

W. K. C. GUTHRIE

ΟΙ ΕΛΛΗΝΕΣ ΦΙΛΟΣΟΦΟΙ

Από τον Θαλή ως τον Αριστοτέλη



ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΔΗΜ. Ν. ΠΑΠΑΔΗΜΑ

Ο W. K. C. Guthrie υπήρξε καθηγητής της Αρχαίας Φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο του Καίμπριτζ. Είναι ο συγγραφέας της εξάτομης «Ιστορίας της Ελληνικής Φιλοσοφίας», (μέχρι τον Αριστοτέλη), της πληρέστερης από όσες υπάρχουν σήμερα.

Το παρόν εγχειρίδιο αποτελεί επισκόπηση της μεγάλης εποχής της ελληνικής φιλοσοφίας —από τον Θαλή ως τον Αριστοτέλη— και χαρακτηρίζεται από περιεκτικότητα και συντομία ταυτόχρονα. Σκοπό έχει να ερμηνεύσει τις απόψεις των Πλάτωνα και Αριστοτέλη υπό το φως των προδρόμων τους μάλλον παρά των διαδόχων τους, και να περιγράψει τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα του ελληνικού τρόπου του σκέπτεσθαι και θεωρείν τον κόσμο. Έτσι το έργο «Οι Έλληνες Φιλόσοφοι» αποτελεί για τον κάθε αναγνώστη αλλά και για τον ειδικό σταθερή αφετηρία για τη γνώση της αρχαίας φιλοσοφίας και τη διείσδυση σε αυτήν.

Μακέτα εξωφύλλου: Γιάννης Λεκκός

ΟΙ ΕΛΛΗΝΕΣ ΦΙΛΟΣΟΦΟΙ

Από τον Θαλή ως τον Αριστοτέλη

Γ. ΓΚΑΘΡΥ

Καθηγητή του Πανεπιστημίου του Καίμπριτζ

ΟΙ ΕΛΛΗΝΕΣ ΦΙΛΟΣΟΦΟΙ

Από τον Θαλή ως τον Αριστοτέλη

Μετάφραση-Βιβλιογραφία
ΑΝΤ. Η. ΣΑΚΕΛΛΑΡΙΟΥ



ΕΚΔΟΣΕΙΣ
ΔΗΜ. Ν. ΠΑΠΑΔΗΜΑ
ΙΠΠΟΚΡΑΤΟΥΣ 8 - ΑΘΗΝΑ 1987

Τίτλος του πρωτοτύπου:
The greek Philosophers
from Thales to Aristotle (1950)

- *Copyright: Methnen and Co. Ltd., London*
Η μετάφραση έγινε από την 8η ανατύπωση του 1984
- *Για την ελληνική έκδοση, Εκδόσεις Δημ. Ν. Παπαδήμα, Αθήνα 1987*
Στοιχειοθεσία: Φωτοκτύταρο, Υμηττού 219, Παγκράτι
Εκτύπωση: Μαρία Σπύρον, Βερατίου 58 Ν. Λιόσια
Επιμέλεια εξωφύλλου: Γιάννης Λεκκός

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΛΙΓΑ ΛΟΓΙΑ ΣΤΟΝ ΕΛΛΗΝΑ ΑΝΑΓΝΩΣΤΗ	9
ΚΕΦΑΛΑΙΟ Α' Οι Ελληνικοί τρόποι του σκέπτεσθαι	11
ΚΕΦΑΛΑΙΟ Β' Ύλη και μορφή (Ίωνες και Πυθαγόρειοι)	30
ΚΕΦΑΛΑΙΟ Γ' Το πρόβλημα της κίνησης (Ηράκλειτος, Παρ- μενίδης και οι πλουραλιστές)	49
ΚΕΦΑΛΑΙΟ Δ' Η αντίδραση και η στροφή προς τον άνθρω- πο (Οι Σοφιστές και ο Σωκράτης)	67
ΚΕΦΑΛΑΙΟ Ε' Πλάτων (α) Η θεωρία των Ιδεών	82
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΣΤ' Πλάτων (β) Ηθικές και θεολογικές απαντή- σεις στους σοφιστές	100
ΚΕΦΑΛΑΙΟ Ζ' Αριστοτέλης (α) Το Αριστοτελικό Σύμπαν	118
ΚΕΦΑΛΑΙΟ Η' Αριστοτέλης (β) Ανθρώπινα όντα	136
ΕΠΙΛΟΓΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑΣ	157
Ι. Ξενόγλωσση Βιβλιογραφία	
Α' Τα κείμενα (Οι πηγές)	159
Β' Οι μελέτες	160
ΙΙ. Βιβλιογραφία σε ελληνική γλώσσα	
Α' Τα κείμενα και οι μελέτες	173
Β' Οι μεταφράσεις ξένων μελετών	176
ΙΙΙ. Πίνακας λέξεων και κυρίων ονομάτων	177

ΛΙΓΑ ΛΟΓΙΑ ΣΤΟΝ ΕΛΛΗΝΑ ΑΝΑΓΝΩΣΤΗ

Επειδή πιστεύω ότι εξακολουθεί να ισχύει το ιδανικό του Α. Κοραή «σοφόν τό σαφές», προσπάθησα να δώσω μετάφραση άμεσα και αμέσως κατανοητή στον Έλληνα αναγνώστη. Όπου ο W. Guthrie παραλληλίζει αρχαιοελληνικούς όρους (π.χ. καλός – beautiful), επεξέτεινα τον παραλληλισμό και στα νεοελληνικά. Όπου χρησιμοποίησα κάποιους νεότερους όρους (π.χ. επιφαινόμενο, ευαγγελικανισμός) όχι εύκολους για το μέσο αναγνώστη, φρόντισα να δώσω με υποσημειώσεις τη σημασία τους –εκτός αν μόνοι τους ήταν ευνόητοι (π.χ. «σωκρατισμός»). Διατήρησα στη μετάφραση το απλό λεξιλόγιο του πρωτοτύπου (π.χ. πράγμα αντί ον, μεταβολή αντί γίνεσθαι). Χρησιμοποίησα παρενθέσεις όπου δεν υπάρχει ελληνικός όρος απολύτως αντίστοιχος του αγγλικού (π.χ. intellectual, culture) ή όπου νόμισα ότι η (πιστή) μετάφραση χρειάζόταν κάποια επεξήγηση, για να γίνει ακόμα πιο ευνόητο το ελληνικό κείμενο. Εννοείται ότι η μετάφραση είναι κατά νόημα και, αναγκαστικά, ελεύθερη. Διατηρώ τη διττογραφία του αγγλικού κειμένου (π.χ. Universe, universe = Σύμπαν, σύμπαν). Οι λέξεις οι υπογραμμισμένες στο πρωτότυπο είναι και στη μετάφραση υπογραμμισμένες· όσες από αυτές είναι ελληνικά στο πρωτότυπο, στη μετάφραση βρίσκονται μέσα σε εισαγωγικά. Τα αρχαία χωρία που δίνει σε ελεύθερη αγγλική μετάφραση ο Guthrie είναι και στη νεοελληνική ελεύθερα μεταφρασμένα –όσων οι μεταφράσεις ανήκουν στο μεταφραστή. Με υποσημειώσεις δίνω τις παραπομπές, όπου ο Guthrie αναφέρεται σε συγκεκριμένο αρχαίο χωρίο, και το αρχαίο κείμενο, γιατί πιστεύω ότι ο Έλληνας αναγνώστης εξακολουθεί να μην είναι αποξενωμένος από το αρχαίο ελληνικό πρωτότυπο και –ίσως– ενδιαφέρεται γι' αυτό. Διατήρησα το πολυτονικό στα αρχαία χωρία, λέξεις ή φράσεις και στους τίτλους των αρχαίων έργων. Παράλληλα στο σαιξπηρικό απόσπασμα που μεταφράζει ο Α. Πάλλης διατηρώ την ορθογραφία του. Τέλος στην ονομαστική χρησιμοποιώ πάντοτε τον αρχαιοπρεπή τύπο Πλάτων

και θυμίζω ένα χαρακτηριστικό γεγονός με τον δημοτικιστή ακαδημαϊκό Ι. Θεοδωρακόπουλο: σε προφορικές εξετάσεις ένας φοιτητής θέλησε να πλειοδοτήσει γλωσσικά και άρχισε την απάντηση του ως εξής: «Σχετικά με αυτό ο Πλάτωνας...» Αλλ' ο Ι. Θεοδωρακόπουλος τον διέκοψε: «Οι άλλοι αλλάζουν. Ο Πλάτων μένει πάντοτε Πλάτων».

Ο ΜΕΤΑΦΡΑΣΤΗΣ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Α΄

ΟΙ ΕΛΛΗΝΙΚΟΙ ΤΡΟΠΟΙ ΤΟΥ ΣΚΕΠΤΕΣΘΑΙ

Για να δείξω το πεδίο και το σκοπό των σελίδων που ακολουθούν, το καλύτερο θα είναι να πω ευθύς εξαρχής ότι βασίζονται σε μια σύντομη σειρά παραδόσεων προορισμένων για ακροατήριο φοιτητών που σπούδαζαν οτιδήποτε άλλο παρά κλασσική φιλολογία. Προϋπόθεση ήταν ότι όσοι τις παρακολουθούσαν δεν ήξεραν ελληνικά, αλλ' ότι το ενδιαφέρον τους για κάποιον άλλο επιστημονικό τομέα —π.χ. τα Αγγλικά, την Ιστορία ή τα Μαθηματικά (υπήρχε τουλάχιστον ένας μαθηματικός ανάμεσά τους), ή ίσως τίποτε περισσότερο από μια γενική μόρφωση —τους είχε δημιουργήσει την εντύπωση ότι στη βάση μεγάλου μέρους της νεότερης ευρωπαϊκής σκέψης, συναντά κανείς τις ελληνικές ιδέες, και επομένως επιθυμούσαν να γνωρίσουν ακριβέστερα ποιες ήταν καταρχήν αυτές οι ελληνικές ιδέες. Τις είχαν συναντήσει κιόλας θα μπορούσε να υποθέσει κανείς, αλλά σε μια σειρά από παραμορφωτικούς καθρέφτες, ανάλογα με το πως ο α΄ ή ο β΄ συγγραφέας στην Αγγλία, Γερμανία ή αλλού τις είχε χρησιμοποιήσει για τους δικούς του σκοπούς και τις είχε χρωματίσει με τις ιδιότητες του δικού του πνεύματος και της εποχής του ή —ίσως— είχε ασυνείδητα επηρεαστεί από αυτές κατά τον σχηματισμό των δικών του απόψεων. Μερικοί είχαν διαβάσει έργα του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη σε μετάφραση, και θα πρέπει να είχαν βρει κάποια χωρία τους αινιγματικά, γιατί προέρχονταν από το πνευματικό κλίμα της Ελλάδας του 4ου αι. π.Χ., ενώ οι αναγνώστες αυτοί είχαν οδηγηθεί πίσω σ' αυτά ξεκινώντας από το κλίμα μιας μεταγενέστερης εποχής και μιας διαφορετικής χώρας.

Ξεκινώντας απ' αυτά τα δεδομένα προσπάθησα και θα προσπαθήσω και τώρα, για όποιον αναγνώστη μπορεί να βρísκεται σε όμοια θέση, να προσφέρω μια παρουσίαση της ελληνικής φιλοσοφίας από τις αρχές της, να ερμηνεύσω τον Πλά-

ωνα και τον Αριστοτέλη υπό το φως των προδρόμων τους παρά των διαδόχων τους και να δώσω μια κάποια ιδέα για τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα του ελληνικού τρόπου του σκέπτεσθαι και θεωρείν τον κόσμο.¹ Ελάχιστα ή καθόλου δεν θα αναφερθώ στην επίδρασή τους πάνω στους διανοητές της νεότερης Ευρώπης ή της χώρας μας. Αυτό δεν οφείλεται μόνο στους περιορισμούς που μου επιβάλλει η άγνοιά μου, αλλά και στην πεποίθηση ότι ο αναγνώστης θα χαρεί και θα ωφεληθεί περισσότερο, αν μόνος του ανακαλύψει αυτή την επίδραση και διαπιστώσει αυτές τις ομοιότητες, καθώς θα διαβάξει το βιβλίο και ανάλογα με το πεδίο των διαφερόντων του. Σκοπός μου θα είναι, μιλώντας για τους Έλληνες τους ίδιους και για λογαριασμό τους, να παράσχω αυτό το υλικό μιας παρόμοιας σύγκρισης και μια στερεή βάση, πάνω στην οποία θα μπορούσε να θεμελιωθεί η σύγκριση αυτή. Κάποιο έργο για τον υπαρξισμό, όπως διάβασα, παρουσιάζει το «γενεαλογικό δέντρο» της υπαρξιακής φιλοσοφίας. Ρίζα του υπαρξισμού θεωρεί τον Σωκράτη, προφανώς βάσει του ότι αυτός ήταν που είχε πει το απόφθεγμα «γνώθι σαυτόν». Εκτός από το ερώτημα αν εννοούσε με τα λόγια αυτά ο Σωκράτης κάτι όμοιο με ό,τι εννοεί ο υπαρξιστής του 20ου αιώνα, το έργο αγνοεί το γεγονός ότι το ρητό δεν το είχε πρωτοπει ο Σωκράτης, αλλ' αποτελούσε παραδοσιακή παρακαταθήκη ελληνικής σοφίας που, αν πρέπει να το αποδώσουμε σε κάποιον, αυτός —μπορούμε να πούμε— ήταν ο θεός Απόλλων. Όπως και να έχει το πράγμα, ο Σωκράτης θεωρούσε το ρητό, όπως και κάθε άλλος Έλληνας, ως πανάρχαιο απόφθεγμα γραμμένο στους τοίχους του ναού του Απόλλωνα στους Δελφούς. Δεν είναι χωρίς σημασία ότι το ρητό αποτελούσε μέρος της απολλώνειας λατρείας και το παράδειγμα αυτό, αν και μικρό, θα μας χρησιμεύσει να διασαφηνίσουμε το είδος της διαστροφής που ακόμα και ένα σύντομο διάγραμμα της αρχαίας σκέψης μπορεί να προλάβει.

1. Θα πρέπει ευθύς εξαρχής να πω ότι αυτό έκανε —όσο καλύτερα μπορούσε να γίνει ποτέ— ο F.M. Cornford στο έργο του *“Πριν και μετά το Σωκράτη”* (Cambridge University Press, 1932). Το γεγονός ότι το βιβλίο εκείνο έχει εξαντληθεί και, υπό τις παρούσες συνθήκες μάλλον δεν θα επανεκδοθεί για ένα χρονικό διάστημα, αποτελεί την καλύτερη δικαιολογία για τούτο το έργο μου. Όσοι όμως τυχεροί αναγνώστες εξασφαλίσουν το έργο του F.M. Cornford θα διαπιστώσουν ότι ο Cornford αντιμετωπίζει από διαφορετική σκοπιά το θέμα και ότι το βιβλίο μου τούτο, όντας κάπως εκτενέστερο, περιλαμβάνει περισσότερα δεδομένα.

Η προσέγγιση που εισηγήθηκα θα πρέπει να έχει το πλεονέκτημα ότι προβάλλει κάποιες σημαντικές διαφορές ανάμεσα στον ελληνικό τρόπο του σκέπτεσθαι και τον δικό μας, που τείνουν να αμαυρωθούν όταν, π.χ., η ελληνική ατομική θεωρία ή η πλατωνική θεωρία περί πολιτείας ξεριζωθούν από το φυσικό τους έδαφος, τον πρώιμο και σύγχρονό τους ελληνικό κόσμο, και αντιμετωπιστούν απομονωμένα, ως πρόδρομοι της σύγχρονης πυρηνικής φυσικής ή της πολιτικής θεωρίας. Γιατί, παρόλο το τεράστιο χρέος που η Ευρώπη, μαζί της και η Αγγλία, χρωστά στην ελληνική παιδεία (culture), οι Έλληνες παραμένουν για μας από πολλές απόψεις ένας αξιοσημείωτα ξένος λαός και το να μπούμε μέσα στο μυαλό τους απαιτεί πραγματικό μόχθο, γιατί σημαίνει να ξεχάσουμε πολλά απ' όσα αποτελούν μέρος του διανοητικού μας οπλισμού, που τον κουβαλάμε μαζί μας χωρίς να ερωτηθούμε και, κατά το μεγαλύτερο μέρος του, ασυνείδητα. Στη μεγάλη εποχή των δικτωριανών κλασικών σπουδών, όταν αντιμετώπιζαν τους κλασικούς σαν χορηγούς προτύπων όχι μόνο διανοητικών αλλά και ηθικών, για να τα ακολουθήσει ο καθωσπρέπει Άγγλος, υπήρχε ίσως η τάση να υπερτονίζουν τις ομοιότητες και να μην βλέπουν τις διαφορές. Οι κλασικές σπουδές της εποχής μας, από πολλές απόψεις κατώτερες, έχουν αυτό το πλεονέκτημα, ότι θεμελιώνονται και σε μια εντατικότερη σπουδή των ελληνικών διανοητικών συνηθειών και της χρήσης της γλώσσας και σε μια εκτενέστερη γνώση του διανοητικού οπλισμού των προγενέστερων λαών, και στην Ελλάδα και αλλού. Χάρη ενμέρει στις προόδους της ανθρωπολογίας και στο έργο των κλασικών φιλολόγων που ήταν αρκετά έξυπνοι ώστε να αντιληφθούν τη σχέση που είχαν με τις σπουδές τους κάποια συμπεράσματα των ανθρωπολόγων, μπορούμε χωρίς αλαζονεία να υποστηρίξουμε πως είμαστε σε θέση να εκτιμήσουμε σωστότερα τα αφανή θεμέλια της ελληνικής σκέψης, τις προϋποθέσεις που αποδέχονταν σιωπηλά, όπως εμείς αποδεχόμαστε τους καθιερωμένους κανόνες της λογικής ή το γεγονός της περιστροφής της γης.

Και εδώ θα πρέπει να πούμε απερίφραστα –χωρίς όμως να επιθυμούμε ευθύς εξαρχής να προσκολληθούμε σε μια δυσκολία– ότι είναι δύσκολο να εννοήσεις τους ελληνικούς τρόπους του σκέπτεσθαι χωρίς κάποια γνώση της ελληνικής γλώσσας. Γλώσσα και σκέψη είναι αξεδιάλυτα συνυφασμένα. Οι λέξεις

και έχουν ιστορία και σχετίζονται μεταξύ τους, πράγματα τα οποία για όσους χρησιμοποιούν τις λέξεις αυτές επηρεάζουν κατά σημαντικό μέρος τη σημασία τους, και όχι γιατί την επίδραση των λέξεων την νιώθουμε περισσότερο ασυνείδητα παρ' ό,τι τη συλλαμβάνουμε με τη νόηση. Ακόμα και στις σύγχρονες γλώσσες, πέρα από λίγες λέξεις που δηλώνουν υλικά αντικείμενα, είναι στην πράξη αδύνατο να μεταφράσουμε μια λέξη έτσι που να δώσουμε στον ξένο την ίδια εντύπωση που δίνει το πρωτότυπο σε όσους την ακούν στη μητρική τους γλώσσα. Όσον αφορά τους Έλληνες, οι δυσκολίες αυτές αυξάνουν σημαντικά εξαιτίας του χρόνου που κύλησε και της διαφοράς του πολιτιστικού περιβάλλοντος, το οποίο περιβάλλον –όταν πρόκειται για δύο σύγχρονα ευρωπαϊκά έθνη– σε μεγάλη έκταση είναι το ίδιο και για τα δύο έθνη. Όταν χρειάζεται να δασιοτούμε σε λέξεις αγγλικές όπως «justice» (=δικαιοσύνη) ή «virtue» (=αρετή) και δεν γνωρίζουμε τις ποικίλες χρήσεις των αντίστοιχων ελληνικών λέξεων στα ποικίλα χωρία, όχι μόνο χάνουμε μεγάλο μέρος από το περιεχόμενο των ελληνικών λέξεων, αλλά και επηρεαζόμαστε από τις δικές μας αγγλικές εννοιολογικές σχέσεις που συχνά είναι ξένες προς ό,τι ήθελαν να εκφράσουν οι Έλληνες*¹. Θα χρειαστεί λοιπόν απαραίτητα να χρησιμοποιήσουμε ελληνικούς όρους και να διασαφηνίσουμε όσο γίνεται τη χρήση τους. Αν το γεγονός αυτό δελεάσει μερικούς να μάθουν ελληνικά ή να ξαναγυαλίσουν όσα ελληνικά είχαν μάθει στο σχολείο και τα είχαν παραμερίσει για χάρη άλλων διαφερόντων, τόσο το καλύτερο. Αλλ' αυτό μου το βιβλίο θα συνεχίσει να προϋποθέτει ότι κάθε ελληνική λέξη θα χρειαστεί ερμηνεία.

Πριν προχωρήσουμε, ίσως κάποια παραδείγματα με βοηθήσουν να εκφράσω τι εννοώ όταν λέω ότι, αν επιθυμούμε να εννοήσουμε έναν αρχαίο διανοητή όπως ο Πλάτων, έχει σημασία να ξέρουμε κάτι για την ιστορία, τις συγγένειες και τη χρήση των –τουλάχιστον– σημαντικότερων όρων που χρησιμοποιεί, και να μην μένουμε ικανοποιημένοι με αγγλικές μερικά αντιστοιχούσες λέξεις όπως «justice» (=δικαιοσύνη), «virtue»

*¹ (Οι υποσημειώσεις με αστερίσκο ανήκουν στο μεταφραστή). Τα όσα λέει ο Guthrie ισχύουν ενμέρει και για τον Έλληνα αναγνώστη, παρά το γεγονός ότι η νεοελληνική αποτελεί εξέλιξη της αρχαιοελληνικής. Το βάθος και πλάτος των λέξεων π.χ. “δίκη”, “αρετή”, “θεός” δεν είναι σήμερα αυτό που ήταν στην αρχαιότητα. “Έχουν και οι λέξεις την ιστορία τους”.

(=αρετή) και «god» (=θεός), που είναι όλο κι όλο ό,τι βρίσκουμε στις περισσότερες μεταφράσεις. Ο καλύτερος τρόπος να αρχίσω είναι να μνημονεύσω ένα απόσπασμα από τον πρόλογο του Cornford στη μετάφρασή του της «Πολιτείας»:

«Πολλές βασικές λέξεις, όπως μουσική, γυμναστική, αρετή, φιλοσοφία, έχουν αλλάξει σημασία ή έχουν αποκτήσει διαφορετική εννοιολογική απόχρωση για τους Άγγλους. Αν άνοιγε κανείς τη μετάφραση του Jowett στην τύχη και έπεφτε στη απόφανση (549b) ότι ο καλύτερος φύλακας της «αρετής» ενός ανθρώπου είναι «η φιλοσοφία σε συνδυασμό με τη μουσική»^{*2}, ίσως τραπεί σε φυγή στην ιδέα ότι, για να αποφύγει τις παράνομες σχέσεις με το γυναικείο φύλο, θα πρέπει να παίζει βιολί στα διαλείμματα που δεν θα μελετά μεταφυσική. Ίσως αυτό έχει κάποια αλήθεια· μα μόνο αφού διαβάσει πολλά άλλα χωρία του διβλίου, θα ανακαλύψει ότι δεν εννοούσε ακριβώς αυτό ο Πλάτων, όταν έλεγε ότι ο «λόγος», σε συνδυασμό με τη «μουσική», είναι ο μόνος ασφαλής φρουρός της «αρετής»

Ας πάρουμε τρεις όρους που –κατά γενική ομοφωνία– αποδίδουν έννοιες βασικές για τα κείμενα κάθε ηθικού ή μεταφυσικού φιλοσόφου, στα οποία τους συναντάμε –τις λέξεις δηλ. “δίκη”, “αρετή” και “θεός”.

Από το ουσιαστικό “δίκη” προέρχεται το επίθετο “δίκαιος” και από αυτό στη συνέχεια ένα μακροσκελέστερο όνομα, η “δικαιοσύνη”, δηλ. η κατάσταση εκείνου που είναι “δίκαιος”. Την τελευταία λέξη χρησιμοποιεί γενικά ο Πλάτων στην περίφημη συζήτηση για τη φύση της δικαιοσύνης στην “Πολιτεία”.

Η αρχική λοιπόν σημασία της λέξης “δίκη” ίσως ήταν στην κυριολεξία της δρόμος ή μονοπάτι^{*3}. Όποια και να ’ναι η ετυμολογική της καταγωγή, η πρώτη της σημασία στην ελληνική γραμματεία δεν είναι οπωσδήποτε κάτι περισσότερο από: ο τρόπος με τον οποίο συμπεριφέρεται συνήθως κάποια κοινωνική τάξη, ή: η φυσική πορεία των πραγμάτων. Δεν υπονοείται ότι “δίκη” είναι ο σωστός δρόμος ούτε η λέξη υπαινίσσεται οποιαδήποτε υποχρέωση. Στην “Οδύσσεια”, όταν η Πηνελόπη θυμίζει στις δούλες τι καλός αφέντης ήταν ο Οδυσσεύς, λέει πως ποτέ ο άντρας της δεν είχε κάνει ή πει οποιαδήποτε σκληρή ή ταπεινωτική λέξη και ότι δεν είχε ευνοούμε-

*2 “Λόγος κεκραμένος μουσική” στο πρωτότυπο.

*3 Στο Liddell-Scott διαβάζουμε: “δίκη”=συνήθεια, έξις, συνήθως πορεία.

νους, όπως είναι η “*δίκη*” των βασιλιάδων— δηλ. όπως συνηθίζουν οι βασιλιάδες να συμπεριφέρονται. Όταν ο χοιροβοσκός Εύμαιος φιλοξενεί —χωρίς να το ξέρει— τον κύριό του, δικαιολογείται για τη λιτότητα της τροφής λέγοντας: “το δόσιμό μας λίγο/μα πρόσχαρο. Γιατί ’ναι αυτό το ριζικό (η “*δίκη*”) των δούλων,/που όλο φοβούνται”^{*4}. Εννοεί πως αυτή είναι η συνήθεια, ό,τι θα περίμενε κανείς. Ο γιατρός Ιπποκράτης περιγράφοντας μιαν ασθένεια λέει: “Ο θάνατος δεν ακολουθεί αυτά τα συμπτώματα *«κατά γε δίκην»*” και εννοεί: “συνήθως” (“*όπως θά περίμενε κανείς*”)¹.

Είναι εύκολο για μια τέτοια λέξη να γλιστρήσει από αυτή την καθαρά μη ηθική σημασία του τι θα περίμενε κανείς, όπως έχουν τα πράγματα, και να λάβει κάτι από τη χροιά που εκφράζουμε όταν λέμε «τι θα περιμέναμε από έναν άνθρωπο», δηλ., να συμπεριφέρεται κόσμια, να πληρώνει τα χρέη του κ.ο.κ. Αυτή η μετάβαση συνέβη νωρίς, και στην ποίηση του Αισχύλου, έναν αιώνα πριν από τον Πλάτωνα, η Δίκη έχει κιάλας προσωποποιηθεί: είναι το μεγαλόπρεπο πνεύμα της χρηστότητας που κάθεται σε θρόνο πλάι στο Δία. Είναι όμως απίθανο αυτή η πρώτη σημασία της λέξης να έχει πάψει να υπάρχει στο νου όσων την χρησιμοποιούν και που, ως παιδιά, είχαν μάθει να διαβάζουν σελίδες από τον Όμηρο. Πράγματι κάτι σαν απολίθωμα παρέμεινε στη χρήση της αιτιατικής “*δίκην*” που — ως πρόθεση — σήμαινε: “σαν”, “με τον τρόπο του...”.

Τερματίζοντας ο Πλάτων τις προσπάθειες να ορίσει τη δικαιοσύνη στην “*Πολιτεία*” του, αφού απορρίψει αρκετούς ορισμούς που περισσότερο ή λιγότερο αντιστοιχούν στις έννοιες που εμείς εννοούμε με τη λέξη αυτή, δέχεται τελικά την εξής: η “*δικαιοσύνη*”, η κατάσταση του ανθρώπου που ακολουθεί τη “*δίκη*”, δεν είναι τίποτε άλλο παρά “να σκέπτεσαι μόνο τη δουλειά σου”^{*5}, να κάνεις ό,τι σου ταιριάζει ή να ακολουθείς το δρόμο που σου πρέπει και να μην μπερδεύεσαι στα πόδια των άλλων ή να μην προσπαθείς να κάνεις τη δουλειά τους εσύ αντί γι’ αυτούς. Μας φαίνεται πότε-πότε ότι

*4 Μετάφραση Ζ. Σίδερη.

1. Τα χωρία: ‘Ομ. δ 691 κέ: “ή τ’ ἐστὶ δίκη θεῶν βασιλῶν”. ζ 59:” ἢ γάρ δμῶν δίκη ἐστίν”. ‘Ιππ. Κεφ. Τρωμ. 3: “ὁ θάνατος οὐ γίνεται κατὰ γε δίκην”.

*5 433α: “τό τὰ αὐτοῦ πράττειν καί μὴ πολυπραγμονεῖν”.

τέτοιες συζητήσεις ‘ᾧδιναν ὄρος καί ἔτεκον μῦν’; Αν ναι, ίσως το αποτέλεσμα γίνει περισσότερο ενδιαφέρον, αν σκεφθούμε ότι αυτό που έκανε ο Πλάτων ήταν να απορρίψει τις σημασίες που η λέξη είχε στις μέρες του και με ίσως ασύνειδη ιστορική αίσθηση να γυρίσει πίσω στην αρχική σημασία της λέξης. Η λέξη είχε τις ρίζες της στις ταξικές διακρίσεις της παλιάς ομηρικής αριστοκρατικής εποχής, τότε που σωστή πράξη σήμαινε γενικά να ξέρεις τη θέση σου και να μένεις πιστός σ’ αυτή· και για τον Πλάτωνα, που θεμελιώνει μια νέα αριστοκρατία, η διάκριση των τάξεων – θεμελιωμένη αυτή τη φορά σε μια σαφώς μελετημένη διάκριση των λειτουργιών που την καθόριζαν παράγοντες ψυχολογικοί, μα παρ’ ὄλ’ αυτά αποτελούσε κι αυτή διάκριση τάξεων – ήταν το κύριο στήριγμα του κράτους.

Δεύτερο παράδειγμά μας θα είναι η λέξη που στα αγγλικά αποδίδεται γενικά ως “virtue”. Είναι η “αρετή”. Χρησιμοποιείται και στον πληθυντικό και στον ενικό και το πρώτο πράγμα που θα πρέπει να συλλάβουμε είναι, όπως λέει και ο Αριστοτέλης, ότι η λέξη δηλώνει κάτι που ισχύει σχετικά με κάτι άλλο και όχι μόνο του, όπως συμβαίνει με την αγγλική λέξη “virtue”. “Αρετή” σημαίνει: να είσαι καλός σε κάτι, και ήταν φυσικό για έναν Έλληνα ακούγοντας τη λέξη να ρωτήσει: «Η “ἀρετή” τίνος;» Κατά κανόνα συνοδεύεται από μια γενική προσδιοριστική ή έναν επιθετικό προσδιορισμό. (Δεν απολογούμαι για τη χρήση αυτών των γραμματικών ὀρων, γιατί επιθυμώ να σας εξοικειώσω με την ιδέα ότι γραμματική και σκέψη, γλώσσα και φιλοσοφία είναι στενότερα συνυφασμένα, και ότι, ενώ είναι πολύ εύκολο να παρακάμψουμε κάτι χαρακτηρίζοντάς το “καθαρά γλωσσικό θέμα”, δεν μπορεί στην πράξη να υπάρξει διαζύγιο ανάμεσα στην έκφραση μιας σκέψης και στο περιεχόμενό της). “Αρετή” λοιπόν είναι λέξη ατελής καθαυτήν. Υπάρχει η “ἀρετή” των παλαιστών, ιππέων, στρατιγών, υποδηματοποιών, δούλων. Υπάρχει πολιτική “ἀρετή”, οικιακή “ἀρετή”, στρατιωτική “ἀρετή”. Στην πράξη σήμαινε “επάρκεια”. Τον 5ον αι. π.Χ., δημιουργήθηκε μια τάξη πλανόδιων δασκάλων, των Σοφιστών, που επέμεναν ότι μεταδίδουν την “ἀρετή”, ιδιαίτερα την αρετή του πολιτικού και του ρήτορα. Αυτό δεν σήμαινε ότι η διδασκαλία τους ήταν πρώτιστα ηθική, αν και οι συντηρητικότεροί τους οπωσδήποτε στην έννοια της πολιτικής αρετής περιέκλειαν και μια ηθική πλευ-

ρά. Αυτό που ήθελαν να τονίσουν ήταν η πρακτική και άμεσα ωφέλιμη φύση της. Η “ἀρετή” σήμαινε την επαγγελματική ικανότητα και, αν υπήρχε κάτι παρόμοιο στην αρχαία Ελλάδα, τα μαθήματα για το “πως θα πετύχετε στη δουλειά σας”, “δι’ αλληλογραφίας”, αναμφίβολα θα είχαν στην προμετωπίδα τους για διαφημιστικούς λόγους τη λέξη “ἀρετή”.

