; consequently, it has the dimensional character of a transition or of a link: in Heidegger's words, the 'now' is «*das Kontinuum des Zeitflusses*»³². Since the Aristotelian definition of time makes only accessible this continuum according to the movements of daily life, it ends to be a mere 'Zugangsdefinition' just sufficient to address time in its closest and most public appearance³³.

2. The nature of time in the Aristotelian *Physics*. The first question that Aristotle raises in his reflection on time in the IV Book of the *Physics* is whether or not time belongs to «the class of things that exist or that of things that do not exist»³⁴. Time presents in fact the controversial status of something that seems to be composed of parts that have no ontological stability: past and future are not, present seems to undergo a systematic corruption³⁵; the 'nows' cannot be considered as parts of the time, since a part is measure of the whole and a systematic addition of 'nows' considered as parts of time cannot produce time as such; furthermore, the 'nows' cannot be completely different from each other, but it nor is possible that the 'now' remains the same³⁶. These are the

30. Cf. M. HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, op. cit., p. 349.

31. Cf. *ibid.*, pp. 389, 428.

32. *Ibid.*, p. 352.

33. *Ibid.*, p. 362.

34. ARISTOTLE, *Physics*, IV, 217b330-2.

35. IDEM, *Physics*, IV, 218a1-10. On the class of logical problems raised by these statements cf. MICHAEL INWOOD, *Aristotle on the Reality of Time*, in *Aristotle's Physics: A Collection of Essays*, edited by Lindsay Judson, Oxford, Clarendon Press, 1991, pp. 151-178, and RICHARD SORABJI, *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, London, 1983, pp. 10 ff.

36. ARISTOTLE, *Physics*, IV, 218a10-30.



introductory issues that in the course of the Aristotelian investigation must find a satisfactory clarification. The method used by the Stagirite in this inquiry is the one that he has used in the most part of his investigations: the 'dialectical' method, whose first step consists in verifying the soundness of the *endoxa in fama* regarding the issue at stake.

In contrast to Heidegger, who attributed to Aristotle no interest for an epistemological definition of time³⁷, but only for a philosophical account of the quotidian naive 'experience of time', I shall argue that the Stagirite seems to be principally concerned with an ontological definition of time as accident of movement and continuum inasmuch as it grounds its epistemological function as universal order by which movements can be connected to each other so that a system of the world can be obtained.

As the dialectical method requires, the starting point of the Aristotelian inquiry must be the most accredited comprehension of temporal phenomena. The Stagirite claims that «time is most usually supposed to be motion and a kind of change»³⁸; though, change and movement are not 'beings' themselves, but they exist only in the beings that are in movement and so in the possibility to change³⁹. Furthermore, movement and change are fast or slow, so that they are liable to be defined on the score of time: if they were themselves time, we would obtain the absurd conclusion, by which time can be defined in terms of itself, i.e. time could be said fast or slow. The final claim on this point is then that time is not movement and change⁴⁰. Though, it is a basic matter of observation to realize that an intimate connection between time and motion exists in deeds,

«for when the state of our minds does not change at all, or we have not noticed its changing, we do not think that time has elapsed. [...] If, then, the non-realization of the existence of time happens to us when we do not distinguish any change, but the mind seems to stay in one indivisible state, and when we perceive and distinguish we say time has elapsed, evidently time is not independent of movement and change»⁴¹.

Here Aristotle proceeds dialectically: the observational data and the *endoxa in fama* inform us about the intrinsic connection existing between time and movement: they seem to occur together and to define each other⁴². Though,

37. M. HEIDEGGER, *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*, GA 18, op. cit., p. 293.

38. ARISTOTLE, *Physics*, IV, 218b10.

39. *Ibid.*, 218b12-15.

40. *Ibid.*, 218b15-20.

41. *Ibid.*, 218b20-30.

42. *Ibid.*, 220b5-10.

time is not movement, but - as the quoted passage suggests - the accident of movement, i.e. something that occurs only in relation to it⁴³. According to Aristotle, movement is not a being next to the others, but the basic way in which the sublunary substances exist⁴⁴. In other words, the Aristotelian analysis of time draws upon an ontology that has in the *tode ti* its central concept: whatever exists must exist either as *ousia* or as its accident. In the sublunary world substances exist as 'beings-in-movement', so that their ontological constitution must be conceived as intrinsically kinetic⁴⁵. Since movement and consequently time are not beings themselves⁴⁶, but they are both something of the sublunary beings, movement and time can only be known indirectly, i.e. through the observation of the *kinoumenon*, i.e. the being-in-movement⁴⁷. Then, even though in *Physics*, IV, Aristotle uses the words '*kinesis*' and '*metabolé*' in a loose sense⁴⁸, it seems appropriate to say that we gain access to movement, whenever a *metabolé* occurs in the sublunary world, i.e. whenever a given substance starts the actualization process of the *dynamis* that it possesses towards the corresponding actual state⁴⁹.

Following Aristotle, there can be time only when a so conceived change occurs, so that an asymmetrical relation is to be stated: time depends in its existence on movement, while movement does not require time in order to exist. Nevertheless, even though it is only through the perception of a movement that we realize the elapsing of time⁵⁰, so that time comes to exist only when a movement occurs and is detected, still the elapsing of time brings forward the 'being', i.e. the temporal coordinates and therefore the definition of the related movement: time constitutes the access to the existence and to the description of the movement, of which it is accident⁵¹. Moreover, because of its

43. IDEM, *Physics*, IV, 223a19.

44. *Ibid.*, III, 200b33f.

45. *Kinesis* in the sublunary world is to be understood as *energeia ateles*; on this point cf. ARISTOTLE, *Physics*, VIII, 257b8f. Cf. also GEORG PICT, *Aristoteles De anima*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1992², pp. 294ff.

46. ARISTOTLE, *Physics*, IV, 218b18.

47. *Ibid.*, 219a3 and 219b23-5.

48. *Ibid.*, 218b18.

49. Cf. IDEM, *Physics*, III, 202a15ff., and *Metaphysics*, IX, 1046a11-13. Cf. URSULA COOPE, *Time for Aristotle. Physics IV*, 11 - 14, Oxford, Clarendon Press, 2005, p. 7: «change [is thought] as the actuality of a potential to be in some end state». On the ontology of *ousia* in its dynamic features as ground of the Aristotelian conception of time, cf. HARTMUT KUHLMANN, «Jetzt?». Zur Konzeption des «nun» in der Zeitabhandlung des Aristoteles (*Physik*, IV, 10-14), in: *Zeit, Bewegung, Handlung. Studien zur Zeitabhandlung des Aristoteles*, hrsg. von Enno Rudolph, Stuttgart, Klett-Cotta, 1988, pp. 63-96, here pp. 66-67.

50. ARISTOTLE, *Physics*, IV, 218b20 ff.

51. Cf. on this interpretation especially URSULA COOPE, *Time for Aristotle*, *op. cit.*, p. 5: «Time is a kind of universal order [...] within which all changes are related to one another [...]. Our counting thus introduces a kind of uniformity into the world».

ontological status as accident of movement, time is a universal presence in the sublunary world⁵²: whatever exists in conjunction with matter is *in* time and it is spoken of in temporal terms. Time seems to be a universal predication that applies to all sublunary beings.

The strict connection existing between time and movement and the observed 'universality' of time are the necessary presuppositions, on which Aristotle bases his epistemological definition of time. Since time as accident of the movement does not imply any kind of standard temporal measure that could be used in order to define unequivocally the movements in their internal phases and in their mutual relations and since this general measure is required in order to explain why time is present as something universal in the sublunary world, we need to analyze on what this universality depends. On the one side, time is a universal because of its being accident of the movement in a world in which whatever exists is in movement; on the other side, time is universal because it constitutes a general measure, by which movements can be counted. Since time comes to be, when and only when a given substance changes from a preceding state to a successive one⁵³, and since such a time does not entail a universal temporal measure, but rather describes the interval drawn by the movement of which it is accident, then time must borrow such a universal measure from a movement liable to be counted according to a parameter other than time. In this sense, the universality of time as access to sublunary movements relies upon a primary access to a change available to an objective description. The description of a change can be obtained by selecting in its movement two boundaries, by which substance's change from a former state to a successive one can be identified. Now, Aristotle believes that the only movement that can be measured without referring to temporal coordinates is local movement⁵⁴. Then, in local movement a fundamental term is brought into play, i.e. the magnitude on which local movement occurs.

According to Aristotle, magnitude is a continuum, so that also the movement that occurs over it and time as accident of the movement must be continuous⁵⁵. As the Stagirite has already shown in the third Book of his *Physics*, the continuum, that belongs to magnitude, movement, and time, must be infinite, since the finitude of the mentioned beings would raise a series of absurdities⁵⁶, related to the division of magnitude, the finitude of the series of numbers, and

52. ARISTOTLE, *Physics*, IV, 218b10f.

53. *Ibid.*, 219a33f.

54. *Ibid.*, 219b29ff.

55. *Ibid.*, 219a10-14, and 220a25-30.

56. *Ibid.*, III, 200b17-18. On this problem, cf. DAVID BOSTOCK, *Aristotle on Continuity in Physics VI*, in *Aristotle's Physics*, *op. cit.*, pp. 179-212.



the finitude of time⁵⁷. By definition the division of the continuum proceeds *ad infinitum*, since between two of its potential parts a third element can always be counted⁵⁸. The existence of the infinite raises also a series of problems that Aristotle solves by claiming that, while it seems impossible for it to exist in actuality because it would conflict with the observational data⁵⁹ and with the theory of natural places⁶⁰, the infinite of the continuum must exist in a potential state. The conclusion reached by Aristotle is then that «the infinite has a potential existence»⁶¹ only in the peculiar sense of a potentiality that does not admit an actualization⁶². The infinite that exhibits itself in time, in the generations of the beings and in the division of the magnitudes⁶³, does not possess the potentiality in the sense in which the sublunary substances are said to be in potency towards an actual state. In the continuum both potency and actuality⁶⁴ consist in its capability to undergo potential partitions⁶⁵.

57. ARISTOTLE, *Physics*, III, 206a5-10. About the four kinds of infinite that Aristotle rejects and his «potential infinite», cf. WILLIAM CHARLTON, *Aristotle's Potential Infinites*, in *Aristotle's Physics*, *op. cit.*, pp. 129-149. Cf. on these questions also F. HUSSEY, *Aristotle's Physics, Books III and IV*, Oxford, Clarendon Press, 1983, pp. xx ff.

58. *Ibid.*, III, 185b10f., and 200b20f.

59. On the importance of the dialectical method in the accomplishment of these inquiries, cf. ARISTOTLE, *Physics*, IV, 218b21ff., 219a22ff., 223a16ff. Cf. also W. WIELAND, *Die Aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970², p. 280, and *ibid.*, pp. 73 ff., 86 ff., 108 ff. Finally cf. M. INWOOD, *Aristotle on the Reality of Time*, *op. cit.*, p. 167.

60. ARISTOTLE, *Physics*, III, 204b1-205a30.

61. *Ibid.*, 206a15ff.; cf. *ibid.*, VI, 263a28-9; cf. IDÉM, *Metaphysics*, V, 1017a35-b8; IX, 1048a30-5. Cf. also W.D. ROSS, *Aristotle's Physics: A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1936, pp. 53 ff. and pp. 601 ff.

62. ARISTOTLE, *Physics*, III, 206a20. Cf. W. WIELAND, *Die Aristotelische Physik*, *op. cit.*, p. 282: «Wenn Aristoteles hier der Physik die Untersuchung von Größe, Bewegung und Zeit als Aufgabe zuweist, so ist darin impliziert, dass das Kontinuum kein zusätzlicher und gleichberechtigter Gegenstand der Physik neben jenen drei Erfahrungsformen [sc. Magnitudes, motion and time] ist. Die Kontinuität ist vielmehr eine Struktur, die jene drei Erfahrungsformen in eigenartiger Weise noch durchgreift». Cf. also *Ibid.*, p. 291: «Die Kontinuität ist insofern eine Eigenschaft, die bei jeder der drei 'Dimensionen' Größe, Zeit und Bewegung niemals 'an sich' zum Vorschein kommen kann, sondern nur indem man sie aufeinander bezieht».

63. ARISTOTLE, *Physics*, III, 206a25-30.

64. *Ibid.*

65. Cf. IDÉM, *Physics*, IV, 219b9f. Cf. also W. WIELAND, *Die Aristotelische Physik*, *op. cit.*, p. 299. The centrality of the concept of continuum and the importance of the definition of time as continuum lay the fundamentals for the Aristotelian demonstration of the eternity of the world and of the existence of the unmoved mover in the XII Book of the *Metaphysics*: since time is accident of movement and it is impossible that time has a beginning and then an end, since there would be a 'before' the time and an 'after' the time, then also movement will have no beginning and no end, but

Now, while magnitudes are liable to a relatively easy potential partition, since their constitution is homogeneous and they can be counted in terms of themselves, movements conceived as actualization processes of the mentioned kind cannot be 'counted' in terms of themselves without referring either to magnitude or to time. Now, since we look for a universal measure of time that can be obtained through the measurement of the related movement, local movement is the one change that can be measured without making reference to temporal coordinates: a potential partition of local movement can be obtained by the projection on its continuum of the spatial section deriving from a potential division of the magnitude on which the *phorá* occurs. In this way, the delimited section of magnitude can lend its *proteron* and *hysteron*⁶⁶, i.e. its spatial coordinates, to the movement⁶⁷ that occurs over it, so that also movement will then have two boundaries (two '*nun*')⁶⁸ by which it can be 'counted' in respect to the 'before' and 'after' both in its internal phases and in relation to other local movements. From what has been said, it follows that from the section of movement delimited by the projection of two spatial boundaries on its continuum, time has also been delimited: since time comes to existence whenever a *pheromenon* passes from a first position to a second position over a magnitude, by observing the section of movement delimited by two spatial '*nun*' we realize the elapsing time, i.e. we make a potential partition of its continuum, whose limits will correspond to the boundaries that identify the spatial change. In synthesis, from a first considered local movement, potentially divided by two spatial '*nun*' and countable in respect to spatial *proteron* and *hysteron*, we can detect time considered as that potential partition of its continuum, whose boundaries are expressed by the projection on it of the two different states of the *pheromenon*⁶⁹. On this ground, time becomes a kind of universal unit that can be applied to all other kinds of movements that are not local⁷⁰. Thus, time can be defined as the «number of the motion in respect to 'before' and 'after'»⁷¹.

it will be eternal. Thus, in view of the fact that it is absurd to imagine an infinite causal regress, then a final mover must exist that remains unmoved at his turn and that it is the eternal cause of the eternal movement: it is the Aristotelian God as 'thinking on thinking'. Cf. ARISTOTLE, *Metaphysics*, XII, 1071b-1073a, and *Physics*, VIII, 258b10ff. The unmoved mover would express according to Heidegger the culmination of the Aristotelian ontology of 'presence' (*parousia*), in which the highest being is what is stably present as pure *entelecheia*: cf. M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*, GA 18, op. cit., p. 267.

65. ARISTOTLE, *Physics*, III, 206a25-30.

66. *Ibid.*, 219a14 f.

67. *Ibid.*, 219a17; 223a28.

68. *Ibid.*, 219a30-33.

69. *Ibid.*, 219a26 ff.

70. *Ibid.*, 219a22.

71. *Ibid.*, 219b1. It is fundamental to keep present the distinction made by Aristotle between two

In the light of these considerations a very fundamental relation seems to hold between magnitude, movement and time⁷². Magnitude plays its main role in local movement, where the spatial transition of a *phenomenon* allows first to speak of motion in terms of *proteron* and *hysteron*. As pointed out at the beginning of the present section, these spatial coordinates are of a basic importance in order to define a temporal phenomenon, since time per se does not have a standard measure, but it must borrow it from a regular local movement, as for example the sand going through the clepsydra or the more universally available motion of the heavenly bodies⁷³. Nevertheless, magnitude is a necessary, but not also a sufficient condition for measuring movements in their internal phases and in their mutual relations. Here at stake is the possibility to elaborate a general system of the world, by interpreting temporal relations as signs of objective causal implications. In this sense, while magnitude can provide a universally applicable measure only as far as local movements are concerned, time can offer a universally applicable 'number' that allows to count and to compare all other kinds of movements, such as, for example, the processes of growth and decay, nutrition and sensation of the sublunary beings.

The system of the world that the Aristotelian physics elaborates is based on a comparative understanding of movements⁷⁴, for which a universal parameter is required. Time can be this universal 'number' of motion, because what is counted falls under the same description of *kinoumenon*⁷⁵: if we consider as 'number' of motion the course of the sun, then we can say that all sublunary processes can be counted by the corresponding section of time in respect to the 'before' and 'after' in an analogical way, in which a kind applies to all its species⁷⁶. Furthermore, for the universality of time as 'number of motion' it is of the uttermost relevance the fact that only a unique series of time exists: following the irreversibility of physical phenomena, the number of motion provided by time identifies in an unequivocal way the position that a *kinoumenon* holds in the unidirectional temporal succession⁷⁷. At last, the universality of time draws upon the homogeneity and the heterogeneity of its boundaries. On this point, Aristotle says that the '*nun*' has different definition

uses of the word 'number': «Time, then, is what is counted, not that with which we count» (219b5-10); cf. *Ibid.*, 220b5-10: «Time is not the number with which we count, but the number of things which are counted». Cf. W. WIELAND, *Die Aristotelische Physik*, op. cit., p. 279.

72. ARISTOTLE, *Physics*, IV, 219a10-19; 219b15-18.

73. *Ibid.*, 223b12-224 a2.

74. *Ibid.*, 220b32-221a4.

75. *Ibid.*, 219b5-19 and 220a14-18.

76. *Ibid.*, 224a2-15.

77. *Ibid.*, 223a6 ff.

according to the position that it takes in the succession, but that it can still be thought of as 'the same' because of its *substratum*⁷⁸, i.e. of its being a potential division-point in the continuum of time. The 'nun' is then a middle-point, so that «in so far then as the 'now' is a boundary, it is not time, but an attribute of it»⁷⁹. The 'now' is 'the link of time', since it connects the 'before' and 'after', and it is also 'a limit of time', since it is the beginning of one and the end of another. So 'now' is potentially dividing time and also termination of its parts and their unity⁸⁰. Therefore, time is always at a beginning and at an end⁸¹, i.e. it is a continuum.

Time is according to Aristotle the cause of decay in the sublunary beings, «since it is the number of change, and changes remove what is. Hence, plainly, things which are always are not, as such, in time; for they are not contained by time, nor is their being measured by time. An indication of this is that none of them is *affected* by time, which shows that they are not in time»⁸². Since time is measure of motion and motion is the main ontological feature of the sublunary beings that, by definition, are *in* time, time is the measure of everything that moves and rests⁸³. Time expresses a fundamental ontological feature of the sublunary world, while it remains *estranged* to the heavenly bodies. In this sense, time is - as accident of the sublunary beings - also a categorial determination of such beings.

3. The experience of time by a counting *nous*. Since time is accident of the movement and it exists only when a change, by which a substance passes from a former state to a further one, is perceived, then time can exist as number of the motion only if this change is first counted in relation to the spatial 'before' and 'after' and if then the projection on time of the spatial boundaries is accomplished. Thus, while magnitude and movement exist per se also without their potential partitions, time 'is' this potential partition, so that its existence depends on the 'author' of its partition. If then nothing but human soul «is qualified to count, it is impossible for there to be time unless there is soul, but only that of which time is an attribute, i.e. *movement* can exist without soul»⁸⁴. Though, as Wieland underlines, we do not deal here with a subjective conception of time⁸⁵. In fact, Aristotle does not say that time is exclusively allocated

78. *Ibid.*, 219b10-30.

79. *Ibid.*, 220a20-25.

80. *Ibid.*, 222a15-20.

81. *Ibid.*, 222b1-5.

82. *Ibid.*, 221b1-5.

83. *Ibid.*, 221b10-15; cf. *ibid.*, 221b25-30.

84. *Ibid.*, 223a25-30.

85. Cf. also W. WIELAND, *Die Aristotelische Physik*, op. cit., p. 316.

in the soul nor that time is in a very Kantian way the pure form of our perception, by which we order the multiplicity of the sublunary phenomena. Differently from Kant, Aristotle considers the soul as the necessary, but not also sufficient condition for the existence of time. The soul is - as such sublunary being - *in* time. She has a special relation to time because of her liveliness. The soul 'has' time in the sense that by being aware of the succession of her thoughts and by counting all kind of movements she gives a fundamental contribution to time's existence. Though, she can only count movements by making reference to a regular kind of local movement as for example the circular movement of the heavenly bodies⁸⁶.

It can be a temptation to suppose that the existence of time depending on a counting *nous* can find its justification in an ontology of the Aristotelian kind, in which the highest ontological being has also the characteristic of thinking⁸⁷. But it remains true that the Aristotelian God does not think of movement and therefore he cannot conceive time. When Aristotle writes in the last lines of his IV Book of *Physics*: «It is also worth considering how time can be related to the soul; and why time is thought to be in everything both in earth and in sea and in heaven»⁸⁸, he seems to regard time as the main epistemological key that, by its intrinsic relation to movement, man has at his disposal in order to understand the being of the sublunary world⁸⁹.

4. Aristotle and Heidegger: time as access to being in movement. Both Aristotle and Heidegger make of the ordinary understanding of time the main phenomenon from which they start their philosophical accounts of time. For both of them time as it is experienced in quotidian life is the result of a partition of time that makes the world more available. Though, as for Heidegger also for Aristotle the ordinary experience of time does not express its complex nature. While for Heidegger the ontological concept of time is the 'sense' (*der Sinn*) of the being of *Dasein* as 'care', 'project', and 'possibility', so that time is for Heidegger the access to the peculiar 'movement' of *Dasein*, for Aristotle time is an accident of movement and the way by which we have access to all variety of movements and we can establish relations among them, in order to elaborate an articulated and reliable system of the sublunary world. For Aristotle the time

86. ARISTOTLE, *Physics*, IV, 223b10-25.

87. On this point, see GEORG PICT, *Aristoteles, De anima, op. cit.*, pp. 163 ff.

88. ARISTOTLE, *Physics*, IV, 223a16 ff.

89. Cf. M. HEIDEGGER, *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*, GA 18, *op. cit.*, p. 273 and p. 287. For a retrospective analysis of the main theories elaborated on the relation existing between time and soul, cf. FRANCO VOLPI, Chronos und Psyche. Die Aristotelische Aporie von Physik IV, 14, 223a16-29, in: *Zeit, Bewegung, Handlung. Studien zur Zeitabhandlung des Aristoteles, op. cit.*, pp. 26-62.

outlined by the position of two or more 'nun' allows the access to a complex ontological structure, in which beings with their changes are connected to each other in a strict causal determinism. The system of the world we possess is the outcome of man's capability to conceive and to make use of time. In this sense, as for Heidegger temporality is the fundament of ordinary time, so the epistemological use of time is for Aristotle the precondition for having a world at all, in which man can then display his activities. Thus, the Aristotelian understanding of *chronos* is much different from the Heideggerian interpretation of it as stable 'present', that allows human Dasein to have access to its daily occupations. As we have seen, the 'nun' cannot be understood as a stable present, since this would contradict its definition as continuum⁹⁰. The 'nun' is a very formal concept that is not meant to indicate just the temporal predication of a being-in-movement, but furthermore to express the *einai* of the *pheronon* in its different phases of movement. The 'nun' cannot be considered as a part of time, but neither we must understand the present as something that undergoes a corruption when the future comes to be: this interpretation would make of time something that is certainly not, i.e. a *tode* it, instead of an accident of it.

The core of the Aristotelian analysis of time seems to ask for the way in which man can elaborate a complex system of the world, that allows him to understand it according to causes and principles. The answer should be that man, through time, can have access to the world thought of as a complex system of comparable movements that are so liable to mutual connections and general causal explanations. The 'number' that man uses to count and compare movements is noetic⁹¹: the Aristotelian concept of time is an operative one, that occurs together with our system of world. This concept of time is the indispensable presupposition for the existence of a world at all, where the vulgar conception of time as *jetzt* can then play its secondary legitimate role.

F. FILIPPI
(Freiburg i. Br.)

90. ARISTOTLE, *Physics*, IV, 222a12.

91. IDEM, *Physics*, IV, 223a25f.



Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ ΧΡΟΝΟΥ ΠΑΡ' ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΙ ΚΑΙ Η ΠΡΟΣΒΑΣΗ ΣΤΟ ΟΝ ΩΣ ΚΑΘ' ΑΥΤΟ ΚΙΝΗΣΙΣ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Ἡ ὄντολογικὴ δομὴ τοῦ χρόνου συνιστᾷ ἓνα ἀπὸ τὰ πλέον σημαντικὰ προβλήματα στὸ πεδίο τῆς δυτικῆς διανόησης. Οἱ προσπάθειες ποὺ κατεβλήθησαν πρὸς ἐπίλυσή του ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη χρήζουν ἰδιαίτερης προσοχῆς, δοθέντος ὅτι ὅλες οἱ μετέπειτα ἔρευνες ἐπὶ τοῦ φαινομένου τοῦ χρόνου ἔχουν ἀντλήσει, ὡς ἐπὶ τῷ πλεῖστον, ἀπὸ τῆς δικῆς του προσέγγισης ἐπὶ τοῦ θέματος. Ἰδιαίτερα ὁ Martin Heidegger, μετὰ τὸν Hegel, ἐπεδείξατο βαθιὰ γνώση τῆς ἀριστοτελικῆς φύσεως στὴ δυτικὴ διανόηση. Ἰδιαίτερα, ἡ ἀριστοτελικὴ ἀντίληψη τοῦ χρόνου, ἐπηρέασε σὲ τέτοιο βαθμὸ τὴν μετέπειτα φιλοσοφία ὥστε νὰ μὴν παρουσιαστῇ καμία πρωτότυπη ἐρμηνεία ἐπὶ τοῦ φαινομένου. Ἀπὸ τὴ μιά πλευρὰ ὁ Heidegger ἀναγνωρίζει ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης ἔφερε στὸ φῶς τὴν προ-ὄντολογικὴ ἀντίληψη τοῦ ὄντος ἀνάγοντάς την στὸ ἀξίωμα τῆς ἔννοιας, ἀλλὰ ἀπὸ τὴν ἄλλη, τοῦ καταλογίζει τὸ γεγονός ὅτι δὲν κατάφερε νὰ ὑπερπηδήσει τὸ ἐμπόδιο μιᾶς σοφιστικιστικῆς φαινομενολογίας τῆς καθημερινότητος.

Κατὰ τὸν Heidegger, πράγματι, ἡ καθημερινότης κυριαρχεῖται ἀπὸ τὴν ἐνασχόληση μὲ τὸν περιβάλλοντα κόσμον καὶ ἀπὸ τὴν ἐνασχόληση μὲ τοὺς ἄλλους. Τέτοιου εἶδους ἐνασχόληση ἐνεργοποιεῖται στὸ πεδίο τῶν κοσμικῶν προσλήψεων καὶ κυριαρχεῖται ἀπὸ τὸ χρονικὸ σχῆμα τοῦ παρόντος. Ὅμως, ἡ ἀριστοτελικὴ ὄντολογία, ἡ ὁποία στηρίζεται στὴν ἔννοια τῆς ἐνέργειας, εἶναι ἀκριβῶς ἡ φιλοσοφικὴ ἀντανάκλαση αὐτῆς τῆς γνησίας ἀντίληψης τοῦ ὄντος καὶ ἐξ αἰτίας αὐτῆς τῆς ἀντίληψης δὲ δύναται νὰ συλλαμβάνει τὸ φαινόμενο τοῦ χρόνου παρὰ μόνον ὡς ἀτέρμονα ἐνναλλαγὴ τοῦ «τώρα». Ὁ συνηθὴς χρόνος, ἀντίθετα, ἀποτελεῖ κατὰ τὸν Heidegger, τὴν ἀπλὴ ἐμφάνιση τοῦ πλέον συνηθούς φαινομένου τῆς χρονικότητος, τὸ ὁποῖο συμπίπτει μὲ τὴν ἴδια ὄντολογικὴ δομὴ τοῦ εἶναι.

Ἡ παρούσα μελέτη, ἀποπειρᾶται νὰ φέρει σὲ μίαν ἐποικοδομητικὴ ἀντιπαράθεση τὸν Heidegger καὶ τὸν Ἀριστοτέλη, κάνοντας χρῆση τῶν χαϊντεγκεριανῶν κριτικῶν ὡς ἀποδοτικῶν εὐρηματικῶν μέσων. Θὰ μελετηθεῖ ὁ Ἀριστοτέλης ὑπὸ τὸ φῶς τῶν ἐρμηνειῶν τοῦ Heidegger, προκειμένου νὰ ἀντλήσουμε ὅ,τι στὴν φιλοσοφία του παρέμεινε στὴ σκιά, μὲ σκοπὸ νὰ χρησιμοποιήσουμε ἀκολούθως ὅ,τι ἔχουμε ἐντοπίσει, ὥστε νὰ ἀνακαλέσουμε, ἔστω ἐν μέρει, τὴν ἐγκυρότητα καὶ τὴν εὐκρίνεια τῶν κριτικῶν ποὺ διευτυπώθησαν ἐναντίον τοῦ Ἀριστοτέλη ἀπὸ τὸν Γερμανὸ φιλόσοφο.

Στὸ παρὸν ἄρθρο, αὐτὴ ἡ ἐρμηνευτικὴ μέθοδος ἐφαρμόστηκε στὸ πρόβλημα τοῦ χρόνου στὸν Ἀριστοτέλη, γιὰ τὸν ὁποῖο ἡ ἔννοια αὐτὴ φαίνεται νὰ κατέχει ἓνα ὄντολογικὸ εὖρος μεγαλύτερο σὲ σχέση μὲ ἐκεῖνο τὸ ὁποῖο κατέχεται ἀπὸ μιὰ φαινομενολογία τῆς συνηθούς ἀντιλήψεως τοῦ χρόνου.

F. FILIPPI

(μτφρ. Μ. ΠΡΩΤΟΠΑΠΑ-ΜΑΡΝΕΛΗ)



EMPIRISCHE BEFUNDE ÜBER DIE ATHENISCHE DEMOKRATIE UND ENTSPRECHENDE AUSSAGEN BEI ARISTOTELES – EIN IDEOLOGIEKRITISCHER VERGLEICH

1. Die sozioökonomische Polis und ihre gesellschaftlichen Akteure: Empirischer Befund – Aristotelische Ideologie

Aristoteles hatte – wie später sein darin ebenbürtiger Nachfolger Hegel – gegenüber seiner spekulativen und idealistischen Philosophie stets den Anspruch erhoben, dass sie beweise, was sie behaupte. Alleine die logische Hinterfragung dieser Behauptung (ob die Argumentation in sich logisch konsistent ist oder nicht) macht Sinn. Es ist ein Sinnbegriff, der in der Fragestellung mündet, in welchem Verhältnis das Logische zum Empirischen – genauer: die ‚ideologische‘ Soziallehre des Aristoteles zu den historischen Ausformungen der Polis seiner Zeit – gestanden ist.

Entsprechende historische Assoziationen sollen im Rahmen einer Komparatistik aber so behutsam und nur so dringend wie möglich erarbeitet werden, da ein grundsätzlich bindender und auf das Engste herzustellender Zusammenhang zwischen einer eher abstrakten Soziallehre des Aristoteles und einer konkreten empirischen Polis (des 4. Jahrhunderts) schlichtweg nicht vorhanden ist¹. Zwar wurde – es sei hier auf den peniblen Forschungsbericht von Touloumakos verwiesen – in der Forschung der letzten Jahrzehnte dieser Kontext auf einen Konnex mechanisch verengt², doch dieser führt den von Dogmen und Ideologien weitgehend entbundenen Forscher fast wieder an die Stunde Null der Quellenforschung zurück³.

1. Cf. dazu Karen PIEPENBRINK, *Politische Ordnungskonzeptionen in der attischen Demokratie des vierten Jahrhunderts v. Chr., Eine vergleichende Untersuchung zum philosophischen und rhetorischen Diskurs*, Stuttgart, 2001 (Historia: Einzelschriften; Heft 154; zugleich Univ. Diss.: Freiburg im Breisgau 1999), p. 88: «Grundsätzlich bezieht Aristoteles sich bei seinen Überlegungen nicht auf eine bestimmte Polis, sondern setzt sich mit der Polis des 4. Jahrhunderts gewissermaßen ‚idealtypisch‘ auseinander»; und dann die Autorin später, auf Seite p. 197: «Die politischen Reflexionen des Aristoteles weisen keinen direkten Bezug zur attischen Demokratie auf und sagen damit nicht viel über sie aus.»

2. Cf. dazu: Johannes TOULOUMAKOS, Aristoteles' «Politik» 1925-1985, in: *Lustrum*, 32, 1990, p. 177 sq.

3. *Ibid.*, p. 177-282.



Da ein Kontext zwischen Zeit und Werk, genauer: zwischen empirischen Befunden des 4. Athenischen Jahrhunderts und der Sozialontologie des Aristoteles, bislang nur im Sinne globaler Werkzentrierung⁴, nicht aber in Bezug auf die hier entwickelten Hypothesen erarbeitet wurde, macht es durchaus Sinn, diesen - so cursorisch er hier nur vorgestellt werden kann - anhand der sozialen Akteure in der Athenischen Polis, anhand von «Bürger», «Sklave» und «Frau», als anderen Deutungszugang zu Aristoteles plastisch vorzustellen⁵. Im Anschluss daran muss die Grundlage der politischen und Staatswissenschaft, der Begriff der Polis, besprochen und analysiert werden.

2. Bürger und Sklave in empirischen Befunden vom 5. bis zum 4. Jahrhundert

2.1. Handwerk und Bürgertum

Die ab dem 6. Jahrhundert in Athen entstandene und am Ende des 5. Jahrhunderts schon florierende bürgerliche Handwerkerschicht⁶ war für die Entstehung des Asty (τὸ ἄστυ) und der Metropole Athen im 4. Jahrhundert – neben der Nähe zum guten Hafen und der somit errungenen militärisch-politischen Machtstellung des Bürgers – verantwortlich⁷.

4. Aus der unübersichtlich gewordenen Literatur sei hier bloß einer der neuesten repräsentativen Befunde genannt: Otfried HÖFFE, *Aristoteles*, München, 1999².

5. Zumal ich durch meinen spezifischen Fragen- und Argumentationsgang größtenteils andere Quellen und Befunde zum 4. Athenischen Jahrhundert herangezogen, favorisiert und zitiert habe wie der auf den ersten Blick in der Intention durchaus ähnlich arbeitende Christian MEIER, *Die Entstehung des Politischen*, Frankfurt am Main, 1995³, p. 651 sq., der allerdings unter fast völliger Außerachtlassung des politischen Bewusstseins auf Grundlage des politischen Handelns die demokratische Entwicklung Athens einer abstrakten autonomen Intelligenz im Sinne einer Aufklärungsvernunft Kantens zuschreiben muss: Denn die von ihm so titulierte «politische Revolution der Weltgeschichte» entzündet sich weniger durch das politische oder ökonomische Handeln der Menschen, sondern aufgrund einer letztthin unbestimmt bleibenden «relativ autonomen Intelligenz», die wie aus der Pistole geschossen eine ‚Dialektik der Aufklärung‘ vom 5. zum 4. Jahrhundert geleistet haben muss (cf. Zitate wie den besonders plastisch dargestellten Gedankengang in: IDEM, *Die Griechen, Die politische Revolution der Weltgeschichte*, in: *Saeculum*, 3, 1982, pp. 133-147).

6. Es kann hier dem sonst so sensibel mit Zahlenmaterial umgehenden Frank KOLB bei bestem Willen nicht gefolgt werden, wenn er für das Athen des 6. Jahrhunderts die Anzahl der Handwerker, die zudem noch zumeist aus Metöken sich rekrutieren sollen, auf 75 Prozent der Bevölkerung beziffert (*Die Stadt im Altertum*, München, 1984, pp. 82 sq.). Vielmehr bietet sich die Hypothese Audrings an, dass in der athenischen Polis die Überzahl der Handwerker gegenüber den Bauern erst am Ende des 5. Jahrhundert entstanden ist (Gert AUDRING, *Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage der athenischen Bauern im ausgehenden 5. und 4. Jahrhundert v. unserer Z.*, in: *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte, Sonderband: Studien zur athenischen Sozialstruktur und römischen Wirtschaftsgeschichte in Kleinasien*, 1977, pp. 9-86).

7. KOLB, *Die Stadt*, 82-85 und Alison BURFORD, *Künstler und Handwerker in Griechenland und Rom*, Mainz am Rhein, 1972 (*Kulturgeschichte der antiken Welt*; Band 24), pp. 84-228.

Seit den frühen 1950-er Jahren hat sich folgende, bis heute im Wesentlichen gültige Ansicht über das klassische Athen festgesetzt⁸: Das Handwerk des 5. und 4. Jahrhunderts braucht weder (im marxistischen Sinn) klassendifferent⁹, noch für (im idealistischen Sinn) den damaligen Menschen als minderwertige Tätigkeitsform¹⁰ gedeutet zu werden. Schriftliche Bauabrechnungen¹¹ in Athen etwa zeigen, dass «Bürger, Metöken und Sklaven nebeneinander», in gleicher Qualität und zu gleichem Lohn, arbeiteten¹²; und bei manchen ‚Bautrupps‘, bei denen auch der Eigentümer fest mitarbeitete, war nicht einmal den Zeitgenossen ersichtlich, wer der Bauleiter gewesen sein mochte¹³.

Zwar darf sich die Forschung nicht von der relativ ausgeglichenen Rekrutierung der Handwerker aus Bürgern, Metöken und Sklaven zu einer Sozialutopie des klassischen Handwerks verleiten lassen¹⁴ (zumal die Paritäten aus den hohen Verlusten an Bürgern seit 415 und besonders nach 403 leicht erklärbar sind)¹⁵, doch stellt sich klar heraus, dass die von zeitgenössischen Philosophen wie Aristoteles und Xenophon¹⁶ eingebrachte mindere Wertschätzung des Handwerks keine sozioökonomisch begründbaren Wurzeln hat.

Sowohl im Stadtbild wie in der bürgerlichen Struktur war das Handwerk fest verankert: Kleine und mittelgroße Werkstätten (Ergasterioi von 5-20 Arbeitern) prägten das Stadtbild in Athen, das freilich durch die Schildwerkstatt des

8. J. H. RANDALL, Erechtheum workmen, in: *American Journal of Archaeology*, 57, 1953, pp. 199-210.

9. Alison BURFORD, *Künstler und Handwerker*, p. 26.

10. *Ibid.*, pp. 220-229.

11. Zu den Löhnen im Handwerkswesen lässt sich leider nichts Genaueres sagen, da «das Belegmaterial nicht ausreicht» (BURFORD, *Künstler und Handwerker*, pp. 165 sq.). Wohl kann man den Lohn in Äquivalenzen angeben (soviel Grundnahrungsmittel für soviel Geld etc., pp. 164-169), doch werden diese Bemessungen irrelevant, wenn man bedenkt, dass es – cf. nur die fast schon absurden «delischen Abrechnungen» (p. 170) – keine (in unserem heutigen Sinne: kapitalistisch evozierte) ökonomische Logik gab, die die Richtlinien der Lohnbemessung hätte darlegen können. Cf. dazu auch H.-D. ZIMMERMANN, Freie Arbeit, Preise und Löhne, in: Elisabeth Ch. WELSKOPF (Hg.), *Hellenische Poleis*; Band I, Darmstadt, 1974, pp. 92-107.

12. BURFORD, *Künstler und Handwerker*, p. 26.

13. Cf. dazu auch Angela PABST, *Athenische Demokratie*, München, 2003, p. 98. Sowie allgemein: M. I. FINLEY, *Economy and society in ancient Greece*, London, 1981, pp. 62-76.

14. Cf. dazu Lutz NEESEN, *Demiurgoi und Artifices, Studien zur Stellung freier Handwerker in antiken Städten*, Frankfurt am Main, 1989 (Europäische Hochschulschriften, Reihe 3, Geschichte und Hilfswissenschaften; Band 403), pp. 25-37.

15. P. J. RHODES, Athenian democracy after 403 B. C., in: *The Classical Journal*, 75, 1979, pp. 305-323.

16. Die Philosophen Xenophon und Aristoteles diffamierten das Handwerk als Banausentum (BURFORD, *Künstler und Handwerker*, pp. 32 sq. und pp. 220 sq.). Zu einer vorzüglichen und immer noch gültigen Darstellung des xenophontischen Gedankenmaterials in Bezug auf das Athen im 4. Jahrhundert cf. Walther SCHWAHN, Die xenophontischen Poroi und die athenische Industrie im vierten Jahrhundert, in: *Rheinisches Museum* 80, 1931, pp. 253-278.



Redners Lysias mit seinen 100 Beschäftigten beeindruckend das ‚Firmenmanagement‘ des Bürgertums offenlegte¹⁷. Gegenüber dem Geldgeschäft (Chrematistike) und den so markanten Wechseltischen und ihren Eigentümern, den Trapezites¹⁸, war das Handwerk wie das Kunsthandwerk angesehen, von Kindheit an gefördert¹⁹, und trug zum unverwechselbaren Kolorit der Polis bei.

Mit einem Wort: Die Bürger konnten sich (außer in Sparta) mit dem Handwerk identifizieren, da es die Polis und sie selbst zu dem machte, was sie waren: Selbstbestimmte Menschen, die mit ihren Händen für das eigene wie das Wohl der Stadt sorgten. In diesem Zusammenhang gilt festzuhalten, dass die größten und wichtigsten Bürger Athens Söhne von Handwerkern waren:

Sophokles (General, Tragödiendichter) war Sohn eines Zimmermanns, Kephalos (hoher Polite) Sohn eines Töpfers. Darüber hinaus – aber dies dürfte etwa ein Aristoteles schon als Zeichen des Verfalls und der Dekadenz der sich in Krisis befindlichen Polis bewertet haben – waren Kleophon und Antynos, beide hohe Führer der radikalen Demokratie, Leiermacher beziehungsweise Gerber²⁰.

Da das Handwerk - ja in Athen selbst die Bergwerksarbeit im Laureion²¹ - mit der Polis identifiziert wurde und weniger den privatim Charakter von Eigenheim und der ihm assoziierten Landwirtschaft (Eigenversorgung mit wenigen, sozusagen ‚handverlesenen‘ Sklaven) trug²², wurde es von der Praxis des Bürgers allmählich ausgegliedert, indem seine Leitung Freigelassenen oder Sklaven übertragen wurde. Das erklärt auch die Tatsache, weshalb Kunsthandwerkstätten, die für das Wohl der Stadt Athen in Form des berühmten Keramik-Exports von größter Bedeutung waren (und damit eine geglückte

17. Alison BURFORD, *Künstler und Handwerker*, pp. 28 sq. Nach Finley (M. I. FINLEY, *Die antike Wirtschaft*, München, 1993, 78) soll Kephalos in seiner Schildwerkstatt sogar 120 Sklaven beschäftigt haben.

18. Johannes HASENBROEK, Zum griechischen Bankwesen in der klassischen Zeit, in: *Hermes*, 55, 1920, pp. 113-173.

19. Cf. dazu Marco FITTÀ, *Spiele und Spielzeug in der Antike, Unterhaltung und Vergnügen im Altertum*, aus dem Italienischen übersetzt von Cornelia HOMANN, Stuttgart, 1998, p. 28: Schon kleinen Kindern wurde im Spiel «als soziales Ziel mit weitreichender Bedeutung» das Handwerk, besonders das «Modellieren und Konstruieren», beigebracht. Zu den Quellen cf. den Artikel von Otto HUG, Spiel, in: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Neue Bearbeitung begonnen von Georg WISSOWA, München-Zürich, 1993 (unveränderter Neudruck); Band III A 2, Spalte 2, Zeile 22-30 («Nachahmungsspiele»).

20. BURFORD, *Künstler und Handwerker*, p. 188.

21. Das ist insoferne ein interessanter Fakt, zumal Siegfried LAUFFER, *Die Bergwerkssklaven von Laureion*, Wiesbaden, 1979², nachweisen konnte, dass in den Blei- und Silbergruben von Laureion fast nur Sklaven arbeiteten.

22. M. H. JAMESON, Agriculture and slavery in the classical Athens, in: *American Journal of Ancient History*, 73, 1977 sq., pp. 122-145.

Synthese von Handwerk und Handel stattfand), mitunter von Sklaven geleitet werden konnten²³.

Überhaupt muss in Bezug auf das Kunsthandwerk gesagt werden, dass es - und hier vor allem durch Aristoteles - durch die Philosophen eine begriffliche Separation zum Handwerk erfuhr, die in der sozioökonomischen Realität so nicht vorzufinden war: Der Künstler war ein besserer Handwerker, aber er hatte nicht im Athen des 4. Jahrhunderts und in sonst keiner Polis und zu sonst keiner Zeit den Abstand zur Handwerkermasse, welchen ihm noch heute in der zeitgenössischen Forschung unterstellt wird²⁴.

2.2. Der Sklave im Produktionsprozess

Dieses Bild des nicht exploitativen, nein vielmehr kollegialen Umgangs des Bürgers mit den Sklaven und Metöken im Rahmen des Handwerks und Kunsthandwerks ist – nicht nur, sondern auch – einer Außenperspektive des Forschers entnommen und kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass die inhaltliche Besetzung des Handwerks vermutlich ganz anders angelegt war:

In den «Spielräumen sozialer Mobilität»²⁵ hatte der athenische Bürger die bescheidene, aber doch existente Freiheit zu entscheiden, ob er sich in der Landwirtschaft mit seinen persönlichen Sklaven betätigen, (so noch zum überwiegenden Großteil das Bürgertum am Vorabend des 4. Jahrhunderts)²⁶ oder ob er sich im Handwerk prüfen und bewähren wollte²⁷.

Der Sklave – entgegen dem Metöken, der (außer im Athen des 4. Jahrhunderts, wo er fast schon zum Bürgertum zugerechnet werden konnte)²⁸ eine Art

23. Cf. dazu R. M. COOK, Die Bedeutung der bemalten Keramik für den griechischen Handel, in: *Jahrbuch der DAI*, 74, 1959, pp. 114-123.

24. Cf. dazu Arnold HAUSER, *Kunst und Gesellschaft*, München, 1988, 184 und Wladyslaw TATARKIEWICZ, *Geschichte der Ästhetik, I. Band: Die Ästhetik der Antike*, Deutsch von Alfred LOEPFE, Basel-Stuttgart, 1979, p. 170: Unter Künsten wird in der Antike, wie bei Aristoteles im besonderen, nicht nur das, «was man später »schöne Künste« genannt hat, [bezeichnet,] sondern auch Handwerke; als solche nicht nur Malerei und Skulptur, sondern auch das Schusterhandwerk oder der Schiffsbau.»

25. Detlef LOTZE, Spielräume sozialer Mobilität in Athen und Sparta, Überlegungen zu verschiedenen Ausprägungen griechischer Gesellschaft in klassischer Zeit, in: *Klio*, 72, 1990, pp. 135-143.

26. Gert AUDRING, Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage der athenischen Bauern im ausgehenden 5. und 4. Jahrhundert v. unserer Z., in: *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte, Sonderband: Studien zur athenischen Sozialstruktur und römischen Wirtschaftsgeschichte in Kleinasien*, 1977, pp. 9-86; hier besonders pp. 21-28.

27. Hans KLOFT, *Die Wirtschaft in der griechisch-römischen Welt, Eine Einführung*, Darmstadt, 1992, pp. 24 sq.

28. Cf. dazu Lea M. GLUSKINA, Studien zu den sozial-ökonomischen Verhältnissen im 4. Jahrhundert vor unserer Zeit, in: *Eirene*, 12, 1974, pp. 118-138.

Handelsreisender in Sachen Handwerk war²⁹ – hatte diese Freiheit niemals und zu keiner Zeit. Begriff und Bedeutung des Sklaven mögen verschieden eingeschätzt worden sein³⁰, aber die Freiheit, über sein Leben zu entscheiden, hatte er nicht und sie wurde ihm – außer in seltenen Ausnahmefällen³¹ – auch nie gewährt.

Den Sklaven hinsichtlich seiner ökonomischen Bedeutung für die Polis zu beurteilen ist nicht einfach, und die diesbezügliche Forschung ist eher unter ideologischen Auspizien zu betrachten; eine hinreichende empirische Befundung ist hingegen von Seltenheitswert³². Denn obwohl die nicht permanent gegebene, aber doch vorhandene Freistellung auch des armen Bürgers³³ für politische oder sonstige außerökonomische Aktivitäten im Rahmen von Entschädigungszahlungen³⁴ nicht ohne einer gewissen wirtschaftlichen Absicherung der Polis erfolgt sein kann, ist sich die Forschung unsicher, wieweit sie den Anteil der Sklaven daran zu beurteilen hat:

Auf der einen Seite treibt die idealistische Forschung seltsame Blüten, wenn behauptet wird, dass Athen ohne Sklaven nur die reichsten Bürger in ihrer Lebensart geschmerzt hätte³⁵. Andererseits hat der von marxistischen Garanten wie Finley³⁶ inspirierte Forscher Humphreys³⁷ anscheinend den durch indu-

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΑΙΩΝ

29. Daniel WHITEHEAD, *The ideology of the Athenian meeting*, Cambridge, 1977, pp. 12-16.

30. Zu den verschiedenen theoretischen und empirischen «Komponenten der Sklaverei» (91), siehe M. I. FINLEY, *Die Sklaverei in der Antike, Geschichte und Probleme*, München, 1981, besonders pp. 91-110.

31. Zu den verschiedenen Möglichkeit des Freikaufens oder Freistellens cf. Elisabeth Ch. WELSKOPF, *Probleme der Sklaverei als Privateigentumsverhältnisse in der Antike*, Berlin, 1977 (Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften der DDR, Klasse Gesellschaftswissenschaften, 6, 1977), passim.

32. Zu idealistischen und materialistischen Forschungsansätzen, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann, siehe den exzellenten «Forschungsgeschichtlichen Überblick» in Norbert BROCKMEYER, *Antike Sklaverei*, Darmstadt, 1979 (Erträge der Forschung; Band 116), pp. 3-73.

33. Zur nicht leicht einzuschätzenden Diätenfrage – arme Bürger wurden angeblich für die zeitliche Inanspruchnahme bei politisch wichtigen Geschäften finanziell entschädigt – cf. Victor EHRENBURG, *Der Staat der Griechen (Der hellenistische Staat)*, Stuttgart, 1965, 64-72 und diesen kontrastierend: M. I. FINLEY, *Antike und moderne Demokratie*, Stuttgart, 1980, pp. 53.

34. Entstehung, Umfang und Zweck des Theorikons wie des Diobelias sind bis heute heftig umstritten, wobei vermutlich die spezifische, aber dennoch systematische Arbeit von Natan VALMIN, *Diobelia and theorikon*, in: *Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae*, (ser. in 4/X), 1965, pp. 171-206, gegenüber den in Einzelheiten sich verlierenden Publikationen zu präferieren ist.

35. A. H. M. JONES, *The economic basis of the Athenian democracy*, in: IDEM, *Athenian democracy*, Oxford, 1975⁶, pp. 18-24.

36. M. I. FINLEY, *Economy and society in ancient Greece*, pp. 97-115.

37. Sally C. HUMPHREYS, *Anthropology and the Greeks*, London, 1978, pp. 136-158.



strikapitalistische Determinanten bestimmten und Klassenkampf evozierenden ‚Staat‘ vor Augen, wenn davon ausgegangen wird, dass die Exploitation der sklavischen Arbeitskraft den Desintegrationsprozess des 4. Jahrhunderts primär hervorgerufen hätte³⁸.

Da das zur Verfügung stehende Quellenmaterial enorm dürftig und für die hier dargelegte Problemlage, zumindest was das archäologische Befundungsgut betrifft, kaum zwingende Auskünfte geben kann, wird man wohl die Mitte zwischen den Extremen anzunehmen haben:

Gelang es einem Bürger – zumeist unter erheblichen Entbehrungen – einen Sklaven zu erwerben, so ist auch anzunehmen, dass es ihm besser möglich gewesen ist, sich den politischen Geschäften zu widmen wie der Muße sich hinzugeben, als wenn er in der Landwirtschaft und im Handwerk rein auf sich und seine Familie angewiesen gewesen wäre³⁹.

Dass der Sklave – mit Ausnahme des de facto nicht wirklich oder nur für Sklaven hoher Abkunft einklagbaren Asylrechts⁴⁰ – recht- und ehrlos war, ergibt sich durch die Definition «Menschenfüßler» selbst (ἀνδράποδον)⁴¹. Dieser Sammelbegriff darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass es innerhalb des Sklaventums erhebliche soziale Abstufungen gab, die tatsächlich auf dem schieren Zufall beruhen konnten.

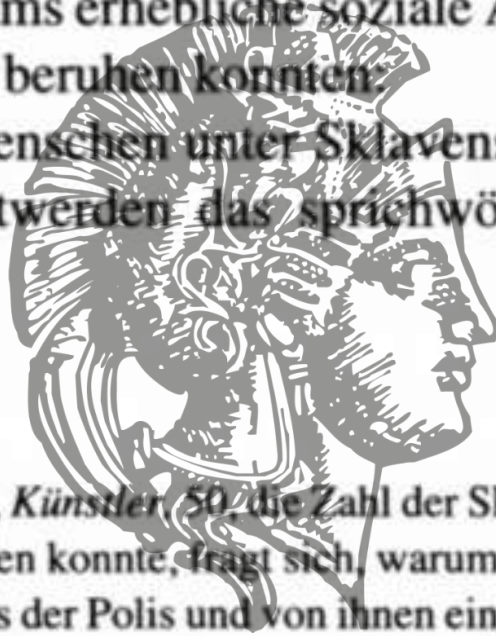
Denn wenn einem Menschen unter Sklavenschaft (jedweder Ursache) beim Verkauf- oder Vererbtwerden das sprichwörtliche Glück fehlte, wurde er

38. Da aber nach BURFORD, *Künstler*, 50, die Zahl der Sklaven in Athen im 5. Jahrhundert auf 60 000 bis 80 000 beziffert werden konnte, fragt sich, warum nach Humphreys der durch die Sklaven erarbeitete ökonomische Status der Polis und von ihnen eingeleitete Desintegrationsprozess erst ein Jahrhundert später angefangen haben sollte.

39. Cf. dazu Chester G. STARR, *An overdose of slavery*, in: IDEM, *Essays on ancient history*, Oxford, 1979, besonders pp. 43-58.

40. Hans KLEES, *Herren und Sklaven, Die Sklaverei im ökonomischen und politischen Schrifttum der Griechen in der klassischen Zeit*, Wiesbaden, 1975 (Forschungen zur antiken Sklaverei; Band 6), besonders pp. 37-43. IDEM, *Sklavenleben im klassischen Griechenland*, Stuttgart, 1998 (Forschungen zur antiken Sklaverei; Band 30), passim. Jonas GRETHLEIN, *Asyl und Athen, Die Konstruktion kollektiver Identität in der griechischen Tragödie Drama*, Stuttgart, 2003 (Beiträge zum antiken Drama und seiner Rezeption), konnte nachweisen, dass in der attischen Tragödie «das Asylmotiv nichtattische Helden mit Athen verknüpft» und somit den «Ruhm Athens im panhellenischen Mythos befestigt.» (p. 429) Damit wird klar, dass die Politiker Athens das Asylrecht eher in der Tragödie verwirklicht sehen wollten, als in der Athenischen Gesellschaft selbst. So wurde die weitgehende und real praktizierte Ablehnung des Asylrechts in der Polis mit ihrer Aneignung in der Kunst- und Ideologieform Tragödie kompensiert.

41. Zu den verschiedenen Bezeichnungen (daneben: δοῦλος; οἰκέτης; θεράπων) cf. Ulrich KÄSTNER, *Bezeichnungen für Sklaven*, in: Elisabeth Ch. WELSKOPF (Hg.), *Soziale Typenbegriffe im alten Griechenland und ihr Fortleben in den Sprachen der Welt*; Band 3, Berlin, 1981, pp. 282-318. Zudem ist der kurze, aber umsichtige Abriss von Norbert BROCKMEYER, *Terminologie der Unfreiheit*, in: IDEM, *Antike Sklaverei*, pp. 106 sq., heranzuziehen.



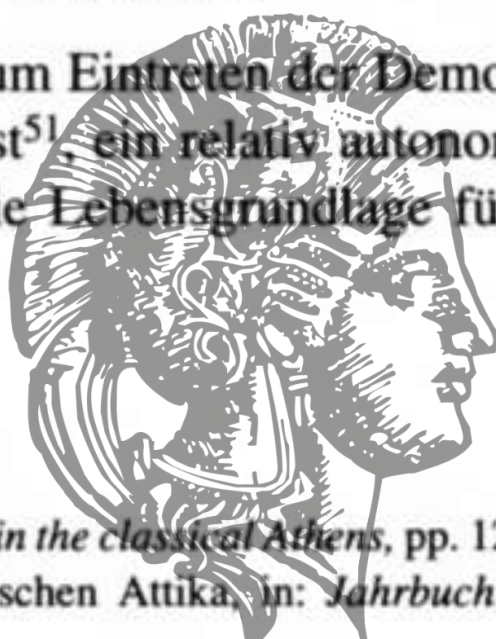
anstatt für die vergleichsweise erträgliche Arbeit im primären (Scholle⁴², Ölanbau)⁴³, sekundären (Keramik, Bauwerk, Lederei)⁴⁴ oder tertiären Wirtschaftssektor (Oikos, Verwaltung, Handel, Geldgeschäfte, Verwaltung und Organisation)⁴⁵ an die gefürchteten, in heftigstes Lobbying verstrickten Mineigentümer⁴⁶ verschachert.

Diese beim Volk nicht besonders beliebten Geschäftsmonopolisten wurden wegen ihres geradezu legendären Reichtums, den sie aus den Todesminen auf der Basis von totaler Exploitation von Arbeitstieren in menschlicher Gestalt erwirtschaften konnten, in etlichen Chronologien gesondert angeführt: Während der Durchschnittsbürger sich im Laufe seines Lebens nicht mehr als zwei bis drei Sklaven leisten konnte, konnte dieser sich Sklaven en masse (Laureion zählte bis zu 30 000⁴⁷, Cartagena um die 40 000 «menschliche[n] Arbeitstiere»)⁴⁸ zulegen und diese in kürzester Zeit ‚aufreiben‘⁴⁹; zumal diese Art von Sklaven auf unvorstellbare Art und Weise - bei knappsten Rationen von Wasser und Brot - kaserniert wurden⁵⁰.

2.3. Der Bürger: Bauer, Handwerker und Polite

Der Durchschnittsbürger war bis zum Eintreten der Demokratie im 4. Jahrhundert, aber auch dann noch zumeist⁵¹, ein relativ autonomer Kleinbauer⁵², der auf seinem Grund und Boden die Lebensgrundlage für seine Familie –

AKAΔHMIA



ΑΘΗΝΑΙΩΝ

42. M. H. JAMESON, *Agriculture and slavery in the classical Athens*, pp. 123 sq.

43. Heinz LOHMANN, Landleben im klassischen Attika, in: *Jahrbuch der Ruhr-Universität Bochum*, 1985, pp. 71-96.

44. Leonhard SCHUMACHER, *Sklaverei in der Antike, Alltag und Schicksal der Unfreien*, München, 2001, pp. 91-106.

45. *Ibid.*, pp. 116-161.

46. Cf. dazu D. I. RANKIN, The mining lobby at Athens, in: *Ancient Society*, 19, 1988, pp. 189-205.

47. LAUFFER, *Die Bergwerkssklaven von Laureion*, p. 25. Norbert BROCK, *Antike Sklaverei*, gibt in Rekurs auf LAUFFER folgende Zahlen wieder: 10 000 – 20 000 Laureionsklaven wurden bis Ende des 5. Jahrhunderts registriert, in der Mitte des vierten Jahrhunderts ca. 30 000 – 35 000 Sklaven.

48. Leonhard SCHUMACHER, *Sklaverei in der Antike*, p. 110.

49. D. I. RANKIN, *The mining lobby at Athens*, p. 203.

50. Cf. dazu Leonhard SCHUMACHER, *Sklaverei in der Antike*, pp. 109 sq.: Das Arbeitslager bei den Steinbrüchen «von Simitthus am Djebel Chemtou in Numibien» bietet den besten Befund der Antike über Infra- und Verwaltungsstruktur von Minen und Steinbrüchen. Das Areal von 40 000 m² wurde durch «eine mächtige Mauer» gesichert.

51. Bertram SCHEFOLD, Spiegelungen des antiken Wirtschaftsdenkens in der griechischen Dichtung in: *Studien zur Entwicklung der ökonomischen Theorie*, 11 (1992; zugleich Schriften des Vereins für Sozialpolitik 115/XI), pp. 13-89.

52. Cf. dazu Robin OSBORNE, *Demos, The Discovery of Classical Attika*, Cambridge, 1985, p. 142.



womöglich mit einem oder zwei Sklaven⁵³ – erwirtschaftete und darüber hinaus sich in der Regel kein Grundeigentum erwirtschaften konnte⁵⁴. Daneben, oder im Laufe des 4. Jahrhunderts immer mehr separierend, waren die Bauernbürger womöglich – und in konzentrierter Symbiose mit den bevölkerungsmäßig überhand nehmenden Metöken⁵⁵ – Handwerker, die vor allem im kleinen Familienbetrieb ihrer Arbeit nachgingen⁵⁶.

Niemals aber gab der Bauer – γεωργός bedeutet bezeichnender Weise Landbesitzer und Landarbeiter zugleich⁵⁷ – seinen Grund und Boden auf, selbst wenn er durch seine Werkstätte zu Gewinn kam, und was noch mehr zählte: hohes Ansehen⁵⁸ erlangte, denn dieser Grund und Boden war sein verbürgtes Recht, sich Polite nennen – und danach handeln zu dürfen⁵⁹.

Erwirtschaftete der Bürger mit seinem Handwerk hohen Gewinn – was selten

53. Aber da für einen kleinen und mittleren Bauern die Anschaffung eines Sklaven sehr kostspielig war und die desaströse Gefahr in sich bergen konnte, durch Fehlkauf (zumeist im Zusammentreffen mit einer Fehlernte (was keine Seltenheit gewesen sein dürfte) à la longue selbst womöglich in der Sklaverei zu enden, überlegte es sich dieser zweimal, ob er einen riskanten Sklavenkauf wagen sollte. Cf. dazu: Ellen M. Wood, Agriculture slavery in classical Athens, in: *American Journal of Ancient History*, 8, 1983, pp. 1-47. Cf. dazu auch Leonhard SCHUMACHER, *Sklaverei in der Antike*, p. 94: Die «attischen Bauern» haben mit «Unterstützung ihrer Familie [...] ihre Parzellen eigenhändig bewirtschaftet», wobei «der Bauer auch einen oder mehrere Sklaven» besaß, «die er ganzjährig bei der Feldarbeit oder gegebenenfalls als Hirten einsetzen konnte, aber auch unterhalten musste. In der Regel war es wohl günstiger, im Bedarfsfalle zur Getreidebeziehungsweise Olivenernte oder zur Weinlese Saisonarbeiter einzustellen, seien es freie Tagelöhner oder Mietsklaven.»

54. AUDRING, Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage der athenischen Bauern im ausgehenden 5. und 4. Jahrhundert v. unserer Z., pp. 84-86.

55. Cf. dazu den Nachweis bei Lea M. GLUSKINA, Studien, pp. 118-138.

56. Zwar für Athenische Verhältnisse nicht völlig falsch, aber dennoch irreführend ist in diesem Zusammenhang die Annahme Michael FLOIGERS, Arbeit, Arbeitszeit und Freizeit, Wien, 1994, (Schulbuchnummer 2609), p. 10, dass «die meisten handwerklichen Berufe in Athen von Metöken und Sklaven ausgeübt» wurden und «der freie Bürger» nur in äußerster Not «dazu [zum Handwerk] gezwungen werden» konnte.

57. So die Begriffsbestimmung bei Xenophon (cf. dazu Sarah B. POMEROY (Hg.), *Xenophon Oeconomicus: A Social and Historical Commentary*, Oxford, 2001, 5, 4) die Begriffe αὐτοεργός oder ἀγροῖκος zur Bezeichnung des Bauern wurden hingegen kaum verwendet.

58. KLOPF, *Die Wirtschaft in der griechisch-römischen Welt*, p. 34.

59. Gert AUDRING, Über Grundeigentum und Landwirtschaft in der Krise der athenischen Polis, in: Elisabeth Ch. WELSKOPF (Hg.), *Hellenische Poleis; Band I*, Darmstadt, 1974, pp. 108-131. Sowie LOTZE, *Spielräume sozialer Mobilität in Athen und Sparta*, pp. 135-140. Und dieses mit eigenem Land und Gut verknüpfte Bürgerrecht wurde umso mehr selbstbewusst gelebt, da im Archaicum die Grenzen zwischen freier und unfreier Landbevölkerung verwischt gewesen sein dürften. Cf. dazu: Detlef LOTZE, ΜΕΤΑΞΥ ΕΛΕΥΘΕΡΩΝ ΚΑΙ ΔΟΥΛΩΝ, Studien zur Rechtsstellung unfreier Landbevölkerung in Griechenland bis zum 4. Jahrhundert v. Chr., Berlin, 1959 (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft; Band 17), pp. 71-78.

genug vorkam und selbst von marxistischer Seite nicht Grund zur Annahme einer Monopolisierung ist⁶⁰ –, dann stellte er sich Metöken und Sklaven ein, zumeist ohne jedoch sich vor «honest labour»⁶¹ drücken zu wollen: Er arbeitete in der Werkstätte mit, und in manchen seltenen Fällen gelang es ihm tatsächlich, diese an einen Sklaven oder Metöken zu verleihen – um vom Gewinn ‚wirklich‘ leben, das heißt politisch handeln und sich der Muße hingeben zu können: Bekanntlich geht Aristoteles davon aus, dass Bürger nicht arbeiten dürfen und sich nur in der politischen Praxis betätigen und sich der Muße hingeben sollen⁶².

Das *prattein* des Bürgers war also im Regelfall ein bäuerliches und handwerkliches Arbeiten, das kaum über die Sicherung der eigenen Familie und der Polis Gewinne abwarf. War es ihm durch minimale Gewinne in der Landwirtschaft, wie durch vermutlich größere im Handwerk⁶³, möglich gewesen,

60. Cf. V. N. ANDREEV, Zur Kontinuität der Vermögenselite Athens vom 5. bis 3. Jahrhundert v. unserer Z., Die Entstehung großer Vermögen in Athen im 5./4. Jahrhundert v. unserer Z., in: *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte*, Teil I, 1, 1983; Teil II, 2, 1984; Teil III, 2, 1990, passim. ANDREEV konnte luzid nachweisen, dass eine Monopolisierung von Macht und Kapital selbst bei den reichsten Bürger nicht anzunehmen ist, da diese in Friedenszeiten kostspielige Ämter (Leiturgie wie Eisphora) zu übernehmen hatten und in Krisenzeiten in einem für heutige Vorstellungen geradezu unfassbaren, da an die Grenze des Ruins gehenden, Ausmaß zur (Kriegs-)Kasse gebeten wurden. In diesem Kontext betrachtet wäre es auch, so Paul VERNÉ, *Brot und Spiele, Gesellschaftliche Macht und politische Herrschaft in der Antike*, Frankfurt am Main, 1988, pp. 168-172, völlig irreführend, die Liturgien im Rahmen des «griechischen Euergismus» (168) zu betrachten: Denn obwohl es keine steuerrechtlich exekutierbare Bestrafung (im heutigen Sinne) bei Nichtleistung der Leiturgien gab, sind sie alles andere als freiwillig geleistete Beträge gewesen. Die Reichen in einer griechischen Polis (exemplarisch: Athen) hatten diese Abgeltung, historisch und lange Zeit durchaus und vor allem in Naturalien (p. 171), später finanziell, zu leisten. Eher zähneknirschend als stolz gaben sich die Reichen die ‚Ehre‘, finanziell die Stadt bei Festen, Kriegen und Liturgien zu unterstützen; und das Selbstbewusstsein der Durchschnittsbürger war so weit gediehen, dass sie diese Zahlungen eher als Selbstverständlichkeit, denn als abzuleistende Pflicht für die Allgemeinheit verstanden – jedenfalls ist die Auffassung der früheren Forschung, dass die Reichen einer Stadt sich geradezu um diese Pflichten (Ämter- wie Zahlungspflicht) gerissen hätten, um in den Ruhm zu kommen, die Allgemeinheit unterstützt zu haben, eindeutig revidiert worden (pp. 171 sq.)

61. Ellen M. WOOD, *Peasant-citizen and slave, The foundations of Athenian democracy*, London, 1989, p. 53.

62. Cf. dazu Elisabeth Ch. WELSKOPF, *Probleme der Muße im alten Hellas*, Berlin, 1962, besonders pp. 13-16 und pp. 67-73.

63. Der Bürgerhandwerker, der seine Kunst als Auftrag der Götter selbstbewusst abzuleiten (Athene und Hephaistos lehren die Menschen ihre *téchnai*) und zu definieren verstand (cf. Erhard SCHLESIER, Ethnologische Aspekte zu den Begriffen Handwerk und Handwerker, in: Herbert JANKUHN (Hg.), *Das Handwerk in vor- und frühgeschichtlicher Zeit, Bericht über die Kolloquien der Kommission für die Altertumskunde Mittel- und Nordeuropas in den Jahren 1977 bis 1980*, Göttingen, 1981-1983, pp. 9-35) konnte eine eigene Handwerksstätten gründen oder als ἀριτέκτως einem Bauprojekt vorstehen.

Freigelassene, Metöken und Sklaven für die Stabilisierung des *status nuce* (und kaum für eine Expansion des Geschäfts)⁶⁴ anzumieten oder -kaufen (Sklave), so tat er das.

Und er tat dies umso lieber, da er sein Handeln selbstbewusst vor allem als ein politisches Handeln verwirklichen wollte, und die Unterstützung durch andere – oder wohl mit größerem Realitätsbezug formuliert: die Ausbeutung anderer – ihm dabei helfen konnte, seine politischen Ämter in der für ihn befriedigenden Form wahrnehmen zu können⁶⁵.

Das Ausüben eines repräsentativen Amtes⁶⁶ wie der Besuch der «Ideologiestitution»⁶⁷ Theater konnte den Bürger im «entwickelte[n] griechische[n] Stadtstaat» schließlich darüber hinwegtäuschen, dass «die attische Demokratie [...] entgegen ihren eigenen Präntentionen nicht unmittelbarer Ausdruck» einer basisdemokratischen Gemeinschaft gewesen ist, «sondern» - und darin ist sich die Forschung im Wesentlichen einig - «Herrschaft des Staates», und somit in letzter Konsequenz Herrschaft «über den Menschen» war⁶⁸.

Damit schließt sich nicht und keinesfalls eine pessimistische Sicht über das politische Handeln des Bürgers an – tatsächlich war sein Gewicht in der Volksversammlung seit der Institutionalisierung derselben⁶⁹ gefragt und unabkömmlich –, doch verliert sich letztendlich die Bedeutung des πράττειν angesichts einer, besonders nach dem verlorenen Peloponnesischen Krieg⁷⁰ dominierenden und elitären Politikerschicht, die vom Blut- wie Geldadel und Intellektuellen mit hohen rhetorischen Fähigkeiten geprägt war und in deren Händen die letzten Beschließungsgewalten ruhten⁷¹.