Χρησιμοποιούσαν βέβαια και μόνη της τη λέξη, όταν η σημασία της ήταν αναμφίβολη. Στις περιπτώσεις αυτές η λέξη σήμαινε το είδος εκείνο της ικανότητας που εκτιμούσε κυριότατα μια συγκεκριμένη κοινωνία. Έτσι ανάμεσα στους ομηρικούς πολεμιστές η “ἀρετή” σήμαινε τη γενναιότητα. Οι Σωκράτης, Πλάτων και Αριστοτέλης, τη χρησιμοποίησαν με κάποια νεωτεριστική σημασία. Την προσδιόρισαν με το επίθετο “άνθρωπινή” κι έτσι της έδωσαν μια γενική σημασία – η εξαιρετικότητα ενός ανθρώπου καθαυτόν, η επάρκειά του στη ζωή – και προκαλούσαν την έκπληξη του κόσμου υποδηλώνοντας ότι δεν ήξεραν τι ήταν, αλλά ότι ήταν κάτι που έπρεπε να ερευνηθεί. Η έρευνα αυτή σήμαινε – σημειώστε ότι η λέξη είχε κληρονομήσει την *πρακτική* της σημασία – να ανακαλύψει ο άνθρωπος ποιο ήταν το “έργον” του, η δουλειά του. Όπως ο στρατιώτης, ο πολιτικός και ο υποδηματοποιός έχουν συγκεκριμένη αποστολή, έτσι – καταπώς υποστήριζαν – πρέπει να υπάρχει μια γενική αποστολή που θα πρέπει όλοι να εκπληρώσουμε, εφόσον είμαστε όλοι άνθρωποι. Βρείτε το και θα ξέρετε στο εξής σε τι συνίσταται η ανθρώπινη “ἀρετή”, η επάρκεια. Αυτή η γενίκευση, που μόνη αυτή προσεγγίζει – σε οποιαδήποτε χρήση της – την έννοια της αγγλικής “virtue”, αποτελούσε ως ένα βαθμό καινοτομία των φιλοσόφων, αλλά ακόμη και σε αυτούς δεν χάθηκε ποτέ η αρχική πρακτική της σημασία.

“Άρετή”, λοιπόν, σήμαινε πρώτα από όλα μια ιδιαίτερη ικανότητα ή επάρκεια σε κάποιο συγκεκριμένο επάγγελμα και θα συμφωνήσουμε πως αυτή η επάρκεια εξαρτάται από τη σωστή κατανόηση ή γνώση του συγκεκριμένου επαγγέλματος. Δεν είναι λοιπόν εκπληκτικό το ότι, όταν οι φιλόσοφοι γενίκευαν την έννοια για να περιλάβει και τη σωστή εκπλήρωση των υποχρεώσεων κάθε ανθρώπινου όντος καθαυτό, εξακολουθούσε η λέξη να συνδέεται με τη γνώση. Ο καθένας μας έχει ακούσει το “σωκρατικό παράδοξο”, την άποψή του δηλ. ότι “η αρετή είναι γνώση”. Ίσως αρχίσει να μας φαίνεται λι-

γότερο παράδοξο, αν σκεφτούμε, ότι η φράση για ένα σύγχρονο άνθρωπο θα σήμαινε φυσικά κάτι σαν: “Δεν μπορείς να είσαι επαρκής σε οποιαδήποτε δουλειά, αν δεν κοπιάσεις να τη μάθεις καλά”.

Το τρίτο παράδειγμα είναι η ελληνική λέξη “θεός”. Όταν επιχειρούμε να εννοήσουμε τις θρησκευτικές απόψεις του Πλάτωνος, ως σπουδαστές της Θεολογίας ή της Φιλοσοφίας, αποδίδουμε σημασία στο ερώτημα αν ήταν πολυθεϊστής ή μονοθεϊστής – και οι δύο αυτές λέξεις (ελληνικής καταγωγής και στα αγγλικά) στη σύγχρονη εποχή αποδίδουν διαίρεση σύγχρονη, μη ελληνική. Συγκρίνουμε τις λέξεις του Πλάτωνα (συχνά σε μετάφραση) με τις λέξεις των Χριστιανών, Ινδών ή άλλων θεολόγων. Μα ίσως είναι σημαντικότερο να εξετάσουμε σχετικά τη μητρική γλώσσα του Πλάτωνα, έχοντας υπόψη μας μια καλή παρατήρηση που διατύπωσε ο Γερμανός φιλόλογος Wilamowitz*⁶, ότι η ελληνική λέξη “θεός” στον Πλάτωνα κατ’ αρχήν κατέχει θέση κατηγορουμένου. Δηλαδή οι Έλληνες, αντίθετα με τους Χριστιανούς ή τους Εβραίους, δεν δεβαιώνουν πρώτα την ύπαρξη του Θεού και μετά να προχωρήσουν στην απαρίθμηση των ιδιοτήτων του, λέγοντας “ο Θεός είναι αγαθός”, “ο Θεός είναι αγάπη” κ.ο.κ. Μάλλον εντυπωσιάζονταν τόσο ή τρώμαζαν από τα πράγματα της ζωής ή της φύσης που προκαλούσαν αξιοσημείωτη χαρά ή φόβο, ώστε έλεγαν “αυτό είναι θεός” ή “εκείνο είναι θεός”. Ο Χριστιανός λέει: “ο Θεός είναι αγάπη”· ο Έλληνας λέει: “η αγάπη είναι “θεός””. Όπως το ανέπτυξε ένας άλλος συγγραφέας: “Λέγοντας ότι η αγάπη ή η νίκη είναι θεός ή, ακριβέστερα, κάποιος θεός, εννοούσαν πρώτα απ’ όλα και κυριότατα ότι είναι κάτι ανώτερο από τα ανθρώπινα, κάτι που δεν υπόκειται στο θάνατο, αιώνιο... Όποια εξουσία, όποια δύναμη που βλέπομε να υπάρχει στον κόσμο, δεν γεννιέται μαζί μας και θα εξακολουθήσει να υπάρχει και αφού φύγουμε από εδώ θα μπορούσε κατ’ αυτόν τον τρόπο να ονομαστεί θεός – και τέτοιοι υπήρχαν πολλοί”¹.

Σε μια τέτοια κατάσταση του πνεύματος και με αυτή την ευαισθησία για τον υπερφυσικό χαρακτήρα πολλών από αυτά που μας συμβαίνουν και που μας δίνουν, ίσως ξαφνικά κεν-

*6 Βλ. τό έργο του Der glaube der Hellenen Darmstatt ²1955, σελ. 17-21.

1. G.M.A. Grube, Plato’s Thought, London 1935, σελ. 150.

τρίσματα χαράς ή φόβου, τα οποία δεν μπορούμε να εξηγήσουμε, ένας Έλληνας ποιητής θα μπορούσε να γράψει στίχους όπως: “Η αλληλοεκτίμηση ανάμεσα σε δύο φίλους είναι “θεός””^{*7}. Πρόκειται για κατάσταση του πνεύματος που προφανώς δεν έχει μικρή σημασία για το πολυσυζητημένο ερώτημα του μονοθεϊσμού ή του πολυθεϊσμού στον Πλάτωνα, αν ίσως πράγματι δεν αφαιρεί οποιοδήποτε νόημα από το ερώτημα. Ο Cornford στο εναρκτήριο μάθημά του στο Καίμπριτζ παρατήρησε πως η φιλοσοφική συζήτηση σε οποιαδήποτε εποχή κυριαρχείται σε εκπληκτικό βαθμό από μια σειρά αξιωμάτων που σπάνια αναφέρονται – ή και ποτέ. Αυτά τα αξιώματα αποτελούν “το θεμέλιο εκείνο των τρεχουσών αντιλήψεων που παραδέχονται όλοι, όσοι ανήκουν σε ένα συγκεκριμένο πολιτισμό, και που ποτέ δεν τις αναφέρουν, ρητά, γιατί τις θεωρούν προφανείς και αναμφισβήτητες”. Μνημονεύει τον Whitehead, όταν γράφει: “Όταν επικρίνετε τη φιλοσοφία μιας εποχής, μην κατευθύνετε την προσοχή σας κυρίως σε αυτές τις θέσεις που νιώθουν αναγκαίο να υπερασπιστούν ρητά όσοι την αποδέχονται. Θα υπάρχουν κάποια θεμελιακά αξιώματα που οι οπαδοί οποιοδήποτε από τα ποικίλα συστήματα της εποχής δέχονται ασύνειδα”.

Εδώ παρεμβαίνει η γνώση της γλώσσας. Μελετώντας τον τρόπο με τον οποίο οι Έλληνες χρησιμοποιούν τις λέξεις τους – όχι μόνο οι φιλόσοφοι, αλλά και οι ποιητές και οι ρήτορες και οι ιστορικοί, σε ποικιλία χωρίων και περιστάσεων – είμαστε σε θέση να διεισδύσουμε κάπως στις ασύνειδες λογικές προϋποθέσεις της εποχής που έζησαν.

Ως δεύτερο παράδειγμα των ασύνειδων προϋποθέσεων της εποχής μπορούμε να θυμηθούμε το πόσο κοντά δρίσκονταν οι Έλληνες κατά τα αρχαϊκά χρόνια, και πολλοί από τον κοινό λαό σε όλη την κλασική περίοδο, στο μαγικό στάδιο της σκέψης. Η μαγεία αποτελεί πρωτόγονη μορφή εφαρμοσμένης επιστήμης. Είτε πιστεύουν ότι τα πνεύματα, ή οι θεοί, παρεμβαίνουν σε κάποιο στάδιο στην όλη διαδικασία είτε όχι, αυτός που κατέχει τη σωστή μαγική τεχνική αναγκάζει τους θεούς, ή τα πνεύματα, να δράσουν όχι λιγότερο απ’ όσο αν ήταν αυτοί άψυχα αντικείμενα. Ο μάγος ταξινομεί μια κάποια σειρά ενεργειών και κατόπιν με την ίδια βεβαιότητα εφαρμόζεται ο

*7 Εύριπ. Έλένη, 560.

νόμος της αιτίας και του αποτελέσματος· σαν να σκόπευε κάποιος σωστά και να τραβούσε τη σκανδάλη. Η εφαρμοσμένη επιστήμη βασίζεται πάνω στους νόμους της φύσης. Το ίδιο και η μαγεία, αν και οι νόμοι της δεύτερης ήταν τέτοιοι που να μην τους πιστεύουμε πια. Θεμελιώδης ήταν ο νόμος της συμπάθειας, που δεχόταν ότι υπάρχει φυσικός δεσμός ανάμεσα σε μερικά πράγματα που μας φαίνεται να μην συνδέονται καθόλου με τον ίδιο τρόπο. Σήμαινε ότι, όπου δύο πράγματα συνδέονται κατά τον τρόπο αυτό, τότε ό,τι κάνει ή παθαίνει το ένα, το ίδιο θα κάνει ή θα πάθει και το άλλο αναπόφευκτα. Τέτοιου είδους δεσμός υπάρχει μεταξύ ενός ανθρώπου και της εικόνας του. Υπάρχει επίσης δεσμός ανάμεσα στον άνθρωπο και σε ο,τιδήποτε αποτελούσε κάποτε μέρος του, όπως είναι τα κομμένα μαλλιά, ή νύχια, ή και τα ρούχα του, που, επειδή τα είχε πάνω του, επηρεάστηκαν από την προσωπικότητά του. Από δω προέρχεται, η πολύ γνωστή συνήθεια να κακομεταχειριζόμαστε μια κούκλα που της έχουμε δώσει το όνομα του εχθρού μας, ή να καίμε (με ανάλογες μαγικές επικλήσεις) ένα μέρος από τα μαλλιά του ή μια κλωστή από το πανωφόρι του. Συμπάθεια υπάρχει και μεταξύ πραγμάτων ή ανθρώπων και των ονομάτων τους. Ακόμη και με το να γράψεις το όνομα ενός εχθρού πάνω σε μια πλάκα μολυβένια, να την τρυπήσεις και να τη θάψεις (παραδίδοντάς την στις δυνάμεις του κάτω κόσμου), θα μπορούσες να τον πληγώσεις ή να τον σκοτώσεις. Αυτή η πρακτική, αν και κατ' εξοχήν πρωτόγονη, επικρατούσε γύρω από την Αθήνα την ίδια τον 4ο αι. π.Χ., δηλαδή στα χρόνια του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη.

Για όσους σκέπτονται παρόμοια, το όνομα είναι σαφώς εξίσου πραγματικό όσο και το ονομαζόμενο πράγμα και αποτελεί τμήμα του. “Το όνομα”, όπως είπε κάποιος, “αποτελεί τμήμα ενός ανθρώπου, όσο και κάποιο μέλος του”. Λοιπόν ο πλατωνικός διάλογος “Κρατύλος” ασχολείται με την καταγωγή της γλώσσας και σε πλάτος με το ερώτημα αν τα ονόματα των πραγμάτων τους ανήκουν “φύσει” ή “θέσει”, αν δηλ. αποτελούν φυσικό τμήμα του πράγματος ή έχουν απλώς αυθαίρετα επινοηθεί από τον άνθρωπο. Το ερώτημα μοιάζει ανόητο και φαίνεται πως ένα πυκνό παραπέτασμα παρεμβάλλεται ανάμεσα σε μας και στον κόσμο που μπορούσε να ξοδεύει ώρες συζητώντας αυτό το πρόβλημα. Γίνεται όμως πιο ενδιαφέρον, αν ιδωθεί κάτω από το φως όσων έλεγα ως τώρα και των έργων

των ανθρωπολόγων, όπως των της γαλλικής σχολής που αντιπροσωπεύει ο Levy-Bruhl, ο οποίος υποστηρίζει αυτό που ονομάζει προ-λογική νοοτροπία του πρωτόγονου ανθρώπου, ένα στάδιο της ανθρώπινης εξέλιξης, τότε που οι συνηθισμένες νοητικές διαδικασίες, ήταν διαφορετικές από τις δικές μας και αυτό που αποκαλούμε “λογική” δεν είχε θέση. Τον επέκριναν γι’ αυτό – και πιστεύω σωστά. Δεν είναι ότι το ανθρωπινό μυαλό δούλευε κάποτε πάνω σε γραμμές τελείως διαφορετικές, αλλ’ απλώς στην τότε κατάσταση του πνεύματος η υποδομή βάσει της οποίας σκέπτονταν οι άνθρωποι ήταν τόσο διαφορετική, ώστε αναπόφευκτα κατέληγαν σε ό,τι για τα δικά μας μάτια αποτελεί παράδοξο συμπέρασμα. Και στις δύο περιπτώσεις το αποτέλεσμα είναι το ίδιο


Ορισμένα πράγματα συνδέονται ή ταυτίζονται μέσα στο νου τους με τρόπο που εμείς τον θεωρούμε παράλογο. Η άποψη του Κρατύλου στον ομώνυμο διάλογο του Πλάτωνα προδίδει ακριβώς νοοτροπία σύμφωνα με την οποία είναι δυνατός ο μαγικός συσχετισμός, όταν δηλ. λέει: “Μου φαίνεται πολύ απλό. Όποιος γνωρίζει τις λέξεις γνωρίζει και τα πράγματα”^{*8}. Ο Σωκράτης τον ρωτά αν εννοεί ότι αυτός που έμαθε ένα όνομα, γνώρισε και το πράγμα που ονομάζεται έτσι, και ο Κρατύλος παραδέχεται ότι ακριβώς αυτό επιθυμεί να εκφράσει. Ενδιαφέρον προκαλεί το γεγονός ότι, όταν το επιχείρημά του καταπίπτει, καταφεύγει τελικά σε υπερφυσική εξήγηση για την καταγωγή των λέξεων: “Πιστεύω πως η σωστότερη γνώμη γι’ αυτά τα πράγματα είναι αυτή, Σωκράτη, πως δηλ. κάποια δύναμη υπεράνθρωπη έδωσε τα πρώτα ονόματα στα πράγματα, πρέπει λοιπόν αυτά τα ονόματα να είναι τα σωστά”^{*9}.


Παρόμοιες αντιλήψεις μπορούν αργότερα να μας βοηθήσουν, όταν θα φτάσουμε να αναλογιστούμε την έννοια του “λόγου” στον Ηράκλειτο, λέξη που φαίνεται να σημαίνει – πράγμα αινιγματικό – ταυτόχρονα τα λόγια που λέει, την αλήθεια που περιέχουν αυτά τα λόγια, και την εξωτερική πραγματικότητα που νοεί και περιγράφει και στην οποία έδωσε το

*8 (435d): “καί τοῦτο πάνυ ἀπλοῦν εἶναι, ὅς ἂν τά ὀνόματα ἐπίσθηται, ἐπίστασθαι καί τά πράγματα”.

*9 (438c): “Ὀίμαι μὲν ἐγὼ τόν ἀληθέστατον λόγον περὶ τούτων εἶναι, ὃ Σώκρατες, μίջω τινά δύναμιν εἶναι ἢ ἀνθρωπεῖαν τήν θεμένην τά πρώτα ὀνόματα τοῖς πράγμασιν, ὥστε ἀναγκαῖον εἶναι αὐτά ὀρθῶς ἔχειν”.

όνομα της φωτιάς. Οι Πυθαγόρειοι, που αποτελούσαν θρησκευτική αδελφότητα όσο και φιλοσοφική σχολή, παρουσιάζουν πολλά ίχνη αυτού του πράγματος. Οι παλαιότεροί της υποστήριζαν ότι “Τα όντα είναι αριθμοί”^{*10}. Για να το αποδείξει είπε: “Προσέξτε! Το 1 είναι η στιγμή (·), το 2 η ευθεία

(·—·), το 3 η επιφάνεια () , και το 4 ένα στερεό σώ-

μα (). Έτσι τα στερεά προέρχονται από τους αριθμούς”^{*11}. Μπορεί να θεωρήσουμε αυτόν τον τρόπο του σκέπτεσθαι ως ένα αδικαιολόγητο και πράγματι ακατανόητο άλμα από τις αφηρημένες νοητικές έννοιες των μαθηματικών προς τις στερεές πραγματικότητες της φύσης. Η πυραμίδα η κατασκευασμένη με τον αριθμό 4 δεν είναι λίθινη ή ξύλινη αλλά άυλη, απλή σύλληψη του νου. Ο Αριστοτέλης είχε πολύ απομακρυνθεί από τη νοοτροπία των Πυθαγορείων, ώστε να μην το καταλαβαίνει και να παραπονείται ότι οι Πυθαγόρειοι “καθιστούσαν αδαρείς οντότητες τα στοιχεία των όντων, τα οποία έχουν βάρος”^{*12}. Αλλ’ ο ανθρωπολόγος μάς λέει πάλι: “Η προ-λογική νοοτροπία, που δεν κατέχει αφηρημένες έννοιες... δεν διακρίνει σαφώς τον αριθμό από τα αριθμούμενα αντικείμενα”. Πράγματι οι αριθμοί, όπως και κάθε τι άλλο – είτε αντικείμενα ή ό,τι θα έπρεπε να διακρίνουμε από τα αντικείμενα ως απλά συμβατικά σύμβολα, λέξεις ή ονόματα – είναι προικισμένοι με δικές τους μαγικές ιδιότητες ή συγγένειες. Κάποια γνώση αυτών των γεγονότων θα μας βοηθούσε να προσεγγίσουμε τους πρώιμους Πυθαγορείους με κάπως περισσότερη συμπάθεια.

Πριν αφήσουμε αυτό το θέμα, θα πρέπει να σας προειδοποιήσω (όσο κι αν αυτό φαίνεται παράξενο) να μη δώσετε πολύ βάρος σε ό,τι έχω πει. Ο Πυθαγόρας δεν ήταν πρωτόγονος. Η ομοιότητά του με τον πρωτόγονο νου φτάνει ως ένα σημείο, αλλά όχι πιο πέρα. Ήταν μαθηματική μεγαλοφυΐα. Ανακάλυψε, μεταξύ άλλων, ότι οι αρμονικές νότες της μουσικής οκτάβας αντιστοιχούν σε καθορισμένες μαθηματικές αναλογίες και

^{*10} Ἀριστ. Μετάφ. 987b 11-12.

^{*11} Βλ. Σπενσίππου, Θεολ. Ἀριθμ. σ. 61 και Πρόκλου εἰς Εὐκλ. Ι, σ. 97.

^{*12} Μεταφ. 1090a: “ποιούσι ἐξ ἀριθμῶν τὰ φυσικὰ σώματα, ἐκ μὴ ἐχόντων βάρος μηδὲ κουφότητα ἔχοντα κουφότητα καὶ βάρος”.

βρήκε ποιες ήταν οι αναλογίες. Η κλίση του προς τα μαθηματικά επέδρασε βαθειά σε όλη του την σκέψη. Αλλά τα ασύνειδα αξιώματά του την έκαμαν να μουχλιάσει κι αυτή και οι σκέψεις που αναπτύσσω εδώ, αν προσεκτικά και με κριτική διάθεση τις συσχετίσουμε με ό,τι ξέρουμε για τις απόψεις του, ίσως μας βοηθήσουν να μπούμε στο μυστικό ορισμένων απ' αυτές. Πρέπει όμως να τις κρατήσουμε αυστηρά στο χώρο που ανήκουν. Η ανθρωπολογική προσέγγιση των Ελλήνων είναι τόσο θελκτική, που οδήγησε σε στραβό δρόμο πολλούς φιλολόγους. Ίσως – όπως είπα – η μαγεία να ήταν συνηθισμένη στα χρόνια του Πλάτωνα. Είναι εξίσου σημαντικό το γεγονός ότι την κατεδίκασε απερίφραστα. Αν όσα είπα μας γεννούν την εντύπωση ότι οι Έλληνες διανοητές ήταν κάτι σαν ανώτερης ποιότητας μάγοι με μια δόση λογικής σκέψης, κάτι τέτοιο θα ήταν χειρότερο κι από άχρηστο. Αυτό που πρέπει να κάνουν είναι να μας δώσουν κάποια ιδέα για τις δυσκολίες με τις οποίες είχαν να παλέψουν οι διανοητές αυτοί, και έτσι – αν όχι τίποτε άλλο – να μεγαλώσουν την εκτίμησή μας προς τα επιτεύγματά τους, όταν φτάσουμε σε αυτά. Επιπλέον η ιστορία της ελληνικής σκέψης είναι – σε μια από τις πλευρές της – η πορεία της χειραφέτησης από παρόμοιες λαϊκές προκαταλήψεις, πολλές από τις οποίες μπορούμε και σήμερα να τις μελετήσουμε στους χωρικούς της σύγχρονης Ελλάδας, και αυτό το γεγονός κατέστησε φρόνιμη μια – υπό τύπον εισαγωγής – αναφορά σε αυτές.

Μια και γράφουμε ένα έργο για την ιστορία της φιλοσοφίας μιας ορισμένης εποχής, θα πρέπει βέβαια να υιοθετήσουμε έναν ορισμό της λέξης “φιλοσοφία” που να ταιριάζει στη σκέψη της εποχής εκείνης. Ας την περιγράψουμε λοιπόν με τρόπο για τον οποίο, ίσως να μην συμφωνούν όλοι όσοι ονομάζουν σήμερα τον εαυτό τους φιλόσοφο, μα που είναι βολικός, για τη θέωση των φιλοσόφων της Ελλάδος. Προσωπικά θα υποστηρίξω όμως – κι ας περιμένω να αντιμετωπίσω διαφωνίες – ότι η διαίρεση των φιλοσοφικών θεμάτων, την οποία θα υιοθετήσω για τον παρόντα σκοπό μου, έχει σχέση με τα σημερινά προβλήματα της διανοήσεως όση και με τα προβλήματα της αρχαίας σκέψης.

Η φιλοσοφία έχει δύο κύριες πλευρές και, καθώς ωριμάζει, αναπτύσσεται και μια τρίτη.

1. *Θεωρητική ή επιστημονική.* Είναι η προσπάθεια του αν-

θρώπου να εξηγήσει τον κόσμο μέσα στον οποίο ζει, τον μακρόκοσμο. Σήμερα οι ειδικές φυσικές επιστήμες έχουν αναπτυχθεί σε βαθμό που να διακρίνονται από τη φιλοσοφία και ο τελευταίος αυτός όρος χρησιμοποιείται ακόμη, όσον αφορά τον παραπάνω σκοπό, για τη μεταφυσική. Αλλά θα μιλήσουμε για μια εποχή στην οποία επιστήμη και φιλοσοφία βρίσκονταν ακόμα στην παιδική τους ηλικία και δεν υπήρχε μεταξύ τους διάκριση.

2. *Πρακτική* (περιλαμβάνεται η ηθική και η πολιτική). Η σπουδή του ίδιου του ανθρώπου, του μικρόκοσμου, της φύσης του και της θέσης του στον κόσμο, των σχέσεών του με τους συνανθρώπους του. Κίνητρο μιας τέτοιας φιλοσοφικής έρευνας – όπως συμβαίνει με την έρευνα της φύσης του σύμπαντος – είναι η απλή περιέργεια, αλλά και η πρακτική αξία που έχει το να βρούμε πώς θα βελτιωθεί η ανθρώπινη ζωή και πράξη.

Χρονολογικά θα διαπιστώσουμε ότι στην Ελλάδα η πρώτη πλευρά παρουσιάστηκε πριν από τη δεύτερη, αν και εδώ θα πρέπει να διακρίνουμε μεταξύ των περιστασιακών σκέψεων για την ανθρώπινη ζωή και συμπεριφορά αφενός και της ηθικής φιλοσοφίας αφετέρου. “Η ηθική σκέψη, ως αποτέλεσμα των διωτικών απαιτήσεων μιας κοινωνίας, προηγήθηκε της σκέψης για τη φύση, ενώ η κριτική έρευνα των αρχών της συμπεριφοράς, για χάρη των ίδιων αυτών απαιτήσεων, αρχίζει απλώς αργότερα”. Αυτή η παρατήρηση του Henri Berg, στον πρόλογό του στο έργο του Robin “*Ελληνική Σκέψη*”^{*13}, έχει γενική ισχύ. Ας την εφαρμόσουμε στην περίπτωση της αρχαίας Ελλάδας και θα δούμε ότι η γνωμική και διδακτική ποίηση των Ησιόδου, Σόλωνα ή Θεόγνη – γεμάτη γνωμικά και αφορισμούς – προηγήθηκε των αρχών της φυσικής φιλοσοφίας στην Ιωνία κατά τον 6ο αιώνα. Εξάλλου, για να συναντήσουμε ό,τι θα μπορούσε να ονομαστεί *φιλοσοφία* της ανθρώπινης συμπεριφοράς – δηλ. την προσπάθεια να θεμελιώσουμε τις πράξεις μας σε ένα συστηματικό συνδυασμό γνώσης και θεωρίας – θα χρειαστεί να περιμένουμε μέχρι το τέλος του 5ου αι. Θα έλθει με τους Σοφιστές και το Σωκράτη, όταν το αρχικό κύμα του ενθουσιασμού για τη φυσική φιλοσοφία θα έχει περάσει και η εμπιστοσύνη των οπαδών της θα έχει κλονιστεί με τον σκεπτικισμό.

*13 L. Robin, *Greek Thought*, αγγλ. έκδ. Kegan Paul, 1928.

3. Είπα, ότι καθώς ενηλικιώνεται η φιλοσοφία, αναπτύσσεται μια τρίτη πλευρά. Είναι η *κριτική φιλοσοφία*, που περιλαμβάνει τη λογική και την επιστημολογία ή θεωρία της γνώσης. Μόνο σε ένα σχετικά προχωρημένο στάδιο της σκέψης άρχισε ο κόσμος να αναρωτιέται για την επάρκεια των οργάνων με τα οποία μας προίκισε η φύση για να έλθουμε σε επαφή με τον έξω κόσμο. Πάνω σε τι τελικά θεμελιώνεται η γνώση μας; Στη μαρτυρία των αισθήσεων; Ξέρουμε πως οι αισθήσεις κάποτε μας εξαπατούν. Έχουμε καμιά απόδειξη ότι μας φέρνουν κάποτε σε επαφή με την πραγματικότητα; Είναι οι νοητικές μας μέθοδοι δέβαιες; Θα ήταν καλύτερο να αρχίσουμε να εργαζόμαστε πάνω στις ίδιες τις μεθόδους, να τις αναλύουμε και να τις ελέγχουμε, πριν επιτρέψουμε στον εαυτό μας να σκεφτεί περισσότερο τον εξωτερικό κόσμο. Αυτά τα ερωτήματα ανήκουν στην κριτική φιλοσοφία. Έχει ως θέμα της την ίδια τη σκέψη. Η φιλοσοφία αποκτά αυτοσυνείδηση. Ο δρόμος έχει πια στρωθεί από τη στιγμή που κάποιος φιλόσοφος άρχισε να αμφιβάλει για τις μαρτυρίες των αισθήσεών του, όπως έκαναν οι Ηράκλειτος και Παρμενίδης με τον ιδικό του καθένας τρόπο στην Ελλάδα των αρχών του 5ου αι. Η κριτική φιλοσοφία δεν έκανε πολλές προόδους ως τα τελευταία χρόνια του Πλάτωνα, αλλά θα είναι ενδιαφέρον, καθώς θα προχωρούμε, να δούμε την ανάγκη για μια παρόμοια επιστήμη να γίνεται βαθμιαία αισθητή.

Αν ξαναγυρίσουμε στους πρώτους δύο κλάδους της φιλοσοφίας, τη μεταφυσική και την ηθική: ορισμένοι φιλόσοφοι θα ενδιαφερθούν και για τους δύο και θα πετύχουν να τους συνδυάσουν σε ένα, ενιαίο σύστημα. Αυτός ήταν ο στόχος του Πλάτωνα, του οποίου φιλοσοφικός σκοπός ήταν να πολεμήσει δύο συμπληρωματικές τάσεις της εποχής του: (I) τον διανοητικό σκεπτικισμό που αρνιόταν τη δυνατότητα της γνώσης, με βάση το ότι δεν υπήρχε σταθερή πραγματικότητα, για να τη γνωρίσουμε. (II) Την ηθική αναρχία, την άποψη πως δεν υπήρχαν μόνιμα και γενικώς παραδεκτά πρότυπα συμπεριφοράς, ούτε κριτήρια για τις ενέργειές μας ανώτερα απ' αυτό που συμβαίνει να φαίνεται σωστότερο σ' έναν συγκεκριμένο άνθρωπο σε μια συγκεκριμένη στιγμή. Ως λύση περιεκτική πρόσφερε στο διπλό αυτό πρόβλημα τη θεωρία των Ειδών (Ιδεών), την οποία θα γνωρίσουμε όταν φτάσουμε στο σχετικό κεφάλαιο.

Πιο απλά, οι ποικίλοι διανοητές προσελκύονται από τη μία ή την άλλη πλευρά της φιλοσοφίας, όπως ο Σωκράτης που ενδιαφέρθηκε για τη σφαίρα της πράξης και ο Αναξαγόρας για τις κοσμικές θεωρίες. Και συνήθως η όλη διάνοηση μιας συγκεκριμένης εποχής κλίνει μάλλον προς τη μία παρά προς την άλλη πλευρά, γιατί αυτή η “κλίση” εξαρτάται, τουλάχιστον ενμέρει, από την όλη κατάσταση της κοινωνίας. Οι φιλόσοφοι δεν διανοούνται “ἐν κενῷ” και τα συμπεράσματά των μπορούν να παρουσιαστούν ως αποτελέσματα του τύπου: $\alpha\beta\gamma$ όπου α =ιδιοσυγκρασία, β =πείρα, γ =προηγούμενες φιλοσοφίες. Με άλλα λόγια κάθε φιλοσοφικό σύστημα αποτελεί την αντίδραση μιας συγκεκριμένης ιδιοσυγκρασίας στον εξωτερικό κόσμο, όπως αυτός παρουσιάζεται στον τάδε συγκεκριμένο άνθρωπο, επηρεαζόμενο – στην περίπτωση των περισσότερων φιλοσόφων – από την ανάμνηση των υπολειμμάτων των προηγούμενων διανοητών. Και μπορούμε να είμαστε βέβαιοι πως ακριβώς όπως οι ιδιοσυγκρασίες δύο ανθρώπων δεν μπορεί να είναι ακριβώς όμοιες, έτσι και οι εξωτερικοί κόσμοι δύο ανθρώπων – δηλ. η πείρα τους – δεν είναι ακριβώς ίδιοι.

Γι’ αυτό και οι απαντήσεις στα έσχατα ερωτήματα της φιλοσοφίας υπήρξαν τόσο πολύ διαφορετικές. Δύο άνθρωποι με αντίθετες ιδιοσυγκρασίες είναι αναπόφευκτο να δώσουν διαφορετικές απαντήσεις στα φιλοσοφικά ερωτήματα. Είναι στην πράξη πιθανό οι δύο απαντήσεις να μην είναι ούτε καν αντιφατικές· να είναι απλώς αδύνατο να συσχετιστούν. Δεν θα διαφέρουν μόνο στο περιεχόμενο, θα είναι διαφορετικού είδους απαντήσεις. Ένα παράδειγμα ίσως το καταστήσει πιο σαφέστερο. Ας υποθέσουμε ότι δύο άνθρωποι συζητούν το θέμα: από τι είναι κατασκευασμένος ο Κόσμος. Ο ένας λέει ότι ο κόσμος αποτελείται από νερό, ο άλλος από αέρα. Και οι δύο λοιπόν απαντούν στο ίδιο ερώτημα με τον ίδιο τρόπο και δίνουν απλώς αντιφατικές απαντήσεις. Ξεκινούν τα επιχειρήματά τους από μια δάση, ο καθένας μπορεί να αναφέρει γεγονότα της κοινής των πείρας για να υποστηρίξει την άποψή του και υπάρχει πιθανότητα ο ένας να καταλήξει να πείσει τον άλλο. Ας υποθέσουμε όμως ότι το ερώτημα – Τι επιτέλους είναι ο κόσμος; – συζητείται με δάση υλικό λιγότερο ωμό, σε επίπεδο περισσότερο φιλοσοφικό και ο ένας βεβαιώνει ότι τον κόσμο αποτελούν ηλεκτρικές φορτίσεις, θετικές και αρνητικές, ο άλλος ότι κόσμος είναι μια σκέψη μέσα στο νου του

Θεού. Είναι απίθανο ότι οι δύο αυτοί θα μπορούσαν να καταναλώσουν μια ώρα σε συζήτηση ωφέλιμη ή να σημειώσουν από κοινού αρκετή πρόοδο. Ανήκουν σε διαφορετικά είδη ανθρώπων. Ο δεύτερος είναι ίσως απολύτως έτοιμος να δεχθεί όσα λέει ο πρώτος για τον ηλεκτρισμό, αλλά δεν θα δεχθεί κάτι τέτοιο να επηρεάσει την απάντησή του. Παρόμοια ο πρώτος, αν και είναι πιο πιθανό να αρνηθεί ότι όσα λέει ο δεύτερος είναι αλήθεια, ίσως απαντήσει ότι η απάντηση του δεύτερου πιθανόν αληθεύει ή ψεύδεται, όπως και να έχει όμως το πράγμα είναι άσχετο με την ερώτηση.

Οι δύο απαντήσεις ανήκουν στους δύο αιωνίως αντιτιθέμενους φιλοσοφικούς τύπους, που προδίνονται από τις απαντήσεις που δίνουν σε ό,τι ο Αριστοτέλης ονόμασε αιώνιο ερώτημα: “Τι υπάρχει;”^{*14} Η ερώτηση δεν είναι τόσο απίθανη όσο φαίνεται. Σημαίνει απλώς: όταν σκέπτεσαι κάτι, είτε το Σύμπαν, είτε ένα συγκεκριμένο αντικείμενο, τι απ’ αυτό θεωρείς ουσιώδες, πού θα έδινες ως απάντηση, αν σε ρωτούσαν “τι είναι;” και τι θεωρείς δευτερεύον και χωρίς σημασία; Ο καθένας μπορεί εύκολα να βρει σε ποιον από τους δύο τύπους ανήκει. Ας υποθέσουμε ότι το ερώτημα είναι: “Τι είναι αυτό εδώ το γραφείο;” και συλλογίσου ποια από τις δύο απαντήσεις σε ικανοποιεί ως αμεσότερα ταιριαστή: (α) ξύλο, (β) κάτι για να τοποθετούμε πάνω του βιβλία και χαρτιά. Οι δύο απαντήσεις, θα φανεί, δεν είναι αντιφατικές. Είναι διαφορετικού είδους. Και η άμεση και ενστικτώδης προτίμησή μας προς τη μία και όχι προς την άλλη, δείχνει ότι είμαστε από ιδιοσυγκρασία επιρρεπείς προς τον υλισμό ή την τελ(ε)ολογία.

Μπορούμε σαφώς να διακρίνουμε τους δύο τύπους μεταξύ των αρχαίων Ελλήνων. Μερικοί όριζαν τα πράγματα σε σχέση με την ύλη τους, ή – όπως και οι Έλληνες το έλεγαν – “ἐκ τίνος”. Άλλοι διαπίστωναν ότι ουσιώδες ήταν ο σκοπός ή η λειτουργία και σε αυτό περιλάμβαναν και τη μορφή (το “εἶδος”), γιατί (όπως αποδεικνύει π.χ. ο Πλάτων στον “Κρατύλο”)^{*15} η δομή υπηρετεί τη λειτουργία και εξαρτάται απ’ αυτήν. Το γραφείο έχει το συγκεκριμένο σχήμα εξουσίας του σκοπού που πρέπει να υπηρετήσει. Μια σαίτα του αργαλιού έχει αυτό το σχήμα που έχει, γιατί πρέπει να εξυπηρετήσει

*14 Μεταφ. 1025b 28-31: “τί ἦν εἶναι... τί ἐστί”.

*15 Βλ. 389α-390α.

κάποιον συγκεκριμένο σκοπό για τον υφαντή. Και έτσι η πρωταρχική αντίθεση που παρουσιάσθηκε στον Έλληνα ήταν η μεταξύ ύλης και μορφής, και πάντοτε μέσα στην έννοια της μορφής περικλειόταν και η έννοια της λειτουργίας. Και απαντώντας στο αιώνιο ερώτημα, οι Ίωνες φιλόσοφοι και αργότερα οι ατομικοί μίλησαν χρησιμοποιώντας όρους σχετικούς με την ύλη, ενώ οι Πυθαγόρειοι, ο Σωκράτης, ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης, όρους σχετικούς με τη μορφή.

Αυτή η διαίρεση των φιλοσόφων σε υλιστές και τελολόγους – φιλοσόφους της ύλης και φιλοσόφους της μορφής – είναι ίσως η θεμελιωδέστερη που μπορεί να γίνει σε οποιαδήποτε εποχή, της δικής μας συμπεριλαμβανομένης. Εφόσον, επιπλέον, και οι δύο πλευρές αντιπροσωπεύονται σαφώς και ρωμαλέα στην ελληνική παράδοση εξαρχής, καλά θα κάνουμε να διατηρήσουμε τη διάκριση πολύ πρόχειρη στο νου μας.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Β΄

ΥΛΗ ΚΑΙ ΜΟΡΦΗ

(*Ίωνες και Πυθαγόρειοι*)

Είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο ότι η φιλοσοφία, όπως θα τη γνωρίσουμε, έχει δύο κύριες πλευρές: από τη μία ασχολείται με τη φύση και την καταγωγή του Σύμπαντος γενικά, και από την άλλη με την ανθρώπινη ζωή και συμπεριφορά· και προειδοποίησα οποιονδήποτε ενδιαφέρεται πρώτιστα για την ηθική και πολιτική σκέψη ότι, όταν επιστρέφουμε στις αρχές της ευρωπαϊκής φιλοσοφίας στην Ελλάδα, πρωτοσυναντάμε τη μελέτη του Σύμπαντος. Την όλη περίοδο που θα επιθεωρήσουμε τη διαιρούν συνήθως σε δύο με βάση τον Σωκράτη – καθώς θα προχωρούμε, θα δούμε ποιος είναι ο λόγος – και το χαρακτηριστικό σημείο της προσωκρατικής σκέψης είναι η φθαρτική της περιέργεια, για τον “κόσμο”. Τα χρόνια που έζησε ο Σωκράτης γνώρισαν μια αντίδραση κατά της μελέτης της φύσεως και μια μετακίνηση του φιλοσοφικού διαφέροντος προς τις ανθρώπινες υποθέσεις. Όπως όλες οι ευρείες γενιεύσεις, έτσι κι αυτή είναι αληθινή κατά προσέγγιση. Ενώ στο ανατολικό τμήμα του ελληνικού τομέα οι Ίωνες είχαν απορροφηθεί στις πρώτες τους προσπάθειες να εξηγήσουν επιστημονικά τον κόσμο, στη Δύση οι Πυθαγόρειοι έστηναν το ιδανικό της φιλοσοφίας ως τρόπου ζωής, και τη φιλοσοφική αδελφότητα ως είδος θρησκευτικού τάγματος· και οι μεγάλοι διάδοχοι του Σωκράτη, ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης ενώ δεν παραμελούσαν τα προβλήματα της ανθρώπινης ζωής, ενδιαφέρονταν και οι δύο και για τη μελέτη του κόσμου στον οποίο ζούμε. Για τον Πλάτωνα πράγματι το κέντρο κατείχε η ανθρώπινη ψυχή· μα στον Αριστοτέλη έφτασε στο ζενίθ η διάθεση να ερευνηθεί η φύση καθαυτήν, αμερόληπτα. Περισσότερο από κάθε άλλον Έλληνα είχε επιστημονική ιδιοσυγκρασία. Επιπλέον το ενδιαφέρον των Πυθαγορείων για την αν-

θρώπινη ψυχή ήταν κυρίως θρησκευτικό και μυστικιστικό παρά φιλοσοφικό. Μπορούμε, όμως, να πούμε ότι αυτή η αποκλειστική αφοσίωση που έδειχναν προς τον εξωτερικό κόσμο οι Ίωνες χάθηκε για πάντα μετά τη φανερή κατάρρευση της φυσικής φιλοσοφίας κατά τον 5ον αιώνα και τα ενοχλητικά ερωτήματα του Σωκράτη, που έφεραν την ανθρώπινη ζωή στο κέντρο της εικόνας. Τώρα θα προχωρήσουμε στην έρευνα του πώς συνέβησαν όλα αυτά.

Η ευρωπαϊκή φιλοσοφία, ως προσπάθεια για τη λύση των προβλημάτων του κόσμου μόνο με τη λογική, ως αντίθεση στην παραδοχή ερμηνειών καθαρά μαγικών ή θεολογικών, εμφανίστηκε στις εύπορες εμπορικές πόλεις της Ιωνίας, στη μικρασιατική ακτή, στις αρχές του 6ου αι. π.Χ. Αποτελούσε, όπως λέει ο Αριστοτέλης, προϊόν μιας εποχής ήδη εφοδιασμένης με τα αναγκαία μιας φυσικής άνεσης και ευζωίας, και το κίνητρό της ήταν η απλή περιέργεια. Η Ιωνική ή Μιλησιακή Σχολή αντιπροσωπεύεται με τα ονόματα των Θαλή, Αναξίμανδρου και Αναξίμενη, και υπάρχει αυτός ο λόγος για να τους αντιμετωπίσουμε ως μία σχολή, ότι και οι τρεις είχαν γεννηθεί στην ίδια πλούσια ιωνική πόλη της Μιλήτου, η ζωή του ενός συνέπιπτε ενμέρει χρονικά με τη ζωή του άλλου, αλλά και η παράδοση τουλάχιστον παρουσίασε τις σχέσεις ανάμεσά τους ως σχέσεις δασκάλου προς μαθητή.

Το αντικείμενο της έρευνάς τους μπορεί να περιγραφεί με δύο τρόπους. Ζητούσαν κάτι σταθερό, διαρκές μέσα στο χάος της φανερής μεταβολής· και νόμισαν ότι θα το έβρισκαν, αν έθεταν το ερώτημα: “Από τι αποτελείται ο κόσμος;” Ο κόσμος, όπως τον αντιλαμβάνονται οι αισθήσεις μας, παρουσιάζεται ευμετάβολος και ασταθής. Παρουσιάζει συνεχείς και εμφανώς τυχαίες μεταβολές. Η φυσική ανάπτυξη μπορεί να προχωρεί ή να αναστέλλεται από τυφλές εξωτερικές δυνάμεις. Όπως και να έχει το πράγμα, την πρόοδο ακολουθεί η παρακμή και τίποτε δεν διατηρείται αιώνια. Επιπλέον αντιλαμβανόμαστε να υπάρχει ένα εμφανές άπειρο πλήθος άσχετων αντικειμένων. Η φιλοσοφία ξεκίνησε από την πίστη ότι κάτω από αυτό το προφανές χάος κρύβεται μια μονιμότητα και ενότητα, προσιτή, αν όχι στις αισθήσεις, οπωσδήποτε στο νου. Αυτή την αντίληψη συμμερίζεται βέβαια κάθε φιλοσοφία. Όπως έχει πει ένας σύγχρονος συγγραφέας που ασχολήθηκε με τη φιλοσοφική μέθοδο:

“Φαίνεται πως υπάρχει μια τάση βαθιά ριζωμένη στον ανθρώπινο νου... να αναζητεί κάτι που μένει σταθερό μέσα στις μεταβολές. Επομένως η επιθυμία μας για ερμηνεία φαίνεται να ικανοποιείται μόνο με την ανακάλυψη πως ό,τι φαίνεται καινούργιο και διαφορετικό υπήρχε εξ αρχής. Από εδώ προέρχεται και η έρευνα για την υπο-κειμένη ταυτότητα, για το σταθερό υλικό, την ουσία που διασώζεται παρά τις ποσοτικές αλλαγές και με βάση την όποια αυτή ουσία μπορούμε να ερμηνεύσουμε αυτές τις αλλαγές”¹.

Αυτή η περιγραφή του φιλοσοφικού νου θα μπορούσε να είχε γραφεί ειδικά για τους Μιλησίους. Γιατί αυτοί ήταν κιόλας φιλόσοφοι και τα βασικά προβλήματα της φιλοσοφίας ελάχιστα άλλαξαν μέσα στους αιώνες. Κεντρική θέση κατέχει η πίστη ότι κάτω από τη φαινομενική πολλαπλότητα και σύγχυση του σύμπαντος γύρω μας, υπάρχει μια θεμελιακή απλότητα και σταθερότητα, που η λογική μας είναι σε θέση να ανακαλύψει.

Δεύτερον, νόμισαν οι πρώτοι διανοητές ότι αυτή τη σταθερότητα θα πρέπει να την αναζητήσουν στην ουσία από την οποία προήλθε ο κόσμος. Αυτή δεν είναι η μόνη δυνατή απάντηση. Μπορούμε άλλο τόσο να υποθέσουμε ότι τα υλικά στοιχεία του κόσμου είναι σε διαρκή ροή, παρακμή και ανανέωση, ότι είναι πολύπλοκα και ακατανόητα, αλλ’ ότι το σταθερό και κατανοητό στοιχείο τους είναι η δομή ή μορφή τους. Αν η νέα ύλη, καθώς παρουσιάζεται, προσαρμόζεται πάντοτε στην ίδια δομή, θα πρέπει τη δομή να προσπαθήσουμε να κατανοήσουμε. Στην ίδια την Ελλάδα οι υποστηρικτές της μορφής σε βάρος της ύλης θα κέρδιζαν το δικό τους γύρο. Στην αρχή όμως η ερώτηση που τέθηκε ήταν, με τους απλούστερους όρους της: “Από τι έγινε ο κόσμος;” Ο Θαλής ο Μιλήσιος είπε ότι έγινε από νερό, υδρατμούς, μια απάντηση που θα μπορούσε να μας διανοίξει όλων των ειδών τις ενδιαφέρουσες δυνατότητες, αν δεν ξέραμε σχεδόν ελάχιστα περισσότερα για τις απόψεις του και το μόνο που μπορούμε να εικάσουμε είναι ποιος ειρμός σκέψεων τον οδήγησε σε αυτό το συμπέρασμα. Η προφανέστερη ερμηνεία φαίνεται να είναι ότι το νερό είναι αισθητό με τη φυσική του μορφή (δεν χρειάζεται για να το αισθανθείς κανέ-

1. L.S. Stebbing, A Modern Introduction to Logic, London (Methuen), ²1933, σελ. 404.

να μέσο επιστημονικής έρευνας, σαν αυτά που δεν υπήρχαν εκείνον τον καιρό) στις τρεις του καταστάσεις, στερεή, υγρή και αέρια, ως πάγος, νερό και ατμός. Αυτή είναι επομένως η ερμηνεία που έχουν πιο πρόσχειρη οι σύγχρονοι φιλόλογοι, αλλά είναι ενδιαφέρον το γεγονός ότι ο Αριστοτέλης έχει μια πολύ διαφορετική ερμηνεία. Και αυτός βέβαια διατύπωνε ει-
 κασίες – ό,τι ίσως είχε γράψει ο Θαλής ήταν πια χαμένο στα χρόνια του Αριστοτέλη – αλλά ο τελευταίος ήταν τουλάχιστον Έλληνας και πιο κοντά στον Θαλή από ό,τι εμείς. Επιθυμώ να προτείνω κάποια επιχειρήματα υπέρ του ότι ίσως είχε δίκιο, αυτό όμως είναι θέμα στο οποίο καλύτερα να ξαναγυρίσω, αφού θα έχουμε δει τις απόψεις των δύο άλλων Μιλησίων.

Πέρα από την ιδέα αυτή, ότι το νερό είναι η ουσία που υπόκειται στο Σύμπαν, λίγα πράγματα ξέρουμε για τις φιλοσοφικές απόψεις του Θαλή. Σώζονται ένας ή δύο αφορισμοί, που είναι δύσκολο να τους ερμηνεύσουμε χωρίς τα συμφραζόμενά τους, και αρκετά ανέκδοτα. Η ιστορία στον Ηρόδοτο, ότι ο Θαλής πρόβλεψε μια έκλειψη ηλίου, που μπορούμε να την χρονολογήσουμε στα 585 π.Χ., μπορεί να θεωρηθεί πετυχημένη μα πλαστή (*bien trouvé*), που στόχο είχε να μας δώσει κατά προσέγγιση την εποχή που έζησε. Μια τέτοια πρόβλεψη δεν ήταν καθόλου αδύνατη με τη βοήθεια των βαθυλωνιακών αρχείων, τα οποία – όπως λέγεται – τα είχε μελετήσει ο Θαλής. Περισσότερα γνωρίζουμε για τον νεότερο συμπατριώτη του Αναξίμανδρο, που άφησε γραπτά κείμενα προσιτά οπωσδήποτε στον Αριστοτέλη και τον Θεόφραστο, και το έργο του Θεόφραστου “*περί φυσικῶν δοξῶν*” αποτέλεσε τη βάση των Ελληνο-ρωμαϊκών απανθισμάτων που έφτασαν ως εμάς.

Η σκέψη του Αναξίμανδρου είχε κιόλας κάποια φινέτσα. Είδε τον παρόντα κόσμο ως πολεμική συμπλοκή μεταξύ αντίθετων ιδιοτήτων, τέσσερις από τις οποίες εθεώρησε ως πρωταρχικές – το θερμό και το ψυχρό, το υγρό και το ξηρό. Η πορεία του κόσμου είναι κυκλική. Η θερμότητα του ήλιου εξατμίζει το νερό, το νερό σβήνει τη φωτιά. Σε παγκόσμια κλίμακα μπορούμε αυτό να το παρατηρήσουμε στην εναλλαγή των εποχών και, μολονότι το ένα ή το άλλο από τα αντίθετα μπορεί να κυριαρχεί προσωρινά, συνεχώς αποκαθίσταται η ισορροπία. Εφόσον τώρα το ουσιαστικό πράγμα των ιδιοτήτων αυτών είναι η αμοιβαία τους αντίθεση, έπεται ότι την αρ-

χική ουσία του Σύμπαντος δεν μπορεί να την χαρακτηρίσει κανένα από αυτά – δεν μπορεί, θα έλεγε ο Αναξίμανδρος να είναι οποιοδήποτε από αυτά, γιατί είναι πολύ απίθανο ότι σε εκείνο το πρώιμο στάδιο της σκέψης είχε διαφοροποιηθεί η ιδιότητα από την ουσία. Αν είχε ρωτηθεί ο Αναξίμανδρος, όταν μιλούσε για “το θερμό” και “το ψυχρό” όπως μιλούσε, τι εννοούσε, ουσία ή ιδιότητα, δεν θα είχε εννοήσει την ερώτηση. Αν λοιπόν, όπως είχε υποθέσει ο Θαλής, το παν ήταν καταρχήν νερό ή “το υγρό στοιχείο”, δεν θα μπορούσε να υπάρξει ποτέ η θερμότητα ή η φωτιά, εφόσον το νερό δεν γεννά τη φωτιά, αλλά την καταστρέφει. Εξαιτού φαντάστηκε ότι η πρώτη κατάσταση της ύλης ήταν μια μάζα αδιαφοροποίητη με τεράστια έκταση, στην οποία τα ανταγωνιστικά στοιχεία ή οι ιδιότητές τους, δεν είχαν ακόμα ξεχωρίσει, αν και η αρχική μάζα τα περιέκλειε σε μορφή λανθάνουσα ή δυνητική, είχαμε δηλ. μια πλήρη συγχώνευση. Αποκαλούσε αυτή την ουσία “ἄπειρον” (=χωρίς πέρατα), λέξη που στα μεταγενέστερα ελληνικά είχε δύο κυρίως σημασίες: α) εξωτερικά απεριόριστο, δηλ. άπειρο σε χώρο, και β) χωρίς εσωτερικές διαιρέσεις, δηλ. κάτι στο οποίο δεν μπορείς να διακρίνεις χωριστά μέρη ή στοιχεία, από τα οποία να έχει συντεθεί. Είναι απίθανο ο Αναξίμανδρος να κατέληξε στην έννοια του αυστηρά χωρικού απείρου· και, μολονότι, είχε πιθανότατα σκεφτεί ότι η μήτρα του κόσμου είχε έκταση ευρύτατη και ακαθόριστη, η κυριότερη σκέψη του θα πρέπει να ήταν πιθανόν η έλλειψη εσωτερικών διαχωρισμών, αφού αυτή η έννοια θα έλυne το πρόβλημα που προφανώς κυριαρχούσε στο νου του, το της αρχικής καταστάσεως των αντιθέτων.

Αυτή την αρχική μάζα ο Αναξίμανδρος παρέσταινε να βρίσκεται σε διαρκή κίνηση, με αποτέλεσμα να συμβεί – κάποια στιγμή σε κάποιο μέρος – να αρχίσουν να διακρίνονται οι αντίθετες ιδιότητες ή οι ουσίες που τις περιείχαν. Από δω ξεκίνησε ό,τι ο Αναξίμανδρος αποκαλούσε σπέρμα ή σπόρο του παντός, ένα γόνιμο πυρήνα – γιατί δανείστηκε αυτό τον όρο από το βασίλειο της οργανικής φύσης. Αρχικά θα πρέπει να ήταν κάτι σαν τα στροβιλιζόμενα νεφελώματα που γνωρίζει η σύγχρονη αστρονομία. Βαθμιαία τα δύο στοιχεία, ψυχρό και υγρό, πύκνωσαν κι έγιναν μια υγρή μάζα γης στο κέντρο, τυλιγμένη σε ένα σύννεφο ή ομίχλη. Το θερμό και το ξηρό στοιχείο πήραν τη μορφή μιας σφαίρας πύρινης που περιέκλειε το

όλο το οποίο, καθώς στριφογυρνούσε διασπάρστηκε σε δακτυλίους ή τροχούς φωτιάς, γύρω από τους οποίους φούσκωσε σαν κύμα η σκοτεινή ομίχλη από το εσωτερικό της σφαίρας. Αυτή την ερμηνεία δίνει ο Αναξίμανδρος στον ήλιο, τη σελήνη και τ' αστέρια, που το καθένα τους παρουσιάζεται πράγματι σαν δακτύλιος φωτιάς ακριδώς γύρω από τη γη, αν και μας είναι ορατός μόνο σε ένα σημείο, εκεί που υπάρχει μια οπή στους περιβάλλοντες ατμούς, από την οποία η φωτιά ξεχύνεται, όπως ο αέρας από μια τρύπα στο λάστιχο ενός ποδηλάτου. Κάτω από την επίδραση της φωτιάς στην περιφέρεια, κάποια μέρη της γης αποξηράνθηκαν και ξεχώρισαν από το νερό που τα περιέβαλλε. Η ζωή παρουσιάστηκε κατά την εξέλιξη αυτή μέσα στη ζεστή λάσπη ή τον πηλό, γιατί ξεκίνησε από την υγρασία που την επηρέαζε η θερμότητα. Τα πρώτα ζώα ήταν επομένως σαν τα ψάρια και τα περιέκλειαν φλοιοί. Από αυτά τα όντα αναπτύχθηκαν όλα τα ζώα της γης, και ο άνθρωπος εξελίχτηκε τελευταίος από ένα είδος ψαριού.

Η γη κατά την ίδια θεωρία είναι κυλινδρική σαν τύμπανο και αιωρείται ελεύθερη στο κέντρο του σφαιρικού σύμπαντος. Εδώ ο Αναξίμανδρος έδωσε, σε μια ερώτηση που για πολύ βασάνισε τους Έλληνες, μια απάντηση που λόγω της λεπτότητάς της, ήταν πολύ πιο προχωρημένη απ' ό,τι η σκέψη των διαδόχων του: Πού στηρίζεται η γη; Αν στηρίζεται στο νερό, όπως είχε πει ο Θαλής, τότε το νερό πού στηρίζεται, κ.ο.κ; Δεν στηρίζεται πουθενά, είπε ο Αναξίμανδρος, και ο λόγος που δεν πέφτει είναι ότι, όντας στο κέντρο του σφαιρικού σύμπαντος και εξ αυτού απέχοντας το ίδιο από όλα τα σημεία της σφαίρας, δεν έχει λόγο να κινηθεί προς τη μία κατεύθυνση παρά προς την άλλη. Είναι η θέση του γαιδάρου, που έχει τοποθετηθεί ακριδώς στο μέσο ανάμεσα σε δύο δεμάτια σανό, και ο οποίος πεθαίνει της πείνας, γιατί δεν μπορεί να αποφασίσει σε ποιο από τα δύο να στραφεί.

Αυτή η κοσμογονία του Αναξίμανδρου, παρά τα κάποια φανταστικά της στοιχεία, αποτελούσε αξιοσημείωτο επίτευγμα για την αρχή της λογικής σκέψης. Έκαμε κάποια χρήση της παρατήρησης και στήριξε την ιδέα του ότι η γη αποξηράνθηκε στο γεγονός ότι σε μεσόγειες περιοχές βρίσκουμε απολιθωμένα όστρακα· και το επιχείρημά του ότι ο άνθρωπος προήλθε εξελικτικά από μια κατώτερη μορφή ζωής στην παρατήρηση ότι, στη σημερινή του κατάσταση, ο άνθρωπος είναι

αδοθήτος και εξαρτημένος για σημαντικό χρονικό διάστημα μετά τη γέννησή του. Θα πρέπει να υπήρξε μια εποχή στην οποία οι γονείς κουβαλούσαν πάνω τους τα παιδιά τους για λόγους προστασίας, πράγμα που – όπως παρατηρεί – κάνουν και ορισμένα είδη μεγάλων ψαριών. Για να εκτιμήσουμε την ποιότητά του, θα πρέπει όχι μόνο να τον δούμε από τη σύγχρονη σκοπιά μας, αλλά σε συσχετισμό με την προηγούμενη και τη σύγχρονή του Ελλάδα. Ζούσε σε εποχή που το υπερφυσικό θεωρούνταν ακόμη αναμφίβολα αληθινό, σε εποχή που απέδιδαν τις δυνάμεις της φύσης στις ενέργειες ανθρωπόμορφων θεών, όπως ο Δίας ή ο Ποσειδώνας, και ως τότε αναζητούσαν την καταγωγή του Σύμπαντος σε αλλόκοτες ιστορίες που μιλούσαν για σεξουαλική ένωση ουρανού και γης, δύο δηλ. τεράστιων πρωταρχικών θεοτήτων – έτσι έβλεπαν τα δύο αυτά στοιχεία – και για κάποιο άλλο γιγάντιο πνεύμα που τα είχε διαχωρίσει. Με τον Αναξιμανδρο το ανθρώπινο λογικό αυτοβεβαιώθηκε και παρήγαγε ό,τι – σωστά ή λανθασμένα – αποτελούσε κατά το μεγαλύτερο μέρος του μια θεωρία για την καταγωγή του κόσμου και της ζωής διατυπωμένη με όρους καθαρά φυσικούς.

Ο Αναξιμένης, το απομένον μέλος της Μηλίσιακής Σχολής, δεν μας δίνει ολοκληρωμένη κοσμογονική θεωρία, αλλά διεκδικεί εκ νέου τον τίτλο τον σχετικό με την “πρώτη ουσία”. Είναι αυτή ο αέρας (η λέξη στα καθημερινή ελληνική γλώσσα – δεν τίθεται πρόβλημα τεχνικής επιστημονικής ορολογίας σε αυτό το στάδιο – εδήλωνε και τον αέρα και την ομίχλη*¹). Στη φυσική του κατάσταση, ή σε ό,τι ο Αναξιμένης χαρακτήριζε ως την ισομερώς διαμοιρασμένη του κατάσταση, ο αέρας συνιστά την άορατη ατμόσφαιρα, αλλά μπορεί να συμπυκνωθεί σε ομίχλη και νερό, και μετά – καταπώς υποστήριζε – πιο πέρα σε στερεά σώματα, όπως η γη και οι πέτρες. Σε σπανιότερες καταστάσεις, γίνεται και θερμότερος και μετατρέπεται σε φωτιά. Το κυριότερο ενδιαφέρον του Αναξιμένη ήταν η ανακάλυψη της φυσικής πορείας σύμφωνα με την οποία, θα μπορούσε να υποθεθεί, τελούνται οι μεταβολές της πρωταρχικής ουσίας και δημιουργείται έτσι ο πολλαπλός μας κόσμος. Η λέξη με την οποία ο Αναξιμανδρος ονόμαζε την εξέλιξη με την οποία δημιουργήθηκε ο κόσμος μας ήταν “τό έκκρίνεσθαι”

*¹ Την ατμόσφαιρα, βλ. Liddett-Scott, λ. ἀήρ.

(=το ξεχώρισμα), αλλά θα μπορούσε κανείς ωραιότατα να πει ότι αυτό δεν ήταν παρά μια λαμπρή εικασία που δεν θα επαληθευόταν σε καμιά από τις γνωστές φυσικές διαδικασίες. Τον όρο “ἐκκρίνεσθαι” ο Αναξιμένης υποκαθιστούσε στο αισθητό γεγονός της πύκνωσης και της αραιώσης, χάρη στο οποίο βλέπουμε τον αέρα να μεταβάλλεται σε υγρασία και το αντίστροφο. Για να διασαφήσει τη σύνδεση της αραιώσης με τη θερμότητα και της πύκνωσης με το ψύχος τόνισε το γεγονός ότι, αν αναπνεύσουμε με τα χείλη σχεδόν κλειστά, η αναπνοή μας βγαίνει ψυχρή, ενώ αν ανοίξουμε το στόμα μας, για να έχουμε μεγαλύτερο χώρο για την αναπνοή μας, βγαίνει θερμότερη.

Μια ειδική δοξασία του Αναξιμένη διαφωτίζει την όψη της όλης σχολής. Είπε ότι στην καθαρότερη και σπανιότερη μορφή του ο αέρας, που αποτελεί την έσχατη ουσία, αποτελεί και την ύλη της ζωής. Ένα μικρό μέρος αυτής της έμψυχης ύλης, που ακριδώς αποτελεί εκ φύσεως τα εξώτατα όρια του Σύμπαντος, πέρα από τη νοθευμένη ατμόσφαιρα που αναπνέουμε, έχει φυλακιστεί στο σώμα κάθε έμψυχου ή ανθρώπινου όντος, και αποτελεί την ψυχή του. “Η ψυχή μας”, είπε ένας από τους οπαδούς του*², “είναι αέρας, θερμότερος από τον αέρα γύρω μας, αν και πολύ ψυχρότερος από τον αέρα του ηλίου”. Ο άνθρωπος αυτός εξέφρασε το ίδιο πράγμα λέγοντας ότι η ψυχή του ανθρώπου είναι “ένα μικρό μέρος από το θεό”, ενώ ο θεός είναι το Σύμπαν, για το οποίο μαθαίνουμε έτσι ότι εκείνοι οι άνθρωποι ακόμα το θεωρούσαν ως έμψυχο. Παρ’ όλη την εκπληκτική τους απελευθέρωση από τις θεολογικές προκαταλήψεις, αυτή η ιδέα εξακολούθησε να υπάρχει. Αποτελούσε πράγματι κληρονομιά της προ-λογικής σκέψης, γιατί αυτή η υλική αντίληψη για την ψυχή ως αέρα ή πνοή είναι βέβαια πρωτόγονη, και οι ανθρωπολόγοι βρήκαν αντίστοιχές της ιδέες μεταξύ των άγριων λαών σε όλο τον κόσμο· και βέβαια μεταξύ των πρωϊότερων Ελλήνων με την ιδέα αυτή συνδυαζόταν η άλλη, ότι ο κόσμος είναι ως σύνολο κάτι το έμψυχο.

*² Διογένης ο Εξ Απολλωνίας (5ος αι. π.Χ.). Στο απ. 5 λέει: “αυτό γάρ μοι τούτο (=ό αήρ ή τό πνεύμα) δοκεί θεός είναι... και πάντων τών ζώνων ή ψυχή τό αυτό έστί, ήρθε θερμότερος μέν τού ξω εν ψ έσμέν, τού μέντο παρά τώ ήλίω πολλόν ψυχρότερος”. Ίσως οι στ. 227-234 των “Νεφελών” του Αριστοφάνη αποτελούν παρωδία της σχετικής διδασκαλίας του Διογένους Απολλωνιάτη. Βλ. Ν. Γ. Μπούρας, Αριστοφάνης και Αθήνα, Αθήνα 1986, σελ. 265.

Παρ' όλ' αυτά, αυτοί οι πρώιμοι επιστήμονες είχαν έναν ειδικό λόγο να θεωρούν ακόμα το Σύμπαν έμψυχο. Εκτός από το ερώτημα που έθεταν – Από τι αποτελείται ο κόσμος; – υπήρχε και ένα άλλο που ζητούσε κι αυτό απάντηση, συγκεκριμένα: αν ο κόσμος αποτελείται κατά βάθος, και εξ αρχής, από μία ουσία, γιατί δεν παρέμενε έτσι, μια νεκρή δηλ., στατική μάζα από νερό ή από ό,τι άλλο αποτελούσε την πρώτη αρχή; Ποια ήταν η κινούσα αιτία πού πρώτη άρχισε να μεταβάλλει αυτή την ουσία; Αυτό το ερώτημα το αντιμετωπίζουμε εμείς, γιατί από την πρόσφατη επιστήμη κληρονομήσαμε την έννοια της ύλης ως πράγματος καθαυτό νεκρού ή αδρανούς, που χρειάζεται να τεθεί σε κίνηση από μια εξωτερική αιτία. Ίσως η διάκριση μεταξύ ύλης και δύναμης δεν είναι στον παρόντα αιώνα τόσο φανερή, όσο ήταν τον προηγούμενο, ούτε και σήμερα ο φυσικός επιστήμονας αντιμετωπίζει το πρόβλημα της πρώτης αιτίας σαν κάτι που ανήκει στη δικαιοδοσία του. Αλλ' η φιλοσοφία δεν μπορεί να το αγνοήσει και μιλάμε για ανθρώπους για τους οποίους επιστήμη και φιλοσοφία ήταν ένα και το αυτό αδιαίρετο πεδίο γνώσης. Πώς αντιμετωπίσαν αυτό το ερώτημα το σχετικό με την αιτία της κίνησης;

Όπως το έθεσε ο Cornford: “Αν θέλουμε να εννοήσουμε τους φιλοσόφους του βου αι. θα πρέπει να απομακρύνουμε από το νου μας και την ατομική*³ έννοια της νεκρής ύλης που κινητοποιείται από μηχανικά αίτια και τη δυαρχία ύλης και πνεύματος”. Ο Αριστοτέλης, που ασκούσε κιόλας κριτική στους Ίωνες γιατί (όπως το νόμιζε) “παρέλειψαν μην έχοντας αρκετή θεληματικότητα”*⁴ το πρόβλημα της κινούσας αιτίας, παρατηρεί σε ένα χωρίο, χωρίς σχόλιο, ότι κανείς τους δεν θεώρησε τη γη ως την πρώτη ουσία. Υπήρχε βέβαια σοβαρός λόγος για κάτι τέτοιο. Ζητούσαν μια ουσία που να ερμηνεύει η ίδια την κίνησή της, όπως εκείνους τους πρώιμους καιρούς ήταν ακόμα δυνατό να τη φανταστούν. Ο ένας συλλογίστηκε τον αδιάκοπο κυματισμό της θάλασσας, ο άλλος την ορμή του ανέμου και, στο κατώφλι της λογικής σκέψης, η φυσική ερμηνεία της (προφανώς αυθύπαρκτης) κίνησης αυτών των στοιχείων ήταν πως αυτά είναι αιωνίως ζωντανά. Έτσι παρατηρούμε ότι όλοι τους ενώ από άλλες απόψεις αποφεύγουν τη

*³ Δημοκρατία δηλ.