2.4. Resümee

Die empirischen Befunde zu Bürger und Sklave vom fünften bis zum vierten

64. Cf. dazu: Ellen M. WOOD, *Agriculture slavery in classical Athens*, p. 32.

65. Clemens K. STEPINA, Die Begriffe Praxis und Poiesis bei Aristoteles. Zum Verständnis von geistiger und körperlicher Arbeit in der antiken Philosophie, in: *Maske und Kothurn, Internationale Beiträge zur Theaterwissenschaft*, 30. Jg./2-4 H, 2000, pp. 291-295.

66. Cf. dazu Friedrich WARNCKE, *Die demokratische Staatsidee in der Verfassung von Athen*, Bonn, 1951, pp. 144 sq.

67. Clemens K. STEPINA, *Die Begriffe Praxis und Poiesis bei Aristoteles*, pp. 297-299.

68. Alfred HEUSS, Herrschaft und Freiheit, Der entwickelte griechische Stadtstaat, in: *Propyläen-Weltgeschichte, Summa Historica*, Berlin, 1965, pp. 74-86; hier: p. 85.

69. J. K. DAVIES, *Wealth and the power of wealth in classical Athens*, New York, 1981, pp. 88-125.

70. Cf. dazu G. E. M. de Ste. CROIX, *The Origins of the Peloponnesian War*, Ithaca-New York, 1972, pp. 41-49.

71. DAVIES, *Wealth and the power of wealth in classical Athens*, pp. 88-93 sowie B. S. STRAUSS, *Athens after the Peloponnesian war, Class, faction and policy 403-386 BC.*, London, 1986, pp. 42-58.

Jahrhundert am Beispiel der Polis Athen haben ergeben, dass der sozioökonomische Unterschied zwischen Handwerksbürger, Bauernbürger, Metöken und Sklaven nicht drastisch groß gewesen sein kann, wobei die erwähnten Ausnahmen die Regel bestätigen. Der – um eine heutige Diktion zu verwenden – formaljuristische und selbst zu Aristoteles' Zeiten noch rein politisch zu verstehende Unterschied war aber deutlich und basierte auf dem nahezu unveräußerbarem Bürgerrecht (dessen der Bürger nur durch extreme Verschuldung, Versklavung oder Verstoßung verlustig gehen konnte):

Selbst der ärmste Bürger einer Polis - und selbst der dem Bürgerrecht in nicht wenigen Fällen fast gleichgestellte Metöke im Athen des 4. Jahrhunderts - stand rein politisch-, rechtlich' gesehen weit über dem und im Status unerreichbar für den Sklaven, dem im Wesentlichen keine Rechte zugesprochen wurden (das zwar *de iure* bestehende, kaum aber *de facto* angewandte Asylrecht wurde hier genannt). Dass dieses Bürgerrecht auf materialer Basis argumentiert wurde, zeigt nicht zuletzt der oben angeführte Befund an, in welchem Bürgerrecht mit Eigentum an Land assoziiert wurde.

3. Bürger und Sklave in der Aristotelischen Polislehre – Handlungsideo- logie

3.1. Bürgertum zwischen Politik und Muße

Aristoteles definiert die Begriffe ‚Bürger‘ und ‚Sklave‘ nicht auf Basis einer politischen Ethik oder Staatstheorie, sondern diesen Theorieanlagen ist eine Handlungstheorie vorgelagert, in welcher die dem Bürger und Sklaven angeblich von der ‚Natur‘ zugedachten Handlungsformen (Praxis und Poiesis) – die in vorliegender Arbeit noch eingehend vorgestellt werden - evoziert werden.

Unter ‚Bürger‘ versteht Aristoteles den von allen existentiellen Sorgen entlasteten wie von der Mühe der (körperlichen) Arbeit freigestellten Menschen, der sich voll und ganz der politischen Praxis in der Polis widmen soll. Da aber diese politische Praxis nicht frei von fremdzwecklicher Machtpolitik und -strategie sein kann, ist das höchste und letzte Ziel des Bürgers in der Erreichung der Muße zu sehen⁷².

Eine überaus detailreiche und erhellende Studie zum Einfluß des rhetorischen Diskurses auf die Demokratie des 4. Jahrhunderts stellt Karen PIEPENBRINK, *Politische Ordnungskonzeptionen in der attischen Demokratie des vierten Jahrhunderts v. Chr.*, pp. 166-170, dar. Der Unterschied zwischen philosophischen und rhetorischen Diskurs wird wie folgt zusammengefasst: «Der philosophische zeichnet sich durch einen geringen Praxisbezug aus, der rhetorische hingegen ist durch unmittelbare Praxisorientierung geprägt. In der Philosophie wird die politische Wirklichkeit systematisch reflektiert, in der Rhetorik steht dagegen die Auseinandersetzung mit einzelnen politischen Situationen im Mittelpunkt.» (p. 195)

72. NE II 2,1103 b 1-5.

Deshalb drückt der Aristotelische Begriff der Praxis einen Zustand aus, der mehr gelebte Muße⁷³, höchsten Lebensgenuss und Glückseligkeit (Eudaimonia) für den Einzelnen darstellen soll, als ein an gemeinsam ausgehandelten Werten orientiertes politisches Handeln der Bürger⁷⁴. Der ethische Gehalt von Praxis wird ausgedünnt:

Selbst der Inbegriff ethischer Praxis, das politische Handeln, ist nicht die höchste Stufe der Tugend, da man von der Zustimmung anderer Mitbürger abhängig ist. Die höchste Stufe⁷⁵ der Tugend ist vielmehr ein «Genuss, den der Mensch rein aus sich selber schöpft», was in der «Philosophie» mustergültig gegeben sei, da sie nicht «der Beihilfe anderer Menschen» bedürfe⁷⁶.

Wird die eben zitierte Stelle aus der *Politik* mit einer korrespondierenden Stelle aus der *Nikomachischen Ethik*⁷⁷ verglichen, in der – im Unterschied zu einer Muße, die zur Erholung dienen soll⁷⁸ – die Muße um der Muße willen gelebt werden soll, dann wird klar, dass Philosophie (wie in Folge das reine Theorein)⁷⁹, so wie sie von Aristoteles eingeführt wurde, eine Metapher dar-

73. Eine passable Einführung zur historischen Begriffsgeschichte von Muße, wenngleich mit einer fragwürdigen Conclusio (die Psychoanalyse würde den Menschen zu mehr Muße ermutigen), bietet Uwe DIETRICH, *Muße und Arbeitsfähigkeit. Gesellschaftliche und lebensgeschichtliche Strukturzusammenhänge und Entwicklungsformen*, Essen, 1994 (zugleich Psychologie in der Blauen Eule, Band 7), besonders pp. 20-27 (griechische Antike), an.

74. *Pol.* I, 1267 a 10 sq.; cf. auch: *NE* 1177 b 5 sq. Die politische Realität sah freilich anders aus: Die Bürgerversammlungen (Ekklesia der Ekkletai) seit dem 5. Jahrhundert, die in Athen vierzig Mal im Jahr stattfanden, und bei denen – aus Zeitmangel und Bindung an die Scholle – ein Bauer nicht jedes Mal teilnehmen konnte (und entsprechende Diäten wurden nicht im Übermaß beansprucht, weshalb Mindestzahlen für die Beschlussfähigkeit festgelegt wurden), war die Diskursform der Bürger, denen ein Vorbeschluß des Rates (προβούλευμα) zugrunde lag. Cf. dazu Victor EHRENBURG, *Der Staat der Griechen*, pp. 64-72 (Bürgerversammlungen), pp. 72-79 (Rat). Zum Begriff der Praxis als «intentionales politisches Handeln», das als ein «Entscheidungshandeln» im Rahmen der Polis auszumachen ist und als «zentrale[r] Faktor der historischen Veränderung» gesehen wurde, und daher *de facto* wenig mit der vergeistigten Form des Aristotelischen Praxisbegriffs zu tun hatte, cf. MEIER, *Die Entstehung des Politischen*, pp. 492-497.

75. *NE* VI, 2, 1139 a 11 sq. (dort wird das Verhältnis Epistemonikon zur Theoria wie Logistikon zur Praxis näher geschildert).

76. *Pol.* I, 1267 a 10 sq.

77. *NE* 10, 1177 b 4.

78. Cf. dazu Friedrich SOLMSEN, *Leisure and play in Aristotle's ideal state*, pp. 193-220.

79. In diesem Kontext ist auch die Definition von reiner Theorie als selbstzweckhaftes Wissen (Sophia), als theoretische Wesensschau, wie als Metatheorie den praktisch-politischen Wissenschaften qua Episteme gegenüber, zu sehen (*NE* II 2, 1103 b 1 sq.; *Met.* V, 1.1026 a 18 sq.). Darüber hinaus wird das reine Theorein als Teilhabe des Menschlichen am Göttlichen, als höchste Naturausstattung – und somit als Höhepunkt der Muße (*Met.* I 1, 980 a 25) – bestimmt. Diese Bestimmung ist aber als höchste Vernunftseinsicht nur Wenigen gewährt (*NE* X 7, 1177 b 26 sq.) und verleiht Unsterblichkeit (*NE* I, 177 b 33; ähnlich auch der Schluss in der *Eudemischen Ethik*, herausgegeben von R. R. WALZER, Oxford, 1991, in 1249 b 3-25).

stellen soll: Sie ist weniger eine solipsistische Liebe zur Weisheit als eine Kunst der Anweisung, wie Muße um der Muße willen professionalisiert werden kann⁸⁰.

In *Politik VII* zeigt dann auch Aristoteles stringent auf, dass diejenigen, die in der Fülle der Güter, im Genuss des Friedens und des Glücks leben, ein Handeln anzustreben haben, das frei von der Last politischer Entscheidungen sein - und vielmehr universale Muße darstellen soll⁸¹. Diese Muße kann aber leicht (wie etwa durch spartanische Überdisziplin⁸² oder durch, von Chrematistike ausgelöste, Pleonexie)⁸³ verloren gehen und muss daher vor allem durch praktisch gewordene Philosophie qua Ideologie⁸⁴ auf der Basis einer als höchste Muße⁸⁵ verstandenen Theoria (die wiederum – was ein Widerspruch ist – als Theorein gegenüber dem Pratein autark ist)⁸⁶ professionell gepflegt werden⁸⁷.

80. Die Schole darf nicht mit der Argotatoi (Trägheit) verwechselt werden (*Pol. I*, 8 1256 a 31 sq.), und daher muss sie nach Aristoteles in Erziehungsprogrammen angelegt werden. Somit wurde die Produktivität des Bürgers immer mehr von der eigentlichen Basis politischer Praxis ausgegliedert und als Selbstzweck, als freie Aktivität, verstanden, die in Erziehungsstätten für die zu Bürgern heranwachsenden Knaben institutionalisiert worden ist (cf. die Konnotation der Aristotelischen «Schole» im heutigen deutschen Sprachgebrauch mit «Schule»; *Pol. VII*, 1 1323b 29). Zum Schulcharakter der hellenistischen Philosophie immer noch richtungsweisend: J. P. LINCH, *Aristotle's School, A study of Greek educational institution*, Berkley, 1972.

81. *Pol. VII*, 1 1334a.

82. *Pol. VII*, 1 1333 b, c und 1338 b.

83. *Pol. I*, 1256-1258. Eine handlungstheoretische Analyse des *pleonexia*-Begriffs leistet Bernard WILLIAMS in seinem Aufsatz *Gerechtigkeit als Tugend*, in: IDEM, *Moralischer Zufall, Aufsätze*, Königstein/Ts., 1984 (Philosophie; Band 9), pp. 94-104: Hier wird dafür plädiert, *pleonexia* nur auf den Bereich der partikularen Ungerechtigkeit im Sinne einer ungerechten Handlung anzuwenden. Der Grund, wieso Aristoteles in diesem Zusammenhang «übermäßig auf das Verlangen nach Geldgewinn» (p. 95; Chrematistike) Bezug nimmt, liegt darin begründet, dass er ganz plastisch den Pleonektes, der die Polis durch sein ungerechtes Handeln in Gefahr bringt, zeichnen wollte (p. 102).

84. *Pol. II*, 1 1331 a 16. (Der Begriff Philosophie wird hier in metaphorischen Rekurs auf die Kriegskunst verwendet.) Nach Theodor W. ADORNO (Notizen von einem Gespräch zwischen Th. W. Adorno und Alfred Sohn-Rethel am 16. 4. 1965, in: Alfred SOHN-RETHEL, *Geistige und körperliche Arbeit, Zur Epistemologie der abendländischen Geschichte*, revidierte und erweiterte Neuauflage Weinheim, 1989), erfolgten in der klassischen Philosophie Griechenlands die Anweisungen zur «theoretisch-organisatorische[n] Beherrschung der Produktion» und sie gibt auch die «ideologische Selbstbegründung der Herrschaft der kommerziellen Klasse» (p. 223) an.

85. Zur Problematik der Konfundierung von Muße und höchster Muße in Bezug auf Sophia und Philosophia cf. Walter SPOERI, *Inkommensurabilität, Automaten und philosophisches Staunen im Alpha der «Metaphysik»*, in: Jürgen WIESNER (Hg.), *Aristoteles. Werk und Wirkung; Band 1: Aristoteles und seine Schule*, Berlin-New York, 1985, pp. 239-272 und pp. 245-250.

86. Reine Theorie wird als selbstzweckhaftes Wissen (Sophia), darüber hinaus als theoretische Wesensschau wie als Metatheorie der praktisch-politischen Wissenschaften (*NE II*, 2, 1103b1-12 und *Met. V*, 1, 1026a18-26) bestimmt. Das reine Theorein wird zudem (im Sinne der Theologik) als Teilhabe des Menschlichen am Göttlichen (*Met. VI*, 1, 1026a19 sq.), somit losgelöst vom Prat-

3.2. Bürgerliches Handeln (Praxis) versus sklavischer Arbeit (Poiesis)

Der Bedeutung von Praxis als ein ethisch-politisches, fürderhin im Status der Sophia völlig zweckfrei auszulebendes Handeln wird scharf die Bedeutung der Poiesis entgegengestellt: Niemals darf sich der Bürger in die Gefahr begeben, körperliche Arbeit verrichten zu müssen, da diese ihn zu einem Sklaven anderer machen und die Ausübung politischer Geschäfte verhindern, wie die Erlangung der Muße zunichte machen würde. Der Bürger ist vor jeglicher Kontamination mit Poiesis zu bewahren, da diese einen Menschen nicht nur unfrei macht und ihn aus der Polis ausschließt, sondern ihn zu einem Lastvieh oder zu einem belebten Werkzeug werden läßt⁸⁸.

Selbstredend, dass diese Auffassung einem enorm negativ konnotierten Begriff von körperlicher Arbeit zugrunde liegt, bei dessen Entwicklung Aristoteles zweifelsohne auf die historisch verbürgte Form der Sklavenarbeit und der damit assoziierbaren sozioökonomischen Rahmenbedingungen rekurriert⁸⁹. Denn mit dem Begriff der Poiesis ist nicht nur körperliche Arbeit oder normale Handarbeit oder ferner Kunsthandarbeit gemeint, sondern in seiner extremen Ausformung ein bestialisches Arbeiten unter totaler Herrschaft und unter totaler Rechtlosigkeit:

Jemand, der – durch Mutlosigkeit⁹⁰, Gewalt⁹¹ oder vor allem von Natur aus⁹² – unter das Joch der Sklaverei gerät⁹³ und somit vor allem die Tätigkeit des

tein als politisches Handeln, bestimmt (*Met.* I, 1, 980a25). Damit stellt das nur Wenigen gewährte Theorein die Einsicht in die kosmologischen Prinzipien dar (*NE* X, 7, 1177b26-34.). Rudolf BRANDNER, *Aristoteles, Sein und Wissen, Phänomenologische Untersuchungen zur Grundlegung wesenslogischen Selbstverständnisses*, Würzburg, 1997 (tw. zugleich Univ. Diss Freiburg im Breisgau, 1988), pp. 448-453, hat – in affirmativer Exegese – das Göttliche an der Aristotelischen σοφία als «onto-kosmologischen Begriff» festgemacht, der «soteriologisch [...] die Befreiung in die Wahrheit des Menschseins» ausdrückt (pp. 448 sq.).

87. Adorno und Sohn-Rethel haben in einem Gespräch (*IDEM, Notizen*) über die frühe griechische Philosophie und «ihre Entstehung im 6. und 5. vorchristlichen Jahrhundert» erkannt, dass diese Philosophie «hervorrufende soziale Bedingungen» hat, und hier «als wichtigste die Klasse, die für ihren Klassenkampf Philosophie braucht», aufscheint (p. 100).

88. *Pol.* VII, 9, 1329a25.

89. Cf. Manfred RIEDEL, *Metaphysik und Metapolitik*, Frankfurt am Main, 1975, pp. 100 sq.

90. *Pol.* VII, 7, 1327b27sq.

91. Zum Aristotelischen Gewaltbegriff in Bezug auf Sklaverei siehe Manfred RIEDEL, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg, 1972, besonders pp. 79-95.

92. *Pol.* I, 5, 1254ba23sq.- b22 sq.

93. In einer einzigen Stelle der Politik, nämlich in I, 1255 b 5 sq., findet Aristoteles Sklavenhalterei als ungerechtfertigt, nämlich wenn sie aus einem «ungerechten Krieg» entspringt. Diese Argumentation wird aber in *Pol.* VII, 15, 1334a2-25 an ein Tüchtigkeitskriterium gebunden und damit tendenziell zurückgenommen. Ein umfassendes Bild zum Begriff des Sklaven bei Aristoteles gibt Otto GIGON, *Die Sklaverei bei Aristoteles*, in: *Fondation Hardt, Entretiens sur l'antiquité classique*, 11, *La «Politique» d'Aristote*, Vandoeuvres – Genève, 1964, pp. 245-256.



rohen Naturabbaus zu verrichten hat⁹⁴, ist für Aristoteles kein Mensch mehr, sondern ein lebendiges Werkzeug oder ein Nutz- und Lastenvieh⁹⁵.

Dieses belebte Werkzeug oder Tier hat kein Recht, keine Ehre, keine Tugend, sondern nur die unter äußerster Gewaltandrohung zu erfüllende ‚Pflicht‘, die materialen Grundlagen für die Polis zu erschaffen⁹⁶. Da dieses Stück Vieh (oder: «Menschenfüßler»)⁹⁷ kein Mensch – im Sinne von: Bürger – sein kann, kann es auch nicht Teil der Polis, weder auf der politischen, noch auf der sozio-ökonomischen Ebene sein⁹⁸. Das Existenzrecht des Sklaven ist daher kein Recht, das sein eigenes Leben absichern würde, sondern ein Recht, dass dem Leben der sogenannten Menschen dient⁹⁹.

Diese Argumentation ist bedenkenswert, da Höffe, der sich auf Ergebnisse von Schofield und Schütrumpf stützt, beweisen konnte, dass sie keinesfalls damaliger Standard gewesen ist, sondern es vielmehr Zeitgenossen des Aristoteles gab, die Sklavenarbeit nur aufgrund eines Gewaltverhältnisses (Bia)¹⁰⁰ ermöglicht sahen oder so wie der Sophist Alkidamas diese generell in ihrer Rechtmäßigkeit anzweifelte¹⁰¹.

Was die Arbeit betrifft, wenn vor allem an Hand- und Hausarbeit gedacht wird, gelten sogar noch stärkere Einwände: Bei Hesiod¹⁰² firmiert Arbeit unter dem Begriff der sozialen Anerkennung, Euripides¹⁰³ spricht von Arbeitslust (*kalos ponos*) und Platon¹⁰⁴ verlangt dem Berufsstand des Philosophens weniger Muße, sondern vor allem die an Elemente der Arbeit gemahnende Liebe zur Mühe ab (*philoponos*).

94. In *Pol. I*, 11 werden die verschiedenen Arten der «Erwerbskunst» in ihrer «Anwendung» wie Ackerbau und Viehzucht, Handel, Lohnarbeit, Bergbau und Holzarbeit angeführt.

95. *Pol. I*, 1254 a7 und 16 sq. 1254b25 wie VII, 2, 1337b5-15. Zum Begriff der Sklaverei als Ausdruck der untersten Schicht in der Polis cf. M. I. FINLEY, *Die Welt des Odysseus*, München, 1979, pp. 57 sq.

96. *Pol. VII*, 9, 1329a25 sq.

97. Zu den verschiedenen Begriffsbestimmung des Wortes ‚Sklave‘ bei Aristoteles cf. KÄSTNER, *Bezeichnungen für Sklaven*, pp. 312 sq.

98. *Pol. I*, 4, 1254a25-1254a15

99. *Pol. I*, 7, 1255b30.

100. Dass die Polis zum Bestehen eine die Individuen vereinigende Zwangsgewalt (*βία*) benötigt, sah nach Manfred RIEDEL (*Rehabilitierung*, besonders pp. 79-95) Aristoteles sehr wohl, entschärfte aber diese reale sozioökonomische Gewalt, in dem er sie von einer wertneutralen Physis her verstand, in der Herrschendes und Beherrschtes immer schon vorliegen.

101. Otfried HÖFFE, *Aristoteles*, 262. Zu verschiedenen Formen der Sklaverei in der Antike cf. den Abriss bei BURFORD, *Sklaven*, in: IDEM, *Künstler*, pp. 48-61.

102. HESIOD, *Theogonie*, Berlin-Weimar, 1994, p. 312.

103. EURIPIDES, *Ion*, edited with Introduction and Commentary by A. S. OWEN, Oxford, 1939, p. 127.

104. PLATON, *Der Staat (Politeia)*, herausgegeben von Otto Apelt, Hamburg, 1993, 535 c. Zur Begriffsbedeutung von Praxis und Poiesis bei Platon cf. Clemens KAUFFMANN, *Ontologie und Handlung, Untersuchungen zu Platons Handlungstheorie*, München, 1993 (Alber-Reihe Prakti-



3.3. *Der Praxis subordinierte Sklavenarbeit: Landwirtschaft, Handel, Handwerk*

Neben der bloßen Gegenüberstellung von Praxis und Poiesis verfährt Aristoteles mit diesen Begriffen nach dem Prinzip der Subordination: Das herstellende Tun (Poiesis) ist – naturgemäß – dem praktischen Handeln (Praxis) strikt untergeordnet und nimmt als bloßer Sklavendienst den untersten sozialen Rang in der Polis ein.

Diesem von Aristoteles in die Soziallehre eingeführten – und bis heute unverständlicherweise in der Literatur außer bei Riedel nicht weiter analysierten – Prinzip der Subordination¹⁰⁵ ist eine genaue Differenzierung des menschlichen Handelns zu verdanken:

Die höchste Praxis ist demnach - wie oben zu sehen war - die ausgeübte Muße in Sophia und Theoria, die ihr nachgeordnete die politische Praxis. Als höchste Poiesis gilt – wie das Stepina¹⁰⁶ dargelegt hat – das Kunsthandwerk, dem die ihr nachgeordnete Handwerksarbeit und die Landarbeit und zuletzt die sklavische Arbeit folgen soll.

Sklavische Arbeit, Ackerbau und Viehzucht gelten Aristoteles als die untersten Stufen der körperlichen Arbeit, wobei er diese mit Verdinglichung gleichsetzt und sie somit von ihm nicht als Arbeit (im Sinne menschlichen Tuns) angesehen wird. Der Eindruck, dass Aristoteles alle Tätigkeiten, die nicht in den Bereich der Praxis fallen, als Sklavenarbeit unter dem Prinzip der Verdinglichung begreift, ist nicht falsch.

Doch andererseits verfährt Aristoteles mit den Begriffen des Handwerks wie

sche Philosophie; Band 47). Kauffmanns – gegen Bien, Bubner, Hintikka und Ferber formulierte – These ist, dass die Begriffe Praxis und Poiesis schon im Charmides folgende Konnotationen aufweisen: Poiesis wird mit Handwerk in Zusammenhang gebracht und ex negativo zur Praxis verstanden (Rep. 352b8; Charm. 163a10-12). Praxis hingegen wird mit dem «Guten» (Charm. 163d3, Rep. 444c10), mit dem «spezifisch sittlichen Verhalten» assoziiert und «auf Gegenstände des ethischen und politischen Bedeutungsfeldes» übertragen (107 sq.). Eine klare und strikte Trennung dieser beiden Begriffe wird aber – im Gegensatz zu Aristoteles – von Platon nicht angestrebt; zuweilen scheinen beide Begriffe miteinander konfundiert worden zu sein, wobei Poiesis stets im Begriff der Praxis aufgeht (p- 104, p. 109). [Die entsprechenden Platon-Belege wurden nach KAUFFMANN zitiert.]

105. Manfred RIEDEL, *Metaphysik und Metapolitik*, p. 100: «Was die Poiesis in der [...] Auseinandersetzung mit der Natur herstellt, dient [...] dem Gebrauch, welchen die Praxis davon macht.»

106. Clemens K. STEPINA, *Die Begriffe Praxis und Poiesis bei Aristoteles*, pp. 295-299; hier besonders: p. 295. Eine Würdigung der Aufschlüsselung des ästhetischen Handelns im Handlungssystem des Aristoteles durch Stepina ist zu finden in: Percy TURTUR, *Neuerscheinungen*, Clemens K. STEPINA, *Handlung als Prinzip der Moderne*, in: *Widerspruch – Münchner Zeitschrift für Philosophie*, 37, 2001, p. 135.

des Kunsthandwerks nicht völlig instrumentell und verdinglichend. Beide werden zwar ihrer Wurzel nach als Hervorbringung verstanden; aber als eine solcher Art, die ein durch Wissen (Techne) geleitetes Tun darstellt¹⁰⁷.

Unter dem Begriff des Handwerkers firmieren bei Aristoteles einerseits der bestens ausgebildete Facharbeiter oder Techniker, der über sein Handwerk oder sein technisches (Wissens-)Gebiet in Form des «herstellende[n] Sich-Auskennens» bestens Bescheid weiß¹⁰⁸, andererseits der Banause, der niedrige Handwerksbeschäftigung zu erledigen hat und als «mechanische[r] Mensch»¹⁰⁹ auf die Anleitungen anderer, der Techniker eben, angewiesen ist.¹¹⁰

Der Begriff handwerklicher Poiesis firmiert demnach unter einer zweifachen Bestimmung: Einerseits meint Poiesis eine Aufwertung der Arbeit, da nach den Regeln der Technik und Kunst perfekt gewusste oder ausgeführte Arbeit. Andererseits wird von Aristoteles die Arbeit diskreditiert und als bloße mechanische¹¹⁰ – und gegenüber den Inhalten blind zu vollziehende – Arbeit dargestellt.

Nach Sichtung der hierzu zur Verfügung stehenden Quellen lässt sich nach Jauß¹¹¹ und Stepina¹¹² die Vermutung erhärten, dass Aristoteles unter dem, nach den Regeln der Technik und Kunst hervorgebrachten Produkt nicht nur das perfekte Handwerksprodukt, sondern auch das Kunstwerk versteht. Eine gewisse Höherstellung des Künstlers oder Kunsthandwerkers gegenüber dem Handwerker ist aber nicht nur – so Jauß – anhand verschiedener technologisch-prognostischer Wertstäbe im Wissen um das Produkt gewährleistet¹¹³, sondern auch einem nicht zu unterschätzenden ideologischen Aspekt verpflichtet.

Nach Aristoteles hat der Künstler die Aufgabe, das politische Handeln des Bürgers ästhetisch zu legitimieren¹¹⁴. Damit ist aber der Künstler einem doppelten Zangendruck von oben ausgeliefert: Solange er in seinem Kunstwerk nur das blind reproduzieren darf, was der kulturellen Legitimation der Polis zuträglich ist, kann sein Schaffen nicht als originär begriffen werden. Damit es aber in seiner Unoriginalität nicht zur bloßen, nämlich banausischen Handwerkskunst herabsinkt, muss es die Herrschaftspraxis darstellen, wozu man ein ideologisches Wissen (ähnlich dem in der Philosophie) benötigt¹¹⁵.

107. Zum Begriff der Aristotelischen Techne cf. Cornelius CASTORIADIS, *Durchs Labyrinth, Seele, Vernunft, Gesellschaft*, Frankfurt am Main, 1981, pp. 198 sq.

108. NE VI, 3, 1139b14.

109. Im Original: *banausos* (Pol. VIII, 4, 1338b34).

110. *Ibid.*

111. Hans Robert JAUSS, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt am Main, 1984⁴, pp. 103-105.

112. C. STEPINA, *Die Begriffe Praxis und Poiesis bei Aristoteles*, pp. 295-299.

113. So die JAUSSSCHE Lesung von NE 1141a in: IDEM, *Ästhetische Erfahrung*, pp. 194 sq. Ähnlich argumentierte zuletzt Werner JUNG, *Von der Mimesis zur Simulation, Eine Einführung in die Geschichte der Ästhetik*, Hamburg, 1995, p. 18.

114. Pol. 1254a5-8.

115. NE, 1141a.

Im ästhetischen Handeln findet also die erpresste Versöhnung von Poiesis als wissensgeleitete Hervorbringung und Mimesis von Herrenpraxis statt¹¹⁶. Deshalb wird bei Aristoteles Kunsthervorbringung als selbstzweckliche Poiesis verstanden, die im scharfen Kontrast zur fremdzwecklichen, sich bloß reproduzierenden Sklavenarbeit wie im tendenziellen Unterschied zur bloßen Urbildnachfertigung der Handwerksfertigkeit steht¹¹⁷.

C. STEPINA
(Vienna)

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

116. Zur «Herrschaftsfunktion» oder zur «ideologischen Funktion der Mimesis» cf. Thomas METSCHER, *Mimesis*, Bielefeld, 2001 (zugleich Bibliothek dialektischer Grundbegriffe; Band 5), pp. 20 sq.
117. *Pol.* 1282a3.



**ΕΜΠΕΙΡΙΚΑ ΕΥΡΗΜΑΤΑ ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΑΘΗΝΑΪΚΗΣ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑΣ
ΚΑΙ ΑΝΤΙΣΤΟΙΧΕΣ ΔΙΑΤΥΠΩΣΕΙΣ ΣΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ.
ΜΙΑ ΙΔΕΟΛΟΓΙΚΗ ΚΡΙΤΙΚΗ ΣΥΓΚΡΙΣΗ**

Π ε ρ ί λ η ψ η

Ἡ κατακλείδα τῆς ἀριστοτελικῆς ἔννοιας τοῦ πολίτη ἔχει ὡς ἑξῆς: σὲ προέκταση ὅλων τῶν ἱστορικῶν καὶ κοινωνικο-οἰκονομικῶν παραμέτρων τῆς πολιτικῆς ζωῆς στὴν Ἀθήνα τοῦ 4^{ου} π.Χ. αἰῶνα, «τὸ» ἀνθρώπινο ὄν περιγράφεται ὡς ἐλεύθερο ἀπὸ κάθε βιοτικὴ μέριμνα, καὶ ἀφιερώνει ἑαυτὸν στὴν πολιτικὴ δραστηριότητα, σκοπὸς τῆς ὁποίας εἶναι νὰ τὸ εὐφράνει διὰ μέσου τῆςσχόλης.

Ἐντούτοις, μονάχα λίγοι πολῖτες μποροῦν νὰ χαροῦν τὸν ἔσχατο καὶ ὑψηλότερο σκοπὸ τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξης: νὰ ζεῖ κανεὶς τὴν ζωὴ τῆςσχόλης πρὸς χάριν τῆςσχόλης τῆς ἰδίας, ἡ ὁποία, σύμφωνα μὲ τὸν Ἀριστοτέλη, εἶναι συνώνυμη μὲ τὴν ἀκολουθήσῃ τοῦ φιλοσοφικοῦ βίου. Προκειμένου νὰ εἶναι ὁ πολίτης ἱκανὸς νὰ ἐπιδιώκει πολιτικούς καὶ φιλοσοφικούς στόχους, πρέπει ὄχι μόνον νὰ εἶναι ἀπαλλαγμένος ἀπὸ κάθε σωματικὸ κόπο (Ποίησις), ἀλλὰ ἐπίσης νὰ διαχωρίζει καὶ νὰ κρατᾷ αὐστηρὲς ἀποστάσεις ἀπὸ τοὺς ὑπολοίπους, οἱ ὅποιοι, σύμφωνα μὲ τὸν Ἀριστοτέλη, μπορεῖ – στὴν καλύτερη περίπτωσι – νὰ χαρακτηριστοῦν ὡς «παραγωγικὴ παρακαταθήκη ζωῆς» ἢ «ζωντανὰ ἐργαλεῖα». Στὸ μέτρο ποὺ αὐτὸς ὁ διαχωρισμὸς ὀφείλει νὰ πραγματώνεται στὸ πλαίσιο τοῦ πολιτικοῦ βίου, δὲν μπορεῖ νὰ ἐφαρμοστῇ ἀπὸ μόνος του. Διαφυλάσσεται ἀπὸ τὸν καλλιτέχνη, καθὼς ὁ τελευταῖος εἶναι ὁ ἀντιπρόσωπος τοῦ υψηλοτέρου ἐπιπέδου τῆς ποίησης καὶ ἐκτελεστῆς τῆς Αἰσθητικῆς δικαίωσης, ἐκείνης τῆς θεμελιώδους δραστηριότητος, τῆς ὁποίας τὸ δικαίωμα στὴν ὑπαρξὴ ἐξαρτᾶται ἐν τέλει ἀπὸ αὐτὲς τὶς ἴδιες προσπάθειες.

C. STEPINA
(μτφρ. Δ. ΚΑΠΑΝΤΑΗΣ)



ΤΑ ΠΡΩΤΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΑ ΑΝΤΙΔΑΝΕΙΑ ΕΚ ΤΗΣ ΔΥΣΕΩΣ Κ'ΟΙ ΑΠΑΡΧΕΣ ΤΗΣ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Ἐχει ὑποστηριχθῇ πῶς ἡ νεοελληνικὴ φιλοσοφία ἀρχίζει κατὰ τὰ μέσα τοῦ 18ου αἰῶνος, περὶ τὸ 1750 δηλαδή, μὲ τὴν εἰσβολή, στὸν ἑλληνικὸν χώρο, τοῦ λεγομένου εὐρωπαϊκοῦ διαφωτισμοῦ τοῦ ὁποίου ἡ ἐπίδρασις εἶχεν ὡς ἀποτέλεσμα τὴν διάσπαση τῆς ἱστορικῆς φιλοσοφικῆς ἐνότητος τοῦ ἑλληνισμοῦ καὶ τὴν τροπὴν τῶν πνευμάτων πρὸς τὴν, κυρίως σχολικὴν, ἐνατένιση τῆς γεωγραφίας ἢ τῆς χημείας. Οὐδεὶς θὰ εἶχεν ἀντίρρηση κατὰ τῆς ἀποκλίσεως αὐτῆς, ἂν ἡ ἴδια δὲν εἴταν ἀποκλειστικὴ τοῦ γνήσιου φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ, καὶ δὲν ἀπέρρεεν ἀπὸ ἓνα πνεῦμα δασκαλιστικο, ἀντιερευνητικὸ κι ἀντιφιλοσοφικόν. Συνιστᾷ συνεπῶς παράδοξον, ἀκόμη καὶ περὶ νεοελληνικῆς φιλοσοφίας νὰ γίνεται λόγος κατὰ τὴν ἐποχὴν ἐκείνη. Τὸ βέβαιον εἶναι πῶς μόλις περὶ τὰ μέσα τοῦ πρώτου ἡμίσεος τοῦ 19ου αἰῶνος ὁ νεοελληνικὸς φιλοσοφικὸς στοχασμὸς ἄρχισε καὶ πάλι ν' ἀποθησαυρίζει, μαζικῶς, ὁπτικὰ φιλοσοφικὰ ἀντιδάνεια καὶ νὰ προετοιμάζει τὴν σύγχρονη ἀναγέννησίν του.

Κατ' ἄλλην, πάλι, ἀντίληψιν ὑποστηρίζεται πῶς ἡ νεοελληνικὴ φιλοσοφία σημειώνει τὶς ἀπαρχές της ἀπὸ τοῦ 1453: πρόκειται περὶ ἀντίληψεως σαφῶς ἱστορικῆς ὀφειλόμενης σὲ φορμαλιστικὰς διαθέσεις κ' ἐξυπηρετούμενης ἀπὸ μιὰν χρονολογία κοσμοϊστορικὴν, πλὴν ἐντελῶς συμβατικὴν ἐν προκειμένῳ. Ἡ ἐν λόγῳ ἀντίληψις ἀγνοεῖ τὸσον τὴν ὑπαρξὴ φιλοσοφικοῦ «Βυζαντίου μετὰ τὸ Βυζάντιον» ὅσον καὶ τὴν προὑπαρξὴ φιλοσοφικῆς δυναμικῆς ποὺ προοιωνίζεται τὴν οὐσία τῆς μεταγενέστερης νεοελληνικῆς φιλοσοφικῆς διανοήσεως. Ὁμιλοῦντες περὶ νεοελληνικῆς φιλοσοφίας ὑποτίθεται πῶς γνωρίζομε τὸν οὐσιώδη της χαρακτῆρα ποὺ τὴν διακρίνει ἀπὸ προηγούμενες ἐκφράσεις τοῦ ἑλληνικοῦ στοχασμοῦ. Ἡ ἀντίληψη ποὺ ἀνάγει τὴν ἀρχὴ τῆς νεοελληνικῆς φιλοσοφίας στὸ ἔτος 1453 κυριολεκτικῶς οὐδὲν οὐσιαστικὸν ἐπιχείρημα ἔχει νὰ προσαγάγει ὑπὲρ ἐαυτῆς. Ἀναζητητέον λοιπὸν τὸ οὐσιαστικὸ γνῶρισμα ποὺ δικαιώνει τὴν διάκριση τῆς νεοελληνικῆς ἀπὸ τὴν ἀρχαιότερην ἑλληνικὴν φιλοσοφία.

Ἐπὶ σειρὰν αἰώνων ἡ ἑλληνικὴ φιλοσοφικὴ διανόησις διεχύθη πρὸς τὴν Δύσιν ἀφ' ἐνὸς κατ' εὐθείαν καὶ μέσῳ Ρώμης· ἀφ' ἑτέρου, ἐκ τῶν πρώην ἑλληνιστικῶν περιοχῶν τῆς Ἀνατολῆς, διὰ τῆς περιφερειακῆς ὁδοῦ τῆς Βορείου Ἀφρικῆς, μέσῳ Ἰβηρίας. Ἡ πορεία αὕτη ὑπῆρξε συνεπῶς μονοδρομικὴ καὶ διήρκεσε καὶ μετὰ τὸ 1453, διὰ τῆς λεγομένης ἐξόδου τῶν λογίων ποὺ ἀνανέωσαν τὸ ἐνδιαφέρον τῆς Δύσεως γιὰ τὴν ἑλληνικὴν φιλοσοφία, ἀπηλλαγμένην τῶν μεταγενεστέρων μεσαιωνικῶν της προσκλημάτων.



Τὸ ἀντίθετο ρεῦμα, ἀπὸ τὴν Δύση πρὸς τὶς ἐλληνικὲς χῶρες ἄρχισεν ἐκδηλούμενον ἕναν καὶ ἥμισυν αἰῶνα μετὰ τὴν ἄλωση τῆς Κωνσταντινουπόλεως ἀπὸ τοὺς Σταυροφόρους, τὸ 1204, προσδιωρίστηκεν ὁμῶς μόλις περὶ τὸ 1350 τὸ πρῶτον, ὑπὸ μορφὴν ἀντιδανείων, μ' ἄλλους λόγους φιλοσοφημάτων ἐλληνικῶν μὲ δυτικὴν ἐπικάλυψιν. Ἄν λοιπὸν τὸ οὐσιαστικὸ γνῶρισμα τῆς νεοελληνικῆς φιλοσοφίας εἶναι ὁ ἀντιδανεισμός της ἀπὸ τὴν Δύση ὡς προϋπόθεσις γιὰ μιὰν μεταγενέστερη συνεχῆ καὶ συνεπῆ φιλοσοφικὴν ἀνταλλαγή, τότε οἱ ἀπαρχὲς τῆς νεοελληνικῆς φιλοσοφίας ἀναγκαῖον καὶ πρέπον εἶναι ν' ἀναβιβασθοῦν κατὰ ἕναν ὁλόκληρον αἰῶνα ἀπὸ τῆς Ἀλώσεως, μὲ πρωταγωνιστὴν τῆς ἐπελθούσης μεταβολῆς τὸν Δημήτριον Κυδώνην.

Ἀλλὰ καὶ ὁ Δημήτριος Κυδώνης, μετὰ τοῦ ὁποίου συνεργάσθη καὶ ὁ ἀδελφός του Πρόχωρος, δὲν ἐξεφύτρωσεν, ὡς φιλοσοφικὴ προσωπικότης ἐκ τοῦ μηδενός· ὑπῆρξε δημιουργὸς τῆς ἐποχῆς του. Πολιτικὸς καὶ λόγιος, λατινόφωνος ἐπὶ πλεον, ἐγνώριζε τὴν δραστηριότητα τῶν Λατίνων ποὺ παρέμειναν κ' ἔδρασαν στὴν αὐτοκρατορία καὶ μετὰ τὴν ἀνασυγκρότησίν της τὸ 1260. Ἰδιαίτερα ἐγνώριζε τὴν φιλοσοφικὴν δραστηριότητα τῶν δομηνικανῶν μοναχῶν ποὺ, στὴν Δύσιν, εἶχαν νὰ ἐπιδείξουν ἕναν στοχαστὴ πρῶτου μεγέθους, τὸν Θωμᾶν Ἀκρινάτην, δημιουργὸν φιλοσοφικοῦ συστήματος στηριζόμενου ἐπὶ τῆς αὐθεντίας τοῦ Ἀριστοτέλους. Εὕρισκόμενος στὸ Viterbo τῆς Ἰταλίας, ὁ Θωμᾶς συνήντησε περὶ τὸ 1260 τὸν φλαμανδὸ δομηνικανὸ μοναχὸ Γουλιέλμον Μοερβεκε τὸν ὁποῖον προέτρεψε νὰ μεταφράσῃ ὠρισμένα ἀριστοτελικά ἔργα, ἀτελῶς μεταφρασμένα ὡς τότε, στὴν λατινικὴν, γλῶσσαν τοῦ στοχασμοῦ καὶ τῆς ἐπιστήμης τῆς ἐποχῆς.

Ποιὸς εἶταν ὁ Μοερβεκε; Γεννημένος στὴν ὁμώνυμη πόλιν τῆς Φλάνδρας, ἐξέμαθε τὴν ἐλληνικὴν καὶ τὴν ἀραβικὴν, ἀκολουθῶντας τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἰδεολογία τοῦ Ramón Lull ποὺ παρώτρυνε σ' ἀποστολικὴν δραστηριότητα ἀνὰ τὶς χῶρες τῶν «ἀπίστων». Οἱ ἀποστολικὲς του περιοδεῖες τὸν ἤγαγαν ἐπανειλημμένως στὴν ἐλληνικὴ καὶ στὴν ἀραβικὴν Ἀνατολή. Ἐπηρεολούθησε ἢ ὡς ἄνω συνάντησίν του μὲ τὸν Θωμᾶν Ἀκρινάτην, ἡ ὁποία συνετέλεσε στὸν προσδιορισμὸν νέου σκοποῦ τῆς ζωῆς του, στοῦ ὁποίου τὴν πραγματοποιήσιν ὁ ἴδιος ἀπεδύθη κατὰ τὴν εἰκοσιπενταετία 1260-1285, πρὸς τῆς ὁποίας τὸ τέλος, ἤτοι τὸ 1281, ἥσκησε τὰ καθήκοντα τοῦ λατίνου ἀρχιεπισκόπου Κορίνθου, πόλεως ὅπου εἶχεν ἤδη ἐγκατασταθῆ. Στὴν Κόρινθο μάλιστα πρέπει νὰ εἶχε συγκροτήσῃ καὶ συνεργεῖον λογίων πρὸς ἐπιτάχυνσιν τῆς ἀναληφθείσης μεταφραστικῆς του δραστηριότητος, πλουσίας καὶ ποικίλης.

Στ' ἀρχαῖα φιλοσοφικὰ κείμενα ποὺ μετεφράσθησαν ἀπ' εὐθείας ἀπὸ τὸν Μοερβεκε ἢ ὑπὸ τὴν ἐπίβλεψίν του περιλαμβάνονται ἀποδεδειγμένως (α) μέρη τοῦ ἀριστοτελικοῦ *Corpus*: τὰ Πολιτικά, ἡ Ρητορικὴ, τὰ βιβλία Α καὶ Γ τῶν Μετεωρολογικῶν, τὸ βιβλίο Κ τῶν Μετὰ τὰ φυσικά, καθὼς κι



ἀναθεωρήσεις προγενεστέρων μεταφράσεων· (β) κείμενα σχολιαστών τοῦ Ἀριστοτέλους, ὅπως τὰ σχόλια τοῦ Ἀλεξάνδρου τοῦ Ἀφροδισιέως στὰ *Μετεωρολογικά* καὶ στὸ *Περὶ αἰσθήσεως*, τοῦ Σιμπλικίου στὶς *Κατηγορίες* καὶ στὸ *Περὶ οὐρανοῦ*, τοῦ Ἰωάννου Φιλοπόνου καὶ τοῦ Θεμιστίου στὸ *Περὶ ψυχῆς*, καὶ τοῦ Ἀμμωνίου στὸ *Περὶ ἐρμηνείας*· (γ) ἐξόχου σπουδαιότητος γιὰ τὴν ἐνδελεχῆ γνωριμίαν τῆς ὕστερης νεοπλατωνικῆς φιλοσοφίας καὶ γιὰ τὴν ἀνανέωση τῆς φιλοσοφίας κατὰ τὴν δυτικὴν ἀναγέννηση, μεταφράσεις ἔργων τοῦ Πρόκλου, τῶν ὁποίων τὰ ἑλληνικὰ κείμενα εἶχαν ἔκτοτε κ' ἐπὶ μακρὸν ἀπολεσθῇ, ὅπως τῆς *Θεολογικῆς στοιχειώσεως* καὶ τῶν σχολίων εἰς *Παρμενίδην* καὶ εἰς *Τίμαιον*· τέλος, (δ) μεταφράσεις ἔργων μαθηματικῶν καὶ ἱατρικῶν, ὅπως τοῦ Ἱπποκράτους καὶ τοῦ Γαληνοῦ. Στὶς μεταφράσεις αὐτὲς πρέπει νὰ προστεθοῦν κ' ἔργα πρωτότυπα, ὅπως λ.χ. μιὰ πραγματεία *Περὶ γεωμαντείας*¹.

Τοσαύτης ἐκτάσεως μεταφραστικὸν ἔργον, ἐπιτελεσθέν, ἐπὶ πλέον, πιθανώτατα, κατὰ ἓνα τοῦλάχιστον μέρος του, ὑπὸ ὁμάδος προσώπων μᾶλλον παρὰ ὑπὸ ἑνὸς προσώπου μοναχικοῦ, εἶταν φυσικὸ νὰ περιέχει ἀτέλειες καὶ παρανοήσεις τοῦ ἀριστοτελικοῦ κειμένου, ποὺ υἱοθετήθηκαν συστηματικῶς, ἔστω κι ἀκουσίως, ἀπὸ τὸν Θωμᾶν Ἀκρινάτην κατὰ τὶς ἀναφορὰς τοῦ στὸν Σταγειρίτην. Τοῦτο ὑπέπεσε στὴν ἀντίληψη τοῦ Δημητρίου Κυδώνη ὁ ὁποῖος ἀνέλαβε ν' ἀποκαταστήσῃ τ' ἀριστοτελικά χωρία μεταφράζοντας εἰς τὴν ἀρχαίαν ἑλληνικὴν ὁλόκληρο τὸ κείμενο τῆς *Summa theologiae*. Ἡ ἐμμονὴ του εἰς τὸ νὰ παραμείνῃ προσηλωμένος τόσον, κατὰ προτεραιότητα μάλιστα, στὸ λατινικὸν κείμενον τοῦ Θωμᾶ, ὅσον καὶ στὸ πνεῦμα, τοῦλάχιστον, τοῦ ἑλληνικοῦ κειμένου τοῦ Ἀριστοτέλους, τὸν ὠδήγησαν, ὥς ἐπὶ τὸ πλεῖστον, εἰς τὴν διατύπωσιν ἑνὸς «τρίτου κειμένου», ἀποδίδοντος τὸ ὀρθόν, κατὰ τὴν γνώμην του, νόημα κατὰ τὴν ἀπόδοση τῶν ἀριστοτελικῶν χωρίων τὰ ὁποῖα ὁ Θωμᾶς ἐπικαλεῖται. Ὁ Κυδώνης καταφανῶς ἐργάζεται ἔχοντας ἐμπρὸς του δυὸ χειρόγραφα: ἓνα τοῦ Θωμᾶ κ' ἓνα τοῦ Ἀριστοτέλους. Ἡ μεταφραστικὴ του τεχνικὴ ἔχει ἤδη ἐπαρκῶς ἀναλυθῇ ἐκ μέρους μου². Ἀπομένει νὰ διευκρινήσω πῶς οἱ παρανοήσεις

1. Amable JOURDAIN, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines et sur les commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scholastiques*, Paris, 1819· β' ἔκδ. ὑπὸ Ch. Jourdain, Paris, 1843. Πβ. τὴν σειρὰ ἐργασιῶν τοῦ Gérard VERBEKE, Guillaume de Moerbeke traducteur de Proclus, ἐν *Revue Philosophique de Louvain*, 1953, σσ. 349-373 καὶ Paris, 1953· ... *de Thémistius*, 1957· ... *d'Ammonius*, 1961.

2. Πβ. Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ, Προλογικά εἰς τοὺς τόμους 15, 16, 17Α, 17Β καὶ 18, ἐν Δ. ΚΥΔΩΝΗ, Θωμᾶ Ἀκρινάτου Σούμματα θεολογικῆ ἐξελληνισθεῖσα, *Corpus Philosophorum Graecorum Recentiorum (CPGR)*, ἔκδ. ὑπὸ τὴν διεύθ. Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΥ, Ἀθῆναι, Ἰδρυμα Ἑρεῦνης καὶ Ἐκδόσεων Νεοελληνικῆς Φιλοσοφίας (ΙΕΕΝΦ), ἀντιστοίχως 1976, σσ. 7-12, 1979, σσ. 7-10, 1980, σσ. 7-11, 1982, σσ. 7-11, 2002, σσ. 7-15, καὶ ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Philosophie de la Culture Grecque*, Athènes, Académie d'Athènes, 1998, σσ. 321-339.



τοῦ Ἀριστοτέλους ἀπὸ τὸν Θωμᾶν ὀφείλονται τόσον σὲ παρερμηνεῖες τοῦ Moerbeke ὅσον καὶ στὴν τάση τοῦ ἴδιου τοῦ Θωμᾶ νὰ συμπυκνώνει ἀκόμη περισσότερο τὸ ἤδη πυκνὸν ἀριστοτελικὸ κείμενο. Τὸ δημιουργούμενο προσφυῆς «τρίτον κείμενον» ἀποκαθιστᾷ τὰ πράγματα ἀποδίδοντας πιστῶς τ' ἀντίστοιχα νοήματα.

Ἡ φιλολογικὴ πτυχὴ τοῦ ἔργου τοῦ Κυδῶνη συνιστᾷ τὴν δίοδον διὰ τῆς ὁποίας καθίσταται ἐπιτευκτὴ ἡ ἀποτίμηση τῆς συμβολῆς του στὴν ἱστορία τῶν ἰδεῶν καί, ἰδιαίτερα, στὴν ἱστορία τόσον τοῦ θωμισμοῦ ὅσον καὶ τοῦ ἀριστοτελισμοῦ. Πρέπει νὰ προστεθῇ, στὸ σημεῖον αὐτό, πὼς ἡ συμβολὴ ἐκείνη δὲν ἐξαντλεῖται στὴν μετάφραση τῆς *Θεολογικῆς Σούμμης*, ἀλλὰ προεκτείνεται καὶ σ' ἐκείνην τῆς *Σούμμης κατὰ τῶν Ἑθνικῶν*, τοῦ Θωμᾶ, καθὼς καὶ ἔργων τοῦ Αὐγουστίνου. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸν χρησιμοποίησε-ως φιλοσοφικῶν ἀντιδανείων ἀπὸ τὴν Δύσιν, ἡ ὁποία προθύμως καὶ προσφυῶς εἶχε στηρίξει τὴν φιλοσοφικὴ τῆς ἀνάπτυξιν ἐπὶ τῆς ἐλληνικῆς διανοήσεως, ἐγκαινιάσθηκε μιὰ νέα, ἀντίστροφη, κίνησις ἰδεῶν, ποὺ συνιστᾷ τὸ οὐσιῶδες χαρακτηριστικὸ τῆς νεοελληνικῆς φιλοσοφίας, κ' ἡ ὁποία, ἀπὸ τῶν μέσων τοῦ 19ου αἰῶνος³, θὰ ἐγκαινιάσει, μεταξὺ Ἑλλάδος καὶ Δύσεως, ἓνα συνεχὲς δοῦναι καὶ λαβεῖν ποὺ συνεχίζεται ἀκόμη καὶ πού, κατὰ πᾶσαν πιθανότητα, δὲν θὰ παύσει συνεχιζόμενον. Ἀπομένει νὰ ὑπογραμμισθῇ καὶ πάλιν ὅτι διὰ τοῦ Κυδῶνη ἀναδεικνύονται οἱ ἀπαρχές τῆς νεοελληνικῆς φιλοσοφίας ἕναν ὁλόκληρον αἰῶνα πρὸ τῆς δευτέρας καὶ τελεσιδίκου Ἀλώσεως. Καταπίπτουν συνεπῶς τὰ ἐπιχειρήματα τῶν ὑποστηρικτῶν τῶν δύο προσηγυριστῶν θέσεων περὶ τῆς χρονολογήσεως τῶν ἀπαρχῶν ἐκείνων, συμβατικῶς μὲν κατὰ τὸ 1453, ἀκρίτως δὲ περὶ τὸ 1750, κ' ἐπικυρώνεται ὁ πρωτεύων ρόλος τῶν ὁποίων ἡ ἐλληνικὴ φιλοσοφικὴ παράδοσις δὲν ἐσταμάτησε ποτὲ νὰ παίζει παγκοσμίως.

Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ
(Ἀθῆναι)

3. Πβ. λ.χ. J. BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE, Παρουσίαση τῶν βιβλίων τοῦ Π. ΒΡΑΪΛΑ-ΑΡΜΕΝΗ, *Δοκίμιον περὶ τῶν πρώτων ἰδεῶν καὶ ἀρχῶν* (1851) καὶ *Θεωρητικῆς καὶ πρακτικῆς φιλοσοφίας στοιχεῖα* (1862), ἐν *Séances et Travaux de l'Académie des Sciences Morales et Politiques*, 3^e série, t. 2 (XXII^e de la collection), Paris, A. Durand, 1852, σσ. 469 κ. ἑξ., καὶ 4^e série, t. 15 (LXV^e de la collection), Paris, A. DURAND, 1863, σσ. 317-319, ἀντιστοίχως. Πβ. Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ, *Le problème du beau chez Pétrios Vrailas-Arménis*, Aix-en Provence, Ophrys, 1960 (Publ. des Annales de la Fac. des Lettres, n. s., n°27), σ. 13, σημ. 3 καὶ σ. 16, σημ. 26.

LE CHORISMOS PLATONICIEN. DU NÉO-KANTISME À MARTIN HEIDEGGER. RETOUR SUR LES ALÉAS D'UNE NOTION

«Pour pouvoir saisir le platonisme véritable et nous détacher ainsi de l'image de Platon telle qu'elle s'est imposée historiquement à travers sa réinterprétation aristotélicienne et plotinienne, nous devons précisément commencer avec le *chorismos*»¹. C'est en ces termes que E. Hoffmann ressaisissait, à la fin des années quarante, la possibilité d'un accès à la pensée platonicienne. Ce faisant, il soulignait assurément un concept décisif, et non des moindres, qui constitue depuis des siècles, *a fortiori* depuis la fameuse critique qu'en a donnée Aristote, la pierre de touche des débats sur le dualisme platonicien. Si le destin du platonisme semble s'être pour ainsi dire cristallisé sur ce terme de *chorismos* il n'en reste pas moins, de manière surprenante, quasiment absent chez Platon lui-même². L'usage d'une telle notion semble donc davantage lié aux aléas interprétatifs de sa postérité que porteur d'une thèse proprement platonicienne, telle qu'elle présupposerait la scission venant départager deux 'mondes', articulés l'un à l'autre en vertu de la participation de la sphère sensible à son modèle dit 'idéal' et intelligible. Plus que «commencer avec le *chorismos*» comme le suggère Hoffmann, ce serait donc bien plutôt à rebours du *chorismos* que la question du dualisme chez Platon pourrait, en tant que telle, trouver à s'éclairer.

Pourtant notre visée n'est ici ni de retracer l'histoire de ce recouvrement, ni de prétendre accéder, loin des dichotomies grossières et de ses infléchissements ultérieurs, à ce qui serait comme le *cœur* intact de la pensée platonicienne. Parce que Platon n'est précisément *que* dans ces reprises et réappropriations ou, mieux dit, est toujours pour ainsi dire «de surcroît», tel que sa pensée ne cesse de s'excéder elle-même, à mi-chemin de sa possible disparition et de son enrichissement perpétuel, le destin du *chorismos* participe, comme à son insu, de son histoire. Et s'il nous semble éclairer la figure platonicienne, c'est davantage par le prisme d'autres enjeux, à vrai dire plus *stratégiques* qu'historiques, tels que nous désirons ici les mettre au jour à travers la réinterprétation

1. E. HOFFMANN, *Platon*, Zürich, Artemis, 1950, p. 39.

2. Sans renvoyer aucunement à la théorie des idées, le terme n'apparaît, à notre connaissance, que dans le *Phédon* (67 d, 79 a), eu égard à la séparation de l'âme et du corps dans la mort, ainsi que dans le *Parménide* (130 b).



qu'en donnent certains néo-kantiens, notamment de l'école de Marbourg, à la fin du XIX^e siècle et au début du siècle passé. C'est en effet à cette période que, face au vif regain d'intérêt que suscite alors la pensée platonicienne, le concept de *chorismos* va progressivement concentrer l'intérêt des interprètes, de Hermann Cohen à Paul Natorp, pierre de touche d'une réappropriation qui entend mettre à l'honneur, chez Platon lui-même, la préfiguration de la solution transcendantale kantienne au problème du dualisme.

Si nous désirons ici, en un premier temps, nous apesantir quelque peu sur cette réinterprétation 'kantienne' de Platon - où le *chorismos* est mobilisé, pour ainsi dire contre Aristote, pour montrer que celui-ci l'a toujours déjà dépassé en sa théorie des idées - ce sera davantage pour montrer les limites d'une telle approche, voire, comme nous le verrons à travers la critique qu'en donne le jeune Heidegger, questionner la légitimité même du recours à cette notion de *chorismos*, *a fortiori* si l'on prétend soi-même en avoir dépassé le dualisme.

Le coup d'envoi: la critique par Aristote de la théorie des idées platoniciennes.

Le refus d'Aristote d'accorder un caractère substantiel aux idées, par là une existence séparée à l'essence ou universel constitue en effet le cœur d'une argumentation qui a servi de fer de lance aux critiques ultérieures adressées à Platon lui-même, jusqu'aux débats médiévaux départageant nominalistes et réalistes sur la question de l'immanence des universaux aux choses. Si Aristote reconnaît bien un statut ontologique, ainsi qu'une certaine indépendance à la forme - notamment dans *Métaphysique Z* où il reconnaît à l'*eidos* le statut de quiddité (*ousia*) première - c'est en effet au prix d'une reconnaissance de l'immanence de la forme, fondation *in re* limitant l'universel au statut de forme ou d'essence d'un individu particulier³. Le critère sur lequel repose sa critique l'amène ainsi à distinguer la scission illimitée (*choriston haplos*) qui serait celle de Platon, qui prône l'existence «*ante rem*» de l'universel, d'une scission simplement conçue (*to logo choriston*)⁴ telle que présupposée par une approche purement catégoriale. Fondées sur le schème hylémorphique qu'implique sa conception de la substance, les idées (catégories) ne seraient alors plus tant

3. Dans les *Catégories*, Aristote donne ainsi à la substance individuelle (*tode ti*) le statut d'*ousia* première.

4. Pour cette distinction, cf. *Met.* H1, 1042 a 26-31. La critique aristotélicienne de la théorie des idées vise ainsi l'hypostase de l'universel qui aboutit à lui reconnaître le statut d'une chose isolée, notamment in *Met.*, M 5, 1079 b 12-18, *Met.*, A 9, 991 a; repris in *Physique*, II1, 193 b 3-5. La notion de *chorismos* est quant à elle introduite par Aristote, in *Apo.* I 11, 77 a 5-9, 24, 85 a 31 *Soph. Él.* A 22, 178 b 36; 179 a 7. Pour un approfondissement de cette critique, cf. les travaux de Chen CHUNG-HWAN, *Das Chorismos-Problem bei Aristoteles*, Berlin, Limbach, 1940, plus récemment, Johannes HÜBNER, *Aristoteles über Getrenntheit und Ursächlichkeit*, Hambourg, Meiner, 2000.

pensées à titre de choses séparées que désormais rapportées au modèle physicaliste de la cause, laquelle scelle l'immanence de la forme sans pour autant la substantialiser. Aristote ne rejette donc pas tant le *chorismos* qu'il ne semble l'assumer à titre de séparation *pensée*, critiquant par là l'hypostase platonicienne visant à déduire indûment la subsistance et l'autonomie des formes de la seule nécessité logique de leur séparation et isolement, à titre de substance première. L'indépendance de telles déterminations universelles présupposerait en effet un substrat lui-même séparé, entraînant un dédoublement inutile du monde et le dualisme substantiel auquel aboutit le platonisme en sa postérité. Et c'est précisément à ce prétendu dualisme que va s'alimenter l'antiplatonisme virulent dès la fin du XVIII^e siècle, de la dialectique kantienne fustigeant la «logique de l'apparence» qui y est à l'œuvre à Nietzsche qui y verra la source par lequel «le vrai monde finit par tourner en fable»⁵.

Le problème du *chorismos* et l'interprétation néo-kantienne.

Si ce début de siècle voit fleurir une série d'ouvrages consacrés au platonisme, de *La doctrine des idées de Platon et les mathématiques* (1878) de Hermann Cohen aux ouvrages de Paul Natorp - *La doctrine des idées de Platon. Une introduction à l'idéalisme* (1903) - de Julius Stenzel, ou encore de N. Hartmann - *La logique de l'être platonicienne* (1909) - force est de constater que la notion de *chorismos* y est non seulement mise à l'honneur mais constitue pour ainsi dire la pierre de touche de leur réappropriation de Platon. Non pas qu'il leur faille mobiliser ici la critique qui était déjà celle d'Aristote, stigmatisant le réalisme indu attaché à sa doctrine des idées, mais montrer au contraire en quoi Platon aurait déjà lui-même dépassé le dualisme ontologique auquel on tente traditionnellement de réduire sa pensée. Leur visée est non seulement de retrouver, chez Platon l'originalité d'un questionnement permettant d'articuler la visée idéale à la matière empirique et singulière du monde sensible mais, le réinscrivant dans la filiation de l'idéalisme «critique», d'en faire le prédécesseur de Kant et de sa méthode transcendantale.

Quelles que soient leurs divergences, l'ensemble des courants néo-kantiens s'accorde en effet sur la nécessité d'échapper au double écueil dogmatique qui menace aussi bien le geste spéculatif que le positivisme alors dominant. L'enjeu uniment partagé est bien de pouvoir conjindre, dans la lignée de Kant, à l'assomption de l'empiricité sensible la possibilité de dégager des structures universelles, des formes ou encore des «valeurs» idéelles (*Geltungswert*). À la

5. F. NIETZSCHE, Comment pour finir le «monde vrai» devint fable, in *Crépuscule des Idées*, Paris, Gallimard, 1974, pp. 30-32.

question qui était celle de la déduction dans l'analytique transcendantale de Kant quant à savoir si l'objectivité de notre connaissance peut être légitimée du seul fait que nous disposons d'entités et de concepts universels, c'est bien la question de leur fondation qui se pose, à rebours tant des positions nominalistes de la scolastique que du réalisme ontologique défendu par l'école thomiste. Et c'est précisément en puisant dans la méthode dialectique (*diairesis*) platonicienne et la théorie de la participation (*methexis*) sur laquelle elle fait fonds qu'ils sont amenés, entamant ainsi le bien-fondé de la critique aristotélicienne, à montrer le dépassement de ce dilemme tel que cristallisé dans la question du *chorismos*.

De son premier ouvrage sur Kant, *La théorie kantienne de l'expérience*⁶ (1871), à l'ouvrage plus connu qu'il consacre à Platon en 1878, *La doctrine des idées de Platon et les mathématiques*⁷, Hermann Cohen est l'un des premiers, porté par la visée systématique de son histoire des problèmes, à nourrir sa réappropriation de Kant à la lumière des thèses platoniciennes. De son interprétation initialement platonisante de Kant à la 'kantianisation' qu'il fait subir à la pensée platonicienne, il s'agit en effet pour lui, jusqu'au milieu des années 1880, de montrer que la doctrine des idées de Platon prépare la voie à la méthode transcendantale mise à l'honneur par Kant et rend déjà possible un certain dépassement du dualisme chorismatique. En retour, une telle approche lui permet à la fois de «désontologiser» l'approche platonicienne et de mettre au jour, dans la lignée du geste critique kantien visant à dégager les conditions de possibilité de l'expérience, le rôle de l'Idée dans la constitution de la réalité sensible.

Évacuant toute interprétation métaphysique de la doctrine des idées platonicienne, Cohen tend en effet à mettre en avant sa dimension transcendantale, pour ainsi dire structurale, à l'égard d'une réalité qu'elle informe de manière *a priori*, tout comme l'«idée» kantienne, la catégorie, vient déterminer par avance toute perception. L'«idée» n'a, en ce sens, pas d'existence séparée mais doit être, selon Cohen, rapportée à sa genèse dans l'âme. Pour Platon, comme il le souligne en un passage significatif:

«toute idée est un *noema* dans l'âme, une modalité de la pensée, une intuition pensée qui trouve sa source en l'âme... L'«idée» n'est donnée, saisie dans l'absoluité de son intuition, qu'aussi longtemps qu'elle est répétée par la pensée.

6. H. COHEN, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin, Dümmlen 1871, in *La théorie kantienne de l'expérience*, tr. E. Dufour, J. Servois, Paris, Cerf, 2001.

7. H. COHEN, *Platons Ideenlehre und die Mathematik* (1878), in *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, A. Görland, E. Cassirer (éd.), Berlin, Akademie-Verlag, 1928, pp. 336-366. L'ouvrage intègre une série de leçons que Cohen a consacrées à Platon et à son «*Ideenlehre*» à Marbourg depuis 1874.

Absolu signifie ici: produit dans l'âme. Dès que l'on a clarifié cette pensée, tout autant nécessaire psychologiquement qu'effectivement donnée, rien n'apparaît alors plus clairement: la participation (*metechein*) des choses aux idées ne signifie rien d'autre que les choses ont la possibilité d'être intuitionnées, de se manifester comme formes intuitionnées (*Anschauungsformen*) [...]; parce que cela s'étend à toutes choses, parce que l'homme peut précisément tout percevoir en son âme, cela ne signifie pas autre chose que: *tout est idée*⁸.

Ravalée au rang de catégorie, l'idée platonicienne ne conserve donc sa prééminence gnoséologique qu'en vertu de sa dimension proprement structurante, à la fois «fond créateur» et «cause dernière de l'étant» – sans lequel celui-ci ne pourrait être intuitionné – sans pour autant être réifiée ou absolutisée à titre de réalité prééminente. Cohen prévient ainsi toute substantialisation de l'idée au profit de sa portée purement fonctionnelle ou régulatrice au sein du processus de connaissance. L'idée est ce faisant réduite à sa seule saisie intellectuelle et privilégiée, pour ainsi dire, à titre de pur *concept* (*eidos*), auquel se réduit désormais l'intuitionner (*idea*)⁹. Sa portée n'en est pas pour autant psychologique. C'est en effet davantage dans la lignée de Lotze que Cohen tente de comprendre l'*apriori* propre aux idées platoniciennes, non plus tant à partir de leur *être*, entité substantielle que de leur *validité* (*Geltung*)¹⁰. Les choses sensibles seraient ainsi dites participer des idées en raison même de la valeur qui les transite, validité quant à elle indépendante de tout jugement empirique mais qui n'en a pas moins valeur transcendante, pour ainsi dire «*absolue*» pour autant qu'elle est «produite dans l'âme». Spontanément créée par notre entendement, l'idée viendrait ainsi toujours déjà informer le sensible, le structurer de telle sorte que, loin de s'opposer à l'intelligible comme à son pôle antinomique, le monde se retrouve lui-même régi par la validité dont serait porteur le jugement. En d'autres termes, l'idée est désormais pensée comme seul «être véritable, à savoir [comme] l'être de la validité»¹¹ tandis que le *chorismos* fait désormais signe vers la possible correspondance, ou liaison, de la validité (*idea*) - comme vérité - à la réalité (*être*), que redouble celle de la pensée, garante de cette validité, à l'être.

8. H. COHEN, *Die platonische Ideenlehre psychologisch entwickelt* (1866), in *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, Berlin, Akademie-Verlag 1928, p. 66, nous soulignons.

9. Dès 1866, Cohen semble en effet faire une place à part à cette distinction qu'il retrouve dans le *Cratyle* (389 b-e), ce qui lui permet de départager la dimension proprement conceptuelle de l'idée, «sa performance logique», comme *eidos*, de sa portée présupposément substantielle (*idea*) telle que critiquée par Aristote.

10. Cf. H. LOTZE, *System der Philosophie*, Leipzig, Hirzel, 1874, p. 501: «Il manquait à la langue grecque une expression pour ce concept de valeur (*Gelten*), lequel n'inclut aucun être; même si celui-ci ne manquait de s'y substituer, certes de manière anodine, mais d'autant plus funeste».

11. H. COHEN, *Platons Ideenlehre und die Mathematik*, op. cit., p. 351.

C'est d'ailleurs à ce titre que Cohen prend lui-même le parti 'réaliste' de son maître, Trendelenburg, dans la célèbre controverse qui l'opposa à Kuno Fischer en 1870 sur l'interprétation des idées de Platon. Son intention est bien, comme Trendelenburg le soulignait déjà lui-même, sans céder à la tentation psychologisante, «de maintenir plus fermement l'idéal dans le réel»¹².

«Tout comme Platon nous mène en sa doctrine des idées [...] à l'idée du bien, les catégories aboutissent dans l'idéalisme critique aux idées ; en ce qu'elles sont [...] suspendues à l'idée de liberté, elles hissent ce qui soutient l'expérience *epekeina tis ousias* et édifient, par dessus le hors-fond de la contingence sensible et à côté du domaine de l'être, un domaine dans lequel ce qui est réel (*real*) est ce qui *doit* être, [...] un domaine du devoir être (*Sollen*)»¹³.