*⁴ Βλ. πιο κάτω κεφ. 3.

γλώσσα της θρησκείας και απορρίπτουν απολύτως τον ανθρωπομορφισμό της εποχής τους, χρησιμοποιούν όμως το όνομα του Θεού ή του “θείου” για την πρώτη ουσία. Έτσι αποκαλούσε ο Αναξίμανδρος το “ἄπειρόν” του, και ο Αναξίμενης τον αέρα. Στον Θαλή αποδίδεται το απόφθεγμα: “Το παν είναι γεμάτο από θεούς”^{*5}, το οποίο κατά την ερμηνεία του Αριστοτέλη, σήμαινε ότι “η ψυχή^{*6} έχει αναμιχθεί με το σύμπαν”. Η ύλη του κόσμου πρέπει να είναι και η ύλη της ζωής και γι’ αυτό πιστεύω χρειάζεται να πούμε για τις εικασίες του Αριστοτέλη, σχετικά με το γιατί ο Θαλής διάλεξε το νερό, περισσότερο απ’ όσα οι σύγχρονοι σχολιαστές είναι πρόθυμοι να δεχτούν. Τα λόγια του είναι: «“Σχημάτισε (ίσως) αυτή την ιδέα από την παρατήρηση πως η τροφή όλων είναι υγρή και πως η θερμότητα η ίδια έχει τη γένεσή της και τη συντήρησή της απ’ το υγρό... και από το ότι τα σπέρματα όλων υγρά είναι φτιασμένα από τη φύση, και το νερό είναι αρχή της φυσικής σύστασης των υγρών”^{*7}.

Η σκέψη που υποδηλώνει ο Αριστοτέλης συνδέει το νερό με την ιδέα της ζωής: αποτελεί η υγρασία αναγκαίο μέρος της τροφής και του σπέρματος, και η ζωτική θερμότητα, η θερμότητα ενός ζωντανού σώματος, είναι πάντα υγρή θερμότητα. (Η σύνδεση της θερμότητας με τη ζωή – γεγονός φανερό για την εμπειρία – ήταν για τους Έλληνες περισσότερο ουσιαστική και αιτιώδης (causative) απ’ ό,τι σήμερα – γι’ αυτό και επέμεναν). Αν αυτή ήταν η άποψη του Θαλή, σαφώς αντίστοιχή της – όπως βλέπουμε – είναι η του Αναξίμανδρου, που λέει ότι η ζωή προήλθε από την επίδραση της θερμότητας πάνω σε υδαρή ή πηλώδη ύλη.

Όσο βλέπουμε ότι οι διανοητές αυτοί έθεταν όλο κι όλο ένα ερώτημα: “Από τι αποτελείται το σύμπαν;” μας έρχεται ο πειρασμός να τους αποκαλέσουμε “υλιστές”. Κάτι τέτοιο όμως, θα ήταν παραπλανητικό, εφόσον ο όρος υλιστής στην κοινή σύγχρονη γλώσσα δηλώνει αυτόν που, μεταξύ των δύο γνω-

^{*5} Διογ. Λ. Ι 27: “τόν κόσμον ἔμψυχον καί δαιμόνων πλήρη”.

^{*6} Π. ψυχῆς, 411a 7-8: “καί ἐν τῷ ὄλῳ δέ τινες αὐτήν μεμίχθαι φασιν, ὄθεν ἴσως καί Θαλῆς ψῆθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι”.

^{*7} (Μτφρ. Κ. Γεωργούλη). Τό πρωτότυπο (983b 22-27): “Λαβὼν ἴσους τήν ὑπόληψιν ταύτην ἐκ τοῦ πάν ὄραν τήν τροφήν ὑγράν οὖσαν καί αὐτό τό θερμόν ἐκ οὗτου γιγνώμενον καί τούτω ζῶν... καί διά τό πάντων τά σπέρματα τήν φύσιν ὑγράν ἔχειν· καί τό ὕδωρ ἀρχή τῆς φύσεώς ἐστι τοῖς ὑγροῖς”.

στών εναλλακτικών ουσιών, οι οποίες θεωρούνται πρώτες αιτίες των όντων, δηλ., της ύλης και του πνεύματος, διαλέγει την πρώτη και αρνείται συνειδητά κάθε πρωταρχικά παραγωγική (generating) αξία στο πνεύμα. Αυτό που θα πρέπει να προσπαθήσουμε να καταλάβουμε είναι τούτο, μια κατάσταση του νου τέτοια που ο νους να μην έχει ακόμα κάμει τη διάκριση ύλης και πνεύματος, με αποτέλεσμα η ύλη, η μόνη πηγή κάθε ύπαρξης, να θεωρείται ότι η ίδια είναι προικισμένη με το πνεύμα της ζωής. Όσο η φιλοσοφία προοδεύει, βρίσκει πως είναι όλο και πιο δύσκολο να διατηρήσει αυτή τη διφυή (two-in-one) αντίληψη, και η άποψη που παρουσιάζει την ύλη και το πνεύμα να τραβάνε το σκοινί όλο και περισσότερο στη διελυστίνδα τους δεν είναι η λιγότερο ενδιαφέρουσα απ' όσες ανέπτυξε η ελληνική σκέψη. Στην ύλη αποδίδονται όλο και περισσότερα κατηγορήματα του πνεύματος (συμπεριλαμβανομένου και του νου), ωστόσο το ερώτημα φτάνει στο κρισιμότερο σημείο και το σπάσιμο γίνεται αναπόφευκτο.

Για το υπόλοιπο του κεφαλαίου μας ας επιστρέψουμε στους Πυθαγορείους. Τα δύο κύρια ρεύματα της παράδοσης στην πρώιμη ελληνική διανόηση χαρακτηρίζονταν κατά τη μεταγενέστερη αρχαιότητα με τα επίθετα “ιωνικό” και “ιταλικό”. Το δεύτερο αρχίζει με τον Πυθαγόρα, που – αν και Έλληνας της Ανατολής από γεννησιμιού του – άφησε το πατρικό του νησί, τη Σάμο, νωρίς και μετανάστευσε στην Ν. Ιταλία, περί το 530 π.Χ., όπου εγκαταστάθηκε και ίδρυσε την αδελφότητά του στην πόλη του Κρότωνα. Τους κυνήγησαν και τους διεσκόρπισαν για πολιτικούς λόγους και τον 5ον αι., βρίσκουμε Πυθαγόρειες κοινότητες σε διάφορα σημεία του ελληνικού χώρου. Αν δεν κάναμε λόγο για την Πυθαγόρεια παράδοση, θα ήταν σαν να δίναμε μια πολύ μονοσήμαντη εικόνα της ελληνικής φιλοσοφίας και να παραλείπαμε ό,τι άσκησε ισχυρή επιρροή στο νου του Πλάτωνα. Αλλά θα ματαιωνόταν ίσως ο παρών σκοπός μας, αν τους αφιερώναμε πολύ χώρο εδώ, κι αυτό εξαιτίας του σκότους που τυλίγει μέγα μέρος της θεωρίας και της ιστορίας τους.

Σοβαροί λόγοι δικαιολογούν αυτό το σκότος. Για τους Πυθαγορείους το κίνητρο προς τη φιλοσοφία δεν ήταν ό,τι για τους Ίωνες, δηλ., η απλή επιστημονική περιέργεια. Αποτελούσαν θρησκευτική αδελφότητα και αυτό είχε ορισμένες συνέπειες. Ορισμένες τουλάχιστον από τις θεωρίες τους θεω-

ρούνταν απόρρητες και δεν έπρεπε να τις μάθουν οι δέβηλοι. Ο ίδιος ο ιδρυτής είχε αγιοποιηθεί ή τον έβλεπαν σαν ημίθεο. Αυτό σήμαινε πρώτα-πρώτα ότι γύρω του δημιουργήθηκε μια ομίχλη από θαυμαστές διηγήσεις, από τις οποίες μας είναι δύσκολο να ξεδιαλύνουμε ποια ήταν η ζωή και η διδασκαλία του πραγματικού Πυθαγόρα. Κατά δεύτερο λόγο, θεωρούσαν ευσεβές καθήκον τους να αποδίδουν κάθε νέο δόγμα στον ιδρυτή και – αν λάβουμε υπόψη μας ότι η σχολή είχε μακρά ιστορία και σε αυτήν περιλαμβάνεται μια ιδιαίτερα ακμαία αναγέννηση της σχολής μεταξύ των Ρωμαίων στα χρόνια του Κικέρωνα – είναι προφανώς δύσκολο να βρούμε τι ακριβώς πίστευε ο Πυθαγόρας ο ίδιος ή οι της σχολής του στην πρώτη εποχή τους.

Από θρησκευτική άποψη, πυρήνας των Πυθαγορείων ήταν η πίστη στην αθανασία της ανθρώπινης ψυχής, και η διαδρομή της ψυχής μέσα από μια σειρά μετενσαρκώσεων σε σώματα όχι μόνο ανθρώπινα αλλά και άλλων ζώων. Με αυτή την πίστη συνδεόταν και το σημαντικότερο από τα Πυθαγόρεια ταμπού, η αποχή από το κρέας. Γιατί το ζώο ή πτηνό που θα τρώγατε, ίσως τυχαία να έκλεινε την ψυχή της γιαγιάς σας.

Αν αυτό είναι έτσι, τότε η μετανέστευση των ψυχών είναι δυνατή και συνηθισμένη, επομένως όλα τα έμψυχα όντα είναι συγγενή και η συγγενικότητα της φύσης είναι ένα άλλο δόγμα των Πυθαγορείων. Το δόγμα έφτανε πιο μακριά απ' ό,τι μπορούμε να φανταστούμε, γιατί ο έμψυχος κόσμος εκτεινόταν για εκείνους πιο πέρα απ' ό,τι για μας. Πίστευαν πράγματι πως το Σύμπαν ως σύνολο ήταν κάτι έμψυχο. Ως προς αυτό συμφωνούσαν με τους Έλληνες, αλλά έφταναν σχετικά σε συμπεράσματα ξένα προς τα του Αναξίμανδρου ή του Αναξιμένη, και αυτά τα συμπεράσματα είχαν πηγές μάλλον μυστικές θρησκευτικές παρά ορθολογικές. Ο κόσμος, έλεγαν, περιβάλλεται από μια άπειρη ποσότητα αέρα ή πνοής (“πνεύματος”), που διαβρέχει και ζωοποιεί το σύνολο. Αυτό δίνει ζωή και στις επιμέρους ζωντανές υπάρξεις. Απ' αυτό το υπόλειμμα της λαϊκής πίστης, που το εκλογίκευσε – όπως είδαμε – ο Αναξιμένης, αντλούν τώρα οι Πυθαγόρειοι ένα θρησκευτικό μάθημα. Η πνοή ή ζωή του ανθρώπου και η πνοή η ζωή του άπειρου και θεϊκού Σύμπαντος είναι ουσιαστικά ένα και το αυτό. Το Σύμπαν είναι ένα, αιώνιο και θείο. Οι άνθρωποι είναι πολλοί και χωρισμένοι, είναι και θνητοί. Αλλ' η ουσιαστική πλευρά

του ανθρώπου, η ψυχή του, δεν είναι θνητή και οφείλει την αθανασία της σε αυτό το γεγονός, ότι αποτελεί τμήμα ή σπίθα της θείας ψυχής, είναι αποκομμένη απ' αυτήν και φυλακισμένη στο θνητό σώμα.

Ο άνθρωπος έχει επομένως σκοπό στη ζωή να αποτινάξει το μίasma του σώματος και να γίνει καθαρό πνεύμα, να ξαναβρεί το παγκόσμιο πνεύμα στο οποίο και ουσιαστικά ανήκει! Όσπου η ψυχή να αποκαθαρθεί τελείως, θα πρέπει να συνεχίσει να υφίσταται μια σειρά μεταναστεύσεων, από σώμα σε σώμα. Αυτό σήμαινε ότι η ατομικότητα διατηρείται όσο ο ειμαρμένος κύκλος των γεννήσεων δεν έχει ολοκληρωθεί, αλλά δεν μπορεί να υπάρξει αμφιβολία ότι ο έσχατος σκοπός ήταν να εκμηδενιστεί η ψυχή, αφού ενωθεί με το θείο.

Αυτές τις δοξασίες τις πίστευαν, εκτός από τους Πυθαγορείους, και άλλες μυστικές αιρέσεις, συγκεκριμένα όσοι κήρυτταν στο όνομα του μυθικού Ορφέα. Αλλ' η πρωτοτυπία του Πυθαγόρα διαφαίνεται, μόλις θέσουμε το ερώτημα με ποια μέσα μπορεί κανείς να πετύχει το σκοπό της κάθαρσης και της ένωσης με το θείο. Ως τώρα επιδίωκαν την καθαρότητα με τις τελετές και τη μηχανική τήρηση κάποιων ταμπού, όπως το να μην αγγίζουν πτώματα. Ο Πυθαγόρας διατήρησε μέγα μέρος αυτών, αλλά πρόσθεσε και ένα δικό του μέσο, δηλ. τη φιλοσοφία.

Το δόγμα της συγγένειας της φύσης, που μπορούμε να το χαρακτηρίσουμε "πρώτο αξίωμα" των Πυθαγορείων, αποτελεί υπόλειμμα μιας αρχαίας πίστης και έχει πολλά τα κοινά με την έννοια της μαγικής συμπάθειας. Το δεύτερο αξίωμά της είναι κάτι το ορθολογικό και τυπικά ελληνικό. Είναι συγκεκριμένα η έμφαση που δίνει ο Πυθαγόρας στη μορφή ή δομή ως το κατ' εξοχήν αντικείμενο μελέτης, μαζί με μια εξύμνηση της ιδέας του ορίου. Αν, όπως ένας καθηγητής της Κλασικής Φιλολογίας διατύπωσε πρόσφατα στο εναρκτήριο του μάθημα, χαρακτηριστικό των Ελλήνων είναι και η προτίμησή τους για "το κατανοητό, ορισμένο, μετρητό, σε αντίθεση με το φανταστικό, ασαφές και άμορφο", τότε ο Πυθαγόρας είναι ο κύριος απόστολος του ελληνικού πνεύματος. Οι Πυθαγόρειοι, πεπεισμένοι ηθικοί δυϊστές, κατέγραφαν τα πράγματα σε δύο στήλες, τα καλά και τα κακά. Στα καλά, μαζί με το φως, την ενότητα και το αρσενικό, τοποθετούσαν και το όριο· στα κακά, μαζί με το σκοτάδι, την πολλαπλότητα και το θηλυκό, το-

ποθετούσαν και το απεριόριστο.

Η θρησκεία του Πυθαγόρα περιλάμβανε, όπως είδαμε, ένα είδος πανθεϊσμού. Ο κόσμος είναι θείος, είναι επομένως καλός και είναι ενιαίος. Αν είναι καλός, ζωντανός και ενιαίος, αυτό συμβαίνει, έλεγε ο Πυθαγόρας, γιατί είναι *περιορισμένος*, και αποκαλύπτει με τις σχέσεις των ποικίλων μερών του μία *τάξη*. Η πλήρης και επαρκής ζωή εξαρτάται από την οργάνωση. Αυτό το βλέπουμε στα επιμέρους ζωντανά πλάσματα, που τα ονομάζουμε οργανισμούς για να δείξουμε ότι έχουν όλα τους τα μέρη τακτοποιημένα και υποταγμένα στο σκοπό: να μένει το σύνολο ζωντανό. (Στα ελληνικά “*δργανον*”=εργαλείο, μέσο). Το ίδιο και με το σύμπαν. Η μόνη αντίληψη κατά την οποία μπορεί ο κόσμος να χαρακτηριστεί ενιαίος, όσο και καλός (αγαθός) και έμπυχος, είναι η των καθορισμένων ορίων, γι’ αυτό και είναι ο κόσμος επιδεκτικός οργάνωσης. Η κανονικότητα των κοσμικών φαινομένων θεωρείται ότι στηρίζει μια παρόμοια αντίληψη. Οι ημέρες διαδέχονται τις νύκτες και η μια εποχή την άλλη με τάξη σωστή και αμετάβλητη. Τα στροβιλιζόμενα αστέρια παρουσιάζουν (όπως πίστευαν) αιώνια και απολύτως κυκλική κίνηση. Με λίγα λόγια το Σύμπαν μπορούμε να το αποκαλέσουμε “*κόσμον*”, λέξη που συγκεντρώνει τις έννοιες της τάξης, της καταλληλότητας και της ομορφιάς. Λέγεται ότι πρώτος ο Πυθαγόρας ονόμασε έτσι το Σύμπαν.

Ο Πυθαγόρας, φιλόσοφος εκ φύσεως, υποστήριξε ότι αν θέλουμε να ταυτιστούμε με τον ζωντανό κόσμο, με τον οποίο θεωρούμε ότι είμαστε ουσιαστικά συγγενείς, τότε –χωρίς να παραμελήσουμε τους παλιούς θρησκευτικούς κανόνες– θα πρέπει πρώτα και κύρια να μελετήσουμε τους τρόπους του και να βρούμε με τι μοιάζει. Αυτό θα μας φέρει μόνο του πιο κοντά στον κόσμο, αλλά και θα μας δώσει τη δυνατότητα να ζήσουμε τη ζωή μας σε πιστή συμμόρφωση προς τις αρχές που ο κόσμος μας αποκαλύπτει. Όπως το Σύμπαν είναι “*κόσμος*”, τακτοποιημένο δηλ. σύνολο, έτσι πίστευε ο Πυθαγόρας πως και ο καθένας μας είναι ένας “*κόσμος*” σε μικρογραφία. Είμαστε οργανισμοί του αναπαράγουμε τις δομικές αρχές του μακροκόσμου. Και μελετώντας αυτές τις δομικές αρχές αναπτύσσουμε και ενθαρρύνουμε τα στοιχεία της μορφής και τάξης μέσα μας. Ο φιλόσοφος που μελετά τον “*κόσμο*” γίνεται “*κόσμιος*” ψυχικά.

Τα ιδιαίτερα διαφέροντα του Πυθαγόρα ήταν πρώτα και κύρια τα μαθηματικά. Μπορούμε να θεωρήσουμε βέβαιο πως αυτό δεν σημαίνει απλώς ότι έτρεφε δεισιδαιμονίες περί τους αριθμούς, αλλ' ότι έκαμε πραγματικές και σημαντικές προόδους στα μαθηματικά. Οι ανακαλύψεις που έκανε ήταν ολοκληρωτικά και εκπληκτικά καινούριες. Αν δεν συνειδητοποιήσουμε πόσο εντυπωσιακές και καινοφανείς πρέπει να φάνηκαν, δεν θα μπορέσουμε να συναισθανθούμε την εξαιρετικά ευρεία εφαρμογή που θεώρησε σωστό ο Πυθαγόρας να έχουν οι ανακαλύψεις αυτές. Θα πρέπει επίσης να δεχτούμε ότι υπάρχει σε αυτόν υπόλειμμα από τον πρωτόγονο τρόπο του σκέπτεσθαι: θυμόμαστε τι ειπώθηκε για την παράλογη σύγκριση που κάνει ο άγριος ανάμεσα στους αριθμούς και τα αριθμούμενα αντικείμενα. Αλλ' οι αξιοσημείωτες ανακαλύψεις του Πυθαγόρα θα πρέπει να φάνηκαν ότι επιβεβαιώνουν αναντίρρητα, με βάση καθαρά ορθολογική, αυτούς τους αρχαϊκούς τρόπους του σκέπτεσθαι.

Η πιο εκπληκτική του ανακάλυψη, και αυτή που λένε ότι άσκησε την ευρύτερη επίδραση πάνω στη σκέψη του και ότι υπήρξε το θεμέλιο της μαθηματικής του φιλοσοφίας, αφορούσε το πεδίο της μουσικής. Ανακάλυψε ότι αυτά τα διαστήματα της μουσικής κλίμακας που ακόμη και τώρα (πιστεύω) ονομάζονται τέλειες αρμονίες μπορούν να διατυπωθούν αριθμητικά ως αναλογίες μεταξύ των αριθμών 1,2,3 και 4. Οι αριθμοί αυτοί προστιθέμενοι μας δίνουν το 10, αριθμό που, σύμφωνα με τον περίεργο πυθαγόρειο συνδυασμό μαθηματικών και μυστικισμού, ονομαζόταν τέλειος αριθμός. Γραφικά παριστανόταν με το σχήμα το καλούμενο "τετρακτύς", δηλ. $\begin{matrix} \cdot & \cdot & \cdot & \cdot \\ \cdot & \cdot & \cdot & \cdot \\ \cdot & \cdot & \cdot & \cdot \\ \cdot & \cdot & \cdot & \cdot \end{matrix}$. Η αναλογία 2:1 μας δίνει την ογδόη, η αναλογία 3:2 την πέμπτη και η αναλογία 4:3 την τετάρτη. Αν τώρα κάποιος δεν γνώριζε αυτό το πράγμα, δεν ήταν κάτι που θα το αντιμετώπιζε καθώς θα έπαιζε τη λύρα και θα κτυπούσε τις χορδές με μια κάποια πιθανότητα να κάμει και σφάλματα. Η ανακάλυψη ήταν ότι υφίσταται μια σύμφυτη τάξη, μια αριθμητική οργάνωση μέσα στην ίδια τη φύση του ήχου, και η ανακάλυψη παρουσιαζόταν σαν αποκάλυψη σχετική με τη φύση του Σύμπαντος.

Η γενική αρχή που ανέλαβαν να διασαφηνίσουν οι Πυθαγόρειοι ήταν ότι το "πέρας" (=όριο) επιδρά επί του "άπειρου" (ακαθορίστου) και δημιουργεί το "πεπερασμένον" (=καθορισμένο). Αυτός ήταν ο γενικός τύπος με τον οποίο οι Πυθα-

γόρειοι ερμήνευαν τη δημιουργία του κόσμου και όλων των όντων του· και τον συνόδευε το ηθικό και αισθητικό πόρισμα ότι το πέρας ήταν αγαθό και το άπειρο κακό, έτσι ώστε η επιβολή του πέρατος και η δημιουργία του “κόσμου”, όπως κατά την άποψή τους ήταν το Σύμπαν ως σύνολο, αποτελούσε τεκμήριο του ότι οι άνθρωποι έπρεπε να ακολουθήσουν την αγαθότητα και ομορφιά του κόσμου. Χάρη στην ανακάλυψη του Πυθαγόρα, η μουσική παρουσίαζε στους οπαδούς του το καλύτερο παράδειγμα της πρακτικής εφαρμογής αυτής της αρχής. Την ορθότητα της αρχής τόνιζε η ομορφιά της μουσικής, προς την οποία ο Πυθαγόρας –όπως και οι περισσότεροι Έλληνες– ήταν ευαίσθητος, γιατί η λέξη “κόσμος” σήμαινε για τον Έλληνα και την ομορφιά και την τάξη. Το πέρας ταυτιζόταν με την ομορφιά, και άλλη μια απόδειξη αυτής της αρχής ήταν το ότι, αν την εφαρμόζαμε στο πεδίο των ήχων, από τη δυσαρμονία γεννιόταν η ομορφιά. Επομένως το όλο πεδίο του ήχου, που εκτεινόταν απεριόριστα και προς τις δύο αντίθετες κατευθύνσεις, υψηλά ή χαμηλά, αποτελούσε παράδειγμα του απείρου. Το πέρας αντιπροσωπεύεται από το αριθμητικό σύστημα των αναλογιών ανάμεσα στις αρμονικές νότες, σύστημα που επιβάλλει την τάξη στο σύνολο. Το σύστημα αυτό οριοθετείται με βάση ένα κατανοητό σχέδιο. Το σχέδιο αυτό δεν το επινόησε ο άνθρωπος, αλλ’ υπήρχε ανέκαθεν και περίμενε τον άνθρωπο να το ανακαλύψει. Όπως λέει ο Cornford: “Η άπειρη ποικιλία της ποιότητας του ήχου ταξινομείται με βάση τον ακριβή και απλό νόμο της ποσοτικής αναλογίας. Το σύστημα, που έτσι έχει καθοριστεί, περιλαμβάνει και το ακαθόριστο στοιχείο των κενών διαστημάτων ανάμεσα στις νότες. αλλά το ακαθόριστο δεν αποτελεί πια ένα συνεχές χωρίς τάξη: η κυριαρχία του πέρατος (ορίου) ή μέτρου καθορίζει και τη δική του θέση μέσα στον κόσμο”.

Αυτή η διαδικασία, που την συναντούμε εδώ σε ένα μοναδικό, εκπληκτικό παράδειγμα, οι Πυθαγόρειοι πίστευαν πως αποτελούσε την κύρια αρχή που λειτουργεί μέσα στο Σύμπαν ως σύνολο. Σε αυτό το σημείο η κοσμολογία τους διαφέρει από των Ιώνων ουσιαστικά, και μας δίνει το δικαίωμα να τους ονομάσουμε φιλοσόφους της μορφής, ενώ τους Ίωνες φιλοσόφους της ύλης. Μίλησαν οι Ίωνες για ανάμειξη στοιχείων, αλλ’ έμειναν εκεί. Οι Πυθαγόρειοι πρόσθεσαν τις έννοιες της τάξης, της αναλογίας και του μέτρου, δηλ. τόνισαν τις ποσοτι-

κές διαφορές. Κάθε ον είναι ό,τι είναι όχι εξαιτίας των υλικών του στοιχείων (που είναι κοινά σε όλα τα όντα), αλλά με βάση την αναλογία κατά την οποία τα στοιχεία αυτά έχουν αναμειχθεί· και εφόσον το στοιχείο της αναλογίας κάνει να διαφέρει η μία τάξη των όντων από την άλλη, γι' αυτό και οι Πυθαγόρειοι υποστήριξαν ότι αυτό, δηλ. ο νόμος της δομής κάθε όντος, ήταν το ουσιαστικό που έπρεπε να ανακαλύψουμε, αν επιθυμούσαμε να καταλάβουμε τι ήταν το κάθε όν. Η έμφαση μετακινείται από την ύλη στη μορφή. Η δομή είναι το ουσιαστικό και αυτή η δομή μπορούσε να εκφραστεί αριθμητικά, με όρους ποσοτικούς. Είναι λοιπόν απορίας άξιο(αν συλλογιστούμε ότι η φιλοσοφία τότε βρισκόταν στο αρχικό της στάδιο και απουσίαζε κάθε συστηματική μελέτη της λογικής, ακόμα και της γραμματικής) το γεγονός ότι οι Πυθαγόρειοι εξέφρασαν την καινοφανή τους πεποίθηση με τη φράση ότι “τα όντα είναι οι αριθμοί”;

Αυτή η φράση μας δίνει την κύρια γραμμή της σκέψης τους, και εδώ δεν μπορούμε να προχωρήσουμε στις πολλές επιμέρους εφαρμογές της. Μία όμως εφαρμογή μπορεί να αναφερθεί για διευκρίνιση, αλλά και για την ισχυρή επίδραση που είχε πάνω σε ένα σημαντικό κλάδο της ελληνικής επιστήμης, έναν κλάδο στον οποίο οι ελληνικές–και επομένως βασικά πυθαγόρειες– ιδέες εξακολούθησαν να αντιμετωπίζονται ως δόγματα στη διάρκεια των Μέσων Χρόνων και μετά, στη μουσουλμανική Ανατολή, όσο και στη χριστιανική Δύση. Είναι η σπουδή της ιατρικής. Το πέρας και η τάξη είναι αγαθά, και η ευδαιμονία του σύμπαντος και κάθε πλάσματος εξαρτάται από την ορθή μείξη (“κράσιν”) των στοιχείων που τα συνθέτουν. Τότε έχουμε την κατάσταση της “*άρμονίας*” (η λέξη αρχικά είχε σχέση με τη μουσική και η σημασία της επεκτάθηκε και κάλυψε το όλο πεδίο της φύσης). Για τον μικρόκοσμο το δόγμα αυτό κατέληγε στη θεωρία ότι η σωματική υγεία εξαρτιόταν από την σωστά κατανομημένη μείξη των φυσικών αντιθέτων: του θερμού και του ψυχρού, του υγρού και του ξηρού. Αν αυτά βρίσκονται σε κατάσταση “*άρμονίας*” μέσα στο σώμα, τότε – όπως το θέτει ο γιατρός (Ερυσίμαχος) στο πλατωνικό *Συμπόσιο* – τα πιο αμοιβαίως εχθρικά στοιχεία του σώματος συμφιλιώνονται και μαθαίνουν να ζουν φιλικά:” είναι εχθρικότατα τα άκρως αντίθετα, το ψύχος προς τη θερμότητα, η πικρότης προς την γλυκύτητα, η ξηρότης προς την υγρα-

σίαν”⁹. Αυτό το δόγμα της σπουδαιότητας της διατήρησης – ή αποκαταστάσεως, σε περίπτωση αρρώστειας – της ορθής ποσοτικής σχέσεως μεταξύ των αντίθετων ιδιοτήτων έγινε ο ακρογωνιαίος λίθος της ελληνικής ιατρικής, που ξεκινά από το πυθαγόρειο περιβάλλον με το έργο του Αλκμαίωνα του Κροτωνιάτη.

Οι πυθαγόρειες έννοιες είχαν τόσο μακρά ιστορία στη φιλοσοφία και τη λογοτεχνία, που άλλες διευκρινήσεις παραλείπονται ως ευνόητες. Δεν μπορώ π.χ. να εισέλθω στη θεωρία της αρμονίας των σφαιρών, κατά της θελκτικής αλλά εύθραυστης ομορφιάς της οποίας ο πεζός νους του Αριστοτέλη κατεύθυνε κάποιες από τις βαρύτερες λογικές πυροβολαρχίες του. Αλλά στο κάτω κάτω γνωρίσαμε κάτι από το πεδίο της σκέψης, στο οποίο γεννήθηκε μια τέτοια παράξενη ιδέα, και ρίξαμε μια ματιά στον κόσμο που βρίσκεται πίσω από τα λόγια του Λορέντζου προς τη Γέσικα, καθώς οι δυο τους αναπαύονταν στη σεληνοφώτιστη όχθη έξω από το σπίτι της Πόρσιας¹⁰:

«Κάθησε, Γέσικα. Κοίτα το θόλο του ούρανοῦ πῶς εἶναι πυκνοκέντητος μέ δίσκους ἀπό δόλαμπρο χρυσάφι. Καί τ' ἄστρο πού θωρᾶς τό πιό μικρό σάν ἀγγελούδι τραγουδάει στήν κίνησή του, ἀγάλια ἀγάλια συνοδέβοντας τὰ ἀθωοβλέφαρα τὰ Χερουβίμ. Τέτια ἄρμονία ζεῖ μέσ στίς ἀθάνατες ψυχές· μὰ ἐμεῖς δὲν τήν ἀκοῦμε, ἐνόσω ἔτσι κακότεχνα τήν κλείνει μέσα ὁ χωματόπλαστος ἀφτός τουῦ μαρασμοῦ μαντύας».

⁸ Βλ. Αριστ. Μεταφ. 987611

⁹ (Μετάφραση Ιω. Συκουτρή). Το πρωτότυπο (186 d): “ἔστι δέ ἐχθιστα τά ἐναντιώτατα, ψυχρόν θερμῷ, πικρόν γλυκεῖ, ξηρόν ὑγρῷ”.

¹⁰ Γ. Σαίξπηρ, Ο έμπορος της Βενετίας, πρ. Ε', σκ. 1, μτφρ. Αλ. Πάλλη.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Γ΄

ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ ΚΙΝΗΣΗΣ*¹

(*Ηράκλειτος, Παρμενίδης και οι πλουραλιστές*)

Ο επόμενος φιλόσοφος που τους διαδέχεται είναι ο αινιγματικός Ηράκλειτος, που από την αρχαιότητα κιόλας είχε κερδίσει τα παρανόμια «σκοτεινός» και “αίνικτής”^{*2}. Αν και οι ακριβείς χρονολογίες της ζωής του είναι άγνωστες, η θέση του στην ιστορία της φιλοσοφίας έχει σαφώς καθοριστεί από το γεγονός ότι άσκησε επώνυμη κριτική στον Πυθαγόρα και από το ότι ο Παρμενίδης τον υπαινίσσεται με τρόπο αρκετά σαφή. Θα πρέπει να άκμασε στο μεταίχμιο των αιώνων βου και 5ου π.Χ.

Αν τον θεωρούμε δυσνόητο, τούτο οφείλεται όχι μόνο στο ότι διαθέτουμε λίγα μόνο αποσπάσματα απ’ ό,τι πράγματι έγραψε. Ήταν σαφώς πνεύμα αλαζονικό και υπεροπτικό και του άρεσε να εξαπολύει μεμονωμένα ρητά που θύμιζαν χρησμούς, παρά να αναπτύσσει μια υπομονετική και συνεχή σειρά επιχειρημάτων. Η μέθοδος με την οποία επικοινωνούσε με τους άλλους έμοιαζε με του Δελφικού μαντείου, το οποίο, όπως λέει, “οὔτε λέγει, οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει”^{*3}. Όμως αξίζει τον κόπο να γνωρίσουμε κάποιες από τις ιδέες που βρίσκονται κάτω από τις, ασύνδετες μεταξύ τους, φράσεις του. Αποκαλύπτουν ένα ενδιαφέρον στάδιο της ιστορίας της σκέψης.

Ο στόχος της κριτικής του κατά του Πυθαγόρα και άλλων ήταν οι έρευνές τους στην έξω φύση, η αναζήτηση εκ μέρους τους γεγονότων. “Η πολυμάθεια δεν μας βοηθεί στην κατανόηση”, έγραψε.” Διαφορετικά θα είχε διδάξει τον Ησίοδο

*¹ “Κίνηση” και “μεταβολή” στη συνέχεια θα εννοούμε και το “γίγνεσθαι”.

*² = αινιγματικός.

*³ Απ. 11 (Bywater).

και τον Πυθαγόρα, τον Ξενοφάνη και τον Εκαταίο”^{*4} Τέτοια μάθηση μας προσφέρουν οι αισθήσεις, αλλά “Μάτια και αυτιά είναι κακοί μάρτυρες, αν η ψυχή δεν εννοεί”^{*5} Οι αισθήσεις παρουσιάζουν ένα διαφορετικό κόσμο στον καθένα. Κοίταξε μέσα σου – δηλ. μέσα στο νου σου – και θα βρεις τον “λόγον”, δηλ. την αλήθεια που είναι κοινή για όλα τα πράγματα. Είναι το πρώτο σαφές δήμα για την υπονόμηση των αισθήσεων ως οδηγών προς την αλήθεια.

Ο κρυμμένος νόμος της φύσης, τον οποίο ισχυριζόταν πως είχε ανακαλύψει ήταν – όπως φαίνεται – ότι όλα τα πράγματα βρίσκονται σε σύγκρουση, η οποία είναι ουσιώδης για τη ζωή και επομένως καλή. Το πυθαγόρειο ιδεώδες ενός κόσμου ειρηνικού και αρμονικού το απέρριπτε, ως ιδεώδες θανάτου. “Ο πόλεμος είναι ο πατέρας όλων”^{*6} και “Η φιλονικία είναι δικαιοσύνη”^{*7}. Τα ρητά αυτά πιθανώς είχαν στόχο τον Αναξίμανδρο που είχε περιγράψει τη συνεχή αλληλοδιείσδυση των αντιθέτων στοιχείων ως αδικία, για την οποία τα στοιχεία αυτά θα έπρεπε με τη σειρά τους να τιμωρηθούν. Ως τώρα οι φιλόσοφοι αναζητούσαν το μόνιμο και το σταθερό. Δεν υπάρχει τέτοιο, λέει ο Ηράκλειτος, ούτε κανείς θα επιθυμούσε έναν κόσμο στάσιμο. ‘Ό,τι ζει, ζει χάρη στο θάνατο κάποιου άλλου. “Η φωτιά ζει με το θάνατο του αέρα, και ο αέρας ζει με το θάνατο της φωτιάς· το νερό ζει με το θάνατο της γης και η γη με το θάνατο του νερού”^{*8}. Οι Πυθαγόρειοι μίλησαν για την αρμονία των αντιθέτων, αλλά πώς μπορούν τα αντίθετα να ζουν αρμονικά, παρά μόνο χωρίς τη θέλησή τους; Πρόκειται, είπε, για συγκερασμό αντίθετων τάσεων, όπως αυτός που συμβαίνει στο τόξο. Θα πρέπει να φανταστούμε, έτσι νομίζω, ένα τόξο μόλις τανυσμένο αλλά ακινητοποιημένο. Καθώς σκοπεύει, δεν αντιλαμβανόμαστε καμιά κίνηση, και το θεωρούμε σαν αντικείμενο στατικό, σε τέλεια ακινησία. Αλλά στην πράξη έχουμε μια συνεχή διελκυστίδα, που μπορούμε να την αν-

^{*4} Απ. XVI Β: «Πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γάρ ἄν ἐδίδαξεν καὶ Πυθαγόραν, αὐτῆς τε Ξενοφάνεια καὶ Ἐκαταίων».

^{*5} ΑΑπ. IV Β: “Κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὅτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων” (Το απ. κατά τον Σέξτο τον Εμπ.).

^{*6} Απ. XLIV Β: “Πόλεμος πάντων πατήρ”.

^{*7}: Απ. LXII Β.: “Εἰδέναι χρῆ... δίκην ἔριν”.

^{*8} Απ. XXV Β.: “Ζῆ πῦρ τόν γῆς θάνατον, καὶ ἀήρ ζῆ τόν πυρός θάνατον· ὕδωρ ζῆ τόν ἀέρος θάνατον, γῆ τόν ὕδατος”.

τιληφθούμε, μόλις η χορδή ελευθερωθεί. Το τόξο θα βρεθεί αμέσως σε πλεονεκτική θέση, θα τιναχτεί και θα τεντωθεί στην αρχική θέση. Η βάση της ισορροπίας είναι ο αγώνας, που είναι καθαυτόν καλός, αφού αποτελεί την πηγή της ζωής. Είναι άτοπο να θεωρούμε τη μία του πλευρά ή φάση αγαθή και την άλλη κακή.

“Ο κόσμος”, λέει ο Ηράκλειτος, “είναι μια αιώνια φωτιά, που ανάβει με μέτρο και σβήνει με μέτρο”.^{*9} Αν υποθέσουμε, όπως για τους Ίωνες, ότι παραδέχονταν μία πρωταρχική ουσία, από την οποία προήλθε εξελικτικά ο κόσμος, τότε η φωτιά είναι κατά τον Ηράκλειτο η πρώτη αρχή. Αλλ’ ο Ηράκλειτος δεν ήταν σαν τους Ίωνες. Δεν πίστευε σε καμιά κοσμογονία, όπως η του Αναξίμανδρου, σε μια εξέλιξη του κόσμου από μια αρχική απλή κατάσταση. “Υπάρχει, υπήρχε και θα υπάρξει”^{*9} ό,τι και τώρα, και η φωτιά αποτελεί μάλλον ένα είδος συμβόλου της φύσης του κόσμου. Αποτελεί η φωτιά την καλύτερη υλική έκφραση (και κανένα άλλο είδος εκφράσεως δεν ήταν τότε δυνατό) των δύο του κύριων αρχών: (i) το παν γεννάται από τον αγώνα, και (ii) το παν βρίσκεται σε συνεχή κίνηση. Γιατί η φωτιά μόνο ζει κατ’ αρχήν καταστρέφοντας και εκμηδενίζοντας, και κατά δεύτερο λόγο συνεχώς μεταβάλλεται ως ύλη, έστω και αν φαίνεται – όπως η φλόγα του κεριού – σταθερή και διαρκής για αρκετό διάστημα. Αν ο όλος κόσμος μοιάζει κάπως έτσι, τότε είναι πετυχημένη η παρομοίωσή του με κάποια μορφή φωτιάς.

Η αντίληψη του Ηράκλειτου για το “λόγο” είναι περιέργη και δυσνόητη. “Ακούστε όχι εμένα, αλλά το “λόγο””, λέει, και ο “λόγος” φαίνεται να έχει εδώ μια από τις συνηθισμένες του σημασίες: “λογαριασμός” ή “περιγραφή”, αλλά και ένα είδος ύπαρξης ανεξάρτητης από τον χρησιμοποιούντα τη λέξη, έτσι που τα δύο αυτοί να μπορούμε να τα αντιπαραθέσουμε. Ο “λόγος” ισχύει πάντοτε, όλα τα πράγματα συμφωνούν μαζί του, είναι κοινός για όλα και “πρέπει κανείς να ακολουθεί ό,τι είναι κοινό”^{*10}. Ταυτίζεται, υποθέτουμε, με τη “γνώμη” (=σκέψη), με τη βοήθεια της οποίας “διευθύνονται όλα τα

*9 (Απ. XXB): “Ἦν αἰεὶ καὶ ἔστι καὶ ἔσται πῦρ αἰείζων, ἀπτόμενον, μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα”.

*10 Απ. ΧCIII.B.: “Γου λόγου ὄντος ξυνοῦ, ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίην ἔχοντες φρόνησιν”.

πράγματα μέσα απ' όλα". *¹¹ Ένας κατοπινός φιλόσοφος λέει ότι, σύμφωνα με τον Ηράκλειτο, "ανασαίνοντας προσλαμβάνουμε τον θεϊκό λόγο" *¹², δηλ. το θείο πνεύμα που κατευθύνει το παν είναι (α) ταυτόσημο με το πνεύμα μέσα μας, όπως δέχονται και οι Πυθαγόρειοι, (β) είναι επίσης κάτι υλικό. Είναι το ίδιο πράγματι με το κοσμικό πυρ, γιατί σύμφωνα με έναν άλλον αρχαίο σχολιαστή του Ηράκλειτου *¹³ λέει (ο Ηράκλειτος) ότι αυτή η φωτιά έχει νου και αυτός είναι η αιτία της τάξης του σύμπαντος". Η έννοια της λογικής φωτιάς δείχνει πόσο δύσκολο γίνεται το να εξηγήσει κανείς τα πάντα, χωρίς να προχωρήσει πέρα από την έννοια του υλικού.

Ο Ηράκλειτος εκφράζεται με αινίγματα, έλεγαν οι Έλληνες, και υπήρχαν δύο κύριοι λόγοι για κάτι τέτοιο. Πρώτα πρώτα ο χαρακτήρας του ήταν τέτοιος που να τον ευχαριστεί μια γλώσσα εντυπωσιακή και παραδοξολογούσα. Μπορούσε να μας προσφέρει σαφή παράδοξα, όπως "Καλό και κακό είναι ένα και το αυτό", *¹⁴ ή άλλοτε μια παρομοίωση θελκτική αλλά βασανιστική, όπως: "Ο χρόνος είναι ένα παιδί που παίζει ζάρια· δική του είναι η βασιλεία" *¹⁵ Κατά δεύτερο λόγο ο Ηράκλειτος είναι δύσκολος, γιατί η διάνοηση στην περίπτωση του έφτασε σε στάδιο παράξενα δύσκολο. Δεν μπορούσε να ανέχεται πια τις αφελείς ιωνικές κοσμογονίες, ούτε να θεωρεί εύκολο και φυσικό να περιορίζει τη ζωή και τη σκέψη στον ζουρλομανδύα της υλικής ουσίας. Ήταν σαφές πώς πολύ γρήγορα θα τον διερρήγνυε.

Η διάρρηξη συνέβη με τρόπο παράξενο. Οφειλόταν τελικά στο έργο ενός διανοητή και δυνατού αλλά και περιορισμένου, του οποίου και η δύναμη και οι αυτο-περιορισμοί σχημάτισαν κάτι σαν κοιλιάδα στην ελληνική σκέψη. Αυτός ο φιλόσοφος ήταν ο Παρμενίδης, που έζησε το πρώτο μισό του 5ου αι. Σύμφωνα με το διάλογο του Πλάτωνα που επιγράφεται με το όνομά του, ήταν περίπου 65 ετών το 450 π.Χ. Μετά τον Παρμενί-

*¹¹ Απ. ΧΙΧΒ.: "Έν τό σοφόν, επίστασθαι γνώμην, ή κυβερνάται πάντα διά πάντων".

*¹² Σελ. Εμπ. προς Μαθημ. VII,129: "τούτον οὖν τόν θεῶν λόγον καθ' Ηράκλειτον δι' αναπνοῆς σπᾶσαντες νοεροί γιγνόμεθα"

*¹³ Ίππ. Αίρ. Έλεγχ., IX, 10: "Λέγει δέ (ὁ Ηράκλειτος καί φρόνιμον τοῦτο εἶναι τό πῦρ καί τῆς διοικήσεως τῶν ὄλων αἰτιον".

*¹⁴ Απ. LVII Β. W "Αγαθόν καί κακόν ταῦτόν".

*¹⁵ Απ. LXXIXB.: "Αἰών παῖς ἐστί παίζων πεττεῦων παιδός ή βασιλείη".

δη η ελληνική φιλοσοφία δεν μπορούσε να παραμείνει αμετάβλητη, γιατί ο καθένας, ακόμη και ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης, ένιωσαν ότι έπρεπε να τον λάβουν υπόψη τους και να εξορκίσουν το πνεύμα του, όπως κι έγινε.

Ήταν το ακριβώς αντίθετο του Ηράκλειτου. Για τον Ηράκλειτο οι μόνες πραγματικότητες ήταν η κίνηση και η μεταβολή· για τον Παρμενίδη η κίνηση δεν ήταν δυνατή και τη σύνολη πραγματικότητα αποτελούσε μία και μόνη, ακίνητη και αμετάβλητη ουσία. Σε αυτό το ασυνήθιστο συμπέρασμα έφτασε μετά από μια σειρά επιχειρημάτων όχι λιγότερο ασυνήθιστη.

Υπάρχει μια φράση, την πατρότητα της οποίας δεν μπορώ να θυμηθώ, που πολλές φορές ζητήθηκε ο σχολιασμός της από το κλασικό μαντείο του Καίμπριτζ. Τούτο οφείλεται στο ότι πολλά προβλήματα της ελληνικής φιλοσοφίας προέκυψαν από μια σύγχυση ανάμεσα στη γραμματική, τη λογική και τη μεταφυσική. Η σύγχυση των τριων αυτών δικαιολογείται από το ότι κανένα τους δεν μπορούμε να πούμε ότι υπήρχε τότε ως χωριστό αντικείμενο μελέτης· και αυτό έχει ιδιαίτερη σημασία να το θυμόμαστε, όταν προσπαθούμε να εννοήσουμε τον Παρμενίδη. Τα συνηθισμένα εργαλεία της λογικής, ακόμη και της γραμματικής, που κληρονομήσαμε σε τρόπο που να αποτελούν σήμερα μέρος των ασύνειδων νοητικών διεργασιών ακόμα και του πιο αφιλοσόφητου μεταξύ μας, δεν ήταν προσιτά στον Παρμενίδη. Χρειάζεται προσπάθεια για να οπισθοδρομήσουμε και να μπούμε στο πετσί ενός τέτοιου σκαπανέα.

Μια αντίληψη που οι Έλληνες σε αυτό το στάδιο έβρισκαν δύσκολο να χωνέψουν ήταν και το ότι μια λέξη μπορούσε να έχει περισσότερες από μια σημασίες. Η δυσκολία τους αυτή είχε αναμφίβολα σχέση με την εγγύτητά τους προς το πρωτόγονο μαγικό στάδιο, στο οποίο μία λέξη και το σημαινόμενό της αποτελούσαν μία και μόνη ενότητα. Συγκεκριμένα το ρήμα “είμι” στην ελληνική σήμαινε “υπάρχω” – όπως το αγγλικό ρήμα to be στη φράση της αγγλικής Βίβλου “Before Abraham was, I am”.^{*16} Βέβαια στην καθημερινή ομιλία την χρησιμοποιούσαν με την τελείως διαφορετική σημασία του: έχω μια κάποια ιδιότητα, όπως π.χ. είμαι μαύρος, κρύος κλπ, αλλά στην κατανόηση αυτής της διαφοράς κανείς ως τότε δεν είχε

*16 Ίω. 8, 58: “Πρίν Ἄβραάμ γενέσθαι, ἐγὼ εἰμί”.

αφιερώσει οποιονδήποτε συνειδητό συλλογισμό. Στη σύγχρονη εποχή η διαφορά μεταξύ της υπαρκτικής και της συνδυετικής σημασίας του ρήματος δεν έχει ακόμα διασαφηνισθεί. Στον Παρμενίδη, τον πρώτο που σκέφθηκε συνειδητά το λογικό περιεχόμενο των λέξεων, φαινόταν πως το να πεις ότι κάτι είναι μπορούσε και έπρεπε να σημαίνει μόνο ότι υπάρχει· και αυτή η σκέψη του ήρθε στο νου με τη δύναμη μιας αποκάλυψης σχετικά με τη φύση της πραγματικότητας. Η όλη του αντίληψη για τη φύση της πραγματικότητας πηγάζει από την απονομή αυτής της μόνης, μεταφυσικής δύναμης στο ρήμα “είμαι”. Οι Ίωνες φιλόσοφοι είχαν πει πως ο κόσμος ήταν ένα πράγμα, αλλά έγινε πολλά. Αλλά, λέει ο Παρμενίδης, έχει αυτή η λέξη “γίνομαι” κάποια πραγματική σημασία; Πώς μπορούμε να πούμε ότι ένα πράγμα μεταβάλλεται, όπως π.χ. λέμε ότι ο αέρας γίνεται φωτιά και νερό; Μεταβάλλομαι σημαίνει «γίνομαι αυτό που δεν είμαι», αλλά το να πούμε γι’ αυτό που υπάρχει ότι δεν υπάρχει είναι απλώς αναληθές. Ό,τι υπάρχει δεν μπορεί να μην είναι κάτι, διότι “δεν είμαι” σημαίνει εξαφανίζομαι. Επομένως δεν θα ήταν πια *ό,τι είναι*· αλλ’ αυτό το δεχτήκαμε, και έπρεπε να το δεχτούμε, από την αρχή. Το μόνο και πρωταρχικό αξίωμα του Παρμενίδη ήταν ότι “*ἔστι*”^{*17}, δηλ. ότι υφίσταται ένα μόνο πράγμα. Τα λοιπά έπονται.

Ίσως φαίνεται κάπως ανόητο να παίζουμε με τις λέξεις, αλλά αυτό το θεωρούσαν τότε πολύ σοβαρό και μόνο ο Πλάτωνας στην πλήρη του ωριμότητα, στο διάλογο με τον τίτλο “Σοφιστής”, ξεκαθάρισε το σημείο: ενώ ο Παρμενίδης και οι αντίπαλοί του χρησιμοποιούσαν την ίδια λέξη “είμαι”, εννοούσαν δύο διαφορετικά πράγματα. Στην εποχή του Παρμενίδη, η θεωρία του έμοιαζε αναντίρροπη και παράδοξες συνέπειες ακολουθούσαν. Κάθε μεταβολή και κίνηση ήταν ανύπαρκτης, γιατί κάτι τέτοιο θα σήμαινε πως *ό,τι υπάρχει* μεταβάλλεται σε *ό,τι δεν υπάρχει* ή μεταβαίνει εκεί που δεν υπάρχει τίποτα, και το να πούμε πως *ό,τι υπάρχει* “δεν υπάρχει” δεν έχει νόημα. Η κίνηση ήταν αδύνατη και για έναν ακόμη λόγο, ότι δεν υπάρχει κενός χώρος. Ο χώρος θα μπορούσε να περιγραφεί μόνο ως: “εκεί που δεν υπάρχει το *ον*, *ό,τι* δηλ. *υπάρχει*”. Αλλά εκεί που δεν θα θρεις *ό,τι είναι* (υπάρχει), προφανώς θα

*17 “*Ἐν ἅπαντα εἶναι τὰ ὄντα καὶ τοῦτο εἶναι τό ὄν*” (Αριστ. *Μεταφρ.* 1001a 34).

έχεις ό,τι δεν είναι, δηλ. ό,τι δεν υπάρχει.

Ο πραγματικός κόσμος, επομένως, ό,τι δηλ. υπάρχει, πρέπει να είναι μια αμετάβλητη, ακίνητη μάζα από ομοειδή ουσία, και πρέπει πάντα να μείνει σε αιώνια και αμετάβλητη ακινησία. Εδώ θα έπρεπε να ψελλίσει κανείς πως δεν φαίνεται να είναι έτσι τα πράγματα, αλλά κάτι τέτοιο δεν θα πτοούσε τον Παρμενίδη. Ό,τι φαντάζονται οι άνθρωποι για το Σύμπαν, είπε, ό,τι κι αν νομίζουν πως βλέπουν και ακούν και αισθάνονται, είναι καθαρή αυταπάτη. Μόνος ο νους μπορεί να φτάσει στην αλήθεια και ο νους – έτσι διακήρυξε με την απλοϊκή περιφάνεια του πρώτου από τους διανοητές της αφαιρέσης – αποδεικνύει αναμφισβήτητα ότι η πραγματικότητα είναι τελείως διαφορετική.

Η σημασία του Παρμενίδη έγκειται στο ότι ξεκίνησε για τους Έλληνες πρώτος να περπατά στο μονοπάτι της αφηρημένης σκέψης, έβαλε το νου να λειτουργήσει άσχετα προς τα εξωτερικά γεγονότα και εκθείασε τα επιτεύγματα του νου σε βάρος των δεδομένων των αισθήσεων. Στο σημείο αυτό οι Έλληνες αναδείχτηκαν επιδεικτικοί μαθητές του, τόσο μάλιστα που – κατά μερικούς – το ταλέντο τους για την αφηρημένη σκέψη και την περιφρόνηση του κόσμου των εξωτερικών δεδομένων κατεύθυνε την Ευρωπαϊκή επιστήμη σε λάθος δρόμο για χίλια χρόνια ή περίπου τόσα. Δεν ξέρουμε αν ήταν για καλό ή για κακό· εδώ βλέπουμε την αρχή αυτής της πορείας.

Κάποιοι κατέταξαν τον Παρμενίδη στους υλιστές με το επιχείρημα ότι, εφόσον δεν διακρίνει μεταξύ υλικού και μη υλικού, τη μόνη και αμετάβλητη πραγματικότητά του πρέπει να την εννοούσε σαν υλική. Αυτό το συγκεκριμένο ερώτημα μένει χωρίς σημασία και αληθινά αναντίρρητο, αν δούμε πως έχουμε να κάνουμε με μια περίοδο στην οποία δεν είχε ακόμα γίνει η διάκριση ανάμεσα στο υλικό και το μη υλικό. Το σημαντικό είναι ότι η πραγματικότητα που δεχόταν ο Παρμενίδης ήταν *μη-αισθητή*, προσιτή μόνο στη νόηση. Στον Πλάτωνα ήταν σαφής η διάκριση υλικού και πνευματικού. Εντούτοις για να την εκφράσει μεταχειρίζεται πάρα πολύ συχνά τις λέξεις “αισθητό” και “νοητό”. Πρώτος ο Παρμενίδης εξύψωσε το νοητό εις βάρος του αισθητού και επομένως, το να τον αποκαλέσωμε πατέρα του υλισμού – όπως τον ονόμασαν μερικοί – θα ήταν το πιο παραπλανητικό που θα μπορούσαμε να κάνουμε.

Έκτοτε, όποια φιλοσοφία θα υποστήριζε ότι ο πολλαπλός

κόσμος είχε προκύψει από ουσία αρχικά ενι.ία δεν θα μπορούσε να γίνει δεκτή. Ο Παρμενίδης είχε καταφέρει το θανάσιμο χτύπημα στον υλιστικό μονισμό ιωνικού τύπου. Η πρώτη αντίδραση ήταν ότι ο κόσμος των φαινομένων πρέπει “πάση θυσία” να σωθεί. Ο κοινός ανθρώπινος νους επαναστάτησε και είπε πως τα γνωστά αντικείμενα που μπορούμε να δούμε και να αγγίξουμε πρέπει να είναι πραγματικά. Εφόσον αυτό δεν μπορούσε πια να συνδυαστεί με την πίστη σε μια πρωταρχική ενότητα, αρνήθηκαν οι άνθρωποι αυτό το μέρος των υποθέσεων του Παρμενίδη που έλεγε ότι η πραγματικότητα ήταν ουσιαστικά μία. Οι φιλόσοφοι που ακολουθούν αμέσως μετά είναι πλουραλιστές (=πολυαρχικοί). Μέχρι τον μεγαλύτερο από όλους τους Έλληνες διανοητές, τον Πλάτωνα, δεν συναντάμε κανένα που να παραδέχεται ότι ο μεταβαλλόμενος κόσμος των βράχων και των φυτών και των ζώων δεν είναι παρά μόνο φαινόμενικά υπαρκτός, και που να αναζητεί την πραγματικότητα και την ενότητα ταυτόχρονα σε έναν κόσμο πέρα του χώρου και του χρόνου. Και μολονότι ο Πλάτων είχε υποστεί σημαντική την επίδραση του Παρμενίδη και έγραψε γι’ αυτόν με πολύ μεγάλο σεβασμό, υπήρξαν ως την εποχή του και άλλες επιδράσεις που τον βοήθησαν να υιαπλάσει τη σκέψη του.

Τους πολυαρχικούς αντιπροσωπεύει ο Εμπεδοκλής, ο Αναξαγόρας και η ατομική φιλοσοφία του Δημόκριτου. Ο Εμπεδοκλής είναι μορφή ραδιούργα, κάτι σαν συνδυασμός φιλοσόφου, θρησκευτικού μυστικιστή κατά τα πυθαγόρεια πρότυπα, και μάγου ή θαυματοποιού. Ο ελληνικός κόσμος της Δύσης, η κοιτίδα των Πυθαγορείων, είχε την τάση να παρουσιάζει παρόμοιους συνδυασμούς και η έδρα του Εμπεδοκλή ήταν ο Σικελικός Ακράγας. Καμιά άλλη εποχή ή περιοχή δεν θα μπορούσε να παρουσιάσει ένα τέτοιο φαινόμενο. Υποστηρίζει ότι οι γνώσεις του αποτελούν το κλειδί για να κυριαρχήσει κανείς πάνω στις φυσικές δυνάμεις, ότι με αυτές τις γνώσεις μπορούν οι άνθρωποι να σταματούν τους ανέμους, να προκαλούν βροχή, ακόμα και να φέρνουν πίσω από τον Άδη τους νεκρούς. Πιστεύει σταθερά στη μετεμψύχωση. Όλα αυτά αποτελούσαν ουσιαστικό μέρος του και δεν μπορούμε να τα ξεχωρίσουμε από τη φιλοσοφία του, που όμως η συμβολή της στη σκέψη ήταν σοβαρή και συνιστούσε την πρώτη προσπάθεια απελευθέρωσης από τον λογικό κλοιό του Παρμενίδη, του οποίου

μαθητής λέγεται ότι υπήρξε ο Εμπεδοκλής.

Αφού πρέπει να απαρηθούμε την έσχατη ενότητα της ύλης, αν είναι να λάβουμε υπόψη μας τα φαινόμενα, λέει ο Εμπεδοκλής ότι και τα τέσσερα στοιχεία (τα οποία ονομάζει “ριζώματα”) – δηλ. η γη, το νερό, ο αέρας και η φωτιά – είναι πραγματικά και έσχατα. Για τον κόσμο των φαινομένων υποστηρίζει ότι αποτελείται από ποικιλία συνδυασμών ανάμεσα στα τέσσερα αυτά ριζώματα-στοιχεία σε ποικίλες αναλογίες. Ως γνήσιος Πυθαγόρειος έδινε μεγάλη σημασία στην αναλογία ως καθοριστικό παράγοντα, και μάλιστα ήταν έτοιμος να πει – αν και είναι δύσκολο να πούμε σε τι βασιζόταν σχετικά – σε ορισμένες ειδικές περιπτώσεις ποια ήταν η αναλογία. Για τα κόκαλα π.χ. δήλωνε πως τα αποτελούσαν δύο μέρη νερού, δύο γης και τέσσερα φωτιάς. Κατ’ αυτόν τον τρόπο του σκέπτεσθαι δεν είναι ανάγκη να δεχτούμε ότι οτιδήποτε το πραγματικό αλλάζει – ότι πράγματι γεννιέται ή χάνεται. Οι μόνες “πραγματικότητες” είναι τα τέσσερα “ριζώματα”, και αυτά υπήρχαν ανέκαθεν και θα υπάρχουν αιώνια. Τα φυσικά όντα δεν είναι πραγματικά, παρά μόνο τυχαίοι συνδυασμοί αυτών των στοιχείων. Κίνηση βέβαια πρέπει να υπάρχει και προφανώς θεώρησε ο Εμπεδοκλής ότι μπορούσε να υπάρξει κίνηση και χωρίς την προϋπόθεση του κενού χώρου, για τον οποίο ο Παρμενίδης φαινόταν να έχει αποδείξει ότι δεν υπήρχε. Την φαντάστηκε όπως την κίνηση ενός ψαριού στο νερό, όπου, καθώς το ψάρι προχωρεί, το νερό κλείνει αμέσως πίσω του και βρίσκεται συνεχώς σε πλήρη επαφή με όλο το ψάρι.

Μετά τον Παρμενίδη φαινόταν πως δεν μπορούσε πια να σταθεί η αφελής αντίληψη των Ιώνων ότι η ύλη βρισκόταν σε κίνηση μόνη της, όπως ένας ζωντανός οργανισμός, και ήταν πια ανάγκη να τεθεί μια ξεχωριστή κινούσα αιτία. Ο Εμπεδοκλής δέχτηκε δύο αιτίες, τις οποίες ονόμασε *Φιλότητα* (Φιλία) και *Νείκος* (Έριδα). Στο έργο του για τη φύση παρουσιάζονται αυτά τα δύο ως φυσικές δυνάμεις που ασκούν καθαρά φυσική έλξη και απώθηση. Το «Νείκος», με την επίδραση του οποίου κάθε στοιχείο τείνει να αποδεσμευτεί από τα άλλα, είναι ταυτόχρονα τάση του όμοιου προς το όμοιο, με την οποία κάθε μόριο προσπαθεί να προσκολληθεί σε άλλα του ίδιου στοιχείου. Η Φιλία είναι η δύναμη που αναμειγνύει το ένα στοιχείο με το άλλο και δημιουργεί έτσι σύνθετα πλάσματα. Άλλοτε το ένα, άλλοτε το άλλο στοιχείο κερδίζει με τη σειρά

του τη μάχη και η εξέλιξη των κόσμων αποτελεί κυκλική εξέλιξη. Όταν κυριαρχεί η Φιλία, τα στοιχεία συγχωνεύονται και γίνονται μία μάζα. Όταν νικά το “Νείκος”, τα στοιχεία υπάρχουν σε χωριστούς ομόκεντρους κύκλους – γιατί το Σύμπαν το εννοεί σφαιρικό – με τη γη στο κέντρο και τη φωτιά στην περιφέρεια. Ένας κόσμος σαν τον δικό μας υπάρχει στα ενδιάμεσα στάδια, και παρουσιάζει μεγάλες μάζες γης που έχουν αποτραβηχτεί και αποτελούν τις ηπείρους, και μάζες νερού που αποτελούν τις θάλασσες, και ταυτόχρονα όλα τα είδη των συνδυασμών των διαφόρων στοιχείων δημιουργούν τέτοια όντα, όπως τα φυτά και τα ζώα. Αν και είχε ο Εμπεδοκλής τη δυνατότητα να μιλήσει για τις δυνάμεις αυτές ως φυσικός που ήταν, σαφώς πίστευε ότι οι δύο αυτές δυνάμεις είχαν και χαρακτήρα ψυχολογικό και ηθικό που σχετιζόταν με τα ονόματά τους. Εδώ παρεμβαίνει ο διδάσκαλος της θρησκείας. Η Φιλία ενώνει τα δύο φύλα και έτσι οι άνθρωποι παρακινούνται σε σκέψεις ευγενικές και καλές πράξεις. Το “Νείκος” εξάλλου φέρνει τη βλάβη και την αμαρτία στον κόσμο. Είναι παράξενο, αλλ’ ακόμη δεν έχουμε φτάσει στο στάδιο στο οποίο αυτές οι δυνάμεις να εννοούνται ως μη-υλικές. Απλώς δεν υπήρχε η έννοια αυτή. Θα νόμιζε κανείς ότι, εφόσον οι κινούσες αιτίες διαχωρίστηκαν από την κινούμενη ύλη, το τέχνασμα είχε πετύχει. Αλλ’ η γλώσσα του Εμπεδοκλή δείχνει πως δεν ήταν έτσι το πράγμα. Η Φιλία είναι “ίση σε μήκος και πλάτος”^{*18} προς τον κόσμο. Αυτή και το “Νείκος” “διατρέχουν τα πάντα”^{*19}, σαν ένα είδος υδραργύρου.

Γενικά, είναι προφανώς αναγκαίο να ασχοληθούμε με τα συστήματα αυτά πολύ ακροθιγώς. Δεν μπορούμε π.χ. να εισέλθουμε στην εξήγηση του μηχανισμού των αισθήσεων που μας δίνει ο Εμπεδοκλής, όσο κι αν είναι ενδιαφέρουσα. Αλλά υποκύπτουμε στον πειρασμό να αναφέρουμε μια από τις πιο παράξενες συνέπειες του εμπεδοκλείου συστήματος, εξαιτίας του ενδιαφέροντος που περικλείει, συγκεκριμένα ότι, όταν έφτασε ο Εμπεδοκλής στις λεπτομέρειες, κατέληξε πράγματι συμπτωματικά (γιατί δεν υπήρχε περίπτωση επιστημονικής παρατήρησης) σε μια σχεδόν δαρβίνεια θεωρία περί φυσικής

*18 “ίση μήκός τε πλάτος τε” (απ. 17d).

*19 “άτάλαντον άπάντη” (απ. 17D.) = ισοβαρές σε όλα τα μέρη. Πρβλ. και την επαναλαμβανόμενη φρ. “δι’ άλλήλων δέ θέοντα” (απ. 17,21, 26).

επιλογής. Ως προς αυτό είναι φυσικός φιλόσοφος, γιατί στον κόσμο του δεν υπάρχει θεός δημιουργός, ούτε νους που να κατευθύνει τους οργανισμούς προς κάποιο σκοπό. Τα έμβια όντα, όπως και τα άλλα φυσικά σώματα, προήλθαν από καθαρά τυχαίους συνδυασμούς των στοιχείων. Θα έπρεπε επομένως να εξηγήσει γιατί η δομή τους και τα όργανά τους φαίνονταν να εκπληρώνουν τόσο πετυχημένα κάποιο σκοπό. Μάτια και αυτιά, πόδια και χέρια, πεπτικό σύστημα κ.ο.κ. φαίνονται να είναι τόσο θαυμαστά προσαρμοσμένα στις λειτουργίες που οφείλουν να εκτελέσουν, ώστε είναι δύσκολο να μην πιστέψει κανείς ότι έχουν σχεδιαστεί με την προοπτική των λειτουργιών αυτών. Αλλά, είπε ο Εμπεδοκλής, δεν ήταν ανέκαθεν έτσι. Αρχικά θα πρέπει να υπήρξαν τα πιο παράξενα όντα-άνθρωποι με κεφάλια βοδιού, ζώα με κλώνους όπως τα δέντρα αντί για μέλη. Αλλά στον αγώνα της επιδίωξης τα λιγότερο προικισμένα χάθηκαν και μόνο όσα τύχαινε να έχουν μέλη που εξυπηρέτησαν τις πρακτικές ανάγκες επέζησαν.