Comme nous le voyons ici, monde sensible (chose) et intelligible (idée) ne sont donc pas tant deux mondes concurrents et antagonistes pour H. Cohen. L'être participe au contraire de l'idée dès lors que ce n'est qu'en elle qu'il peut être saisi, faire sens et être intuitionné de manière sensible. La référence qui est ici faite à «l'intuition intellectuelle» révèle par ailleurs la distance prise par l'interprétation de Cohen à l'égard de l'orthodoxie kantienne, «conglomérat tout à fait spécifique de motifs kantien et platoniciens»¹⁴, voire témoignant, comme le souligne Köhnke, de «principes plus platoniciens que kantien»¹⁵. Par suite, la problématique du *chorismos* est ainsi davantage orientée sur le lien, la médiation ou participation (*methexis*) sensible/intelligible que l'interprétation axiologique rend possible. Si le sensible est toujours déjà transi de valeur, pour ainsi dire *fait sens*, non pas pour un individu au sein d'une perception déterminée, mais bien de manière *a priori*, absolue, il n'est alors plus de distinction entre l'être et la pensée, par conséquent plus de dualisme à partir duquel le *chorismos* trouverait à s'articuler. En d'autres termes, «le problème du *chorismos* ne fait, en une telle conception, plus problème. Pensé en une telle logique,

12. F. A. TRENDLENBURG, *Kuno Fischer und sein Kant. Eine Entgegnung*, Leipzig, Hirzel 1869, p. 2. S'opposant sur l'esthétique transcendantale de Kant, à laquelle Kuno Fischer n'accorde qu'une valeur 'subjective', il s'agissait au contraire, pour Trendelenburg, de reconnaître que «la représentation de l'espace, comme du temps vaut également pour les choses hors de nous».

13. H. COHEN, *Kants Begründung der Ethik*, Berlin, Dümmler, 1877, p. 116. Natorp reconnaîtra lui-même que c'est précisément avec ce concept d'*epekeina* que Platon aurait accédé au «transcendantal».

14. Nous renvoyons ici à l'ouvrage remarquable de Heinz LEMBECK, *Platon in Marburg. Platon-Rezeption und philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1994, p. 71.

15. K. C. KÖHNKE, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Francfort/Main, 1986, p. 279.

il est pour ainsi dire «désamorcé» du fait même qu'il n'y a plus deux sphères d'être à différencier, telles qu'elles devraient être ensuite reliées, mais que seule la validité des énoncés *sur* ce monde doit être éclairée»¹⁶.

De l'autre côté, en présupposant la liberté comme fondement dernier de la validité des idées (*epekeina tis ousias*), Cohen est bien contraint d'introduire une nouvelle scission, irréductible à la séparation sensible/intelligible: celle de l'être et du devoir-être (*Sollen*). C'est en effet à ce seul titre qu'il peut dépasser l'approche purement gnoséologique qui était initialement la sienne pour envisager, dans la lignée de la troisième critique kantienne, non seulement la possibilité d'une réalisation éthique du monde - un monde «où ce qui est réel est ce qui *doit* être» - mais un progrès constant de nos modalités d'appréhension face à un monde intrinsèquement changeant. Tout en conservant - et cela mérite d'être souligné - pour modèle ultime la physique mathématique newtonienne, telle qu'elle légitime la soumission sans faille du sensible dans l'expérimentation ou, en termes kantien, l'absorption, *logique*, de l'esthétique au sein d'une analytique transcendantale.

Si Paul Natorp lui-même admettait de Cohen qu'il est «celui qui, comme pour Kant, a pu nous ouvrir les yeux pour Platon»¹⁷, l'interprétation de ce dernier, assurément grevée par une certaine faiblesse philologique, ne connut pas les échos qui entourèrent les travaux de son plus jeune collègue, jugé seul véritable 'philologue' de l'école de Marbourg, antipsychologiste et antisubjectiviste, et davantage fidèle à la démarche critique de Kant. Partageant avec H. Cohen et, à la suite de Kant, le souci de «mieux connaître Platon qu'il ne s'est lui-même connu»¹⁸, P. Natorp est lui-même d'emblée amené à approfondir la distinction faite par Cohen entre la pensée, à titre d'idée ou d'intuition intellectuelle, et l'être en interrogeant plus radicalement encore chez Platon l'articulation de la réalité au devoir-être comme seule source de valeur quant au monde phénoménal. Ininterrogée chez Cohen, une telle différence n'est en effet selon lui pas tant *donnée* qu'intrinsèquement *mise en cause* chez Platon lui-même, notamment dans le *Parménide*, où le sens transcendant de l'idée commence d'être surmonté en direction de ce qui préfigure, aux yeux de Natorp, la dimension transcendantale de l'approche kantienne. Il ne s'agit alors plus tant de présupposer un abîme insurmontable entre le donné sensible et ce qui le structure idéalement que de penser «la pure production» de l'être objectif «à partir de la seule fonction pensante»¹⁹. Le sens de 'l'être' est ainsi réductible à sa seule

16. Nous renvoyons ici à l'excellent ouvrage de Markus J. BRACH, *Heidegger – Platon. Vom Neukantianismus zur existentiellen Interpretation des «Sophistes»*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1996, p. 93-94.

17. P. NATORP, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig, Dürr, 1903, rééd. Leipzig, Meiner, 1921, p. VII.

18. C'était déjà là le souhait de Kant, in *Critique de la Raison pure* B, 370, A, 314.

19. P. NATORP, *op. cit.*, p. 142.

dimension prédicative et logique, sa «position dans la pensée»²⁰, de telle sorte que Natorp peut affirmer que «jamais et nulle part 'l'être' ne signifie chez Platon, lorsqu'il s'exprime sur les idées, autre chose que le contenu d'un énoncé»²¹.

Natorp radicalise donc l'approche de son maître. En lieu et place de rapporter l'idée au seul intellect et à son pouvoir productif, ce en quoi Cohen aurait cédé à une tendance encore psychologisante, il s'agit désormais pour lui de distinguer strictement, au sein même du jugement, son contenu, comme *validité* intrinsèque, de son *énoncé*, toujours relatif à un sujet déterminé. La scission chorismatique, telle qu'elle départage la réalité sensible de ce qui la structure idéalement (idées), est alors déplacée, pour ainsi dire «immanentisée» au sein du seul jugement. Par un tel déplacement, la doctrine des idées de Platon est non seulement repensée comme «logique transcendantale», telle qu'elle conditionne toute pensée en général, mais les idées elles-mêmes comme des «lois» (*Gesetz*), «non pas des choses mais des méthodes»²², telles qu'elles peuvent la garantir en sa scientificité. Parce qu'«une pensée pure ne peut établir d'existences absolues, seulement mettre en jeu des fonctions gnoséologiques en vue de fonder la science», l'idée, au sens platonicien du terme, ne renvoie donc pas tant ici à une entité substantielle qu'à une idée directrice, sorte de «concept-limite» régulateur faisant signe, sans qu'elle ne soit jamais réalisée, en direction d'une collusion de l'être et du devoir-être ou encore, selon les termes mêmes de Natorp, de l'être et de la pensée (logique).

Platon aurait donc déjà dépassé, selon Natorp, l'aporie du *chorismos*, résolvant ainsi la question de la participation ou relation des idées au sensible sans tomber dans le double écueil des Éléates (identité pure être/pensée) ou de Héraclite (hétérogénéité radicale de la pensée face au devenir). En lieu et place d'une «information» purement idéale, ou *idéelle* comme le pensait Cohen, le jugement requiert en ce sens que la matière soit toujours déjà informée et, inversement, la forme toujours déjà corrélée à la matière. Comme le souligne Natorp dans son ouvrage *La doctrine des idées de Platon. Une introduction à l'idéalisme*: «la corrélation (*Korrelation, koinonia*) est condition de tout jugement ontologique (et par là de l'être lui-même), dans la mesure où c'est seulement en elle que le mot d'être est rattaché à la mention de quelque chose qui doit valoir»²³.

Tout comme Lotze pensait couper court au «malentendu» substantialiste qui grève l'interprétation de Platon, Natorp entend ainsi rompre lui-même avec

20. *Ibid.*, p. 279.

21. P. NATORP, *op. cit.*, p. 129.

22. *Ibid.*, p. 221, également pour la citation suivante.

23. *Ibid.*, p. 303, nous soulignons.

«l'erreur»²⁴ interprétative d'Aristote en laquelle elle prend initialement sa source. En prétendant lui-même dépasser le dualisme platonicien par sa théorie hylémorphique, Aristote se serait non seulement mépris sur la distinction platonicienne du sensible et de l'intelligible (idée) mais n'aurait pas vu que Platon en résout lui-même bien mieux l'aporie, en-deçà de tout jugement. Prenant acte de ce dépassement du *chorismos* et «dépsychologisant» pour ainsi dire l'interprétation de Cohen, Natorp est donc bien amené à reconnaître que la «corrélacion» précède la possibilité même de la scission. Reste qu'il n'évite pas le principal écueil auquel Cohen lui-même avait cédé en en réduisant la portée à sa seule dimension gnoséologique, telle qu'elle rend possible *in fine* un jugement logique. Car la corrélation est ici, davantage encore que pour Cohen, une simple «hypothèse»²⁵. Désormais réduite à son seul sens heuristique, elle devient condition de possibilité *logique* de toute science au sens où, sans avoir à déterminer *idéalement* le sensible, elle n'en conditionne pas moins sa possible saisie. Grand admirateur de Natorp, J. Stenzel ne manquera d'ailleurs d'y voir le principal mérite de son interprétation, considérant que «c'est là le plus grand triomphe de la pensée logique que d'avoir définitivement résolu, par la pensée, le problème de la *methexis*; les objets de l'*aisthesis*, pris dans un fleuve incessant, s'y soumettent, rattachés à l'être intelligible des idées sans renoncer le moins à leur pureté, sans qu'il soit même encore question d'un *chorismos*»²⁶. La gigantomachie dont Platon faisait lui-même déjà état dans le *Sophiste* quant au statut de l'idée se trouve ainsi inéluctablement réduite à sa seule portée épistémologique.

Malgré les divergences qui le séparent de Natorp, N. Hartmann ne dira finalement pas autre chose, lui-même amené, dans son ouvrage *La logique platonicienne de l'être*²⁷, à centrer son interprétation de Platon sur la fonction de 'liaison' (*symploke*) du *logos*, telle qu'elle permet d'articuler, notamment dans le *Sophiste*, les différents genres de l'être. Selon lui, la réponse platonicienne à la gigantomachie du *Sophiste*, par là au dualisme, prendrait en effet ultimement la forme d'une *dynamis koinonias*, 'puissance corrélatrice' qui aurait déjà permis à Platon d'anticiper la solution transcendantale que Kant, celle-là

24. P. NATORP, *op. cit.*, p. 366.

25. Prenant ses distances avec Cohen, Natorp se défend en effet de faire lui-même «de Platon un kantien avant la lettre, voire d'en faire un kantien marbourgeois avant Marbourg. Celui qui veut saisir la portée de ce qui fait déjà, chez Platon, signe vers Kant et, en Kant, les traits qui renvoient à Platon, doit les avoir tous deux bien mal compris [...] Il ne s'agit là *que de la validité d'une «hypothèse»* dont la validité, conditionnée, ne tient qu'à sa propre logique et manière de procéder», in *Ibid.*, rééd. Hambourg, Meiner, 2004, p. 462-463.

26. *Ibid.*, p. 83. Voir également *Ibid.*, p. 58: «Platon considère effectivement [...] que le problème du *chorismos* est réglé», ce en quoi Aristote peut, à l'inverse, «être considéré en héritier de Platon», in *Ibid.*, p. 122.

27. N. HARTMANN, *Platos Logik des Seins*, Giessen, Töpelmann, 1909, rééd. Berlin, de Gruyter, 1965.

même qu'il mettra au jour à travers la doctrine du schématisme, pouvoir synthétique de l'imagination permettant de lier de manière *a priori*, antérieurement à tout jugement qu'elle rend possible, concept et intuition sensible.

Émil Lask est à cet égard l'un de ceux à avoir poussé le plus loin l'analyse, jusqu'à questionner en son cœur même le bien-fondé d'une telle approche chorismatique et dualiste. Initialement formé à Heidelberg par Heinrich Rickert, celui-ci est en effet très vite amené, en se focalisant exclusivement sur le *Sophiste*, à considérer que l'*idea* platonicienne implique toujours déjà un tel dépassement du dualisme en raison même du lien de participation (*methexis*) qui la lie au sensible. Comme l'avait montré avant lui Natorp, Lask entend en effet montrer qu'ainsi pensée, la corrélation n'est pas du seul fait du sujet, tel qu'il viendrait lier dans le jugement le donné sensible à une conceptualité abstraite. La corrélation est au contraire première, toujours déjà *donnée* et non fruit d'une «production» *a posteriori*, de telle sorte que le jugement - comme liaison d'un sujet et d'un prédicat - lui-même en dépend. La donation de sens, pensée comme valeur pour nombre de néo-kantiens, n'est donc plus à comprendre comme l'imposition d'une forme transcendante (catégorie/sujet) à une matière (contenu/prédicat) qui en serait initialement dénuée. Loin d'être réduit au seul geste, purement formel et idéal, de la prédication imposée à la matière sensible, le jugement prend lui-même corps sur une telle corrélation. Cette corrélativité (*Korrelativität*) a alors elle-même en retour valeur *a priori*, constituant une sorte de domaine d'être, préalable à toute approche catégoriale: matière, toujours déjà signifiante, qui ne se résout pas dans la seule donation de valeur ou 'validité' à laquelle Cohen, puis Natorp tentaient de la réduire.

Si la corrélation est première, tout du moins antécédante à toute scission, la question d'un dualisme ontologique perd donc tout son sens puisque c'est seulement sur le plan d'un jugement *a posteriori*, d'une prédication ultérieure que le sujet peut scinder, en son objet, la matière de la forme. Sensible et intelligible sont donc bien à cet égard, comme Lask le soutient, des catégories éminemment relatives, qui ne doivent elles-mêmes leur signification qu'à la prédication ou désignation d'un pôle de référence à partir duquel elles sont dites 'sensibles', 'immanentes' ou, à l'inverse, 'intelligibles', 'transcendantes'. L'idéalité de la signification ne repose donc aucunement dans une sphère transcendante extrinsèque au sensible (idée, validité): elle n'a désormais de sens que rapportée, à l'inverse, à la seule immanence d'un acte de jugement. Le sens est ce faisant bien donné à *même* le réel, de telle sorte qu'il ne se réduit finalement ni à la seule «production dans l'âme» (Cohen), ni à sa seule «position dans la pensée» (Natorp), irréductible, comme le souligne Lask, à sa seule dimension *logique*. Réduit à une pure différenciation catégoriale, scission établie après-coup par un jugement d'attribution, le *chorismos* ne prend donc lui-même sens que sur fond d'une corrélation préalable qui n'est ni résultat d'une synthèse ni d'une liaison formelle mais, comme nous allons le voir, anticipe déjà ce que

Heidegger nomme, dès le milieu des années vingt, «différence ontologique».

Au vu de l'approfondissement, malheureusement inachevé, qu'en donne Émil Lask, l'image de Platon ainsi véhiculée par l'interprétation d'un P. Natorp ou d'un H. Cohen ne tarde de fait à perdre son bien-fondé, leurs critiques elles-mêmes étant progressivement jugées «superflues» dès les années 1930, ne valant plus, comme le reconnaît N. Hartmann, qu'à titre d'«indice d'un problème fondamental dans la relation de la philosophie à son histoire»²⁸. Comme nous l'avons vu, l'enjeu était bien, pour l'école de Marbourg, moins de faire retour à Platon en éclairant l'impensé, que de s'en servir comme d'un «faire-valoir» pour mettre à l'honneur la solution transcendantale kantienne. Il n'en reste pas moins qu'une telle approche a encore l'avantage, plus que de «kantianiser» Platon et ses prédécesseurs, de le désancrer de son statut proprement historique, dont la portée était jusqu'ici restreinte à sa seule interprétation dans l'histoire de la philosophie, et de l'avoir hissé, comme le souligne Gadamer, au rang de véritable «problème philosophique»²⁹. La notion de *chorismos* peut ainsi jouer à plein comme un schème interprétatif ainsi que le «platonisme» lui-même valoir, comme le montrait E. Cassirer dès 1906, comme une véritable figure opératoire pour une histoire de la connaissance qui peut alors être comprise en son entier à la lumière de ce «renouveau du rapport au *chorismos* platonicien». Comme il l'écrivait alors: «Décrire le combat entre Platon et Aristote en lui restituant toute la portée et toute la profondeur de ses oppositions conceptuelles revient à écrire l'histoire de la pensée moderne. Ce conflit demeure déterminant et domine jusqu'aux tentatives les plus originales de la philosophie moderne»³⁰.

D'un retour à Platon à rebours du platonisme: la critique de M. Heidegger.

Loin de remettre en cause la notion même de *chorismos* telle qu'elle sous-tend l'interprétation du platonisme depuis Aristote, les néo-kantiens, et Cohen le premier, ne feraient ainsi, sous couvert de l'avoir dépassé, qu'en radicaliser le dualisme, prix à payer pour asseoir la solution transcendantale face au problème du dogmatisme. Dans la mesure où, pour Heidegger, est dite platonisme toute «problématique, théorie et vision du monde qui s'oriente sur cette opposition fondamentale, qu'elle la maintienne ou cherche à la surmonter»³¹, le néo-kantisme n'y échapperait donc lui-même pas, forme la plus aboutie de ce

28. N. HARTMANN, *Das Problem des Apriorismus in der platonischen Philosophie* (1935), in *Kleine Schriften*, II, Berlin, 1957, p. 49.

29. Cf. à cet égard le témoignage de GADAMER, in *Gesammelte Werke* VI, Tübingen, Mohr, 1985, p. 91: «Jamais cette philosophie [platonicienne] n'avait été prise à ce point au sérieux, dans la concrétude de sa tension vers la vérité, depuis Hegel que par les néo-kantiens».

30. E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem*, Berlin, B. Cassirer, 1906, pp. 48 et 66.

31. M. HEIDEGGER, *Grundbegriffe der antiken Philosophie* [GA 22], Francfort/M., Klostermann, 1993, p. 112.

qu'il nomme, dès 1923, de manière virulente, un «platonisme des barbares»³². Dès ses premiers cours, il ne s'y trompait d'ailleurs pas, considérant l'idéalisme critique comme «la transposition 'immanente' du réalisme»³³, éminemment dualiste, de type 'platonicien'. Loin d'être un dogme pour Platon lui-même, la théorie du *chorismos* est en ce sens bien le fruit d'une réinterprétation rétrospective, thèse *herméneutique* que Heidegger entend soutenir contre les néo-kantiens eux-mêmes qui semblent y puiser une source de légitimation implicite pour leur propre dualisme.

À partir de ce constat, il s'agit bien alors, comme le souligne à juste titre Jean-François Courtine dans un article intitulé «Le platonisme de Heidegger», de dissocier Platon lui-même - le Platon grec! - d'un platonisme surinvesti à travers ses multiples réappropriations, qu'elles soient chrétiennes ou sécularisées. Cette remontée à Platon trouve ainsi elle-même sa source, encore en 1925, à la lumière des refigurations successives de «l'ancien problème platonicien» au point que «ce sont les 'conséquences' des décisions platoniciennes elles-mêmes qui justement ne font décision, ne décident *que dans l'après-coup et pour ainsi dire rétrospectivement*»³⁴. Et ce sont paradoxalement des adjonctions ultérieures - telle la notion de *chorismos*, absente en tant que telle du corpus platonicien - qui semblent régir, contre l'esprit de Platon lui-même, le destin du platonisme!

Plus que de réduire le problème du *chorismos* au seul dualisme métaphysique comme avaient pu le faire les néo-kantiens, fût-ce pour le dépasser, il s'agit désormais pour Heidegger de remonter à Platon, à rebours même du platonisme, pour puiser dans l'originalité de son questionnement la possibilité de mettre en cause et «déconstruire» l'idée même de «*chorismos*». Comme il le découvre dès le milieu des années vingt, c'est en effet seulement en découvrant sa portée proprement *alétheiologique* que ce retour à Platon est susceptible de revitaliser le questionnement philosophique en-deçà du dualisme dans lequel l'aurait maintenu la tradition platonisante. Par «alétheiologique», Heidegger a ici dès ces années *non plus* en vue la mise au jour d'un domaine d'être séparé, scindé de la sphère sensible qu'il informerait et structurerait, tel que l'incarne la validité selon Lotze, mais tend à repenser ce qui est (l'étant) à la lumière *de ce qui l'éclaire en le précédant*, l'ouverture première qui permet à ce qui est - tout

32. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* [GA 63], Francfort/M., Klostermann, 1988, p. 42-43.

33. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* [GA 56/57], Francfort/M., Klostermann, 1999, p. 80.

34. C'est ce qui expliquerait que «le corpus platonicien est toujours susceptible d'une double accentuation, d'une double lecture [...] qui correspond très exactement à la *Zweideutigkeit*, l'ambiguïté, l'indécidabilité qui caractérise aux yeux de Heidegger la pensée platonicienne», in J.-F. COURTINE, *Le platonisme de Heidegger*, in *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990, p. 157.

autant sensible qu'idéal - de se découvrir à nous sous tel et tel jour. Le sens n'est ainsi plus rivé à la seule conscience et à sa 'donation de valeur', encore moins à une 'validité' transcendante à laquelle toutes choses viendraient *a priori* se soumettre. Il dépend désormais davantage de *mon* ouverture au monde, de *ma* disposition (*Befindlichkeit*) et de l'éclairage qu'elle lui procure dira Heidegger, avant qu'il ne creuse cette ouverture en direction de ce qui la conditionne, la marque (*Prägung*) de l'époque où elle se tient, est 'jetée', dit autrement: l'ouvert qui précède et sous-tend la possibilité même de notre ouverture au sens.

S'il ne le souligne pas encore en ces termes, il n'en commence pas moins déjà ici à esquisser, à travers ce qu'il nomme «platonisme», ce qu'il identifiera plus tard sous les notions unifiantes de métaphysique et d'onto-théologie. La figure platonicienne lui permet en effet déjà d'identifier la source d'un premier recouvrement de la question ontologique par la dimension du supra-sensible, solidaire de la scission première dans laquelle s'enracinent ensuite les oppositions traditionnelles sensible/intelligible, nature/esprit et que continuera de cristalliser celle du fait et du sens, ou encore de l'être et du devoir-être. Derrière le platonisme, c'est donc plus largement la source du dualisme métaphysique qui est visée, scission de l'étant en son être à partir de laquelle le sensible peut être scindé de l'intelligible, l'apparence de l'essence ou encore le relatif de l'absolu. Notons qu'il ne s'agit pourtant pas encore pour Heidegger d'inclure Platon dans ce que Nietzsche avant lui considérait comme une «histoire de l'erreur»³⁵, jusqu'à assimiler l'histoire du platonisme - par lequel notre ouverture à la vérité (*aletheia*) se voit réduite au seul prisme de l'*idea* - au déploiement nihiliste de la métaphysique occidentale. Comme il en fait état lors du cours qu'il consacre au *Sophiste*, lors du semestre d'été 1924/25, c'est en Platon que peuvent encore être placés tous les espoirs, ce qui présuppose de «se désaccoutumer de plaquer sur la philosophie platonicienne l'horizon scolaire comme s'il y avait chez Platon, dans une case, la sensibilité et, dans l'autre, le suprasensible. Platon a vu le monde de façon tout aussi élémentaire que notre manière à nous de le voir, à ceci près qu'il a su le découvrir d'un œil beaucoup plus neuf»³⁶.

C'est précisément cette redécouverte de Platon qui appelle, en ces années, à une déconstruction du *chorismos*, destruction qui doit lui permettre, plus que d'en dépasser *a posteriori* l'aporie comme c'était le cas des néo-kantiens, de découvrir l'articulation première qui, chez Platon lui-même, sous-tend sa

35. Heidegger ira même jusqu'à reconnaître que «d'un bout à l'autre de la philosophie, c'est la pensée de Platon qui, en ses diverses figures, demeure déterminante. La métaphysique est de fonds en comble platonisme», in *Zur Sache des Denkens*, Tübingen/Niemeyer, 1969, p. 63, tr. fr. in *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 144-115.

36. *Platon: Sophistes* [GA 19], Francfort/M., Klostermann, 1992, p. 580.

possible réduction *après-coup* au dualisme, telle qu'elle celle le coup d'envoi du platonisme.

La remontée à la source du dualisme et la destruction du *chorismos*.

Comme l'ont montré les Grecs, la *krisis* est bien une possibilité fondamentale de l'âme, possibilité de mettre en relief, d'extraire, d'établir des différences, de scinder. De la *krisis* au *chorismos*, il n'y a pourtant, pour Heidegger, qu'un pas, dès lors que l'être (comme idée, validité, devoir-être) n'est pensé, eu égard au sensible, qu'en vertu de sa *présence*, fût-elle idéale. La distinction se fait alors assignation d'un lieu, attribution d'une place *distincte* par laquelle l'être peut lui-même ressortir du fonds, indifférencié, de ce qui est (étant). Tel serait en effet initialement le sens du *chorizein*, comme le rappelle Heidegger, qui renvoie à l'acte de «séparer, en relation avec *chora*, la place; la place appartient à l'étant lui-même [...] C'est ce *chorizein* que nous retrouvons chez Platon dans la doctrine du *chorismos* des idées, de telle sorte que Platon assigne expressément aux idées un *topos*, le *topos ouranos* - ce *chorizein* qui définit ensuite chez Aristote la manière dont l'être mathématique devient lui-même objectif»³⁷.

Parce que la *réalité* des idées, leur objectivité, est elle-même sise sur cette possibilité d'être «*choris*, «séparées», comme ce qui est *en un autre lieu*»³⁸, les idées seraient alors elles-mêmes définies comme «*chorismos,ontos on*»³⁹, à savoir pensées sur le modèle de l'étant lui-même. En visant à travers les idées l'étant en tant qu'il est *en son être* et le rendant par là intelligible, saisissable par la pensée (*logos*), Platon serait ainsi amené à scinder l'étant en lui-même pour en rendre raison de telle sorte que si «le *chorismos* [a bien en lui-même] un sens légitime en mathématique, ce n'est plus le cas là où il s'agit de déterminer les *chora* de l'étant»⁴⁰. *A fortiori* s'il s'agit de penser ce qu'est la réalité en sa dynamique propre, et non plus de manière purement statique à travers une vision paradigmatique et proprement *idéale*.

Pour Heidegger, c'est donc que la différenciation a bien lieu ici *à même* l'étant, entraînant son découpage interne au profit d'un certain lieu, *topos* jugé prééminent, tel le suprasensible à l'égard du sensible, le nécessaire à l'égard du contingent ou encore la subsistance eu égard au changement. Ainsi «le sensible n'est certes pas à la manière de l'*idea* (son être est autre) et pourtant il se retrouve lui-même déterminé par elle en ce qu'il est (son mode d'être est

37. GA 19, p. 101.

38. GA 19, p. 112, nous soulignons.

39. GA 22, p. 112. Et de poursuivre: «L'être de l'étant est lui-même un étant, et c'est à vrai dire l'étant proprement dit».

40. GA 19, p. 103.

déterminé d'après elle)»⁴¹. De même, le phénomène du mouvement (*kinesis*) est rapporté ultimement au fonds premier (*hypokeimenon - ousia*) à partir duquel seul il devient pensable, ou encore l'être par accident (*kata sumbebekos*) à l'*ousia* comme ce qui est sur le mode de la présence constante. Ce qui est ici nommé «être» – à travers l'*idea*, voire la catégorie, l'intuition intellectuelle (Cohen) – diffère donc de l'étant tout en étant lui-même compris à son aune. L'*a priori* est finalement reconduit à ce qu'il est sensé précéder: «le *chorismos* est chose faite, la faille est ouverte entre l'idée, qui est l'étant véritable, le modèle, l'original, et le non-étant – à proprement parler – l'imitation, la copie»⁴².

Heidegger entend ici pointer la difficulté centrale du *chorismos*, dans laquelle les différents «platonismes» prendraient leur source: «L'idée est elle-même un étant, même si elle l'est selon un tout autre mode d'être [...] Parce qu'elle est différente de tout étant, il y a entre l'idée et l'étant une «faille», *chorismos*. Entre les deux, il y a une différence pure et simple de lieu, à vrai dire telle que tout étant en tant qu'étant «participe», *methexei* pourtant à l'idée: *methexis*. Entre ce qui est séparé et ce qui en participe, il y a l'entre-deux, le *metaxy*.

Par là, ce qu'on appelle le platonisme, considéré comme philosophie et vision du monde est caractérisé par le schéma suivant: la totalité de l'étant est scindée en deux mondes qui sont ensuite toujours désignés par des termes antithétiques: changement – subsistance; particulier – général; contingent – nécessaire; temporel – éternel; saisissable dans la perception sensible – saisissable dans la connaissance conceptuelle. Dans ces oppositions, le monde, le tout de l'étant est divisé de telle sorte que deux mondes surgissent, le second représentant toujours le mouvement proprement positif sur le fondement duquel l'autre est doté d'être, ou encore devient connaissable»⁴³.

De ces deux mondes, Platon semble lui-même en avoir suffisamment donné l'illustration, de l'allégorie de la caverne, monde sensible ravalé au rang d'un théâtre d'ombres dès lors qu'il est mis en regard d'une source éclairante extrinsèque (soleil), au mythe d'Er, lui-même porteur de cette prééminence tacite de l'invisible sur le visible, opposition légitimant ultimement la séparation radicale de deux types de savoir – la *sophia*, comme plus haute forme d'*episteme* – contre la *doxa*, l'opinion rivée à la seule sphère sensible. Est ainsi posée la prééminence d'une dimension cachée du réel, ce qui, littéralement, se cache sous les apparences et en régit le cours comme fondement, principe (*arche*), *a priori* déterminant souterrainement l'*aposteriori* auquel notre monde

41. GA 22, pp. 56-57.

42. *Einführung in die Metaphysik* [GA 40], Francfort/M., Klostermann, 1983, p. 188.

43. GA 22, p. 272. Cf. également *Beiträge zur Philosophie* [GA 65], Francfort/M., Klostermann, 1989, p. 216: «Avec l'introduction de l'*idea* comme *koinon*, le *chorismos* est pour ainsi dire posé comme un étant; et c'est là l'origine de la «transcendance» dans ses différentes formes».

sensible est ravalé. Le sens de ce qui est serait ainsi foncièrement extrinsèque à ce qui nous est immédiatement accessible, la tâche de la pensée étant précisément d'en outrepasser les apparences, d'en 'sauver les phénomènes' en en saisissant le fondement premier. La contingence du monde sensible peut alors être 'rachetée', comme c'est encore le cas chez Kant, au prix de l'immutabilité et de l'universalité des principes qui régissent le monde nouménal. Avec pour postulat premier que ce qui scelle la prééminence de l'*a priori* est son rôle fondamental, voire fondateur à l'égard de ce qui, secondaire, est censé en être dérivé.

C'est donc la limite même du *chorismos* que Heidegger entend mettre ici au jour, scission *ontique* qui prétend départager deux domaines d'être alors qu'elle ne fait que scinder l'étant en deux sphères antagoniques, tout en oblitérant la véritable source *ontologique*, *alétheiologique*, à partir de laquelle seule les étants peuvent faire sens. Cet abîme, cette «faille» qui départage l'étant de l'idée n'est au contraire pas telle qu'il faille la penser, selon lui, de manière absolue, tels deux domaines d'être inconciliables. En témoigne précisément la référence à la notion de «corrélation» (*koinonia*) ou encore de «participation» (*methexis*) par laquelle est déjà entrevue l'articulation première qui sous-tend leur scission ultérieure, comme dans le *chorismos*. Entrevue, elle n'a pourtant jamais encore été pensée comme telle, comme il le précise aussitôt: «C'est bien par sa participation aux idées que le sensible est déterminé dans son être-tel. La multiplicité du sensible n'a pas seulement le même nom, mais elle est aussi le même. Cette même essence s'exprime dans l'idée. Les Pythagoriciens employaient pour *methexis* le terme de *mimesis*, «imitation». Mais Platon et les Pythagoriciens n'ont jamais dit ce qu'imitation et participation signifiaient, ils ont laissé à d'autres le soin de s'enquérir de la nature de cette relation. Cette question est demeurée non résolue jusqu'à aujourd'hui. Tout platonisme dissocie, de nos jours encore, l'idéal et le réel, et pourtant la relation entre ces deux termes reste inéclaircie. Le fait que cette relation ne soit pas élucidée doit donner à penser à la philosophie»⁴⁴.

Les arguments que Heidegger mobilise ici contre Platon *via* cette notion de *chorismos* ne semblent donc pas seulement viser, comme l'affirme Markus J. Brach, «finalement Kant et son interprétation par le néo-kantisme, en particulier Rickert et Natorp»⁴⁵. Bien plus radical, l'enjeu n'en est rien moins que la

44. GA 22, p. 242, nous soulignons. C'est là le même constat qui revient dans *Être et Temps*, face à la question «du sens ontologique de la relation entre réel et idéal (*methexis*)»: «Est-ce un hasard si ce problème n'a pas avancé d'un pas depuis plus de deux millénaires? La question n'est-elle pas posée de travers dès le départ, du fait que la séparation ontologique du réel et de l'idéal n'est pas éclaircie? Et si l'on regarde le jugement «effectivement» porté sur ce qui est jugé, la séparation entre accomplissement réel et contenu idéal n'est-elle pas totalement injustifiée?», in *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1993, p. 217.

45. M. J. BRACH, *Heidegger - Platon. Vom Neukantianismus zur existenziellen Interpretation des «Sophistes»*, p. 37.

destruction du *dualisme*, certes rémanent dans le néo-kantisme, au profit d'une articulation plus originaire: la différence dite «ontologique».

Du *chorismos* à la différence ontologique.

Dépasser le *chorismos* ne présuppose donc pas seulement d'en penser la médiation comme le croyait Cohen, ou encore Natorp. Le mouvement est bien plus décisif, visant à rétrocéder à la possibilité même d'un rapport, cette différence originaire qui rend initialement possible l'articulation de l'être au non-être (étant), de l'intelligible au sensible ou encore du vrai à la possibilité du faux sous les figures de l'illusion et de l'apparence. Heidegger entend, en d'autres termes, approfondir ici ce qu'Émil Lask avait déjà entrevu à travers la notion anté-prédicative de «corrélativité». En montrant que le discours sur l'être implique une différenciation originaire, structuration de l'être permettant la coexistence du même et de l'autre, comme le mouvement lui-même implique en son sein la possibilité du repos, c'est à cet intime entrelacement de l'être et du non-être, celui-là même que révélait déjà Platon dans le *Sophiste*, qu'il est amené à faire retour. Plus que d'en résoudre ou d'en dépasser l'aporie, c'est donc les présupposés mêmes du *chorismos* qu'il entend creuser à la racine en mettant à découvert ce qu'il entrevoit déjà, sans le nommer encore, comme *différence ontologique*.

Si nous devons ici la définir *a contrario* du *chorismos*, nous dirions que la différence ontologique articule toujours déjà les deux sphères que le *chorismos* départage. En d'autres termes, la différence, loin d'articuler deux pôles antinomiques que le *logos*, la pensée aurait ensuite pour tâche de rassembler, voire d'unifier, se donne comme l'unité première du même et de la différence, sans qu'il soit jamais question de la prééminence de l'un des termes sur l'autre. C'est bien plutôt vers un «tenir ensemble», «l'entre-deux» (*Zwischen*), ou encore le «pli des deux» (*Zwiefalt*) que la différence fait signe, «entre-scission» (*Unterscheidung*) qui ne renvoie jamais, comme Heidegger le précisera quelques années plus tard «à l'être comme à «l'antithèse» de l'étant, de telle sorte que se présenterait la possibilité de renversements faciles: de questionner l'être au lieu de l'étant comme tel (métaphysique). Mais l'*être* n'est lui-même pas l'*autre* de l'étant mais il *est* lui-même et *n'est* rien d'autre que cela! L'antithèse n'est apparemment possible que là où l'être est pris comme *étantité* (*Seiendheit*) et pensé à travers la généralisation de l'étant, de telle sorte que l'universel est opposé au particulier, à l'individuel. Il est alors certes possible de différencier ici l'étant de son être, mais tout cela *demeure inhérent à la métaphysique*»⁴⁶.

46. *Die Geschichte des Seins* [GA 69], Francfort/M., Klostermann, 1998, p. 53.

En scindant et articulant deux sphères d’être distinctes – que cristallise *in fine* l’opposition être/étant –, le *chorismos* vient pour ainsi dire rigidifier, fixer ce qui est d’ordre purement métabolique. En prétendant le dépasser, sous prétexte d’y voir déjà une anticipation de la solution kantienne, Cohen, Lotze, Natorp ne font alors que redoubler une opposition «*inhérente à la métaphysique*», sans pour autant en remettre en cause le bien-fondé. La différence ontologique n’est certes pas encore thématisée comme telle, avant le cours consacré en 1927 aux *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*⁴⁷. La critique du *chorismos* que Heidegger mène dans les années qui précèdent, sur fonds d’un débat avec certains néo-kantiens, permet néanmoins de l’éclairer, comme en contre-point, à revers du dualisme chorismatique que nous retrouverons, quelques années plus tard, sous les termes de «*différence métaphysique*».

Servanne JOLLIVET
(Paris)

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

47. *Grundprobleme der Phänomenologie* [GA 24], Francfort/M., Klostermann, 1989, tr. fr. J.-F. Courtine, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985.



**Ο ΠΛΑΤΩΝΙΚΟΣ ΧΩΡΙΣΜΟΣ. ΑΠΟ ΤΟΝ ΝΕΟΚΑΝΤΙΣΜΟ
ΕΩΣ ΤΟΝ MARTIN HEIDEGGER.
ΕΠΙΣΤΡΟΦΗ ΣΤΙΣ ΕΡΜΗΝΕΙΕΣ ΜΙΑΣ ΕΝΝΟΙΑΣ**

Π ε ρ ί λ η ψ η

Είναι σύνηθες νά βλέπουμε στην έννοια του χωρισμού την βασικήν απορία του πλατωνισμού. Ἡ έννοια, μεταφερθεῖσα ἀρχικά μέσω τῆς κριτικῆς ἐρμηνείας τοῦ Ἀριστοτέλους, παραμένει παρ' ὅλ' αὐτὰ ἐξαιρετικά προβληματική, καθ' ὅσον ἀποκρύπτει ἐγχειρήματα πού μόνο μιά ἐξονυχιστική ἐπαναπροσέγγιση τοῦ κειμένου εἶναι δυνατόν ν' ἀποκαλύψει. Ἐπιθυμοῦμε νά ἐρευνήσουμε καί τή συστηματική ἀνάλυση πού ἐγινε στήν ἀρχή τοῦ περασμένου αἰώνα ἀπό διάφορες νέο-καντιανές τάσεις, τῆς Σχολῆς τοῦ Marbourg (Hermann Cohen, Paul Natorp) μέχρι τόν Nicolai Hartmann, κατὰ τήν προσπάθειά τους ν' ἀναβιώσουν τήν έννοια αὐτήν, προκειμένου νά δηλώσουν ἀκριβῶς τὸ πρόβλημα τοῦ πλατωνισμού. Ἐντεῦθεν καί ἔπειτα οἱ ποικίλες ἐρμηνευτικές προσεγγίσεις τῶν ἐρευνητῶν. Ἡ ἐπιστροφή στήν έννοια τοῦ χωρισμοῦ, φαίνεται πράγματι νά τροφοδοτεῖ ἀποκλειστικά μιά παρόμοια ἄποψη: τῆς ἀξιολογήσεως δηλαδή, ἀντίθετα πρὸς τήν πλατωνική περί διαισθητοῦ παράδοση, τήν καντιανή λύση περὶ τοῦ ὑπερβατικολογικοῦ, πού ὁ ἴδιος ὁ Πλάτων προεικονίζει στοὺς ὕστερους διαλόγους. Ἀφοῦ ἀναλύσουμε τήν έννοια συμφώνως πρὸς τίς ἀναλύσεις πού ἔχουν γίνει περὶ αὐτῆς, θά ἐπικεντρωθοῦμε στήν κριτική τοῦ M. Heidegger, περὶ τὰ μέσα τῆς δεκαετίας τοῦ '20, με τήν πρόθεση νά συναντήσουμε στό ἔργο τοῦ ἰδιοῦ τοῦ Πλάτωνος τήν δυνατότητα μιάς ἐρμηνείας τῆς έννοιας τοῦ χωρισμοῦ, ἡ ὁποία ἔχει ἤδη ἀπὸ τόν ἴδιο ὑποδηλωθεῖ σ' αὐτό. Ἀναλύοντας τὰ κίνητρα καί τίς αἰτίες πού ἐπιβάλλουν τήν χρήση τῆς, θά προσπαθήσουμε, πέραν ἀπὸ τήν νέο-καντιανή τῆς χρήση, νά διευρύνουμε τὰ ὅρια τῆς έννοιας τοῦ χωρισμοῦ σέ σχέση πρὸς τὸ πρόβλημα τοῦ διαισθητοῦ.

S. JOLLIVET

(μτφρ. Μ. ΠΡΩΤΟΠΑΠΑ-ΜΑΡΝΕΛΗ)



Η ΣΩΚΡΑΤΙΚΗ ΜΕΘΟΔΟΣ ΣΥΜΦΩΝΑ ΜΕ ΤΟΝ HEGEL ΚΑΙ ΤΟΝ KIERKEGAARD*

Εισαγωγή.

Ἀνάμεσα στὸν Montaigne καὶ τὸν Nietzsche καὶ μετὰ τοὺς τρεῖς μεγάλους φιλοσόφους τοῦ γαλλικοῦ διαφωτισμοῦ, τὸν Voltaire, τὸν Diderot καὶ τὸν Rousseau, ὁ Hegel καὶ ὁ Kierkegaard κατέχουν ξεχωριστὴ θέση στὴ χορεία τῶν μειζόνων φιλοσόφων τῶν νεότερων χρόνων στὸ ἔργο τῶν ὁποίων συναντοῦμε ἀξιωματημόνευτες ἀναπαραστάσεις τοῦ Σωκράτη¹.

Ὁ Hegel καταπιάνεται μὲ τὸ βίο καὶ τὴ διδασκαλία τοῦ Σωκράτη κυρίως στὶς *Παραδόσεις ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας* – μάλιστα τὸ κεφάλαιο γιὰ τὸν ἀθηναῖο σοφὸ εἶναι μακρὰν τὸ ἐκτενέστερο ὅλων ὧν ἀφιερώνει στοὺς ἀρχαίους Ἕλληνες φιλοσόφους² – ἀλλὰ καὶ σὲ ἄλλα ἔργα του ὅπως στὶς *Παραδόσεις φιλοσοφίας τῆς θρησκείας* ἢ στὸ νεανικό του κείμενο *Λαϊκὴ θρησκεία καὶ χριστιανισμός*, ὅπου προτείνει τὴ δική του ἐρμηνεία τῆς σύγκρισης μεταξὺ τοῦ Σωκράτη καὶ τοῦ Χριστοῦ³. Ὁ Kierkegaard, μὲ τὴ σειρά του, ἀφιερώνει μακρὲς ἀναλύσεις, ἀλλὰ καὶ σύντομες ἀναφορές, στὸν Σωκράτη σὲ πολὺ μεγάλο τμῆμα τοῦ ἔργου του, πρωτίστως στὴ διδακτορικὴ του διατριβή, ἡ ὁποία φέρει τὸν χαρακτηριστικὸ τίτλο *Ἡ ἐννοια τῆς εἰρωνείας μὲ διαρκὴ ἀναφορὰ στὸν*

* Ἡ μελέτη αὐτὴ ἀποτελεῖ ἐπεξεργασμένη μορφή τῆς ἀνακοίνωσής μου στὸ Ἐνατο Πανελλήνιο Συνέδριο τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφικῆς Ἑταιρείας, μὲ θέμα *Μέθοδος καὶ ἐρμηνεία*, τὸ ὁποῖο διοργανώθηκε ἀπὸ τὸν Τομέα Φιλοσοφίας τοῦ Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης στὶς 20-22 Ἰουνίου 2002.

1. Γιὰ τὸ εὖρος καὶ τὶς μορφές τῆς παρουσίας καὶ τῆς ἐπιρροῆς τοῦ Σωκράτη στὸ ἔργο τῶν σημαντικότερων ἐκπροσώπων τῆς νεότερης φιλοσοφίας, πβ. τὴ μελέτη μου, *Τὸ παράδειγμα τοῦ Σωκράτη στὴ νεότερη φιλοσοφία*, στὸ Κατερίνα Ἱεροδιακονοῦ (ἐπιμ.), *Ἡ χρῆση παραδειγμάτων στὴ φιλοσοφία*, Ἀθήνα, Ἐκκρεμές, 2005, σσ. 157-215.

2. Πβ. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I* (στὸ ἐξῆς: *Vorlesungen*) στὸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke*, τ. 18, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1986, μέρος Α', κεφ. 2, ἐνότητα Β': *Philosophie des Sokrates*, σσ. 441-516· ἀγγλικὴ ἐκδόση: *Hegel's Lectures on the History of Philosophy* (στὸ ἐξῆς: *Hegel's Lectures*), μτφρ. E.S. HALDANE, London, Routledge and Kegan Paul, New York, The Humanities Press, 1963, τ. 1, σσ. 384-448.

3. Πβ. ἐνδεικτικὰ Franco de VINCENZIS, *Socrate e Gesù in Volksreligion und Christentum* di G.W.F. Hegel: oltre l'omologia e la correlazione, *Paradigmi*, XIV, 42, Σεπτ.-Δεκ. 1996, σσ. 593-609.



Σωκράτη⁴, αλλά και στην Έπανάληψη, στα Φιλοσοφικά ψιχία, στο Τελικό μὴ ἐπιστημονικό ὑστερόγραφο στα Φιλοσοφικά ψιχία, στο Περί τῆς συγγραφικῆς μου δραστηριότητας, στὴ Στιγμὴ καὶ ἄλλοῦ.

Ἡ συγκριτικὴ ἐξέταση τῶν ἀντιλήψεων τοῦ Hegel καὶ τοῦ Kierkegaard γιὰ τὴ σωκρατικὴ μέθοδο ἐπιβάλλεται διότι:

α. Ἀμφότεροι ἐπιδεικνύουν ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον γιὰ τὸ ἐν λόγῳ ζήτημα, τὸ ὁποῖο ἀνήκει στὰ σημαντικὰ ἀντικείμενα ἔρευνας τῶν σωκρατικῶν σπουδῶν στοὺς νεότερους χρόνους. Πράγματι, τὸν 18^ο καὶ τὸν 19^ο αἰῶνα, πολλοὶ μελετητὲς ἐστίασαν τὸ ἐνδιαφέρον τους γιὰ τὸν Σωκράτη εἴτε στὴ μέθοδό του ἐν γένει⁵ εἴτε σὲ πτυχές της, ὅπως ἡ διαλεκτικὴ, ὁ ἔλεγχος καὶ ἡ μαιευτικὴ⁶, ἡ ἐπαγωγή, ἡ ἔννοια καὶ ὁ ὀρισμός⁷, καί, τέλος, τὸ ζήτημα τῆς γνώσης καὶ τῆς ἀρνησιγνωσίας⁸.

β. Οἱ οἰκεῖες ἀναλύσεις τους ἐπικεντρώνονται στὴν ἔννοια τῆς εἰρωνείας. Σημειωτέον ὅτι στὴν ἀντιπαράθεση τοῦ Kierkegaard στὸν Hegel

4. Πβ. *Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate* (στὸ ἐξῆς: *Le concept d'ironie*), εἰσαγωγή Jean Brun, μτφρ. Paul-Henri TISSEAU καὶ Else-Marie JACQUET-TISSEAU, στὸ Søren KIERKEGAARD, *Œuvres complètes*, 2^ο τόμος, Paris, Éditions de l'Orante, 1975, σσ. 3-297. Πβ. καὶ τὴν ἀγγλικὴ ἐκδοση: *The concept of irony with continual reference to Socrates. Notes of Schelling's Berlin Lectures*, (εἰσ. – μτφρ. – σχόλια Howard V. HONG καὶ Edna H. HONG), Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1989.

5. Πβ. Andreas PATZER, *Bibliographia socratica. Die wissenschaftliche Literatur über Sokrates von den Anfängen bis auf die neueste Zeit in systematisch-chronologischer Anordnung*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1985, σσ. 165-167. Οἱ περισσότερες ἐργασίες γιὰ τὴ σωκρατικὴ μέθοδο στοὺς νεότερους χρόνους γραφτικῶς τὸν 18^ο αἰ., μὲ πρώτη γνωστὴ τὴν *Dissertatio inauguralis de prudentia errantes convincendi ex historia Socratis* τοῦ L. BOHNER, Altdorf, 1723. Πβ. ἐνδεικτικὰ τὶς ἀκόλουθες μελέτες: 1) J.G. SIEBERUS, *De methodo disputandi Socratica. Epistula gratulatoria*, Leipzig, 1735. 2) C.F. BAHRDT, *Von der Sokratischen Lehrart, Philanthropinischer Erziehungsplan oder vollständige Nachricht von dem ersten wirklichen Philanthropin zu Marschlins*, Frankfurt, 1776. 3) J. de CASTILLON, *Sur la manière d'enseigner de Socrate*, στὸ *Nouveaux Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres*, Année MDCCLXXIX, Berlin, 1781, σσ. 361-378.

6. Στὴ μνημονευθεῖσα *Bibliographia socratica* παρατίθενται τὰ βιβλιογραφικὰ στοιχεῖα τριῶν συγγραμμάτων μ' αὐτὸ τὸ θέμα (ἐνθ' ἄν., σ. 169): 1) Ἀωνύμου, *Über die Hebammenkunst des Sokrates*, *Deutsches Museum*, 1778 (2), σσ. 214-232. 2) J.C. LOSSIUS, *De arte obstetricia Socratis sive De institutione*, Leipzig, 1785. 3) R. PASSAGLIA, *Della dialettica socratica quale riluce negli esempi*, *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, 5, 1877, σσ. 1-61.

7. Σύμφωνα μὲ τὴν *Bibliographia socratica* (ἐνθ' ἄν., σσ. 171-172) δημοσιεύθηκαν τέσσερις μελέτες μ' αὐτὸ τὸ θέμα, ὅλες στὸ δεύτερο μισό τοῦ 19^{ου} αἰ., ἀπὸ τὶς ὁποῖες ἀξίζει νὰ μνημονεύσουμε τὸ ἄρθρο τοῦ μεγάλου Γάλλου ἱστορικοῦ τῆς φιλοσοφίας Émile BOUTROUX, *L'induction chez Socrate et Aristote*, *Revue des Cours et Conférences*, 8, 1900, σσ. 433-441.

8. Σύμφωνα μὲ τὴν *Bibliographia socratica* (ἐνθ' ἄν., σσ. 173-174) δημοσιεύθηκαν τρία συγγράμματα μ' αὐτὸ τὸ θέμα, ἀπὸ τὰ ὁποῖα ἀξίζει νὰ μνημονεύσουμε ἓνα ὀλιγοσέλιδο κείμενο τῶν ἀρχῶν τοῦ 18^{ου} αἰ.: I. SCHMIDIUS, *Decanus Facultatis Philosophicae in Academia Lipsiensi ad renunciationem XXIV Magistrorum d. XVII Februarii A.D. MDCCXVIII solenni more celebrandam officiose et decenter invitat*, Leipzig, 1718.

στο ζήτημα αυτό σημαντικό ρόλο διαδραματίζει ή έννοια της ειρωνείας στον γερμανικό ρομαντισμό, έναντίον της όποίας έστρεψαν τὰ βέλη της κριτικής τους, για διαφορετικούς λόγους, τόσο ό Hegel όσο και ό Kierkegaard.

γ. Ό Kierkegaard άσκει άμεσα, κυρίως όμως έμμέσως, κριτική στον Hegel όσον άφορά τή σωκρατική μέθοδο. Πράγματι, ή διατριβή του Δανού φιλοσόφου είναι ένας διαρκής διάλογος με τον Hegel⁹, παρόλο που πραγματεύεται τήν έγελιανή πρόσληψη της φιλοσοφίας του Σωκράτη μόνο στο παράρτημα (appendix) του πρώτου μέρους της¹⁰.

δ. Κυρίως, όμως, τó διακύβευμα της διαμάχης του Kierkegaard (καί, στη συνέχεια, του Nietzsche) με τον Hegel άφορά στην αντικειμενικότητα ή μη της γνώσης και των άξιων (ήθικων, κοινωνικοπολιτικών, αισθητικών κ.ά.), δηλαδή, όσον άφορά τή γνώση, στο ζήτημα του σκεπτικισμού σέ αντιδιαστολή, άφενός, προς τον δογματισμό και, άφετέρου, προς τήν κριτική σκέψη και, όσον άφορά τις άξίες, στο ζήτημα του σχετικισμού και της κανονιστικότητας (άναφορικά δέ με τήν τελευταία, στο ζήτημα των διαφορετικών θεμελιώσεων της) και, σέ τελική άνάλυση, στη σχέση μεταξύ της νεωτερικότητας και της μετανεωτερικότητας¹¹.

I. Ό έγελιανή αντίληψη της σωκρατικής μεθόδου.

Ό Hegel μελετά τή σωκρατική μέθοδο μετά τήν άποπειρα έντοπισμού του ρόλου του Σωκράτη στο σύνολο της άρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας και τήν παρουσίαση βιογραφικών στοιχείων του και προτού μελετήσει τή σωκρατική άρχή ή άξίωμα του Άγαθού (Prinzip des Guten) και τή μοίρα του Σωκράτη¹². είναι χαρακτηριστικό ότι ό Γερμανός φιλόσοφος

9. Πβ. Sarah KOFMAN, *Socrate(s)*, Paris, Éditions Galilée, 1989, σ. 179. Πβ. J. BRUN, εισαγωγή στο S. KIERKEGAARD, *Le concept d'ironie*, ένθ' άν., σ. XVIII.

10. Πβ. S. KIERKEGAARD, *αυτόθι*, σσ. 199-214: Appendice: La conception hégélienne de Socrate. En quel sens Socrate est-il le fondateur de la morale? (άγγλική έκδοση, ένθ' άν., σσ. 219-237).

11. Πβ. τή σημαντική για τήν προβληματική μας μελέτη του Paul R. HARRISON, *The Disenchantment of Reason. The Problem of Socrates in Modernity*, Albany, State University of New York Press, 1994, ίδ. τήν εισαγωγή: *The Problem of Socrates in Modernity*, σσ. 1-19, και τὰ συμπεράσματα: *Socrates between Modernity and Postmodernity*, σσ. 177-218.

12. Όσον άφορά τó τελευταίο αυτό σημείο, ό Γερμανός φιλόσοφος έστιάζει τó ένδιαφέρον του:

- στίς σημαντικότερες επιθέσεις που δέχθηκε ό Σωκράτης ένόσω ζούσε, ήτοι από τον Άριστοφάνη και από τους δυό κατηγορούς στη δίκη του·
- στην ένδελεχή μελέτη των κατηγοριών που τον βάρυναν·
- στη στάση του Σωκράτη στο δικαστήριο·

διαίρει τὴ μελέτη ἐκάστου τῶν τριῶν τελευταίων θεμάτων (μέθοδος, ἀρχὴ καὶ μοῖρα τοῦ Σωκράτη) σὲ τρεῖς στιγμές.

Οἱ τρεῖς στιγμές τῆς σωκρατικῆς μεθόδου, κατὰ τὸν Hegel, εἶναι οἱ ἀκόλουθες: (α) ἡ εἰρωνεία, ἀρνητικὴ στιγμή τῆς μεθόδου· (β) ἡ μαιευτικὴ, θετικὴ τῆς στιγμῆ· καὶ (γ) ἡ ἀπορία, ἀποτέλεσμα τῆς ἀρνητικῆς στιγμῆς τῆς μεθόδου¹³. Προσεγγίζοντας τὴ σωκρατικὴ μέθοδο ὑπὸ ἀριστοτελικὸ πρίσμα, ὁ Hegel τὴ συνοψίζει μὲ βάση τὴν ὁρολογία τοῦ συστήματός του. Ἡ σωκρατικὴ μέθοδος χαρακτηρίζεται ἀπὸ δυὸ προσδιορισμούς, ἓναν θετικὸ (οἱ συνομιλητές, ἐκκινώντας ἀπὸ τὴ συγκεκριμένη ἐκάστοτε περίπτωση, ὁδηγοῦνται στὴ σκέψη τοῦ γενικοῦ, *Allgemeine*, καὶ ἔτσι ἀναδεικνύεται ἡ ἔννοια, *Begriff*, ποὺ βρίσκεται ἐντὸς καθέστε συνείδησης: μαιευτικὴ στιγμή τῆς σωκρατικῆς μεθόδου) καὶ ἓναν ἀρνητικὸ (ἡ μέθοδος ἀποδομεῖ τὶς ἤδη παγιωμένες ἀντιλήψεις: εἰρωνικὴ στιγμή τῆς σωκρατικῆς μεθόδου ποὺ ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα νὰ δημιουργεῖται σύγχυση καὶ ἀπορία στὴ συνείδηση)¹⁴.

Ὅσον ἀφορᾷ εἰδικότερα τὴν ἐγελιανὴ θεωρία περὶ σωκρατικῆς εἰρωνείας, μολονότι κατὰ τὸν Hegel ἡ ἀμειγρὴς ἀρνητικὴ στιγμή τῆς σωκρατικῆς μεθόδου, δηλαδή ἡ εἰρωνεία, εἶναι ἡ οὐσιωδέστερη, ὥστόσο, τὸ γεγονὸς ὅτι τὴ μελέτῃ πρώτῃ, πρὶν δηλαδή ἀπὸ τὴ μαιευτικὴ καὶ τὴν ἀπορία, ἀμβλύνει τὶς διαλυτικὰ συνέπειές της. Ὁ Hegel ἐκλαμβάνει τὴ σωκρατικὴ εἰρωνεία ὡς κάτι ἀνάλογο μὲ τὸ ἐγχείρημα τῆς καρτεσιανῆς ἀμφιβολίας, χωρὶς ὅστόσο ν' ἀναφεροθεῖ ρητὰ στὸν Γάλλο φιλόσοφο. Ὅπως, σύμφωνα μὲ τὸν Descartes, ἡ ἀμφιβολία δὲν εἶναι αὐτοσκοπός, ἀλλὰ τὸ πιο πρόσφορο μέσο γιὰ τὴν ἐπίτευξη τῆς βεβαιότητος, ἔτσι καὶ ὁ Σωκράτης βοηθᾷ τοὺς συνομιλητές του νὰ ἀποκαλύψουν τὴν ἀλήθεια, ἡ ὁποία ὑπνώττει ἐντὸς τους¹⁵.

Ὁ Σωκράτης, μέσω τῆς εἰρωνείας, ὑποβάλλει σὲ διαρκῆ ἔλεγχο τὶς προϋποθέσεις τῶν ἀντιλήψεών του, κάτι ποὺ, σπεύδει νὰ προσθέσει ὁ Hegel, δὲν κάνουν οἱ σύγχρονοί του, γιὰ παράδειγμα στὸ ζήτημα τῆς

-
- στοὺς λόγους γιὰ τοὺς ὁποίους καταδικάστηκε σὲ θάνατο·
 - στὶς τελευταῖες ὥρες τῆς ζωῆς του·
 - καί, τέλος, στὴ δικαίωσή του (κυρίως στὴν ἐπικράτηση τῆς σωκρατικῆς ἀρχῆς τῆς ὑποκειμενικῆς ἐλευθερίας).

13. Πβ. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen*, ἐνθ' ἄν., σσ. 456-467 (*Hegel's Lectures*, ἐνθ' ἄν., σσ. 397-406). Πβ. P.R. HARRISON, *The Disenchantment of Reason*, ἐνθ' ἄν., σσ. 45-50 καὶ Ν. Κ. ΨΗΜΜΕΝΟΥ: «Τὸ σταθερὸ σημεῖο, ὥστόσο, τῆς κίνησης ὡς κίνησης εἶναι τὸ ἐγώ», Πανεπιστήμιο Ἰωαννίνων, *Ἱστορία καὶ ὑποκειμενικότητα στὴ φιλοσοφία τοῦ Χέγκελ*, ἐπιμέλεια ἔκδοσης – μετάφραση κειμένων Γ. ΑΠΟΣΤΟΛΟΠΟΥΛΟΥ, Ἰωάννινα, 1995, σσ. 187-188.

14. Πβ. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen*, ἐνθ' ἄν., σ. 457 (*Hegel's Lectures*, αὐτόθι, σ. 398).

15. Αὐτόθι, σσ. 466-467 (*Hegel's Lectures*, ἐνθ' ἄν., σ. 406).



σχέσης μεταξύ πίστης και λόγου. Έτσι, σε αντίθεση με τη σωκρατική εἰρωνεία, πού ἐπιτρέπει νὰ προοδεύει ἡ γνώση καὶ νὰ ὀδηγοῦνται οἱ συνομιλητὲς σὲ ἀμοιβαία κατανόηση, ὁ Hegel θεωρεῖ τὶς συζητήσεις τῶν συγχρόνων του ἄγονες καὶ μάταιες, διότι ἀφήνουν ἀνεξέταστες τὶς προϋποθέσεις τῶν ἀντιλήψεων τους¹⁶. Συναφῶς ὁ Hegel διακρίνει τὸν Σωκράτη ἀπὸ τοὺς σοφιστὲς. Ἐνῶ οἱ τελευταῖοι λειτουργοῦν ἀμιγῶς ἀρνητικὰ (σκεπτικιστικὰ καὶ σχετικιστικὰ), ὁ Σωκράτης χρησιμοποιεῖ πάντοτε τὴν εἰρωνεία στὴν ὑπηρεσία ὀρθοκανονιστικῶν καὶ δεσμευτικῶν γνωστικῶν καὶ ἀξιακῶν ἀρχῶν (τῆς ἀλήθειας καὶ τῆς δικαιοσύνης ἀντιστοίχως)¹⁷.

Ὁ Hegel θεωρεῖ τὴ σωκρατικὴ εἰρωνεία σοβαρὴ – ἀποδίδει δὲ θεμελιώδη ἀξία στὴ σοβαρότητα – διότι εἶναι βαθιὰ καὶ θεωρησιακὴ. «Δὲν παραμένει μίᾳ ἄγονη φλυαρία, ἀλλὰ ἐπιτρέπει νὰ ὀδηγηθοῦν οἱ συνομιλητὲς, πέραν τῶν ἀντιπαραθέσεων, σὲ μίᾳ συμφωνία, νὰ ἀνακαλύψουν αὐτὸ πού εἶναι κοινὸ στὶς ἀντιλήψεις τους. Ἡ σωκρατικὴ εἰρωνεία ἐπιτρέπει στὸ Πνεῦμα νὰ προοδεύει»¹⁸. Ἐξάλλου ὁ Hegel χαρακτηρίζει τὴν εἰρωνεία τοῦ Σωκράτη τραγικὴ¹⁹ καὶ τὸν ἀποκαλεῖ τραγικὸ ἥρωα, καθὼς, κατ' αὐτόν, ἡ τραγικότητα ἔγκειται στὴ σύγκρουση δύο ἀντίθετων ἠθικῶν ἀρχῶν καὶ δύο ἐξίσου νομίμων ἀρχῶν δικαίου. Ὁ Σωκράτης, τόσο στὴ ζωὴ του ὅσο καὶ στὴ φιλοσοφία του, προάσπισε τὴν ἀρχὴ τῆς ἀτομικῆς ἢ ὑποκειμενικῆς ἠθικότητας (Moralität) ἐνάντια στὴν ὑφιστάμενη δημόσια ἢ κοινωνικὴ ἠθικότητα (Sittlichkeit)²⁰. Στὸ σημεῖο αὐτὸ εἶναι ἐμφανὲς ὅτι, κατὰ τὸν Hegel, ἡ εἰρωνεία δὲν εἶναι ἀμιγῶς ἀρνητικὴ (δὲν ἐξαντλεῖται στὴν κοιτεία), ὅπως τὴν ἐκλαμβάνουν οἱ γερμανοὶ ρομαντικοί, ἀλλὰ διαθέτει σαφῶς μίᾳ θετικὴ ὄψη.

Ἡ πολεμικὴ τοῦ Hegel ἐναντίον τῆς ρομαντικῆς εἰρωνείας.

Πράγματι, ἀμέσως μετὰ τὴν ἐκθεση τῶν ἀπόψεών του γιὰ τὸ ρόλο τῆς εἰρωνείας στὴ σωκρατικὴ μέθοδο, ὁ Hegel ἀναδεικνύει τὴν ἐπικαιρότητα τῆς πραγμάτευσης τοῦ ζητήματος αὐτοῦ, κατακρίνοντας μὲ δριμύτητα

16. Πβ. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen*, ἔνθ' ἀν., σσ. 458-459 (*Hegel's Lectures*, ἔνθ' ἀν., σσ. 399-400).

17. Πβ. S. KOFMAN, *Socrate(s)*, ἔνθ' ἀν., σσ. 118-119 καὶ 130-131. Πβ. Ν. ΨΗΜΜΕΝΟΥ, ἔνθ' ἀν., σσ. 179-180, 185-186 καὶ 188-189.

18. Πβ. S. KOFMAN, *Socrate(s)*, ἔνθ' ἀν., σ. 119.

19. Πβ. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen*, ἔνθ' ἀν., σ. 461 (*Hegel's Lectures*, ἔνθ' ἀν., σ. 402).

20. Αὐτόθι, σσ. 470-471 καὶ 511-515 (*Hegel's Lectures*, ἔνθ' ἀν., σσ. 409-410 καὶ 444-447). Πβ. Dominique JANICAUD, *Hegel et le destin de la Grèce*, Paris, Vrin, 1975, σσ. 97, 180, 197 καὶ 234-235.

τῇ ρομαντικῇ εἰρωνείᾳ²¹, κάτι ποὺ κάνει ρητὰ καὶ σὲ δυὸ ἄλλα κείμενά του (στὸ δεύτερο κεφάλαιο τῆς *Εἰσαγωγῆς στὴν Αἰσθητικὴ*²² – ἡ ἐκτενέστερη πραγμάτευση τῆς ρομαντικῆς εἰρωνείας στὸ ἔργο του – καὶ στὴν § 140 τῶν *Ἀρχῶν τῆς φιλοσοφίας τοῦ δικαίου*) καὶ ὑπόρρητα στὴ *Φαινομενολογία τοῦ πνεύματος* (στὸ τμήμα ποὺ ἀναφέρεται στὴ διαλεκτικὴ τῆς «ὥραίας ψυχῆς»).

Ὁ Hegel προσάπτει στὴ ρομαντικὴ εἰρωνεία – κυρίως στὴν ἀκραία ἐκδοχὴ τῆς μὲ τοὺς ἀδελφούς Schlegel, προπαντὸς δὲ μὲ τὸν Friedrich, τὶς θέσεις τοῦ ὁποίου υἱοθετοῦσε καὶ ὁ Ast – τὴ μομφή ὅτι ἐξαίρει τὴν αὐθαίρετη ὑποκειμενικὴ βούληση καί, συνακόλουθα, ὅτι ὁδηγεῖ στὸν ἀπόλυτο ἀξιακὸ σχετικισμό, στὴν ἀποδόμηση κάθε ἀξίας. Οἱ Γερμανοὶ ρομαντικοὶ ἐκλαμβάνουν τὸν Σωκράτη ὡς πρόδρομο τῆς δικῆς τους ἀντίληψης τῆς εἰρωνείας, τὴν ὁποία ἐγείρουν σὲ γενικὴ ἀρχή («γενικὴ εἰρωνεία τοῦ κόσμου, *allgemeine Ironie der Welt*»), ἀποδίδοντάς της ὁμῶς ἀμιγῶς ἀρνητικὸ χαρακτήρα: πέραν τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ κακοῦ, καταστρέφει κάθε γνωστικὸ καὶ ἀξιακὸ περιεχόμενο²³.

Ὁ Hegel, θεωρώντας ὅτι τὸ κωμικὸ, σὲ ἀντίθεση μὲ τὴ ρομαντικὴ εἰρωνεία, διασώζει τὶς ἀληθινὲς ἀξίες, ὑπερασπίζεται τὴν κωμικὴ πλευρὰ τοῦ Σωκράτη, ἐπειδὴ πιστεύει, ὅπως προαναφέραμε, ὅτι ἡ φιλοσοφία τοῦ Σωκράτη ἔχει θεωρησιακὸ βάθος.

Ἡ βασικὴ διαφορὰ τοῦ Hegel ἀπὸ τοὺς Γερμανοὺς ρομαντικοὺς ἔγκειται στὴν ἀφετηρία τοῦ στοχασμοῦ τους. Ὁ Hegel ἐκκινεῖ ἀπὸ τὴ φιλοσοφικοῖστορικὴ προπαραδοχὴ τῆς ἀνάπτυξης τοῦ Πνεύματος μὲ τὶς διάφορες στιγμὲς τῆς, στὸ πλαίσιο τῆς ὁποίας ἡ φιλοσοφία τοῦ Σωκράτη ἀποτελεῖ, σὲ ἀμεση συνέχεια αὐτῆς τῶν σοφιστῶν, μιὰ συγκεκριμένη στιγμή. Ὁ Σωκράτης εἶναι ἓνας κεφαλαιώδους σημασίας²⁴ κρίκος στὴν ἀλυσίδα ποὺ ἀρχίζει μὲ τοὺς προσωκρατικούς καὶ συνεχίζεται μὲ τοὺς σοφιστὲς – ὁ Hegel κάνει ἰδιαίτερη μνεία στὸν Ἀναξαγόρα καὶ στὸν Πρωταγόρα ἀντιστοίχως²⁵ – χωρὶς ὥστόσο νὰ φτάσει τὸ

21. Πβ. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen*, ἐνθ' ἄν., σσ. 460-461 (*Hegel's Lectures*, ἐνθ' ἄν., σσ. 400-402). Πβ. S. KOFMAN, *Socrate(s)*, ἐνθ' ἄν., σσ. 119-125.

22. Πβ. G.W.F. HEGEL, *Introduction à l'esthétique*, μτφρ. S. JANKÉLEVITCH, Paris, Flammarion, 1979, σσ. 97-104 (ΧΕΓΚΕΛ, *Εἰσαγωγή στὴν Αἰσθητικὴ*, μτφ. – εἰσ. – σχόλια Γ. ΒΕΛΟΥΔΗ, ἐπίμετρο ΚΟΣΜᾶ ΨΥΧΟΠΑΙΔΗ, Ἀθήνα, Πόλις, 2000, σσ. 162-173).

23. Πβ. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen*, ἐνθ' ἄν., σσ. 460-461 (*Hegel's Lectures*, ἐνθ' ἄν., σσ. 400-402).

24. Πβ. Αὐτόθι, σ. 441 (*Hegel's Lectures*, ἐνθ' ἄν., σ. 384): «Ὁ Σωκράτης δὲν εἶναι μόνο μιὰ ἐξαιρετικὰ σημαντικὴ μορφή στὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας – ὁ πιὸ ἐνδιαφέρων φιλόσοφος τῆς ἀρχαιότητος – ἀλλὰ εἶναι ἐπίσης μιὰ κοσμοῖστορικὴ προσωπικότητα».

25. Πβ. Αὐτόθι, σ. 441 (*Hegel's Lectures*, ἐνθ' ἄν., σσ. 384-385).