Με τον Αναξαγόρα ξαναγυρνάμε στην ιωνική παράδοση· όχι βέβαια στον αφελή μονισμό, αλλά στην παράδοση της φιλοσοφίας ως επιστημονικής δραστηριότητας: το κίνητρο του Αναξαγόρα ήταν η περιέργεια, όχι ανάμεικτη – κατά τον περίεργο πυθαγόρειο τρόπο – με μυστικοπαθείς θρησκευτικές ιδέες. Ο Αναξαγόρας καταγόταν από τις Κλαζομενές, κοντά στη Σμύρνη, από το λίκνο της ορθολογικής σκέψης, και έζησε στην Αθήνα, όπου αποτελούσε μέλος του φωτισμένου και σκεπτικιστικού κύκλου που σχηματίστηκε γύρω από τον Περικλή και την Ασπασία στα μέσα του 5ου αι. Κατηγορήθηκε πράγματι για ασέβεια και αναγκάστηκε να εγκαταλείψει την πόλη. Το κίνητρο της επίθεσης ήταν αναμφίβολα πολιτικό και αιτία ήταν η φιλία του Αναξαγόρα με τον Περικλή, όμως η κατηγορία είναι αξιοπρόσεκτη. Κατηγορήθηκε ο Αναξαγόρας ότι είχε υποστηρίξει πως ο ήλιος δεν ήταν θεός, αλλά απλώς ένας λίθος λευκός από τη θερμότητα και μεγαλύτερος από την Πελοπόννησο.

Ανέπτυξε μια περίπλοκη θεωρία για τη φύση της ύλης, στην οποία θεωρία δεν είναι απαραίτητο να τολμήσουμε να μπούμε εδώ. Όχι μόνο το ακριβές νόημά της αποτελεί και τώρα θέμα διαμάχης μεταξύ των ειδικών, ώστε θα ήταν εξαιρετικά δύσκολο να την εξηγήσει κάποιος απολύτως σαφώς, χωρίς να χρειαστεί πολύν χρόνο για κάτι τέτοιο, αλλά και με τη θεωρία καθαυτή δεν θα έμενε ικανοποιημένη η φιλοσοφία. Ήταν κάτι

σαν μεταβατικός σταθμός και ενδιέφερε κυρίως για το ότι έδειχνε το δρόμο στην ατομική θεωρία που ακολούθησε και που έφτασε ως το τέρμα. Το σημαντικό που έχουμε να παρατηρήσουμε εδώ είναι ότι ο Αναξαγόρας για πρώτη φορά σαφώς κάνει διάκριση μεταξύ ύλης και πνεύματος. Με τόλμη υποστήριξε όχι μόνο – όπως ο Εμπεδοκλής – ότι πρέπει να υπάρχει κινούσα αιτία χωριστά από την κινούμενη ύλη, αλλά και πως ό,τι δεν είναι ύλη πρέπει να είναι πνεύμα¹. Το πνεύμα (ο “Νοῦς”) κυβερνά τον κόσμο και επέβαλε τάξη στο χάος. Μπορούμε επ’ ευκαιρία να παρατηρήσουμε ότι κανείς Έλληνας δεν μίλησε για δημιουργία κατά τρόπο απόλυτο, για κάποιο δηλ. θεό που δημιούργησε κάτι εκ του μηδενός. Η δημιουργία ενός κόσμου είναι πάντα η επιβολή μιας τάξης – ενός “κόσμου” – πάνω στο ήδη υφιστάμενο χάος της ύλης.

Η αντίληψη ότι πίσω από το Σύμπαν υπάρχει ένας νους που κυβερνά και ρυθμίζει τις μεταβολές φαίνεται να μας οδηγεί πίσω στη θεϊστική αντιμετώπιση του κόσμου, αυτή τη φορά όμως μέσω της λογικής σκέψης, όχι από απλή συγκατάθεση προς τη θρησκευτική παράδοση. Πόσο μακριά από κάτι τέτοιο βρισκόταν ο Αναξαγόρας μπορούμε να το κρίνουμε όχι μόνο από το γεγονός ότι το αθηναϊκό κράτος τον εδίωξε ως “άσεβη” (=άθεο), αλλά και από τη γνώμη του Σωκράτη και του Πλάτωνα. Αυτοί οι φιλόσοφοι, που και οι δυο πίστευαν παθιασμένα στη λογική διακυβέρνηση του Σύμπαντος, τον κατέκριναν διότι – όπως δήλωσαν – αν και ξεκινά υποστηρίζοντας ότι ο νους είναι η έσχατη αιτία για κάθε πράγμα, δεν χρησιμοποιεί αυτό το αξίωμα παρά μόνο όταν δεν μπορεί να εξηγήσει κάτι με οποιονδήποτε άλλο τρόπο.*²⁰ Τότε θυμάται το

1. Ορισμένοι ανακάλυψαν ότι κάποια κουρέλια από υλιστική αντίληψη εξακολουθούν να ντύνουν ένα ή δύο επίθετα από αυτά με τα οποία ο Αναξαγόρας χαρακτηρίζει τον νου, π.χ. “καθαρός” “λεπτός”. Ως απάντηση σε αυτή την άποψη θα μπορούσε βέβαια να ρωτήσει κάποιος σχετικά: ποια άλλα επίθετα είχε στη διάθεσή του ο φτωχός φιλόσοφος; Πρόκειται σαφώς για περίπτωση στην οποία η σκέψη είχε προχωρήσει πέρα από τις δυνατότητες της γλώσσας. Κανείς δεν θα μπορούσε να κατηγορήσει τον Πλάτωνα για υλιστική στάση, κι αυτός όμως μιλά για “λεπτή σκέψη” [“λεπτῶς μεριμνᾶν” Πολιτ. 607cqq.] Λίγο να σκεφτούμε, θα διαπιστώσουμε ότι ο λόγος μας εξακολουθεί να είναι γεμάτος από παρόμοιες μεταφορικές χρήσεις όρων που κυριολεκτούνται για φυσικά αντικείμενα. Οι όροι αυτοί είναι, και θα παραμείνουν, απαραίτητοι.

*²⁰ Βλ. και Αριστ. Μεταφ. 985α 18-21.

νου, αλλά στις άλλες περιπτώσεις προσπαθεί να εξηγήσει το κάθε τι σαν ένας αθεϊστής επιστήμονας, με αιτίες φυσικές, υλικές. Δεν πρέπει λοιπόν να δώσουμε και πολλή σημασία στην καινοφανή θεωρία του Αναξαγόρα, που σαφώς δεν προβλήθηκε με τρόπο ο οποίος να προσφέρει οποιαδήποτε δυνατότητα ανάπτυξης στην πνευματική άποψη. Συνεπή εικόνα του χαρακτήρα του μας προσφέρει παραδειγματικά η ιστορία του μάντη που, όταν έδωσαν ένα μονοκέρατο κριάρι στον Περικλή, ο μάντης ερμήνευσε το φαινόμενο ως εξής: ένας από τους δύο πολιτικούς αντιπάλους – Περικλής και Θουκυδίδης – αυτός στον οποίο ανήκε το κριάρι, θα νικούσε. Ο Αναξαγόρας, όμως άνοιξε το κρανίο του ζώου και έδειξε τη φυσική αιτία της ανωμαλίας αυτής, ότι ο εγκέφαλος του ζώου δεν γέμιζε την όλη κοιλότητα του κρανίου, ως συνήθως, αλλά ήταν μικρός και ωοειδής και συγκοινωνούσε με τη βάση του μόνου κέρατου. Ο Πλούταρχος^{*21} προσθέτει ότι ο λαός θαύμασε πολύ τον Αναξαγόρα, αλλά πολύ περισσότερο το μάντη, όταν εξοστρακίστηκε ο Θουκυδίδης.

Η ατομική θεωρία αποδίδεται από κοινού στους Λεύκιππο και Δημόκριτο, αλλ' ο πρώτος είναι μορφή αχνή, που την ύπαρξή της αμφισβήτησε ο μεγάλος τους οπαδός Επίκουρος και την αρνήθηκαν ορισμένοι σύγχρονοι φιλόλογοι. Για τον Δημόκριτο και τα έργα του ξέρουμε πολύ περισσότερα. Ήταν από τη δόραιο Ελλάδα, από τα Άβδηρα της Θράκης, και γεννήθηκε το 460 π.Χ. περίπου· ήταν σύγχρονος και λίγο νεότερος του Αναξαγόρα. Δεν φαίνεται πως τα έργα του ήταν και πολύ γνωστά στην Αθήνα, αλλ' ο συντοπίτης του και συνάδελφος του Αριστοτέλης τον θαύμαζε πολύ και είχε πολλά να πει γι' αυτόν.

Η ατομική θεωρία βέβαια προκαλεί το ιδιαίτερο ενδιαφέρον, γιατί προκατέλαβε τις σύγχρονες απόψεις. Δεν είναι ίσως υπερβολή να πούμε ότι η θεωρία του Δημόκριτου έμεινε ουσιαστικά αμετάβλητη μέχρι τον 19ον αι. Είναι όμως σημαντικό να θυμόμαστε ότι στην κλασσική Ελλάδα δεν υπήρχε ο επιστημονικός εξοπλισμός που οδήγησε στις ανακαλύψεις των σύγχρονων καιρών και έκαμε δυνατό τον έλεγχο καθεμιάς από αυτές. Το γιατί οι Έλληνες, παρά τη λαμπρότητα του πνεύματός τους, χρησιμοποίησαν τότε τόσο λίγο τις πειραματικές με-

*21 Βίοι παράλληλοι, Περικλής, κεφ. 6, 4§2-4.

θόδους και δεν σημείωσαν καμιά πρόοδο στην ανακάλυψη συσκευών για τον έλεγχο των πειραμάτων είναι ένα ερώτημα πολύπλοκο. Αναμφίβολα η αριστοκρατική παράδοση και η ύπαρξη δούλων έχει κάποια σχέση με αυτό, αλλά καθαυτές δεν αποτελούν καλά καλά επαρκή ερμηνεία του πράγματος. Σε κάποια μικρή έκταση, όσοι ακολουθούσαν την ιωνική παράδοση έκαναν χρήση της παρατήρησης, αλλά όχι συστηματικά μέχρι την εποχή του Αριστοτέλη. και δεν είχαν ιδέα για το ελεγχόμενο πείραμα. Η κληροδοσία τους έγκειται αλλού, στις εκπληκτικές δυνατότητες που είχαν για απαγωγικούς συλλογισμούς.

Όπως συμβαίνει με οποιονδήποτε άλλον αυτή την περίοδο, έτσι και οι Ατομικοί στους συλλογισμούς των είχαν το ένα τους μάτι στραμμένο στην κουραστική λογική του Παρμενίδη και των διαδόχων του της ελατικής σχολής, όπως ονομαζόταν, έστω και αν σκοπός τους ήταν να αρνηθούν ένα μέρος από όσα είχε η σχολή διακηρύξει. Είχαν πάντοτε συνείδηση ότι στο βάθος υπήρχε η σκιά του Παρμενίδη. Η βασική ιδέα των Ατομικών, όπως και του Εμπεδοκλή και του Αναξαγόρα, ξεκινούσε ακριβώς από την παρμενίδεια άποψη πως οτιδήποτε πραγματικό ούτε γεννάται ούτε φθείρεται. Επομένως η φαινομενική γέννηση και φθορά των φυσικών αντικειμένων πρέπει να εξηγηθεί, όπως είχε πει και ο Εμπεδοκλής, με το να τις δεχτούμε ως τυχαίους συνδυασμούς πολλαπλών στοιχείων και τίποτε παραπάνω· μόνο τα στοιχεία αυτά μπορούμε να υποθέσουμε ότι αξίζουν το χαρακτηρισμό των «όντων». Για να καταλήξουν σε αυτή την ερμηνεία οι Ατομικοί, χρησιμοποίησαν τυχαία την αληθινά λαμπρή εικασία (γιατί έτσι πρέπει να την εξηγήσουμε), ότι τα στοιχεία, ή τα “όντως όντα”, είναι σωματίδια στερεά τόσο μικρά, ώστε να μην τα αντιλαμβανόμαστε με τις αισθήσεις, τα οποία συγκρούονται και οπισθοχωρούν σε αδιάκοπη κίνηση μέσα σε ένα χώρο χωρίς πέρατα. Αυτά τα “άτομα” – αρκετά ειρωνικό φαίνεται σήμερα το γεγονός ότι η λέξη σημαίνει: “αδιαίρετα” – ήταν τα μικρότατα πραγματικά μόρια της ύλης, στερεά, σκληρά και άφθαρτα. Ήταν στην ουσία τους όμοια και διέφεραν στο σχήμα και το μέγεθος μόνο. Αυτές τους μόνο οι ιδιότητες, μαζί με τις διαφορές τους, όσον αφορά τις ανάλογες θέσεις τους, τις κινήσεις και αποστάσεις μεταξύ τους, αρκούσαν να δικαιολογήσουν όλες τις διαφορές που συλλαμβάνουν οι αισθήσεις μας, όταν αντιλαμβανονται

τα πράγματα. Ό,τι αντιλαμβανόμαστε ως σκληρό αποτελείται από άτομα σε πυκνή διάταξη. Τα μαλακά αντικείμενα αποτελούνται από μόρια που απέχουν μεταξύ τους, περιέχουν περισσότερο κενό, και έτσι μπορούν να δέχονται συμπίεση και να προβάλλουν λιγότερη αντίσταση στην αφή. Με τον ίδιο τρόπο ερμηνεύονται και οι άλλες αισθήσεις. Όσον αφορά τη γεύση, τα γλυκά αντικείμενα αποτελούνται από μαλακά άτομα, ενώ οι τραχιές ή πικρές γεύσεις προκαλούνται από άτομα αγκιστροειδή ή μυτερά, που διεισδύουν στο σώμα με μικροσκοπικές εκδορές στη γλώσσα. Μέχρι και το 1675 βρίσκουμε να γίνεται δεκτή αυτή η άποψη. Ένας Γάλλος χημικός, ο Lémery, έγραψε τότε²: “Η κρυφή φύση ενός πράγματος δεν μπορεί να εξηγηθεί καλύτερα παρά μόνο αν αποδώσουμε στα μέρη του σχήματα αντίστοιχα με τα αποτελέσματα που παράγει. Κανείς δεν θα αρνηθεί ότι η οξύτητα ενός υγρού οφείλεται στα μυτερά του μόρια. Κάθε εμπειρία βεβαιώνει αυτό το πράγμα. Δεν έχετε παρά να το δοκιμάσετε και θα αισθανθείτε ένα κέντρισμα στη γλώσσα, όπως αυτό που μας προκαλεί κάποιον υλικό κομμένο σε πολύ μικρά τμήματα”.

Τα χρώματα εξηγούνται από τις ποικίλες θέσεις των ατόμων που σχηματίζουν την επιφάνεια των αντικειμένων, τα οποία μόρια είναι η αιτία ώστε τα αντικείμενα να αντανακλούν ή να επιστρέφουν με ποικίλους τρόπους το φως που πέφτει πάνω τους, και το οποίο φως είναι κι αυτό βέβαια κάτι το σωματοειδές αποτελούμενο από ιδιαιτέρως μικρά λεπτά άτομα που κινούνται γοργά χάρη στο μικρό τους μέγεθος και το στρογγυλό τους σχήμα. Τα λεπτότερα και τελειότερα σφαιρικά άτομα, επομένως και πιο ευκίνητα και πτητικά από όλα, συναποτελούν τις ψυχές ζώων και ανθρώπων· τόσο απόλυτος ήταν ο υλισμός του Δημόκριτου.

Έτσι κάθε ουσία ανάγεται σε υλική και κάθε αίσθηση τελικά ανάγεται στην αίσθηση της αφής. Ακόμα και η όραση εξηγείται με τον τρόπον αυτό, με την περιέργη και όχι πολύ ικανοποιητική υπόθεση ότι τα αντικείμενα συνεχώς εκπέμπουν από τις επιφάνειές τους λεπτές ταινίες ή φλοιούς από άτομα, οι οποίοι διατηρούν περισσότερο ή λιγότερο το σχήμα των αντικειμένων, καθώς τινάσσονται μέσα από τον αέρα σε όλη τους την πορεία προς το μάτι. Έτσι, μολονότι η όραση είναι

2. Το αναφέρει ο Cornford, *Before and After Socrates*, σελ. 26.

θέμα άμεσης επαφής μεταξύ ατόμων, είναι δυνατόν να απατηθεί κανείς ως προς τη φύση ενός αντικειμένου που το βλέπει σε απόσταση, γιατί η υλική εικόνα που έρχεται από το αντικείμενο στο μάτι μπορεί στην πορεία του να παραμορφωθεί ή να φθαρεί. Η ατομική φιλοσοφία ανέπτυξε το μηχανισμό της αίσθησης με σημαντικές λεπτομέρειες και έδειχνε εξαιρετική ευφυΐα στην προσπάθειά της να ερμηνεύσει όλες τις ποικιλίες των αισθημάτων, χωρίς να προσφύγει σε καμιά άλλη υπόθεση πλην της άμεσης υλικής επαφής.

Ένα πράγμα δέβαια αποτελούσε θεμελιακή ανάγκη για την ατομική κοσμοθεωρία. Πρέπει να υπάρχει κενός χώρος για να κινούνται μέσα τα άτομα. Το “σῆμα κατατεθέν” της σκέψης του Δημόκριτου, όπως σημείωσε ο Αριστοτέλης επιδοκιμαστικά, ήταν η απόφασή του να δώσει λόγο για τα εμφανή γεγονότα και όχι να περιπλανηθεί σε αφηρημένη επιχειρηματολογία. Γι’ αυτό και είπε ότι δεν μπορούσε να υποστηρίξει την άρνηση του Παρμενίδη να δεχτεί την ύπαρξη του κενού. Ήταν κάτι αντίθετο προς τον κοινό νο. Νιώθοντας όμως ότι είχε να αντιμετωπίσει αυτή τη μεγάλη αυθεντία, διατύπωσε την άρνησή του με κάποια τόλμη που θυμίζει μαθητή, γιατί – κατά τον Αριστοτέλη – το διατύπωσε έτσι: “Υπάρχει το μη ον όσο και το ον”^{*22}. Αν τα υλικά άτομα είναι η μόνη πραγματική ουσία, τότε το κενό δεν “υπάρχει” με τον ίδιο τρόπο. Είχαν οι Ατομικοί φιλόσοφοι μια ακαθόριστη διαίσθηση ότι πρέπει να υπάρχει κάποια διέξοδος, όμως δεν εξουσίαζαν ακόμα μια γλώσσα που να μπορεί να εκφράσει το “με άλλο τρόπο” και το μόνο τους καταφύγιο ήταν η παραδοξολογία.

Φαίνεται να σκέφτηκαν ότι, αν υπάρχει άπειρο κενό και άπειρα μικροσκοπικά άτομα μέσα σε αυτό ελεύθερα, τα σώματα θα κινηθούν αναπόφευκτα, και θα κινηθούν χωρίς στόχο προς κάθε κατεύθυνση. Αυτό θα οδηγήσει φυσικά σε συγκρούσεις και αυτές με τη σειρά τους σε περιπλοκές και συνδυασμούς, εφόσον τα άτομα έχουν όλων των ειδών τα σχήματα, ακόμα και το σχήμα του αγκιστριού ή έχουν διακλαδώσεις. Έτσι δημιουργήθηκαν βαθμιαία συσσωρεύσεις ατόμων σε μέγεθος αντιληπτό και ξεκίνησε ο κόσμος.

Όταν ο Επίκουρος ανέλαβε και ανέπτυξε τη θεωρία περί-

^{*22} Αριστ. Μεταφ. 985b7: “Διό και οὐθέν μᾶλλον τό δν τοῦ μή δντος εἶναι φασίν”.

που δύο αιώνες αργότερα, φαντάστηκε τα άτομα να κινούνται κατ' ευθείαν προς τα κάτω εξ αιτίας της βαρύτητας, ή – όπως το εξέφρασε – εξ αιτίας του βάρους τους. Αντιλαμβανόταν όμως – και αυτό αποτελεί αξιοσημείωτο παράδειγμα της οξύνοιας του ελληνικού πνεύματος – ότι όλα τα σώματα, μολοντί διαφέρουν στο μέγεθος και ως εκ τούτου – εφόσον είναι στερεά σώματα – και στο βάρος, θα πέφτουν μέσα στο κενό με ταχύτητα ομοιόμορφη. Αυτό είναι ένα σημείο που αποκαταστάθηκε μόνο με κάποια δυσκολία τον 16ον αι. Ο Επίκουρος λοιπόν χρειαζόταν να σκεφτεί κάτι άλλο, για να δικαιολογήσει τις πρώτες συγκρούσεις. Από εκεί κινούμενος υπέθεσε ότι σε κάποιον ακαθόριστο χώρο και χρόνο και για λόγο όχι εξακριβώσιμο, ένα άτομο ήταν πιθανό να παρεκκλίνει σχεδόν αδιόρατα από το κατακόρυφο μονοπάτι του. Αυτή η απόκλιση από την αυστηρή ετεραρχία, που αποτελούσε την ουσία της αρχικής ατομικής θεωρίας, είχε ως περιέργη συνέπεια το γεγονός ότι θεωρήθηκε πως δέχεται την ελευθερία της βουλήσεως μέσα σε ένα σύμπαν, στο οποίο διαφορετικά ο άνθρωπος, όπως και κάθε τι άλλο, θα έπρεπε να θεωρείται απολύτως υποκείμενος σε ένα πεπωμένο τυφλό και αδυσώπητο. Από επιστημονική άποψη τούτο αποτελούσε οπισθοδρόμηση και ο Δημόκριτος σκεφτόταν σαφέστερα, όταν έλεγε ότι στον άπειρο χώρο η έννοια “πάνω” ή “κάτω” δεν έχει νόημα, και επομένως δεν υπάρχει λόγος να κινούνται τα άτομα προς τη μία και όχι προς την άλλη κατεύθυνση.

Οι Ατομικοί δεν μιλούσαν για χωριστή κινούσα αιτία, όπως ήταν οι ελκτικές και απωθητικές δυνάμεις του Εμπειροκλή ή ο “Νοῦς” του Αναξαγόρα. Ο Αριστοτέλης τους κατηγορήσε ότι “παρέλειψαν μην έχοντας αρκετή θεληματικότητα”^{*23} το πρόβλημα της αρχής της κινήσεως. Αλλ’ αν κανείς συνειδητοποιήσει – και αυτό δεν ήταν εύκολο να γίνει – πόσο τολμηρό και καινοφανές δῆμα αποτελούσε, μετά από τα επιχειρήματα του Παρμενίδη που φάνηκαν ακατάρριπτα, να δεδαιωθεί θετικά και οριστικά η ύπαρξη του κενού, μπορεί και να δεχτεί πως αυτή ακριβώς η θέση αποτελούσε για τους ατομικούς επαρκή απάντηση στο πρόβλημα. Ο Παρμενίδης είχε πράγματι πει ότι

*²³ Η μετάφραση του Κ. Γεωργούλη. Το πρωτότυπο (Μεταφ. 985b 19-20): “περί δέ κινήσεως, ὅθεν ἢ πῶς ὑπάρξει τοῖς οὐσι, καὶ οὗτοι παραπλησίως τοῖς ἄλλοις ραθύμως ἀφείσαν”.

ο λόγος που η κίνηση ήταν αδύνατη ήταν πως δεν υπήρχε χώρος για να κινηθούν τα πράγματα. Αν παραμερίσουμε αυτό τον περιορισμό και τα άτομα αφεθούν ελεύθερα, όπως συνέβαινε με τους Ατομικούς, στο ευρύ κενό, ίσως θα ήταν κατάλληλη η στιγμή να ρωτήσουμε: “Γιατί να μένουν ακίνητα;”, όπως και: “Γιατί να κινούνται;” Η εικόνα που οι Ατομικοί χρησιμοποίησαν ως παράδειγμα ορατό ενός είδους κίνησης όμοιου προς την κίνηση των ατόμων ήταν αυτό που βλέπουμε, όταν μια στενή λωρίδα φυσικού φωτός περνά σε ένα σκοτεινό δωμάτιο μέσα από μια τρύπα ή μια σχισμή στο παραθυρόφυλλο. Τα μόρια της σκόνης που διακρίνονται στην ηλιαχτίδα να χορεύουν συνεχώς προς κάθε κατεύθυνση δεν είναι βέβαια άτομα, γιατί τα άτομα είναι τόσο μικρά που να μην είναι ορατά, αλλά παρόμοια με αυτή πρέπει, είπαν, να φανταστούμε την κίνηση των ατόμων.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Δ΄

Η ΑΝΤΙΔΡΑΣΗ ΚΑΙ Η ΣΤΡΟΦΗ ΠΡΟΣ ΤΟΝ ΑΝΘΡΩΠΟ

(Οι Σοφιστές και ο Σωκράτης)

Πλησιάσαμε τώρα το δεύτερο μισό του 5ου αι. π.Χ. Ο Σωκράτης είναι μεσήλικας, ο Πλάτων γεννιέται ή κοντεύει να γεννηθεί (Γεννήθηκε το 427). Είναι η εποχή που αρχίζει η αντίδραση κατά της φυσικής έρευνας και οι φιλόσοφοι άρχισαν να κατευθύνουν τις σκέψεις τους προς την ανθρωπινή ζωή, κι έτσι φτάνουμε στον δεύτερο από τους δύο κλάδους της φιλοσοφίας που ανέφερα στην αρχή. Ένας λόγος για την αλλαγή αυτή δεν είναι δυσπρόσιτος. Ήταν η επανάσταση του κοινού του κατά του απόμακρου και ακατανόητου κόσμου που παρουσίαζαν οι φυσικοί φιλόσοφοι. Ο κοινός άνθρωπος αντιμετώπιζε το πρόβλημα: να πιστέψει μαζί με τον Παρμενίδη ότι κάθε κίνηση ήταν αυταπάτη και η πραγματικότητα ένα ακίνητο και πλήρες ον· ή αλλιώς “να σώσει τα φαινόμενα” (όπως οι άλλοι είχαν το θράσος να πουν)*¹ με το να παραδεχτεί ως μόνες πραγματικότητες τα άτομα –αόρατα, άχρωμα, άσσμα, άηχα άτομα– και το κενό. Καμιά από τις δύο εικόνες δεν ήταν ούτε ενθαρρυντική, ούτε ιδιαίτερα πιστευτή. Όπως και να 'ναι, αν θα έπρεπε να πιστέψουμε τους φυσικούς φιλοσόφους, τότε ό,τι ονόμαζαν “φύσιν” ή πραγματική ουσία των πραγμάτων ήταν κάτι το απολύτως μακριά από τον κόσμο στον οποίο φαίνεται να ζούμε. Αν είχαν δίκιο, τότε η φύση του πραγματικού κόσμου αποδεικνυόταν να έχει πολύ λίγες συνέπειες για τον άνθρωπο, που έπρεπε να έχει δοσοληψίες καθημερινές με έναν κόσμο τελείως διαφορετικό.

Για να κατανοήσουμε αυτή τη στάση, θα πρέπει βέβαια να θυμίσουμε στον εαυτό μας ότι εντελώς απουσίαζε οποιαδήποτε

*¹ Βλ. Αριστ. Μεταφ. 1073b 36 και Θεόφραστο, Diels Vorsokr. II43

τε πειραματική απόδειξη για τους ισχυρισμούς τους, και επίσης κάθε μορφή εφαρμοσμένης επιστήμης.

Ο σημερινός φυσικός μου λέει εξίσου ότι το γραφείο το οποίο μοιάζει στερεό κάτω από τη γραφομηχανή μου είναι μια στροβιλιζόμενη λαίλαπα που περιλαμβάνει περισσότερο κενό παρά στερεά σώματα. Μπορώ να ανταπαντήσω πως η πείρα μου δεν συμφωνεί με αυτό, όμως δεν μπορώ να τον αγνοήσω ή να συμπεράνω ότι η άποψη που έχει για την πραγματικότητα δεν έχει συνέπειες για μένα. Όλοι μας έχουμε γνώση (δυστυχώς πολύ ζοφερή) του ποιες πρακτικές συνέπειες μπορεί να έχει η πυρηνική επιστήμη πάνω στη ζωή μας. Ο Έλληνας ήταν πιο τυχερός. Μπορούσε να γυρίσει την πλάτη και αυτό έκανε, και –ενμέρει τουλάχιστον– σε αυτή την περίπτωση οφείλουμε μερικές από τις πιο βαθιές σκέψεις πάνω στη φύση και το σκοπό της ανθρώπινης ζωής.

Οι λόγοι αυτής της μεταβολής ήταν κατ' ανάγκην σύνθετοι. Η Αθήνα είχε γίνει στον πνευματικό τομέα και σε άλλους ο αδιαμφισβήτητος ηγέτης του ελληνικού κόσμου, έτσι που και οι διανοητές από άλλες περιοχές του ελληνισμού, όπως ο Αναξαγόρας και ο Πρωταγόρας, έτειναν να προσελκυστούν στην τροχιά της Αθήνας και να ζήσουν εκεί. Αλλ' η Αθήνα, από το 431 και μετά, είχε εμπλακεί στον μακρό και φοβερό πόλεμο που θα οδηγούσε στην πτώση της τριάντα χρόνια αργότερα, και αμέσως μετά την έκρηξη του δοκίμασε όλη τη φρίκη του λοιμού. Αν η αμερόληπτη επιστημονική έρευνα απαιτεί, όπως σωστά λέει ο Αριστοτέλης, τουλάχιστον ένα ελάχιστο άνεσης και άνετων υλικών συνθηκών, τότε η Αθήνα δεν ήταν πια τόπος άνετης διαβίωσης, αλλά μάλλον μια πόλη στην οποία οι προβληματισμοί για την ανθρώπινη ζωή και πράξη όλο και επεκτείνονταν. Επιπλέον η Αθήνα ήταν δημοκρατία, δημοκρατία αρκετά μικρή ώστε να εξασφαλίζει πραγματικά τη συμμετοχή όλων των ελεύθερων πολιτών στην πολιτική ζωή και όχι απλώς την εκλογή πολιτικών αντιπροσώπων κάθε τόσα χρόνια. Ορισμένα αξιώματα δίνονταν με κλήρο και ο κάθε πολίτης μπορούσε να νιώθει ότι είχε αρκετή πιθανότητα να παίξει ενεργό ρόλο στην πορεία των κρατικών υποθέσεων. Τούτο με τη σειρά του τροφοδοτούσε τη φιλοδοξία τους να μάθουν περισσότερα για τις αρχές που πάνω τους στηρίζεται η πολιτική ζωή και για τις τέχνες που θα τους εξασφάλιζαν την επιτυχία στην πολιτική.

Εδώ όμως δεν υπάρχει δυνατότητα άλλη παρά να φανούμε αυστηρά εκλεκτικοί, γι' αυτό —μετά από αυτή τη σύντομη μνεία του ότι και σπουδαίοι κοινωνικοί και πολιτικοί παράγοντες επιδρούσαν σχετικά — προτείνω να συγκεντρωθούμε στους κυρίως φιλοσοφικούς λόγους αυτής της μεταβολής, εξασφαλίζοντας έτσι τουλάχιστον το πλεονέκτημα του να ακολουθήσουμε ένα συνεπέστερο ειρμό επιχειρημάτων. Η αντίδραση και απομάκρυνση από την έρευνα της “φύσεως” αποδίδεται πότε πότε (μεταξύ άλλων) σε ό,τι χαρακτηρίστηκε χρεωκοπία της φυσικής επιστήμης και πήραμε κιόλας μια ιδέα του τι σημαίνει η φράση αυτή. Η βάση της φυσικής επιστήμης στην Ελλάδα, όπως είπαμε στην αρχή, ήταν η έρευνα για μια μονιμότητα ή σταθερότητα και για μια υποκρυπτόμενη ενότητα σε έναν κόσμο επιφανειακά μεταβλητό και ασταθή, συναποτελούμενο απλώς από μια πολλαπλότητα που πολύ μας μπερδεύει. Ο κοινός άνθρωπος θα πρέπει να πιστεύει ότι οι φυσικοί φιλόσοφοι είχαν σαφώς αποτύχει. Του πρόσφεραν τη δυνατότητα της εκλογής ανάμεσα στον Παρμενίδα και τους ατομικούς. Ή θα δεχόταν την ενότητα του κόσμου, με τίμημα να αρνηθεί να πιστεύει σε ό,τι του φαινόταν πραγματικό και να παραδεχτεί ότι όλες του οι αισθήσεις ήταν απατηλές· ή θα ακολουθούσε όσους είχαν εγκαταλείψει κάθε άποψη για το ενιαίο του κόσμου πίσω από την πολλότητα, και δημιουργούσαν έναν κόσμο συνιστάμενο από άπειρη και μόνο πολλότητα· και ούτε καν δέχονταν το χαρακτηρισμό της πραγματικότητας για τις δευτερεύουσες ιδιότητες που συνιστούσαν μέγα μέρος του κόσμου της εμπειρίας του, του κόσμου τον οποίο θα μπορούσαν να δουν και ακροαστούν και οσφρανθούν και γευθούν.

Η αντίδραση και η στροφή προς τον ανθρωποκεντρισμό συνδυάζεται με την άνοδο μιας νέας τάξης, των Σοφιστών. Συχνά τονίζεται ότι οι Σοφιστές δεν αποτελούσαν χωριστή φιλοσοφική σχολή, αλλά μάλλον επαγγελματική τάξη. Ήταν περιφερόμενοι δάσκαλοι που κέρδιζαν το ψωμί τους χάρη στην πείνα για καθοδήγηση σε πρακτικά θέματα, πείνα που παρουσιάστηκε εκείνη την εποχή από τις αιτίες που ανέφερα: τις αυξανόμενες ευκαιρίες να πάρει κάποιος μέρος στην πολιτική δράση, την αναπτυσσόμενη δυσαρέσκεια προς τους φυσικούς φιλοσόφους και (θα μπορούσε να προσθέσει κανείς) έναν αυξανόμενο σκεπτικισμό απέναντι στο κύρος της παραδοσιακής

θηρσκευτικής διδασκαλίας με τις ωμά ανθρωπομορφικές παραστάσεις των θεών. Η λέξη “σοφιστής” (=“πρακτικός δάσκαλος της σοφίας”) δεν είχε ως τότε καθόλου προσβλητική σημασία. Ήταν πράγματι η λέξη που χρησιμοποιούσαν για τους επτά σοφούς της παράδοσης. Η αντιδημοτικότητα των Σοφιστών του 5ου αι. έδωσε στη λέξη την απόχρωση που έχει έκτοτε.

Αν και δεν μπορεί κανείς να θεωρήσει τους Σοφιστές χωριστή φιλοσοφική σχολή, είχαν κάποια συγκεκριμένα κοινά σημεία. Ένα ήταν η ουσιαστικά πρακτική φύση της διδασκαλίας τους· ως τέτοια παρουσίαζαν την εναποτύπωση στο νου των νέων της “ἀρετῆς”. Συζητήσαμε κιόλας για το νόημα αυτής της λέξης, που η πρακτική της σημασία φαίνεται καθαρά στην ιστορία του Σοφιστή Ιππία που, για να διαφημίσει κατά κάποιο τρόπο ζωντανό τις δυνατότητές του, παρουσιάστηκε στους Ολυμπιακούς αγώνες να φορεί μόνο ό,τι είχε ο ίδιος κατασκευάσει, μέχρι και το δαχτυλίδι του.

Κατά δεύτερο λόγο, οι Σοφιστές συμερίζονταν κάτι που μπορεί επιτυχέστερα να ονομαστεί φιλοσοφική στάση, συγκεκριμένα έναν κοινό σκεπτικισμό, μια έλλειψη εμπιστοσύνης στη δυνατότητα της απόλυτης γνώσης. Αυτό ήταν φυσική συνέπεια του αδιεξόδου στο οποίο, ως φαίνεται, είχε φτάσει η φυσική φιλοσοφία. Η γνώση εξαρτάται από δύο πράγματα: την κατοχή ικανοτήτων, που μπορούν να μας φέρουν σε επαφή με την πραγματικότητα, και την ύπαρξη μιας σταθερής πραγματικότητας που θέλουμε να γνωρίσουμε. Ως όργανα της γνώσης οι αισθήσεις είχαν αντιμετωπίσει τώρα πια αυστηρή μεταχείριση, και τίποτε άλλο δεν είχε ως τώρα μπει στη θέση τους. Και η πίστη στην ενότητα και τη σταθερότητα του Σύμπαντος είχε υπονομευτεί, χωρίς ακόμα να έχει αναδυθεί η άποψη ότι μπορεί να υφίσταται μια μόνιμη και προσιτή στη γνώση πραγματικότητα έξω και πέρα από τον φυσικό κόσμο.

Αίμα της φιλοσοφίας είναι η αμφισβήτηση. Άπαξ και τα πρώτα της ξεκινήματα έγιναν παρελθόν, κάθε καινούρια εξέλιξη αντιπροσωπεύει συνήθως μια αντίδραση στην προηγούμενη διάνοηση. Αυτό αληθεύει για τους μεγαλύτερους Έλληνες – τον Σωκράτη, τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη. Γι' αυτό αξίζει τον κόπο να ξοδέψουμε κάποιο χρόνο, όπως και ξοδέψαμε, για τους άμεσους προδρόμους των, για να εννοήσουμε τις πηγές και της δικής τους σκέψης· και για τον ίδιο λόγο

έχει ιδιαίτερη σημασία να συλλάβουμε το σημείο, στο οποίο φτάσαμε τώρα, ότι δηλ. η ηθική και πολιτική φιλοσοφία πρωτοπαρουσιάστηκαν στην Ελλάδα (και αυτό σημαίνει: πρωτοπαρουσιάστηκαν στην Ευρώπη) μέσα σε μια ατμόσφαιρα σκεπτικισμού. Αυτόν τον σκεπτικισμό έκαμαν έργο της ζωής τους να καταπολεμήσουν ο Σωκράτης και οι διάδοχοί του. Στο φυσικό πεδίο ο Δημόκριτος είχε πει ότι τα αισθήματα του γλυκού και του πικρού, του θερμού και του ψυχρού δεν ήταν παρά συμβατικοί όροι. Δεν ανταποκρίνονταν σε κάτι πραγματικό. Γι' αυτόν το λόγο ό,τι σ' εμένα φαινόταν γλυκό, ίσως φαινόταν σ' εσένα πικρό, ή και σ' εμένα, αν δεν ήμουν καλά, και το ίδιο νερό ίσως το νιώσω θερμό στο ένα μου χέρι και ψυχρό στο άλλο. Το κάθε τι εξαρτάται από το πώς συμβαίνει να είναι τακτοποιημένα τα άτομα στο σώμα μας και από το πώς αυτά αντιδρούν στον εξίσου πρόσκαιρο συνδυασμό των ατόμων στο λεγόμενο αισθητό αντικείμενο. Η μεταφορά της αντίληψης αυτής στο πεδίο της ηθικής ήταν πολύ εύκολη και την πραγματοποίησε τότε περίπου, αληθινά, αν πρέπει να πιστέψουμε τη μεταγενέστερη παράδοση, ένας Αθηναίος με το όνομα Αρχέλαος, μαθητής του Αναξαγόρα. Αν το θερμό και το ψυχρό, το γλυκό και το πικρό, δεν υπάρχουν στη φύση, αλλ' είναι απλώς θέμα του πώς τα αισθανόμαστε κατά περίπτωση, τότε – υποστήριξε – δεν θα πρέπει να υποθέσουμε ότι το δίκαιο και το άδικο, το σωστό και το λάθος έχουν ύπαρξη εξίσου υποκειμενική και μη-πραγματική; Δεν μπορεί να υπάρχουν στη φύση απόλυτες αρχές που να κυβερνούν τις σχέσεις μεταξύ ανθρώπων. Το παν εξαρτάται από το πώς βλέπει κανείς κάτι.

Μπορούμε να διασαφηνίσουμε τη σκεπτικιστική άποψη των Σοφιστών, αν μνημονεύσουμε χωρία δύο από τους πιο γνωστούς Σοφιστές, που άσκησαν και τη μεγαλύτερη επιρροή, το Γοργία και τον Πρωταγόρα. Ο τίτλος που προτιμούσε να δώσει ένας φυσικός φιλόσοφος στο έργο του ήταν “Περί φύσεως ή περί τοῦ ὄντος”. Συνειδητά παρωδώντας τα πολλά έργα με τον ίδιο τίτλο ο Γοργίας έγραψε ένα έργο στο οποίο έδωσε τον τίτλο “Περί φύσεως εἴτε περί τοῦ μή ὄντος”, και σε αυτό προσπάθησε να αποδείξει τρία πράγματα: α) ότι τίποτε δεν υπάρχει· β) ότι κι αν υπήρχε κάτι, δεν θα μπορούσαμε να το γνωρίσουμε· γ) κι αν ακόμη μπορούσαμε να γνωρίσουμε κάτι, δε θα μπορούσαμε να το μεταδώσουμε στο γείτονά μας.

Ο Πρωταγόρας εξέφρασε ως εξής τις απόψεις του για τη

θηρσκαία: “Για τους θεούς, δεν μπορώ να ξέρω αν υπάρχουν ή όχι ούτε πώς είναι· γιατί πολλά με εμποδίζουν να το μάθω, μεταξύ των οποίων και το σκοτεινό του πράγματος και η συντομία της ανθρώπινης ζωής”^{*2} Ο ίδιος ήταν που είπε το περίφημο απόφθεγμα “Ο άνθρωπος είναι το μέτρο όλων των πραγμάτων”^{*3}, που σήμαινε – αν πρέπει να εμπιστευθούμε την ερμηνεία του Πλάτωνα – ότι ο τρόπος με τον οποίο βλέπει ο α΄ τα πράγματα, αποτελεί γι’ αυτόν την αλήθεια, και ο τρόπος που τα βλέπει ο β΄, αποτελεί γι’ αυτόν την αλήθεια. Δεν μπορεί ο ένας να πείσει τον άλλο ότι έχει λάθος, γιατί αν ο ένας βλέπει τα πράγματα με τον α΄ τρόπο, τότε αυτά υπάρχουν γι’ αυτόν όπως τα αντιλαμβάνεται, κι αν τα βλέπει διαφορετικά ο γείτονάς του. Η αλήθεια είναι απολύτως σχετική. Ο Πρωταγόρας όμως άφηνε χώρο για τις παραδοσιακές απόψεις περί αλήθειας και ηθικής προσθέτοντας ότι, μολονότι καμιά γνώμη δεν είναι αληθέστερη από τις άλλες, μπορεί η μια γνώμη να είναι καλύτερη από την άλλη. Αν στα μάτια ενός που υποφέρει από ίκτερο όλα τα πράγματα φαίνονται κίτρινα, είναι γι’ αυτόν πράγματι κίτρινα και κανείς δεν έχει το δικαίωμα να του πει πως δεν είναι. Αξίζει όμως τον κόπο ένας γιατρός να μεταβάλει τον κόσμο αυτού του ανθρώπου βελτιώνοντας τη σωματική του κατάσταση, ώστε τα πράγματα να πάψουν να είναι γι’ αυτόν κίτρινα. Παρόμοια αν ένας άνθρωπος ειλικρινά πιστεύει ότι είναι σωστό να κλέβει, τότε η γνώμη του αυτή είναι γι’ αυτόν σωστή όσο την πιστεύει. Αλλ’ η μεγάλη πλειονότητα, για την οποία η κλοπή και φαίνεται και είναι κακό, θα πρέπει να προσπαθήσει να αλλάξει την κατάσταση του πνεύματός του και να το οδηγήσει να δεχτεί απόψεις που δεν είναι αληθινά ορθότερες, αλλά καλύτερες. Εγκαταλείπεται ο έλεγχος της αλήθειας ή του ψεύδους για ένα πράγμα, και αντικαθίσταται από τον έλεγχο της χρησιμότητάς του.

Ο ανευλαβής σκεπτικισμός των Σοφιστών επηρέασε το ως τώρα αναμφισβήτητο κύρος του νόμου, που βασιζόταν στην

^{*2} “Περί μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι οὐθ’ ὡς εἰσίν, οὐθ’ ὡς οὐκ εἰσίν, οὐθ’ ὁποῖοι τινες ἰδέαν· πολλὰ γάρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἢ τ’ ἀδηλότης τοῦ πράγματος καὶ βραχύς ἂν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου” (απ. Β4). Η “ἀδηλότης τοῦ πράγματος” μεταφράζεται από τον Α. Lesky “το γεγονός ότι είναι αόρατοι” (Ιστ. Αρχ. Ελλ. Λογισ., μετφρ. Α. Τσοπανάκη, σελ. 491)

^{*3} “Πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος” (απ. Β1).

πίστη ότι ο νόμος είχε θεία καταγωγή. Τους πρωιμότερους νομοθέτες, όπως ο Λυκούργος, ο παραδοσιακός θεμελιωτής της Σπάρτης, θεωρούσαν ότι τους είχε φωτίσει ο Απόλλων και αποτελούσε ακόμα έθιμο οι νομοθέτες να προσφεύγουν στα μαντείο του στους Δελφούς και να εξασφαλίζουν αν όχι τη συμβουλή του, τουλάχιστον την επικύρωση εκ μέρους του των σχεδίων τους. Αυτή τη θρησκευτική θεμελίωση του νόμου υπονόμει τώρα όχι μόνο η αθεϊστική ροπή της φυσικής φιλοσοφίας – την οποία ροπή οι Σοφιστές ανέλαβαν να συνεχίσουν με τόσο πολύ ζήλο – αλλά και οι εξωτερικές περιστάσεις, όπως ήταν η αυξανόμενη επαφή των Ελλήνων με τις ξένες χώρες και το μέγα σώμα της σύγχρονης νομοθεσίας της συνδεόμενης με την ίδρυση των αποικιών. Οι Σοφιστές ήταν τέκνα της εποχής τους. Η επαφή τους δίδαξε τις θεμελιώδεις διαφορές που μπορούσαν να υπάρχουν μεταξύ νομοθεσιών και λαών που ζούσαν σε διαφορετικά κλίματα. Όσο για τις νέες νομοθεσίες, ήταν δύσκολο να πιστέψουν ότι κατέβαιναν από τον ουρανό, όταν οι φίλοι κάποιου (ή, ακόμη χειρότερα, οι εχθροί του) είχαν λάβει εντολή να νομοθετήσουν. Ο ίδιος ο Πρωταγόρας είχε λάβει εντολή το 443 π.Χ. να συντάξει νόμους για τη νέα αθηναϊκή αποικία, τους Θουρίους στην Κάτω Ιταλία. Δεν είναι εκπληκτικό ότι ήταν ο πρώτος που διέδωσε τη θεωρία της καταγωγής του δικαίου, την οποία σήμερα γνωρίζουμε με τον τίτλο “κοινωνικό συμβόλαιο”. Είτε ότι οι άνθρωποι, για να προστατευτούν από τα άγρια ζώα και να βελτιώσουν το διοικητικό τους επίπεδο, αναγκάστηκαν σε ένα πρώιμο στάδιο να ενωθούν σε κοινότητες. Ως τότε δεν είχαν ούτε ηθικούς κανόνες ούτε νόμους, αλλ’ η ζωή στις κοινωνίες αποδείχτηκε πως θα ήταν αδύνατη, αν ίσχυαν οι νόμοι της ζούγκλας και έτσι, με αργά και κοπιαστικά βήματα, έμαθαν την αναγκαιότητα των νόμων και των συμβάσεων με τα οποία οι ισχυρότεροι δεσμεύτηκαν να μην επιτίθενται και ληστεύουν τους αδύνατους για μόνο το λόγο ότι αυτοί είναι οι ισχυρότεροι.¹

1. Δέχομαι ότι ο μύθος που λέει ο Πρωταγόρας στον ομώνυμο πλατωνικό διάλογο είναι πράγματι μυθικός με την έννοια ότι το θρησκευτικό ένδυμα μπορούμε να το αποβάλουμε, χωρίς το σοβαρό μήνυμα, που ο μύθος σκοπεύει να μας μεταφέρει, να πάθει τίποτα. Καμιά σημασία δεν πρέπει να δώσουμε στο γεγονός ότι εκεί λέγεται ότι με τη διαταγή του Δία εμφυτεύτηκε στους ανθρώπους η συνείδηση και ένα αίσθημα δικαιοσύνης. Ίσως αυτό δεν είναι

Με δεδομένη αυτή την αρχική υπόθεση, ότι οι νόμοι και οι ηθικοί κώδικες δεν είχαν θεία καταγωγή αλλά ανθρώπινη και ατελή, ήταν δυνατόν να καταλήξει κάποιος σε πρακτικά συμπεράσματα πολύ διαφορετικά. Ο ίδιος ο Πρωταγόρας είπε ότι οι νόμοι δημιουργήθηκαν, γιατί ήταν απαραίτητοι. Προασπίσθηκε λοιπόν το κοινωνικό συμβόλαιο και ζήτησε υποταγή στους νόμους. Άλλοι ριζοσπαστικότεροι Σοφιστές απέκρουσαν τη θεωρία και υποστήριξαν το φυσικό δικαίωμα του ισχυρότερου να επικρατήσει. Ποικίλα συμπεράσματα θα μπορούσαν να αντληθούν σχετικά, αλλά η μείζων πρόταση ήταν η ίδια για όλα. Όλα παρόμοια ξεκινούσαν από την πλήρη απουσία απόλυτων αξιών και προτύπων, είτε στηρίζονταν σε θεολογικές ιδέες είτε όχι. Κάθε ανθρώπινη ενέργεια την αντιμετώπιζαν οι Σοφιστές ως στηριζόμενη στην πείρα και μόνο, και επιβαλλόμενη μόνο και μόνο από το κοινό συμφέρον. Ορθό και λάθος, σοφία, δικαιοσύνη και καλοσύνη δεν ήταν παρά λέξεις, έστω και αν θα μπορούσε να υποστηρίξει κανείς ότι σε ορισμένες περιπτώσεις ήταν φρόνιμο να συμπεριφερθούμε σαν να ήταν κάτι περισσότερο από λέξεις.

Σε έναν τέτοιο κόσμο ιδεών εμφανίστηκε ο ΣΩΚΡΑΤΗΣ. Αυτή η σοφιστική άποψη του φάνηκε ταυτόχρονα και λανθασμένη και ηθικά επικίνδυνη και θεώρησε έργο ζωής γι' αυτόν να την πολεμήσει²

Ο Σωκράτης πιθανόν είναι κυρίως γνωστός από το περίφημο ρητό του ότι «η αρετή είναι γνώση»^{*5}. και το να ανακαλύψουμε τι σημαίνει αυτό αποτελεί προσέγγιση στον πυρήνα της φιλοσοφίας του εξ ίσου καλή όσο και οποιαδήποτε άλλη. Κατανοούμε το ρητό τοποθετώντας το ιστορικά, δηλαδή συσχετίζοντάς το με τα προβλήματα, με τα οποία η προγενέστερη και σύγχρονη σκέψη και οι περιστάσεις του καιρού του τον

γενικά αποδεκτό, αλλ' ο Πρωταγόρας όχι μόνο επιμένει στη μυθική φύση της διηγήσεώς του (και αυτό φαίνεται από την παραμυθιακή αρχή: "Μια φορά κι έναν καιρό"^{*4}), αλλά και κάθε άλλη ερμηνεία θα διαφωνούσε με τις περιθρησκευτικές απόψεις του, όπως τις βλέπουμε αλλού.

*4 "Ἦν γάρ ποτέ χρόνος..."

2. Συνιστούμε ειδικά το εξαιρετο άρθρο του καθηγητή R. Hackforth στο *Philosophy*, τομ. VIII (1933), για μια κατανόηση του Σωκράτη.

*5 Ξενοφ. Απομν. Γ, ΙΧ, 5: «ἔφη δέ καί τήν δικαιοσύνην καί τήν ἄλλην, πᾶσαν ἀρετήν σοφίαν εἶναι».

ανάγκασαν να ασχοληθεί, και τα οποία προσπαθούσε, όσο μπορούσε, να λύσει.

Ξέρουμε τώρα ότι η αγγλική λέξη «virtue» δεν ανταποκρίνεται απόλυτα στην ελληνική «ἀρετή», που σήμαινε αρχικά επάρκεια σε κάποιο ειδικό έργο. Είδαμε επίσης ότι οι αντίπαλοι εναντίον των οποίων στρεφόταν η σωκρατική διδασκαλία υποστήριζαν δύο πράγματα: α) ότι οι ίδιοι μπορούσαν να διδάξουν ή μεταδώσουν την «ἀρετή», β) ότι η γνώση, τουλάχιστον αυτή που μπορούσε να διδαχτεί, ήταν μια χίμαιρα. Δεν υπήρχε τέτοιο πράγμα. Εξισώνοντας λοιπόν «ἀρετή» και γνώση ο Σωκράτης με το ρητό του εμφανίζεται να τους προκαλεί σκόπιμα, και την πρόκληση αυτή μπορούμε να συλλάβουμε μόνο, αν μεταφερθούμε με τη σκέψη μας στους καιρούς στους οποίους έζησε.

Ένα από τα πράγματα τα σχετικά με τον Σωκράτη που ερέθιζε τον ευαίσθητο, πρακτικό Αθηναίο ήταν ότι επέμενε να στρέφει τη συζήτηση σε τέτοιους ταπεινούς και φαινομενικά άσχετους ανθρώπους, όπως οι τσαγγάρηδες και οι ξυλουργοί, τη στιγμή που ό,τι ζητούσαν εκείνοι να μάθουν ήταν τι σήμαινε πολιτική ικανότητα ή αν υπήρχε ένα τέτοιο πράγμα σαν την ηθική υποχρέωση. Αν θέλεις να γίνεις καλός τσαγγάρης, έλεγε ο Σωκράτης, το πρώτο πράγμα που είναι απαραίτητο να μάθεις είναι τι είναι παπούτσι και ποιος ο σκοπός του. Δεν έχει αξία να προσπαθείς να αποφασίσεις για το καλύτερο είδος εργαλείων ή υλικού και για την καλύτερη μέθοδο χρησιμοποίησέως τους, αν δεν έχεις σχηματίσει πριν στο νου σου μια σαφή και λεπτομερειακή έννοια για το τι ξεκίνησες να παράγεις και ποια λειτουργία θα έχει να εκτελέσει. Για να χρησιμοποιήσουμε την ελληνική λέξη, η «ἀρετή» του υποδηματοποιού εξαρτάται πρώτα και πρώτιστα από την κατοχή αυτής της γνώσης. Έπρεπε να μπορεί να περιγράψει με καθαρούς όρους τη φύση του πράγματος που σκόπευε να κατασκευάσει και ο ορισμός αυτός θα όφειλε να περικλείει καθορισμό της χρησιμότητας που θα είχε το προϊόν. Ήταν πολύ φυσικό να μιλούμε για την «ἀρετή» ενός υποδηματοποιού, όπως ακριβώς θα μπορούσαμε να μιλήσουμε για την «ἀρετή» ενός στρατηγού ή πολιτικού. Σε τέτοια περίπτωση η λέξη αυτή δεν είχε αναγκαία οποιαδήποτε σχέση με την ηθική πλευρά των δραστηριοτήτων τους, όπως θα υπονοούσε η αντίστοιχη αγγλική λέξη «virtue». Η λέξη «ἀρετή» σήμαινε αυτό που τους καθι-

στούσε καλούς στο συγκεκριμένο τους επάγγελμα και, ξεκινώντας από τα ταπεινά παραδείγματα των πρακτικών τεχνών, μπορούσε εύκολα ο Σωκράτης να δείξει ότι σε κάθε περίπτωση η απόκτηση αυτής της ικανότητας είχε να κάμει με τη γνώση, και πως η πρώτη και αναγκαιότερη γνώση ήταν η γνώση σε κάθε περίπτωση του σκοπού – τι ξεκινούσε να δημιουργήσει ο άνθρωπος. Αν μας δοθεί να κατανοήσουμε σωστά το σκοπό, μπορεί στη συνέχεια να κατανοήσουμε τα μέσα που πρέπει να χρησιμοποιηθούν, αλλ' όχι αντίστροφα. Επομένως, σε οποιαδήποτε περίπτωση, η «ἀρετή» εξαρτάται πρώτα από το να έχουμε ένα συγκεκριμένο έργο να εκτελέσουμε, και κατά δεύτερο λόγο από το να ξέρουμε απόλυτα ποιο είναι το έργο και σε τι στοχεύει. Αν λοιπόν (συνέχιζε ο Σωκράτης) υπάρχει αποδεκτή σημασία βάσει της οποίας μπορούμε να μιλούμε για «ἀρετή» απόλυτη, όπως επαγγέλλονταν ότι διδάσκουν οι Σοφιστές – εννοώντας ότι με την «ἀρετή» μπορούσε ο κάθε άνθρωπος να τα βγάλει πέρα ικανοποιητικά στη ζωή – έπεται ότι πρέπει να υπάρχει σκοπός ή λειτουργήμα που όλοι μας, ως ανθρώπινα όντα, πρέπει να επιτελέσουμε. Η πρώτη λοιπόν προσπάθεια, αν είναι να αποκτήσουμε αυτή τη γενική ανθρώπινη αρετή, είναι να ανακαλύψουμε ποιος είναι ο σκοπός του ανθρώπου.

Δεν θα υποστήριζα τώρα ότι στις καταγραφές της σωκρατικής διδασκαλίας, που έχουμε στα γραπτά κείμενα των μαθητών του (γιατί ο ίδιος δεν έγραψε τίποτα, πιστεύοντας ότι το μόνο που αξίζει είναι η ζωντανή ανταλλαγή ιδεών με ερωταποκρίσεις μεταξύ δύο προσώπων που βρίσκονται σε προσωπική επαφή), βρίσκουμε την απάντηση σε αυτό το πρωταρχικό ερώτημα για τον γενικό σκοπό ή στόχο της ανθρώπινης ζωής. Η έλλειψη αυτή στη σωκρατική διδασκαλία ήταν, θα έλεγα, ένας λόγος που έκανε τον θετικότερο Πλάτωνα να θεωρήσει καθήκον του όχι μόνο να παρουσιάσει τη διδασκαλία του δασκάλου του, αλλά και να την μεταφέρει ένα στάδιο πιο εκεί. Είναι σύμφωνο με το χαρακτήρα του Σωκράτη να μην έχει δώσει την απάντηση. Είχε συνηθίσει να λέει πως ο ίδιος δεν εγνώριζε τίποτα, και πως το μόνο στο οποίο ήταν σοφότερος από τους άλλους ήταν πως είχε συνείδηση της άγνοιάς του, ενώ αυτοί δεν είχαν της δικής τους. Η ουσία της σωκρατικής μεθόδου ήταν να πείθει το συνομιλητή του ότι, ενώ πίστευε πως ήξερε κάτι, στην πραγματικότητα δεν ήξερε. Η πεποίθηση

της άγνοιας είναι το απαραίτητο πρώτο δήμα για την απόκτηση της γνώσης, γιατί κανείς δεν αναζητεί τη γνώση σχετικά με οτιδήποτε, αν κατέχεται από την αυταπάτη ότι την κατέχει ήδη. Ο κόσμος παραπονιόταν ότι η συζήτηση με το Σωκράτη τους νάρκωνε, όπως μια ηλεκτρική εκκένωση³. Εφ' όσον ο Σωκράτης θεωρούσε αποστολή του στη ζωή να περιφέρεται και να πείθει τους ανθρώπους για την άγνοιά τους, δεν είναι εκπληκτικό το πως έγινε αντιδημοκρατικός, ούτε μπορούμε να κατηγορήσουμε εξ ολοκλήρου τους Αθηναίους – όσο κι αν ήταν τραγικό το σφάλμα τους – γιατί τον μπέρδεψαν με τους Σοφιστές και ξέχυσαν πάνω του το μίσος που οι Σοφιστές τους προκαλούσαν. Αυτοί πίστευαν πως η γνώση δεν ήταν δυνατή: αυτός έδειχνε στον καθένα ότι δεν ξέρει τίποτε. Η διαφορά πραγματικά ήταν βαθειά γιατί η δράση του Σωκράτη βασιζόταν στην παθιασμένη πίστη ότι η γνώση ήταν δυνατή, αλλ' ότι τα ερείπια των μισομαθημένων και παραπλανητικών ιδεών, που γέμιζαν τα κεφάλια των περισσότερων ανθρώπων, πρέπει να παραμεριστούν, πριν καταστεί δυνατό να αρχίσει οποιαδήποτε έρευνα για τη γνώση. Αυτό που πρόβαλλε εμπρός στους ανθρώπους, σε γερή αντίθεση προς τον σοφιστικό σκεπτικισμό, ήταν «ένα ιδεώδες για γνώση που δεν έχει ακόμη κατακτηθεί»⁴. Άπαξ και αντιλαμβάνονταν ποιος ήταν ο δρόμος για το στόχο, ήταν πρόθυμος να τον αναζητήσει μαζί τους και η όλη φιλοσοφία για τον Σωκράτη συνίστατο σε αυτή την ιδέα της «κοινής έρευνας». Ούτε ο συνομιλητής του ούτε ο ίδιος ήξερε ακόμα την αλήθεια, αλλά αρκεί να πειθόταν ο άλλος ότι αυτό ήταν έτσι, θα μπορούσαν και οι δύο να ξεκινήσουν μαζί, με την ελπίδα πάντοτε να βρουν την αλήθεια. Ο γνήσιος σωκρατισμός αντίπροσωπεύει πρώτα και πρώτιστα μια στάση του πνεύματος, μια πνευματική ταπεινοφροσύνη που εύκολα την συγχέει κανείς με την αλαζονία, εφ' όσον ο αληθινά σωκρατικός φιλόσοφος είναι πεπεισμένος για την

3. Για να μην εκπλαγεί οποιοσδήποτε αναγνώστης από την παρομοίωση, με βάση το επιχείρημα ότι οι Έλληνες δεν είχαν ιδέα από ηλεκτρισμό, προτιμώ να εξηγήσω ότι ο Σωκράτης παρομοιάζεται* προς τη «μουδιάστρα» (αρχ. ελλ. «νάρκη»), ένα ψάρι (σελάχι) που παραλύει τα θύματά του με μια ηλεκτρική εκκένωση. Η γνωστή πλακουτσομύτα μορφή του φιλοσόφου δοηθούσε την παρομοίωση.

* Πλάτ. Μέν. 80α.

4. Hackforth, ο.π.

άγνοια όχι μόνο του εαυτού του, αλλά και όλης της ανθρωπότητας. Αυτή περισσότερο απ' οποιοδήποτε σώμα θετικής φιλοσοφικής θεωρίας είναι η συμβολή του Σωκράτη.

Επιστρέφουμε τώρα στην επιμονή του ότι, αν επιθυμούμε να αποκτήσουμε την «ἀρετή», ουσιώδη προϋπόθεση αποτελεί το να ανακαλύψουμε και να καθορίσουμε το σκοπό ή τη λειτουργία του ανθρώπου: δεν θα περιμένουμε βέβαια να βρούμε αυτόν το σκοπό να ορίζεται σαφώς και ξεκάθαρα από τον ίδιο τον Σωκράτη. Αποστολή του ήταν να συνειδητοποιήσουν οι άνθρωποι την ανάγκη αυτή, και να προτείνει μια μέθοδο με την οποία να αναζητήσουν τον απαιτούμενο ορισμό, ώστε και ο ίδιος και οι συν-ερευνητές του να μπορούν να ξεκινήσουν για να τον βρουν.

Στη σύγχυση της ηθικής διανόησης που χαρακτήριζε την εποχή του, ένα γεγονός ξεχώριζε ως κατ' εξοχήν επιζήμιο. Η συζήτηση των ανθρώπων είχε αναμειχθεί με μια μεγάλη ποικιλία γενικών όρων, ιδιαίτερα αυτών που χρησιμοποιούν να πειράξουν ηθικές έννοιες – δικαιοσύνη, σωφροσύνη, ανδρεία, κ.ο.κ. Ξεκίνησα, λέει ο Σωκράτης, πιστεύοντας μες στην αθωότητά μου πως ήξεραν τι σήμαιναν αυτοί οι όροι, εφ' όσον τους χρησιμοποιούσαν τόσο άνετα, και ήμουν γεμάτος ελπίδες ότι θα το έλεγαν και σ' εμένα, που δεν ήξερα. Όταν τους ρωτούσε όμως, ανακάλυπτε ότι κανείς τους δεν μπορούσε να του δώσει μια σωστή ερμηνεία. Ίσως υπό το φως της σοφιστικής διδασκαλίας θα έπρεπε να υποτεθεί ότι αυτοί οι όροι δεν είχαν πράγματι σημασία· αλλ' εάν έτσι έχει το πράγμα, οι άνθρωποι θα έπρεπε να σταματήσουν να τους χρησιμοποιούν. Εάν εξ άλλου είχαν κάποια σταθερή σημασία, τότε όσοι τις χρησιμοποιούν θα έπρεπε να είναι σε θέση να πουν τι σημαίνουν. Δεν μπορείς να συζητάς για ενέργειες σοφές, δίκαιες ή χρηστές, παρά μόνο αν ξέρεις τι είναι σοφία, δικαιοσύνη ή χρηστότητα. Αν, όπως υποψιαζόταν ο Σωκράτης, οι διάφοροι άνθρωποι χρησιμοποιώντας τις ίδιες λέξεις εννοούν διαφορετικά πράγματα, συζητούν χωρίς να συνηνοούνται και το μόνο αποτέλεσμα θα είναι η σύγχυση. Η σύγχυση θα είναι ταυτόχρονα και εννοιολογική (γνωστική) και ηθική. Από γνωστική άποψη το να συζητάς με κάποιον που χρησιμοποιεί τους όρους του με σημασία διαφορετική από τη δική σου δεν μπορεί να οδηγήσει πουθενά – εκτός ίσως από τη φιλονικία· και από ηθική άποψη, όταν οι αμφισβητούμενοι όροι παίρνουν τη

θέση ηθικών εννοιών, μόνο αναρχία μπορεί να προκύψει. Αυτή τη διπλή όψη του προβλήματος, γνωστική (= intellectual) και ηθική, ήθελε να εκφράσει ο Σωκράτης με το ρητό του ότι η αρετή είναι γνώση. Τόσο καθαρό εξ άλλου ήταν το μυαλό του και σταθερός ο χαρακτήρας του, ώστε του φαινόταν αυταπόδεικτο ότι, αν οι άνθρωποι μπορούσαν να φτάσουν στο σημείο να δουν αυτή την αλήθεια, θα διάλεγαν αυτόματα το σωστό. Ό,τι χρειαζόταν ήταν να τους καταφέρει κάποιος να κάνουν τον κόπο να βρουν ποιο είναι το σωστό. Από εδώ προκύπτει το δεύτερο περίφημό του ρητό, ότι κανείς δεν κάνει με τη θέλησή του το κακό. Αν η αρετή είναι γνώση, η κακία οφείλεται στην άγνοια και μόνο*⁷.