ἐπίπεδο τοῦ Πλάτωνα καὶ τοῦ Ἀριστοτέλη. Ὁ Σωκράτης δὲν εἶναι ἀκόμη ὀλοκληρωμένος φιλόσοφος· γνωρίζει ὅτι «δὲν ἔχει ἀναπτύξει μιὰ δική του φιλοσοφία καὶ δὲν ἔχει κατασκευάσει μιὰ ἐπιστήμη»²⁶. Βρίσκεται στὸ κατώφλι τῆς φιλοσοφίας. Ἀκριβῶς, ὅμως, ἐπειδὴ ἡ φιλοσοφία τοῦ Σωκράτη ἀποτελεῖ μιὰ συγκεκριμένη στιγμή τῆς ἀνάπτυξης τοῦ Πνεύματος, ἡ ἀρνητικότητα τῆς ὑποκειμενικότητάς του εἶναι δικαιολογημένη καὶ περιορισμένη. Ἀντιθέτως, τόσο οἱ Γερμανοὶ ρομαντικοὶ ὅσο καὶ, ἀργότερα, ὁ Kierkegaard, οἱ ὁποῖοι δὲν υἱοθετοῦν τὴν ἐν λόγῳ φιλοσοφικοῖστορική προπαραδοχὴ τοῦ Hegel, δὲν ἐντάσσουν τὸν Σωκράτη σὲ μιὰ στιγμή ἀνάπτυξης τοῦ Πνεύματος, ἡ ὁποία ἐμελλε νὰ ξεπεραστεῖ, καὶ δὲν θεωροῦν περιορισμένη τὴν ἀρνητικότητά του.

Ὁ Hegel ἀρνεῖται κατηγορηματικὰ νὰ θεωρήσει τοὺς γερμανοὺς ρομαντικοὺς ὡς κληρονόμους τοῦ Σωκράτη καὶ τοῦ Πλάτωνα, ἐφόσον ἀποδίδει τὸν τίτλο αὐτὸ στὴ φιλοσοφία του. Στὴν οὐσία ὅμως, ὅπως φαίνεται καὶ στὰ τρία προαναφερθέντα κείμενα τοῦ Hegel σχετικά μὲ τὴ ρομαντικὴ εἰρωνεία, ὁ κύριος ἀντίπαλός του εἶναι ἡ θεωρία τοῦ Fichte περὶ τοῦ Ἐγώ, στὴν ὁποία ἀντιτίθενται ἐπίσης ὁ Goethe καὶ ὁ Schiller. Πράγματι, στὸ σύνολο τῶν κειμένων αὐτῶν, ἡ ρομαντικὴ εἰρωνεία συναρτᾶται πρὸς τὴ φιλοσοφία τοῦ Fichte γιὰ τὸ Ἐγώ²⁷, μὲ τὴν ὁποία ὁ Hegel ἦταν ἐξοικειωμένος ἀπὸ νωρὶς²⁸.

Σύμφωνα μὲ τὸν Fichte, τὸ (ἀφηρημένο καὶ τυπικὸ κατὰ τὸν Hegel) Ἐγώ εἶναι ἡ ἀπόλυτη ἀρχὴ κάθε γνώσης καὶ κάθε ἀξίας (ἄρα καὶ τῆς ἀποδόμησής τους), ἓνας ἀπόλυτος κύριος ποὺ μπορεῖ αὐθαίρετα νὰ ἀνατρέπῃ διαρκῶς τὶς ἐπιλογές του καὶ τὶς ἀποφάσεις του. Ἐπομένως, ὁ καλλιτέχνης ποὺ υἱοθετεῖ αὐτὴ τὴν ὀπτική γωνία, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία κανένα περιεχόμενο δὲν εἶναι ἀπόλυτο οὔτε ὑφίσταται καθ' ἑαυτὸ καὶ δι' ἑαυτὸ, δὲν μπορεῖ νὰ πάρει τίποτε στὰ σοβαρά, παρὰ μόνο τὸ Ἐγώ του. Ἀποδεδειγμένος ἀπὸ τοὺς πάντες καὶ τὰ πάντα, ὁ δημιουργὸς (ὁ καλλιτέχνης) αὐτοθεωρεῖται θεϊκὴ ἰδιοφυΐα ἡ ὁποία, ἀπὸ τὸ θρόνο τῆς εἰρωνείας της, περιφρονεῖ τοὺς ἀνθρώπους ποὺ μένουν προσκολλημένοι στὴν ἠθικὴ καὶ στὸ δίκαιο καὶ ἀπολαμβάνει μόνο τὸν

26. Πβ. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen*, ἐνθ' ἄν., σ. 458 (*Hegel's Lectures*, ἐνθ' ἄν., σ. 399).

27. Ὑποστηρίζει ὅτι ἡ αἰσθητικὴ κατηγορία τῆς εἰρωνείας σύμφωνα μὲ τὸν Fr. Schlegel ἐρείδεται στὴν ἐννοια τοῦ Ἐγώ ὅπως τὴν ἀναπτύσσει ὁ Fichte· πβ. χαρακτηριστικὰ HEGEL, *Vorlesungen*, ἐνθ' ἄν., σσ. 460-461 (*Hegel's Lectures*, ἐνθ' ἄν., σσ. 400-401). Πβ. ἐπίσης ΧΕΓΚΕΛ, *Εἰσαγωγή στὴν Αἰσθητική*, ἐνθ' ἄν., σσ. 163 κ. ἔξ. Πβ. P. R. HARRISON, *The Disenchantment of Reason*, ἐνθ' ἄν., σ. 48, σημ. 81.

28. Πβ. τὸ νεανικὸ του ἔργο, *Ἡ διαφορὰ τῶν συστημάτων φιλοσοφίας τοῦ Fichte καὶ τοῦ Schelling*, τοῦ ὁποίου διαθέτουμε πλέον σχολιασμένη ἐλληνικὴ ἔκδοση (καὶ μάλιστα μὲ παραπομπὴ στὴ σελιδοποίηση τοῦ γερμανικοῦ πρωτοτύπου): (μτφρ. – σχόλια – ἐπίμετρο Γ. Η. ΗΛΙΟΠΟΥΛΟΥ, Ἀθήνα, Ἑστία, σειρὰ «Φιλοσοφία», 2006).

έαυτό της, προτού καταλήξει, ως κενή και ματαιόδοξη υποκειμενικότητα, είτε να επιδιώκει τὸ Ἀπόλυτο είτε να βιώνει τὴν κατάσταση τῶν «ώραίων ψυχῶν» πού πλήττουν ἀφόρητα²⁹.

Σημειωτέον ὅτι ὁ Hegel στηλιτεύει τὴ ρομαντικὴ εἰρωνεία, διασώζοντας σὲ κάποιο βαθμὸ τὸν Solger καὶ δευτερευόντως τὸν Tieck, μολονότι ἐξελάμβαναν «τὴν εἰρωνεία ὡς τὴν ὑψιστὴ ἀρχὴ τῆς τέχνης»³⁰. Πράγματι ὁ Solger ἀντλεῖ στοιχεῖα ἀπὸ τὴ θεωρία τοῦ Fr. Schlegel περὶ εἰρωνείας, ἀλλὰ οἱ αἰσθητικές του ἀντιλήψεις εἶναι ἐν μέρει συμβατές μετὰ τὴν ἐγελιανὴ φιλοσοφία. Σύμφωνα μετὰ τὸν Hegel, ὁ Solger, ἐπιστρέφοντας στὴν πλατωνικὴ ἐννοια τῆς εἰρωνείας, διατηρεῖ στὸν ὅρο αὐτὸ τὴν «ἀμυγῶς διαλεκτικὴ πλευρά του»· ἐξάλλου ἡ βασικὴ συμβολὴ τοῦ Solger στὴν αἰσθητικὴ θεωρία ἔγκειται στὴ δριμύτατη κριτικὴ πού ἀσκεῖ στὰ μαθήματα τοῦ A.G. Schlegel σχετικὰ μετὰ τὴ δραματικὴ τέχνη καὶ τὴ λογοτεχνία³¹.

Γιατί ἀξίζει νὰ ξεχωρίσουμε τὸν Solger ἀπὸ τοὺς ὑπόλοιπους «ἀποστόλους τῆς εἰρωνείας» σύμφωνα μετὰ τὸν Hegel³²; Διότι «δὲν τὸν ἱκανοποιοῦσε, ὅπως τοὺς ὑπόλοιπους, μιὰ ἐπιπόλαιη φιλοσοφικὴ μόρφωση, ἀλλὰ ἡ γνήσια, ἐσώτατη θεωρητικὴ τοῦ ἀνάγκη τὸν ὥθοῦσε στὸ βάθος τῆς φιλοσοφικῆς Ἰδέας. Ἔτσι ἔφτασε στὴ διαλεκτικὴ στιγμή τῆς Ἰδέας, στὸ σημεῖο πού ἀποκαλῶ «ἀπειρὴ ἀπόλυτὴ ἀρνητικότητα»³³. Τὸ σφάλμα τοῦ Solger ἔγκειται, πάντοτε σύμφωνα μετὰ τὸν Hegel, στὸ γεγονὸς ὅτι δὲν κατανόησε πὼς ἡ ἀρνητικότης δὲν ἐξαντλεῖ τὴ φιλοσοφικὴ Ἰδέα, ἀλλὰ ἀποτελεῖ μόνο μιὰ στιγμή της. «Δὲν μπόρεσε νὰ προχωρήσει ὡς τὴ συγκεκριμένη ὁλοκλήρωση τῆς φιλοσοφικῆς Ἰδέας»³⁴.

29. Πβ. S. KOFMAN, *Socrate(s)*, ἐνθ' ἄν., σ. 122. Πβ. Κ. ΨΥΧΟΠΑΙΔΗ, Ἡ ἐγελιανὴ αἰσθητικὴ κρίση. Τέχνη καὶ πολιτικὴ στὴ διαλεκτικὴ τῆς νεωτερικότητας: ἐπίμετρο στὸ ΧΕΓΚΕΛ, *Εἰσαγωγὴ στὴν Αἰσθητικὴ*, ἐνθ' ἄν., σσ. 245-248.

30. Πβ. ΧΕΓΚΕΛ, *Εἰσαγωγὴ στὴν Αἰσθητικὴ*, ἐνθ' ἄν., σ. 171. Πβ. S. KOFMAN, *Socrate(s)*, ἐνθ' ἄν., σσ. 121-125.

31. Ὁ K.W.F. SOLGER (1780-1819) εἶχε δημοσιεύσει τὸ 1815 τὸ ἔργο *Ἐρβιν. Τέσσερις διάλογοι γιὰ τὸ ὥραιο καὶ τὴν τέχνη*. Μετὰ τὸν πρόωρο θάνατό του δημοσιεύθηκαν οἱ Πανεπιστημιακὲς παραδόσεις περὶ Αἰσθητικῆς (1829) καί, προηγουμένως, σὲ δυὸ ὀγκῶδεις τόμους, τὰ Μετὰ θάνατον εὑρεθέντα συγγράμματά του μαζί μετὰ τὴν Ἀλληλογραφία του (1826). Στὰ τελευταῖα αὐτὰ κείμενα ὁ Hegel εἶχε ἀφιερῶσει μία βιβλιοκρισία, διαιρεμένη σὲ δυὸ ἄρθρα (1828). Βλ. HEGEL, *Werke*, 11^{ος} τόμος, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970, σσ. 205-274 (γαλλικὴ ἔκδοσι: HEGEL, *L'ironie romantique. Compte rendu des Écrits posthumes et correspondance de Solger* (μτφρ. – εἰσ. – σημειώσεις Jeffrey REID), Paris, Vrin, 1997, σσ. 63-140).

32. Πβ. ΧΕΓΚΕΛ, *Εἰσαγωγὴ στὴν Αἰσθητικὴ*, ἐνθ' ἄν., σ. 173.

33. *Αὐτόθι*, σ. 172.

34. *Αὐτόθι*. Γιὰ μιὰ συνθετικὴ παρουσίαση τῆς κριτικῆς πού ἀσκεῖ ὁ Hegel στὸν Solger, πβ. Jeffrey REID, Hegel, critique de Solger: l'échec d'une expression ironique et le problème de la communication scientifique: εἰσαγωγὴ στὸ HEGEL, *L'ironie romantique. Compte rendu des Écrits posthumes et correspondance de Solger*, ἐνθ' ἄν., σσ. 9-61.

“Όσον αφορά τόν Ludwig Tieck, ό Hegel τόν εκτιμά, λιγότερο μὲν ἀπ’ όσο τόν Solger, ἀλλὰ σαφῶς περισσότερο ἀπ’ όσο τοὺς ἀδελφοὺς Schlegel. Ἡ ἐκτίμησή του βασίζεται στὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Tieck ἦταν ἱκανός, κατὰ τόν Hegel, νὰ ἀναγνωρίζει τὴν πραγματικὴ ἀξία τῶν μεγάλων ἔργων τέχνης³⁵.

Ἡ Sarah Kofman συγκρίνει τὴν ἐγγελιανὴ πρόσληψη τοῦ βίου καὶ τῆς διδασκαλίας τοῦ Σωκράτη μὲ αὐτὴν τοῦ βίου καὶ τῶν θέσεων τοῦ Solger³⁶. Σὲ ἀντίθεση μὲ τόν Solger, ποὺ πέθανε πρόωρα, ὁ Σωκράτης εἶχε τὸ χρόνο νὰ κατανοήσῃ τὸ τραγικόν, τὸ ὁποῖο μάλιστα ἐνσάρκωσε ὡς ἀληθινὸς ἥρωας. Κατόρθωσε νὰ ἀναγνωρίσῃ τὴ θετικότητα τῆς φιλοσοφικῆς Ἰδέας καὶ ἐπιζητοῦσε νὰ ὀδηγήσῃ τοὺς ἀνθρώπους στὸ ἀληθινὸ Ἀγαθόν, ἐνῶ ὁ Solger δὲν πρόλαβε νὰ ἐπεξεργαστεῖ πλήρως τὴ φιλοσοφικὴ Ἰδέα καὶ νὰ προχωρήσῃ πέραν τῆς ἀρνητικῆς τῆς στιγμῆς. Ἀποδείξῃ αὐτοῦ ἀποτελοῦν, ἀφενός, ἡ σταθερότητα, ἡ σοβαρότητα καὶ ἡ ἀξιοσύνη ποὺ χαρακτήριζαν τὴ ζωὴ τοῦ Solger καί, ἀφετέρου, ἡ «βαθιά του αἴσθησις γιὰ τὰ ἀληθινὰ καλλιτεχνικὰ ἔργα [καί] ἡ συνεχὴς σπουδὴ τῆς τέχνης»³⁷.

II. Ἡ πρόσληψη τῆς σωκρατικῆς εἰρωνείας ἀπὸ τὸν Kierkegaard.

Ὁ Kierkegaard πραγματεύεται τὴ σωκρατικὴ εἰρωνεία στὸ πρῶτο μέρος τῆς διδακτορικῆς του διατριβῆς καὶ ἐπανέρχεται συνοπτικὰ καὶ συνθετικὰ στὸ ἴδιο θέμα σὲ μία μικρὴ ἐνότητα τοῦ δευτέρου μέρους³⁸. Ἡ ἐρμηνευτικὴ προσέγγισις τῆς φιλοσοφίας τοῦ Σωκράτη ἀπὸ τὸν Kierkegaard εἶναι κατ’ οὐσίαν μία ἀπόπειρα ἀπόρριψης τῆς ἐγγελιανῆς ἐρμηνείας τοῦ Σωκράτη, ὅχι ἀπλῶς γιὰ νὰ τὴν ἀντικαταστήσῃ μὲ μία ἄλλη, ἀλλὰ, σύμφωνα τουλάχιστον μὲ τὴν ἐκπεφρασμένη πρόθεσή του, γιὰ νὰ φέρῃ στὸ φῶς μία α) δυνατὴ, β) πραγματικὴ καὶ γ) ἀναγκαία σύλληψη ἐνὸς ἀπείρως ἀρνητικοῦ Σωκράτη. Ἀφιερώνει μάλιστα ἀπὸ ἓνα κεφάλαιο τοῦ πρώτου μέρους τῆς διατριβῆς του γιὰ νὰ ἀποδείξῃ,

35. Πβ. ΧΕΓΚΕΛ, *Εἰσαγωγή στὴν Αἰσθητικὴ*, ἐνθ’ ἄν., σσ. 173 καὶ 218. Ὁ Hegel ἀναφέρεται εἰδικότερα στὴν πραγματεία τοῦ L. TIECK, *Romeo und Julie*, ἡ ὁποία συμπεριλαμβάνεται στὸν πρῶτο τόμο τῆς συλλογῆς κειμένων του *Dramaturgische Blätter*, 1826.

36. Πβ. S. KOFMAN, *Socrate(s)*, ἐνθ’ ἄν., σσ. 124-125.

37. Πβ. ΧΕΓΚΕΛ, *Εἰσαγωγή στὴν Αἰσθητικὴ*, ἐνθ’ ἄν., σσ. 172-173.

38. Πβ. S. KIERKEGAARD, *Le concept d'ironie*, ἐνθ’ ἄν., μέρος Α΄, σσ. 5-214: Ἡ σύλληψη τῆς ὀπτικῆς γωνίας τοῦ Σωκράτη ὡς εἰρωνείας καὶ μέρος Β΄, σσ. 234-245: Ἡ οἰκουμενικὴ ἱστορικὴ ἀξία τῆς εἰρωνείας. Ἡ εἰρωνεία τοῦ Σωκράτη.

διαδοχικά, τις τρεις αυτές θέσεις³⁹.

Γιατί όμως ή σύλληψη του πραγματικού Σωκράτη αποτελεί φιλοσοφικό πρόβλημα; Διότι, σύμφωνα με τον Kierkegaard, οποιοδήποτε έγχειρημα σύλληψης του Σωκράτη «φαίνεται αδύνατο ή τουλάχιστον εξίσου δύσκολο με το να ζωγραφίσεις ένα τελώνιο με τον σκουφο που το καθιστά άορατο»⁴⁰. Και τουτο, διότι αφετηριακό σημείο της προσέγγισης του Σωκράτη από τον Δανό φιλόσοφο αποτελεί ή έγγενής ατοπία του Ἀθηναίου σοφοῦ, στην όποία όφείλεται, μεταξύ άλλων, το γεγονός ότι δέν έγραψε τίποτε⁴¹. Ἡ θέση αυτή του Kierkegaard δέν άφορά μόνο τις αναπαραστάσεις του Σωκράτη που συναντούμε στα κείμενα συγχρόνων του φιλοσόφων, φιολόγων και μελετητών· πράγματι ό Δανός φιλόσοφος παραπέμπει σε σύνολο κειμένων σημαντικών μελετητών της σωκρατικής φιλοσοφίας κατά τον 18^ο και 19^ο αϊ.: Hegel, Schleiermacher, Fr. Ast, H. Theodor Rotscher, Forchhammer, Baur, Stallbaum, Heise, Gesner, Suvern κ. ά.⁴² Σύμφωνα με τον Kierkegaard, ή έν λόγω θέση του άφορά και τους ίδιους τους συγχρόνους του Σωκράτη. Οί κύριες αρχαιοελληνικές πηγές τις όποιες μελετά για το βίο, τη μέθοδο και το περιεχόμενο της διδασκαλίας του Σωκράτη είναι ό Ξενοφών, ό Πλάτων και ό Ἀριστοφάνης, οί όποιοι τον είχαν γνωρίσει· σε αντίθεση με τον Hegel, δέν αναφέρεται καθόλου στον Ἀριστοτέλη, ό όποιος άλλωστε δέν είχε γνωρίσει τον Σωκράτη. Άξίζει μάλιστα να σημειωθεί ότι ό Kierkegaard διάβαζε, τις περισσότερες φορές, τα αρχαιοελληνικά κείμενα από το πρωτότυπο⁴³.

Σύμφωνα με τα άνωτέρω, ό Kierkegaard έκλαμβάνει ως έπινοήσεις –έν πολλοίς μυθιστορηματικοῦ χαρακτήρα– τις αναπαραστάσεις του Σωκράτη που συναντούμε στα κείμενα των τριών προαναφερθέντων αρχαίων έλλήνων συγγραφέων. Άφιερώνει στην έρμηνευτική ανασυγκρότησή τους το πρώτο κεφάλαιο της διατριβής του, προκειμένου να καταστήσει πειστική τη δική του έρμηνεία του Σωκράτη. Ὁ Kierkegaard

39. Πβ. ένθ' άν., μέρος Α', κεφ. 1 (σσ. 12-143): «Ἡ σύλληψη [του Σωκράτη] γίνεται δυνατή»· κεφ. 2 (σσ. 144-179): «Ἡ σύλληψη γίνεται πραγματική»· κεφ. 3 (σσ. 180-198): «Ἡ σύλληψη γίνεται αναγκαία».

40. Πβ. ένθ' άν., σ. 11.

41. Πβ. ένθ' άν., σσ. 10-11. Για την σωκρατική ατοπία σύμφωνα με τον Kierkegaard, θέμα που τον άπασχολεί και σε άλλα έργα του, όπως στο *Περί της συγγραφικῆς μου δραστηριότητας*, πβ. ένδεικτικά P. HADOT, *Éloge de Socrate*, Paris, Éditions Allia, 2000³, σσ. 39-40.

42. Ἐπίσης γνωρίζει, αλλά δέν θεωρεῖ ότι άξίζει τον κόπο να σχολιάσει, τα κείμενα των Brucker, Tychsen, Krug και Brandis για τον Σωκράτη (πβ. S. KIERKEGAARD, *Le concept d'ironie*, ένθ' άν., σσ. 199-200).

43. Πβ. J. BRUN, εισαγωγή στο S. KIERKEGAARD, *Le concept d'ironie*, ένθ' άν., σ. XVII.

ἀμφισβητεῖ τὴν ἀξιοπιστία τόσο τοῦ Ξενοφῶντα ὅσο καὶ τοῦ Πλάτωνα ὡς πηγῶν γιὰ τὸν αὐθεντικὸ Σωκράτη, ὑποστηρίζοντας ὅτι ὁ μὲν Ξενοφῶν, ἐξαιτίας τῆς πεζότητάς του, δὲν κατορθώνει νὰ συλλάβει τὸ μεγαλεῖο τοῦ Σωκράτη, ὁ δὲ Πλάτων, ὁ ὅποιος γνωρίζει βαθύτερα τὸν Σωκράτη ἀπ' ὅσο ὁ Ξενοφῶν, τὸν ἐξιδανικεύει. Στὰ γραπτὰ τοῦ Ξενοφῶντα βρίσκουμε μία καρικατούρα τοῦ Σωκράτη, κάτι πολὺ λιγότερο ἀπ' αὐτὸ πού ἦταν στὴν πραγματικότητα, ἐνῶ στὰ γραπτὰ τοῦ Πλάτωνα κάτι πολὺ περισσότερο⁴⁴. Ἐντούτοις ὁ Kierkegaard θεωρεῖ τὸν Πλάτωνα ὡς πιο ἀξιοπιστὴ πηγὴ γιὰ τὸν Σωκράτη ἀπ' ὅσο τὸν Ξενοφῶντα, διότι ὁ τελευταῖος δὲν κατόρθωσε νὰ συλλάβει τὴν ἀτοπία τοῦ Σωκράτη, δὲν κατανόησε τὴν οὐσία τῆς σωκρατικῆς διαλεκτικῆς καί, συνακόλουθα, ἀφαίρεσε κάθε ἴχνος εἰρωνείας ἀπὸ τὴ σωκρατικὴ φιλοσοφία⁴⁵.

Σὲ ἀντίθεση πρὸς τὴν πλειονότητα τῶν μελετητῶν, ὁ Kierkegaard τρέφει ἰδιαίτερη ἐκτίμηση γιὰ τὴν ἀριστοφανικὴ ἀναπαράσταση τοῦ Σωκράτη· θεωρεῖ μάλιστα τὸν Ἀθηναῖο κωμωδιογράφο ὡς πιο ἀξιοπιστὴ πηγὴ ἀπὸ τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ξενοφῶντα: «Μὲ τὴν προσωπογραφία τοῦ Σωκράτη πού φιλοτέχνησε, ὁ Ἀριστοφάνης ἔφτασε πολὺ κοντὰ στὴν ἀλήθεια»⁴⁶. Εἶναι ὄντως πολὺ πιο εὐκόλο γιὰ τὸν Kierkegaard ἀπ' ὅσο γιὰ ἄλλους φιλοσόφους καὶ μελετητὲς νὰ ἀνατιμῇ τὸν Ἀριστοφάνη ὡς πηγὴ γιὰ τὸν ἱστορικὸ Σωκράτη, καθὼς ὁ Δανὸς φιλόσοφος θεωρεῖ τὴν εἰρωνεία (καὶ ὄχι τὴν ἀρχὴ τῆς ὑποκειμενικότητας ἢ τῆς ἐσωτερικότητας, ὅπως ὑποστήριξε ὁ Hegel) ὡς τὸ οὐσιωδέστερο, ὡς τὸ σημαντικὸ στοιχεῖο τῆς ὑπαρξὸς τοῦ Σωκράτη⁴⁷.

Ὁ Kierkegaard ἐστιάζει τὸ ἐνδιαφέρον του στὸν Σωκράτη σὲ τέτοιο βαθμὸ στὴ διατριβή του, ἀντικείμενο τῆς ὁποίας εἶναι ἡ εἰρωνεία, διότι «ἡ ἔννοια τῆς εἰρωνείας ἐμφανίζεται στὸν κόσμον μὲ τὸν Σωκράτη»⁴⁸, ὁ ὅποιος ὑπῆρξε ὁ μόνος αὐθεντικὸς καὶ ἀνυπερβλητὸς εἰρωνευτὴς στὴν ἱστορία, καθὼς ἐκπροσωπεῖ τὴν ἀλήθεια κάθε εἰρωνείας⁴⁹. Τὸ στοιχεῖο

44. Πβ. S. KIERKEGAARD, *Le concept d'ironie*, ἐνθ' ἄν., σσ. 12-14, 116-117 καὶ 140-142.

45. Γιὰ τὴν ἐρμηνευτικὴ ἀνασυγκρότηση ἐκ μέρους τοῦ Kierkegaard (α) τῆς ξενοφώντειας ἐκδοχῆς τοῦ Σωκράτη, πβ. ἐνθ' ἄν., σσ. 12-26, ἰδ. σσ. 14-26· καὶ (β) τῆς πλατωνικῆς ἐκδοχῆς τοῦ Σωκράτη, πβ. ἐνθ' ἄν., σσ. 26-116. Ὁ ἴδιος ὁ Kierkegaard συνοψίζει, ἐνθ' ἄν., σ. 116, τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ἀντιλαμβάνεται τὴν πλατωνικὴ σύλληψη τοῦ Σωκράτη.

46. «Aristophanes in Socrate depingendo proxime ad verum accessit»: πρόκειται γιὰ τὴν ἑβδομὴ μεταξὺ τῶν δεκαπέντε λατινικὰ γραμμένων συμπληρωματικῶν θέσεων πού συνοδεύουν τὴ γραμμένη στὰ δανέζικα διατριβὴ τοῦ Kierkegaard (πβ. ἐνθ' ἄν., σσ. 3-4). Γιὰ τὴν πολὺ ἐνδιαφέρουσα ἐρμηνευτικὴ ἀνασυγκρότηση ἐκ μέρους τοῦ Kierkegaard τῆς ἀριστοφανικῆς ἐκδοχῆς τοῦ Σωκράτη, πβ. ἐνθ' ἄν., σσ. 117-140.

47. Πβ. *Αὐτόθι*, σσ. 11 καὶ 120.

48. Πβ. *Αὐτόθι*, σσ. 7-8.

49. Πβ. *Αὐτόθι*, σ. 179. Πβ. S. KOFMAN, *Socrate(s)*, ἐνθ' ἄν., σ. 180.

που χαρακτηρίζει τη σωκρατική ειρωνεία, σύμφωνα με τον Kierkegaard, είναι η *ἄπειρη καὶ ἀπόλυτη ἀρνητικότητα*⁵⁰. Δείχνει τὸν ἀρνητικὸ χαρακτήρα κάθε πεπερασμένου περιεχομένου, εἴτε αὐτὸ εἶναι γνωστικὸ εἴτε ἀξιακό, καί, ὅσον ἀφορᾷ τὸ τελευταῖο, τόσο στὸ ἐπίπεδο τῆς ἠθικῆς ὅσο καὶ στὸ ἐπίπεδο τῆς πολιτικῆς καὶ τῆς αἰσθητικῆς⁵¹. Μάλιστα ἡ ἀρνητικότητα τῆς σωκρατικῆς ειρωνείας εἶναι ἀπόλυτη ὑπὸ ὁποιοδήποτε πρίσμα: θεωρητικὸ, θρησκευτικὸ ἀλλὰ καὶ πρακτικὸ⁵². Χαρακτηριστικά, κατὰ τὸν Kierkegaard, ἡ ζωὴ τῆς ἀρχαίας Ἑλλάδας, στὸ σύνολό της καὶ στὰ οὐσιώδη στοιχεῖα της, εἶχε ἀπολέσει τὴν ἀξία της στὰ μάτια τοῦ Σωκράτη· ζοῦσε σάμπως ἡ δεδομένη πραγματικότητα τῆς ἐποχῆς του νὰ μὴν ἦταν πραγματική. Ἐνώπιον αὐτῆς τῆς ἄκυρης πραγματικότητας, ὁ Σωκράτης σεβόταν, στὸ ἐπίπεδο τῶν τύπων, τὴν καθεστηκυῖα τάξη, προετοιμάζοντας τὴν ἐξαφάνισή της⁵³. Συνακόλουθα, «ὁ Σωκράτης ἀντιπαραθέτει μία ἐντελῶς ἀρνητικὴ ὀπτικὴ γωνία στὸ κράτος, στὸ ὁποῖο δὲν ἐντάσσεται ἐπ' οὐδενὶ [...] Ἡ ἴδια ἡ ἀντικειμενικὴ δύναμη τοῦ κράτους, οἱ ἀπαιτήσεις τοῦ κράτους, οἱ νόμοι, τὰ δικαστήρια, ὅλα αὐτὰ χάνουν τὴν ἀπόλυτη ἀξία τους γιὰ τὸν Σωκράτη»⁵⁴. Μὲ αὐτὴ τὴν ἐννοία ὁ Kierkegaard ὑποστηρίζει ὅτι ὁ Σωκράτης ὑπῆρξε πράγματι ἐπαναστάτης, ὅχι ὁμῶς μὲ ὅ,τι ἔκανε ἢ μὲ ὁποιες ρηξικέλευθες ιδέες προάσπισε, ἀλλὰ μὲ τὴν ἀποχὴ του ἀπὸ τὰ πάντα: ἡ ειρωνεία του τὸν ἐμπόδιζε νὰ ἀναλάβει ὁποιαδήποτε δέσμευση εἴτε ὑπὲρ εἴτε ἐναντίον τῆς πόλεως⁵⁵.

Εἶναι γνωστὸς ὁ κομβικὸς ρόλος τῶν ἐρωτήσεων στὴ σωκρατικὴ φιλοσοφία. Ὡστόσο, κατὰ τὸν Kierkegaard, οἱ ἐρωτήσεις πού ὑποβάλλει ὁ Σωκράτης στοὺς συνομιλητές του δὲν ἀποβλέπουν σὲ ἀπαντήσεις ἀλλὰ στὴ δημιουργία σύγχυσης. Σὲ ἀντίθεση μὲ τὴ μέθοδο τῆς θεωρησιακῆς φιλοσοφίας, ὅπου ἡ ἐρώτηση ἀποβλέπει σὲ μία ἱκανοποιητικὴ

50. Πβ. ἐνδεικτικὰ S. KIERKEGAARD, *Le concept d'ironie*, ἐνθ' ἄν., σ. 11: «Ἡ ειρωνεία εἶναι μία ἀρνητικὴ ἐννοία»· πβ. ἐπίσης ἐνθ' ἄν., σ. 179, ὅπου ὁ Kierkegaard ἀναφέρεται στὴν «ἀρνητικότητα τῆς ὀλοκληρωμένης ειρωνείας τοῦ Σωκράτη» καὶ στὴν «ἐγγενῇ καὶ ἀπόλυτη συνέπεια τῆς ἄπειρης ἀρνητικότητας» τῆς ειρωνείας. Πβ. ἐπίσης ἐνθ' ἄν., σ. 245, ὅπου ὑποστηρίζει ὅτι «ἡ ὀπτικὴ γωνία τοῦ Σωκράτη ἦταν ἡ ὀπτικὴ γωνία τῆς ειρωνείας ὡς ἄπειρης καὶ ἀπόλυτης ἀρνητικότητας». Πβ. τέλος, ἐνθ' ἄν., σ. 234, ὅπου ἀναφέρεται στὸν «γενικὸ ὅρισμό τῆς ειρωνείας ὡς ἄπειρης καὶ ἀπόλυτης ἀρνητικότητας».

51. Πβ. S. KOFMAN, *Socrate(s)*, ἐνθ' ἄν., σσ. 267-268.

52. Πβ. S. KIERKEGAARD, *Le concept d'ironie*, ἐνθ' ἄν., σ. 163. Πβ. S. KOFMAN, *Socrate(s)*, ἐνθ' ἄν., σ. 269.

53. Πβ. Αὐτόθι, σσ. 244-245. Πβ. ἐπίσης ἐνθ' ἄν., σ. 120: «ἡ ειρωνεία ἀποτελεῖ μία νέα ὀπτικὴ γωνία καί, ὡς τέτοια, ἀντιπαρατίθεται ριζικά στὸν ἀρχαῖο ἐλληνικὸ πολιτισμό».

54. Πβ. ἐνθ' ἄν., σσ. 178-179.

55. Πβ. S. KOFMAN, *Socrate(s)*, ἐνθ' ἄν., σ. 269.

ἀπάντηση, ή εἰρωνική μέθοδος τοῦ Σωκράτη ἀποβλέπει στήν κατάδειξη ἑνὸς κενοῦ⁵⁶.

Ἡ σωκρατική εἰρωνεία εἶναι πιὸ ἀρνητική καὶ ἀπὸ τὸν σκεπτικισμό: «Μόνο ή εἰρωνεία μπορεῖ νὰ ἔχει ἀμιγῶς ἀρνητικό ἀποτέλεσμα [ὅπως φαίνεται στοὺς πρώιμους πλατωνικοὺς διαλόγους]. Πράγματι, ἀκόμη καὶ ὁ σκεπτικισμός ἀποδέχεται πάντοτε κάτι. Ἀπεναντίας, ή εἰρωνεία ἀνανεώνει ἀκατάπαυστα, σὰν τή γριά μάγισσα, τὴν ἀντάξια ἑνὸς Ταντάλου ἀπόπειρα νὰ καταβροχθίσει ἀρχικά τὰ πάντα καὶ στή συνέχεια τὸν ἴδιο της τὸν ἑαυτὸ ή, ὅπως λέμε γιὰ τή μάγισσα, τὸ ἴδιο της τὸ στομάχι»⁵⁷. Ἀκόμη ὁμως καὶ ἂν δεχθοῦμε ὅτι, «σὲ τελικὴ ἀνάλυση, ὁ εἰρωνευτὴς καταλήγει πάντοτε νὰ ἀποδεχθεῖ κάτι, αὐτὸ ποὺ ἀποδέχεται εἶναι τὸ τίποτε»⁵⁸.

Ἐπομένως, ὁ Kierkegaard δὲν συγχέει τὸν Σωκράτη μὲ τὸν Πλάτωνα, ὅπως κάνει, κατὰ κανόνα, ὁ Hegel, καθὼς στὸν Πλάτωνα ή ἀρνητικότητα εἶναι ἀπλῶς τὸ πρῶτο βῆμα ποὺ ὁδηγεῖ στή θετικότητα⁵⁹. Ἄρα, ἀπὸ τοὺς δύο προσδιορισμοὺς τῆς σωκρατικῆς μεθόδου σύμφωνα μὲ τὸν Hegel –ὁ ὁποῖος ὁμως τοὺς ἀντλεῖ κυρίως ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη⁶⁰ –ὁ Kierkegaard υἱοθετεῖ μόνο τὴν ἀρνητικὴ στιγμὴ (τὴν εἰρωνεία) καὶ ἀπορρίπτει τὴ θετικὴ (τὴ μαλειευτική) ή μάλλον τὴν ὑπάγει στήν εἰρωνεία, κατηγορώντας τὸν Hegel ὅτι συγχέει τὴ σωκρατικὴ μὲ τὴν πλατωνικὴ φιλοσοφία⁶¹.

Ἐπειδὴ θεωρεῖ τὴν εἰρωνεία, δηλαδή τὴν ἀπειρὴ ἀρνητικότητα, ὡς τὸ ἰδιαίτερον γνώρισμα τῆς σωκρατικῆς ζωῆς⁶² καὶ διδασκαλίας, ὁ Kierkegaard ἐστιάζει τὴν προσοχή του στήν ἀτοπία τοῦ Σωκράτη, κάτι ποὺ

56. Πβ. S. KIERKEGAARD, *Le concept d'ironie*, ἔνθ' ἄν., σ. 35. Πβ. Τ. ΠΕΝΤΖΟΠΟΥΛΟΥ-ΒΑΛΑΛΑ, Ὁ Σωκράτης ὡς αἰνίγμα στὸ Κ. ΒΟΥΔΟΥΡΗ (ἐπιμ.), *Ἡ φιλοσοφία τοῦ Σωκράτη*, Ἀθήνα, σειρὰ «Μελέτες ἑλληνικῆς φιλοσοφίας», 1992, σσ. 194-203, ἰδ. σσ. 196-197. Πβ. καὶ τὸ ἄλλο ἄρθρο τῆς ἴδιας συγγραφέως γιὰ τὴν πρόσληψη τῆς σωκρατικῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τὸν Kierkegaard: Ὁ Σωκράτης ὅπως τὸν εἶδε ὁ Kierkegaard, Ἀριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρίδα Θεολογικῆς Σχολῆς*, Τμῆμα Ποιμαντικῆς, Τιμητικὸς τόμος Καθηγητοῦ Ι. Καλογήρου, Θεσσαλονίκη, 1992, σσ. 315-329.

57. Πβ. S. KIERKEGAARD, *Le concept d'ironie*, ἔνθ' ἄν., σ. 54. Πβ. ἐπίσης ἔνθ' ἄν., σ. 120: «ή εἰρωνεία εἶναι μία ὀπτική γωνία ποὺ αὐτοακυρώνεται διαρκῶς, εἶναι ἓνα τίποτε ποὺ καταβροχθίζει τὰ πάντα καὶ κάτι ἀσύλληπτο, κάτι ποὺ εἶναι καὶ συνάμα δὲν εἶναι».

58. Πβ. ἔνθ' ἄν., σ. 244.

59. Πβ. S. KOFMAN, *Socrate(s)*, ἔνθ' ἄν., σ. 276.

60. Πβ. τίς παραπομπές του στὰ *Μετὰ τὰ φυσικά* τοῦ Ἀριστοτέλη, στὸ τμῆμα τῶν φιλοσοφικοῖστορικῶν παραδόσεων του ὅπου πραγματεύεται τὴ σωκρατικὴ μέθοδο: HEGEL, *Vorlesungen*, ἔνθ' ἄν., σ. 457 (*Hegel's Lectures*, ἔνθ' ἄν., σσ. 397-398). Ὡστόσο, ὁ Hegel ἀντλεῖ στοιχεῖα γιὰ τὴ σωκρατικὴ μέθοδο καὶ ἀπὸ τὸν Πλάτωνα καὶ ἀπὸ τὸν Ξενοφῶντα· βλ. Hegel, *Vorlesungen*, ἔνθ' ἄν., σ. 462 (*Hegel's Lectures*, ἔνθ' ἄν., σ. 402).

61. Πβ. S. KOFMAN, *Socrate(s)*, ἔνθ' ἄν., σ. 119 καὶ σημ. 2· σ. 121.

62. Πβ. S. KIERKEGAARD, *Le concept d'ironie*, ἔνθ' ἄν., σ. 11: «Τὸ οὐσιῶδες στοιχεῖο τῆς ὑπαρξῆς του ἦταν ή εἰρωνεία».

σαφῶς δὲν κάνει ὁ Hegel, καθὼς δὲν τοῦ τὸ ἐπιτρέπει τὸ σύστημά του. Πράγματι, ὅπως προαναφέραμε, ὁ Hegel θεωρεῖ τὴ σωκρατικὴ φιλοσοφία ὡς μιὰ στιγμή στὴν ἀνάπτυξη τοῦ Πνεύματος, στιγμή πού ἐμελλε νὰ ξεπεραστεῖ καὶ ξεπεράστηκε ὄντως πολὺ σύντομα ἀπὸ τὸν Πλάτωνα καὶ στὴ συνέχεια ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη. Μάλιστα εἶναι τόσο σημαντικὸς ὁ ρόλος τῆς ἱστορικότητας στὸν Hegel, ὥστε ὑποστηρίζει πῶς οὔτε οἱ σοφιστὲς εἶναι ἀξιόμεμπτοι ἐπειδὴ δὲν ἀνακάλυψαν τὴν ἀρχὴ τοῦ Ἀγαθοῦ οὔτε ὁμοῦ καὶ ὁ Σωκράτης εἶναι ἀξιέπαινος ἐπειδὴ τὴν ἀνακάλυψε, διότι κάθε τέτοια ἀνακάλυψη συναρτᾶται πρὸς τὴν κατάλληλη στιγμή στὴν πορεία ἀνάπτυξης τοῦ Πνεύματος⁶³.

Γιὰ νὰ καταστήσει σαφέστερη τὴ θέση του, ὁ Kierkegaard ἐπιχειρεῖ νὰ ἐντοπίσει καὶ νὰ ἀναδείξει τὴ σωκρατικὴ «ἀρνητικὴ εἰρωνεία»⁶⁴ σὲ ὁρισμένους πρώιμους διαλόγους τοῦ Πλάτωνα: στὸ *Συμπόσιον*⁶⁵, στὸν *Πρωταγόρα*⁶⁶, στὸν *Φαῖδωνα*⁶⁷, στὴν *Ἀπολογία Σωκράτους*⁶⁸ καὶ στὴν *Πολιτεία* (μόνο στὸ βιβλίο Α΄)⁶⁹. Ὑποστηρίζει μάλιστα ὅτι τὸ *Συμπόσιον* καὶ ὁ *Φαῖδων* εἶναι θεμελιώδη κείμενα γιὰ τὴν κατανόηση τοῦ πραγματικοῦ Σωκράτη, καθὼς μᾶς ἐπιτρέπουν νὰ ἀντιληφθοῦμε πῶς ἀντιμετώπιζε ὁ Σωκράτης τὴ ζωὴ καὶ τὸ θάνατο ἀντιστοίχως⁷⁰. Ἡ ἐπιλογὴ τῶν ἐν λόγῳ διαλόγων δὲν εἶναι τυχαία⁷¹, σὲ ἀντίθεση πρὸς τὸν Hegel, ὁ Kierkegaard ἐκκινεῖ ἀπὸ τὴν παραδοχὴ ὅτι ὁ Σωκράτης διαφέρει οὐσιωδῶς ἀπὸ τὸν Πλάτωνα⁷². Υἱοθετώντας ὁρισμένα βολικὰ γιὰ τὴ θεωρία του στοιχεῖα ἀπὸ τὴν ταξινομήση τῶν πλατωνικῶν διαλόγων πού εἶχε προτείνει ὁ Schleiermacher⁷³, ὁ Kierkegaard διατείνεται ὅτι σὲ ὅσους πλατωνικοὺς διαλόγους τὸ διαλογικὸ στοιχεῖο ὑπερισχύει τοῦ μυθικοῦ, ἡ εἰρωνεία εἶναι κυρίαρχη, σὲ ἀντίθεση μὲ τοὺς ὑπόλοιπους

63. Πβ. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen*, ἐνθ' ἄν., σ. 467 (*Hegel's Lectures*, ἐνθ' ἄν., σ. 406). Πβ. J. d'HONDT, *Hegel. Philosophie de l'histoire vivante*, Paris, P.U.F., 1966, σ. 179.

64. Τὴν ἔκφραση αὐτὴ χρησιμοποιεῖ ὁ ἴδιος ὁ Δανὸς φιλόσοφος. Πβ. ἐνδεικτικὰ S. KIERKEGAARD, *Le concept d'ironie*, ἐνθ' ἄν., σ. 55.

65. Πβ. *Αὐτόθι*, σσ. 39-50.

66. Πβ. *Αὐτόθι*, σσ. 51-59. Σημειωτέον ὅτι, κατὰ τὸν Kierkegaard, ἡ ἀρνητικὴ εἰρωνεία κυριαρχεῖ ἐξ ὁλοκλήρου στὸν *Πρωταγόρα*, καθὼς δὲν διέπει μόνο τὸ περιεχόμενό του ἀλλὰ καὶ τὴ δομὴ του (βλ. ἐνθ' ἄν., σσ. 53-55).

67. Πβ. *Αὐτόθι*, σσ. 60-76.

68. Πβ. *Αὐτόθι*, σσ. 76-89.

69. Πβ. *Αὐτόθι*, σσ. 101-110.

70. Πβ. *Αὐτόθι*, σ. 39.

71. Πβ. *Αὐτόθι*, σσ. 110 κ. ἐξ., ὅπου ὁ Δανὸς φιλόσοφος παρουσιάζει ἀναλυτικὰ τοὺς λόγους πού τὸν ὥθησαν νὰ μελετήσῃ τὴ σωκρατικὴ εἰρωνεία στοὺς συγκεκριμένους πλατωνικοὺς διαλόγους.

72. Πβ. *Αὐτόθι*, σσ. 51-53.

73. Πβ. *Αὐτόθι*, σ. 51 καὶ σημ. 90.

διαλόγους, όπου η εἰρωνεία ἔχει ἐν μέρει ἐξαφανιστεῖ⁷⁴. Ἐκλαμβάνοντας τὸ μυθικὸ στοιχεῖο ὡς ἐνδειξη μιᾶς πλουσιότερης καὶ πιὸ δομημένης θεωρητικῆς παραγωγῆς, διακρίνει συστηματικὰ τοὺς πλατωνικοὺς διαλόγους τὸ διαλεκτικὸ ἀπὸ τὸ μυθικὸ τμήμα⁷⁵. Σύμφωνα μὲ τὸν Kierkegaard, τὸ καθαυτὸ σωκρατικὸ στοιχεῖο, ποὺ χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴν εἰρωνεία, ἀνευρίσκεται μόνο στοὺς πλατωνικοὺς διαλόγους ποὺ ὁλοκληρώνονται μὲ ἀμιγῶς ἀρνητικὸ ἀποτέλεσμα, μὲ τελευταῖο τὸ βιβλίο Α΄ τῆς *Πολιτείας*. Στὸ σημεῖο αὐτὸ ὁ Δανὸς φιλόσοφος εἰσάγει μία ἐνδιαφέρουσα διάκριση: ἐνῶ ἡ εἰρωνεία διέπει νομοτελειακὰ ἓναν διάλογο μὲ ἀπολύτως ἀρνητικὸ ἀποτέλεσμα, δὲν ὑφίσταται ἵχνος εἰρωνείας ἐὰν θεωρήσουμε –ὅπως ὑποστηρίζει ὁ Schleiermacher– ὅτι κάποιος διάλογος δὲν κατόρθωσε, γιὰ διάφορους λόγους, νὰ καταλήξει στὸ ἐπιδιωκόμενο ἀποτέλεσμα⁷⁶.

Ἐπίσης ὁ Kierkegaard ἐρμηνεύει βάσει τῆς εἰρωνείας, ἐστιάζοντας τὴν προσοχή του στὸ βασικὸ χαρακτηριστικὸ της, τὴν ἀπειρη ἀρνητικότητα, τὸ σύνολο τῶν γνωρισμάτων, θέσεων καὶ στάσεων ποὺ ἀποδίδουν στὸν Σωκράτη οἱ ἀρχαιοελληνικὲς πηγές: τὴ δυσμορφία του⁷⁷, τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ἀντιλαμβάνόταν καὶ βίωνε τὸν ἔρωτα⁷⁸, τὸ σύνολο τῶν σχέσεων του μὲ τοὺς συνανθρώπους του, συμπεριλαμβανομένων τῶν σχέσεων του μὲ τὴ σύζυγό του Ξανθίππη⁷⁹, εἰδικότερα τὴ σχέση τοῦ Σωκράτη μὲ τοὺς μαθητὲς του⁸⁰, τὸ γεγονὸς ὅτι δὲν ἤμπούσε καὶ δὲν δεχόταν πληρωμὴ γιὰ τὴ διδασκαλία του⁸¹, τὴν ἐπιδίωξη αὐτογνωσίας⁸², τὴν ἐκπλήρωση ὅλων τῶν ὑποχρεώσεων του ὡς πολίτη, συμπεριλαμβανομένων τῶν στρατιωτικῶν του καθηκόντων⁸³, τὴν ποινὴ ποὺ πρότεινε γιὰ τὸν ἑαυτὸ του στὸ δικαστήριον⁸⁴ τὴν καταδίκη του σὲ θάνατον⁸⁵ κλπ. Ἐπίσης ἀναδεικνύει τὴ βασικὴ διαφορὰ τοῦ εἰρωνευτῆ Σωκράτη ἀπὸ τοὺς σοφιστὲς, τὴν ὁποία, ὅπως ὑποστηρίζει, εἶχε ἤδη ὑποδείξει ὁ

74. Πβ. *Αὐτόθι*, σ. 51.

75. Πβ. *Αὐτόθι*, σ. 39.

76. Πβ. *Αὐτόθι*, σσ. 53-54.

77. Πβ. *Αὐτόθι*, σ. 136.

78. Πβ. *Αὐτόθι*, σσ. 171-172 καὶ σ. 174. Πβ. P. HADOT, *Éloge de Socrate*, ἐνθ' ἄν., σσ. 39-60: «Éros».

79. Πβ. S. KIERKEGAARD, *Le concept d'ironie*, ἐνθ' ἄν., σ. 175, σημ. *. Πβ. S. KOFMAN, *Socrate(s)*, ἐνθ' ἄν., σσ. 273-274.

80. Πβ. S. KIERKEGAARD, *Le concept d'ironie*, ἐνθ' ἄν., σσ. 133-134 καὶ σσ. 171-172. Πβ. S. KOFMAN, *Socrate(s)*, ἐνθ' ἄν., σσ. 271-273.

81. Πβ. *Αὐτόθι*, σσ. 169-170.

82. Πβ. *Αὐτόθι*, σσ. 161-162.

83. Πβ. *Αὐτόθι*, σ. 163. Πβ. S. KOFMAN, *Socrate(s)*, σ. 269.

84. Πβ. S. KIERKEGAARD, *Le concept d'ironie*, ἐνθ' ἄν., σσ. 176-178.

85. Πβ. *Αὐτόθι*, σσ. 177-178.



Ἀριστοφάνης⁸⁶.

Στὸ παρὸν κείμενο θὰ ἐστιάσουμε τὸ ἐνδιαφέρον μας στὰ ἀκόλουθα σημεία, στὰ ὁποῖα εἶναι ἐμφανὴς ἡ ἀντίθεση τοῦ Kierkegaard πρὸς τὸν Hegel.

α) *Τὸ δαιμόνιο*: Ἐνῶ ὁ Hegel υἱοθετεῖ τὴν ξενοφώντεια ἐκδοχὴ τοῦ σωκρατικοῦ δαιμονίου, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία τὸ δαιμόνιο λειτουργοῦσε τόσο ἀποτρεπτικά ὥστε καὶ προτρεπτικά⁸⁷, ὁ Kierkegaard ἀποδέχεται τὴν πλατωνικὴ ἐκδοχὴ, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία τὸ δαιμόνιο λειτουργοῦσε μόνο ἀποτρεπτικά, ἀποδίδοντας μεγάλη ἔμφαση στὸ γεγονὸς ὅτι τὸ δαιμόνιο ἀπέτρεψε τὸν Σωκράτη νὰ ἀσχοληθεῖ μὲ τὰ κοινά. Μολαταῦτα, ὁ Kierkegaard φαίνεται νὰ συμφωνεῖ μὲ τὰ πορίσματα τοῦ Hegel γιὰ τὸ σωκρατικὸ δαιμόνιο, ἐφόσον παραθέτει τὶς οἰκειὲς ἐγελιανὲς ἀναλύσεις γιὰ νὰ στηρίξει τὴ θέση του. Ἰσχυρίζεται ὅτι ἡ ἐγελιανὴ ἐρμηνεία, τὴν ὁποία θεωρεῖ ἀπολύτως ἔγκυρη, καθιστᾷ κατανοητὸ τὸ ἐκ πρώτης ὄψεως μυστηριῶδες φαινόμενο: τὸ σωκρατικὸ δαιμόνιο ἀντιστοιχεῖ στὴν ἰδέα τοῦ ἐσωτερικοῦ χρησμοῦ, τῆς ἐσωτερικῆς ἀπόφασης⁸⁸. Στὴν οὐσία, ὅμως, αὐτὸ πού ἐπιδιώκει ὁ Kierkegaard εἶναι νὰ ἀνατρέψει τὴν ἐγελιανὴ θεωρία ἐκ τῶν ἑσῶ⁸⁹.

β) *Οἱ κατηγορίες ἐναντίον τοῦ Σωκράτη στὸ δικαστήριο*:

Ὅσον ἀφορᾷ τὴν πρώτη κατηγορία⁹⁰, ὁ Kierkegaard συμφωνεῖ μὲ τὸν Hegel ὅτι ὁ Σωκράτης δὲν ἀποδεχόταν τοὺς καθιερωμένους ἀπὸ τὴν πόλιν θεοὺς⁹¹. Διαφωνεῖ ὅμως ὅτι εἰσηγάγε καὶ δαιμόνια, καὶ τοῦτο διότι ὁ δαίμων δηλώνει μόνο τὴν ἀρνητικὴ στάση τοῦ Σωκράτη ἐναντὶ τῆς καθεστηκυῖας τάξης στὸ θεοσκευτικὸ πεδίο καὶ δὲν θὰ μπορούσε ἐπ' οὐδενὶ νὰ εἶναι ἓνας νέος χρησμός (ἔστω ἐσωτερικός), ἓνας νέος θεός. Σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν Hegel, σύμφωνα μὲ τὸν ὁποῖο τὸ ἀρνητικὸ εἶναι ἄρρηκτα συνδεδεμένο μὲ τὸ θετικὸ, κατὰ τὸν Kierkegaard ὑφίσταται ἀμύγλης ἀρνητικότης, πού δὲν εἶναι τὸ ἀντίθετο μιᾶς θετικότητος: πρόκειται γιὰ τὴν ἀρνητικότης τῆς εἰρωνείας, πού ἀπορρίπτει τὴν καθεστηκυῖα τάξη, στρεφόμενη διαρκῶς καὶ ἀποκλειστικὰ στὸν ἑαυτὸ της⁹².

Ὅσον ἀφορᾷ τὸ πρῶτο σκέλος τῆς πρώτης κατηγορίας, δηλαδὴ τὸν

86. Πβ. S. KIERKEGAARD, *Le concept d'ironie*, ἔνθ' ἄν., σσ. 134-135.

87. Γιὰ τὶς ἀναλύσεις τοῦ Hegel σχετικὰ μὲ τὸ σωκρατικὸ δαιμόνιο, Πβ. *Vorlesungen*, ἔνθ' ἄν., σσ. 490-496 (*Hegel's Lectures*, ἔνθ' ἄν., σσ. 421-425).

88. Πβ. S. KIERKEGAARD, *Le concept d'ironie*, ἔνθ' ἄν., σσ. 144-152.

89. Πβ. S. KOFMAN, *Socrate(s)*, ἔνθ' ἄν., σσ. 263-266.

90. Πβ. S. KIERKEGAARD, *Le concept d'ironie*, ἔνθ' ἄν., σσ. 154-167, ἰδ. σ. 147, σημ. **.

91. Πβ. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen*, ἔνθ' ἄν., σσ. 499-503 (*Hegel's Lectures*, ἔνθ' ἄν., σσ. 432-435).

92. Πβ. S. KOFMAN, *Socrate(s)*, ἔνθ' ἄν., σ. 267.

ισχυρισμό ότι ο Σωκράτης δεν αποδεχόταν τους καθιερωμένους από την πόλιν θεούς, τοῦτο δὲν ὀφείλεται, σύμφωνα μὲ τὸν Kierkegaard, στὸ ὅτι ἀναζητοῦσε τοὺς θεοὺς στὴ Φύση, ὅπως ἔκαναν ἄλλοι φιλόσοφοι τῆς περιόδου, οἱ ὅποιοι μάλιστα εἶχαν κατηγορηθεῖ γιὰ ἀθεϊσμό⁹³. Ὁ μοναδικὸς λόγος ποὺ ὠθεῖ τὸν Σωκράτη νὰ μὴ δέχεται τοὺς καθιερωμένους θεοὺς εἶναι ἡ ἀρνησιγνωσία⁹⁴. Ὑποστηρίζει, πάντα σύμφωνα μὲ τὸν Kierkegaard, ὅτι ἀγνοεῖ ἂν ἀποδέχεται τοὺς θεοὺς τῆς πόλεως⁹⁵. Σύμφωνα λοιπὸν μὲ τὸν Δανὸ φιλόσοφο, ὁ θρησκευτικὸς ἀρνητισμὸς τοῦ Σωκράτη δὲν πρέπει νὰ συγχέεται μὲ τὸν ἀθεϊσμό, διότι ὁ ἀθεϊσμός προϋποθέτει τὴ βεβαιότητα τῆς ἀνυπαρξίας τοῦ Θεοῦ. Ἐξάλλου, ἐφόσον ὁ Σωκράτης ἀγνοοῦσε τὴν ἀρχὴ κάθε πράγματος, δὲν ἐνδιαφερόταν οὔτε γιὰ τὴ Φύση οὔτε γιὰ τοὺς θεοὺς, ἀλλὰ μόνο γιὰ τοὺς ἀνθρώπους.

Ὅσον ἀφορᾷ τὴ δεύτερη κατηγορία⁹⁶, ὅτι δηλαδή ὁ Σωκράτης διέφθειρε τὴ νεολαία, ὁ Kierkegaard ἐγκρίνει τὴν ἐξαιρετικὴ ἀνάλυση τοῦ Hegel⁹⁷, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἡ ὀλέθρια ἐπίδραση τοῦ Σωκράτη στὴ νεολαία ἐγκειτο οὐσιαστικὰ στὸ γεγονὸς ὅτι προέτρεπε, ἔστω ἐμμέσως, τοὺς νέους νὰ μὴν ὑπακοῦνε στοὺς γονεῖς τους⁹⁸. Σύμφωνα μὲ τὸν Hegel, οἱ Ἀθηναῖοι θεωροῦσαν ἀπαράδεκτη τὴν ἀνάμειξη τρίτων στὸν ἀπόλυτο καὶ ἱερὸ δεσμὸ μεταξὺ τοῦ πατέρα καὶ τῶν παιδιῶν του. Ὁ Hegel χαρακτηρίζει τὸ δεσμὸ αὐτὸ «φυσικὴ ἐνότητα μὲ τὴν οἰκογένεια», «πρώτη ἄμεση ἠθικὴ σχέση», «μητρικὸ γάλα τῆς ἠθικότητας» καὶ «ἠθικὸ θεμέλιο τῆς ζωῆς»⁹⁹.

Ὁ Kierkegaard δέχεται ὅτι, ὅσον ἀφορᾷ τὴν κατηγορίαν αὐτή, ὁ Σωκράτης ἦταν ὄντως ἔνοχος, ἐφόσον δὲν περιορίζοταν στὴν ἀρνητικὴ ἀρετὴ: νὰ μὴν κάνει κάτι κακό¹⁰⁰. Στὴ συνέχεια ὁμῶς τῶν ἀναλύσεών του, ὁ Kierkegaard διαφοροποιεῖται ἀπὸ τὸν Hegel, καθὼς διατείνεται ὅτι ἡ ἔλλειψη σεβασμοῦ τοῦ Σωκράτη πρὸς τὸ κράτος καὶ τὴν οἰκογένεια δὲν ὀφειλόταν, ὅπως ὑποστήριζε ὁ Hegel, στὴν ἀρχὴ τῆς ἐσωτερικότητας, ἀλλὰ στὸ εἰρωνικὸ πρίσμα ὑπὸ τὸ ὁποῖο προσέγγιζε τὰ πάντα ὁ Σωκράτης. Ἡ ὀπτικὴ αὐτὴ γωνία εἶναι ἡ μοναδικὴ ποὺ μπορεῖ νὰ ἀκυρώσει ὡς ἀξίες τὸ κράτος καὶ τὴν οἰκογένεια, ἐφόσον δὲν τὰ

93. Πβ. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen*, ἔνθ' ἄν., σ. 499 (*Hegel's Lectures*, ἔνθ' ἄν., σ. 432).

94. Πβ. S. KIERKEGAARD, *Le concept d'ironie*, ἔνθ' ἄν., σ. 154.

95. Πβ. *Αὐτόθι*, σ. 155.

96. Πβ. *Αὐτόθι*, σσ. 167-179.

97. Πβ. *Vorlesungen*, ἔνθ' ἄν., σσ. 503-508 (*Hegel's Lectures*, ἔνθ' ἄν., σσ. 435-440). Πβ. S. KIERKEGAARD, *Le concept d'ironie*, ἔνθ' ἄν., σ. 167.

98. Πβ. *Αὐτόθι*, σσ. 167-168.

99. Πβ. *Vorlesungen*, ἔνθ' ἄν., σσ. 504-508 (*Hegel's Lectures*, ἔνθ' ἄν., σσ. 436-440).

100. Πβ. S. KIERKEGAARD, *Le concept d'ironie*, ἔνθ' ἄν., σ. 167.

θεωρεί ως οργανικές ολότητες, αλλά ως σύνολα, ως άθροίσματα ατόμων¹⁰¹ και επιτρέπει έτσι στον Σωκράτη να διατηρεί με τὰ μέλη τους τις ίδιες σχέσεις που διατηρούσε με οποιοδήποτε άλλο άτομο. Από τη σκοπιά του κράτους ο Σωκράτης ήταν όντως ἐγκληματίας, διότι ἀπαξίωνε την οικογενειακή ζωή, «καταργούσε τὸ φυσικὸ νόμο τῆς οικογενειακῆς εὐσέβειας», μολονότι προσπάθησε ἴσως νὰ περιορίσει τις ἐπιπτώσεις τῆς ἀνάμειξής του μὴ δεχόμενος πληρωμὴ γιὰ τὴ διδασκαλία του¹⁰².

Ἡ ἐπιρροή του Σωκράτη στοὺς νέους βασιζόταν στὴν ἀρχὴ ὅτι, σὲ κάθε δραστηριότητά μας, ὀφείλουμε νὰ προτιμοῦμε τὸν πιὸ ἄξιο. Θεωροῦσε ὅμως ὅτι ὁ ἴδιος εἶχε τὸ δικαίωμα νὰ κρίνει ποιὸς εἶναι ὁ πιὸ ἄξιος, ἐνῶ κατὰ τὸν Hegel τὸ δικαίωμα αὐτὸ ἀνήκει στὸ κράτος πολὺ περισσότερο ἀπ' ὅσο στὴν οἰκογένεια καὶ στὴν οἰκογένεια πολὺ περισσότερο ἀπ' ὅσο στὸ ἄτομο¹⁰³.

Στὴν πραγματικότητα τὸ ἐγκλημα γιὰ τὸ ὁποῖο καταδικάστηκε ὁ Σωκράτης ἦταν ἡ ἀπραγμοσύνη του ἢ ἡ ἀδιαφορία του γιὰ τοὺς ἄλλους· ἐτσι τουλάχιστον ἀντιλήφθηκε τὸ κράτος τὴν ἐντονη διαλογικὴ δραστηριότητά του¹⁰⁴. Ὡστόσο, κατὰ τὸν Kierkegaard, «ἡ ἀδιαφορία του αὐτὴ δὲν εἶναι μιὰ μακάρια γαλήνη, ἡ ἀπόλαυση τῆς πληρότητάς του», ἀλλὰ ὀλοκληρωμένη ἀρνητικὴ εἰρηνεία¹⁰⁵.

γ) Ἡ ἐκστατικὴ ἀμνησία τοῦ Σωκράτη (κατὰ τὴν πολιορκία τῆς Ποτειδαίας καὶ σὲ ἄλλες περιπτώσεις). Ὁ Hegel τὴν ἐρμηνεύει ὡς μιὰ μορφή βίωσης καὶ θεώσης ἐκ μέρους τοῦ Σωκράτη τῆς ἐσωτερικῆς πληρότητάς του¹⁰⁶, ἐνῶ ὁ Kierkegaard τὴν ἐρμηνεύει «ὡς μιὰ κατάσταση ὄνειροπόλησης στὴν ὁποία, καθὼς ὁ Σωκράτης ἀντιλαμβανόταν τὴν ἀρνητικότητα, μεθοῦσε κατὰ κάποιον τρόπο μὲ τὸ μηδέν της. Γι' αὐτὸ τὸ λόγο, ὁ ἄνθρωπος αὐτὸς πού, συνήθως, περνοῦσε τὸ χρόνο του συνομιλώντας μὲ συμπατριῶτες του ἢ μὲ ξένους, παρέμενε σὲ τέτοιες στιγμὲς ἀκίνητος καὶ κοίταζε ἐκστατικός»¹⁰⁷.

δ) Ἡ μαιευτικὴ. Ἐνῶ γιὰ τὸν Hegel, ὅπως προαναφέραμε, πρόκειται γιὰ τὴ θετικὴ στιγμὴ τῆς σωκρατικῆς μεθόδου, ὁ Kierkegaard θεωρεῖ ὅτι ὁ Σωκράτης περιορίζεται μ' αὐτὸ τὸν τρόπο νὰ ἐπισπεύδει τὴν πνευμα-

101. Πβ. S. KIERKEGAARD, *Le concept d'ironie*, ἐνθ' ἄν., σσ. 169 καὶ 177.

102. Πβ. ἐνθ' ἄν., σσ. 170-171. Πβ. S. KOFMAN, *Socrate(s)*, ἐνθ' ἄν., σσ. 266-267 καὶ 270-271.

103. Πβ. S. KIERKEGAARD, *Le concept d'ironie*, ἐνθ' ἄν., σσ. 168-169.

104. Πβ. *Αὐτόθι*, σ. 176.

105. Πβ. *Αὐτόθι*, σσ. 178-179.

106. Πβ. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen*, ἐνθ' ἄν., σ. 449 (*Hegel's Lectures*, ἐνθ' ἄν., σσ. 390-391). Πβ. S. KOFMAN, *Socrate(s)*, ἐνθ' ἄν., σσ. 75 καὶ 228.

107. Πβ. S. KIERKEGAARD, *Le concept d'ironie*, ἐνθ' ἄν., σ. 159. Πβ. ἐπίσης ἐνθ' ἄν., σ. 50.

τική ἀπελευθέρωση τῶν συνομιλητῶν του ἀπὸ ἀντιλήψεις τὶς ὁποῖες εἶχαν υἱοθετήσει ἀπερίσκεπτα καὶ κόβει τὸν ὀμφάλιο λῶρο ποὺ τοὺς συνέδεε μὲ τὴν παράδοση, χωρὶς ὥστόσο νὰ τὶς ἀντικαθιστᾷ μὲ ἄλλες ἀντιλήψεις καὶ κυρίως χωρὶς νὰ ἀναλαμβάνει καμία εὐθύνη γιὰ τὸ μέλλον τῶν συνομιλητῶν του, οἱ ὅποιοι, ὅπως συνέβη χαρακτηριστικὰ μὲ τὸν Ἀλκιβιάδη, μποροῦσαν νὰ παραστρατήσουν¹⁰⁸.

ε) Ἡ σχέση τοῦ Σωκράτη μὲ τοὺς μαθητές του καὶ γενικότερα μὲ τοὺς συνομιλητές του. Κατὰ τὸν Kierkegaard ἡ σχέση αὐτὴ ὑπῆρξε κυρίως ἀρνητική, ἐφόσον οὔτε τοὺς μεταλαμπάδευε τὴ σοφία του οὔτε τοὺς ἱκανοποιοῦσε οὔτε τοὺς πλούτιζε πνευματικά. Ἡ εἰρωνεία ἐμπόδιζε τὸν Σωκράτη νὰ ἀναπτύσσει θετικές προσωπικές σχέσεις μὲ τοὺς μαθητές του καὶ τοὺς συνομιλητές του· ἡ μόνη συνεισφορά του ἐγκειτο στὸ ὅτι τοὺς ἀφύπνιζε¹⁰⁹. Στὴν οὐσία ὁ Σωκράτης δὲν ἦταν διαφθορέας τῶν νέων, ἀλλὰ λειτουργοῦσε μόνο ὡς πλανευτής¹¹⁰. Καί, φυσικά, κατὰ τὸν Kierkegaard, ἡ σχέση τοῦ Σωκράτη μὲ τοὺς συνομιλητές του χαρακτηζόταν ἀπὸ ἀπουσία ὁποιασδήποτε ἀμοιβαιότητας¹¹¹. Συνακόλουθα, κατὰ τὴν Sarah Kofman, στὶς μέρες μας μποροῦμε νὰ παραλληλίσουμε τὴ στάση τοῦ Σωκράτη ἐναντι τῶν συνομιλητῶν του μὲ αὐτὴν τῶν ψυχαναλυτῶν ἐναντι τῶν ἀναλυομένων¹¹².

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΓΙΑΝΝΗΣ ΠΡΕΛΟΡΕΝΤΖΟΣ
(Ιωάννινα)

ΑΘΗΝΩΝ

108. Πβ. *ἐνθ' ἀν.*, σ. 174. Πβ. S. KOFMAN, *Socrate(s)*, *ἐνθ' ἀν.*, σ. 273.

109. Πβ. S. KIERKEGAARD, *Le concept d'ironie*, *ἐνθ' ἀν.*, σ. 172.

110. Πβ. *Αὐτόθι*, σ. 171. Πβ. S. KOFMAN, *Socrate(s)*, *ἐνθ' ἀν.*, σσ. 271-272.

111. Πβ. S. KIERKEGAARD, *Le concept d'ironie*, *ἐνθ' ἀν.*, σσ. 133-134.

112. Πβ. S. KOFMAN, *Socrate(s)*, *ἐνθ' ἀν.*, σσ. 272-273.



LA MÉTHODE SOCRATIQUE SELON HEGEL ET KIERKEGAARD

R é s u m é

Cette étude comparative porte sur les conceptions de Hegel et de Kierkegaard concernant la méthode socratique. Les deux philosophes se distinguent parmi les grands penseurs des temps modernes dans l'œuvre desquels nous rencontrons des représentations remarquables de Socrate, non seulement parce qu'ils ont consacré de longues analyses au philosophe athénien dans plusieurs de leurs textes, mais aussi, et surtout, à cause de leur approche originale de certains aspects de la vie et de l'enseignement de Socrate.

La présentation des raisons imposant cette comparaison est suivie par celle des analyses de Hegel sur la méthode socratique dans ses *Cours d'histoire de la philosophie*. L'ironie ne constitue, selon lui, que le moment négatif de cette méthode, son moment positif étant la maïeutique; en outre il établit le parallèle entre l'ironie socratique et le doute méthodique cartésien, qui ne sert pas le scepticisme, mais constitue le meilleur moyen, dont nous disposons pour accéder à la certitude.

Dans sa thèse de doctorat concernant *Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate*, Kierkegaard rejette l'interprétation hégélienne de la méthode socratique, en soutenant que l'ironie fut le trait distinctif non seulement de l'enseignement, mais également de toute l'existence de Socrate. Comme, selon Kierkegaard, l'ironie socratique consiste essentiellement dans la négativité absolue – étant ainsi encore plus négative que le scepticisme – et comme, d'autre part, Socrate fut l'unique ironiste véritable de l'histoire de l'humanité, l'image de Socrate qui traverse la thèse de doctorat de Kierkegaard est celle d'une personnalité infiniment négative. Le philosophe danois interprète à partir de l'ironie l'ensemble des caractéristiques, des préceptes et des attitudes attribués à Socrate par les penseurs de l'antiquité: sa laideur, ses relations avec ses interlocuteurs, le fait qu'il dispensait son enseignement gratuitement, le précepte fameux «Connais-toi toi-même», etc. Dans cet article, je mets l'accent sur cinq points dans lesquels apparaît clairement l'opposition de Kierkegaard à Hegel, à savoir sur la façon différente, voire opposée, dont les deux philosophes interprètent le démon de Socrate, les accusations contre Socrate au tribunal, son attitude extatique à diverses occasions, la maïeutique et ses relations avec ses interlocuteurs.

L'enjeu du conflit entre Kierkegaard et Hegel concerne l'objectivité ou non de la connaissance et des valeurs, c'est-à-dire les questions du scepticisme et du relativisme, dont l'actualité est indiscutable.

Yannis PRELORENTZOS

Η ΙΔΕΑ ΤΗΣ ΠΡΟΟΔΟΥ ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ ΠΑΝΑΓΙΩΤΗ ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ ΚΑΙ Η ΣΗΜΑΣΙΑ ΤΗΣ ΣΗΜΕΡΑ*

Εισαγωγή. Ήρκεσε ή μόλις έξαετης θητεία του στο Πανεπιστήμιο Ἀθηνών (1929-33 ως ύφηγητοῦ καὶ 1933-35 ως καθηγητοῦ) γιὰ νὰ ἀποδώσει ὁ Παναγιώτης Κανελλόπουλος – ἓνα ἀπὸ τὰ ἐκλεκτότερα πνεύματα τοῦ Νεοελληνισμοῦ – ἓνα πλουσιότατο κοινωνιολογικὸ ἔργο βαθύτατο καὶ ἐκτενέστατο, ἀπαλλαγμένο ἀπὸ μονομέρειες, πρωτότυπο καὶ πρωτοποριακὸ, ἀλλὰ καὶ βιωματικὸ καὶ γι' αὐτὸ συναρπαστικὸ γιὰ τὴν πνευματικότητα καὶ τὸν ποιητικὸ του παλμό¹.

* Ὁμιλία στὴν Ἡμερίδα: 20 χρόνια χωρὶς Παναγιώτη Κανελλόπουλο (1986-2006), ποὺ ὁργανώθηκε ἀπὸ τὴν «Ἐταιρεία Φίλων Π. Κ.» στὸ Πόλεμικὸ Μουσεῖο (4.12.2006).

1. Π. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Ἀπαντα κοινωνιολογικά*, 5 τόμοι, Ἐταιρείας Φίλων Π. Κανελλόπουλου (ἐπιμ. Μ. Μελετιόπουλου), Γιαλλεῖα, 1992-1996. Ἐπὶ τοῦ κοινωνιολογικοῦ τοῦ ἔργου πβ. Γ. ΚΑΒΒΑΔΙΑ, Εἰσαγωγή, στὰ *Ἀπαντα κοινωνιολογικά*, τ. Α' · τοῦ αὐτοῦ, Ὁ Π. Κανελλόπουλος καὶ ἡ Κοινωνιολογία, *Ἀφιέρωμα στὸν Π. Κανελλόπουλο*, Νέα Ἑστία, 1996, σσ. 233 κ. ἑξ.· Α. ΚΥΡΤΣΗ, *Κοινωνιολογικὴ σκέψη καὶ ἐκσυγχρονιστικὲς ἰδεολογίες στὸν ἑλληνικὸ μεσοπόλεμο*, Νῆσος, 1996, σσ. 188-214· Φ. ΝΙΚΟΛΟΠΟΥΛΟΥ, Ἡ ἐπιστημολογικὴ κριτικὴ τοῦ Π. Κανελλόπουλου γιὰ τὴν ἔννοια τῆς ἱστορικοκοινωνικῆς νομοτέλειας τῆς μαρξιστικῆς θεωρίας, *Νεοελληνικὴ φιλοσοφία*, Ἑλληνικὴ Φιλοσοφικὴ Ἐταιρεία (ἐπιμ. Κ. Βουδούρη), Ἑλληνικά Γράμματα, 2000, σσ. 207 κ. ἑξ. Κριτικὴ (ἀπὸ μαρξιστικὴ σκοπιά) κοινωνιολογικῶν ἀπόψεων τοῦ Κανελλόπουλου ἀσκοῦν οἱ Θ. ΠΑΠΑΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ, *Αἱ παραποιήσεις τοῦ μαρξισμοῦ ἐν Ἑλλάδι*, Ἀθήνα, 1931· Στ. ΤΣΕΚΟΥΡΑ, Οἱ κοινωνιολογικὲς ἀπόψεις τοῦ Π. Κανελλόπουλου, *Σύγχρονα θέματα*, ἔτος Γ', τευχ. 15, 1961. Ὁ Κανελλόπουλος ὑπῆρξε χαρισματικὸς καὶ ὡς δάσκαλος. Ὁ Κ. Ι. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΣ (*Φήμη ἀπόντων*, Καστανιώτη, 1995, σ. 18) μνημονεύει τὶς ἐντυπώσεις του ἀπὸ τὸ πρῶτο μάθημά του ὡς ὑφηγητῆ: «Ὅταν βγαίναμε ἀπὸ τὸ μάθημα, εἶχε ἀλλάξει γιὰ μᾶς ἡ πνευματικὴ φυσιογνωμία τῆς Σχολῆς... Τὸ μάθημα ἐκεῖνο μᾶς εἶχε θέλξει πολλαπλά. Μᾶς εἶχε φανεῖ σύνθετο κάτι: ἐπιστήμη ἀλλὰ καὶ ποίηση, καὶ ὄχι κλειστὴ ἐπιστήμη, ἀλλὰ ὀλάνοιχτη πρὸς τὰ μεγάλα ἀνθρώπινα προβλήματα, καὶ μὲ ὑποστήριγμα φιλοσοφικόν». Καὶ συνεχίζει: «... ἀρχίσαμε νὰ δημιουργοῦμε τὸν θρῦλο τοῦ νέου ὑφηγητῆ. Καὶ σύντομα τὸ ἀκροατήριό του πλήθυνε, καὶ ἦταν ἐφεξῆς ὄχι μόνο φοιτητικόν. Τὸ μάθημα... ἐξελίχθηκε σὲ θεσμό τῆς πνευματικῆς ζωῆς τῶν Ἀθηνῶν... Πολλοὶ περίμεναν [τὸ μάθημά του] σάν ὥρα ἐορταστικῆ τοῦ πνεύματος». Τὸ ἴδιο, ἀπὸ τὸ στρατόπεδο τῶν ἰδεολογικῶν ἀντιπάλων του, ὁ τότε μαρξιστῆς Θ. ΠΑΠΑΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ, *ἐνθ' ἀν.*, σ. 1, μὲ ἀφορμὴ τὶς παραδόσεις τοῦ Κανελλόπουλου, γιὰ τὸν Κ. Μαρξ: «Ὁ κ. Κ., κάτοχος ὀρισμένων προσόντων, εἶναι εἷς ἀπὸ τοὺς περισσότερον «ἀκουομένους» διδασκάλους τοῦ Πανεπιστημίου. Τὸ ἀκροατήριόν του εἶναι πολυσύνθετον καὶ ἀναμοιογενὲς κατὰ τὴν προέλευσιν. Ἀποτελεῖται ἀπὸ φοιτητὰς ὅλων ἰσῶς τῶν σχολῶν καὶ ἀπὸ ἐξωτερικοὺς ἀκόμη ἀκροατάς».



Θὰ ἀναφερθοῦμε σὲ ἓνα ἀπὸ τὰ κεντρικὰ θέματα τῆς Κοινωνιολογίας του, τὸ πρόβλημα τῆς ἱστορικῆς προόδου, ἓνα θέμα ποὺ διαποτίζει καὶ τὸ λοιπὸ τεράστιο ἔργο του. Πρόκειται καὶ γιὰ ἓνα θέμα γενικότερης σημασίας, δεδομένου ὅτι ἡ ἰδέα τῆς ἱστορικῆς προόδου εἶναι ἀπὸ τὶς πιὸ θεμελιώδεις ἰδέες τοῦ δυτικοῦ πολιτισμοῦ.

I. Ἕννοια καὶ ἰδέα τῆς προόδου.

A. Ἕννοια τῆς προόδου – Διάκριση ἀπὸ τὴν ἐξέλιξη. Τί εἶναι πρόοδος; Αὐτὸ εἶναι τὸ πρῶτο ἐρώτημα. Ἡ ἀπάντηση δὲν εἶναι αὐτονόητη, γιατί ἡ Ἕννοια τῆς προόδου συχνότατα ταυτίζεται μὲ τὴν Ἕννοια τῆς ἐξελίξεως². Ὁ Κανελλόπουλος ἀπάντησε στὸ ἐρώτημα αὐτὸ ἤδη μὲ τὴν πρῶτη γερμανόγλωσση μελέτη του *Evolution und Fortschritt* («Ἐξέλιξη καὶ πρόοδος»)³. Ἐξέλιξη καὶ πρόοδος εἶναι Ἕννοιες διαφορετικές. Ἡ σύγχυση ὀφείλεται στὸ ὅτι καὶ οἱ δύο Ἕννοιες σημαίνουν μία κίνηση, μία μετάβαση ἀπὸ τὸ ἓνα σημεῖο στὸ ἄλλο, ἓνα «γίγνεσθαι». Ὅμως, πότε μία κίνηση, ἓνα «γίγνεσθαι», χαρακτηρίζεται ὡς «ἐξέλιξη» καὶ πότε ὡς «πρόοδος»;

Ὁ Κανελλόπουλος διακρίνει τὶς Ἕννοιες αὐτὲς ἀναγόμενος στὴν γνωσιολογικὴ διάκριση φύσεως καὶ ἱστορίας⁴. Ἡ ἱστορία κατ' ἀντίθεση πρὸς τὴν φύση, εἶναι ἔργο ἀνθρώπου· τὰ ζῶα καὶ οἱ ἄλλοι ὀργανισμοὶ δὲν ἔχουν ἱστορία. Ἱστορία ὑπάρχει μόνον ἐκεῖ ὅπου ὑπάρχουν σκοποὶ. Εἴτε ὕλικους εἴτε πνευματικούς σκοποὺς θέτει ὁ ἄνθρωπος, ἐνεργεῖ πάντοτε ἱστορικῶς, ἐπειδὴ δημιουργεῖ καὶ ἀπὸ τὸ τίποτε, δημιουργεῖ ἀξίες, ἀνεξάρτητα ἂν ὕλικες ἢ πνευματικές. Τὶς ἀξίες αὐτὲς τὶς δημιουργεῖ μὲ τὸ πνεῦμα του. «Τὸ πνεῦμα εἶναι καὶ αὐτὸ δῶρον φυσικόν», λέγει ὁ Κανελλόπουλος. «Δὲν ἐδόθη ὁμως ὅπως δίδονται εἰς τὰ δένδρα οἱ καρποὶ καὶ εἰς τὸν ἄνεμον ἡ ὀρμητικότης καὶ ὁ ἦχος του· δὲν ἐδόθη ὅπως δίδονται εἰς τὴν θάλασσαν τὸ κύμα καὶ εἰς τὰ βουνὰ τὸ ὕψος των. Τὸ πνεῦμα ἐδόθη διὰ νὰ ὑπερβάλῃ τὸν ἑαυτὸν του, διὰ νὰ ὑπερνικήσῃ τὴν φυσικὴν του προέλευσιν, διὰ νὰ παύσῃ νὰ εἶναι δῶρον, διὰ νὰ μετατραπῇ εἰς πράξιν, εἰς ἔργον»⁵. Τὸ πνεῦμα δόθηκε γιὰ νὰ ὑπερνικήσῃ τὴν φυσικὴ νομοτέλεια, ποὺ θέλει τὸν ἄνθρωπο ὑποταγμένον στὰ δεσμὰ τοῦ φυσικοῦ νόμου.

2. Πβ. I. N. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, Ἡ Ἕννοια τῆς προόδου, Ἐλευθέρα Σχολὴ φιλοσοφίας ὁ Πλήθων, Τὰ ἐγκαίνια καὶ τὰ μαθήματα τῆς Α' περιόδου, Ἀθήνα, 1975, σσ. 99 κ. ἐξ.

3. Μὲ ὑπότιτλο *Eine sozialphilosophische Skizze*, Athen, 1926.

4. Π. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ, Προβλήματα φιλοσοφίας καὶ κοινωνιολογίας τῆς ἱστορίας, 1936, σσ. 1 κ. ἐξ.· ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, Ἱστορία καὶ κριτικὴ τῶν κοινωνιολογικῶν θεωριῶν, 1929, σσ. 7-9. Γιὰ τὴν διάκριση αὐτὴ πβ. καὶ I. N. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, Εἰσαγωγή στὴ φιλοσοφία, Δ', 1975, σσ. 339 κ. ἐξ.· ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, Μαθήματα φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας καὶ τοῦ πολιτισμοῦ, 1956, σσ. 37 κ. ἐξ.

5. Π. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ, Προβλήματα, σ. 4.

Φύση και ιστορία μοιάζουν ωστόσο – λέγει ο Κανελλόπουλος⁶ – γιατί και οί δύο διέπονται από τον νόμο της αέναης μεταβολής. Αναφέρει μία φράση του Bergson από την *Δημιουργοῦ εξέλιξη*: «Εἶναι ἀληθές ὅτι ὅλα διαρκῶς μεταβάλλονται καὶ ὅτι τὸ ἴδιο τὸ σταθερὸ εἶναι ἤδη καὶ αὐτὸ μία μεταβολή». Ὁ νόμος τῆς αέναης μεταβολῆς, τὸ «γίγνεσθαι», ἐκδηλώνεται μὲ δύο τρόπους: ὡς εξέλιξη (Evolution) καὶ ὡς πρόοδος (Fortschritt). Ἡ εξέλιξη ἀναφέρεται στὴν φύση καὶ συνδέεται μὲ τὴν βιολογικὴ διαδικασία, ποὺ γίνεται σύμφωνα μὲ τοὺς φυσικοὺς νόμους· παράδειγμα ἡ θεωρία τῆς ἐξελέξεως τῶν εἰδῶν μέσω τῆς φυσικῆς ἐπιλογῆς, ποὺ διατύπωσε ὁ Δαρβίνος. Ἡ πρόοδος ἀναφέρεται στὴν ἱστορία καὶ συνδέεται μὲ τὴν ἱστορικὴ διαδικασία, ποὺ γίνεται σύμφωνα μὲ τοὺς ἰδιότυπους ἱστορικοὺς νόμους⁷. Πρόοδος – αὐτὸς εἶναι ὁ ὁρισμὸς ποὺ δίδει στὴν λέξη ὁ Κανελλόπουλος – εἶναι ἡ χειραφέτηση τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸ φυσικῶς γίγνεσθαι, ἀπὸ τοὺς φραγμοὺς τοῦ εἶδους καὶ γενικὰ τῆς φύσεως. Ἡ πρόοδος εἶναι ἄρα ἔννοια ἀντιβιολογικὴ, ἀντίθετη καὶ ἀνταγωνιστικὴ τῆς βιολογικῆς ἐξελέξεως. Ὑποκείμενο τῆς ἐξελέξεως εἶναι ἡ Φύση. Ὑποκείμενο τῆς προόδου εἶναι ὁ Ἄνθρωπος ὃχι ὡς βιολογικὸ εἶδος (ὡς βιολογικὸ εἶδος ὑπόκειται καὶ αὐτὸς σὲ εξέλιξη) ἀλλὰ ὡς Ἄτομο, δηλαδή ὡς εἶδος ἀνώτερο καὶ ποιοτικῶς διάφορο ἀπὸ τὰ ἄλλα εἶδη τῶν ἔμβιων ὄντων. Γι' αὐτὸ ἡ πρόοδος συμπίπτει μὲ τὴν ἱστορικὴ ἐμφάνιση τοῦ ἀνθρώπου ὡς Ἀτόμου, ὡς *homo sapiens*, ποὺ προκάλεσε καὶ τὴν πλήρη διάκρισή του ἀπὸ τὰ ἄλλα ζῶα. Ἐκτοτε ὁ ἀγὼνας τοῦ ἀνθρώπου κατὰ τῆς φύσεως, τῆς προόδου κατὰ τῆς ἐξελέξεως, εἶναι συνεχῆς καὶ ἀνελεῆς. Μὲ συνεχεῖς νίκες τῆς προόδου, ἀλλὰ ὃχι χωρὶς θυσίες. Ἡ πρώτη παραβίαση τῆς φύσεως ἐγένε διὰ τῆς λογικῆς μὲ τὴν βέβηλη πράξη τοῦ Προμηθέα, καὶ προκάλεσε τὴν ἐξέγερση ὀλόκληρης τῆς φύσεως. Ἡ τελευταία θυσία θὰ προέλθει ἀπὸ τὴν πλήρη ὑποταγὴ τῆς φύσεως, ποὺ θὰ εἶναι ἴσως καὶ ἡ πλήρης ἄρνηση τῆς βουλήσεως γιὰ ζωὴ. Μπορεῖ ἡ πρόοδος νὰ ὀδηγήσει ἕως ἐκεῖ; Δὲν τολμοῦμε – λέγει ὁ Κανελλόπουλος⁸ – νὰ προβοῦμε σὲ μία τέτοια προφητεία. Τοῦτο μόνο γνωρίζουμε: ὅταν ἐπιστεῖ ἡ στιγμή ἐκείνη, θὰ εἶναι ἡ συντέλεια τοῦ κόσμου.

6. Καὶ γιὰ τὰ ἐπόμενα πβ. Π. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Evolution und Fortschritt*, σσ. 5 κ. ἐξ.· ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Περὶ τῶν μεθόδων τῆς Κοινωνιολογίας*, 1926, σσ. 9 κ. ἐξ.· ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Κοινωνικὴ πρόοδος καὶ κοινωνικὴ πολιτικὴ*, 1927, σσ. 3 κ. ἐξ.· ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Περὶ τῆς Κοινωνιολογίας ὡς ἐπιστήμης*, 1928, σσ. 5 κ. ἐξ.· ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Ἡ πρόοδος τῆς τεχνικῆς καὶ ἡ οἰκονομία*, 1933, σσ. 2 κ. ἐξ.

7. Πβ. καὶ Ι. Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, *Σύστημα φιλοσοφικῆς ἠθικῆς*, 1947, σσ. 204 κ. ἐξ., 220 κ. ἐξ.

8. Π. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Περὶ Κοινωνιολογίας ὡς ἐπιστήμης*, σ. 6.

Β. Ἡ ἰδέα τῆς προόδου ὡς κοινωνιολογικὸ πρόβλημα. Ἐξέλιξη καὶ πρόοδος εἶναι, λοιπόν, ἔννοιες ἀντίθετες καὶ ἀντιθετικές. Ἡ ἐξέλιξη εἶναι ἔννοια φυσική· ἡ πρόοδος εἶναι ἔννοια ἱστορική, ἱστορικὸ γεγονόσ. Καὶ ὡς ἱστορικὸ γεγονόσ μελετᾶται ἀπὸ τὸν Κανελλόπουλο ἀπὸ κοινωνιολογικὴ σκοπιά, δηλαδή μὲ κοινωνιολογικὴ μέθοδο. Κοινωνιολογικὴ μέθοδος εἶναι, κατὰ τὸν Κανελλόπουλο⁹, ἡ μέθοδος ποὺ μελετᾶ τὰ ἱστορικὰ (κοινωνικά) φαινόμενα συστηματικῶς καὶ γενικευτικῶς. Ἀλλὰ ἡ γενίκευση στὴν ὁποία προβαίνει ἡ Κοινωνιολογία, δὲν εἶναι ἐκείνη τῶν φυσικῶν ἐπιστημῶν· δὲν εἶναι ἀναγωγὴ φυσικῶν ἀπλῶς φαινομένων σὲ ἀπόλυτους (φυσικοὺς) νόμους, ἀλλὰ εἶναι ἀναγωγὴ νοημάτων ποὺ ἐκφράζουν τὰ ἱστορικὰ γεγονότα ὄχι σὲ νόμους (ἱστορικοὶ νόμοι δὲν ὑπάρχουν) ἀλλὰ σὲ «ταξινομικὲς» κατηγορίες καὶ ἔννοιες τῆς ἱστορικῆς πραγματικότητας.

Ὁ Κανελλόπουλος δὲν ὁμιλεῖ γιὰ «ἔννοια» ἀλλὰ γιὰ «ἰδέα» τῆς προόδου. Ἡ ἔννοια προϋποτίθεται. Πρόοδος εἶναι γι' αὐτὸν ἡ τάση γιὰ ὁλοένα μεγαλύτερη χειραφέτηση ἀπὸ τὰ δεσμὰ τῆς φύσεως. Ὡς «ἰδέα» τῆς προόδου ἐννοεῖ τὴν συνείδηση τῆς προόδου. «Ἰδέα» τῆς προόδου εἶναι ἡ συνείδηση τῆς προόδου¹⁰. Σὲ καμιά περίπτωση ὁ ὅρος «ἰδέα» δὲν νοεῖται ἐδῶ φιλοσοφικά, ἀξιολογικά, ὡς «ἀξία» τῆς προόδου. Γιὰ τὸν Κανελλόπουλο ἡ πρόοδος εἶναι ἔννοια ἀξιολογικῶς οὐδέτερη¹¹, νοεῖται ὡς ἱστορικὸ γεγονόσ καὶ μόνον, καὶ ὄχι ὡς ἱστορικὴ ἀξία. Ἡ πρόοδος ὡς ἱστορικὴ ἀξία ἀποτελεῖ ἀντικείμενο ὄχι τῆς Κοινωνιολογίας ἀλλὰ τῆς Φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας¹² – καὶ ἡ σκοπιά αὐτὴ δὲν ἐνδιαφέρει τὸν Κανελλόπουλο ὡς κοινωνιολόγο.

9. Π. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Ἱστορία καὶ κριτική...*, σσ. 8 κ. ἐξ.· ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Κοινωνιολογία*, 1930, σσ. 3 κ. ἐξ.· ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Περὶ τῶν μεθόδων τῆς Κοινωνιολογίας*, σσ. 1 κ. ἐξ.· ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, Heidelberg. Ὁ χρυσὸς κρίκος τοῦ πνευματικοῦ δεσμοῦ μας, *Ἀφιέρωμα στὸν Κ. Τσάτσο*, Ἀθήνα, Σάκκουλα, 1980, σσ. 125 κ. ἐξ.

10. Ἀσαφὴς εἶναι ἡ διάκριση μεταξὺ «ἔννοιας» καὶ «ἰδέας» τῆς προόδου στὸν Α. ΜΠΑΓΙΟΝΑ, *Ἡ ἔννοια τῆς προόδου καὶ ἡ μεθοδολογία τῆς ἱστορίας*, Παπαζήση, 1970, σ. IV: «Συνήθως ὁ ὅρος «ἔννοια τῆς προόδου» χρησιμοποιεῖται σὲ σχέση μὲ τὰ λογικὰ γνωρίσματά της. Ὁ ὅρος «ἰδέα τῆς προόδου» ἀναφέρεται στὶς γενικότερες θεωρήσεις πάνω στὴν πρόοδο».

11. Ὁ Π. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΣ, *Κοινωνικὴ πρόοδος καὶ κοινωνικὴ πολιτικὴ*, σσ. 3-6, διακρίνει ἔτσι τὶς θεωρίες ἐκεῖνες, οἱ ὁποῖες ὡς κριτήρια προόδου θέτουν ἀξίες πνευματικές, ἠθικές (ὅπως τὸ ἀνθρωπιστικὸ ἰδεῶδες τοῦ J. G. Herder) ἢ αἰσθητικές (ὅπως ἡ ἰδέα τῆς αἰσθητικῆς παιδείας τοῦ Fr. Schiller).

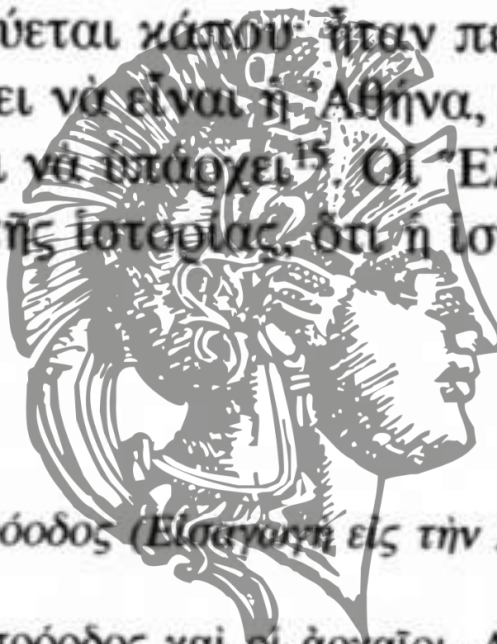
12. Γιὰ τὴν σχέση Κοινωνιολογίας καὶ ἀξιολογικῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας πβ. Π. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Ἱστορία καὶ κριτική...*, σσ. 20 κ. ἐξ.· ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Κοινωνιολογία τῶν ἱμπεριαλιστικῶν φαινομένων*, 1927, σσ. 64-68.

Π. Ιστορική καταγωγή της ιδέας της προόδου. Πρόοδος ως ιστορικό γεγονός υπήρξε από την εμφάνιση της ιστορικής κοινωνίας. Άλλα ό άνθρωπος άργησε νά συνειδητοποιήσει τó γεγονός αυτό. Η «ιδέα» της προόδου ήρθε πολύ αργότερα¹³. Στην Αρχαία Ελλάδα ή ιδέα αυτή ήταν άγνωστη¹⁴, γιατί ό Έλληνας δέν είχε ιστορική συνείδηση, ή όποία αποτελεί προϋπόθεση της ιδέας της προόδου. Αντικείμενο της έλληνικής φιλοσοφικής σκέψεως είναι ή φύση και όχι ή ιστορία· π.χ. ή περίφημη θεωρία της «έξελίξεως» του Άριστοτέλους, πού θεμελιώθηκε στην άρχή της έντελέχειας, είναι φιλοσοφία της φύσεως και όχι της ιστορίας. Ο Έλληνας ήταν ό κατ' έξοχήν μυθικός τύπος ανθρώπου, και ό μύθος είναι αντίθετος στην ιστορία. Η ιστορική συνείδηση προϋποθέτει συνείδηση της χρονικής σχέσεως του παρόντος πρós τó παρελθόν. Ο Έλληνας αισθανόταν τόν κόσμο νά άρχίζει από τόν έαυτό του και σέ αυτό όφειλόταν ή έλευθερία και ή τραγικότητά του· τó παρελθόν δέν υπήρχε ως πραγματικότητα, αλλά εμφανιζόταν ως αιώνιο παρόν. Η ιστορική συνείδηση προϋποθέτει και συνείδηση της χρονικής σχέσεως του παρόντος πρós τó μέλλον. Ο Σωκράτης, ό μοναδικός αυτός Αθηναίος, δέν είχε την έννοια ότι ή ιστορία πορεύεται κάποιου· ήταν πεπεισμένος ότι ή Αθήνα δέν πρόκειται ποτέ νά πάψει νά είναι ή Αθήνα, ότι ή Αθηναίων Πολιτεία δέν μπορεί ποτέ νά πάψει νά υπάρχει¹⁵. Οι Έλληνες είχαν κυκλική και όχι γραμμική αντίληψη της ιστορίας, ότι ή ιστορία διαγράφει

13. Π. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Ιστορία και πρόοδος (Είσαγωγή εις την Κοινωνιολογίαν της ιστορίας)*, 1933.

14. Αυτόθι, σσ. 4 κ. έξ.· ειδικότερα, 'Η πρόοδος και οι άρχαίοι, ΑΦΘΕ Ε', 1934, σσ. 118-136. Για τó όλο πρόβλημα πβ. Κ. ΓΕΩΡΓΟΥΛΗ, *Φιλοσοφία της ιστορίας*, Δ. Παπαδήμα, 1976, σσ. 21 κ. έξ., 41 κ. έξ., 237· Θ. ΚΕΣΣΙΑΗ, *Είχαν ή όχι οι άρχαίοι Έλληνες την ιδέα της ιστορίας*., *Φιλοσοφία*, 27-28, 1997-1998, σσ. 26-44· Α. ΜΠΑΓΙΟΝΑ, *Η έννοια της προόδου...*, σσ. 1 κ. έξ.· ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Η θεωρία της ιστορίας από τόν Θουκυδίδη στον Sartre*, Θεσσαλονίκη, ά. χρ., σσ. 86 κ. έξ.· Θ. ΒΕΪΚΟΥ, *Θεωρία και μεθοδολογία της ιστορίας*, Θεμέλιο, 1987, σσ. 108-109· ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Οί προσωκρατικοί, Ε'*, *Έλληνικά Γράμματα*, 1998, σσ. 72-73· ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Φύση και κοινωνία (Από τόν Θαλή στον Σωκράτη)*, Σμίλη, 1991, σσ. 122 κ. έξ.· Β. ΚΥΡΚΟΥ, *Άρχαίος έλληνικός διαφωτισμός και σοφιστική*, Δ. Παπαδήμα, 1986, σ. 34· E. R. DODDS, *Η ιδέα της προόδου στην κλασσική άρχαιότητα* (μτφρ. Γ. Τραϊάνου), Έξάντας, 2000· W. GUTHRIE, *Οί σοφιστές* (μτφρ. Δ. Τσεκουράκη), ΜΙΕΤ, 1989, σσ. 86 κ. έξ.· G.B. KERFERD, *Η σοφιστική κίνηση* (μτφρ. Π. Φαναρά), Καρδαμίτσα, 1996, σσ. 194 κ. έξ.· FRÄNKEL, *Ο έμπειρισμός του Ξενοφάνη και ή γνωσιολογική του κριτική* (Απόσπ. Β34), εις *Οί Προσωκρατικοί* (Συλλογή κριτικών δοκιμίων Α', επιμέλεια Μουρελάτου), Έκπαιδευτήρια «Κωστέα-Γείτονα», ά. χρ., σσ. 178, 181 κ. έξ.· L. EDELSTEIN, *The Idea of Progress in Classical Antiquity*, Baltimore, 1967, σσ. 3 κ. έξ.· M. EMSBACH, *Sophistik als Aufklärung*, Würzburg, 1980, σ. 10· R. BULTMANN, *Das Verständnis der Geschichte im Griechentum und im Chrtistentum*, εις *Der Sinn der Geschichte*, 7 Essays von Golo Mann, K. Löwith, R. Bultmann, Th. Litt, A. Toynbee, K. Popper, H. U. v. Balthasar, Beck⁴, σσ. 50-65.

15. I. N. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, *Η έννοια της προόδου...*, σ. 106.



μία κυκλική πορεία, δηλαδή επαναλαμβάνεται περιοδικά. Τοῦτο διότι πίστευε ὅτι ἡ ἀνθρώπινη φύση εἶναι (σύμφωνα με ὀρισμένο ὄντολογικὸ ἀρχέτυπο) κατὰ τὰ οὐσιώδη χαρακτηριστικά της ἀμετάβλητη, καὶ ἡ ἀντίληψη αὐτὴ περνᾷ μέσα ἀπὸ κάποιους προσωκρατικούς καὶ τὸν Πλάτωνα στοὺς ἱστοριογράφους (Θουκυδίδη, Πολύβιο). Ἡ στροφὴ πρὸς τὴν ἱστορία σημειώθηκε μετὰ τὸν Χριστιανισμό¹⁶, ὁ ὁποῖος ὑπῆρξε ὄχι μόνο θρησκευτικὸ ἀλλὰ καὶ ἱστορικὸ ὁρόσημο. Ἀντίθετα πρὸς τὸν Ἑλληνισμό, ποὺ θεοποιώντας τοὺς ἀνθρώπους ἀνήγαγε τὰ πάντα σὲ κριτήρια ὑπεριστορικά, ὁ Χριστιανισμὸς ἐνανθρωπίζοντας τὸν Θεὸ ὑπέταξε καὶ τοῦτον στὴν ἐννοια τῆς μεταβολῆς καὶ τῆς φθορᾶς καὶ δημιουργήσε ἔτσι τὴν ἰδέα τῆς ἱστορίας.

Ἀλλὰ ἡ ἱστορικὴ συνείδηση ἦταν ἀναγκαῖος, ὄχι ὅμως καὶ ἐπαρκὴς ὁρος γιὰ τὴν γένεση τῆς ἰδέας τῆς προόδου. Ἡ ἰδέα τῆς προόδου συνελήφθη μόλις οἱ ἱστορικὲς συνθήκες τὸ ἐπέτρεψαν¹⁷, κατὰ τὴν νεώτερη ἐποχὴ με ἀφορμὴ τὶς νέες ἀνακαλύψεις καὶ τὴν ἀνάπτυξη τῆς τεχνικῆς, ὅποτε ὁ ἀνθρώπος εἶχε τὴν εὐκαιρία νὰ βλέπει τὴν πρόοδο νὰ προχωρεῖ μετὰ τὴν καταπληκτικὴ ἐκείνη ταχύτητα ποὺ σημείωνε στὴν σφαῖρα τῆς τεχνικῆς καὶ τῶν φυσικῶν ἐπιστημῶν (Κέπλερ, Γαλιλαῖος, Νεύτων)¹⁸. Μέχρι τὴν ἐποχὴ ἐκείνη ἡ πρόοδος ἦταν τόσο βραδεῖα, ὥστε δύσκολα μποροῦσε νὰ συλληφθεῖ ἀπὸ τὴν συνείδηση τοῦ ἀνθρώπου. Συνελήφθη ἀπὸ τοὺς διανοητὲς τῶν μέσων τοῦ 18ου αἰ. ὑπὸ τὴν ἐπίδραση τοῦ ἀγγλο-γαλλικοῦ ἐμπειρισμοῦ καὶ διαφωτισμοῦ¹⁹, καὶ ἀπετέλεσε τὸ ἀντικείμενο μιᾶς νέας ἐπιστήμης, τῆς Κοινωνιολογίας²⁰. Ἡ ἰδέα τῆς κυκλικῆς πο-

16. Καὶ γιὰ τὰ ἐπόμενα πβ. Π. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Προβλήματα...*, σσ. 35 κ. ἑξ.· ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Ὁ ἀνθρώπος καὶ ἡ κοινωνία*, 1931, σσ. 4 κ. ἑξ. Πβ. καὶ Ι. Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, *ἐνθ' ἄν.*, σ. 105· *Μαθήματα...*, σσ. 5 κ. ἑξ.· Κ. ΓΕΩΡΓΟΥΛΗ, *Φιλοσοφία τῆς ἱστορίας*, σσ. 60 κ. ἑξ.· Α. ΜΠΑΓΙΟΝΑ, *Ἡ θεωρία τῆς ἱστορίας...*, σσ. 98 κ. ἑξ.· πβ. καὶ R. BULTMANN, *ἐνθ' ἄν.*· H. U. n. BALTHASAR, *Vom Sinn der Geschichte in der Bibel*, εἰς *Der Sinn der Geschichte*, ἐνθ' ἄν., σσ. 117-131.

17. Καὶ γιὰ τὰ ἐπόμενα πβ. Π. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Ἱστορία καὶ πρόοδος*, σσ. 6 κ. ἑξ. Πβ. καὶ Ι. Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, *Ἡ ἐννοια τῆς προόδου*, σσ. 108 κ. ἑξ.

18. Πβ. καὶ Κ. ΛΟΓΟΘΕΤΟΥ, *Ἡ φιλοσοφία τῆς Ἀναγεννήσεως καὶ ἡ θεμελίωσις τῆς νεωτέρας φυσικῆς*, ΟΕΣΒ, 1955, σσ. 535-646.

19. Πβ. γενικά Κ. ΛΟΓΟΘΕΤΟΥ, *Ὁ ἀγγλικὸς καὶ ὁ γαλλικὸς Διαφωτισμὸς*, ΟΕΔΒ, 1964, τ. Α' -Β'. Ἀν. ΓΙΑΝΝΑΡΑ, *Ὁ γαλλικὸς ἐμπειρισμὸς καὶ ὁ γαλλικὸς Διαφωτισμὸς* (πανεπιστημιακὲς παραδόσεις), Παπαζήση, 1976· Παν. ΚΟΝΔΥΛΗ, *Ὁ εὐρωπαϊκὸς Διαφωτισμὸς*, Θεμέλιο, τ. Α' -Β', 1987· Μιχ. ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, *Τὸ φιλοσοφικὸ κίνημα τοῦ εὐρωπαϊκοῦ Διαφωτισμοῦ*, τ. Α' -Β', 2001· Αλ. ΧΡΥΣΗ, *Εἰσαγωγή στὴν κοινωνικὴ φιλοσοφία τοῦ εὐρωπαϊκοῦ Διαφωτισμοῦ*, Κριτική, 2002· *Τί εἶναι διαφωτισμὸς* (Mendelssohn, Kant, Hamann, Wieland, Riem, Herder, Lessing, Erhard, Schiller), μτφρ. Ν. Σκουτερόπουλου, Κριτική, 1989· M. FOUCAULT, *Τί εἶναι Διαφωτισμὸς* (μτφρ. Στ. Ροζάνη), Ἑρασμος, 1988.

20. Π. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Ἡ Κοινωνιολογία καὶ οἱ ἐπὶ τὴν γένεσιν καὶ διαμόρφωσιν τῆς ἐπιδράσαντες πολιτικοὶ παράγοντες*, 1933, σσ. 5 κ. ἑξ.

ρείας της ιστορίας αντικαθίσταται τώρα πρώτα με την ιδέα της έλικοειδοῦς πορείας, ὅπως τὴν ἀνέπτυξε π.χ. ὁ ἰταλὸς Giambattista Vico (ἡ ἱστορία δὲν ἐπανέρχεται στὶς ἴδιες ἀλλὰ σὲ παραπλήσιες καταστάσεις, καὶ αὐτὸ καθιστᾷ δυνατὴ τὴν κάποια πρόοδο)²¹ καὶ κατόπιν με τὴν ιδέα τῆς εὐθύγραμμης πορείας, ποὺ ἀποτελεῖ καὶ τὴν γνήσια ιδέα τῆς προόδου τοῦ Διαφωτισμοῦ²². Ἡ ἀφορμή, ποὺ ἀπεκάλυψε στὴν συνείδηση τῶν διανοητῶν τοῦ 18ου αἰ. τὸ πρόβλημα τῆς προόδου (δηλαδή ἡ ταχεία πρόοδος τῆς τεχνικῆς), θεωρήθηκε ὅτι ἀποτελεῖ καὶ τὴν αἰτία ποὺ κινεῖ τὴν πρόοδο πρὸς ὅλους τοὺς τομεῖς τοῦ πνεύματος καὶ τῆς ζωῆς: τῆς ἐπιστήμης, τῆς ἠθικῆς, τῆς αἰσθητικῆς. Τὰ πάντα ἀκολουθοῦν, σχεδὸν ἀδιατάρακτα, μετὰ τὴν ἀναγκαιότητα νόμου, μιὰ ἀνιούσα γραμμὴ πρὸς τὸ καλῦτερο: ἀπὸ τὴν ἄγνοια στὴν γνῶση, ἀπὸ τὴν πλάνη στὴν ἀλήθεια, ἀπὸ τὸ σκοτάδι στὸ φῶς, ἀπὸ τὴν δουλεία στὴν ἐλευθερία. Ἡ ιδέα αὕτη τῆς προόδου – λέγει ὁ Κανελλόπουλος – παρέσυρε τὰ πνεύματα σὲ ὑπερβολές. Ἡ πρώτη ὑπερβολὴ εἶναι ὅτι ἡ ιδέα αὕτη μεταβλήθηκε σὲ ἰδεολογία, τὴν «ἰδεολογία τῆς προόδου»²³.

21. Π. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 44 κ. ἐξ. Πβ. καὶ Ι. Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, *Μαθήματα...*, σσ. Η κ. ἐξ. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Ἡ ἔννοια τοῦ πολιτισμοῦ, εἰς Ἐλευθέρα Σχολή Φιλοσοφίας ὁ Πλήθων, Μαθήματα τῆς δευτέρας καὶ τρίτης περιόδου*, 1979, σσ. 69, 82 κ. ἐξ. Κ. ΓΕΩΡΓΟΥΛΗ, *Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας*, σσ. 105 κ. ἐξ. 238. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Φιλοσοφία τοῦ πολιτισμοῦ*, σ. 74. Α. ΜΠΑΓΙΟΝΑ, *Ἡ θεωρία τῆς ἱστορίας...*, σσ. 93-95. W. WINDELBAND/Η. HEIMSOETH, *Ἐγχειρίδιο ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας Β'* (μτφρ. Ν. Σκουτερόπουλου), ΜΙΕΤ, 1982, σσ. 323 κ. ἐξ. Ἰσχυρὴ ἡ ἐπίδραση τοῦ Vico καὶ στὴν φιλοσοφία τῆς ἱστορίας τοῦ Μάρκου Ρενιέρη πβ. Γ. Θ. ΑΡΑΜΠΙΑΤΖΗ, *Εἰσαγωγή εἰς ΜΑΡΚΟΥ ΡΕΝΙΕΡΗ, Ἐρευναι καὶ εἰκασίαι περὶ Βλοσίου καὶ Διοφανοῦς* (πρόλ. Κ. Δεσποτόπουλου), Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, 2005, σσ. 34* κ. ἐξ.

22. Πβ. καὶ Ι. Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, *Μαθήματα...*, σσ. 9 κ. ἐξ. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Ἡ ἔννοια τοῦ πολιτισμοῦ, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 80 κ. ἐξ. Κ. ΓΕΩΡΓΟΥΛΗ, *Φιλοσοφία τῆς ἱστορίας*, σ. 237. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Φιλοσοφία τοῦ πολιτισμοῦ*, σσ. 78-79. Α. ΜΠΑΓΙΟΝΑ, *Ἡ ἔννοια τῆς προόδου...*, σσ. 11 κ. ἐξ. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Ἡ θεωρία τῆς ἱστορίας...*, σσ. 131 κ. ἐξ. Θ. ΒΕΪΚΟΥ, *Θεωρία...*, σσ. 109 κ. ἐξ. Π. ΚΟΝΔΥΛΗ, *Ὁ εὐρωπαϊκὸς διαφωτισμὸς Β'*, σσ. 119 κ. ἐξ., 131 κ. ἐξ. Ζ. ΣΟΡΕΛ, *Οἱ ψευδαισθήσεις τῆς προόδου* (μτφρ. Φ. Παπαδοπούλου), Γνώση, 1990, σσ. 179 κ. ἐξ. Γιά τὴν ἐπίδραση τοῦ Διαφωτισμοῦ καὶ ἐμμέσως τῆς εὐθύγραμμης ιδέας τῆς προόδου στὴν ἐλληνικὴ διανόηση πβ. *Νεοελληνικὴ φιλοσοφία*, ἐπιμέλεια Ε. Π. Παπανοῦτσου, τ. 2, Βασικὴ Βιβλιοθήκη, passim. Κ. Θ. ΔΗΜΑΡΑ, *Νεοελληνικὸς Διαφωτισμὸς*, 1985⁴, Ἐρμῆς, passim. Π. ΚΥΠΡΟΜΗΛΙΑΔΗ, *Νεοελληνικὸς Διαφωτισμὸς*, 2000, ΜΙΕΤ, passim.

23. «Ἰδεολογία τῆς προόδου» εἶναι ἡ αἰσιόδοξη κοσμοθεωρία ὅτι ὁ «ὀρθὸς λόγος» (raison) διὰ τῆς ἐπιστήμης ὁδηγεῖ μετὰ τὴν ἀναγκαιότητα φυσικοῦ νόμου πρὸς μεγαλύτερη κατάκτηση τοῦ φυσικοῦ κόσμου, ἀλλὰ (διὰ τῆς ἀπομακρύνσεως ἀπὸ τὸ ἱστορικὸ παρελθόν, τὸ ὁποῖο ἀντιπροσωπεύει τὴν δεισιδαιμονία, τὸν σκοταδισμό καὶ τὴν βαρβαρότητα) καὶ πρὸς ὁλοένα ἀνώτερες βαθμίδες πολιτισμοῦ καὶ πρὸς ὁλοένα ἀνθρωπινότερες μορφές κοινωνικῆς συμβιώσεως (ἰδεολογία τοῦ ἐπιστημονισμοῦ, ἰδεολογία τῆς κοινωνικῆς καὶ

III. **Ἐξέλιξη τῆς ιδέας τῆς προόδου.** Οἱ ὑπερβολές αὐτὲς ἐκδηλώθηκαν καὶ σὲ κοινωνιολογικὸ ἐπίπεδο στὸ γεωγραφικὸ τρίγωνο τοῦ Διαφωτισμοῦ (Ἀγγλία, Γαλλία, Γερμανία) μὲ τὴν μορφὴ καινοφανῶν θεωριῶν γιὰ τὴν πρόοδο. Ὁ Κανελλόπουλος ἀναπτύσσει τὶς θεωρίες αὐτὲς καὶ ἀσκεῖ πειστικὴ κριτικὴ. Ποιὲς εἶναι αὐτὲς οἱ θεωρίες;

Οἱ θεωρίες αὐτὲς μποροῦν – στὸ πνεῦμα τοῦ Κανελλόπουλου – νὰ καταταχθοῦν σὲ ἐκεῖνες ποὺ ἀναχωροῦν ἀπὸ τὴν ἔννοια τῆς φύσεως (φυσιοκρατικὲς θεωρίες) καὶ σὲ ἐκεῖνες ποὺ ἀναχωροῦν ἀπὸ τὴν ἔννοια τῆς ἱστορίας (ἱστοριοκρατικὲς θεωρίες).

A. **Φυσιοκρατικὲς θεωρίες.** Ὡς σημαντικότερες φυσιοκρατικὲς θεωρίες ἐξαίρει τὴν θετικιστικὴ θεωρία τῆς προόδου τοῦ Auguste Comte καὶ τὴν κατ' ἐξοχὴν νατουραλιστικὴ θεωρία τοῦ Herbert Spencer. Εἶναι ἀδύνατο νὰ ὑπαισέλθουμε ἐδῶ στὰ εἰδικότερα σημεῖα τῆς κριτικῆς τοῦ Κανελλόπουλου. Θὰ ἀρκεσθοῦμε μόνο σὲ μία ἀδρὴ περιγραφή τοῦ περιεχομένου τῶν θεωριῶν αὐτῶν.

Ὁ Comte (1798-1857) διατύπωσε τὸν περίφημο «νόμο τῶν τριῶν σταδίων»²⁴, σύμφωνα μὲ τὸν ὁποῖο τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα ἀλλὰ καὶ ἡ ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητας διέρχεται κατ' ἀναπότρεπτη φυσικὴ ἀνάγκη τρία στάδια ἐξελίξεως. Τὸ πρῶτο στάδιο εἶναι τὸ θεολογικὸ ποὺ κάνει τὸν ἄνθρωπο νὰ θεωρεῖ τὰ πάντα ἐξαρτημένα ἀπὸ ὑπερφυσικά ὄντα καὶ νὰ ἐρμηνεύει τὸν κόσμο, ἀνάγοντάς τον στὴν βούληση αὐτῶν τῶν ὄντων. Τὸ δεῦτερο στάδιο εἶναι τὸ μεταφυσικὸ ποὺ κάνει τὸν ἄνθρωπο νὰ ἀνάγει τὰ πάντα σὲ ἀφηρημένους ἔννοιες, ιδέες καὶ δυνάμεις. Τὸ τρίτο στάδιο εἶναι τὸ θετικὸ ποὺ μέσα τοῦ ὁ ἄνθρωπος ἐρμηνεύει τὰ πάντα «ἐπιστημονικά», δηλαδή ἀνάγοντάς τα σὲ αἰτία προσδιορισμένα ἀπὸ φυσι-

ἠθικῆς προόδου). Ἐναντίον τῆς ιδεολογίας αὐτῆς ἔχει ἀσκηθεῖ ὀξεία κριτικὴ ἀπὸ διάφορα ρεύματα ιδεῶν, ὅπως ἀπὸ τὸν ρομαντισμὸ (πβ. π.χ. I. BERLIN, *Τρεῖς κριτικοὶ τοῦ Διαφωτισμοῦ: Vico, Hemann, Herder*, μτφρ. Γ. Μερτίκα, Κριτική, 2001) ἢ τὴν Σχολὴ τῆς Φραγκφούρτης (Μ. ΧΟΡΚΧΑΪΜΕΡ/Γ. ΑΝΤΟΡΝΟ, *Διαλεκτικὴ τοῦ Διαφωτισμοῦ*, μτφρ. Λ. Ἀναγνώστου, Νῆσος, 1996). Πβ. καὶ Χρ. ΜΑΛΕΒΠΣΗ, *Ἡ ιδέα τῆς προόδου, εἰς τὸ ἀνθισμένο δέντρο* (Δοκίμια), Δωδώνη, 1978, σσ. 70-91.

24. Λεπτομερῶς Π. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Ἱστορία καὶ κριτικὴ...*, σσ. 54-130· ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Ἡ κοινωνία τῆς ἐποχῆς μας*, 1932, σσ. 16-17· ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Κοινωνιολογία*, 1930, σσ. 8-11. Πβ. Κ. ΓΕΩΡΓΟΥΛΗ, *Φιλοσοφία τῆς ἱστορίας*, σσ. 127 κ. ἐξ· Ι. Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, *Εἰσαγωγή στὴ φιλοσοφία Α'*, 1974, σσ. 29 κ. ἐξ· Μ. ΡΑΦΑΗΛ, *Κοινωνιολογικὴ θεωρία (Ἀναδρομὴ καὶ προοπτικὲς)*, 1979, σσ. 55-61· W. H. WALSCH, *Εἰσαγωγή στὴ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας* (μτφρ. Φ. Βώρου), MIET, 1982, σσ. 233-237· M. S. TIMASHEFF/G. A. THEODORSON, *Ἱστορία κοινωνιολογικῶν θεωριῶν* (μτφρ. Δ. Τσαούση), Gutenberg, 1983, σσ. 3-58· R. ARON, *Ἡ ἐξέλιξη τῆς κοινωνιολογικῆς σκέψης*, τ. Α' (μτφρ. Μ. Λυκούδη), Γνώση, 1984, σσ. 105-197· Z. M. ΜΠΕΝΙΕ, *Ἱστορία τῆς νεωτερικῆς καὶ σύγχρονης φιλοσοφίας* (μτφρ. Κ. Παπαγεώργη), Καστανιώτη, 1999, σσ. 488-502.

κούς νόμους. Μὲ τὸν Βάκωνα, τὸν Γαλιλαῖο καὶ τὸν Ντεκάρτ ἄρχισε ἡ ἐπικράτηση τοῦ θετικοῦ σταδίου.

Κύριος ἐκφραστής τῆς φυσιοκρατικῆς ἀπόψεως γιὰ τὴν πρόοδο εἶναι ὁμῶς ὁ Spencer (1820-1903)²⁵. Αὐτὸς εἰσήγαγε τὸν λεγόμενο βιολογισμό ἢ κοινωνικὸ δαρβινισμό ἢ ὑπερδαρβινισμό, ποὺ ἀποτελεῖ μεταφορὰ τῆς δαρβινικῆς θεωρίας τῆς ἐξελίξεως στὰ ἱστορικὰ καὶ κοινωνικὰ φαινόμενα, ἀλλὰ καὶ στὴν ἠθικὴ («ἐξελικτικὴ», «νατουραλιστικὴ» ἠθικὴ) καὶ τὴν θρησκεία («φυσικὴ» θρησκεία): Ὁ ἄνθρωπος δὲν εἶναι παρὰ τυφλὸ ὄργανο τῆς φύσεως, ἓνα παθητικὸ ὄν, μὲ φυσικὲς μόνον ιδιότητες ἀνάλογες μὲ ἐκεῖνες τῶν ζώων. Ἡ ἱστορία εἶναι ἓνα παράρτημα τῆς φύσεως καὶ ἡ κοινωνία ἓνας ὁργανισμὸς ποὺ ὑποτάσσεται ὁλοκληρωτικὰ στὴν φυσικὴ νομοτέλεια. Ἡ «ἐπιβίωση τοῦ ἰσχυροτέρου», ποὺ ἰσχύει στὴν φύση, ἀναγορεύεται καὶ σὲ βασικὴ ἀρχὴ τῆς κοινωνικῆς ὁργανώσεως καὶ σὲ βάση τῆς κοινωνικῆς ἠθικῆς.

Β. Ἱστοριοκρατικὲς θεωρίες. Στὸν ἀντίποδα βρίσκονται οἱ ἱστοριοκρατικὲς θεωρίες τῆς προόδου. Ἐδῶ τὰ κριτήρια τῆς προόδου ἀντλοῦνται ὄχι ἀπὸ τὴν φύση ἀλλὰ ἀπὸ τὴν ἱστορία. Δὲν ὑποτάσσεται ἡ ἱστορία στὴν φύση ἀλλὰ ἡ φύση στὴν ἱστορία. Ὁ ἄνθρωπος δὲν εἶναι αὐτὸ ποὺ μᾶς λέει ἡ ἀνιστόρητη «φύση» του, ἀλλὰ αὐτὸ ποὺ μᾶς διδάσκει ἡ ἱστορία. Ἡ «φύση» τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἡ «ἱστορία». Δηλαδή ὁ ἄνθρωπος δὲν εἶναι παθητικὸ ὄν ἀλλὰ ἐνεργὸ ὑποκείμενο ποὺ διαμορφώνει τὴν ἱστορία καὶ μπορεῖ νὰ μεταβάλλει ἕως ἑνὸς βαθμοῦ καὶ τὴν φύση. Γι' αὐτὸ γίνεται ἐδῶ λόγος ὄχι γιὰ «φυσικὴ ἱστορία» ἀλλὰ ἀντιθέτως γιὰ «ἱστορικὴ φύση». Ἀπὸ ἐδῶ ὁμῶς καὶ πέρα, τὰ κριτήρια τῆς προόδου εἶναι διαφορετικὰ, ἀνάλογα μὲ τὸν τρόπο προσεγγίσεως τῆς ἱστορίας. Ἄλλες εἶναι οἱ θεωρίες τῆς προόδου ποὺ στηρίζονται στὴν ὑλιστικὴ καὶ ἄλλες ἐκεῖνες ποὺ βασίζονται στὴν ἰδεαλιστικὴ ἀντίληψη τῆς ἱστορίας. Ὁ Κανελλόπουλος συζητᾷ ἀπὸ τίς ὑλιστικὲς θεωρίες κυρίως τίς ἀπόψεις τοῦ Marx καὶ τῶν μαρξιστῶν (ιδίως τοῦ Karl Mannheim) καὶ ἀπὸ τίς ἰδεαλι-

25. Λεπτομερῶς Π. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Ἱστορία καὶ κριτικὴ...*, σσ. 130-208· πβ. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Προβλήματα...*, σσ. 18-20, 30-31· ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Κοινωνιολογία*, 1930, σσ. 11-13, 19 κ. ἐξ· ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Ἡ κοινωνία τῆς ἐποχῆς μας*, σ. 20. Πβ. καὶ Ι. Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, *Σύστημα φιλοσοφικῆς ἠθικῆς*, 1947, σσ. 230 κ. ἐξ., 245 κ. ἐξ· ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Εἰσαγωγή στὴ φιλοσοφία*, Γ', 1975, σσ. 213-236· Ε. Π. ΠΑΠΑΝΟΥΤΣΟΥ, *Ἡθικὴ*, 1956², σσ. 247-288· ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Ἡ ἠθικὴ συνείδηση καὶ τὰ προβλήματά της*, Γαλαξία, 1962, σσ. 56-78· Μ. ΡΑΦΑΗΛ, *ἐνθ' ἄν.*, σσ. 65-68· Ι. ΖΕΓΚΕΡ, *Εἰσαγωγή στὴν Κοινωνιολογία* (μτφρ. Τζ. Μαστοράκη), Μπουκουμάνη, 1977, σσ. 63-74· Μ. S. TIMASHEFF/ G. A. THEODORSON, *ἐνθ' ἄν.*, σσ. 82-99.

στικές θεωρίες μεταξύ άλλων (Herder και Goethe²⁶, Schelling²⁷) εκείνες του Kant και του Hegel.

1. Ύλιστικές. Στον Marx (1818-1883) η ιδέα της ιστορικής προόδου προσδιορίζεται από τον «ιστορικό ύλισμό»²⁸, ο οποίος αποτελεί τον αντίποδα του φυσιοκρατικού ύλισμου του Spencer. Σύμφωνα με την θεωρία αυτή, η ιστορία κινείται διαλεκτικά μέσα από αντιφάσεις, μεταξύ των οποίων καθοριστικό ρόλο έχει αυτή που αναπτύσσεται ανάμεσα στα μέσα παραγωγής και τις παραγωγικές κοινωνικές δυνάμεις. Η αντίφαση αυτή οδηγεί στην πάλη των τάξεων και αυτή – με την βεβαιότητα φυσικού νόμου – στον κομμουνισμό όπου οί άνθρωποι θα γίνουν κύριοι του έαυτού τους και θα δημιουργούν την ιστορία τους με την ελεύθερη συνείδησή τους. Έτσι θα γίνει, σύμφωνα με μία περίφημη φράση του Έγκελς, το πηδύμα της ανθρωπότητας από το κράτος της αναγκαιότητας στο κράτος της ελευθερίας.

2. Ίδεαλιστικές. Στον Kant και τον Hegel η πρόοδος έχει τελολογικό και όχι (όπως στον Marx) αίτιοκρατικό χαρακτήρα.

Για τον Kant (1724-1804) η ιστορία είναι ένα σκέλος της ηθικής φιλοσοφίας του²⁹. Η ιστορική πρόοδος δεν έγκειται στην αύξηση της

26. Π. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Προβλήματα...*, σσ. 46 κ. έξ. Πβ. και Ι. Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, *Μαθήματα...*, σσ. 16 κ. έξ. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Η φιλοσοφία του πολιτισμού του Herder και του Kant*, εις *Έλευθέρα Σχολή Φιλοσοφίας ο Πλήθων*, *Τα Μαθήματα της δευτέρας και της τρίτης περιόδου*, 1979, σσ. 91 κ. έξ. Κ. ΓΕΩΡΓΟΥΛΗ, *Φιλοσοφία της ιστορίας*, σσ. 127 κ. έξ.

27. Π. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Προβλήματα...*, σσ. 51-60. Πβ. και Ι. Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, *Μαθήματα...*, σσ. 16 κ. έξ.

28. Πβ. Π. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Κριτική του ιστορικού ύλισμου*, 1929. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Κάρολος Μάρξ (Συμβολή εις την ιστορίαν των οικονομικών και κοινωνικών θεωριών)*, 1931. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Ιστορία και πρόοδος*, σσ. 10-38. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Προβλήματα...*, σσ. 79-105. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Η κοινωνία της εποχής μας*, σσ. 18-20. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Ο άνθρωπος και αί κοινωνικαί αντιθέσεις*, 1934, σσ. 50 κ. έξ. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Κοινωνιολογία*, σσ. 16-17, 49. Πβ. και Ι. Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, *Σύστημα...*, σσ. 252 κ. έξ. Α. ΜΠΑΓΙΟΝΑ, *Η θεωρία της ιστορίας...*, σσ. 182 κ. έξ. W.H. WALSCH, *ένθ' άν.*, σσ. 237-247. R. ARON, *ένθ' άν.*, σσ. 199-312.

29. Πβ. Π. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Η Κοινωνία των Έθνών*, 1926, σσ. 4-10. Πβ. Ι. Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, *Μαθήματα...*, σσ. 21 κ. έξ. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Η φιλοσοφία του Herder και του Kant*, *ένθ' άν.*, σσ. 91 κ. έξ. Κ. ΤΣΑΤΣΟΥ, *Η κοινωνική φιλοσοφία του Kant*, *ΑΦΘΕ Ε'*, 1934, σσ. 388-439. Α. ΜΠΑΓΙΟΝΑ, *Η θεωρία της ιστορίας...*, σσ. 147 κ. έξ. Ε. ΚΑΣΣΙΡΕΡ, *Kant – Η ζωή και τό έργο του* (Εισ. - μτφρ. - σχόλια Στ. Γεωργιωργάκη), *Ίνδικτος*, 2001, σσ. 325 κ. έξ., 345 κ. έξ. W.H. WALSCH, *ένθ' άν.*, σσ. 187 κ. έξ. Α. CESANA, *Geschichte als Entwicklung? Zur Kritik des geschichtsphilosophischen Entwicklungsdenkens*, 1988, σσ. 109-159. Πρόσφατα: Em. KANT, *Πρός την αιώνια ειρήνη* (μτφρ. - εισ. - σχόλια Κ. Σαργέντη) και J. HABERMAS, *Η ιδέα του Kant περί της αιωνίας ειρήνης από την ιστορική απόσταση των 200 έτών* (μτφρ. Α. Συροπούλου), *Πόλις*, 2006.



ανθρώπινης ευδαιμονίας (όπως υποστηρίζει ο Διαφωτισμός) αλλά στην προσέγγιση της ηθικής τελειότητας και στην επέκταση της κυριαρχίας της ηθικής ελευθερίας. Η πρόοδος επιτελείται όχι στο επίπεδο των ατόμων αλλά στο επίπεδο του ανθρώπινου γένους συνολικά. Στα άτομα συναντούμε μία χαοτική συσσώρευση περιστατικών φανερά ασύνδετων μεταξύ τους και χωρίς νόημα. Η πρόοδος επιτελείται στην κυριαρχία του πρακτικού λόγου, που αναπτύσσεται και βαίνει προς την ολοκλήρωση του δικαίου, δηλαδή προς την εγκαθίδρυση μιᾶς κοσμοπολιτικής πολιτείας και την εξασφάλιση της «αιώνιας ειρήνης» μεταξύ των λαών – στόχος, που όπως συμβαίνει με κάθε ιδέα και κάθε ιδανικό, ή πραγμάτωσή του τοποθετείται στο άπειρο.

Και στον Hegel (1770-1831) η ιστορία ακολουθεί μία προοδευτική διαδικασία³⁰. Η ιδέα της προόδου δεν έχει όμως εδώ καμία σχέση ούτε με την ιδέα της ευθύγραμμης προόδου του γαλλικού Διαφωτισμού ούτε με την ιδέα της προόδου του Kant. Η ιδέα της προόδου είναι εδώ διαλεκτική, αλλά η διαλεκτική κίνηση σημειώνεται όχι στο επίπεδο της πραγματικότητας (όπως στον Marx) αλλά στο επίπεδο των ιδεών. Δεν έχει ή πραγματικότητα κατεύθυνση προοδευτική. Προοδευτική κατεύθυνση έχει, διά της πραγματικότητας και σέ αναφορά προς την διαλεκτική συνύφανση μαζί της, ή συνείδηση της ελευθερίας. Ο Hegel ταυτίζει μὲν την ιδέα με την πραγματικότητα αλλά με την έννοια ότι η ιδέα είναι το κριτήριο της πραγματικότητας και όχι αντίστροφως (όπως στον Marx). Η πρόοδος συντελείται στο πνεῦμα, συνίσταται στην αυτοανέλιξη του πνεύματος, ή οποία περνά μέσα από αντιφάσεις της πραγματικότητας (το «τριάδικό σχῆμα»: θέση, ἄρνηση και ἄρση της ἄρνησης) και καταλήγει στην συνειδητοποίηση της ηθικής ιδέας, που πραγματοποιείται μέσα στην πολιτεία. Η πολιτεία εκπροσωπεί την ταυτότητα του υποκειμενικού και του αντικειμενικού πνεύματος και βρίσκεται στο ίδιο επίπεδο, στο οποίο βρίσκονται και οι τρεις εκδηλώσεις του απόλυτου πνεύματος, ή φιλοσοφία, ή θρησκεία και ή τέχνη.

IV. Η τρίτη άποψη. Ο Κανελλόπουλος ἀμφισβητεί όλες τις ἐκτεθεισες

30. Πβ. Π. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Προβλήματα...*, σσ. 60-79· ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Ιστορία και πρόοδος*, σσ. 15 κ. ἐξ· ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Ο γερμανικός ιδεαλισμός και αἱ ιστορικαὶ ἐπιστῆμαι*, ΑΦΘΕ Α', 1929, σσ. 183, 197-201. Πβ. Ι. Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, *Μαθήματα...*, σσ. 29 κ. ἐξ· ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Η φιλοσοφία τῆς ἱστορίας τοῦ Ἑγέλου*, εἰς *Ἐλευθέρᾳ Σχολῇ Φιλοσοφίας, ὁ Πλήθων, Τὰ Μαθήματα τῆς δευτέρας καὶ τῆς τρίτης περιόδου*, 1979, σσ. 113 κ. ἐξ· ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Σύστημα...*, σ. 229· Κ. ΓΕΩΡΓΟΥΛΗ, *Φιλοσοφία τῆς ἱστορίας*, σσ. 141 κ. ἐξ· Α. ΜΠΑΓΙΟΝΑ, *Ἡ θεωρία τῆς ἱστορίας...*, σσ. 155 κ. ἐξ· W.H. WALSCH, *ἐνθ' ἀν.*, σσ. 215 κ. ἐξ· Α. CESANA, *ἐνθ' ἀν.*, σσ. 184-209.

θεωρήσεις της προόδου³¹, όπως και εκείνες που αρνούνται την ιστορική πρόοδο (θεωρία της προϊούσης καταπτώσεως³², θεωρία των κυκλικών εναλλαγών³³) και διατυπώνει μια δική του διαφορετική άποψη. Η άποψη αυτή συνδέεται άμεσα με τον γενικό φιλοσοφικό προσανατολισμό του. Ο Κανελλόπουλος δεν ανήκει στην παράδοση του Διαφωτισμού, δεν είναι υλιστής ούτε ιδεοκράτης, αλλά σχετικιστής· όχι «δογματικός σχετικιστής» με την σοφιστική έννοια³⁴ αλλά σχετικιστής με την έννοια του Marx Weber, που προσπαθεί να υπερνικήσει την «στείρα» – όπως την αποκαλεί³⁵ – αντίθεση μεταξύ ιδεοκρατίας και υλισμού, ρεαλισμού και νομιναλισμού, ρωμαντισμού και κλασικισμού, την αντίθεση μεταξύ ελευθερίας και αναγκαιότητας, ατόμου και κοινωνίας³⁶. Από την γνω-

31. Πβ. την κριτική στα ανωτέρω (σημ. 24-30) παραπεμπόμενα έργα του.

32. 'Ανάγεται στον μύθο του απολεσθέντος Παραδείσου, όπως παραδόθηκε σε μας από τον 'Ησίοδο, *Έργα και Ημέραι*, 106-201, με την μορφή του μύθου των πέντε ανθρωπίνων γενεών (πβ. Π. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Η πρόοδος και οι αρχαίοι*, σσ. 122 κ. εξ.). Σύμφωνα με αυτόν, το ανθρώπινο γένος ακολουθεί πορεία παρακμής από το καλύτερο προς το χειρότερο δια μέσου πέντε εποχών. Από τον χρυσό αιώνα (όπου βασίλευε ο Κρόνος και οι άνθρωποι ζούσαν σε πλήρη ευδαιμονία) μεταπίπτει στον αργυρό, από αυτόν στον χάλκινο, κατόπιν στον αιώνα των ήρώων (που τιμήσει ο Όμηρος), για να καταλήξει στην σιδηρά εποχή, κατά την οποία το ανθρώπινο γένος βαδίζει προς την σωματική και ηθική παρακμή. Για το γένος αυτό ο 'Ησίοδος προβλέπει μια άφρακτη καταστροφή, που θα επέλθει, όταν η παρακμή προχωρήσει τόσο, ώστε «τα παιδιά θα γεννώνται με άσπρες τρίχες στους κροτάφους τους» (*Έργα και Ημέραι*, 181). Η βιολογική αυτή παρακμή, θα συνοδευθεί και με διάλυση όλων των ηθικών δεσμών. Και τότε – λέγει ο 'Ησίοδος – ή Αιδώς και ή Νέμεσις, αφού καλύψουν το σώμα τους με λευκούς πέπλους, θα εγκαταλείψουν τους ανθρώπους και θα καταφύγουν στον Όλυμπο (*Έργα και Ημέραι*, 200).

33. 'Ανάγεται στον μύθο της αιώνιας επιστροφής, όπως αναπτύχθηκε από τον 'Ηράκλειτο, τον Έμπεδοκλή, τον Αναξαγόρα, έπειτα τον Πλάτωνα (στον *Πολιτικό* και στο 8ο βιβλίο της *Πολιτείας*), τον 'Αριστοτέλη και τους Στωικούς. Όπως ο μύθος του απολεσθέντος Παραδείσου, έτσι και ο μύθος της αιώνιας επιστροφής ή της κυκλικής εναλλαγής και περιοδικότητας είχαν ευρεία διάδοση στον ελληνικό και ελληνορωμαϊκό κόσμο (πβ. Π. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ, *ένθ' άν.*· επίσης π.χ. Α. ΜΠΑΓΙΟΝΑ, *Η θεωρία της ιστορίας...*, σσ. 86 κ. εξ.). Την ιδέα της αιώνιας επιστροφής έφερε στην επικαιρότητα του 19ου αϊ. ο Nietzsche (τά όντα διανύουν πάντοτε τον αυτό κύκλο, ή μοίρα των είναι αιωνίως ή ίδια, χρέος των είναι ή απεκδοχή του μοιραίου) και του 20ου αϊ. ο O. Spengler (κάθε πολιτισμός διατρέχει τὰ τρία βιολογικά στάδια της νεότητας, της ωριμότητας και του γήρατος και έν τέλει αποθνήσκει, όπως αποθνήσκουν όλα τὰ έμβια όντα (πβ. Κ. ΓΕΩΡΓΟΥΛΗ, *Φιλοσοφία της ιστορίας*, σσ. 17, 156-170, 237/238) αλλά και ο Α. Toynbee (πβ. Κ. ΓΕΩΡΓΟΥΛΗ, *ένθ' άν.*, σσ. 171-186· W. H. WALSCH, *ένθ' άν.*, σσ. 247-255).

34. Δηλαδή με την έννοια ότι δεν υπάρχει μία αλήθεια αλλά πολλές, και από αυτές μπορεί ο άνθρωπος να επιλέξει εκείνη που τον εξυπηρετεί.

35. Π. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Ιστορία και πρόοδος*, σ. 48 σημ. 1.

36. *Αυτόθι*, σσ. 47-49. 'Ιθύνουσα σκέψη του είναι ή ένότητα των αντιθέτων. Αυτή εκδηλώνεται με τρόπο ιδιαίτερα χαρακτηριστικό και στην «ένωτική» πολιτική του πράξη καθ' όλη την πορεία της μακράς πολιτικής του σταδιοδρομίας.

σιοθεωρητική αυτή σκοπιά³⁷, πού αποτελεί ίσως την πολυτιμότερη υπηρεσία του στην Κοινωνιολογία, θεωρεί και τὸ πρόβλημα τῆς προόδου. Κάθε πράξη τοῦ ἀνθρώπου – λέγει – «δέον νὰ ἀναχθῇ εἰς νοήματα ἀφ' ἑνὸς τυπικά καὶ ἀφ' ἑτέρου ἀπολύτως ἀτομικά. Τὰ τυπικά νοήματα προσδιορίζουν τὴν κοινωνικότητα τῆς πράξεως, συνιστοῦν δηλαδή ἐκεῖνα τὰ στοιχεῖα τῆς πράξεως, τὰ ὅποια εἶναι κοινὰ καὶ εἰς τὰς πράξεις ἄλλων ἀνθρώπων. Δι' αὐτῶν ἀκριβῶς καθίσταται δυνατὴ ἡ ὑπαρξίς κοινωνίας καὶ ἱστορίας. Δι' αὐτῶν... ἐξασφαλίζεται τῆς μὲν ἱστορίας ἡ λογικὴ συνέχεια, τῆς δὲ κοινωνίας ἡ λογικὴ συνοχή... Τὰ ἀπολύτως ἀτομικά στοιχεῖα... δὲν συλλαμβάνονται λογικῶς... δὲν ἐπαναλαμβάνονται εἰς τὴν συνείδησιν δευτέρου ἀνθρώπου... καὶ ἀρνοῦνται τὴν κοινωνικότητα, ἂν καὶ μόνον ἐν συνδυασμῷ πρὸς στοιχεῖα τυπικά καὶ κοινωνικά εἶναι δυνατόν νὰ ἐκδηλωθοῦν πραγματικῶς, δηλαδή εἰς τὰς πράξεις τῶν ἀνθρώπων. Ἡ τραγικότης τοῦ ἀπολύτως ἀτομικοῦ νοήματος συνίσταται ἀκριβῶς εἰς τοῦτο: ὅτι, ἂν καὶ ἀρνεῖται, ὡς ἀπολύτως ἀτομικὸν τὴν κοινωνικότητα, μόνον ἐν συνδυασμῷ πρὸς κοινωνικά νοήματα, δηλαδή ἀντιφάσκον πρὸς τὸν προορισμὸν του, εἶναι δυνατόν νὰ ἐκδηλωθῇ. Ἡ ἀντινομία αὐτὴ συνιστᾷ ὁλοκληρὸν τὴν ζωὴν μας»³⁸. «Αἱ πράξεις λοιπὸν τῶν ἀνθρώπων... περιέχουν καὶ στοιχεῖα ἀπολύτως ἀτομικά καὶ στοιχεῖα τυπικά, δηλαδή κοινωνικά καὶ λογικά. Πάντοτε ὁμως ἔχει σημασίαν, ποία τούτων ἐπικρατοῦν εἰς ἐκάστην τῶν ἀνθρωπίνων πράξεων. Ἐὰν ἐπικρατοῦν τὰ ἀπολύτως ἀτομικά, δηλαδή τὰ καθ' ὑπερβάσιν τοῦ λόγου ἐκδηλούμενα, ἡ περί ἧς ὁ λόγος πράξις ἀνήκει εἰς τὸν ἐσωτερικὸν ἢ ψυχοπνευματικὸν πολιτισμὸν. Ἐπειδὴ δὲ ἡ καλλιτεχνικὴ δρᾶσις τοῦ ἀνθρώπου σημαίνει πάντοτε ἐπικράτησιν τοῦ ἀπολύ-

37. Γιά τὸν ὑπαρξιακὸ χαρακτῆρα τῆς γνωσιοθεωρητικῆς ἀφετηρίας τοῦ Κανελλόπουλου πβ. Μ. ΚΑΡΑΣΗ, Παναγιώτης Κανελλόπουλος-Κων. Τσάτσος (Συγκλίσεις καὶ ἀποκλίσεις), *Φιλοσοφία* 36, 2006, σσ. 35, 45 κ. ἐξ. Ἐνδιαφέρουσες σχετικῶς εἶναι καὶ οἱ ἀκόλουθες σκέψεις του, πού τὸν ἐμφανίζουν ἀντιτιθέμενο πρὸς τὸν κριτικὸ ἰδεαλισμὸ τοῦ Kant καὶ τῶν νεοκαντιανῶν καὶ ἀκολουθοῦντα τὴν κατεύθυνση τοῦ Alfred Weber: «Τὸ ἀπόλυτον προέρχεται, κατὰ τοὺς ἀντιπροσώπους τοῦ κριτικοῦ ἰδεαλισμοῦ, ἐκ τῆς διασπάσεως τοῦ πραγματικοῦ ἀπὸ τοῦ νοητοῦ κόσμου καὶ εὐρίσκεται εἰς τυπικάς τινας ἀξίας, αἱ ὁποῖαι χρησιμοποιοῦνται καθαρῶς λογικῶς ὡς κριτήρια τῆς πραγματικότητος καὶ ὑπάρχουν ἀνεξαρτήτως ἀπ' αὐτῆς. Κατὰ τὸν Alfred Weber, ἀντιθέτως τὸ ἀπόλυτον καὶ αἰώνιον ἐμφανίζεται συνδεδεμένον πρὸς ὠρισμένας ἐκφάνσεις αὐτῆς ταύτης τῆς ἱστορικῆς πραγματικότητος, δηλαδή ὑπάρχει εἰς τὴν πραγματικότητα καὶ δὲν «ἰσχύει» ἀπλῶς ὡς λογικῶς συλλαμβανόμενον τυπικὸν κριτήριον ταύτης. Κατὰ τὸν Alfred Weber, ἡ πραγματικότης δὲν ἀνάγεται ἀπλῶς δι' ἀφαιρέσεως εἰς ἀπόλυτα τινα στοιχεῖα, ἀλλὰ σταματᾷ ἀφ' ἐαυτῆς εἰς ὠρισμένας ἀπολύτους ἐκδηλώσεις της, αἱ ὁποῖαι δὲν ὑπόκεινται εἰς ἐξέλιξιν καὶ πρόοδον» (Ὁ Alfred Weber καὶ ἡ ἰδέα τῆς προόδου, *Ἀρχεῖον Οἰκονομικῶν καὶ Κοινωνικῶν Ἐπιστημῶν Α'*, 1921, σσ. 91, 97-98).

38. Πβ. Π. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Ἱστορία καὶ πρόοδος*, σσ. 42-43.

τως άτομικου εἰς βάρος τοῦ τυπικοῦ καὶ λογικοῦ, δι' αὐτὸν τὸν λόγον θεωρεῖται ἡ τέχνη ὡς ἀνήκουσα κατ' ἐξοχὴν εἰς τὸν ψυχοπνευματικὸν πολιτισμόν... Εἰς τὴν σφαῖραν ἀντιθέτως τοῦ τεχνικοῦ, λογικοῦ καὶ ἐξωτερικοῦ πολιτισμοῦ ἐπικρατοῦν τὰ τυπικὰ καὶ κοινωνικὰ στοιχεῖα, χωρὶς τοῦτο νὰ σημαίνει, ὅτι παύουν τελείως δρῶντα καὶ στοιχεῖα ἀπολύτως άτομικά. Ταῦτα δρῶν βεβαίως, ἀλλὰ κατὰ τρόπον δευτερεύοντα, συνήθως μάλιστα ἀσήμαντον. Δι' αὐτὸν ἀκριβῶς τὸν λόγον ἡ σφαῖρα αὕτη τοῦ πολιτισμοῦ, εἰς ἣν ἀνήκει κατ' ἐξοχὴν ἡ τεχνική, ἡ θετική ἐπιστήμη, ἡ οἰκονομία, θεωρεῖται διεπομένη κυρίως ὑπὸ τυπικῶν στοιχείων, δηλαδή ὑπὸ τῆς λογικῆς»³⁹.

Μὲ βάση τὴν θεωρία τοῦ αὐτῆ περὶ τῶν κοινωνικῶν καὶ ἀπολύτως άτομικῶν στοιχείων τῆς πράξεως ὁ Κανελλόπουλος διακρίνει τὴν ἱστορικὴ ζωὴ σὲ δύο σφαῖρες: ἐκείνη στὴν ὁποία δρᾷ ὁ λόγος καὶ ἐκείνη πού ὑπάρχει καθ' ὑπέρβασιν τοῦ λόγου. Ἡ πρώτη διέπεται ἀπὸ τὸν νόμο τῆς προόδου, διότι κάθε βῆμα τῆς λογικῆς σημαίνει πρόοδο, δηλαδή ἀνακάλυψη νέας ἀλήθειας καὶ ἄρση παλαιᾶς πλάνης. Ἡ δεύτερη σφαῖρα, πού ὑπάρχει καθ' ὑπέρβασιν τοῦ λόγου, δὲν γνωρίζει πρόοδο, γιατί δὲν ὑπάρχει μέτρο γιὰ νὰ μετρηθῇ καὶ νὰ συγκρίνῃ ὅ,τι ὑπάρχει μόνον ἐν σχέσει μὲ τὸν ἑαυτὸ τοῦ. Καθετὶ πού σημειώνεται σὲ αὕτη τὴν σφαῖρα εἶναι ἰσότιμο πρὸς ἐκεῖνο πού σημειώθηκε μέχρι τώρα, δὲν εἶναι ἀνώτερο οὔτε καταργεῖ ἐκεῖνο πού ἴσχυε μέχρι τώρα. Ἡ γλυπτική τῆς Ἀναγεννήσεως δὲν κατήργησε τὴν τέχνη τῆς κλασσικῆς ἀρχαιότητος. Ὁ Ἀμλετ τοῦ Σαίξπηρ δὲν σημείωσε βῆμα προόδου ἀπέναντι τοῦ Προμηθεᾶ τοῦ Αἰσχύλου. Καὶ ὁ γοτθικὸς ναὸς δὲν εἶναι ἀνώτερος ἀπὸ τὸν Παρθενῶνα. Ἀντιθέτως, ἡ χημεία τοῦ Lavoisier καὶ ἡ μηχανικὴ τοῦ Νεύτωνα ἐμφανίζονται ἐν πολλοῖς ἀπαρχαιωμένους⁴⁰.

Ὁ Κανελλόπουλος δὲν θὰ μπορούσε νὰ προβεῖ στὶς παρατηρήσεις αὐτές, ἂν δὲν διέθετε αὐτὸ πού ὁ ἴδιος ἀποδίδει σὲ κοινωνιολόγους ὅπως ὁ Ferdinand Tönnies καὶ ὁ Alfred Weber: πέραν τῆς «λογικῆς τοῦ φιλοσόφου» καὶ τὴν «σοφία τοῦ ποιητοῦ»⁴¹. Τὸ λέγει αὐτό, διότι πι-

39. Πβ. Π. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Ἱστορία καὶ πρόοδος*, σσ. 43-44. Λεπτομερὴ ἀνάπτυξη τῆς θεωρίας αὐτῆς πβ. στὶς μελέτες του: *Ἱστορία καὶ κριτική...*, σσ. 16-19· *Das Individuum als Grenze des Sozialen und der Erkenntnis*, εἰς *Archiv für angewandte Soziologie*, τ. III, 1931, σσ. 79-92· *Ἡ κοινωνία τῆς ἐποχῆς μας*, 1932, σσ. 90 κ. ἐξ., 207 καὶ passim. Ὁ ἄνθρωπος καὶ ἡ κοινωνία, σσ. 14 κ. ἐξ.· Τὸ «σύστημα τῆς κοινωνιολογίας» τοῦ Leopold von Wiese, 1933, σσ. 284-285. Ἡ Κοινωνιολογία καὶ οἱ ἐπὶ τὴν γένεσιν καὶ διαμόρφωσιν τῆς ἐπιδράσαντες πολιτικοὶ παράγοντες, σσ. 378-379· Ὁ ἄνθρωπος καὶ αἱ κοινωνικαὶ τάξεις, σσ. 9 κ. ἐξ. Στὴν ἐν λόγω θεωρία στηρίζεται καὶ ἡ αἰσθαντικὴ μελέτη τοῦ Δημ. ΚΑΠΕΤΑΝΑΚΗ, Ἀπὸ τὸν ἀγῶνα τοῦ ψυχικῶς μόνου, *ΑΦΘΕ Ε*, 1934, σσ. 171-212.

40. Π. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Ἱστορία καὶ πρόοδος*, σσ. 33-34.

41. *Αὐτόθι*, σ. 49, ὁ ὁποῖος ἐπισημαίνει τὸ στοιχεῖο τοῦτο ὡς κοινὸ γνῶρισμα τοῦ πνεύματος τῶν δύο γερμανῶν κοινωνιολόγων, πράγμα πού τοὺς ὁδήγησε στὴν διατύπωση συγγενῶν θεωριῶν περὶ πολιτισμοῦ (πβ. κατωτ. σημ. 46).

στεύει ότι «εἰς αὐτὴν ταύτην τὴν ἐπιστήμην δὲν ἀρκεῖ ἡ λογικὴ»⁴². Ἡ σκέψη του νὰ συνδέσει τὴν ἰδέα τῆς προόδου μὲ τὸν «ἐξωτερικό, τεχνικό» πολιτισμὸ συνέπεσε⁴³ μὲ τὴν σκέψη τοῦ Alfred Weber, ὁ ὁποῖος κατέληξε στὸ συμπέρασμα αὐτὸ ξεκινώντας ἀπὸ διαφορετικὴ ἀφετηρία.

Ὁ A. Weber διέκρινε τὸν πολιτισμὸ σὲ «ἐξωτερικό, τεχνικό» (Zivilisation) καὶ σὲ «ἐσωτερικό, ψυχοπνευματικό» (Kultur)⁴⁴. Ἡ διάκριση τῶν δύο σφαιρῶν εἶναι σαφής. Ὁ πρῶτος ἀναφέρεται στὶς ἐξωτερικὲς συνθήκες τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου· γι' αὐτὸ κινεῖται ἀπὸ τὴν σκοπιμότητα καὶ ὁδηγεῖ πρὸς τὸ διαρκῶς πρακτικότερο καὶ ὠφελιμότερο. Ὁ δεύτερος ἀναφέρεται στὰ ἐσωτερικὰ (ψυχοπνευματικὰ) βιώματα τοῦ ἀνθρώπου καὶ βασίζεται στὴν προσπάθεια τοῦ πνεύματος νὰ ὑπερπηδήσει τὰ ὅρια τῆς λογικῆς καὶ νὰ ἀναχθεῖ στὴν μυστικὴ καὶ μεταφυσικὴ σφαῖρα τοῦ ἀπολύτου. Ὁ ἐξωτερικὸς πολιτισμὸς μετράται μὲ βάση τὸ κριτήριον τῆς προόδου, ποὺ συνίσταται στὴν ἀνέλιξη πρὸς τὸ διαρκῶς τελειότερο (πρόοδος τῆς τεχνικῆς τῶν φυσικῶν ἐπιστημῶν καὶ ὅλων τῶν ἐπι-

42. Π. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Ἱστορία καὶ πρόοδος*, ἔνθ' ἀν., «Καὶ πράγματι: ἐὰν ἔφθασεν ἡ λογικὴ σήμερον εἰς τὸν ἀνώτατον βαθμὸν τῆς ἐπιρροαίης τῆς, ἔφθασεν μόνον καὶ μόνον διὰ νὰ καταδειχθῇ, πόσον περιορισμένη εἶναι ἡ ἔκτασις τῆς ἰσχύος τῆς. Αὐτὴ αὕτη ἡ φιλοσοφικὴ θεμελίωσις τοῦ «παν-λογισμοῦ», ἡ ἀπολυτοποίησις τῆς λογικῆς, ἀνάγεται εἰς τὰς «ἀλόγους» προϋποθέσεις καὶ ἀναιρεῖ ἐαυτήν».

43. *Αὐτόθι*, σ. 38.

44. A. WEBER, *Prinzipielles zur Kulturosoziologie*, εἰς *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, τ. 47, 1920, σσ. 1-49· ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Ideen zur Staats- und Kulturosoziologie*, 1927, σσ. 3 κ. ἑξ.· ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Kulturosoziologie*, *Handwörterbuch der Soziologie*, 1931, σσ. 284 κ. ἑξ.· ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Kulturgeschichte und Kulturosoziologie*, 1935, *passim*. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Der dritte oder der vierte Mensch (Vom Sinn des geschichtlichen Daseins)*, 1953, *passim*. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Einführung in die Soziologie*, 1955, σσ. 14 κ. ἑξ., 18 κ. ἑξ., 71 κ. ἑξ., 178 κ. ἑξ., 194 κ. ἑξ., 339-355, 356 κ. ἑξ. Πβ. σχετικῶς Π. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ, Ὁ Alfred Weber καὶ ἡ ἰδέα τῆς προόδου, ἔνθ' ἀν.· Γ. ΧΑΡΙΤΑΚΗ, Αἱ περὶ ἐξελίξεως τῶν κοινωνιῶν, τοῦ πολιτισμοῦ καὶ τῆς καλλιέργειας (Kultur) ἰδέαι τοῦ Alfred Weber καὶ ὁ νεοελληνικὸς πολιτισμὸς, *Ἀρχεῖον Οἰκονομικῶν καὶ Κοινωνικῶν Ἐπιστημῶν Α'*, 1921, σσ. 21-39· Γ. ΠΑΠΑΧΑΤΖΗ, *Σελίδες φιλοσοφίας καὶ ἱστορίας τοῦ πολιτισμοῦ*, 1965, σσ. 22 κ. ἑξ., 214, 313, 434. Ἡ ἐν λόγῳ διάκριση τοῦ πολιτισμοῦ εἶναι προϊόν τοῦ γερμανικοῦ πνεύματος καὶ γι' αὐτὸ υἱοθετεῖται ἀπὸ πολλοὺς ἐπιφανεῖς γερμανοὺς κοινωνιολόγους, μεταξὺ τῶν ὁποίων ὁ A. VIERKANDT (*Gesellschaftslehre*, 1923), ὁ Fr. OPPENHEIMER (*System der Soziologie*, τ. 3, 1923 κ. ἑξ.), ὁ MAX WEBER (π.χ. μὲ τὰ ἔργα τοῦ *Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriss der Sozialökonomik, Wirtschaftsgeschichte*), ὁ O. SPANN (*Gesellschaftslehre*, 1914). Ἀλλοῦ ἡ διάκριση δὲν γίνεται δεκτὴ, ἰδίως στὶς ἀγγλοσαξωνικὲς χῶρες (πβ. Τ. ΗΓΚΛΕΤΟΝ, *Ἡ ἔννοια τῆς κουλτούρας*, μτφρ. Η. Μαγκλίνη, Πόλις, 2003) ἀλλὰ καὶ στὴν Γαλλία, ὅπου γίνεται ἀδιαστίκτως χρῆσις τοῦ ὅρου civilisation (πβ. D. CUCHE, *Ἡ ἔννοια τῆς κουλτούρας στὶς κοινωνικὲς ἐπιστῆμες*, μτφρ. Φ. Σιατίτσα, Δαρδανός). Κριτικὸς σ' ἐμᾶς ὁ Α. ΜΠΑΓΙΟΝΑΣ, *Ἡ θεωρία τῆς ἱστορίας...*, σσ. 12 κ. ἑξ. Πβ. γενικὰ Β. ΦΙΟΡΑΒΑΝΤΕΣ, *Θεωρία πολιτισμοῦ (Μετακριτικὴ, Πολιτισμὸς καὶ Ἄνθρωπος)*, Ψηφίδα, 2004.

στημῶν πού στηρίζονται σέ ποσοτικές μετρήσεις, ὅπως ἡ οἰκονομία). Ὁ ἐσωτερικὸς πολιτισμὸς δὲν γνωρίζει βαθμίδες προόδου, γιατί κάθε ἐκδήλωσή του ἀποτελεῖ ἀφ' ἑαυτῆς τελειότητα. Βεβαίως – λέγει ὁ Κανελλόπουλος⁴⁵ – οἱ δύο σφαῖρες δὲν εἶναι ἀπολύτως διακεκριμένες μεταξὺ τους, δὲν ἀποτελοῦν διχοτόμηση τῆς πραγματικότητας. Στὴν πραγματικότητα οἱ δύο σφαῖρες συνυφαίνονται μεταξὺ τους. Στὴν σφαῖρα π.χ. τῆς τέχνης (πού ἀνήκει στὸν ψυχοπνευματικὸ πολιτισμὸ) εἰσδύουν στοιχεῖα ὀφειλόμενα στὴν πρόοδο τῆς τεχνικῆς, στοιχεῖα πού δημιουργοῦν νέους ὅρους (ἐξωτερικοὺς ὅμως ἀπλῶς ὅρους) καλλιτεχνικῆς δημιουργίας καὶ ἀντιστρόφως: ἡ μορφή, τὴν ὁποία παρουσιάζει ἡ οἰκονομικὴ ζωὴ κάποιου λαοῦ, ἐμφανίζεται πάντοτε ἀναμεμιγμένη καὶ μὲ στοιχεῖα πού ὀφείλονται στὴν σφαῖρα τοῦ ψυχοπνευματικοῦ πολιτισμοῦ, στοιχεῖα πού χωρὶς νὰ μποροῦν νὰ ἐπηρεάζουν ὀριστικὰ τὴν ἐξέλιξη τῆς συγκεκριμένης οἰκονομίας προσδίδουν πάντως σὲ αὐτὴν συχνὰ ἰδιαίτερο χρωματισμό⁴⁶.

Οἱ δύο σφαῖρες πολιτισμοῦ συνυφαίνονται μεταξὺ τους κατὰ τὸν τρόπο πού συνυφαίνονται τὰ κοινωνικά μὲ τὰ ἀπολύτως ἀτομικά στοιχεῖα σὲ κάθε ἀνθρώπινη πράξη. Σὲ καμία πάντως περίπτωση ὁ ψυχοπνευματικὸς πολιτισμὸς δὲν εἶναι «ἐποικοδόμημα» τοῦ τεχνικοῦ πολιτισμοῦ, ἀλλοτριωτικὸς κατοπτισμὸς τῶν παραγωγικῶν σχέσεων, πρὸς ὄφελος τῆς κυρίαρχης τάξεως. Διότι κανεὶς νόμος αἰτιότητας δὲν συνδέει τοὺς δύο πολιτισμοὺς. Χώρες π.χ. πού γνώρισαν μεγάλο τεχνικὸ πολιτισμὸ καὶ πρωτοφανὴ ὕλική εὐημερία δὲν πραγματοποιήσαν ἀντιστοίχως καὶ πρωτοφανὴ πνευματικὸ πολιτισμό.

45. Π. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Ἱστορία καὶ πρόοδος*, σσ. 41 κ. ἐξ.: *ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, Προβλήματα...*, σσ. 108 κ. ἐξ.

46. Π. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Προβλήματα...*, σ. 110. Ἡ διάκριση ὕλικου καὶ ψυχοπνευματικοῦ πολιτισμοῦ (Α. WEBER) ἀντιστοιχεῖ κατὰ τὰ γενικά γνωρίσματα πρὸς τὴν ἐξ ἴσου θεμελιώδη διάκριση τοῦ F. TÖNNIES στὸ ἔργο του *Gemeinschaft und Gesellschaft* (μτφρ. Μ. Μαρκάκη, Ἀναγνωστίδη, ἄ. χρ.) μεταξὺ Κοινότητας καὶ Κοινωνίας. Ὁ Π. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΣ (*Περὶ τῆς Κοινωνιολογίας ὡς ἐπιστήμης*, σ. 12· *Κοινωνιολογία*, σσ. 30-31· *Κοινωνία*, Ἐγκυκλοπαίδεια Ἑλευθερουδάκη, σσ. 782 κ. ἐξ., 784) ἐπισημαίνει τὶς ἀναλογίες: Κοινότητα καὶ Κοινωνία ἀνάγονται ἢ καθεμία σὲ ἰδιαίτερο τύπο ἀνθρώπινης βουλήσεως. Ἡ Κοινότητα εἶναι προϊόν βουλήσεως, ἡ ὁποία πηγάζει ἀπὸ τὴν αἰσθηματικὴ ἐσωτερικότητα τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ Κοινωνία ὀφείλει τὴν ὑπαρξή της σὲ βούληση, ἡ ὁποία ὑπαγορεύεται ἀπὸ τὴν σκέψη καὶ τὸν ὑπολογισμὸ καὶ ἐκδηλώνεται μὲ μορφές ὄχι συναισθηματικές ἀλλὰ λογικές. Ἡ Κοινότητα συνδέεται μὲ ὅ,τι παράγεται ὀργανικῶς· ἡ Κοινωνία συνδέεται μὲ ὅ,τι παράγεται μηχανικῶς. Ἐπομένως, πρὸς τὴν Κοινότητα ἀνταποκρίνεται ὁ πνευματικὸς καὶ ὀργανικὸς πολιτισμὸς, ἐνῶ πρὸς τὴν Κοινωνία ἀνταποκρίνεται ὁ ὕλικὸς καὶ μηχανικὸς πολιτισμὸς. Πβ. Β. ΞΥΔΙΑ, Ἡ κοινότητα ὡς ἔννοια κριτικὴ στὴν πολιτικὴ σκέψη τῶν νεώτερων χρόνων (σπουδὴ στὸν Ferdinand Tönnies), *Νέα Κοινωνιολογία*, τ. 16, 1992, σσ. 66-75.

Αὕτη εἶναι σὲ ἀδρές γραμμὲς ἡ θεωρία τῆς προόδου τοῦ Κανελλόπουλου.

V. Συμπεράσματα καὶ μηνύματα. Ἀπὸ τὴν προηγηθεῖσα ἀνάπτυξη μποροῦν νὰ συναχθοῦν τὰ ἀκόλουθα συμπεράσματα:

Πρόοδος κατὰ τὸν Κανελλόπουλο εἶναι ἡ χειραφέτηση τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τοὺς φραγμοὺς τοῦ εἶδους καὶ γενικὰ τῆς φύσεως. Πρόοδος δὲν εἶναι οὔτε ἡ μεταφορὰ φυσικῶν νόμων ἀπὸ τὸ βασίλειο τῶν ζώων στὴν ἀνθρώπινη κοινωνία (ὅπως νοεῖ τὴν πρόοδο ὁ κοινωνικὸς δαρβινισμὸς) οὔτε ἡ χειραφέτηση τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὰ «δεσμὰ» τοῦ ἱστορικοῦ παρελθόντος (ὅπως νοεῖ τὴν πρόοδο ὁ Διαφωτισμὸς).

Ἡ ἀποψη τοῦ κοινωνικοῦ δαρβινισμοῦ ὅτι ἡ πρόοδος τοῦ ἀνθρωπίνου πολιτισμοῦ εἶναι ἀπόρροια τῆς ἐξελίξεως τοῦ ἀνθρωπίνου εἶδους, ὅτι οἱ νόμοι τῆς βιολογικῆς ἐξελίξεως προσδιορίζουν ἀποφασιστικὰ καὶ τὴν κοινωνικὴ συμπεριφορὰ, εἶναι ἄκρως προβληματική, διότι δικαιολογεῖ τὴν ἀνισότητα μεταξὺ τῶν ἀνθρώπων ὡς γενετικὰ προσδιορισμένη καὶ ἐπομένως τὴν ἀποδέχεται ὡς ἀνυπέρβλητη κοινωνικὴ συνθήκη, ἀποκλείοντας ἔτσι τὴν ἔννοια τῆς προσωπικῆς καὶ κοινωνικῆς εὐθύνης.

Ἡ ἀποψη τοῦ Διαφωτισμοῦ ὅτι μόνο ἀτομαρχοῦμενοι ἀπὸ τὸ παρελθὸν μπορούμε νὰ ἐξασφαλίσουμε ἕνα καλύτερο μέλλον, ἀφ' ἑνὸς ἀναιρεῖ ἕνα ἀπὸ τὰ θεμέλια ἐμβίωσης τοῦ ἱστορικοῦ χρόνου, τὸ παρελθόν, καὶ ἀφ' ἑτέρου θέτει ὡς κριτήριον τοῦ καλύτερου μέλλοντος μόνον ἕνα ἀπὸ τὰ ὀντολογικὰ θεμέλια τῆς ὑπάρξεως, τὴν ἐλλογὴν διάνοια, παραβλέποντας τὸ ἄλογο στοιχεῖο. Τοῦτο σημαίνει ὑπερτίμηση τοῦ τεχνικοῦ καὶ ὑποτίμηση τοῦ πνευματικοῦ πολιτισμοῦ. Ἡ ἀποψη αὕτη μπορεῖ νὰ ἔχει ἀπὸ τὶς πιὸ ἀσήμαντες ἕως τὶς πιὸ τραγικὲς συνέπειες. Μπορεῖ νὰ φθάσει ἕως τὸν πνευματικὸ μηδενισμό, τὴν ἀχρήστευση τῶν πνευματικῶν κατηγοριῶν τοῦ παρελθόντος, καὶ τὸ χτίσιμο ἑνὸς μέλλοντος «θαυμαστοῦ», σὰν καὶ αὐτοῦ ποὺ μπόρεσε νὰ φαντασθεῖ ὁ Ἄλντους Χάξλεϋ ἢ σὰν ἐκείνου ποὺ ὑπερβαίνει καὶ τὴν δική του φαντασία: Ἐνὸς κόσμου κατοικημένου ἀπὸ τὰ πλάσματα τοῦ δοκιμαστικοῦ σωλήνα, ποὺ θὰ ἔχουν ἐξελιχθεῖ σὲ κλώνους καὶ θὰ ἔχουν βρεῖ τὰ ταίρια τους στὰ ἀπανθρωποποιημένα αὐτόματα τῆς ἐποχῆς τῆς κυβερνητικῆς, τὰ ρομπότ, τὰ ὁποῖα μέσῳ τῆς νανοτεχνολογίας θὰ ἀσκοῦν προμηθεϊκὸ ἔλεγχον πάνω στὴν φύση, ποὺ θὰ κινοῦνται μὲ διαστημικοὺς ἀνεγκυστεῖρες καὶ θὰ συνεννοοῦνται μὲ τὸν παγκόσμιον αὐτόματο μεταφραστή. Εἶναι ἡ νέα ιδέα τῆς προόδου, ἡ ιδέα τοῦ Νέο-διαφωτισμοῦ, ποὺ ἐκφράζει τὴν θετικὴ προσδοκία ὅτι ὁ ἀνθρώπος μπορεῖ μέσῳ τοῦ ὀρθοῦ λόγου, τῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς νέας τεχνολογίας νὰ κατακτήσει τὴν πολυπόθητη ἀθανασία. Ἀλλὰ ὅσοι ἐκπροσωποῦν τὴν ἀποψη αὕτη θὰ πρέπει νὰ ἀντιληφθοῦν ὅτι τὸ δράμα τοῦ Προμηθέα, ἂν ἦταν σήμερα νὰ ἐπαναληφθεῖ, θὰ γινόταν κατὰ τρόπο ἀντίστροφο. Ἐκεῖνος ποὺ θὰ ἀλυσοδεθεῖ

στον Καύκασο θά είναι ο άνθρωπος, ενώ ο Προμηθέας παραφρονημένος θά βάζει φωτιά στην οίκουμένη⁴⁷.

Ο Κανελλόπουλος μιλάει συχνά για συντέλεια του κόσμου. Έννοεί όμως την συντέλεια όχι ως απειλή αλλά ως παιδαγωγικό μήνυμα, ως μήνυμα που το συνδέει με την μεταφυσική πίστη, και γι' αυτό ακούγεται σαν λόγος προφητικός. «Πρέπει να αντιστῶμεν εἰς τὰ σημεῖα τῶν καιρῶν», λέγει. «Πρέπει να επιχειρήσωμεν ὅ,τι φαίνεται ἀκατόρθωτον. Ἐὰν δὲν τὸ κατορθώσωμεν, τότε θὰ ἐπαληθεύσῃ ἡ προφητεία τοῦ Goethe, ὁ ὁποῖος εἶπε κάποτε – τὴν 23ην Ὀκτωβρίου 1828 – εἰς τὸν Eckermann: Βλέπω νὰ ἔρχεται ὁ καιρὸς, ὅπου ὁ Θεὸς δὲν θὰ εὕρισκῃ καμμίαν χαρὰν εἰς τὴν ἀνθρωπότητα καὶ θὰ πρέπῃ νὰ συντρίψῃ καὶ πάλιν τὰ πάντα διὰ νὰ ἀνανεώσῃ τὴν δημιουργίαν»⁴⁸. Ο Κανελλόπουλος δὲν ἦταν ἓνας ἀπλὸς κοινωνιολόγος. Ἦταν καὶ μὲ τὸ ἐπιστημονικὸ του ἔργο ἓνας μεγάλος παιδαγωγός. Ὡς παιδαγωγὸς θέλει νὰ προλάβει τὴν συντέλεια ὅχι ἀντιτιθέμενος στὴν τεχνολογία ἀλλὰ θέτοντάς τιν ἐν τῇ ὑπηρεσίᾳ τοῦ ἀνθρώπου: στὴν ὑπηρεσίᾳ σκοπῶν ποὺ ἀνήκουν στὴν ἄλλη σφαῖρα πολιτισμοῦ, ποὺ δὲν ὑπόκειται σὲ πρόοδο. Θὰ μπορέσουν οἱ ἄνθρωποι, καὶ ἐμεῖς ὡς Νεοέλληνες⁴⁹, νὰ ἀκούσουμε τὸ μήνυμα αὐτό;

Μαριάνος ΚΑΡΑΣΗΣ
(Θεσσαλονίκη)

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

47. Πβ. Μ. ΚΑΡΑΣΗ, Βιολογία ὡς ἰδεολογία, *Εὐθύνη*, τευχ. 419, Νοέμβριος 2006, σσ. 537 κ. ἑξ.· ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, Βιολογία ὡς οὐτοπία καὶ ὁ μῦθος τοῦ Μετανθρώπου, *Εὐθύνη*, τευχ. 420, Δεκέμβριος 2006, σσ. 602 κ. ἑξ.

48. Π. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ, Οἱ νέοι παράγοντες τῆς ἱστορίας καὶ τὸ μέλλον τοῦ ἀνθρώπου, *Πρακτικά τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν*, τ. 34, 1959, σσ. 365 κ. ἑξ., 389.

49. Ὁρθῶς ὁ Γ. ΧΑΡΙΤΑΚΗΣ, *ἐνθ' ἀν.*, σσ. 37-39, ἐπισημαίνει ὅτι ἡ ἀκολουθητέα ἰδεολογία εἶναι ἀφ' ἑνὸς ἡ σύντονη εἰσαγωγή τοῦ εὐρωπαϊκοῦ – παγκοσμιοποιημένου ἤδη – τεχνικοῦ πολιτισμοῦ καὶ ἀφ' ἑτέρου ἡ ἐπίμονη ἀνάπτυξη τοῦ ἐθνικοῦ πολιτισμοῦ. Στὸ ἴδιο πνεῦμα Ι. Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, *Μαθήματα...*, σ. 127: «Ὅσο μεγάλη χρεία εἶναι νὰ συγχρονισθῇ τεχνικά ὁ νέος ἑλληνισμός, ἄλλη τόση μεγάλη ἀνάγκη εἶναι νὰ μείνῃ ἀσυγχρόνιστος ὡς πρὸς τὰ δόκιμα στοιχεῖα τῆς πνευματικῆς του παράδοσης...», καὶ σ. 122: «Ὁ τόπος ἔχει δική του ὄντολογία, ἡ ὁποία ἀπαιτεῖ καὶ ἰδιαίτερη, ἀνάλογη μ' αὐτὴν δεοντολογία».



THE IDEA OF PROGRESS IN THE WORK OF PANAGIOTIS KANELLOPOULOS AND ITS SIGNIFICANCE TODAY

S u m m a r y

One of the central themes in the sociological theory of P. Kanellopoulos is the issue of historical progress.

Kanellopoulos is the first to define the concept of progress, differentiating it from the concept of evolution. He distinguishes the two concepts beginning from the epistemological distinction between nature and history. Evolution refers to nature, and it is connected to the biological process, which occurs in accordance with the natural laws. Progress refers to history, and it is connected to the historical process, which occurs in accordance with the particular historical laws. Progress is the emancipation of man from the barriers of the species and of nature in general; the tendency for continuously greater liberation from the bonds of nature.

Kanellopoulos differentiates between progress as a historical event and the awareness (the «idea») of progress. Progress as a historical event has existed since the emergence of historical society. But it took man a long time to become aware of this fact. The «idea» of progress came much later, in the modern era, from 18th century thinkers, from the influence of empiricism and enlightenment, taking occasion from the brilliant achievements of the natural sciences and engineering. These progresses created the belief that all things necessarily follow an upward course towards a better state: from ignorance to knowledge, from delusion to truth, from darkness to light, from work to freedom. Hence was shaped the idea of universal progress, which, however, led spirits to excesses.

These excesses were expressed at the sociological level as well, in the form of novel theories about progress. Among those are the theories of August Comte, of Herbert Spencer, of Marx and the Marxists, of Kant, Hegel, and others. These theories, each departing from a different philosophical starting point, all accept the existence of historical progress.

Kanellopoulos doubts these theories, as well as the opposing ones which deny the existence of progress, and formulates a theory of his own. Based on his own epistemological starting point, he defines two cultural spheres: one that is governed by the reasonable and social elements of human actions, and one where purely individual elements prevail. The first cultural sphere is defined as «technical culture» (zivilisation), whereas the second sphere is defined as «intellectual culture» (Kultur). Kanellopoulos accepts that progress exists only within the framework of the «technical culture».

Of particular significance is the refutation, by Kanellopoulos, of the social Darwinism theory of progress – that is, that the laws of biological evolution define social behavior, and hence they also dictate social progress, as well as his refutation of the Enlightenment theory of progress – that through rationalism, science, and technology, man will certainly attain happiness.

Marianos D. KARASIS

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟΝ
ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΕΙΣ

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



ΤΟ ΤΕΛΟΣ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ*

Το τέλος της ιστορίας αναδείχτηκε σέ αντικείμενο ενός όχι απλώς φιλοσοφικού, αλλά γενικότερα ενός πολιτικό-πολιτισμικού προβληματισμού, καθ' όσον, ἐδῶ καὶ μίαν δεκαπενταετία, ὁ ἀνταγωνισμὸς μεταξὺ Ἀνατολῆς καὶ Δύσεως, ἐντὸς τοῦ ὁποῖου διέβλεπε κανεὶς τὸν μηχανισμό τῶν ἱστορικῶν μεταβάσεων, ἔπαυσε μὲ τὴν κατάρρευση τοῦ ἐξ ἀνατολῶν πρωταγωνιστῆ. Μολονότι ἰδιαίτερα στὴν Ἀνατολὴ διαβεβαίωναν ἐπὶ δεκαετίες ὅτι εἶχε ἐπέλθει τὸ χαρμόσυνο πλέον τέλος τῆς ἱστορίας, ἡ ἀναγγελία ὅτι ἡ ἱστορία εἶχε λάβει τέλος προέκυψε αἰφνιδιαστικά ἀπὸ τὴ μεριά τῶν δυτικῶν. Καὶ τοῦτο συνέβη -κατὰ ἓναν συμβολικὸ τρόπο- ἀπὸ τὰ λόγια ἐνὸς ἄνω-ἀνατολίτη πού ἦρθε νὰ κλείσει στὴν ἄκρην Δύση τῆς Ἀμερικῆς τὸν κύκλο τῆς ἀπέραντης διαδρομῆς τῆς ἀνθρώπινης ἐποποιίας ἀπὸ τὴ δύση ὡς τὴν ἀνατολή. Ὁ λόγος αὐτὸς ἐξέπληξε, ἐνώχλησε, προκάλεσε θυμηδία: ἡ ἱστορία δὲν εἶναι μήπως πού μᾶς διδάσκει ὅτι ποτὲ δὲν παραμένει ἡ ἴδια, εἴτε διὰ τῆς ἀναγκαιότητος εἴτε διὰ τῆς ἐλευθερίας, δὲν ἔχει σημασία, πού ἐκφράζονται μέσῳ αὐτῆς; Ὁ Francis Fukuyama δὲν εἶναι στὴν πραγματικότητα κάποιος καινούργιος, δὲν εἶναι, ἀκόμη λιγότερο, ἐκεῖνος πού ἐπινόησε τὸ θέμα, ἡ παρέμβασή του ὥστόσο συνέβαλε στὸ νὰ περάσει τὸ θέμα αὐτὸ στὸ ἐπίπεδο ἐνὸς δημόσιου καὶ ἀνοιχτοῦ ἐρωτήματος, δεδομένου ὅτι, παλαιότερα, δὲν ὑφίστατο πλέον κανὼς ὡς ἐρώτημα στὴ Δύση, στὴν δὲ Ἀνατολὴ δὲν ἐτίθετο πιά ὑπὸ ἔλεγχον αὐτὸ πού δογματικά εἶχεν ἐπιβληθεῖ ὡς ἀπάντηση. Ἡ Ἀκαδημία μας, σήμερα, ἀσχολεῖται μὲ ἓνα παρόμοιο ἐρώτημα, ἀπὸ ὁποῖο μοῦ ἀνετέθη ν' ἀπαντήσω, ἀλλὰ θέτοντας ἐμὲ τὸν ἴδιον σὲ προβληματισμό, ἀφοῦ εἶναι ἓνα ἐρώτημα ὁλιστικό, ἄρα ἀναπάντητο, καὶ ἡ ἀπάντησις πού ἐπιδέχεται, συνοπτικῇ, δὲν μπορεῖ παρά νὰ εἶναι ἀνεπαρκής.

Ποιὰν ἀλήθεια μποροῦμε νὰ ἀποδώσωμε στὴν κρίσιν; «Αὐτὸ εἶναι τὸ τέλος τῆς ἱστορίας»; Καὶ προπάντων, ὑπὸ ποιῆς προϋποθέσεις μποροῦμε, ἂν μὴ τί ἄλλο, νὰ τὴν θεωρήσωμε, ὥστε νὰ μὴν περιπέσωμε σὲ ἀντιφάσεις καὶ παρadoxισμούς; Ἀφετηρίαν μας θ' ἀποτελέσει ἡ παρατήρησις πὼς ἡ ἀναγγελία τοῦ τέλους τῆς ἱστορίας, διεξοδικῶς ἀναλυόμενῃ, ἔχει νόημα διττό: ἐν πρώτοις θέτει ὅτι ἡ ἱστορία εἶναι, κατ' οὐσίαν, περαιωμένη, ὕστερα, ὅτι αὐτὸ πού τῶρα διανύομε εἶναι τὸ τέλος τῆς. Θὰ ἐξετάσω ὑπὸ ποιῆς προϋποθέσεις, ἐνδοδιανοητικῆς, ἔχει κάποιο νόημα, ἀφ' ἐνός, ἡ κρίσις περὶ τῆς οὐσίας, ὅτι δηλαδὴ ἡ ἱστορία ἔχει ἓνα τέλος· ἀφ' ἑτέρου ἡ κρίσις περὶ τῆς ὑπάρξεως, ὅτι δηλαδὴ τὸ τέλος τῆς ἱστορίας συμπίπτει πρὸς τὸ σήμερα. Ἡ περὶ τῆς ὑπάρξεως κρίσις ὅμως, ὅσο συνεπὴς κι ἂν παρουσιάζεται καθ' ἑαυτήν, ἀντιπαρατίθεται πρὸς τὸ σημερινὸ παρόν, καί, ὅσο καὶ ἂν ἐκεῖνο ἐμφανίζεται ἀνεξάντλητο καὶ συγκεχυμένο, θὰ ἀποτολμήσω, ἐν τέλει, νὰ ἀναζητήσω σ' αὐτὸ τὸ παρόν ἓναν λόγον ὅπου νὰ ἐπιβεβαιώνεται, τουλάχιστον ὡς λογικῇ, ἡ διαπίστωσις περὶ τοῦ τέλους τῆς ἱστορίας.

*
* *

Ποιὸς ἄραγε μπορεῖ νὰ βεβαιώσει στὸ πλαίσιο τοῦ λογικοῦ, ἂν ὄχι τοῦ ἀληθοῦς, τὸ

* Ἀνακοίνωσις στὴν Ἀκαδημία Ἠθικῶν καὶ Πολιτικῶν Ἐπιστημῶν τοῦ Ἰνστιτούτου Γαλλίας (12.12.2005), δημοσιευθεῖσα ἐν *Peut-on faire confiance aux historiens?*, ὑπὸ τὴν διεύθυνση τοῦ J. Tuleu, Paris, A.S.M. καὶ P.U.F., 2006.



πέρας της ιστορίας; Ποιώς μπορεί να εκφέρει την τελεσίδικη αυτήν, τόσον ως λόγος όσον και ως πράξη, που συνιστά ή δήλωση: «Η ιστορία έχει περατωθεί» ή -για να δραματοποιήσωμε τó πράγμα- «Η αυλαία έπεσε»; Οί πρωταγωνιστές, τó φιλοθεάμον κοινό ή ό συγγραφέας του έργου, της μεγαλειώδους, της παράφρονος διαδρομής της ιστορίας; - Όσοι τó έπραξαν ή τó προκάλεσαν διά τών λαών, δέν επιθυμούν και δέν μπορούν να ισχυριστούν ότι ή ιστορία έχει τελειώσει. Δέν τó επιθυμούν διότι προτιμούν να ταυτίσουν τó όνομά τους προς την έναρκτήρια παρά μέ την καταληκτήρια πράξη. Τέτοιοι ήσαν οί Γάλλοι επαναστάτες που πίστεψαν ότι προχώρησαν σέ μία δεύτερη «Γένεση» του κόσμου, την ανθρώπινη, την όρθή, την αληθινή. Και ούτε τó μπορούν κατά τó δίκαιον ούτε στην πράξη. 'Αφ' ενός, ακόμη κι όταν εκείνοι, ό 'Αλέξανδρος, ό Καίσαρ, ό Ναπολέων, είδαν τόν κόσμο ως πεδίο δράσεών των, δράσεως κατ' ανάγκην καθορισμένης, άρα περιορισμένης, καθό πραγματικής, οί ενέργειές τους και τó πάθος τους (άφου τίποτα τó μεγαλειώδες δέν επιτυγχάνεται δίχως πάθος, ήτοι δίχως πόνο) πάθος ως έκ τούτου περιοριστικό. Πράγματι, δράσις και πάθος τούς απαγόρευσαν όποιονδήποτε τερματισμό της ιστορίας. 'Αφ' έτέρου, άρπαγέντες πρόωρα από τόν θάνατο ή την άποτυχία του έγχειρήματός των, δέν διέθεταν επιπλέον τή δυνατότητα ούτε την έξουσιοδότηση να διακηρύξουν την ολοκλήρωση του έγχειρήματος αυτού και, μαζί μέ αυτό, τó τέλος της ιστορίας.

Ός προς τούς θεατές της ιστορίας, πρόσωπα ιστορικά κ' οί ίδιοι, λίγο-πολύ πρωταγωνιστές της, κυρίως όμως οί ιστορικοί και οί άλλοι περί αυτής στοχαστές, φαίνεται να μπορούν τó πολύ να δηλώσουν άμεσα και κατηγορηματικά ότι αυτή *τελειώνει*, ότι τελεί υπό περάτωσιν -κάτι που ίσχυεν άλλωστε έξάλλου ήδη έξ' αρχής και, που συνεπώς, δέν σημαίνει πολλά-, όχι όμως και ότι είναι *τελειωμένη*. Διότι αυτή ή έτυμνηγορία, συλλογική παραλλαγή της αστήρικτης κρίσεως «είμαι νεκρός», δέν θά μπορούσε να μήν είναι καθ' έαυτήν, λόγω της σπουδαιότητας του περιεχομένου της, μία πράξη, μία νέα πράξη διαψεύδουσα εκείνου περί του όποιου ή ίδια άποφαινεται ως περατωθέντος, και πράξη που επιθυμεί να παραταθεί μέσ στο εύταχες της αποτελεσμα που συνίσταται στο ότι είναι συμφέρον για τούς έπιζώντες να έχουν επίγνωση του ότι είναι νεκροί, παρά ν' αγωνίζονται κατά τρόπον φαιδρό για την επιβίωση τους. Κατά τούτο, οί μετριοπαθείς ύποστηρικτές του τέλους της ιστορίας συνέλαβαν τó αυτό τέλος ως έχον διάρκεια, ως εισέτι επικείμενον, και συνεπώς ως επιτρέπον στους ανθρώπους να προετοιμάζονται για ένα καλύτερο τέλος. Όμως, ή αναγγελία αυτού του τέλους που *διαρκεί*, του όποιου ή παρτεινόμενη ύπαρξη δέν μπορεί παρά να τó *καταστήσει αντίληπτόν* ως διάρκειαν τετελεσμένην, δέν επιβεβαιώνεται ως τέτοια παρά μόνον άν ή ιστορία νοηθεί ως ουσιαστικώς τετελεσμένη, κι, ως έκ τούτου, ολοκληρώσιμη πέρ' από τά γεγονότα ή έντεϋθεν αυτών, έξαντλητικώς για την ίδια. Αυτή ή ολοκληρωτική σημασία, που δέν είναι αντίληψιμη, άφου κάθε αντίληψη, κάθε έμπειρία είναι ιδιαίτερη, άρα και μερική, δέν μπορεί να έντοπίζεται παρά στο ίδιο τó όν που είναι ολοκλήρωση ενός καθολικού πνεύματος. Δέν είμαι σίγουρος ως προς τó κατά πόσον ή ιστορία είναι ολοκλήρωση που μόνο άν την διανοηθώ ως κάτι τó ήδη ολοκληρωμένο καθ' έαυτό έντός ενός καθολικού πνεύματος πλήρως παρόντος στην αντίληψη που τó ίδιο έχει για την ιστορία. Δέν μπορώ συνεπώς να ισχυριστώ πως ή ιστορία έχει περατωθεί παρά μόνο αποδίδοντας τή συγκεκριμένη αυτήν κρίση στον συγγραφέα της παράστασης αυτής, τόν μόνον που μέ καθιστά αληθινόν θεατή και συγχρόνως πρωταγωνιστήν αυτής.

Τί θά πρέπει να είναι ένα τέτοιο πνεύμα; Δέν θά μπορούσε να είναι ένα γενικό ή καθολικό ανθρώπινο πνεύμα, ή 'Ανθρωπότητα ή τó προσφιλές στον Auguste Comte Μέγα Όν, διότι τó Όν αυτό συνεχώς θά φέρεται πέραν έαυτού σύμφωνα προς την πάντοτε δημιουργικήν ένύπαρξή του προς μία ιστορία που τελεί εισέτι έν εξέλιξει. Τό πνεύμα αυτό δέν μπορεί να καταστεί διανοητόν παρά μόνο ως τó υπερβατικό, τó μετά-ιστορικό πνεύμα ενός Θεού που, ώστόσο, καθίσταται ιστορία, προσδιορίζοντας τó κέντρο αυτής στην

Ἐνσάρκωση καὶ κλείνοντας τὸν κύκλο τῆς ἀποκάλυψης τῆς πρώτης Κρίσεως ὅπου ἀναγγέλεται ὡς δημιουργηθεῖσα φύση ἀγαθὴ μέχρι τὴν ἔσχατην Κρίση πού διασώζει τὴν πνευματικὴ διαδρομὴ τῆς ἱστορίας. Ἡ χριστιανικὴ θεολογία ὑπῆρξε κατεξοχὴν τὸ πλαίσιο τῆς αὐθεντικῆς συζευκτικῆς κατάφασης μιᾶς παγκόσμιας ἱστορίας πρὸς ἓνα τέλος τῆς ἱστορίας. Ὁ Philippe Ariès, ἑξοχος ἱστορικός, ἐξαίρετος τόσο ὡς ἱστορικός τῆς ἱστορίας ὅσο καὶ ὡς φιλόσοφος τῆς ἱστορίας, στὴν ὥραία του Συλλογὴ Ὁ χρόνος τῆς ἱστορίας, ἀνακαλύπτει ἀκριβῶς (α) τὴν ἱστορία, (β) τὴν παγκόσμια ἱστορία ὅπως αὐτὴ πραγματικὰ εἶναι, δηλαδὴ ἐνιαίαν, καὶ συνελπῶς τουλάχιστον φιλοσοφοῦσα καθ' ἑαυτὴν καὶ (γ) τὴ φιλοσοφία τοῦ τέλους τῆς ἱστορίας, καὶ τὶς τρεῖς ἀρχικῶς ἐνοποιημένες, ὡς πρὸς τὴν θεολογικὴ τους φύτρα, κατὰ τὸν χριστιανὸ συγγραφέα τῆς *Πολιτείας τοῦ Θεοῦ*, τὸν Αὐγουστῖνο. Ἀπὸ τὴν διττὴ ταυτότητα: ἱστορία καὶ παγκόσμια ἱστορία· παγκόσμια ἱστορία καὶ ἱστορία περατωμένη, θὰ συγκρατήσω, ἀναμιβόλως, ἐδῶ μονάχα τὴ δεύτερη φάση, διότι θὰ ἦταν ἄτοπον ἐκ μέρους μου νὰ φανῶ ἐγγίζων τὴν τόσο στέρηνη ἀρχὴ τῆς σειρᾶς αὐτῆς ὁμιλιῶν ὀφειλόμενην εἰς τὸν Jean Baechler, ἀναφορικὰ μὲ τὴ σύζευξη μεταξὺ παγκόσμιας ἱστορίας καὶ ἱστορίας. Ἀπὸ τὴν ἀλληλέγγυαν γέννηση τῆς δρώσας συνείδησης τῆς παγκόσμιας ἱστορίας, συγκεκριμένως νοουμένη ὡς ἱστορίας ὀλισθητικῆς, καὶ ἀπὸ τὴν ἰδέα τοῦ τέλους τῆς ἱστορίας, πού θὰ προσπαθῶ νὰ ἐξαγάγω τὴν κληρονομιά γιὰ τὴν τετελεσμένη διάνοηση, δηλαδὴ τὴ φιλοσοφικὴ, αὐτοῦ τοῦ τέλους.

Ἰδοὺ ἡ αὐγουστίνεια κληρονομιά, πού μοῦ φαίνεται νὰ ἀπλώνεται σὲ τέσσερα ἐπίπεδα. Πρῶτο ἐπίπεδο: ἡ οἰκουμενικὴ ἀδελφосύνη περικλειόμενη στὴν οἰκουμενικὴ πατριότητα τοῦ χριστιανικοῦ Θεοῦ οἰκουμενικοποιεῖ ἢ ἐνοποιεῖ χρόνικα τὴν ἱστορία πέρ' ἀπὸ τὶς ἀποσπασματικὰς ἱστορίες τῆς ἀρχαιότητος, ἀκόμη καὶ προκειμένες σὲ αἰτιώδεις σχέσεις. Δεύτερο ἐπίπεδο: ἡ ἐν λόγῳ ἱστορία ὡς μία ἢ καθολικὴ ἐκδιπλώνεται σὲ μίαν πραγμάτωση τελεολογικὴν, ἀφ' ἑαυτῆς προσανατολισμένην πρὸς ἓνα ὑστατο τέλος-τέρμα. Τρίτο ἐπίπεδο: μιὰ ἔσχατολογία τοῦ εἶδους αὐτοῦ ἐπιτρέπει ἐξίσου νὰ ὁλοκληρωθεῖ αὐτὴ ἢ πραγμάτωση μέσα σὲ ἓνα τέλος-τέρμα τὸ ὁποῖο ὁλοκληρώνει ἀποτελεσματικῶς τὴν ἱστορία, ἐπειδὴ ἡ αἰώνια ζωὴ συμφιλιωμένη καὶ ταυτιζομένη πρὸς ἑαυτήν, κλείνει τὴν χρονικὴ διαφοροποίησιν ἑαυτοῦ τῆς σὲ μίαν ὁλότητα ὁλοκληρωμένην. Τὰ ἐκλατινισμένα γαλλικά, γιὰ μίαν φορὰ, ἔστω, πιὸ θεωρητικὰ ἀπ' ὅσα τὰ γερμανικά, ταυτίζουν ἐν προκειμένῳ μέσα σὲ μίαν εὐτυχὴ ἀμφισημία τὸν σκοπὸ καὶ τὸ πέραν μὲ τὴ λέξη «τέλος». Τέταρτο ἐπίπεδο: ἀφοῦ πραγματοποιηθεῖ τὸ τέλος ὡς σκοπός, σύμφωνα μὲ τὴν ἀνθρώπινη γλῶσσα, μετὰ τὸ τέλος ὡς πέραν τῆς ἱστορίας, ἐντάσσεται ὡς ἐκ τούτου ἐφεξῆς κατὰ τὴν ὑπαρξὴ του σὲ μίαν σχέσιν τουλάχιστον οἶονεῖ ἱστορικὴ, καὶ αὐτὸς ὁ ἱστορικός ἐμποτισμὸς ἐπιβεβαιώνεται κατὰ τὸ ὅτι τὸ αἰώνιο περιεχόμενό του ἐμφανίζεται ὡσάν νὰ ἦταν ἀφ' ἑαυτοῦ μιὰ ἱστορία, βέβαια ἀμιγῶς πνευματικὴ, τρόπον τινὰ ὑπέρ-ἱστορικὴ ἢ αἰώνια. Ὡς ἐκ τούτου ὁ Αὐγουστῖνος θεωρεῖ τὴν ἑβδομὴ καὶ τελευταίαν ἡμέρα τῆς μεγάλης ἱστορικῆς ἑβδομάδας, ἡμέραν ἀναπαύσεως τῆς Κρίσεως ἢ τῆς θείας ἀποφάσεως, ἐκβάλλουσιν μιᾶς διόδου πού μόνον διόδος δὲν εἶναι πλέον, ἀφοῦ ἡ ἑβδομὴ αὐτὴ ἡμέρα «στερεῖται ἐσπέρας», σὲ μίαν ὀγδοὴν ἡμέρα, τὴν ἡμέρα τῆς μακαριότητος τῆς ψυχῆς πού ἐπανευρίσκει τὸ ἀναστηθὲν τῆς σώμα, ὀγδοὴν ἡμέρα πού, ὅπως κάθε ἡμέρα, ἐξακολουθεῖ τὴν ἱστορία, ἀλλὰ πού ὡς ἡμέρα ὀγδοῦ, ἡμέρα ἐπόμενη τῆς ἱστορικῆς ἑβδομάδας τῶν ἑπτὰ ἡμερῶν, ὡς «ἡμέρα αἰώνια», δὲν εἶναι πλέον ἡ ἱστορία καθ' ἑαυτήν, ὡς ἱστορία περατωμένη. Τὸ τέλος τῆς ἱστορίας εἶναι πραγματικό, περατώνει πραγματικὰ τὴν ἱστορία· ὡστόσο ἐπειδὴ, «τέλος ἀτελεύτητο», κατὰ τὸν Αὐγουστῖνο, ἀνοίγεται πρὸς, καὶ συγκεκριμένα, ἐντὸς τῆς αἰώνιας ζωῆς πού, γιὰ ἓνα ὄν πεπερασμένο, εἶναι καὶ αὐτὴ ἓνα γίνεσθαι, μιὰ «ἱστορία» μεταμορφωμένη, ἀπείρως μετὰ-ἱστορικὴ. Τὸ παράδοξο αὐτὸ τέλος, καθὼς καὶ ἡ ὁλότης, ἡ τελικότης καὶ ἡ ἐνότης ἢ οἰκουμενικότης τῆς ἱστορίας, θὰ καταστοῦν τὸ ἀντικείμενο τῆς ἐκλαϊκευμένης ἐξορθολογήσεως πού ἐπιχειρήθηκε ἀπ' ὅλες τὶς φιλοσοφίες τῆς ἱστορίας.

Ἡ φιλοσοφικὴ ἐκλογίκευση τῆς αὐγουστίνειας διαβεβαίωσης -ἐπαναλαμβανόμενης, ἄλλωστε, μετ' εὐλαβείας, μεταξὺ ἄλλων, ἀπὸ τὸν ἀββᾶ De Flore- τοῦ ἀτελεύτητου τέλους τῆς ἱστορίας, ὅπου συνοψίζεται ὁλόκληρη ἡ κληρονομιά τῆς πρώτης θεολογίας τῆς ἱστορίας, θὰ ἀποδεσμεύσει αὐτὴν τὴν ἰδέα τοῦ τέλους, ὡς πρὸς τὸ καταστατικόν της ἀπὸ τὸν ἀρχικὸ της δεσμὸ πρὸς τὴν ἰδέα ἐνὸς τέλους, ἀφ' ἐνός, φυσικοῦ (ὑπὸ-ἱστορικοῦ), ἀφ' ἑτέρου, ὑπερφυσικοῦ (ὑπέρ-ἱστορικοῦ), τοῦ καθ' ἑαυτὸν κόσμου ἢ τοῦ καθ' ἑαυτὸν ἐγκόσμιου χρόνου. Καί, ὡς ἐκ τούτου, αὕτη ἀκριβῶς ἡ ἐκλογίκευση θ' ἀναγάγει τὸ περιεχόμενο παρόμοιου τέλους τῆς ἱστορίας, δηλαδὴ μίας περατωμένης ὁλοκληρώσεως ἀμιγῶς ἱστορικῆς, ἀποκλειστικά στὴν ἐμμενῆ πράξη τῆς ἀνθρωπότητας, μὲ τὴν τελευταία νὰ λαμβάνεται κατὰ τὴν οὐσία της ἐμπειρικᾶ ἐκδηλούμενη καὶ φιλοσοφικῶς ἐκφραζόμενη, ἄρα ἔλλογην ἢ ὀρθολογικὴν. Ὡστόσο, (κι ἐδῶ βρίσκεται τὸ σημαντικό γιὰ τὸ θέμα πού μᾶς ἐνδιαφέρει) ἡ φιλοσοφικὴ ἐπανακατάκτηση τῆς θεολογικῆς-θρησκευτικῆς κατάφασης τοῦ τέλους τῆς ἱστορίας ὁλοκληρώνεται σὲ μίαν κεφαλαιώδη καινοτομία τῆς ἐπαναλήψεώς της.

Ἡ προαναφερθεῖσα φιλοσοφικὴ κατάκτηση καταλήγει πράγματι στὴν ἔνωση, μέσω τοῦ λόγου, τῆς ἱστορίας πού λέγεται πὺς ἔχει κάποιο τέλος καὶ τῆς δηλώσεως: «παρὼν!». Καθ' ὅσον λεγόμενο παρόμοιο «παρὼν!» δὲν εἶναι δυνατόν, καὶ γιὰ τὸν φιλόσοφο πού τὸ ὑποστηρίζει, νὰ δικαιολογεῖται ἀφ' ἑαυτοῦ μὲ τὴ διαβεβαίωση πὺς τὸ τέλος τῆς ἱστορίας εἶναι ἤδη παρὼν. Ἡ παρούσα κατάφαση τοῦ παρόντος τέλους τῆς ἱστορίας προετοιμάζεται, βεβαίως, ὅπως κάθε τι τὸ νεώτερο, ἀπὸ τὸν Κάντ, ἐκεῖνος ὅμως ὁ φιλόσοφος δὲν ἀναφέρεται σὲ αὐτὸ τὸ τέλος ἐξ ἀντικειμένου, κατὰ τὴν ἀμιγῶς ἱστορικὴν του πραγματικότητα. Μονάχα ὁ Hegel τολμᾷ νὰ τὸ πράξει καὶ τὸ πράττει, κατὰ τὴν γνώμη μου, ξεκάθαρα. Ἡ λακωνικότητα τῆς ἀναμφύεστης διαβεβαίωσεώς του γίνεται ἐξόχως καταληπτὴ, ἀφοῦ ἅπας ὁ ἐγγελιανὸς λόγος ὁλοκληρώνεται δίχως ἀντιφάσεις, κατ' ἀνάγκην μὲ τὴν διαβεβαίωση αὐτήν. Ἡ διαβεβαίωση αὕτη θὰ ἀναπαραχθεῖ, ἐπαναληπτικῶς, ἂν καὶ μὲ τρόπο τελεσιδικεῖον, προβληματικόν, ἀκόμη καὶ ἀμφίσημον, ἀπὸ τὸν Marx, ὁ ὁποῖος τὴν τοποθετεῖ, πράγματι, στὸ πλαίσιο μίας ἀντι-τελεολογικῆς ἀντιλήψεως τῆς ἱστορίας. Ἐπομένως ὁ πρῶτος στοχασμὸς πού θὰ μᾶς δείξει τὸν δρόμο ἀνήκει, πράγματι, στὴν ἐγγελιανὴ θεματικὴ περὶ τοῦ τέλους τῆς ἱστορίας ὡς πραγματικοῦ τέλους, ὅπερ καὶ συνιστᾷ ὁ,τι τὸ πιὸ ἐπαναστατικόν. Κατὰ συνέπειαν, τὸ ἐρώτημα μετατρέπεται ὡς ἑξῆς: μὲ ποιὸν ἔλλογο τρόπο εἶναι δυνατόν νὰ διανοηθεῖ κανεὶς, μέσω τοῦ Hegel, τὴν πρόταση πὺς τὸ τέλος τῆς ἱστορίας τοποθετεῖται στὸ σήμερον;

*
* *

Ἄς διανοηθοῦμε λοιπὸν ἐγγελιανὰ γιὰ λίγο. Ἀρχικὰ μὲ τὴ συντροφιά δυὸ ἐγγελιανῶν πού ἐπανεφέρον τὸ θέμα στὴν ἡμερήσια διάταξη, ἀμφοτέρων ἐξίσου ψευδοεγγελιανῶν, παρ' ὅτι ὁ ἕτερος ἐξ αὐτῶν εἶναι μεγαλοφυής. Ἐπειτα θὰ ἀκούσουμε τὸν ἀληθινὸ ἐγγελιανό.

Ὁ Kojève καὶ ὁ Fukuyama – ὁ ὁποῖος αὐτοαποκαλεῖται ὁπαδὸς τοῦ Kojève – ἐμφανίζονται ὡς δυὸ ἐγγελιανοί: ἡ διαβεβαίωση καὶ τῶν δυὸ ὅτι ἡ ἱστορία, ἑκάτερος στὸ παρὼν στὸ ὅποιον ἀντιστοιχῶς (τὰ μέσα του εἰκοστοῦ αἰῶνα ὁ πρῶτος, τὰ τέλη του ὁ δεύτερος) ἔχει περατωθεῖ στηρίζεται πράγματι σὲ μίαν ὀρθολογικὴν ἐκτίμηση δανεισμένη ἀπὸ τὸν Hegel. Ὁρθολογικὴ ἐκτίμηση: δὲν μπορούμε, πράγματι, νὰ μεταβοῦμε ἀπὸ μίαν ἀπλή διαπίστωση, θεωρούμενην ὡς πραγματικὴν, ἄρα τυχαίαν, ὅτι ὁ σύγχρονος κόσμος ἔχει ἔτσι ἢ ἄλλοιῶς, στὴν κρίση ὅτι ἔχει τελεσιδικῶς ἔτσι, παρὰ μέσω ἐνός συλλογισμοῦ ἀποδεικνύοντος ὅτι, ἅπαξ δημιουργηθεῖς, καί, ἐπομένως, ὀριστικός, ὁ κόσμος αὐτὸς ταυτίζεται πρὸς ὁ,τι ἔχει ἐξ ἀρχῆς ἀποδειχθεῖ ὡς οὐσιῶδες γιὰ τὸν ἄνθρωπο. Ὁρθολογικὴ

εκτίμηση *έγελιανίζουσα*: ο Κοζένε και ο Fukuyama απολυτοποιούν ως ανθρώπινη εκδήλωση την ανθρωπολογική, ή άλλως την ανθρωπογόνον, της μεγάλης θεολογικό-όντολογικής εξισώσεως του Hegel περί της υποστάσεως και της υποκειμενικότητας, του οίκουμενικού Είμαι και του ατομικού Έγώ, εξισώσεως που συνθέτει την απόλυτη ζωή. Παρόμοιαν ανθρωπολογική εκδήλωση του απόλυτου συνιστά την πανανθρώπινη αναγνώριση της ατομικής ιδιοτυπίας: κάθε Έγώ αναγνωρίζει το Όλον (των άλλων) που το αναγνωρίζει και τοῦτο, μέσα στην τέλεια ικανοποίηση. Ἡ εκπνευματώνουσα επιθυμία της αναγνώρισεως αὐτῆς, μίαν ἱστορία, ἀντιθέτως, περατωμένην ὅταν ἡ ἴδια ἔχει ικανοποιηθεῖ. Ἴδου λοιπόν τί πραγματοποιεῖ το δικό τους «σήμερα», τόσο γιὰ τὸν Fukuyama ὅσο καὶ γιὰ τὸν Κοζένε, ἓνα «σήμερα» που δὲν χαρακτηρίζουν ὡστόσο καθ' ὅμοιον τρόπον ὡς τὸ τωρινὸ ἀτελεύτητο τέλος τῆς ἱστορίας.

Γιὰ τὸν Κοζένε, τὸ «σήμερα» διατελεῖ, ὡς πρὸς τὸ αὐθεντικό του εἶναι που ὑποβόσκει σὲ κάθε του ἔκφανση, ἡ ὀριστική σταθεροποίηση τῆς ἱστορίας σ' ἓνα Κράτος ὁμοιογενές (προϊόν τῆς ἐπαναστατικῆς εξισώσεως) καὶ παγκόσμιο (νοούμενο στὸ πλαίσιο τῆς ναπολεόντειας αὐτοκρατορίας). Τὸ Κράτος αὐτὸ τῆς παγκόσμιας αναγνώρισης τῶν ἀτόμων εἶναι ἐκεῖνο στὸ ὁποῖον ἐκδιπλώνει ἡ πραγματικότητα, τόσο καπιταλιστική ὅσο καὶ σοσιαλιστική. Τὸ καπιταλιστικὸ Κράτος εἶναι ἓνα Κράτος ἐν ἀγνοίᾳ τοῦ σοσιαλιστικοῦ, κατὰ τὸν μεγαλοφυῆ αὐτόν, πλὴν ἀλλοιοῦντα τὴν ἱστορία τοῦ στοχασμοῦ, ὁ ὁποῖος ἀρέσκεται στὸ ν' ἀνακαλύπτει ἤδη τὸν Marx στὸ ἔργο τοῦ Hegel· ὁ Κοζένε πρέπει, ἀναμφίβολα, νὰ εἶχε κακῶς ἐννοήσει ὅτι τὸν κατηγοροῦσαν γιὰ τὸ ἀδίκημα τῆς κατασκοπίας πρὸς ὄφελος τῆς ΕΣΣΡ: τὸ νὰ κατασκοπεύεις γιὰ ὄφελος δικό σου δὲν θὰ μπορούσε παρὰ νὰ εἶναι ἓνα παιχνίδι! Καὶ εἶναι ἀλήθεια πῶς, μετὰ τὴν καθ' ἑαυτὴν πολιτική τῆς ἀπαξ διαπαντός συμφιλίωσεως δὲν ὑπάρχει πιά διακυβερνῶντα οὔτε πραγματικὸ ἐνδιαφέρον (ἡ ἀναγκαῖα ἀσκήσῃ τῆς δὲν θὰ ἦταν παρὰ μία χάριν παιδιᾶς διέγερση), ὁ ἀτελεύτητος χρόνος διανοιγμένος ἀπὸ τὸ τέλος τῆς ἱστορίας δὲν μπορεῖ νὰ πληρωθεῖ παρὰ μόνον ἀπὸ ἓνα ἀποσπασματικὸ που ἀναζητεῖ φερεγγιστικὲς καινοτομίες, ὅπως εἶναι ὁ σνομπισμὸς κατὰ τὸν γιαπωνέζικο τρόπο που σαγήνευε τὸν Κοζένε. Θὰ πρέπει ὁμῶς νὰ λεχθεῖ κατὰ τοῦ Κοζένε, ὅτι παρόμοια ἀτελεύτητα παιδιὰ, δίχως πραγματικὴν ἐνεργητικότητα ἢ παθητικότητα, ὑπεραντιφάσκει πρὸς ἐνεργὸν ἢ ἀρνητικὴν οὐσίαν που ἀποδόθηκε ἀρχικὰ στὸν ἄνθρωπον, ὥστε νὰ τὸν ικανοποιήσει πραγματικά, κ' ἐπὶ πλέον, ὅτι ἡ συγκεκριμένη θέση τοῦ Κοζένε, ἔτσι ἀντιφατικὴ ὅπως παρουσιάζεται, προϋποθέτει ἓνα πολιτικὸ σήμερα τοῦ ὁποῖου ἡ δῆθεν ὀριστικὴ συμφιλίωση εἶχε ἀνατραπεῖ, στὰ 1989, ἀπὸ τὸ δυτικίζον πολιτικὸ σήμερα κυρίως τὴν Ἀνατολή.

Ὁ σοβαρὸς Fukuyama, οὐδόλως ὑπερβολικὰ σνόμπ, ἠδύνατο πλέον νὰ ἐμφανιστεῖ ἐπὶ σκηνῆς.

Ὁ ἴδιος, ἂν καὶ φαίνεται νὰ μὴν ἔχει πολυδιαβάσει τὸν Hegel, τουλάχιστον τὸν διακρίνει ἀπὸ τὸν Marx. Ὅμως τὸ ἀνέκκλητο σήμερα, σαφῶς ἀπομακρυσμένο ἀπὸ τὴν θεωρητικὴν ἐπιδεξιότητα τοῦ Κοζένε καὶ ἀμεσώτερα προσηλωμένο στὴν ἐμπειρικὴν ὑπαρξὴ τοῦ παρόντος κόσμου, τὸ ζωγραφεῖ στὸ ἔργο *Τὸ τέλος τῆς ἱστορίας καὶ ὁ τελευταῖος ἄνθρωπος*, εἶναι στὴν πραγματικότητα ἐλάχιστα ἐγελιανό· διότι πρόκειται γιὰ τὸ σήμερα μιᾶς γενικῆς ἐξελισσόμενης πραγμάτωσης, ἀπολύτως ικανοποιητικῆς, τῆς φιλελεύθερης δημοκρατίας μετὰ κοινωνικὸ ἔρεισμα, ἀρχικῶς ἀπὸ τὴν ἐπιστημονικὴ-τεχνικὴ ὀρθολογικότητα, σὲ πείσμα τοῦ ἐθνικισμοῦ πρὸς τὸν ὁποῖον ὑποτίθεται πῶς, φυσιολογικά, θὰ παρεξέκλινε ἀπὸ τὸ πολιτικὸ γίγνεσθαι. Καὶ ὁ Fukuyama, κατὰ βάθος ἐλάχιστα φουκουγιαμικός, ἐμφανίζεται ὁ ἴδιος, στὰ ὅρια τοῦ ὀρθολογικοῦ φιλοσοφικοῦ ὑποβάθρου τῆς καταφάσεώς του περὶ τοῦ τέλους τῆς ἱστορίας, εὐαίσθητος, ὁ ἴδιος στὴν ἀναπόδραστη διαπίστωση τῆς ἐμπειρικῆς ἀβεβαιότητος τοῦ περιεχομένου τῆς θέσεώς του. Μιὰ παρόμοιαν ἀβεβαιότητα, πρωτίστως ἀντικειμενικὴν ὡς διάφωνον μεταξὺ κόσμου πραγματικοῦ καὶ

κόσμου υποτιθέμενου, ανέλυσε ο Emmanuel Le Roy Ladurie στην περιπαθή του εισήγηση, ακριβώς για «Τὸ τέλος τῆς ἱστορίας», στην Ἡμερίδα με θέμα «Ὁ μελλογένητος κόσμος». Ὁ Fukuyama ὁμολογεῖ τὴν ἀντικειμενικὴ αὐτὴν ἀβεβαιότητα, ὅπως καὶ τὴν υποκειμενικὴν ἀβεβαιότητα ἑνὸς παρόμοιου τέλους τῆς ἱστορίας διαρκούντος μέσα στὴν πλήξη καὶ στὴν ἔλλειψη ἱκανοποιήσεως πού συναισθάνεται ὁ ἴδιος, σὲ σημεῖο ὥστε ν' ἀναιρέσει ὁλόκληρο τὸ πόνημά του στὶς τελευταῖες σελίδες του, διερωτώμενος ἐὰν ἡ ἀπογοητευμένη ἀνθρωπότης δὲν θὰ ξεκινοῦσε γιὰ ἓνα νέο ταξίδι μέσα στὴν ἱστορία. – Ἄς ἀφήσωμε λοιπὸν κατὰ μέρος αὐτὸ τὸ διανόημα περὶ τοῦ τέλους τῆς ἱστορίας πού, καθὼς κι ἐκεῖνο τοῦ Kojève, ἔχει ἀπορριφθεῖ καὶ ἐφ' ἑαυτῆς καὶ ἀπὸ τὴν σημερινὴ πραγματικότητα, καὶ ἂς ἀναστοχαστοῦμε τὸ ἄλλο διανόημα πού ἀμφότεροι ἐπικαλοῦνται καὶ τὸ ὁποῖον τὰ καταρρίπτει ἐκ προοιμίου, τὸ διανόημα ἐκεῖνο τοῦ πραγματικοῦ ἐγελιανοῦ, τὴ σκέψη τοῦ ἰδίου του Hegel.

Ἡ διαβεβαίωση τοῦ Hegel περὶ τοῦ παρόντος τέλους τῆς ἱστορίας ἀποτελεῖ συμπαγὲς μέρος τοῦ λόγου τοῦ περὶ συγκεκριμένης ἐννοιοποιημένης χριστιανικῆς θεολογίας, (ὁ Hegel εἶναι, θ' ἀποτολμοῦσα νὰ πῶ, ἓνας ἐγελιανὸς τῆς δεξιᾶς, ποιᾶς δεξιᾶς ὁμῶς!), καὶ ὄχι ἀπλῶς τῆς συγκεκριμένης ἀνθρωπολογικῆς στιγμῆς τοῦ λόγου αὐτοῦ, ἑνὸς λόγου τοῦ ὁποίου ἡ συστηματικότης δὲν εἶχε ποτὲ ἄλλοτε διαταραχθεῖ ὅσο στὶς μέρες μας. Ἡ διαβεβαίωση αὐτὴ συμπτυνώνει τὰ ἀκόλουθα κεφαλαιώδη σημεία τοῦ ἐγελιανοῦ λόγου:

(i) Ἡ ἱστορία, καί, συνεπῶς τὸ τέλος της, εἶναι οὐσιαστικὰ πολιτικό-κρατικὴ.

(ii) Ὁλοκληρώνεται ὑπὸ μίαν ὀριστικὴν μορφή, τῆς ὁποίας τὰ συστατικὰ εἶναι: ἐν πρώτοις, ὁ ὀρθολογικὸς δεσμὸς μεταξὺ τοῦ θρησκευτικοῦ καὶ τοῦ κοινωνικό-κρατικοῦ ὕστερα (κι αὐτὸ πού ἀπουσιάζει χαρακτηριστικὰ ἀπὸ τὸν Kojève καὶ τὸν Fukuyama) ὁ ὀρθολογικὸς δεσμὸς μεταξὺ τοῦ Κράτους καὶ τῆς κοινωνίας: ἡ ἰσχὺς τοῦ Κράτους ἐπιτρέπει ἓναν κοινωνικό-οἰκονομικὸ δυναμισμό τοῦ ὁποίου ὥστόσο ὁ θεμελιώδης φιλελευθερισμὸς μεριμνᾷ γιὰ τὴν ἀπαραίτητην ἀλληλεγγύη, προσαρμοσθεῖσαν πολιτικὴν συνείδηση ἐπεκτεταμένην μέσω θεσμῶν πού περιορίζουν τὴν ἀναγκαῖα τεχνό-γραφειοκρατία χάρις στὴ μοναρχικὴν ἐξουσία, ἐκφράση μοναρχικῆς τῆς προεδρικῆς, καὶ στὴν αὐτό-διαχειριστικὴν συμμετοχὴ τῶν τοπικῶν κοινοτήτων· τέλος, κυριαρχία τῶν Κρατῶν-ἔθνων στὸ πλαίσιο τοῦ διεθνoῦς καὶ κοσμοπολίτικο-ἀνθρωπιστικοῦ δικαίου.

(iii) Τὸ Κράτος, αὐτὴ ἡ καθολικὴ πραγματικότης, μονάχα αὐτὸ δύναται νὰ διασφαλίσαι, λόγῳ τῆς ὑποδειγματικῆς του δυνάμεως, τὴν ἀναπτυσσόμενην ὑπαρξή, καὶ στὴ νόηση καὶ στὴν πραγματικότητα, ἄλλων τρόπων καθολικοποίησης τοῦ πνεύματος. Κάθε τι πραγματοποιεῖται μέσω τοῦ Κράτους, ἔστω καὶ δίχως αὐτό, ἀκόμη καὶ κατ' αὐτοῦ. Ἡ ὑπέρτατη πράξις τοῦ «ἐπίγειου θεοῦ» πού εἶναι τὸ Κράτος, συνίσταται, ἀκόμη καὶ γιὰ τὸ ἴδιο, στὸ νὰ γνωρίζει νὰ θυσιάζεται· λιγότερο παθητικὰ εἰπωμένο: στὸ νὰ περιορίζεται, πολὺ πέρα ἀπὸ κάθε κρατισμὸν πού προδίδει ἀδυναμίαν. Κατὰ ταῦτα, τὸ ὀρθολογικὸ ἐγελιανὸ Κράτος ἐπιτρέπει νὰ ἐκδιπλωθεῖ ἐντὸς του μιά ζωὴ ὑπό-κρατικὴ, ἀπὸ τὴν οἰκονομία ὡς τὸν πολιτισμό, καὶ μιά ζωὴ ὑπέρ-κρατικὴ, ἀπὸ τὸν πολιτισμὸ μέχρι τὴ θρησκεία καὶ τὴ φιλοσοφία.

Τέλος, καὶ στὸ σημεῖο αὐτὸ θὰ ἐπιμείνω κάπως ἀφοῦ αὐτὸ ἀκριβῶς εἶναι τὸ θέμα μας.

(iv) τὸ πραγματικὸ τέλος τῆς παγκόσμιας ἱστορίας εἶναι τὸ τέλος τῆς ἱστορίας τοῦ καθολικοῦ, καὶ οὐσιαστικά, τῆς πολυχιλιετοῦς καὶ ἐπίπονης ἐπινοήσεως τῶν ἀληθινῶν καθολικῶν δομῶν τῆς πολιτικῆς ὑπάρξεως ἢ ἐκεῖνου πού ὁ Hegel ὀνομάζει δικαίωμα ἐν γένει· τῶν δομῶν, θὰ ἀποτολμήσω νὰ πῶ, πού ἀπαξ ἀνακαλύφθηκαν δὲν ἀπομένει παρὰ νὰ ἐφαρμοστοῦν πανταχοῦ, πράγμα πού, ἀργὰ ἢ γρήγορα, θὰ συμβῇ. Τὸ κατ' ἐξοχήν ἱστορικὸ καθήκον τῆς πνευματικῆς αὐτοκατακτῆσεως τοῦ πνεύματος ἔχει τελειώσει: κανένας θεμελιώδης καὶ ἀληθινὰ νέος προκαθορισμὸς τοῦ κοινωνικό-οἰκονομικό-δικαστικό-πολιτικοῦ πνεύματος δὲν μπορεῖ πιά νὰ προκύψει. Βεβαίως, ἡ ἰδιαίτερη ἐμπειρικὴ πραγ-

μάτωση, ἐδῶ κι ἐκεῖ, τῆς κληρονομιάς τῆς παγκόσμιας πολιτικῆς ἱστορίας συνεχίζεται μέσω πάντα πιθανῶν συγκρούσεων μεταξύ τῶν ἐθνικῶν Κρατῶν, ἀκόμη καί τῶν πιό αὐθεντικά ἐγελιανῶν, μέσ' ἀπό δυσχέρειες πού πάντοτε ἐμπλέκουν συμφέρον, δράση καί πολιτική τέχνη ὅλων τῶν ἀτόμων· τὸ οὐσιῶδες, στὸν τομέα αὐτόν, ἔχει ἤδη ἐπιτευχθεῖ. Τὸ ἀπόλυτο ἐνδιαφέρον τοῦ πνεύματος βρίσκεται ἐφεξῆς ἀλλαχοῦ, ἐκεῖ ὅπου ἡ γνώση τῶν μὴ-ἐξαντικειμενίσιμων δομῶν, οἱ ὁποῖες ὁμῶς νοοῦνται κατὰ τὸν οὐσιαστικῶς ὑποκειμενικόν τους χαρακτήρα ὡς ἀναπαραστάσεις (θρησκευτικές) ἢ ὡς ἔννοιες (φιλοσοφικές) ἔστω, ἐντελῶς προσδιορισμένες, τοῦ ἀπολύτου πνεύματος, ἡ γνώση αὐτὴ δὲν μπορεῖ νὰ ἐπιτευχθεῖ παρὰ μόνον μὲ μίαν πνευματικὴ πράξη συνεχῶς ἐπαναλαμβανόμενη καὶ ἐπανεφευρισκόμενη κατὰ τὴν πεπερασμένην τῆς ἀσκηση. Ὁ χρόνος μετὰ τὸ τέλος τῆς ἱστορίας δραστηριοποιεῖται, πέραν τοῦ αἰσθητισμοῦ τοῦ Κοῖνε καὶ τῆς ἀνίας τοῦ Fukuyama, ἀπὸ τὸ ἐνδιαφέρον, ἐφεξῆς ὑποταγμένο, πλὴν ἀπαραίτητο γιὰ τὴν ἀσκηση τοῦ πολιτικοῦ καὶ ἀπὸ τὸ θεμελιῶδες ἐνδιαφέρον, ἐφεξῆς ἀντικειμενικῶς ἀπελευθερωμένο ἀπὸ τὴν ἀπόλυτη ζωὴ τοῦ πνεύματος. Αὐτὸ εἶναι τὸ σήμερα τοῦ Hegel. Ἄραγε αὐτὸ εἶναι καὶ τὸ δικό μας σήμερα;

*
* *

Θὰ μπορούσε νὰ εἶναι καὶ τὸ δικό μας σήμερα, τοσοῦτω μᾶλλον, καθ' ὅσον προπορεύεται τῆς ἐποχῆς του. Γιὰ τὸν λόγο τοῦτο, δικαιολογημένα, ὁ νεαρὸς Μάρξ ἀσκοῦσε κριτικὴ στὸ Κράτος, ἄδικα, κατὰ ἐκείνον, ἀποικειστικῶς αὐτικό, κατὰ τὴν ἐγελιανή του ἐξιδανίκευση, κι ὄχι κατὰ τὴν ἀνεκπλήρωτην ἀκόμη πραγμάτωσή του. Ἐνα παρόμοιο σήμερα θὰ μπορούσε νὰ ἐπιβεβαιωθεῖ καὶ στίς ἡμέρες μας ἀκόμη ἰσχυρότερα ὡς τὸ ἀληθινό, ἀφοῦ ἡ εὐτυχὴς κατάληξή του συνέβαλε στὸ νὰ ἐπαληθευτεῖ μὲ τὸν θρίαμβό του ἐπὶ τῆς μακρᾶς κι ἐπιμονῆς παρενθέσεως τῆς μαρξιστικῆς ἀγνήσεως. Ἡ ἐπιβεβαίωση τοῦ ὡς πραγματικοῦ τέλους τῆς ἱστορίας ἰσχυροποιεῖται ὡς ἐκ τοῦ ὅτι, παρ' ὅλη τὴν ἐντεινόμενη ἐπιτάχυνση τοῦ ἐπιστημονικο-τεχνικοῦ, λ.χ., γίνεσθαι, τὸ θεμελιῶδες πολιτικό του περιεχόμενο θὰ μπορούσε νὰ παραμείνει ἀπαράλλαχτο γιὰ περίπου δυὸ αἰῶνες. Τὸ σήμερα τοῦ Hegel θὰ μπορούσε λοιπὸν κάλλιστα νὰ εἶναι τὸ δικό μας σήμερα. Ὅμως, ἐν τέλει, εἶναι;

Ἐναπόκειται στὸν καθένα νὰ τὸ κρίνει, ἀντιπαραβάλλοντας, τὸ πραγματικό μας παρὸν πρὸς τὸ ἀπείρως ὑπερβολικά σχηματικὸ σχεδιάσμα τοῦ ἔλλογου ἐγελιανοῦ Κράτους, πού μόλις πρότεινα. Πιστεύω πὼς μπορούμε νὰ ἀπαντήσωμε καταφατικά. Προσθέτοντας μάλιστα ὅτι ὁ κόσμος μας, πού φαίνεται νὰ ἐγελιανίζει ἀσυναισθήτως, εὐρίσκεται ἀκόμη συχνὰ ἐντεῦθεν ἐκείνου τὸ ὅποῖον δύναται, λ.χ., ἀναφορικῶς πρὸς τὴ διάρθρωση τοῦ οἰκονομικο-κοινωνικο-πολιτισμικοῦ καὶ τοῦ πολιτικοῦ πεδίου, νὰ ἐμφανίζεται ὡς ἓνας ἀκόμη στόχος πού μένει νὰ ὑλοποιήσουμε. Ἀπὸ πολλὰς ἀπόψεις, ὁ ἐγελιανισμὸς φαίνεται συνεπῶς πὼς μπορεῖ νὰ διαφωτίσει μὲ τρόπο γόνιμον ὡς πρὸς τὸν ἑαυτὸ τῆς τὴν ἐποχὴ μας. Κι αὐτὸ δὲν ἰσχύει μονάχα ὡς πρὸς τοὺς ἀντικειμενικοὺς προκαθορισμοὺς τοῦ κοινωνικο-πολιτικοῦ βίου· τὸ πνεῦμα τῆς ἐποχῆς μοιάζει, συχνά, στὰ πιὸ προηγμένα ἔθνη, νὰ εἶναι ἀποδεσμευμένο, ὡς πρὸς τὶς κυριότερες μέριμνές του, ἀπὸ τὴν πολιτικὴ πραγματικότητα, λησμονώντας μονάχα πὼς ἡ πνευματικὴ αὐτὴ ἀποδέσμευση προϋποθέτει τὴν ἀπὸ κοινοῦ συστράτευση, ὥστε νὰ ἐξασφαλιστεῖ ἡ διατήρηση τῆς πραγματικῆς καταστάσεως ὁλόκληρου τοῦ ὑπέρ-πολιτικοῦ βίου. Ὑπάρχουν, σαφῶς, σημαντικὲς προκλήσεις ἐκπορευόμενες, κατὰ τὸν ἐγελιανισμό, ἀπὸ τὸ ἐγχείρημα τῆς δημιουργίας μιᾶς πολιτικῆς Εὐρώπης, καὶ ἀπὸ τὴν ἀναγκαιότητα νὰ ἐλεγχθεῖ πολιτικῶς ἡ ἀρνητικότης τῆς κοινωνικο-οἰκονομικο-πολιτισμικῆς παγκοσμιοποιήσεως, δὲν μοῦ φαίνεται, ὁμως, καθόλου βέβαιο πὼς θὰ διαψευσθεῖ ἀπὸ τὰ γεγονότα, καὶ στὴν μία καὶ στὴν ἄλλη περίπτωση, ἡ ἐγελιανή

απόρριψη όποιουδήποτε όλοκληρώματος τών Κρατών-έθνών σέ ένα ισχυρό πολιτικό μόρφωμα, πρὸς τὸ παρὸν ἡπειρωτικό καί, *a fortiori*, παγκόσμιο.

Φυσικά, ἡ πολιτική διαχείριση τοῦ ἐμπειρικοῦ γίγνεσθαι στὸν κόσμος, ὡς μεταλλασσόμενου, μπορεῖ νὰ συναντήσει, μέσα στὸν ὑπερβολικό ἀναβρασμό τῆς ἐποχῆς, καταστάσεις πού κανεῖς, ἐδῶ καὶ δυὸ αἰῶνες, δὲν ἦταν σὲ θέση νὰ προφητεύσει, καὶ πού μποροῦν νὰ αἰφνιδιάσουν τὴ διαχείριση αὐτή, σὲ βαθμὸν πού νὰ τὴν προτρέψουν σὲ τροποποίηση τῶν ἀρχῶν τῆς πού κληρονόμησε ἀπὸ μιὰν ἱστορία πού δὲν θὰ μπορούσαμε πλέον ν' ἀποκαλέσωμε περατωμένη. Ἔτσι, στίς ἡμέρες μας, ἡ τρομοκρατία, πού ἐπίσης παγκοσμιοποιεῖται, προκαλεῖ ἀντιδράσεις σὲ γεγονότα πού δὲν εἶναι τρομοκρατικά μὲ τὴν αὐστηρή σημασία τοῦ ὄρου, δηλαδή πρωτότυπες συμπτυνώσεις θετικῶν διαδικασιῶν, ἐποικοδομητικές, ἀλλὰ «χτυπήματα» πού διαρρηγνύουν καὶ ἀποσταθεροποιοῦν τὸ ἱστορικό γίγνεσθαι, προκαλώντας μὲ τὴν ἀρνητικότητά των ἀνταποδόσεις ἐξίσου ἀρνητικές, χαρακτηρὸς μᾶλλον ἀστυνομικοῦ παρά πολιτικοῦ. Μιὰ παρόμοια μηδενιστική ἐμπλοκή, ἓνα εἶδος διμεροῦς «νατουραλιστικῆς ἐρμηνείας» τῆς ἱστορίας («ἰσλαμικὸς κεραυνός» καὶ ἀμερικανικὴ «καταιγίδα τῆς ἐρήμου») πού δὲν εἶναι μόνο μεταφορική, πού ὁμως ἀδυνατεῖ νὰ ἐξομοιώσει ὡς πρὸς τ' ἀποτελέσματά της τὴν πνευματικὴ δύναμη τῶν σπουδαίων θετικῶν αἰτίων, ἐφεξῆς ἀπόντων, πού διεῖπον τὸν πολιτικό βίον κατὰ τὴν ἀληθῶς ἱστορικὴ ἐποχὴ ὅπου δημιουργοῦσε τίς οὐσιαστικὲς οἰκουμενικὲς τῆς δομές. Συνελόντι εἰπεῖν, ἡ πολιτικὴ κληρονομιά τῆς ἱστορίας δὲν μοῦ φαίνεται σήμερα νὰ τίθεται ἐν ἀμφιβόλῳ ἐπὶ τῇ βάσει αὐτῶν τῶν ἀρχῶν, δηλαδή στοιχειωδῶς.

Κι ὁμως! Ἡ πολιτικὴ πράξη ἐμφανίζεται στίς ἡμέρες μας νὰ ἐπιβάλλει ἓναν στόχο ὃχι κυριολεκτικῶς πολιτικόν, γιὰ τὴν ἀκριβεία παρὰ πολιτικό, σαφῶς πρωτόγνωρον κατὰ τὴν διάστασή του, πού μόνο ἐκεῖνη μπορεῖ καὶ πρέπει νὰ τὸν ἀναλάβει ἀπ' εὐθείας (κατ' ἀντίθεσιν, λ.χ., πρὸς τὴν κοινωνικὴ-οἰκονομικὴ τῆς εὐθύνη), ἔτσι ὥστε ἡ ἱστορία ὡς ἱστορία οὐσιαστικῶς πολιτικὴ θὰ μπορούσε, ὅπως φαίνεται, νὰ ἐπαναπροσδιορισθεῖ μὲ τὴν ἀξίωση μιᾶς ἀφ' ἑαυτῆς ἐπαναευρεθείσης δημοφιλούς καὶ μὲ τὴν ἀναγέννηση ἑνὸς μείζονος ἐνδιαφέροντος γιὰ τὸν ἑαυτὴ τῆς. Ὁ σκοπὸς αὐτὸς δὲν ἀφορᾷ πιά στὴν αὐστηρῶς ἱστορικὴν ἀμεση σχέση τῶν ἀνθρώπων ἀναμεταξύ των, ἀλλὰ στὴν πρωτογενῆ τους σχέση πρὸς τὴ φύση.

Ἡ πολιτικὴ, κατ' ἀρχὰς πολιτικὴ (ὡς ἐκ τοῦ σκοποῦ τῆς), τῆς παρωχημένης ἱστορίας κατῴρθωσε νὰ ἐκδιπλωθεῖ ἐπὶ τῇ βάσει μιᾶς στέρερης σχέσης, πού κατὰ βάθος, κανένα οὐσιαστικὸ πρόβλημα δὲν ἀποτελεῖ, πρὸς μιὰν φύση ἀνθιστάμενη βέβαια κατὰ τὴν γενικὴ τῆς παθητικότητα, πλὴν ἐλέγξιμη καὶ κατακτήσιμη. Ὡστόσο, ἡ βιομηχανικὴ κυρίως ἐκμετάλλευσή τῆς ὁδήγησε, κατὰ τὴν ἐποχὴ μας, στὸ ν' ἀνακύψει τὸ σοβαρὸ οἰκολογικὸ πρόβλημα, τοῦ ὁποίου οἱ οἰκολόγοι δὲν μοῦ φαίνονται νὰ ἔχουν ἀναμετρήσει ὁλόκληρη τὴ σοβαρότητα. Δίχως νὰ ἀναφερθοῦμε σ' ἄλλους κινδύνους, λ.χ. τῆς πυρηνικῆς ἐνέργειας, ἡ τυφλὴ καὶ ἀσύνητη δραστηριότητα τῶν ἀνθρώπων προκάλεσε τὴν ἀπειλὴ τῆς πλανητικῆς σπάνιος τῶν προσβάσιμων ἐνεργειακῶν ἀποθεμάτων καθὼς καὶ τὴν ὑποβάθμιση τῆς βιοσφαίρας, καί, μέσω αὐτῶν, μιᾶς φύσης πού κατέστη ἐχθρική· ἡ φύση αὐτὴ θὰ μπορούσε ἐξ ἄλλου ν' ἀποδειχθεῖ ἐπίσης ἐχθρική ἀποτρέποντας τίς ἀνθρώπινες παρεμβάσεις, οἱ ὁποῖες προκαλοῦν δέος· στὴν βιοθική, ἐπὶ ἐνὸς εἶδους ἐστερημένου ἀπὸ τίς λεπτὲς ἐξισορροπήσεις πού διέπουν τὴν ἀνθρώπινην ιδιότητά του. Οἱ προκλήσεις αὐτὲς εἶναι δυνατόν νὰ ἐπισπεύσουν τὴν ἀφύπνιση τῆς φύσης, φεῦ, βραχυπρόθεσμη, πλὴν φυσικῶς ἀναγκαία, στὸ βιασμό τῆς, ἀφύπνιση ἰσχύος ἀσύγκριτης πρὸς ὅλη τὴν τεχνητὴ ἰσχὺν τῶν ἀνθρώπων. Ὁ Hegel, (τὸν ἀναφέρω γιὰ τελευταία φορά) κι ὁ ὁποῖος ὑπενθυμίζει πῶς «ὁ Οὐρανὸς καὶ ἡ Γῆ θὰ παρέλθουν» (καὶ προπάντων ὡς ἀνθρωπίνως βιώσιμοι) διακρίνει στὴν Γῆ τὸ στοιχειῶδες ζῶν, τὸ πρωτόγονο καὶ ὡς ἐκ τούτου ἀπειλητικό, ἀπλῶς ἐν ὑπνώσει, τοῦ ὁποίου ὁμως ἡ μετεωρολογικὴ ἀγρύπνια τῆς ἐπιφανείας εἶναι ἤδη δυνατόν νὰ ἐκραγεῖ ἀφ' ἑαυτῆς: τὸ «μεγάλον χημεῖο τῆς φύσης» πού εἶναι γιὰ τὸν Hegel ἡ μετεωρο-

λογική διαδικασία μπορεί κάλλιστα ν' αποβεί ή μοίρα ολόκληρης ανθρώπινης χημείας. Τοιουτοτρόπως, μετά την μεταφορική ιστορία της φύσεως και των καταστροφών της και κατόπιν της κατασιγάσεώς της εμφανίζεται ή άμιγής ιστορική ιστορία του πνεύματος που υπερβαίνει τις κρίσεις της εντός μιᾶς φύσεως υποβαθμισμένης στον ρόλο του άπλου περίγυρού της, ή ενός κοινού σκηνικού της, ίδου λοιπόν ένδεχομένως (και τὸ νὰ λεχθεῖ δὲν περιπίπτει κατ' ἀνάγκην στὴ μυθολογία) ή ὥρα τῆς ἐπιθετικῆς ἐπανόδου τῆς φύσεως καὶ τῆς γεωγραφίας στο ἐπίκεντρο τῆς ἱστορίας.

Ἡ ἐπανάκαμψή τους, ὡς ἐνὸς ὁμῶς ἀπὸ τοὺς πρωταγωνιστὲς τῆς ἱστορίας, ἐνὸς πρωταγωνιστοῦ που ἀναπόφευκτα στο μέλλον θὰ ἀναδειχτεῖ σὲ κορυφαῖον, καὶ τοῦ ὁποίου ή μαζική παρέμβαση, ἀπρόβλεπτη, δὲν θὰ μποροῦσε παρὰ νὰ ἐπηρεάσει σοβαρὰ τὶς πολιτικὲς ἐνέργειες ἐλέγχου τοῦ κόσμου σύμφωνα πρὸς τὴν καθολικὴ κατεύθυνση που τοῦ ἀνέθεσε ή ἱστορία. Θὰ μποροῦσε νὰ ὑπάρχει ἐκεῖ, ὄχι πλέον ή «νατουραλιστικὴ ἐρμηνεία» που μᾶς ἀπασχόλησε πρὸ ὀλίγου (ἀπλοὺς ἐτεροχρονισμένους ἱστορικὸς μιμητισμὸς τῆς φύσης), ἀλλὰ μία ἐπένδυση τῆς ἱστορίας ἀπὸ τὴν αὐθεντικὴ φύση που ἀφυπνίζεται. Ἐντὸς τῆς, γιὰ τὸ λόγο αὐτόν, τὸ Κράτος, τὸ ὁποῖον, διατηρώντας μέσα στὴν ἰσχύν του τὸ δομικὸ πολιτικὸ κεκτημένο τῆς ἱστορίας καὶ ἐνισχύοντας, μέσα σὲ πλαίσιο τοῦ λοιποῦ πιὸ ἀβέβαιο, τὸν ρόλο του ὡς ἱππότου τοῦ πολιτισμοῦ καὶ τοῦ πνεύματος, μπορεῖ καὶ ὀφείλει νὰ προσηλωθεῖ ὡς σκοπὸς καὶ ὡς κατὰ προτεραιότητα πραγματικὸ μέλημα στὴ διεθνὴ μάχη γιὰ τὴν κατὰ τὸ δυνατόν ἐπὶ μακρότερην διατήρηση τῶν ἀπαραίτητων προϋποθέσεων γιὰ τὴν ἀνθρώπινη διαβίωση. Ἐνα παρόμοιο Κράτος προὐρίσται νὰ ἔχει ἕνα μέλλον κατὰ τὸ ὁποῖο στο ἐξῆς ἐνδέχεται ή μᾶλλον θ' ἀδυνατεῖ πλέον ν' ἀναπτυχθεῖ ἐπὶ τῇ βάσει τῆς ἱστορικό-πολιτικῆς τοῦ καθαρότης. Ὅτι ὑπάρχει στὴν ἱστορία, διατελεῖ τοῦ λοιποῦ ἔρμαιον τῶν διαθέσεων τοῦ γήινου καὶ τοῦ κοσμικοῦ καὶ αὐτὸ μονάχα τὸ ἐνδεχόμενον, ἐξ ἄλλου, καθιστάμενο δυναστευτικόν, μεταβάλλει ριζικὰ τὸν τρόπο διαχειρίσεώς του. Πρόκειται κάλλιστα γιὰ μιὰν νέα ἐποχὴ τοῦ ἀνθρώπου γίνεσθαι τὴν ὁποίαν μπορεῖ ν' ἀνοίξει τὸ τρέχον τέλος τῆς ἱστορίας καὶ τῆς ὁποίας ή διαδρομὴ δὲν θὰ εἶναι δυνατόν νὰ προσομοιάσει πρὸς ὅ,τι ἦταν ὡς τώρα αὐτὸ που ἀποκαλούσαμε ἱστορία. Μιὰ ἐποχὴ που μπορεῖ ἐφεξῆς νὰ ὀνομάζεται μετὰ-ἱστορικὴ, ὅπως ἐπῆρξε ἐποχὴ προϊστορικὴ κατὰ τὴν πορεία τῆς ἀνθρωπότητος. Ὑπὸ τὴν ἐννοια αὐτήν, ή διαβεβαίωση περὶ ἐνὸς πραγματικοῦ τέλους τῆς ἱστορίας εἶναι δυνατὴ δίχως ν' ἀγνοηθεῖ ἴσως τὸ ριζικῶς νεωτερικόν, τὸ δίχως ἄλλο, στοιχείο τοῦ χρόνου στὸν ὁποῖον εἰσερχόμαστε σήμερα.

*

* *

Μιὰ λέξη, ὅπως ἀρμόζει, ἠθική, δίκην ἐπιλόγου. Ἐὰν τὰ πράγματα εἶναι ἔτσι ὅπως ὑποθέσαμε, τὸ τέλος-κανόνας, ἂν μὴ τί ἄλλο, ὑπερβολικὸ καὶ ρυθμιστικόν, περιβεβλημένο ἀπὸ τὴν συγκεκριμενοποιημένη ἐπικαιρότητα τοῦ τέλους τῆς ἱστορίας, πρέπει νὰ συνιστᾶται, μεταξὺ ἄλλων καθηκόντων, στο νὰ προετοιμάσει ἀπὸ τοῦδε (διότι ὁ ἀπόλυτος χαρακτήρας τῆς ἠθικῆς εὐθύνης σχετικοποιεῖ ὅλες τὶς χρονικὲς θεωρήσεις) καὶ διαμέσου ὅλων τῶν μελλοντικῶν γενεῶν, τὴν τελευταία γενεὰ τῶν ἀνθρώπων, ἐφόσον αὐτὴ ὑπάρξει, ὀπλίζοντάς τὴν ἀπὸ ἀποψη τεχνικὴν ὅπως καὶ πνευματικὴ, νὰ ζήσει κατὰ τὸ δυνατόν λιγότερο τραγικά, τὸ ἀληθινόν, τὸ ἀπόλυτο τέλος τῆς ἱστορίας, ἱστορικὸ καὶ μετὰ-ἱστορικόν, αὐτὸ που δὲν θὰ μποροῦσε νὰ ὑπάρξει οὔτε καὶ θὰ ὑπάρξει ἄνθρωπος γιὰ νὰ τὸ ἀναγγεῖλει -καὶ τοῦτο θὰ συνέβαινε ὥστόσο ἐν πλήρη ἐπίγνωση τῆς αἰτίας, καὶ ὄχι ὅπως τὸ ἐπεχείρησα ἐγώ, λόγω ἀνάγκης, μὲ τρόπον φαιδρὸ- ἐκφέροντας τὴν κρίση: «ή ἱστορία τετέλεσται».

Bernard BOURGEOIS
(μτφρ. Νικόλαος ΤΑΓΚΟΥΛΗΣ)



Η ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ ΩΣ ΘΕΩΡΙΑ ΤΩΝ ΑΞΙΩΝ¹

Ὁλόκληρος οὕτως εἰπεῖν ἡ φιλοσοφία τῶν τελευταίων ἐτῶν εἶναι ἀντιμεταφυσική ἢ Μεταφυσική ὁμως ὥς ἐπιστήμη, σκοπεῖ τὴν ἔρευναν καὶ τὴν λύσιν σπουδαιωτάτων προβλημάτων τῆς φιλοσοφίας, ὥς εἶναι τὸ Ὄντολογικόν (Υλισμός, Ἰδεοκρατία, δυαρχία, ἐνισμός), τὸ Θεολογικόν (μονοθεΐα, πανθεϊσμός, ἀθεΐα) καὶ τὸ Ψυχολογικόν (φύσις καὶ οὐσία τῆς ψυχῆς).

Τὰ ἀνωτέρω θέματα τυγχάνουσιν ἀντικείμενα ἐρεύνης, ἐπειδὴ ὁμως κεῖνται πέραν πάσης ἐμπειρίας καὶ κατ' αἰσθησιν ἀντιλήψεως, ἀποβαίνουν ἀπρόσιτα εἰς τὴν ἡμετέραν νόησιν καὶ ἐπομένως κρίνονται ἀκατάλληλα καὶ ἀσύμφορα νὰ ἀπασχολήσωσι τὴν περαιτέρω ἔρευναν τῆς σήμερον. Βεβαίως τὸ πρόβλημα τῆς γνώσεως ἀντικειμένου τινὸς δὲν πληροῦται οὔτε διὰ τοῦ ἀπολύτου Ὁρθολογισμοῦ (Rationalismus), τουτέστιν ὅτι ὁ νοῦς τοῦ ἀνθρώπου δύναται νὰ συλάβῃ πᾶσαν γνῶσιν καὶ ἀλήθειαν, οὔτε πάλιν διὰ τῆς Ἐμπειρίας (Empirismus), καθ' ἣν πᾶσα γνῶσις εἶναι ἀπότοκος ἐμπειρικῶν παραγόντων, ἀλλὰ τοῦναντίον ἡ μεῖζις ἀμφοτέρων τῶν ἐννοιῶν, ὀρθολογισμοῦ καὶ ἐμπειρίας, ὁδηγοῦσιν εἰς μίαν κρισιαρχίαν (Kritizismus), ὥς θὰ ἔλεγεν ὁ εὐρετὴς αὐτῆς Kant, ἱκανὴν ὁμως ὅπως αὕτη ἀντιμετωπίσῃ τὰ ἀνωτέρω. Πέραν ὁμως τῶν ἀνωτέρω λεχθέντων, πέραν τοῦ κεκηρυγμένου πολέμου, τὸν ὁποῖον ποικίλα φιλοσοφικά ρεύματα διεξάγουσιν ἐναντίον τῆς Μεταφυσικῆς, ὥς τὸ τῆς ἀγνώστιαρχίας (Agnosticismus), τῆς θετικῆς φιλοσοφίας (Positivismus), τῆς φιλοσοφίας τῆς Ὑπάρξεως (Existenzphilosophie), τῆς φιλοσοφίας τῆς ζωῆς καὶ ἀκόμη οἱ Νεοκαντιανοὶ (Neukantianer), οἵτινες δὲν ἀναγνωρίζουσι σχεδὸν τὸ δικαίωμα τῆς ὑπάρξεως αὐτῆς· πέραν, λέγω, ὅλων τούτων ἡ Μεταφυσική παρέμεινε καὶ θὰ παραμείνῃ ἕσαυτε, ὥς τὸ κυρίως κίνητρον τοῦ νοῦ διὰ πᾶσαν τυχόν «θεωρητικὴν σκέψιν». Οὐδεὶς δύναται νὰ ἀφαιρέσῃ ἐξ αὐτῆς τὴν σπουδαιότητα τῶν ἐν αὐτῇ προβλημάτων· ἴσως τὰ προβλήματα ταῦτα νὰ παραμένωσιν ἕσαυτε «ἄλυτα», ὥς τρόπον τινά· αἰνίγματα τοῦ κόσμου (Welträtsel), πάντως ἡ διαρκὴς «θεώρησις» τούτων θὰ ἀποτελῇ διαρκῶς ἓν ἐκ τῶν πρωταρχικῶν καθηκόντων τοῦ πνεύματος.

Ἡ Μεταφυσική ὥς ἐπιστήμη ὑπάρχει καὶ δὲν ὑπάρχει, διότι τὰ ἀντικείμενα αὐτῆς εἶναι συγχρόνως «συγκεκριμένα» καὶ «ἀφηρημένα»· θὰ ἡδυνάτο τις νὰ θεωρήσῃ ὁλόκληρον τὸν κύκλον τῶν προβλημάτων αὐτῆς ὥς ἓν «πρᾶγμα αὐτὸ καθ' ἑαυτό» (Das Ding an sich) τοῦ Kant, διότι τὰ ἐπιτεύγματα αὐτῆς εἶναι «νοούμενα» καὶ οὐχὶ «φαινόμενα». Ἐπειτα δὲν δύνανται νὰ τοποθετηθῶσι ταῦτα, οὔτε ὑπὸ τὸ φῶς τοῦ Ὁρθολογισμοῦ, ἀφ' οὗ τὰ ἀνωτέρω κεῖνται πέραν τοῦ λογικοῦ, οὔτε πάλιν ὑπὸ τὸ τῆς Ἐμπειρίας, διότι ταῦτα ὑπερκεῖνται αὐτῆς. Ἐν πάσῃ περιπτώσει τὰ «νοούμενα» αὐτὰ εἶναι ἀπαραίτητα διὰ τὴν «ζωὴν» τῆς ἐπιστήμης καὶ τοῦ καθόλου πνεύματος· ἐπὶ τῶν «νοουμένων» τούτων τὸ ἀνθρώπινον πνεῦμα θὰ στηρίξῃ τὰς ἀξίας τῆς ζωῆς· βεβαίως ὑπάρχουσιν ἀξίαι, αἵτινες

1. Πλείονα περὶ τῆς τῶν ἀξιῶν θεωρίας: H. MÜNSTERBERG, *Philosophie der Werte*, 1908 (1921). Πβ. A. MEINONG, *Psychologische ethische Untersuchungen zur Werttheorie*, 1894 – Chr. v. EHRENFELS, *System der Werttheorie*, 1897 (1898). M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik*, 1921. B. BAUCH, *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*, 1923. N. HARTMANN, *Ethik*, 1929. E. SPRANGER, *Lebensformen*, 1930⁷.



φέρουν υποκειμενικόν χαρακτήρα, διότι πράγματι ή ήμετέρα κρίσις έρχεται πρὸς αὐτάς, ένεκα διαφόρων λόγων καί χαρακτηρίζονται μάλιστα ὡς τοιαῦται ἐξ αἰτίας τοῦ σκεπτομένου καί κρίνοντος αὐτάς ὑποκειμένου· ὑπάρχουσι, θά ἔλεγέ τις, πράγματά τινα, τὰ ὅποια ἀντιλαμβανόμεθα διὰ τῆς νοήσεως, ἐπιθυμοῦμεν ὁμως ταῦτα διὰ τῆς βουλήσεως καί τοῦ συναισθήματος· ἔπειτα πᾶσαι αἱ περὶ ἀξίας ἔννοιαι ἐκφράζουσι γενικῶς τὴν σχετικότητα καί θά ἡδύναντό τις νὰ εἴπῃ, ὅτι ἀναλόγως τῆς ὠφελιμιστικῆς ἐπιδράσεως, ἦν ἔξασκεῖ ἐπὶ ὑποκειμένου τινὸς ή ἀνωτέρω ἔννοια, ἐκ ταύτης ἐξαρτᾶται οὕτως εἰπεῖν καί τὸ «μέγεθος τοῦ χαρακτηρισμοῦ αὐτῆς»². πέραν ὁμως τῶν ἀνωτέρω λεχθέντων ὑπάρχουσι καί ἀξίαι, αἵτινες δὲν ὑφίστανται ἐν τούτῳ τῷ κόσμῳ, ἀλλὰ δύνανται νὰ ἰσχύσωσιν (gelten) ἔσσεῖ ἐν ἄλλῳ τινὶ κόσμῳ (Das dritte Reich), τουτέστιν ἐν τῷ κόσμῳ τοῦ Δέοντος³ (Sollen).

Ἐν ἐκείνῳ τῷ κόσμῳ ἐκτὸς τόπου καί χρόνου καί ἄνευ οὐδεμιᾶς ὑποκειμενικῆς ἐκτιμήσεως ὑπάρχουσιν ὡς ἀξίαι αἱ ἔννοιαι τοῦ ἀγαθοῦ⁴, τοῦ καλοῦ καί τοῦ ἀληθοῦς, οὐδέποτε μεταβαλλόμεναι, ἀλλ' αἰωνίως ἰσχύουσιν ὡς ἀπόλυτοι, ἔχουσαι προσέτι χαρακτηριστικὰ ὑπερβατικὸν καί κατευθύνουσαι πρὸς τὴν ὁδὸν τοῦ καθήκοντος τὰς δραστηριότητας πάντων τῶν ἀνθρώπων (absolutes Sollen), ὡς ἀκριβῶς τὰ «ἀρχέτυπα» τοῦ πλατωνικοῦ κόσμου· πᾶσαι αἱ ἀνωτέρω ἔννοιαι οὐσαι ἀπηλλαγμέναι πάσης ὑποκειμενικῆς κρίσεως εὐρίσκονται οὐχὶ ἐν τῇ ὑποκειμενικῇ συνειδήσει, ἀλλὰ τοῦναντίον ἐν τῇ συνειδήσει τῆς ἀνθρωπότητος ὁλοκλήρου⁵, (Bewußtsein überhaupt), ὡς ἐπρέσβευον οἱ κορυφαῖοι ἐκπρόσωποι τῆς Νεοκαντιανῆς κινήσεως καί δὴ τῆς Σχολῆς τῆς Βάδης (Badische ή Südwestdeutsche Schule), Γουλιέλμος Windelband (1848-1915) καί Ερρίκος Rickert (1863-1936).

Ἐκ τῶν ἀνωτέρω διαβλέπει τις, ὅτι ή θεώρησις τοῦ ὑπερβατικοῦ κόσμου καθίσταται ματαία ή ἀδύνατος, ἐπειδὴ βεβαίως ἐλλείπομαι τόσοι ὁ λόγος, ὅσον καί ή ἐμπειρία, ἀλλ' ή πίστις εἰς τὴν ὑπαρξίν αὐτοῦ εἶναι ἀναγκαία καί ἀπαραίτητος· ἐν ὀλίγαις λέξεσιν ή πίστις ἐνταῦθα ὡς ἠθικὴ ἐνέργεια ὑφούται ὑπὲρ τὸν «λόγον»· ή πίστις ὡς ἀμεσὸς γνῶσις, ἥτις πηγάζει κατ' εὐθείαν ἐκ τῆς ἀληθοῦς καί ἠνωμένη μετὰ τοῦ ὑποκειμένου δὲν ἔχει ἀνάγκην ἀποδεικτικῶν λόγων· θά ἡδύναντο νὰ προσθέσῃ τις, ὅτι ή πίστις «σῶζει» τὴν κρίσιν ὅταν αὕτη κινδυνεύῃ νὰ περιπλακῇ εἰς φηκτικούς παραλογισμούς· ή πίστις ὡς «γνῶσις θεωρητικὴ» δύναται νὰ ἐνισχύσῃ τὴν ἀδυναμίαν τοῦ νοῦ, διότι δὲν εἶναι ποτὲ δυνατόν ὁ νοῦς, ὃν πεπερασμένον, νὰ ζητῇ νὰ συλλάβῃ καί νὰ ἀποδείξῃ «ἀπείρους» ἐννοίας, ὡς εἶναι π.χ. ή ὑπαρξις τῆς ἐννοίας τοῦ Θεοῦ, ἐπειδὴ τότε ή ἔννοια τοῦ ἀπείρου, τουτέστι τὸ ἀπόλυτον Ἐν, θά κατέλθῃ εἰς τὴν σφαῖραν τοῦ πεπερασμένου. Τὸ ἀπόλυτον λοιπὸν μόνον ἐν τῇ πίστει ὑπάρχει καί ή θρησκεία ὡς ἀξία ἐνοικεῖ οὐχὶ ἐν τῷ λόγῳ, ἀλλ' ἐν συναισθήματι. «Μὲ τὸν νοῦν ἄθεος, μὲ τὸ συναισθημα Χριστιανός», ή ἀκόμη «ἐν τῇ καρδίᾳ μου ὑπάρχει φῶς, ἀλλ' ἅμα ἐγὼ θελήσω νὰ μεταφέρω τοῦτο εἰς τὴν κρίσιν σβήνει» ἔγραφε ὁ φιλόσοφος Jacobi (1743-1819) εἰς τοὺς καλοὺς ἐκείνους χρόνους. Θά ἡδύναντο νὰ λεχθῇ, ὡς λέγουσι τινες τῶν Νεωτέρων, ὅτι «ἀξιολογία» (Wertlehre ή Werttheorie) δὲν εἶναι τι ἄλλο, ἢ ή περὶ ἰδεῶν καί κατηγοριῶν θεωρία τοῦ Πλάτωνος καί τοῦ Ἀριστοτέλους,

2. Αἱ «ἀξίαι» μάλιστα διακρίνονται πολλάκις εἰς ἀμέσους καί ἐμμέσους, εἰς ἀνωτέρας καί κατωτέρας, εἰς ὕλικὰς καί πνευματικὰς καί τέλος εἰς θρησκευτικὰς, ἠθικὰς, καλογολικὰς καί ἄλλας.

3. H. RICKERT, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 1928⁶.

4. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Κρατ.*, 412c, *Νόμοι*, 631b, 697a, *Πολιτεία* 500a, 509b. Πβ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Ἠθ. Νικ.*, A1, 1094a3,5, 1097a18, E7, 1131b23. A4, 1096b13, *Ἠθ. Μεγ.*, A2. 1184a3.

5. A. FAUST, *Heinrich Rickert und seine Stellung innerhalb der deutschen Philosophie der Gegenwart*, Tübingen, 1927.

πλήν ὁμως αἱ ἰδέαι τοῦ Πλάτωνος ἔχουσι πραγματικὴν ὑπαρξιν ἐν τῷ ὑπεραισθητῷ κόσμῳ (Übersinnlich), ἐν ᾧ αἱ ἀξίαι, δύνανται νὰ ἰσχύσωσιν (geltend) ὡς καθολικὴ οὕτως εἰπεῖν «Νομοθεσία» ἠθικῆς.

Ἐν κατακλείδι ἡ Μεταφυσικὴ πρὸς «γνώσιν» τοῦ ὑπεραισθητοῦ κόσμου εἶναι ὑπὲρ ποτε ἄλλοτε σήμερον κατ' ἐξοχὴν ἀναγκαία καὶ ἀπαραίτητος· ὁ ἄνθρωπος κατὰ τὴν προσφυεστάτην ἔκφρασιν τοῦ Schopenhauer τυγχάνει ζῶον μεταφυσικὸν καὶ οὐδέποτε θὰ παύσῃ τὴν ἐρευναν καὶ τὴν ἀναζήτησιν τῶν αἰωνίων μεταφυσικῶν θεμάτων, ὡς ἀκριβῶς ὁ ἄνθρωπος κατὰ Κάντιον ἐξακολουθεῖ «νὰ εἰσπνέῃ τὸν ἔξωθεν περιβάλλοντα αὐτὸν ἀέρα, καίτοι γνωρίζει ὅτι ὁ ἀῆρ οὗτος εἶναι μεμολυσμένος». Διὰ τῆς Μεταφυσικῆς λοιπὸν ἐρευνᾶται πᾶσα ἀξία διὰ τὴν ἀξίαν τῆς ζωῆς, τουτέστιν ἐν αὐτῇ τὸ ἀνθρώπινον πνεῦμα θὰ ἐναποθέσῃ πάσας τὰς ἐλπίδας αὐτοῦ διὰ τὴν περαιτέρω ἐρευναν καὶ σπουδὴν τῶν ἀοράτων ἐννοιῶν, αἵτινες ὡς ἀξίαι ἐλκύουσι τὸ ἐνδιαφέρον αὐτοῦ ἀφ' ἐνός, ἐνῶ συγχρόνως αὗται κατευθύνουσι τοῦτο εἰς τὴν πίστιν περὶ ὑπάρξεως ἐνός ἄλλου «ἰδανικοῦ κόσμου», ἀπαραιτήτου ἄλλως τε διὰ τὴν ζωὴν καὶ τὴν ἀνάπτυξιν τοῦ νῦν ὑπάρχοντος ἀφ' ἐτέρου.

A. N. ΖΟΥΜΠΟΥ
(Ἀθῆναι)

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

THE *ΑΝΑΙΣΘΗΤΟΣ ΧΡΟΝΟΣ* IN ART (AN AESTHETICAL INTERPRETATION OF ARISTOTLE)

It is known that each object of «καλόν» is distinguished by: first regarding its content, that is, the subject by means of which the artist expresses his inner world (Theory of «Materialismus»); and, second, regarding the Species, that is the total of several external points through which the above object becomes known to us (Theory of «Formalismus»); for example the language monument besides its subject, has also the external features, the language, the style, the unity of the work, etc. The monument of Art has rhythm, colour, etc. In a passage of Aristotle the following is mentioned:

«Τὸ γὰρ καλὸν ἐν μεγέθει καὶ τάξει ἐστί, διὸ οὔτε πάμμικρον ἂν τι γένοιτο καλὸν ζῶον (συγχεῖται γὰρ ἡ θεωρία ἐγγὺς τοῦ ἀναισθήτου χρόνου γινομένη) οὔτε παμμέγεθες· οὐ γὰρ ἅμα ἡ θεωρία γίνεται, ἀλλ' οἴχεται τοῖς θεωροῦσι τὸ ἐν καὶ τὸ ὅλον ἐκ τῆς θεωρίας, οἷον εἰ μυρίων σταδίων εἴη ζῶον»¹.

In the above passage of Aristotle it is shown that the philosopher from Stagira accepts the theory of the Species², namely of form, in which the sense of beauty is expressed by external elements and characteristics, as mentioned above; that is to say, that the meaning of beauty depends upon size and order. Consequently neither an extremely small animal can be beautiful, since its appearance is confused in a time that cannot be sensed; nor an extremely great one, since its appearance is not contemporary, for unity and totality of sight are missing for the spectators; for example, if it were an animal of two thousand kilometers.

Besides the above external elements, as concepts of shape and order, which determine the conception of beauty, there is even a third element, which is very closely related to the others, and that is the conception of «time», since without it, it is not possible, as we will see below, that something can be characterized as beautiful, even if the other two are provided.

It is also known that the two aforesaid conceptions, «shape» and «order», express mathematical meanings³, since the first, illustrating forms, as well as the second, expressing the proportion and in general the symmetry, can be presented in the form of numbers.

But the conception of time in Aristotle is a number and expresses the meaning of quantity, as the philosopher himself argues: «Ὁ χρόνος ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον· οὐκ ἄρα κίνησις ὁ χρόνος ἀλλ' ἡ ἀριθμὸν ἔχει ἢ κίνησις. σημεῖον δέ· τὸ μὲν γὰρ πλεῖον καὶ ἑλάττω κρίνομεν ἀριθμῷ, κίνησιν δὲ πλείω καὶ ἐλάττω χρόνῳ· ἀριθμὸς ἄρα τις ὁ χρόνος. ἐπεὶ δ' ἀριθμὸς ἐστὶ διχῶς (καὶ γὰρ τὸ ἀριθμούμενον καὶ τὸ ἀριθμητὸν ἀριθμὸν λέγομεν, καὶ ᾧ ἀριθμοῦμεν), ὁ δὲ χρόνος ἐστὶ τὸ ἀριθμούμενον καὶ οὐκ ᾧ ἀριθμοῦμεν, ἐστὶ δ' ἕτερον ᾧ ἀριθμοῦμεν καὶ τὸ ἀριθμούμενον»⁴. Then the conception of quan-

1. *Poetics*, 7.1450 b 36 -1451 a 3.

2. In modern times there is Herbart (1776-1841) appearing in favour of the Species aesthetic (Theory of «Formalismus»), while Hegel (1770-1831), Schelling (1775-1854), Schopenhauer (1788-1860) and Fr. Th. Vischer (1807-1887) represent exactly the contrary (Theory of «Materialismus»).

3. Cf. ARIST., *Metaph.*, M, 3,1078 a 31.

4. Cf. ARIST., *Physics*, Δ, 219 b 1 ff.



tity, that is of time, is mentioned in the conception of shape. One could add that the above conception of time, mentioned within the conception of shape, expresses and characterizes the meaning of «logical shape», that is the sense of the «determined», as Aristotle mentions in another passage «... τοῦ δὲ καλοῦ μέγιστα εἶδη τάξις καὶ συμμετρία καὶ τὸ ὠρισμένον, ἃ μάλιστα δεικνύουσιν αἱ μαθηματικαὶ ἐπιστῆμαι»⁵. The third element, therefore, the «ἀναίσθητος χρόνος», is not the explanation of the first conception, that is to say of shape⁶.

But the above meaning of shape, being now in time a logical shape, that is to say, «determined», does not include in itself neither the meaning of «πάμμικρον», nor the meaning of «παμμέγεθες», and therefore it gives the meaning of proportion, that is of symmetry. But all these correspond to the second meaning, that is «Order», which indicates the meaning of symmetry.

Finally, the conception of the beautiful, as Aristotle argues in the aforesaid passage, coexists within the sense of symmetry, as expressing and indicating the above-mentioned concepts, but the sense of symmetry as well known, consists of a characteristical element of the external form of a work of Art.

A. N. ΖΟΥΜΠΟΣ
(Αθήναι)

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

5. *Metaph.*, 6.1078 a 3 M, 3.

6. The «ἀναίσθητος χρόνος» characterizes only the conception of «πάμμικρον».



Η ΣΚΟΠΙΜΟΤΗΣ ΕΝ ΤΗ ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ ΩΡΑΙΟΥ ΠΑΡΑ ΚΙΚΕΡΩΝΙ

(De Oratore, III, 46, 180)

Ὁ ῥήτωρ Κικέρων ἐν τῷ μνημονευομένῳ ἀνωτέρῳ συγγράμματι αὐτοῦ πραγματεύεται περὶ ζητημάτων ἀναγομένων εἰς τὴν σφαῖραν τοῦ «καλοῦ». Θὰ ἡδύνατό τις νὰ μνημονεύσῃ καὶ ἄλλας, αἰσθητικοῦ περιεχομένου, ἀντιλήψεις τοῦ Κικέρωνος¹, εἰς ἃς ὁ Ῥωμαῖος ῥήτωρ καὶ φιλόσοφος ἐκθέτει καὶ λύει ἱκανῶς πῶς διάφορα προβλήματα τῆς συγχρόνου αἰσθητικῆς καὶ τέχνης.

Ἄλλ' ὥς γνωστόν, εἰς τὰ πλαίσια μιᾶς ἀπλῆς ἀνακοινώσεως δὲν εἶναι δυνατόν 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, III, 46, 180 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 videtur».

Κατὰ τὸν Κικέρωνα, ἡ καλαισθητικὴ ἀπόλαυσις γεννᾶται, ὥς ἀναφαίνεται ἐν τῷ μνημονευθέντι χωρίῳ, μόνον ὅταν ἡ *Dignitas* ἢ ἡ *Venustas*, ἥτοι ἡ ἐννοία τοῦ Ὁραίου (*Pulchritudo*)² τυγχάνῃ ταυτοσημῆς πρὸς σκοπιμότητα τινα, ἥτοι, ὅταν ἡ ἐννοία τοῦ χρησίου ἀποτελῇ ἀπαραίτητον προϋπόθεσιν, ἵνα ἀντικείμενόν τι πληροῖ τοὺς ὅρους τοῦ καλοῦ, ὥς ἐδίδαξαν οἱ Σωκράτης, Πλάτων (*Ἰππ. μείζ.*, 295c κ. ἄ.), Nietzsche κ. ἄ. Ἐνταῦθα ὁ ῥήτωρ ἀναγράφει ὥς παράδειγμα οἰκοδόμημά τι (Ναός), εἰς ὃ θέλει πληρωθῇ ἐν αὐτῷ ἡ ἐννοία τοῦ καλοῦ, ἐάν, λέγει, «οἱ κίονες καὶ αἱ στοαί, αἵτινες ὑποβαστάζουσι τὸν Ναόν καὶ προσδίδουσι βεβαίως πάντα ταῦτα τὴν εἰς αὐτὸν μεγαλοπρέπειαν, πλὴν ὅμως οὐχὶ μεγαλύτερα τυγχάνει καὶ ἡ ὠφελιμότης 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» (κομψό-

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 ἐννοιαν 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 ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Νόμοι*, 802e: «τὸ δὴ μεγαλοπρεπὲς οὖν καὶ τὸ πρὸς τὴν ἀνδρείαν ῥέπον ἀρρενωπὸν φατέον εἶναι, τὸ δὲ πρὸς τὸ κόσμιον καὶ σῶφρον μᾶλλον ἀποκλῖνον θηλυγενέστερον».



της) (Capitoli fastigium illud et ceterarum aedium non venustas sed necessitas ipsa fabricata est).

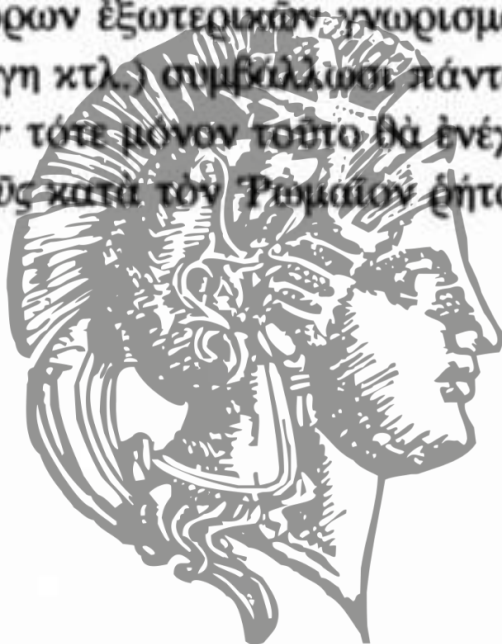
«Ἐάν νῦν ἤθελέ τις ἀναζητήσει τὸν τρόπον τοῦ ἀποχετεύειν τὰ δμβρια ὕδατα ἐξ ἀμφοτέρων τῶν πλευρῶν τοῦ στεγάσματος τοῦ οἰκοδομήματος, τότε ἡ χρησιμότης τῆς Στέγης (οὐσα κατ' ἀνάγκην ἐπικλινῆς κατὰ τὸ σχῆμα) τοῦ Ναοῦ θὰ ἐδημιουργεῖ δι' αὐτὸν τὴν μεγαλοπρέπειαν (Nam cum esset habita ratio quem ad modum ex utraque tecti parte aqua delaberetur, utilitatem templi fastigi dignitas consecuta est).

Τέλος ὁ Κικέρων περικλείει τὴν ἑαυτοῦ Σκέψιν διὰ τῶν κάτωθι: «ἐάν ὁ Ναὸς ἔκειτο ἐν τῷ Οὐρανῷ, εἰς ὃν δὲν ἦτο δυνατόν νὰ πίπτωσι βροχαί, δὲν θὰ εἶχεν οὗτος ἀνάγκην Στέγης· καὶ μὴ οὐσης ταύτης δὲν θὰ ἀπεδίδετο εἰς αὐτὸν ἡ ἔννοια τοῦ μεγαλοπρεποῦς καὶ τοῦ Ὠραίου (Si in caelo Capitolium statueretur, ubi imber esse non posset, nullam sine fastigio dignitatem habiturum fuisse videatur).

Ἐν ὀλίγαις λέξεσιν, ἐνθα Σκοπιμότης καὶ συνεπῶς ὠφελιμότης ἐκεῖ καὶ ὠραιότης· ἀντιθέτως, ἐάν δὲν ὑπάρχη 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 κατακλείδι, ὁ ἄνθρωπος ὠθούμενος ὑπὸ τοῦ Νόμου τῆς ἀναγκαιότητος, ὅπως δώσῃ χρησιμοθηρικὴν μορφήν (Utilitarismus ἢ Utilismus) εἰς τὸ ἀντικείμενον αὐτοῦ, δημιουργεῖ οὗτος συγχρόνως ἐπ' αὐτοῦ τὴν ἔννοιαν τοῦ Ὠραίου· τοῦτο θὰ προσδώσῃ καλλιτεχνικὴν ἀπόλαυσιν εἰς τὸν θεατὴν, ὅταν διὰ τῆς μορφῆς αὐτοῦ, ἦτοι τοῦ Εἶδους (Formalismus), τοῦ ἀθροίσματος δηλαδὴ τῶν διαφορῶν ἐξωτερικῶν γνωρισμάτων, ἅτινα χαρακτηρίζουσι τὸ ἀντικείμενον (κίονες, στοαί, στέγη κτλ.) συμβάλλωσι πάντα ταῦτα ὠφελιμιστικῶς πῶς εἰς τὸ περὶ οὗ ὁ λόγος ἀντικείμενον· τότε μόνον τοῦτο θὰ ἐνέχῃ ἐν ἑαυτῷ τὴν ἔννοιαν τοῦ καλοῦ, τουτέστι τοῦ μεγαλοπρεποῦς κατὰ τὸν Ῥωμαῖον ῥήτορα, πολιτικὸν καὶ φιλόσοφον.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΑΝ



Η «ΠΙΣΤΙΟΚΡΑΤΙΑ»
ΤΟΥ ΦΡΕΙΔΕΡΙΚΟΥ-ΕΡΡΙΚΟΥ JACOBI
ΕΝΑΝΤΙ ΤΗΣ «ΚΡΙΤΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ»
ΤΟΥ ΚΑΝΤΙΟΥ

«Licht ist in meinem Herzen
aber sowie ich es in den Verstand
bringen will, erlischt es»
Jacobi, Πρὸς Hamann I, 367

Ὁ περὶ οὗ ὁ λόγος φιλόσοφος ὑπῆρξεν ὁ πρῶτος, ὅστις τὴν φιλοσοφίαν τοῦ Καντίου ἐγνώρισεν, ἐτίμησε καὶ ἐθαύμασεν, ἀλλὰ καὶ ἐν πολλοῖς ἠλεγξε τὸ καινοφανὲς ἐκεῖνο σύστημα τοῦ ἐκ Königsberg διδάσκοντος τότε φιλοσόφου· ἡ διδασκαλία τοῦ Jacobi στερουμένη αὐστηρᾶς λογικῆς συνοχῆς καὶ ἐσωτερικῆς συναφείας δὲν δύναται νὰ ἀναπτύξη εὐκόλως καὶ ἐπακριβῶς τὸ ὅλον σύστημα αὐτῆς, κατὰ συνέπειαν ἡ διδασκαλία τοῦ φιλοσόφου τούτου συγκρινομένη μετὰ τοῦ συστήματος τοῦ Kant θὰ καταδείξη τὰς διαφορὰς τῶν δύο φιλοσόφων. Ὁ Jacobi κυρίως θὰ λάβῃ ἐχθρικὴν θέσιν ὡς πρὸς τὴν κρατοῦσαν τότε γνῶσιν καὶ θὰ ἀναπτύξῃ κυρίως τὴν ἀρχὴν τῆς ἀμέσου γνώσεως, ἥτις καὶ κατορθοῦται κατ' αὐτὸν διὰ τῆς πίστεως.

Ἐπομένως τὸ ὅλον ἡμῶν θέμα θὰ εἶναι γνωσιολογικόν, διότι πᾶσα γνῶσις κατὰ τὴν Καντιανὴν διδασκαλίαν εἶναι συνάρτησις δύο παραγόντων, τοῦ ἐξωτερικοῦ κόσμου, τουτέστι τοῦ κόσμου τῆς ἐμπειρίας, καὶ τοῦ γινώσκοντος ὑποκειμένου. Καὶ ὁ μὲν κόσμος τῆς ἐμπειρίας παρέχει εἰς τὴν ἡμετέραν γνῶσιν τὴν ὁλὴν, τὸ δὲ ὑποκείμενον δίδει εἰς τὸν νοῦν τὴν μορφήν, ἥτοι αὐτὸς οὗτος ὁ νοῦς δημιουργεῖ τὴν εἰκόνα τοῦ ἀντικειμένου εἰς τὸ ὑποκείμενον, καὶ κατ' αὐτὸν τὸν τρόπον παράγεται ἡ σύνθετος κρίσις· ἡ κρίσις αὕτη προσθέτει εἰς τὸ ὑποκείμενον νέον στοιχεῖον προερχόμενον ἐκ τῆς ἐμπειρίας, διὸ τοῦτο εἶναι καὶ ἐκ τῶν ὑστέρων (a posteriori)¹. Ἐὰν δὲν ὑπῆρχεν ὁ νοῦς, δὲν θὰ ἠδύναντο τὰ φαινόμενα καὶ οἱ παραστάσεις νὰ συμπλέκονται πρὸς ἀλλήλα καὶ νὰ δημιουργεῖται οὕτω ἐνότης ἀντιλήψεως. Ἐὰν πάλιν δὲν ὑπῆρχεν ἐξωτερικὸς κόσμος, δὲν θὰ ὑπῆρχον καὶ φαινόμενα καὶ ἐπομένως δὲν θὰ παρείχετο ὑλικὸν πρὸς ἐπεξεργασίαν: «Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind» ἥτοι: «ἐννοιαὶ ἄνευ περιεχομένου εἶναι κεναί, θεωρίαι (ἐποπτεῖαι) ἄνευ ἐννοιῶν εἶναι τυφλαί».

Ἐπομένως τὸ γνωσθὲν ὑφ' ἡμῶν ἀντικείμενον θὰ εἶναι ἄθροισμα δύο παραγόντων: τῆς

1. Οἱ ὅροι a priori (ἐκ τῶν προτέρων) καὶ a posteriori (ἐκ τῶν ὑστέρων) ἀνάγουν τὴν ἀρχὴν αὐτῶν εἰς τὴν ἑλληνικὴν φιλοσοφίαν. Ὁ Ἀριστοτέλης ἐν Ἀναλ. Ὑστερ., Α 2, 71 b 34 – Μ.τ.Φ., Ε 11, 1018 b 32 γράφει «πρότερον τῇ φύσει» καὶ «πρὸς ἡμᾶς πρότερον» ὑπονοῶν τὰς σημασίας ἃς ἔχουσι σήμερον (πβ. ἐπίσης καὶ παρὰ Πλάτωνι, Φαίδ., 76d). Οἱ ὅροι οὗτοι μεταφράσθησαν εἰς τὴν λατινικὴν κατὰ τὸν 14^ο αἰῶνα ὑπὸ τοῦ Σχολαστικοῦ Albert von Sachsen. Ἐν τῇ ὁψίμῳ σχολαστικῇ περιόδῳ οὗτοι ἦσαν ἐν χρήσει ὡς «cognitio ex causis» ὁ πρῶτος καὶ ὡς «cognitio ex effectibus» ὁ δεύτερος.



ἐμπειρίας καὶ τοῦ νοῦ. Πλὴν ὁμως δὲν δυνάμεθα νὰ γνωρίσωμεν αὐτὰ καθ' ἑαυτὰ τὰ πράγματα, ἀλλὰ μόνον τὰ φαινόμενα αὐτῶν. Αἰτία τούτου εἶναι τὸ ὑποκειμενικὸν στοιχείον, αἱ μορφαὶ τῆς ἐποπτείας – τόπος καὶ χρόνος – καὶ οἱ τύποι τῆς νοήσεως – αἱ δώδεκα κατηγορίαι – πάντα ταῦτα ἀποτελοῦσι τὸν λογικὸν παράγοντα, ὅστις καὶ ὑπάρχει ἐκ τῶν προτέρων (a priori). Ἐπειδὴ λοιπὸν τὸ προερχόμενον ἐκ τοῦ ἐξωτερικοῦ κόσμου ἀντικείμενον ἀπαραιτήτως θὰ πρέπη νὰ διέλθῃ διὰ τῶν ὑποκειμενικῶν τύπων τῆς νοήσεως, ἥτοι τῶν 12 κατηγοριῶν, ἡ ἡμετέρα ὑποκειμενικὴ ἀνάμειξις θὰ ἀλλοιωθῇ τοῦτο, ὡς ἀκριβῶς συμβαίνει μὲ ἀντανάκλασιν σώματός τινος, τὸ ὁποῖον διαθλάται διαφόρως ἐπὶ ὑαλίνης ἐπιφανείας καὶ δὲν παρίσταται πλέον τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καθ' ἑαυτό, ἀλλὰ τὸ εἰκόνιον τούτου. Ἐκ τούτων συνάγεται, ὅτι ὁ Kant ἀποδέχεται τὴν γνώμην καθ' ἣν ὑπάρχουσι πράγματα, ἅτινα προκαλοῦσι ἐρεθισμοὺς ἐπὶ τῶν ἡμετέρων αἰσθήσεων (δηλαδὴ τὴν ἐμπειρίαν), ἀργότερον δὲ ἐπηρεαζομένου καὶ τοῦ λογικοῦ παράγοντος, ἥτοι τῶν μορφῶν τῆς ἐποπτείας καὶ τῶν τύπων τῆς νοήσεως ἐπέρχεται ἡ γνῶσις, ἥτις δὲν εἶναι ἡ τοῦ πράγματος αὐτοῦ καθ' ἑαυτό, ἀλλ' ἐκείνου, ὅπερ φαίνεται εἰς ἡμᾶς. Οὐχὶ λοιπὸν ὡς τοῦτο ἔχει, ἀλλὰ τὸ φαινόμενον αὐτοῦ. Τὸ πῶς τὸ πρᾶγμα τοῦτο ἔχει ἀνεξαρτήτως τῶν μορφῶν τῆς ἐποπτείας καὶ τῶν τύπων τῆς νοήσεως δὲν δύναται ὁ ἄνθρωπος νὰ γινώσκῃ. Διὰ τούτων ἀναδείκνυται ὁ Kant ὁ ἰδρυτὴς τῆς φαινομενοκρατίας. Εἰσάγει δηλαδὴ τὸν λογικὸν παράγοντα ἥτοι τὸν πρὸ πάσης ἐμπειρίας (μορφαὶ ἐποπτείας + τύποι νοήσεως), τὸν προεμπειρικὸν (transcendental), ὅστις δέον νὰ συνεργασθῇ μετὰ τοῦ ἐμπειρικοῦ παράγοντος. Διὰ τοῦτο ἡ γνῶσις αὐτοῦ καλεῖται προεμπειρικὴ (transcendentales Erkenntnis) καὶ ἡ μέθοδος αὐτοῦ, ἣν χρησιμοποιεῖ, προεμπειρικὴ (transzendente Methode) τὸ σύστημα αὐτοῦ ἐν ταῖς ἱστορίαις τῆς φιλοσοφίας ὀνομάζεται προεμπειρικὴ ἰδεοκρατία (transzendentaler Idealismus). Ὁ Kant οἰκοδομῶν κατ' αὐτὸν τὸν τρόπον τὸ γνωσιολογικὸν σύστημα ἐν τῇ *Κριτικῇ τοῦ Καθαροῦ Λόγου* (Kritik der reinen Vernunft) καταργεῖ τὴν δογματικὴν μεταφυσικὴν, ἥτις ἠδράζετο ἐπὶ τοῦ ἀπολυτοῦ ὀρθολογισμοῦ καὶ ἐπειράτο νὰ ἐρευνήσῃ ἀληθείας, αἵτινες δὲν ἐστηρίζοντο ἐπὶ τῆς ἐμπειρίας, ἐθεμελίον δὲ γνώσεις πέραν αὐτῆς, ἥτοι γνώσεις, ὑπερβατικὰς (transzendent). Ἀντιθετῶς οὗτος ἀδυνατεῖ νὰ θεμελιώσῃ γνώσεις ἀσφαλεῖς, κειμένας πέραν πάσης ἐμπειρίας, διό ὅταν ἐλλείπῃ τὸ ἐμπειρικὸν στοιχείον, ἡ γνῶσις καθίσταται ἀδύνατος.

Ἄλλ' ὑπάρχουσι πράγματά τινα, ἅτινα εἶναι πέραν πάσης ἐμπειρίας, ὡς ἡ οὐσία τῶν ὄντων, ἡ ἔννοια τοῦ Θεοῦ, ἡ ἔννοια τῆς ψυχῆς ὡς καὶ ἡ ἀθανασία καὶ ἡ ἐλευθερία αὐτῆς. Διὰ τὰς ἀνωτέρω ἐννοίας τὰς κειμένας ἐκτὸς πάσης ἐμπειρίας δὲν δύναται νὰ ἰσχύσωσιν αἱ μορφαὶ τῆς ἐποπτείας, ὡς καὶ οἱ τύποι τῆς νοήσεως καὶ μάλιστα, ἐὰν ληφθῇ ὑπ' ὄψιν, ὅτι ὅταν τὸ ἐν τῶν στοιχείων ἐλλείπῃ τὸ ἕτερον ἀδρανεῖ. Ἐπομένως τοιαύτη ἐπιστήμη, ἡ ὁποία ἀσχολεῖται μὲ τοιαῦτα θέματα καὶ μάλιστα μὲ τὰς ἀσφαλεῖς γνώσεις εἶναι ἀδύνατον νὰ ὑπάρχῃ.

Ὅτι ὑπάρχει τάσις τοῦ νοῦ πρὸς ἐξέτασιν τοιούτων ζητημάτων εἶναι ἀληθές καὶ διὰ τοῦτο τὴν ἀδυναμίαν τοῦ θεωρητικοῦ νοῦ πρὸς ἐξέτασιν τῶν ἀνωτέρω μεταφυσικῶν θεμάτων τὴν ἀντικατέστησεν ὁ ἄνθρωπος διὰ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ. Αἱ τρεῖς ἰδέαι τοῦ νοῦ ἥτοι αἱ ἔννοιαι Θεός, ψυχὴ, καὶ ἐλευθερία εἶναι κατὰ τὸν Kant αἰτήματα, δηλαδὴ προτάσεις ἀναπόδεικτοι ἀλλ' ἀναγκαῖαι πρὸς κατανόησιν τῶν γεγονότων· αἱ ἀνωτέρω προτάσεις οὔσαι ἐκτὸς πραγματικότητος δὲν εἶναι δυνατόν νὰ ἀποδειχθῶσιν, ἀλλ' ἡ ἠθικὴ ἀπαιτεῖ πίστιν εἰς αὐτάς.

Ἴδου πῶς δέχεται ὁ Kant τὰ ἀνωτέρω αἰτήματα: (Ταῦτα τὰ αἰτήματα εἶναι: τῆς ἀθανασίας, τῆς ἐλευθερίας, ἐν τῇ θετικῇ αὐτῆς ἐννοίᾳ (ὡς αἰτιότης ἐνὸς ὄντος κατὰ τὸ μέρος, τὸ ὁποῖον ἀνήκει εἰς τὸν νοητὸν κόσμον). Καὶ τῆς ὑπάρξεως Θεοῦ.

Τὸ πρῶτον προέρχεται ἐκ τῆς ἀναγκαίας πρακτικῆς προϋποθέσεως μιᾶς διαρκείας ἀντιστοίχου πρὸς τὴν ὁλοκληρωτικὴν πλήρωσιν τοῦ ἠθικοῦ νόμου. Τὸ δεύτερον ἐκ τῆς

αναγκαίας υποθέσεως της ανεξαρτησίας εκ του αισθητού κόσμου και της εξουσίας του καθορισμού της βουλήσεως ήμων κατά τον νόμον ενός νοητού κόσμου, ένθα ή πραγματοποίησίς του είναι απαραίτητος διά την επίτευξιν του ανωτάτου αγαθοῦ, μέσω της υποθέσεως του ανεξαρτήτου ανωτάτου αγαθοῦ, δηλαδή της υπάρξεως του Θεοῦ). Ἐπὶ τῶν αναφερομένων τριῶν αἰτημάτων ὁ Jacobi δὲν θά συμφωνήσῃ μετὰ τοῦ Kant θά δεχθῇ βεβαίως καὶ αὐτός, ὅτι ὁ νοῦς δὲν δύναται νὰ γνωρίσῃ τὸ υπεραισθητόν, τὸ πέραν τῆς ἐμπειρίας κείμενον καὶ ὅτι πᾶσα γνῶσις ἀπορρέουσα ἐκ τούτων ἀποβαίνει ἀνεπαρκής. Ἡ πίστις, ἡ ἄμεσος αὕτη γνῶσις ἥτις πηγάζει κατ' εὐθείαν ἐκ τῆς ὑψηλῆς ἀληθείας καὶ ἠνωμένη μετὰ τοῦ υποκειμένου δὲν ἔχει ἀνάγκην ἀποδεικτικῶν λόγων. Καὶ ὁ Kant βεβαίως υἱοθετεῖ τὴν πίστιν καὶ τὴν ὁποῖαν μάλιστα ὑποῖ ὑπὲρ τὸν λόγον, ἀποδίδει δὲ εἰς αὐτὴν πρακτικὴν σημασίαν. Ἐκεῖ, ένθα κρίσις κινδυνεύει νὰ περιπλακῇ εἰς φυσικοὺς παραλογισμούς, ὡς ἐν τοῖς πρόσθεν εἶπομεν, ἐμφανίζεται ἡ πίστις.

Ἐν τοῖς ἐξῆς θά ἴδωμεν τίνα θέσιν ἔσχεν ἡ πίστις ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τοῦ Jacobi² καὶ πῶς αὕτη κατόρθωσε νὰ ἀποβῇ ἡ θεωρητικὴ γνῶσις καὶ ὁ πρακτικὸς λόγος τοῦ Kant δηλ. τὰ αἰτήματα, ὡς εἶχον ταῦτα πρότερον, δὲν θά μείνωσι ἀπλαῖ προτάσεις ἄνευ ἀποδείξεων, ἀλλὰ τουναντίον διὰ τῆς ἀμέσου θεωρίας τοῦ νοῦ θά καταστῶσι γνώσεις ἀσφαλεῖς, ὁ δὲ «πρακτικὸς λόγος» τοῦ Kant παρὰ τῷ Jacobi θά γίνῃ «λόγος θεωρητικὸς».

Ὁ Jacobi ἀναγνοῖς τὰ ἔργα τοῦ Lessing (1729-1781) ἐσχημάτισε τὴν πεποίθησιν, ὅτι οὗτος ἦτο ὁπαδὸς τοῦ Spinoza (1632-1677) καὶ ἔσπευσεν ἀμέσως νὰ ἀνακοινώσῃ τοῦτο εἰς τὸν Mendelsohn (1729-1786)· ὁ τελευταῖος οὗτος δὲν ἠδυνήθη νὰ ἀποδεχθῇ τὴν γνώμην τοῦ Jacobi καὶ ἀπήντησεν ἀρνητικῶς, διὸ ἐκεῖνος πάλιν διὰ μακρῶν ἐπιστολῶν ἔδωκε τὰς δεούσας ἐξηγήσεις. Ἐκ τῆς ἀλληλογραφίας ἐκείνης ἀποτελέσθη τὸ σύγγραμμα τοῦ Jacobi Περί τῆς διδασκαλίας τοῦ Spinoza ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς πρὸς Moses Mendelsohn³. Ἡ συγγραφή αὕτη περικλείει τρία θεμελιώδη συμπεράσματα: (α) ὅτι ἡ διδασκαλία τοῦ Spinoza ἄγει ἡμᾶς εἰς τὴν τύχην καὶ πρὸς τὴν ἀθείαν, (β) πᾶσα φιλοσοφία, ἥτις χρησιμοποιοῖ ἀποδείξεις πρὸς εὗρεσιν τοῦ υπεράτατου ὄντος ὁδηγεῖ πρὸς τὰ ἀνωτέρω, (γ) διὰ νὰ ἀποφύγωμεν λοιπὸν τὸν ἀνωτέρω κίνδυνον ἀπαραιτήτως πρέπει νὰ ἐγκαλείσωμεν τὴν δι' ἀποδείξεων μέθοδον καὶ νὰ δεχθῶμεν, ὅτι πηγὴ τῆς ἀνθρωπίνης γνώσεως εἶναι ἡ πίστις. Ὁ Jacobi κατηγορεῖ τὸν Spinoza, διότι οὗτος ἀρνείται τὴν ὑπαρξιν τοῦ Θεοῦ καὶ ὅτι ταυτίζει τὸν Θεὸν μετὰ τῆς φύσεως· διότι ὁ Θεὸς κατ' αὐτὸν εἶναι «natura naturata» τέλειον δηλαδή σύστημα πανθεϊσμοῦ (Pantheismus)⁴. Ἀφοῦ λοιπὸν ὁ Θεὸς δὲν εἶναι πρόσωπον, δὲν δύναται νὰ εἶναι καὶ Θεός, ἐξ αὐτῶν διαφαίνεται, ὅτι ὁ Jacobi εἶναι ὁπαδὸς τοῦ «Θεϊσμοῦ»⁵ (Theismus). Ἀκολουθῶς ὁ Jacobi θέτει ἐκποδῶν τὴν ἀποδεικτικὴν μέθοδον, ἐκ

2. Ὑπέρμαχοι τῆς διδασκαλίας τοῦ Jacobi ἦσαν J. G. Herder (1744-1803), J. Wolfgang (1749-1832), H. Hamann (1730-1788), J. Fries (1773-1843), F. Koppen (1775-1858), K.A. Eschenmayer, J. Salat, K. von Weier.

3. *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Moses Mendelsohn* (1785).

4. Κατὰ τὴν διδασκαλίαν ταύτην Θεὸς καὶ κόσμος εἶναι ἐν καὶ τὸ αὐτὸ πρᾶγμα ἐν τοῖς φιλοσοφικοῖς συστήμασι παρατηρεῖται διαφορὰ ἀντιλήψεως ὡς πρὸς τὴν ἔνωσιν Θεοῦ καὶ κόσμου καὶ ἐκ ταύτης τὰ διάφορα εἶδη πανθεϊσμοῦ, ὡς ὁ ἐνίζων τοῦ Σπινόζα, ὁ φυσιοκρατικὸς ἢ ὑλικὸς τοῦ Haeckel (1834-1919), ὁ πνευματικὸς τοῦ Ἐγγέλου (1770-1831) καὶ ὁ βουλητικὸς τοῦ Schopenhauer (1788-1760) (περὶ τοῦ πανθεϊσμοῦ ἴδε R. EUCKEN, *Geistige Strömungen der Gegenwart*, 1909⁴ καὶ H. SCHOLZ, *Über d. Pantheismus*, 1910 ἐν Preuss., Jahrb.).

5. Θεϊσμός (Theismus) καλεῖται δυῖζον σύστημα, τὸ ὁποῖον πρεσβεύει ὅτι ὁ Θεὸς καὶ κόσμος διαφέρουσιν ἀλλήλων. Διδάσκει ἐπίσης, ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι προσωπικὸς, κυβερνᾷ καὶ φροντίζει περὶ τῶν δημιουργημάτων αὐτοῦ· οὗτος ὁ κόσμος ἐπλάσθη ἐκ τοῦ μηδενὸς καὶ δύναται ποτε νὰ ἐπιστρέψῃ εἰς αὐτόν, διότι δὲν ἔχει αἰωνιότητα ὁ Θεός· τέλος μετέχει διαρκῶς διὰ τῶν φροντίδων αὐτοῦ εἰς τὴν

της οποίας έπασχεν ολόκληρος ή τότε φιλοσοφία. Δέν δύναται νά έννοήση ό Jacobi, διατί ό Kant ήρνήθη είς τόν θεωρητικόν νούν τήν δύναμιν της αντικειμενικής γνώσεως καί διά τινάς μάλιστα έννοίας έθεσε φραγμόν είς τόν θεωρητικόν λόγον διά περαιτέρω περί αὐτόν έρευναν. Άλλά μήπως ό φιλόσοφος οὗτος δέν έδέχθη τās ιδέας αὐτάς έν τή πρακτική αὐτοῦ φιλοσοφία; διατί λοιπόν αἱ ιδέαι αὗται, αἵτινες έχουσι κῦρος έν τῷ πρακτικῷ λόγῳ δέν δύνανται νά έχωσι τό αὐτό κῦρος καί έν τή θεωρητική αὐτοῦ φιλοσοφία; Διά νά γνωρίση τις έν αντικείμενον, λέγει ό Jacobi, θά πρέπη τοῦτο νά παραχθῇ έξ άλλων συναφῶν έννοιῶν, αἵτινες καί εύρίσκονται ὑπερθεν αὐτοῦ, διότι ήμεῖς έννοοῦμεν εκείνο, όταν τοῦτο έξηγηται εκ τινος άλλου. Έάν λοιπόν κατ' αὐτόν τόν τρόπον αποπειραθῇ τις νά έρμηνεύσῃ τήν ὑπαρξιν τοῦ θείου τότε θά πρέπη νά ὑπάρξῃ έννοια, ήτις θά ἦτο ὑπερθεν τοῦ αποδεικτέου καί επομένως ανωτέρα καί προτέρα αὐτοῦ. "Οπερ βεβαίως άτοπον. Άλλά τοιαύτη «κρίσις αὐτή καθ' έαυτή θεωρούμενη θά ἦτο ιδεατός καί ασύνετος. Οὗτος άρνεῖται τήν φύσιν καί έαυτόν ποιεῖ θεόν» (Der Verstand, isoliert, ist materialistisch und unvernünftig; er leugnet den Geist und Gott. Die Vernunft, isoliert, ist idealistisch und unverständlich; sie leugnet die Natur und macht sich selbst zum Gott).

Ένταῦθα καταδείκνυται ή αδυναμία τοῦ νοῦ, διότι εάν εἶναι ποτέ δυνατόν ό νοῦς, όν πεπερασμένον, νά ζητῇ νά αποδείξῃ απείρους έννοίας, ως εἶναι ή ὑπαρξίς τοῦ Θεοῦ, έπειδή τότε ή έννοια τοῦ απείρου, τό απόλυτον έν, θά κατέλθῃ είς τήν σφαῖραν τοῦ πεπερασμένου. Ό Θεός ὢν οὐσία καί έννοια πραγματική προσέτι δέ καί πρόσωπον, δέν δύναται νά θεωρηθῇ λογική σύνθεσις. Διά τοῦτο ό Jacobi θά ζητήσῃ πρὸς γνώσιν τοῦ υπεραισθητοῦ κόσμου οὐχί τόν λόγον, άλλα τήν πίστιν· εἶναι δέ ή πίστις ή ακλόνητος αὐτοῦ πεποίθησις πρὸς εύρεσιν της αληθείας άνευ μεσολαβήσεως τοῦ νοῦ. Ένταῦθα ὑπάρχει ταυτότης άντιλήψεων μεταξυ Kant καί Jacobi, ως έν τοῖς πρόσθεν εἵπομεν, διότι ὄντως αἱ ανωτέρω έννοιαι δέν εἶναι δυνατόν νά γνωσθῶσιν, εἰμή διά της πίστεως, άλλα διά μέν τόν Kant αἱ υπεραισθηταί έννοιαι έχουσιν πρακτικήν σημασίαν, διά δέ τόν Jacobi θεωρητικήν. Έκεῖ αἱ έννοιαι Θεός, έλευθερία, άθανασία απαιτοῦνται, ένταῦθα γινώσκονται. Η διάδοσις τῶν θεωριῶν τοῦ φιλοσόφου έν μέσῃ Γερμανία καί έν έποχῇ μάλιστα, καθ' ήν ό λόγος ενεῖχε τοιαύτην σημασίαν καί απέκτησε πλείστους ὄσους ὁπαδούς, προυκάλεσε μέγαν σάλον διό καί ό φιλόσοφος κατηγορηθείς ως έχθρός τό λόγου καί άρνητής πάσης επιστήμης καί φιλοσοφίας, ήναγκάσθη έν έτει 1787 νά γράψῃ τό έτερον αὐτοῦ έργον, Δαυίδ Hume περί πίστεως ή ιδεαλισμός καί πραγματισμός (*David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*) ως απολογίαν τρόπον τινά. Έν τή εργασία ταύτη απέδειξεν, ότι δέν εἶναι ὁπαδός πάσης τυφλῆς πίστεως καί άχαλινώτου φαντασίας. Η πίστις κατ' αὐτόν δέν εἶναι παρὰ μιᾶ έσωτερική ανάγκη τοῦ ὑποκειμένου πρὸς τό γνωσθησόμενον αντικείμενον τοῦτο δέ επιτυγχάνεται δι' άμέσου γνώσεως. Αἱ έννοιαι Θεός, έλευθερία, άθανασία, θρησκεία, αἵτινες εἶναι δυνατόν νά εξετασθῶσι καί νά έρευνηθῶσι, διά τόν Kant μένουσι λέξεις κεναί, διό καί δέν ήδυνήθη οὗτος νά δώσῃ οὐδεμίαν περί αὐτῶν έξήγησιν: «Διά τόν Kant τόν συνετόν τοῦτον φιλόσοφον δύναται τις νά εἴπῃ ότι αἱ

λειτουργίαν τοῦ κόσμου, περιβάλλει δέ ιδιαιτέρως δι' αγάπης τόν άνθρωπον. Αντιθέτως κατὰ τόν Δυϊσμόν (Deismus) εἶναι ό Θεός ό δημιουργός τοῦ σύμπαντος κόσμου, άλλα δέν μετέχει οὗτος είς τήν κυβέρνησιν αὐτοῦ. Ό κόσμος λειτουργεῖ, άφού προηγουμένως ό Δημιουργός ενέβαλεν είς αὐτόν διαφόρους νόμους βάσει λοιπόν τῶν διαφόρων νόμων λειτουργεῖ ό κόσμος, άνευ τινός έπεμβάσεως. Ό Kant διακρίνει τόν Θεϊσμόν (Theismus) τοῦ δυϊσμοῦ (Deismus) ως έξῆς: «Der Geist glaubt an einen Gott, der Theist aber am lebendigen Gott» (*Kritik d. rein. Vernunft*, σ. 496), ἦτοι ό Δυϊστής πιστεύει είς ένα Θεόν, άλλα ό Θεϊστής είς ένα ζώντα Θεόν.

άνωτέρω έννοιαι ενέχουσι τοσαύτην σημασίαν, ὅσην ἀκριβῶς εἶχον πάντοτε διὰ τὸν *ýgiā* νοῦν τοῦ ἀνθρώπου (Kant, diesem tiefdenkenden, aufrichtigen Philosophen, galten die Worte Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, Religion ganz dasselbe, was sie dem bloss gesunden Menschen-verstande. (*Schwegler* ἐνθ' ἄνωτ., σ. 239). Δὲν δύναμαι, λέγει οὗτος, νὰ ἐννοήσω, ἀφοῦ ὑπάρχει ἡ ἄμεσος γνῶσις, ἥτις εἶναι καὶ ἡ πραγματικὴ, διατὶ ὁ ἄνθρωπος νὰ καταφεύγῃ εἰς τὴν ἔμμεσον πρὸς πορισμὸν τῆς ἀληθείας. (*Schwegler*, ἐνθ' ἄνωτ. σ. 237). Ἀπὸ τοῦ Ἀριστοτέλους ἀνεφάνη εἰς τὰς φιλοσοφικὰς σχολὰς τάσις τις, ἥτις ἀδιαλείπτως ἐνισχύετο καὶ εἶχεν ὡς τελικὸν σκοπὸν αὐτῆς νὰ ὑπαγάγῃ τὴν ἄμεσον γνῶσιν εἰς τὴν ἔμμεσον, τὴν δύναμιν τοῦ θεωρεῖν, τοῦ δίδοντος τὰς πρῶτας βάσεις πάσης γνώσεως εἰς τὴν δύναμιν τῆς σκέψεως, τὴν ὠρισμένην διὰ τοῦ ἀφηρημένου, ὅπως ὑπαγάγῃ τὸ πρωτότυπον ὑπὸ τὸ ἀντίτυπον, τὸ ὄν εἰς τὸν λόγον, τὸν νοῦν εἰς τὴν κρίσιν καὶ μάλιστα ἐν τῇ τελευταίᾳ, ἵνα ἀφανίσῃ καὶ καταδύσῃ τὸ ὄν. Ἐκτοτε πλέον οὐδὲν ἦτο δυνατόν νὰ ἔχῃ ἀξίαν ὡς ἀληθές, πλὴν τοῦ δυναμένου νὰ ἀποδειχθῇ καὶ μάλιστα νὰ ἀποδειχθῇ διττῶς, κατὰ τὴν αἰσθητὴν εἰκόνα αὐτοῦ ἢ κατὰ τὸν λόγον καὶ ἐν τούτῳ μόνον, ἐν τῷ λόγῳ ὑπέθετον ὅτι κεῖται ἡ πραγματικὴ οὐσία τοῦ πράγματος, ἣν ἐνταῦθα, πραγματικῶς καὶ προσεδόκων ν' ἀναγνωρίσωσιν.

Ὁ νοῦς καὶ ἡ ἐξ αὐτοῦ προελθοῦσα κρίσις (ἔμμεσος γνῶσις) ἔχουσι πεπερασμένην ιδιότητα καὶ ὁ ἀποδεικτικὸς λόγος δὲν δύναται νὰ συλάβῃ τὴν οὐσίαν τῆς ἀληθείας, ἀλλ' ἀντιθέτως ὁ νοῦς ἀντὶ τῆς αἰσθητῆς θεωρίας τίθησιν ἐναντι αὐτοῦ τὴν «νοερὰν θεωρίαν» ἀνακαλύπτει δὲ καὶ ἀποφαίνεται ἄνευ λόγων περὶ τῆς ἀληθείας· ὁ λόγος ἀργότερον ἀντικατεστάθη ὑπὸ τοῦ Jacobi διὰ τοῦ νοῦ καὶ ἦτο ἡ γνῶσις καὶ ἡ ἀποκάλυψις τῆς ἀληθείας· ὁ δὲ νοῦς εἶναι ἡ γνῶσις καὶ ἡ ἀποκάλυψις τοῦ πεπερασμένου (II, 8 καὶ 74). Ἐνταῦθα ὁ Jacobi ἀποδέχεται τὴν θεωρίαν τῆς ἐνοράσεως⁶ (Intuition) καθ' ἣν δι' ἀμέσου ἐποπτείας ἀντικειμένου τινὸς συλλαμβάνει τις τὴν ἀλήθειαν ἄνευ ἀνάγκης τοῦ νοῦ ἢ τῶν αἰσθητηρίων. Αὕτη λοιπὸν ἡ νοητὴ ἐποπτεία (intellectuelle Anschauung) βοηθεῖ ἡμᾶς διὰ τῶν «ὀμμάτων τῆς ψυχῆς» νὰ βλέπωμεν τὴν οὐσίαν τῶν ὄντων ἄνευ νοητικῆς ἐνεργείας. Τὸ ἀπόλυτον λοιπὸν μόνον ἐν τῇ πίστει ὑπάρχει καὶ ἡ θεοσκαια ἐνοικεῖ οὐχὶ ἐν τῷ λόγῳ, ἀλλὰ ἐν τῷ συναισθήματι. «Μὲ τὸν νοῦν ἄθεός με τὸ συναισθῆμα χριστιανός» ἢ ἀκόμη «ἐν τῇ καρδίᾳ μου, ὑπάρχει φῶς, ἀλλ' ἅμα ἐγὼ θελήσω νὰ μεταφέρω τοῦτο εἰς τὴν κρίσιν σβύνει»⁷ (Licht ist in meinem Herzen, aber wenn ich es in den Verstand bringen will, erlischt es). Ὁ λόγος, ὅστις χρησιμοποιεῖ ἀποδεικτικὰ μέσα καὶ συλλογισμοὺς καὶ προσπαθεῖ νὰ ἀποδείξῃ δι' αὐτῶν τὴν ὑπαρξίν τοῦ θείου, ἄγει πρὸς τὴν ἀθεΐαν, διότι «ὁ Θεὸς ὅστις δύναται νὰ γνωσθῇ δι' ἀποδείξεων δὲν θὰ ἦτο καθόλου Θεός»⁸. Ὁ λόγος κατὰ τὸν Jacobi δὲν ἀποδεικνύει, ἀλλὰ θεωρεῖ, δὲν εἶναι οὗτος ἡ ἐνέργεια τοῦ νοῦ, ἀλλὰ θεωρία τοῦ νοῦ· δὲν γεννᾷ οὗτος ιδέας, ὡς ὁ νοῦς τὰς ἐννοίας· ἀλλ' εἶναι ἀπλὴ θεωρία, ἥτις καὶ προηγείται τῆς σκέψεως τοῦ νοῦ. Ὁ λόγος οὗτος ἐνταῦθα δὲν εἶναι παρὰ ἐν αἶσθημα, ἐν τῷ ὁποίῳ εἶναι συνδεδεμένον τὸ πραγματικὸν μετὰ τοῦ ἰδανικοῦ, τὸ ὑποκείμενον μὲ τὸ ὑπεραισθητικόν. Ὅπως αἱ αἰσθήσεις δὲν εἶναι παρὰ μία ἄμεσος ἐνέργεια, ἥτις δέχεται πᾶν σωματικόν, τοιοῦτοτρόπως καὶ ὁ λόγος εἶναι ἄμεσος δύναμις, ἥτις δίδεται πρὸς γνῶσιν τοῦ ὑπεραισθητοῦ. Αὐτὴν τὴν ἄμεσον γνῶσιν τοῦ Θεοῦ, ὁ Jacobi ὠνόμαζε πίστιν καὶ ἐσωτερικὴν ἀποκάλυψιν⁹ ἢ δὲ ἔμμεσος γνῶσις δὲν εἶναι δυνατόν νὰ εἶναι ἀληθής¹⁰, διότι χρη-

6. Ὅπαδοι τῆς θεωρίας ταύτης ὑπῆρξαν οἱ Πλωτῖνος (204-267), Πλάτων (427-347), Spinoza (1632-1677), Schelling (1775-1854), Fechner (1807-1887), Bergson (1859-1941), ὡς καὶ πάντες οἱ μυστικοπαθεῖς.

7. Jacobi, *Πρὸς Hamann*, I, σ. 367.

8. III, σ. 384.

9. II, σ. 3.

10. Ὁ Jacobi πρεσβεύει, ὅτι ὁ λόγος δύναται νὰ εὕρῃ αἰτίαν πράγματός τινος καὶ νὰ δημιουργήσῃ

σιμοποιεί αποδείξεις, αί δέ αποδείξεις όρους κλπ. 'Απόλυτον όμως παραγόμενον δέ θά ήτο απόλυτον, αλλά πεπερασμένον, ήτοι έξηρητημένον, τó απόλυτον δέ είναι άνεξάρτητον και άμιγές παντός, διό ακριβώς είναι και απόλυτον. 'Η ύπαρξις του θείου είναι τόσον βεβαία, όσον βεβαία είναι και ή ήμετέρα ύπαρξις (III, σ. 35), διότι ή έννοια αυτή τίθεται έν τη συνειδήσει ήμών και έπομένως ύπάρχει· ή θεωρία λοιπόν του νοϋ, ή άμεσος αυτή γνώσις του Θεοϋ είναι και ή βάσις της φιλοσοφίας αυτού (III, σ. 277). 'Ο Jacobi συνεχίζων την πολεμικήν του έναντίον του Kant έν τοις έργοις αυτού *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus* (και κυρίως έν τῷ Κεφαλαίῳ «Περί του μεταφυσικοϋ ιδεαλισμοϋ») και *Über das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zum Verstande zu bringen* εύρίσκει ότι οϋτος υίοθετεί την ύπαρξιν τών πραγμάτων αυτών καθ' έαυτά, δέχεται δηλαδή την άδυναμίαν του νοϋ δια την οϋσίαν της άληθείας, διότι τά φαινόμενα ύποκρύπτουσι την άλήθειαν· ή γνώσις μετ' αυτόν δέν είναι εις ύποκειμενικός όρισμός μεταξύ ύποκειμένου και αντικειμένου.

'Η κριτική φιλοσοφία άρνείται την ύπαρξιν του έξωτερικοϋ κόσμου άνευ της γνωστικής δυνάμεως του ύποκειμένου· ό κόσμος είναι προϊόν του νοϋ, ως θά έλεγεν ό Fichte· ό νοϋς μορφοί τās ιδέας, άς παράγει ή ύλη. 'Επομένως τά πράγματα αυτά καθ' έαυτά δέν ύπάρχουσιν εκτός ήμών και έπειτα δέν είναι και πραγματικά αντικείμενα. 'Αντιθέτως νϋν ό Jacobi ως είδομεν και έν τοις πρόσθεν, πρεσβεϋει ότι δια της πίστewς, δια της άμέσου γνώσεως διέρχεται τó υπεραισθητόν και ένούται «τó έγώ προς την οϋσίαν του πραγματικοϋ και γινόμεθα οϋτω "Έν προς τó γνωσθησόμενον» (II, σ. 175). 'Οθεν τó «πράγμα αυτό καθ' έαυτό», κατ' αυτόν δέν ύπάρχει πάσαι αι υπερβατικάι έννοιαι θεός, έλευθερία, άθανασία και τά τοιαϋτα δύνανται να γνωσθώσι μόνον δι' άμέσου γνώσεως, ως πρότερον είδομεν. Είναι λοιπόν δυνατόν ό λόγος, ως θεωρία του νοϋ, να έξερευνήση τó υπερεμπειρικόν, άλλ' οϋτος ό λόγος είναι άνευ ενεργείας, είναι νοϋς ήρεμών, ήτοι άμεσος αίσθησις του 'Εγώ μετά της ιδέας του υπερβατικοϋ¹¹.

Είδομεν έν τοις προηγουμένοις, ότι ό Jacobi υπήρξε κυρίως ό πρώτος, όστις διεφώνησε προς την διδασκαλίαν του Kant και ως αντίθεσιν προς την κριτικήν φιλοσοφίαν επρόβαλε την πιστιοκρατίαν (Fideismus ή Glaubenphilosophie), καθ' ήν επρέσβευεν, ότι είναι δυνατόν

οϋτω πως μίαν έμμεσον γνώσιν, ήτις και θά αναφέρηται εις τά πράγματα του αισθητοϋ κόσμου, τά όποια έχουσι πεπερασμένην ιδιότητα, ποτέ όμως δέν είναι δυνατόν να αποκαλυφθώ εις τούτον τόν λόγον ή πραγματική οϋσία του κόσμου. 'Εάν πάλιν ό κόσμος δέν είναι προϊόν του νοϋ, ως επρέσβευε ό Fichte, τότε ή ήμετέρα γνώσις ως προϊόν του νοϋ θά είναι ύποκειμενική και άβεβαία.

11. 'Ενταϋθα έξεθέσαμεν δια βραχέων την διδασκαλίαν του Jacobi έν συγκρίσει προς την φιλοσοφίαν του Kant διότι ό σκοπός της παρούσης ήτο ή σύγκρισις τών διδασκαλιών τών δύο τούτων φιλοσόφων και κυρίως πώς ένόησαν οι δύο οϋτοι άνδρες τās υπερβατικάς έννοίας, και δια τίνων μέσων έξήτησαν να τās γνωρίσωσιν. 'Επομένως έν τη έργασία ταύτη έγένητο αναγραφή μόνον εκείνων τών σημείων της διδασκαλίας του Jacobi, τά όποια έξυπηρέτουν τόν σκοπόν ήμών· αντιθέτως αι ανακολουθίαι, εις άς περιπίπτει συχνάκις ό Jacobi και αίτινες σαφώς ύπεδείχθησαν υπό του 'Εγέλου, ότι δηλ. ή άμεσος γνώσις αυτού έν τη πραγματικότητι έστιν έμμεσος. 'Ακόμη δέ και ή κατακραυγή αυτού, ως προς τó ζήτημα του θείου έναντίον του Fichte και του Schelling (πβ. και την απάντησιν του τελευταίου, *Schellings Denkmal der Schrift: «von den göttlichen Dingen»* 1812) ως και πλείστα ακόμη άλλα παρελείφθησαν εκ της εκθέσεως ταύτης, διότι περί τούτων άλλοτε άλλαχού θά διαλάβωμεν.

ἀλήθειαι πέραν τοῦ υπεραισθητοῦ κείμεναι νά ἐξερευνηθῶσιν οὐχί διὰ τοῦ λόγου, ἀλλά μόνον διὰ τῆς πίστεως.

Τάς ὑπερεμπειρικάς ἐννοίας, Θεός, ψυχή, ἀθανασία, ἐλευθερία ὁ Jacobi δέν τās ἐθεώρησεν ὡς αἰτήματα τοῦ πρακτικοῦ λόγου, ὅπως ὁ Kant, ἀλλά ἀντιθέτως ἀρχάς βεβαιότητας, εἰς τήν οὐσίαν τῶν ὁποίων δυνάμεθα νά εἰσέλθωμεν δι' ἐνοράσεως (Intuition).

Ἐπομένως διὰ τόν φιλόσοφον τοῦτον αἱρεται «τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καθ' ἑαυτό»: διὰ δέ τῆς ἀμέσου γνώσεως ἐνοῦται τὸ «ἀπόλυτον» μετὰ τοῦ Ὑποκειμένου.

A. N. ΖΟΥΜΠΟΣ
(Ἀθῆναι)

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΣΥΝΕΧΕΙΑΣ: ΑΠΟ ΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ ΣΤΟΝ DEDEKIND*

Οί μαθηματικές θεωρήσεις του Ἀριστοτέλη ἔχουν μελετηθεῖ ἀπὸ πολλοὺς καὶ διακεκριμένους ἐπιστήμονες¹. Ἄν καὶ δὲν παρουσίασε συστηματικὲς πραγματεῖες, ὁ Σταγειρίτης μελέτησε τὶς βασικὲς ἀρχὲς τῶν Μαθηματικῶν.

Πραγματεύεται πολλὰ προβλήματα καὶ θέματα ὅπως π.χ. τὸ κλασικὸ πρόβλημα τοῦ τετραγωνισμοῦ τοῦ κύκλου γιὰ τὸ ὁποῖο μάλιστα ἐκφράζει τὶς προφητικὲς ἀμφιβολίες του «εἰ καὶ τετραγωνίζεται ὁ κύκλος», ἐνῶ διατυπώνει καὶ τὶς πρώτες ἀμφισβητήσεις² γιὰ τὴν μοναδικότητα τοῦ Εὐκλείδειου οἰκοδομήματος, οἱ δὲ θεωρήσεις του γιὰ τὰ δύο εἶδη ἀπείρου τροφοδότησαν πολλὰ σημαντικὲς μελέτες.

Μάλιστα ἓνας ἀπὸ τοὺς μεγαλύτερους ἱστορικοὺς τῶν Μαθηματικῶν³, ὁ M. Cantor⁴ (1829-1920), μὲ τὴν ἀνακοίνωσή του στὸ Διεθνὲς Συνέδριο τῆς Φιλοσοφίας τὸ 1901 στὸ Παρίσι, παρουσιάζοντας σύγχρονες θεωρήσεις γιὰ τὸν Σταγειρίτη ἀναφέρει: «Τὸ ἀπειρο δὲν εἶναι μιὰ σταθερὴ κατάσταση, ἀλλὰ αὕτη καθ' αὕτη ἡ αὔξησις καὶ τὸ συνεχὲς εἶναι ἡ ιδιότητα τῶν διαδοχικῶν τμημάτων νὰ κατέχουν τὸ ἓνα καὶ τὸ ἄλλο τὴν ἴδια ἄκρη ἀπ' ὅπου ἀγγίζονται»⁵.

Πάντως ὁ Ἀριστοτέλης, ἀντίθετα ἀπὸ τὸν Πλάτωνα⁶, δὲν ἀσχολήθηκε μὲ τὴν μαθηματικὴ θεώρησις τοῦ ἀπείρου «αὕτη μὲν καθόλου ἡ ἐπιταῖς»⁷. Ἀλλὰ καθὼς τὸ ἀπειρο χρειάζεται τὸ νοητὸ γιὰ νὰ πραγματοποιηθῇ, ἡ ἐννοία τοῦ συνεχοῦς συμπλέκεται μὲ τὴν ἐννοία τοῦ ἀπείρου.

Ὅπως τόσο ὁ ὁρισμὸς τῆς συνέχειας ὅσο καὶ ὁ ὁρισμὸς τοῦ πέρατος, τοῦ ὁρίου, δὲν μπόρεσαν νὰ εἶναι χρήσιμοι γιὰ τὰ Μαθηματικά καθὼς ἀνήκουν σὲ πραγματεῖες οἱ ὁποῖες σὲ ὑψηλὸ βαθμὸ καλλιεργοῦν μιὰ μεταφυσικὴ⁸.

* Μνήμη Volodia Kirsanov.

1. Πβ. BLANCANUS, *Aristote loca mathematica ex universis ipsius operibus collecta et explicata*, Bononia, 1615· H. HANKEL, *Zur Geschichte der Mathematik*, Leipzig, 1874· GÖRLAND, *Aristoteles und die Mathematik*, Marburg, 1899· M. CANTOR, *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik* Aufl. Teubner Leipzig, 1894², Bd. I· T. L. HEATH, *Mathematics in Aristotle*, Oxford University Press, 1949· H. G. APOSTLE, *Aristotle's Philosophy of Mathematics*, University of Chicago Press, 1952· I. ΤÓΤΗ, *Das Parallelenprobleme in Corpus Aristotelicum*, *Archive History of Exact Sciences*, 1967, 3, N. 4/5, σσ. 249-422.

2. I. ΤÓΤΗ, ἐνθ' ἂν.

3. Πβ. μερικὰ ἀπὸ τὰ ἔργα του: *Mathematische Beiträge zur Kulturleben der Völker* (1863), *Die römischen Agrimensoren und ihre Stellung in der Geschichte der Feldmeterskunst* (1875), *Politische Arithmetik oder die Arithmetik des täglichen Lebens* (1898).

4. M. CURTZE, *Verzeichnis der mathematischen Werke. Abhandlungen und Recensionen des Hofrat Professor Dr. Moritz Cantor*, *Abh. Gesch. Math.*, Bd 9, 1899, σσ. 625-650.

5. *Bibliothèque du Congrès International de Philosophie*, t. III, Paris, 1901, σ. 6.

6. Πβ. τὸν πλατωνικὸ *Φίληβο*.

7. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Φυσικά*, 204a 34.

8. L. BRUNSCHVIG, *Les Étapes de la Philosophie Mathématique*, Paris, Blanchard, nouv. tirage 1972, σσ. 155-156.



Ἡ ἔννοια τῆς συνέχειας, τόσο σημαντικῆς στὴν ἀνάλυση, ἀπασχόλησε ἤδη τοὺς μαθηματικοὺς τοῦ 18ου αἰώνα, ἂν καὶ δὲν ἀποτελοῦσε ἀντικείμενο ἐρευνᾶς τους, ἀφοῦ τὴν θεωροῦσαν μιὰ «φυσιολογικὴ» ιδιότητα γιὰ τὴν ὁποία δὲν ἀπαιτεῖται καμμιά ἀπόδειξη. Ἀργότερα ὅταν ὁ ὅρισμός τῆς συνάρτησης μεταβλήθηκε καὶ θεωρήθηκε ὡς μιὰ «ὄντοτητα» ὁρισμένη ἀπὸ μιὰ ἀναλυτικὴ ἔκφραση, ἡ ἔννοια τῆς συνέχειας «μετακινήθηκε» ἀπὸ τὴν συναρτησιακὴ σχέση στὴν ἔκφρασή της.

Στὶς ἀρχὲς τοῦ 19ου αἰώνα οἱ μαθηματικοὶ συνειδητοποιοῦν πὼς καὶ ἡ ἀσυνέχεια εἶναι σημαντικὴ γιὰ τὰ Μαθηματικά. Ἀλλὰ τότε ἔχει γίνεи πιά φανερὴ ἡ σχέση τῆς παραγωγίσης μὲ τὴν συνέχεια.

Ὁ S. Lacroix ποὺ ἀφιέρωσε ὅλη του τὴ ζωὴ στὴ διδασκαλία καὶ στὴν συγγραφή βιβλίων γιὰ τὰ Μαθηματικά⁹, στὸ κλασικὸ του σύγγραμμα γιὰ τὸν ἀπειροστικὸ λογισμό, ὅπου ἐπιχειρεῖ νὰ ἐκθέσει τὶς σύγχρονες θεωρήσεις, ἀναφέρει: «Ὡς νόμο τῆς συνέχειας πρέπει νὰ ἐννοήσουμε ἐκεῖνον ποὺ παρατηρεῖται στὴν περιγραφὴ τῆς γραμμῆς τῆς προερχόμενης ἀπὸ κίνηση, τοῦ σημείου μὲ τὸ ὁποῖο τὰ συνεχόμενα σημεία τῆς εὐθείας διαδέχονται τὸ ἓνα τὸ ἄλλο, χωρὶς κανένα διάστημα. Ὁ τρόπος θεώρησης τῶν μεγεθῶν στὸν ἀπειροστικὸ λογισμό δὲν φαίνεται νὰ ἀποδέχεται αὐτὸν τὸν νόμο, ἀφοῦ πάντα θεωρεῖ ἓνα διάστημα ἀνάμεσα σὲ δύο διαδοχικὲς τιμὲς τῆς ἴδιας ποσότητας. Ἀλλὰ ὅσο αὐτὸ τὸ διάστημα εἶναι μικρὸ τόσο πλησιάζουμε τὸν νόμο τῆς συνέχειας στὸν ὁποῖο τὸ ὄριο ταιριάζει ἀπόλυτα»¹⁰. Γιὰ τὸν Lacroix ἡ συνέχεια ἐρμηνεύει ἀπλὰ τὴ φύση τῶν συναρτήσεων ἡ ὁποία ὑπάρχει στὸν ἀπειροστικὸ λογισμό.

Ὁ L. Euler στὸ κλασικὸ βιβλίο του *Introductio in Analysin Infinitorum* (1748), δίδει τὸν ὅρισμό τῆς συνέχειας, ἀφοῦ πρῶτα δώσει τὸν ὅρισμό τῆς συνάρτησης ὡς ἀναλυτικῆς ἔκφρασης ποὺ σχηματίζεται μὲ ὁποιοδήποτε τρόπο ἀπὸ μιὰ μεταβλητὴ ποσότητα. Μὲ αὐτὸν τὸν τρόπο περιλαμβάνει πολυώνυμα, δυναμοσειρές καὶ λογαριθμικὲς καὶ τριγωνομετρικὲς ἐκφράσεις. Ὅμως ὁ Euler ἐπηρεασμένος ἀπὸ τὴν κατεστημένη ἐπιστὴμὴ συνέδεε τὸν ἀναλυτικὸ τύπο μὲ τὴν γεωμετρικὴ ἀπεικόνιση καὶ γι' αὐτὸ θεωρεῖ «συνεχεῖς τὶς καμπύλες... ἐκεῖνες οἱ ὁποῖες μποροῦν νὰ ἐκφραστοῦν μὲ μιὰ συνάρτηση τοῦ x »¹¹ δηλαδὴ οἱ καμπύλες ὑπακούουν σ' ἓνα σταθερὸ νόμο. Ἐνῶ ὅταν οἱ καμπύλες εἶναι τέτοιες ὥστε στὰ διαφορετικὰ τμήματα ποὺ ἔχουν γιὰ ἐκφράσεις συναρτήσεων διαφορετικὲς τοῦ x αὐτὲς εἶναι ἀσυνεχεῖς δηλαδὴ μεικτὲς καὶ μὴ κανονικὲς¹². Θεωρητικὰ αὐτὲς οἱ ἀσυνεχεῖς συναρτήσεις ἀποτελοῦν γιὰ τὸν Euler μιὰ «εἰδικὴ κλάση» συναρτήσεων γιὰ τὶς ὁποῖες οἱ ιδιαίτερες τιμὲς τῆς ἀνεξάρτητης μεταβλητῆς χωρίζουν τὰ διαστήματα στὰ ὁποῖα μιὰ ἀσυνεχὴς συνάρτηση ὁρίζεται ἀπὸ διαφορετικοὺς μαθηματικοὺς τύπους. Αὐτὸ θὰ ξανασυνδέσει τὴν ἰδέα τῆς τυχούσας συνάρτησης, ποὺ θὰ ἐμφανισθεῖ σ' ἓνα ἀπὸ τὰ κλασικὰ προβλήματα τῆς ἐποχῆς, στὸ πρόβλημα τῶν παλλομένων χορδῶν¹³.

Ἔτσι ὁ Euler στὴν προσπάθειά του νὰ ἐπιλύσει αὐτὸ τὸ πρόβλημα θὰ εἶναι σὲ θέση νὰ «ὀρίσει» μιὰ τυχούσα συνάρτηση ἡ ὁποία ἀντιστοιχεῖ στὴν ἀρχικὴ μορφή ποὺ δίδεται στὴ χορδῇ, καὶ δὲν περικλείεται σὲ κανένα νόμο συνεχείας¹⁴.

9. R. TATON, Sylvestre - François Lacroix (1765-1863), mathématicien, professeur et historien des Sciences, *Actes du 7e Congrès International d'Histoire des Sciences*, Jérusalem, σσ. 588-593.

10. F. S. LACROIX, *Traité élémentaire de calcul différentiel et de calcul intégral*, Paris, 1802, σ. 75.

11. L. EULER, *Introductio in Analysin Infinitorum*, t. II., Lausanne, 1748, σ. 6.

12. *Αὐτόθι*.

13. S. S. DEMIDOV, Création et développement de la théorie des équations différentielles aux dérivées partielles dans les travaux de d'Alembert, *Revue d'Histoire des Sciences*, Vol. 35, No 1 1982, σσ. 3-42.

14. L. EULER, *Ἐνθ' ἂν*, σ. 7.

Στην πραγματικότητα ο Euler δέν μελετά τη συνέχεια των συναρτήσεων αλλά των καμπύλων. Ο ίδιος επιχειρεί μία «μετάβαση εις άλλο είδος» χωρίς να το ανακοινώνει επίσημα, έχοντας ήδη αντιληφθεί την ύπαρξη συναρτήσεων οι οποίες δέν εκφράζονται αναλυτικά όπως π.χ. οι προκύπτουσες συναρτήσεις από την σχεδίαση ενός τυχόντος τόξου καμπύλης.

Τόν 19^ο αιώνα, εποχή αναμόρφωσης της ανάλυσης, ο Bolzano θα δώσει πρώτος τόν ακριβή όρισμό της συνέχειας σέ ένα διάστημα και όχι σ' ένα σημείο. «Μία συνάρτηση $f(x)$ μεταβάλλεται σύμφωνα μέ τόν νόμο της συνέχειας για όλες τις τιμές του x που βρίσκονται στο έσωτερικό ή στο έξωτερικό κάποιων φραγμάτων... όταν το x είναι μία τυχούσα τιμή, ή διαφορά $f(x+\omega) - f(x)$ μπορεί να γίνει μικρότερη από κάθε δοσμένο μέγεθος, παίρνοντας πάντα το ω όσο μικρό θέλουμε»¹⁵.

Όμως αυτός ο όρισμός, που θα ταράξει τα λιμνάζοντα νερά, και αποτελεί το σημείο εκκίνησης για την αριθμητικοποίηση της ανάλυσης, έλκει την καταγωγή του από το παρελθόν. Ο Bolzano, βαθύς γνώστης της φιλοσοφικής κληρονομιάς, έμπνεύσθηκε αυτόν τόν όρισμό από μία παλαιότερη φιλοσοφική¹⁶ αλλά και ταυτόχρονα μαθηματική πηγή. Είναι ή περίφημη άρχή της συνεχείας του Leibniz, ή οποία φέρει τόν τίτλο *Principium quoddam generale* και την οποία διατυπώνει το 1687. «Όταν ή διαφορά των δύο περιπτώσεων μπορεί να μειωθεί κάτω από ένα δοσμένο μέγεθος in quaesitis ή σέ ό,τι απορρέει. Ή για να μιλήσουμε πιο απλά: όταν οι περιπτώσεις ή (ό,τι έχει δοθεί) πλησιάσουν συνεχώς και τελικά χάνονται ή μία μέσα στην άλλη, πρέπει οι ακολουθίες ή τα γεγονότα (ή ό,τι έχει ζητηθεί) να τόν κάνουν επίσης. Αυτό εξαστάται και από μία γενική άρχή: Datis ordinates etiam quaesita sunt ordinatae»¹⁷.

Ο Leibniz συνοδεύει αυτήν την άρχή με παραδείγματα από την γεωμετρία και την φυσική. Το γεωμετρικό παράδειγμα είναι αποκαλυπτικό. Άς πάρουμε μία εύθεια ή οποία τέμνει ένα κύκλο σέ δύο σημεία και άς προβάλουμε αυτά τα σχήματα στο επίπεδο. Ή προβολή της εύθειας τέμνει την προβολή του κύκλου επίσης σέ δύο σημεία. Όταν ή εύθεια απομακρύνεται όλο και πιο πολύ από τόν κέντρο του κύκλου, τα δύο σημεία τομής πλησιάζουν, τόν ίδιο συμβαίνει για τα σημεία τομής των δύο προβολών. Όταν ή εύθεια γίνεται έφαπτόμενη τότε και ή προβολή της γίνεται έφαπτόμενη στην προβολή του κύκλου^{18,19}.

Μέ αυτό τόν παράδειγμα κατανοοϋμε την πηγή της διατύπωσης, την οποία ο Leibniz παρουσιάζει για την άρχή της συνεχείας, που περιέχει όλα τα στοιχεία για τόν μελλοντικό όρισμό. Συνυπάρχουν οι αριθμητικές έννοιες, οι αναλυτικές έννοιες της διαφοράς, ή σχέση διάταξης και ή διατύπωση του όριου. Άπουσιάζει όμως ή έννοια της συνάρτησης, ως τυχούσα εξάρτηση μεταξύ δύο συνόλων τιμών, ή οποία θα μπορέσει να μετατρέψει την

15. B. BOLZANO, *Rein analytischer Beweis der Lehrsatzes, dass zwischen je zwei Werthen, die ein entgegengesetztes Resultat gewähren, wenigstens eine reelle Wurzel der Gleichung liege*, Gottlieb Hass, Prag, 1817, σ. 14.

16. Αυτή ή αποκάλυψη του Leibniz προκύπτει από μία φιλοσοφική θεώρηση και αποτελεί τή βάση ενός γενικού συστήματος των πραγμάτων: «Fortasse non inutile erit, ut non nihil attingas... de nostra hac analysi infiniti, ex intimo philosophiae fonte derivate... Et haec sophematibus, partimrursus ipsis auctoritatem debunt». G. W. LEIBNIZ, *Lettre à Fardella 3-13 Septembre 1696*, Nouvelles Lettres et Opuscles, éd. Foucher de Careil, 1857, σ. 327.

17. *Αυτόθι*.

18. Ο Leibniz θεωρεί χωρίς να τόν αναφέρει την όρθή προβολή. Όσο μικραίνει τόν τμήμα της εύθειας τόσο θα μικραίνει και ή αντίστοιχη προβολή.

19. Μέ τα χρόνια ή άρχή της συνεχείας του Leibniz παραμερίστηκε.

φιλοσοφική αρχή της συνέχειας του Leibniz²⁰ σε ιδέα πρώτα με τον Bolzano και αργότερα με τον Cauchy.

Πάντως για τον Leibniz «ή αρχή της συνέχειας... θα μπορούσε να χρησιμεύσει σε πολλές σημαντικές αλήθειες στην αληθή Φιλοσοφία, ή όποια καθώς υψώνεται πάνω από τις αισθήσεις και την φαντασία αναζητά την αρχή των φαινομένων στις περιοχές της νόησης»²¹.

Με τον Cauchy ανανεώνεται ή φιλοσοφική θεώρηση της συνέχειας αντί να είναι ή ιδιότητα μιᾶς καμπύλης ή μιᾶς συνάρτησης, λαμβανομένης στην ολότητά της, ένας προσδιορισμός σ' ένα μαθηματικό αντικείμενο, ή συνέχεια γίνεται μιὰ στοιχειώδης σχέση, πού θα χρησιμεύει ως ἐργαλείο στην σπουδή της συνάρτησης.

Ὁ Cauchy²² θὰ ἐγκαταλείψει τὴ θεώρηση τοῦ Πατριάρχου τῶν Μαθηματικῶν, τοῦ Euler, ἀφοῦ πιά δὲν γίνεται νὰ ταυτίζονται οἱ συναρτήσεις με τις ἀναλυτικές τους ἐκφράσεις. Μάλιστα θὰ ὑπογραμμίσει αὐτὴν τὴν ἀλλαγὴ ή όποία πηγάζει ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ή ίδια ή καμπύλη συχνά μπορεῖ νὰ ὁρισθεῖ τόσο ἀπὸ πολλοὺς ὅσο καὶ ἀπὸ ἓναν τύπο, δηλαδή σύμφωνα με τὴν θεώρηση τοῦ Euler εἶναι ταυτόχρονα συνεχῆς καὶ ἀσυνεχῆς.

Στὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ φιλοσοφία ὁ Παρμενίδης ὁ Ἑλεάτης εἶναι ὁ πρῶτος πὺν ἀσχολεῖται με τὴν ἔννοια τῆς συνέχειας, χωρὶς ὅμως νὰ διευκρινίζει ἂν τὴν μελετᾷ στὸν χῶρο ή στὸν χρόνο.

«τῷ ξυνεχὲς πᾶν ἐστίν· ἐὼν γὰρ ἐόντι πελάζει»²³.

Καθὼς ὅμως ή ἔννοια τῆς συνέχειας συνδέεται με τὴν ἔννοια τοῦ πέρατος, ὁ Παρμενίδης ἐνδιαφέρεται ἀλλὰ χωρὶς νὰ τὸ διασαφηνίσει. Κατὰ τὸν Παρμενίδη τὸ ὄν τὸ ὁποῖο παραμένει ἀκίνητο συγκρατεῖται ἀπὸ τὰ δεσμά ἑνὸς ὁρίου πὺν τὸ περιορίζει ἀπὸ παντοῦ.

«... κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη

πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τὰ μεν ἀμφὲς ἔργει»²⁴.

«αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πύματον, τετελεσμένον ἐστί,

πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκω»²⁵.

Καὶ σ' αὐτὰ τὰ ἀποσπάσματα ὁ Παρμενίδης παραμένει ἐρημικός καὶ δὲν ἀποσαφηνίζει τὴν ἔννοια τοῦ πέρατος. Καθὼς ὅμως χρησιμοποιοῖ τὸ ἐπίθετο πύματον, τὸ ὁποῖο σημαίνει ἔσχατο, ἀκρότατο, ἀκραῖο ὄριο θὰ πρέπει νὰ συγκατατεθοῦμε ὅτι ἐννοεῖ τὸ πέρας τόσο στὴν κυριολεκτικὴ ὅσο καὶ στὴν μεταφορικὴ του σημασία²⁶.

Ὁ Ἀριστοτέλης, μελετώντας τὸν πλατωνικὸ Παρμενίδη, προσπαθεῖ νὰ διευκρινίσει τὴν ἔννοια τῆς συνέχειας, ἄλλωστε εἶναι ὁ πρῶτος ὁ ὁποῖος χρησιμοποιοῖ τὸν ὄρο «συνεχὲς»²⁷. «Τί ἐννοοῦμε λέγοντας μαζί ή χωριστὰ τὸν χῶρο, σὲ ἐπαφή, ἐνδιαμέσως, ἐφεξῆς, τὸ ἐπόμενο καὶ τὸ συνεχές»;²⁸ «Μετὰ ἀπὸ προσεκτικὴ ἀνάλυση, ἀποκλείει τίς ἑξι πρῶτες

20. L. BRUNSCHVICG, *ἐνθ' ἄν.*, σ. 233.

21. G.W. LEIBNIZ, *Apud Gurhauer*, t. I, 1846, σ. 33.

22. A. L. CAUCHY, Mémoire sur les fonctions continues ou discontinues, *Comptes Rendues de l'Académie des Sciences*, Vol. 18, 1844, σσ. 116-130.

23. ΣΙΜΠΛΙΚΙΟΥ, *Εἰς Φυσικά*, 144 ἀπ. 8, 25.

24. *Αὐτόθι*, ἀπ. 8 30-31.

25. *Αὐτόθι*, ἀπ. 8 42-43.

26. G. S. KIRK, J. E. RAVEN, M. SCHOFIELD, *Οἱ Προσωκρατικοὶ φιλόσοφοι*, μτφρ. Δ. Κουρτόβικ, M.I.E.T., 1988, σ. 261.

27. I. DÜHRING, *Ὁ Ἀριστοτέλης. Παρουσίαση καὶ ἐρμηνεία τῆς σκέψης του*, τ. Β', μτφρ. Α. Γ. Κατσιβέλα, Ἀθήνα, M.I.E.T., 2003, σ. 58.

28. E3,226b18 «ἅμα, χωρὶς, ἄπτεσθαι, μεταξύ, ἐξῆς, ἐχόμενον, συνεχές».

λέξεις· καμιά απ' αυτές δεν δηλώνει αυθεντική συνέχεια. «Σε έπαφή» βρίσκεται αυτό του οποίου τα ακρότατα σύνορα είναι μαζί· «έφεξης» είναι αυτό ανάμεσα στο όποιο δεν υπάρχει τίποτα που νά ανήκει στο ίδιο είδος· «έπόμενο» είναι αυτό που είναι άμεσο επακόλουθο και ταυτόχρονα βρίσκεται σε έπαφή μ' αυτό που προηγείται»²⁹.

Πώς λοιπόν όρίζει τη συνέχεια ο Σταγειρίτης; Στα *Φυσικά* παρουσιάζει έναν εξαιρετικά σύγχρονο όρισμό: «λέγω δ' είναι συνεχές, όταν ταυτό γένηται και έν το έκαστου πέρας³⁰ οίς άπτονται»³¹. Δηλαδή το συνεχές^{32,33} είναι εκείνο του οποίου τα άκρα ταυτίζονται «ών τα έσχατα έν»³⁴.

Γιά νά περιορισθούμε στην εύθεια, ο Άριστοτελικός όρισμός αναφέρει πώς όντας μοναδικό το σημείο το όποιο τέμνει μία εύθεια, πρέπει νά το «αντιστοιχήσουμε» στο ένα και στο άλλο άκρο της «τομής» ή τουλάχιστον αντιστοιχώντας το σ' ένα και μόνο άκρο, το άλλο άκρο δεν «περιέχει» αυτό το σημείο.

Όταν πιά ή ανάλυση θά έχει αυστηρά θεμελιωθεί με τις έρευνες των Bolzano, Cauchy, Weierstrass, ο μεγάλος γερμανός μαθηματικός R. Dedekind στο κλασικό βιβλίο του *Συνέχεια και άρρητοι άριθμοί* θέτει το βασικό έρώτημα³⁵: «Άπό τί αποτελείται αυτή ή συνέχεια;»

Η απάντηση του Dedekind θά του «έπιτρέψει νά βρεί μία επιστημονική βάση για τη μελέτη όλων των συνεχών περιοχών»³⁶.

Ο όρισμός του, ο οποίος θά φανεί σε άρκετους άρκετά τετριμμένος, περιέχει την πεμπουσία της συνέχειας, βρίσκεται στο παρακάτω «άξίωμα»: «Άν όλα τα σημεία της εύθειας χωρίζονται σε δύο κλάσεις, τέτοιες ώστε κάθε σημείο της πρώτης κλάσης νά βρίσκεται άριστερά από κάθε σημείο της δεύτερης κλάσης, τότε υπάρχει ένα και μόνο ένα σημείο, το όποιο προκαλεί αυτόν τον διαχωισμό σε δύο κλάσεις, αυτήν την διαίρεση της εύθειας σε δύο μέρη»^{37,38}.

Σ' αυτόν τον όρισμό, απόχο του άριστοτελικού όρισμού του συνεχούς, ή θεώρηση του Σταγειρίτη για την εύθεια και ή θεώρηση του Dedekind είναι διαφορετικές. Η εύθεια στην οποία αναφέρεται ο Dedekind δεν είναι ή εύθεια όπως την αντιλαμβανόταν ο Σταγειρίτης, δηλαδή ένα αντικείμενο το όποιο βρίσκεται στη φύση. Είναι αυτό που έννοούσε ο Descartes στην *Γεωμετρία*, και δεν μπορούσε ακόμα νά ονομάσει συνάρτηση. Αυτή είναι ή

29. L. DÜHRING, *ένθ' άν.*

30. Στα *Μετά τα Φυσικά*, δίδει τον όρισμό του πέρατος: «Πέρας λέγεται το έσχατον έκαστον και ού έσω πάντα πρώτου, και ο άν ή είδος μεγέθους ή έχοντος μέγεθος», 1022a4-6.

31. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Φυσικά*, E,227a11-12.

32. Η έννοια της συνέχειας θά τον άπασχολήσει και στην θεώρηση της κίνησης ή της μεταβολής.

33. Άναζητώντας μετά το σπουδαιότερο γνώρισμα του συνεχούς (A, 185 b 10) αναφέρει πώς «πάν συνεχές διαιρετόν εις άεί διαιρετά» *ένθ' άν.*, 231 b 10.

34. *Αυτόθι*, 228 α 29.

35. Συγκρίνοντας το σύνολο των ρητών άριθμών και την εύθεια, ο Dedekind θέλει νά έξάγει την συνέχεια της εύθειας.

36. P. DUGAC, *Histoire de l'Analyse. Autour de la notion de limite et de ses voisinages*, préface de J. P. Kahane, Vuibert, Paris, 2003.

37. R. DEDEKIND, *Stetigkeit und irrationale Zahlen*, Braunschweig Vieweg, 1872, σ. 18.

38. Το 1904 ο O. Veblen απέδειξε πώς το άξίωμα της συνέχειας του Dedekind, όταν το σύνολο των πραγματικών είναι έφοδιασμένο με τη συνήθη διάταξη, είναι ισοδύναμο με το θεώρημα των Borel-Lebesgue. Πβ. O. VEBLEN, The Heine - Borel theorem, *Bull. Amer. Math. Soc.*, vol. 10, 1904, σσ. 436-439.

διαφορά θεώρησης τοῦ ἀντικειμένου, στοῦ ὁποῖο βασίζεται ὁ ὁρισμὸς τοῦ Σταγειρίτη γιὰ τὴ συνέχεια, καὶ τὴν εὐθεία ποὺ χρησιμοποιεῖ ὁ Dedekind.

Οὐσιαστικά ὁ ὁρισμὸς τοῦ Dedekind εἶναι ἀπελευθερωμένος ἀπὸ τὴν «ὑπαρξή» τῆς εὐθείας καὶ τῶν σημείων τῆς ἀφοῦ βασίζεται στὴν τιμὴ τοῦ ὁρίου τῆς συνάρτησης $f(x)$, ὅταν $x \rightarrow x_0$. Ὁ Dedekind σημάδεψε τὰ μαθηματικά³⁹. δημιουργικὸ μυαλὸ συνέβαλε στοῦ νὰ δώσει στὰ μαθηματικά τὴ σύγχρονη πνοή, ἔχοντας ὅμως παράλληλα καὶ βαθειὰ γνώση τῆς ἀρχαιοελληνικῆς κληρονομιάς.

Χ. ΦΙΛΗ
(Ἀθῆναι)

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

39. P. DUGAC, *Richard Dedekind et les fondements des Mathématiques*, Paris, Vrin, 1976.



ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



CORPUS PHILOSOPHORUM MEDII AEVI
BYZANTINOI ΦΙΛΟΣΟΦΟΙ - PHILOSOPHI BYZANTINI

- VOL. 1: Νικολάου Μεθώνης, *Ἀνάπτυξεις 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 ὥριστα 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 Ἀνωρύμου 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 Μανουῆλ Ὀλοβώλου καὶ Προχόρου Κυδώνη. Εἰσαγωγή καὶ κριτική ἔκδοση τῶν κειμένων ὑπὸ Δημητρίου Ζ. ΝΙΚΗΤΑ, 1990, CLIV, 270 p.
- VOL. 6: Ἀνωνύμου, *Φιλοσοφικά Σύμμεικτα*. [A Miscellany in the Tradition of Michael Psellos (Cod. Baroccianus Gr. 131)]. Critical Edition and Introduction by Ilias N. PONTIKOS, 1992, CCXXIV, 144 p.
- VOL. 7: Γεωργίου Γεμιστοῦ Πλήθωνος, *Μαγικά λόγια τῶν ἀπὸ Ζωροάστρου μάγων. Ἐξηγήσεις εἰς τὰ αὐτὰ λόγια*. Édition critique, introduction, traduction et commentaire par Brigitte TAMBRUN-KRASKER, 1995, LXXX, 187 p.
- VOL. 8: Βαρλαάμ τοῦ Καλαβροῦ, *Λογιστικὴ*. Kritische Edition, Übersetzung und Kommentar von Pantelis CARILOS, 1996, XCII, 284 p.
- VOL. 9: Βοηθοῦ, *Βιβλὸς Περὶ παρατηρήσεως τῆς φιλοσοφίας, ἣν μετήνεγκεν εἰς τὴν ἐλλάδα διὰ λέκτον Μάξιμος ὁ Πλανουδῆς*. Édition critique par Manolis PARATHOMOPOULOS, 1999, LXXXII, 258 p.
- VOL. 10: Θεοφάνους Νικαίας, *Ἀπόδειξις ὅτι εἶναι τὸ ἐξ αἰδίου γεγενῆσθαι τὰ ὄντα καὶ ἀνατροπὴ ταύτης*. A Critical Edition with Introduction, Translation into Modern Greek, Indexes and an English Summary by J.D. POLEMIS, 2000, 124* + 116 p.
- VOL. 11: Δημητρίου Κυδώνη, *Μετάφραση τοῦ Ψευδο-Αὐγουστίνειου Soliloquia (Τὶ ἂν εἴποι ψυχὴ μόνη πρὸς μόνον τὸν Θεόν)*. Κείμενο, Εὐρετήρια ὑπὸ Ἀννας ΚΟΛΤΣΙΟΥ-ΝΙΚΗΤΑ, 2005, 278* + 102 σελ.

BYZANTINA SCHOLIA EIS TON ARISTOTELEA
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, Indices von Eleni PAPPA, 2002, 142+118 p.
- VOL. 3: Γεώργιος Παχυμέρης, *Φιλοσοφία*, Βιβλίον Ἐνδέκατον, Ἀριστοτέλους *Τὰ Ἠθικά Νικομάχεια*. Editio princeps, Προλεγόμενα, Κείμενο, Εὐρετήρια ὑπὸ Κωνσταντίνου ΟΙΚΟΝΟΜΑΚΟΥ, 2005, 70+151 σελ.
- VOL. 4/1: Georgios Pachymeres, *Philosophia*, Buch 6: Kommentar zu *De partibus animalium* des Aristoteles. Editio princeps, Einleitung, Text, Indices von Eleni PAPPA, 2007.



ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