Πώς λοιπόν θα ξεκινήσουμε για να κατακτήσουμε τη γνώση του τι είναι αρετή, δικαιοσύνη, κλπ; Ο Σωκράτης, όπως είπα, ήταν έτοιμος να προτείνει μια μέθοδο, και για τους άλλους και για τον εαυτό του. Η γνώση κατακτάται σε δύο στάδια, στα οποία αναφέρεται ο Αριστοτέλης, όταν λέει ότι ο Σωκράτης μπορεί δικαιολογημένα να προβάλλει ως δικά του δύο πράγματα, την επαγωγή και τον γενικό ορισμό*⁸. Αυτοί οι κάπως ξηροί λογικοί όροι, που ασφαλώς θα εξέπλητταν τον ίδιο το Σωκράτη, δεν φαίνονται να έχουν και πολλή σχέση με την ηθική, αλλά για το Σωκράτη η σχέση ήταν ζωτική. Το πρώτο στάδιο ήταν να συγκεντρωθούν παραδείγματα, για τα οποία – συμφωνούν και οι δύο συζητητές – μπορεί να ισχύσει ο όρος «δικαιοσύνη» (αν η δικαιοσύνη είναι το ζητούμενο). Τότε τα συγκεντρωμένα παραδείγματα των δίκαιων πράξεων εξετάζονται για να ανακαλυφτεί σε αυτά κάποια κοινή ιδιότητα, χάρη στην οποία οι πράξεις φέρουν αυτόν το χαρακτηρισμό. Η κοινή ιδιότητα, ή – το πιθανότερο – μια ομάδα ή μια δέσμη από κοινές ιδιότητες, συνιστά την ουσία τους ως δίκαιων πράξεων. Συνιστά πράγματι αυτή (αν αφαιρεθούν οι τυχαίες ιδιότητες, που οφείλονται στο χρονικό σημείο ή στην περίπτωση και που ανήκουν σε κάθε μια από τις δίκαιες πράξεις μεμονωμένα) τον ορισμό της δικαιοσύνης. Έτσι η επαγωγή αποτελεί, όπως το λέει και η ελληνική λέξη (ἐπί + ἄγω) μια «πορεία» του νου από τις ειδικές περιπτώσεις, αν τις συγκεν-

*⁷ Βλ. Πλάτ. Πρωταγ. 351b, 358c.

*⁸ «τούς τ' ἐπακτικούς λόγους καί τό ὀρίζεσθαι καθόλου» (Μεταφ. 1078 b 28).

τρώσουμε και τις δούμε συνολικά, προς την κατανόηση του κοινού των όρου.

Το σφάλμα που εύρισκε ο Σωκράτης στα θύματα αυτού του ακούραστου ερωτηματολογίου ήταν ότι θεωρούσαν επαρκές να επιτελούν το πρώτο στάδιο μόνο, δηλ. να αναφέρουν μερικά σκόρπια παραδείγματα και να λένε «Αυτό κι εκείνο είναι δικαιοσύνη». Τον τύπο αυτόν αντιπροσωπεύει ο Ευθύφρων, ο οποίος στον ομώνυμο πλατωνικό διάλογο παρουσιάζεται να συζητεί με το Σωκράτη για το νόημα της ευσέβειας· το θέμα προέκυψε σε συνδυασμό με το γεγονός ότι ο Ευθύφρων είχε παρακινηθεί απ' ό,τι θεώρησε καθήκον του, να διώξει δηλ. δικαστικά τον πατέρα του για «ανθρωποκτονία εξ αμελείας». Ερωτώμενος ο Ευθύφρων ποιο νόημα δίνει στη λέξη «ευσέβεια» απαντά «ευσέβεια είναι αυτό που κάνω τώρα εγώ»^{*9}. Σε έναν άλλο διάλογο ο Σωκράτης λεί στο συνομιλητή του «Σε ρώτησα για ένα μόνο πράγμα, την αρετή, κι εσύ μου έδωσες ένα ολόκληρο σμήνος αρετών»^{*10}. Προσπαθούσε να τους κάνει να δουν ότι, έστω και αν υπάρχουν πολλά και ποικίλα παραδείγματα ορθής ενέργειας, πρέπει όμως όλα αυτά να έχουν μια κοινή ιδιότητα ή έναν χαρακτήρα κοινό, βάσει του οποίου και χαρακτηρίζονται ορθά. Διαφορετικά, η λέξη «ορθός» δεν έχει νόημα.

Αυτός ήταν ο στόχος των ενοχλητικών ερωτήσεων που κατέστησαν το Σωκράτη τόσο αντιδημοτικό – να φτάσει από το σμήνος των αρετών στον ορισμό του ενός, της αρετής. Μοιάζει με άσκηση λογικής, αλλ' ήταν στην πράξη ο μόνος τρόπος με τον οποίο πίστευε ο Σωκράτης ότι θα καταπολεμούσε τις ανατρεπτικές ηθικές συνέπειες της σοφιστικής διδασκαλίας. Αυτοί οι άνθρωποι, που σε απάντηση σε παρόμοια ερωτήματα, όπως «τι είναι ευσέβεια;»^{*11} απαντούσαν «Αυτό που κάνω τώρα» είναι ακριδώς οι άνθρωποι που θα υποστήριζαν ότι ο μόνος κανόνας για την πράξη είναι να αποφασίζεις αυθόρμητα ποιο είναι το πλεονεκτικότερο. Κανόνες με την παραδεγμένη έννοια δεν υπάρχουν. Το λογικό σόφισμα οδηγούσε κατ' ευθείαν σε ηθική αναρχία.

*9 «δσιον εστιν δεπερ εγω νυν ποιω» (Πλάτ. Εϋθύφρ. 5d).

**10 «μίαν ζητών ἀρετήν σμήνός τι ἀνήρρηκα ἀρετών παρά σοί κείμενον» (Πλάτ. Μέν. 72α).

*11 Πλάτ. Εϋθύφρ.: «τί φής είναι τό δσιον» (5d).

Ο Σωκράτης πλήρωσε το τίμημα του να προπορεύεται της εποχής του. Η σαφής και ευθεία σκέψη του ταξινομήθηκε μαζί με τη σκέψη των ίδιων των Σοφιστών, εναντίον των οποίων έστρεψε την ειρωνεία του, και δυο αντιδραστικοί πολίτες τον κατηγορήσαν ότι διαφθείρει τους νέους και δεν πιστεύει στους θεούς της πόλης. Πρέπει να παραδεχτούμε ότι οι διασημότεροι από τους μαθητές και εταίρους του δεν βοήθησαν την υπόληψή του. Ο ένας ήταν ο Αλκιβιάδης, για τον οποίο δεν χρειάζεται να πούμε περισσότερα. Ο άλλος ήταν ο Κριτίας, ο οξύς και εκδικητικός ολιγαρχικός, που γύρισε από την εξορία μετά την ήττα των Αθηνών το 404 και υπήρξε κατά μέγα μέρος υπεύθυνος για τις αιματηρές εκκαθαρίσεις που συνέβησαν υπό την εξουσία των λεγόμενων «Τριάκοντα Τυράννων», από τους οποίους υπήρξε ο διαιότερος και πιο ακραίος. Κατά την αθηναϊκή συνήθεια είχε τη δυνατότητα ο Σωκράτης να προτείνει για τον εαυτό του μια ηπιότερη ποινή και οι δικαστές απέμενε να αποφασίσουν μια από τις δυο. Η πρότασή του όμως ήταν να τον ελευθερώσει η πόλη ως δημόσιο ευεργέτη. Όπως και να 'ναι, είπε, δεν είχε χρήματα για να πληρώσει ένα επαρκές πρόστιμο. Με την ένθερμη προτροπή του Πλάτωνα και άλλων φίλων του πρότεινε ένα πρόστιμο που αυτοί θα πλήρωναν, αλλά δεν ανελάμβανε την υποχρέωση να σταματήσει να «διαφθείρει» τους νέους, με βάση το ότι γι' αυτόν οι δραστηριότητες αυτές ήταν σπουδαιότερες από την ίδια τη ζωή. Το τελευταίο δεν άφηνε πολλά περιθώρια εκλογής στους δικαστές και τον έστειλαν στη φυλακή, να περιμένει την εκτέλεση. Άλλη μια φορά ακόμα εμφανίζονται οι φίλοι του, αυτή τη φορά με ένα σχέδιο που θα διευκόλυνε την απόδρασή του. Είναι πιθανό πολλοί, αν όχι οι πλείστοι, από όσους τον αποδοκίμαζαν να μην επιθυμούσαν να τον δουν να πεθαίνει και θα ήταν κάτι πάρα πάνω από ευχαριστημένοι, αν ο Σωκράτης πειθόταν να εγκαταλείψει την Αθήνα και να ζήσει ήρεμα κάπου αλλού. Εκείνος όμως απάντησε ότι σε όλη του τη ζωή είχε καρπωθεί τα ευεργετήματα που οι νόμοι της Αθήνας πρόσφεραν στους πολίτες της και τώρα, που οι ίδιοι αυτοί νόμοι θεώρησαν σωστό να πεθάνει, θα ήταν και άδικο και αχάριστο εκ μέρους του να ξεφύγει από την εκτέλεση της αποφάσεώς τους. Και εκτός αυτού, ποιος μπορούσε να πει αν δεν θα περνούσε έτσι σε μια πολύ καλύτερη ύπαρξη από αυτή που είχε γνωρίσει ως τότε; Μέσα σε αυτή την ήρεμη πνευματική κατάσταση

ήπια το κώνειο το 399 π.Χ., σε ηλικία 70 ετών.

Το τέλος του Σωκράτη προκάλεσε τόσο βαθεία εντύπωση σε έναν από τους νεαρούς φίλους του, ώστε επεσφράγισε την απροθυμία του να ασχοληθεί με την πολιτική ζωή, για την οποία φαίνονταν να τον προορίζουν η καταγωγή του και η ιδιοφυΐα του. Απογοητευμένος – όπως και νά 'χει το πράγμα – από την κατάσταση στην οποία είχε περιέλθει η πόλη του και τις υπερβολές των τελευταίων τους αρχόντων, έκρινε ο Πλάτων ότι το κράτος που μπορούσε να καταδικάσει έναν τέτοιο άνθρωπο σε θάνατο δεν ήταν τέτοιο στο οποίο να μπορέσει ο ίδιος να παίξει ρόλο ενεργό. Αντί γι' αυτό αφοσιώθηκε στη συγγραφή αυτών των εκπληκτικών διαλόγων του και αναπτύσσει, επιβεβαιώνει και διευρύνει τη διδασκαλία του Σωκράτη με λόγια που θέτει στο ίδιο το στόμα του μεγάλου ανθρώπου. Πολύ περισσότερα θα μπορούσε να πει κανείς για το Σωκράτη, αλλ' η σκέψη του συνδέεται τόσο στενά με τον Πλάτωνα και η διαχωριστική γραμμή μεταξύ τους είναι τόσο δυσδιάκριτη, που θα σταματήσω σε αυτό το σημείο να μιλώ για μόνον το Σωκράτη και για λογαριασμό του. Καθώς θα προχωρούμε στη συζήτηση για τον Πλάτωνα, είναι αναπόφευκτο από καιρό σε καιρό να ξαναγυρίζουμε πίσω σε διάφορες πλευρές του σωκρατικού μηνύματος: και πιστεύω ότι έτσι, σε συνδυασμό με τους κατοπινούς καρπούς της πλατωνικής σκέψης, της σχετικής με τα σωκρατικά διδάγματα, μπορούμε να γνωριστούμε με τις πλευρές αυτές.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Ε΄

ΠΛΑΤΩΝ

(α) Ἡ Θεωρία τῶν Ἰδεῶν

Θα κατανοήσουμε πιθανόν τη φιλοσοφία του Πλάτωνα καλύτερα, αν τον δούμε να εργάζεται πρώτα πρώτα υπό την επίδραση δύο σχετικών κινήτρων. Επιθυμούσε πρώτα από όλα να συνεχίσει το έργο του Σωκράτη εκεί που αναγκάστηκε να το αφήσει ο Σωκράτης, να παγιώσει τη διδασκαλία του δασκάλου του και να την υπερασπιστεί κατά των αναπόφευκτων ερωτημάτων. Αλλ' ως προς αυτό δεν ενεργούσε μόνο από κίνητρα προσωπικής αγάπης ή σεβασμού. Αυτό ταίριαζε με το δεύτερο κίνητρό του, που ήταν να υπερασπιστεί και να καταστήσει άξια υπερασπίσεως την ιδέα της πόλης-κράτους ως μονάδας ανεξάρτητης πολιτικά, οικονομικά και κοινωνικά. Γιατί ο Πλάτων σκέφτηκε ότι αυτός ο ευρύτερος στόχος μπορούσε να εκπληρωθεί επιτυχέστερα, αν αποδεχόταν και ανέπτυσσε την πρόσκληση του Σωκράτη προς τους Σοφιστές.

Η καταδίκη της πόλης-κράτος επισφραγίστηκε με την κατάκτηση του Φιλίππου και του Αλεξάνδρου. Αυτοί επιβεβαίωσαν ότι αυτή η συμπαγής ενότητα ζωής στην αρχαία Ελλάδα θα έπρεπε να υπερκαλυφθεί με την ανάπτυξη μεγάλων βασιλείων ημι-ανατολικού τύπου. Αλλά δεν έκαναν κάτι περισσότερο από το να ολοκληρώσουν με δραστικό τρόπο μια πορεία παρακμής που θρυσκόταν σε εξέλιξη για κάποιο χρονικό διάστημα. Οι αιτίες βέβαια ήταν ενμέρει πολιτικές. Ήταν οι διασπαστικές συνέπειες των ενδοελληνικών πολέμων και το καταστροφικό αποτέλεσμα που είχε για την Αθήνα – στην οποία η συνδυασμένη οργάνωση πόλης-κράτους και κοινωνίας είχε δώσει τους καλύτερους καρπούς της – η ήττα και η πιθανή κατάρρευση και οι τυραννίες που ακολούθησαν την ήττα. Τρεφόμενα από αυτές τις δυσαρέσκεις τα κυρίαρχα ρεύματα της φιλοσοφικής σκέψης – που μας απασχολούν αυτή τη στιγμή – έπαιξαν το δικό τους ρόλο στην υπονόμευση των παρα-

δόσεων, των παραδεδομένων συμβάσεων, αν θέλετε, από τις οποίες εξαρτιόταν σε τόσο μεγάλη έκταση η ήπια συνέχιση της ζωής στη μικρή πόλη-κράτος.

Για να εκτιμήσουμε την κατάσταση, θα πρέπει να συνειδητοποιήσουμε πόσο απόλυτα ταυτίζονταν το κράτος και η θρησκεία του. Δεν ήταν θέμα υποταγής της εκκλησίας*¹ στο Κράτος. Δεν υπήρχε καν λέξη για την εκκλησία, ούτε υπήρχε κάτι παρόμοιο εκτός του κράτους. Λάτρευαν τους θεούς σε γιορτές, που αποτελούσαν κρατική υπόθεση, και η συμμετοχή σε αυτές συνιστούσε τμήμα των τακτικών υποχρεώσεων και δραστηριοτήτων ενός πολίτη ως πολίτη. Αν και πολλοί θεοί λατρεύονταν στην Αθήνα, προστάτης της πόλης και θεότητα που είχε πιο κοντά στην καρδιά του κάθε Αθηναίος ήταν δέβαια η Αθηνά και η σύμπτωση των ονομάτων ('Αθηνᾶ-'Αθήναι) έχει σημασία. Θρησκεία και πατριωτισμός ήταν το ίδιο. Ήταν σαν θρησκεία του Βρεταννού να ήταν η λατρεία της Βρετανίας. Η Ακρόπολη των Αθηνών ήταν ο δρόμος της Αθηνάς και τον στεφάνωνε ο ναός της. Οι γιορτές της ήταν οι σπουδαιότερες στο αθηναϊκό ημερολόγιο. Μπορούμε να θυμηθούμε και κάτι που το έχουμε κιόλας αναφέρει, ότι το κύρος του νόμου ρίζωνε στην παραδοσιακή πίστη για τη θεϊκή του καταγωγή. Οι νόμοι είχαν παραδοθεί στους πρώτους νομοθέτες (όπως οι δέλτοι στον Μωϋσή κατά την εβραϊκή πίστη) από τον Απόλλωνα, που ενεργούσε ως πληρεξούσιος ή προφήτης του Πατέρα όλων των θεών, του Δία. Κάτι παρόμοιο με την προσωπική ή ατομική πίστη ήταν άγνωστο στη μεγάλη πλειοψηφία των πολιτών. Οι αιρέσεις που προσπάθησαν να εισαγάγουν την ατομική πίστη δεν εξασφάλισαν ποτέ και πολλή επιρροή, όσο η πόλη-κράτος κρατούσε γερά, και στην περίπτωση που αυτές είχαν κάποια επιτυχία, σαφώς ανέτρεπαν την παραδεδεγμένη τάξη.

Έπεται ότι το να αμφισβητείς την επικρατούσα θρησκεία σήμαινε να αμφισβητείς τη βάση της όλης παραδεδεγμένης τάξεως της πολιτείας, και ότι καμιά υπεράσπιση της πόλης-κράτους δεν μπορούσε να είναι επαρκής, αν περιοριζόταν σε ό,τι εμείς θα θεωρούσαμε ως πολιτικό πεδίο. Μια υπεράσπιση, με επιχειρήματα, των νόμων και των θεσμών της πρέπει να

*¹ Εδώ εκκλησία ονομάζουμε το οργανωμένο θρησκευμα και όχι τη συγκέντρωση του λαού.

τους παρέχει κύρος απόλυτο ή υπερβατικό, που δύσκολα θα μπορούσε να διαχωριστεί από μια θεϊστική αντίληψη για τη διακυβέρνηση του Σύμπαντος. Ίσως ήταν αδύνατο να επαναφέρουν το παλιό ομηρικό πάνθεον με όλη του τη δόξα. Αυτές οι «πάρα πολύ ανθρώπινες» μορφές είχαν πια παρέλθει και, ακόμη και χωρίς τις επιθέσεις των αθεϊστών φιλοσόφων ή των Σοφιστών, δεν μπορούσαν πια χωρίς όρους να συγκρατήσουν την υποταγή μιας έξυπνης και διαρκώς όλο και περισσότερο φωτιζόμενης κοινότητας. Αλλ' εάν οι θεοί με την παλιά ανθρωπομορφική όψη ήταν όπως και νά 'ναι καταδικασμένοι, κάτι πρέπει να μπει στη θέση τους, για να αποκατασταθεί το στοιχείο της τάξης και της διάρκειας, που στο τέλος του 5ου αι. χανόταν γρήγορα και από τη σφαίρα της πράξης και από τη σφαίρα της φύσης.

Στο πεδίο της σκέψης, η επίθεση κατά των παραδοσιακών δάσεων των παραδεδεγμένων θεσμών ήταν τριπλή: από τη φυσική φιλοσοφία, από το σοφιστικό κίνημα και από τον μυστικισμό. Με τον τρίτο δεν θα ασχοληθούμε και πολύ εδώ, αλλά μπορούμε ευκαιριακά να σημειώσουμε την ύπαρξη ανεξάρτητων θρησκευτικών διδασκάλων, από τους οποίους σπουδαιότεροι ήταν όσοι χρησιμοποιούσαν τα κείμενα που αποδίδονταν στον Ορφέα, του οποίου η διδασκαλία ήταν ανατρεπτική κατά το ότι δίδασκε πως η θρησκεία ενός ανθρώπου μπορεί να ενδιαφέρει την ίδια του την ψυχή και όχι τις υποχρεώσεις του προς το Κράτος. Ο κίνδυνος από τη φυσική φιλοσοφία προερχόταν από τη διδασκαλία της ότι οι θεοί δεν μπορούσαν πιθανόν να υπάρχουν με τη μορφή που η πόλη τους είχε κληρονομήσει από τον Όμηρο· και ο σοφιστικός κίνδυνος από την αποψή τους ότι οι νόμοι της πόλης δεν είχαν στο κάτω κάτω θεϊκό κύρος· τους είχε ο άνθρωπος δημιουργήσει και μπορούσαν το ίδιο εύκολα να καταργηθούν.

Αυτά τα ποικίλα ρεύματα της σκέψης είχαν κιόλας τις συνέπειές τους για ένα χρονικό διάστημα, όταν ο Πλάτων άρχισε να γράφει. Εφόσον μεταξύ άλλων ήταν και στοχαστής της πολιτικής πράξης, που είχε απαρνηθεί μια ενεργητική πολιτική σταδιοδρομία, για να αφιερώσει τη ζωή του μόνο στη θεώρηση των πολιτικών ιδεών, ήταν υποχρεωμένος να ακολουθήσει μια από τις δυο πορείες. Ή έπρεπε να αναγνωρίσει (μια και σήμερα κατηγορείται τότε τότε γιατί δεν αναγνώρισε) ότι η πόλη-κράτος με όλους της τους θεσμούς και τις πεποιθήσεις

ανήκε στο παρελθόν, να συνενωθεί με τις διασπαστικές δυνάμεις και, από τα ποικίλα στοιχεία που είχαν επιφέρει την κατάρρευσή της, να κτίσει μια νέα κοινωνία και θρησκεία, για να πάρει τη θέση της παλιάς· ή διαφορετικά όφειλε να χρησιμοποιήσει όλες του τις δυνάμεις να στηρίζει την πόλη-κράτος, ανασκευάζοντας τα επιχειρήματα των αντιπάλων της, όπου του φαίνονταν λανθασμένα, και χρησιμοποιώντας τα μόνο για να δυναμώσει το σκελετό της, όπου ήταν ορθά και πρότειναν κάποιο στοιχείο, η έλλειψη του οποίου αποτελούσε αδυναμία της υπάρχουσας κατάστασης. Όπως και νά 'ναι, οι δυο πλευρές, πολιτική και θρησκευτική (ή μεταφυσική), πρέπει να συμβαδίσουν. Καμία πραγματική μεταρρύθμιση των θεμελίων της πολιτικής σκέψης δεν μπορούσε να πραγματοποιηθεί χωρίς αντίστοιχη μεταρρύθμιση των ιδεών των ανθρώπων για την όλη φύση της πραγματικότητας. Όλα αυτά ήταν για τον Πλάτωνα σαφή, και έριξε το σύνολο των δυνάμεών του στην πλευρά του ελληνισμού και της πόλης-κράτους. Η συγγραφή της «*Πολιτείας*» στην ωριμότητα της ζωής του και η επιστροφή στο ίδιο αντικείμενο στο τέλος της ζωής του, με τους «*Νόμους*», δείχνουν ότι έμεινε πιστός σε όλη του τη ζωή στο ίδιο ιδανικό, το ιδανικό μιας μεταμορφωμένης κοινωνίας βασισμένης στην κάθαρση και ενίσχυση, όχι την κατάρρευση, της πόλης-κράτους. Στην πλατωνική *Πολιτεία* το άτομο που ανήκει στην άρχουσα τάξη πρέπει να υποταγεί στην κοινή ευημερία με τρόπο που στα μάτια μας μοιάζει υπερβολικά αυστηρός. Η αφαίρεση από αυτούς, τους πιο αξιόλογους πολίτες της πολιτείας, του δικαιώματος στην ιδιοκτησία και την οικογενειακή ζωή, η εποπτεία της κοινωνίας πάνω στα παιδιά τους, η κατανομή υποχρεώσεων και προνομίων σύμφωνα με ένα σχεδόν αμείλικτο σύστημα κοινωνικών τάξεων – όλα αυτά φαίνονται να μας σοκάρουν. Ένας από τους ακροατές στον ίδιο διάλογο παρακινείται να παρατηρήσει ότι, όσοι στη νέα τάξη πραγμάτων θα γίνουν κύριοι του κράτους δεν φαίνονται να προορίζονται για μια ιδιαίτερα ευτυχισμένη ζωή, αφού δεν θα έχουν ούτε σπίτια ούτε κτήματα ή άλλη ιδιοκτησία, αλλά θα ζουν σαν να αποτελούν μια φρουρά από μισθοφόρους – χωρίς καν να παίρνουν μισθό, όπως παρατηρεί ο Σωκράτης, για να κάμει την κριτική του φίλου του αυστηρότερη απ' ό,τι είναι. Η μόνη απάντηση που δίνεται είναι: «Σκοπός μας, όταν θεμελιώναμε την πολιτεία, δεν ήταν να εξασφαλίσουμε την ειδική

ευτυχία μιας τάξης, αλλά όσο γίνεται της πόλης ως συνόλου»^{*2}.

Τα προτεινόμενα μέτρα αποτελούν τη λογική συνέπεια της πόλης-κράτους και ο Πλάτων είδε ότι δεν είχε πιθανότητες να επιδιώξει η πόλη-κράτος, αν δεν έφτανε στη λογική της συνέπεια και αν δεν απέβαλε τις ατομικές φαντασιοπληξίες που κατά τις περιστάσεις το μόνο που έκαναν ήταν να δημιουργούν ευκαιρίες για τη λειτουργία των καταστροφικών δυνάμεων που ήδη δούλευαν μέσα στην πόλη-κράτος. Μόνο αν η πόλη-κράτος διατηρούσε μια ομοιογένεια, ή καλύτερα μια «αρμονία», όπως θα προτιμούσε να το πει ο Πλάτων, βασισμένη πάνω στο ότι κάθε πολίτης θα δεχόταν μια θέση ή ένα λειτούργημα σύμφωνο με το χαρακτήρα και τις ικανότητές του μόνο τότε θα μπορούσε να ελπίζει ότι θα σωθεί. Δεν είναι απορίας άξιο το ότι ο άγιος του Πλατωνισμού είναι ο Σωκράτης, που έμενε στη φυλακή αναμένοντας, ενόσω οι φίλοι του σχεδίαζαν τη διαφυγή του, και απάντησε με λέξεις σαν αυτές: «Νομίζεις πως μια πόλη μπορεί να συνεχίσει να υπάρχει και να αποφύγει την ανατροπή, αν οι δικαστικές αποφάσεις της δεν πρόκειται να έχουν δύναμη, αλλά ο κάθε ιδιώτης μπορεί να τις εκμηδενίσει;»^{*3}

Το πιο πιεστικό ερώτημα προήλθε ακριβώς από τη διδασκαλία του Σωκράτη. Στην ειλικρινή του προσπάθεια να βελτιώσει τους ανθρώπους και να τους πείσει – όπως έλεγε ο ίδιος – να «νοιαστούν για την ψυχή τους»^{*4}, είχε αγωνιστεί ο Σωκράτης να τους κάμει να δουν ότι δεν πρέπει να μένουν ικανοποιημένοι με το να σημειώνουν πράξεις αρετής μεμονωμένες – δίκαιες, γενναίες, αγαθές κ.ο.κ. – αλλά θα έπρεπε να κάνουν ό,τι μπορούσαν για να κατανοήσουν και να ορίσουν τη φύση της δικαιοσύνης, της ανδρείας, της καλοσύνης, που βρίσκεται πίσω από τις πράξεις αυτές. Δεν είναι πιθανό η δυσκολία που έχει η προσπάθεια αυτή να προέκυψε από τον Πλάτωνα τον ίδιο. Ήταν αναπόφευκτο ο ειλικρινής ζήλος του Σωκράτη,

^{*2} Πολιτ. Δ', 420b: «Οὐ μὴν πρὸς τοῦτο δλέποντες τὴν πόλιν οἰκίζομεν, ὅπως ἔν τι ἡμῖν ἔθνος ἔσται διαφερόντως εὐδαίμων ἀλλ' ὅπως ὁ,τι μάλιστα δλη ἡ πόλις».

^{*3} Κριτ. 50b: «ἢ δοκεῖ σοι οἷόν τε ἔτι ἐκείνην τὴν πόλιν εἶναι καὶ μὴ ἀνατρετράφθαι, ἔν ἧ ἂν αἱ γενόμεναι δίκαι μὴδὲν ἰσχύουσιν, ἀλλ' ὑπὸ ἰδιωτῶν ἀκυροῖ τε γίνονται καὶ διαφθείρονται;».

^{*4} Βλ. Ξεν. Απομν. Α, ΙΙ, 4: «τὴν τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν».

που – όπως λέει ο Αριστοτέλης – τον ενδιέφεραν αποκλειστικά ηθικά προβλήματα και διόλου η φύση των πραγμάτων στο σύνολό της, να έχετε ερωτήματα και να ασκούσε κριτική στα ζωηρά και σκεπτιστικά πνεύματα της σύγχρονης Ελλάδας.

Το πρόβλημα είναι αυτό. Η προτροπή σου, Σωκράτη, περιέχει μια ευρεία υπόθεση, την υπόθεση ότι υπάρχει κάτι σαν τη δικαιοσύνη ή την αρετή έξω από τις πράξεις στις οποίες εκδηλώνονται αυτές. Αλλά πράγματι υπάρχει η απόλυτη δικαιοσύνη ή αρετή; Η αλήθεια είναι ότι ορισμένοι άνθρωποι έπραξαν κατά καιρούς ποικίλους και περιστάσεις με τρόπο που τον χαρακτηρίζουμε δίκαιο. Αλλά καμιά από αυτές τις μεμονωμένες πράξεις δεν έχει την αξίωση να ταυτιστεί με την τέλεια δικαιοσύνη, της οποίας ζητούμε τον ορισμό. Όλες τους θεωρούνται απλώς και μόνο ατελείς προσεγγίσεις της δικαιοσύνης. Όμως στο κάτω κάτω, τι μπορούμε να πούμε ότι υφίσταται εκτός από τις επιμέρους δίκαιες πράξεις; Και αν η γενική δικαιοσύνη σας δεν υπάρχει, τι θα κερδίσουμε κυνηγώντας αυτό το άπιαστο φως;⁵

Ένα δεύτερο αντικείμενο κριτικής ήταν η προτροπή να «φροντίσουμε για την ψυχή» μας και να το πραγματοποιήσουμε ακριδώς με τη μέθοδο των ερωτημάτων προς τον εαυτό μας, πάνω στην οποία επέμενε ο Σωκράτης: γιατί και αυτή η προτροπή ήταν κάτι το εξαιρετικά καινοφανές. Πλείστοι Έλληνες ήταν ρεαλιστές, με τα δυο τους πόδια να πατούν σταθερά στη γη. Η «*ψυχή*» δεν ήταν κάτι που τους ενδιέφερε και πολύ. Τους αρκούσαν ασαφείς έννοιες, κληρονομημένες από την πρωτόγονη πίστη και καθαγιασμένες με την αποδοχή τους από τον Όμηρο, ότι δηλ. η ψυχή ήταν κάτι σαν πνοή ή ατμός που έδινε ζωή στο σώμα, αλλά με τη σειρά της μπορούσε να λειτουργήσει αποτελεσματικά μόνο χάρη στο σώμα. Με το θάνατο το σώμα φθειρόταν και η «*ψυχή*», χωρίς κατοικία πια, καταντούσε ωχρή και σκιερή ύπαρξη, χωρίς νόηση ή δύναμη. Ακόμη και για εκείνους που, μέσω των μυστηρίων, έλπιζαν σε κάτι καλύτερο μετά το θάνατο, αποτελούσε κάτι το νεο και εκπληκτικό η φράση ότι η «*ψυχή*» ήταν η έδρα των ηθικών και διανοητικών δυνάμεων και πως είχε πολύ μεγαλύτερη σημασία απ' ό,τι το σώμα.

⁵ Η αγγλική φράση (will-o'-the-wisp) θυμίζει το παλαδιαμάντιο «'Ανθος του Γιαλού».

Για να υποστηρίξει τις καινοφανείς αυτές ιδέες ενώπιον της κριτικής, έπρεπε να συνενώσει τις δυο πλευρές της φιλοσοφίας με τις οποίες αρχίσαμε, τη μεταφυσική και την ηθική. Γι' αυτή τη δουλειά ήταν ο Πλάτων κατ' εξοχήν κατάλληλος, γιατί – αντίθετα με τον Σωκράτη – ενδιαφερόταν ιδιαίτερα για τα προβλήματα καθαυτά τα σχετικά με τη φύση της πραγματικότητας, όσο και για τα ηθικά προβλήματα.

Αποκρυσταλλώνοντας την άποψή του για το κύριο ερώτημα, τι είναι πραγματικό και τι όχι, ο Πλάτων επηρεάστηκε βαθειά από δυο προηγούμενους διανοητές, των οποίων τις απόψεις μελετήσαμε κιόλας, τον Ηράκλειτο και τον Παρμενίδη. Οι Ηρακλείτειοι υποστήριζαν ότι τα πάντα στον κόσμο του χώρου και του χρόνου συνεχώς μεταβάλλονταν, «τά πάντα ρεῖ»^{*6}, κατά τη φράση τους. Ούτε για μια στιγμή δεν σταματούσε η μεταβολή και τίποτα δεν έμενε το ίδιο από τη μια στιγμή στην άλλη. Συνέπεια αυτής της θεωρίας φαινόταν να είναι ότι δεν μπορούμε να γνωρίσουμε αυτόν τον κόσμο, εφόσον δεν μπορεί κανείς να πει ότι γνωρίζει κάτι που είναι διαφορετικό ετούτη τη στιγμή απ' ό,τι ήταν μια στιγμή πριν. Η γνώση απαιτεί την ύπαρξη ενός σταθερού αντικειμένου. Ο Παρμενίδης εξάλλου είχε πει ότι υπάρχει μια παρόμοια σταθερή πραγματικότητα, που μπορούμε να την ανακαλύψουμε μόνο μέσω της ενέργειας του νου, χωρίς καμιά ανάμειξη των αισθήσεων. Το αντικείμενο της γνώσης πρέπει να είναι αμετάβλητο και αιώνιο, εκτός χρόνου και μεταβολής, ενώ οι αισθήσεις μας φέρνουν σε επαφή με ό,τι είναι μεταβλητό και φθαρτό.

Αυτούς τους συλλογισμούς μαζί με ένα βαθύ ενδιαφέρον για τα Πυθαγόρεια μαθηματικά, κατεύθυνε ο Πλάτων προς τα ερωτήματα περί ορισμών που ο Σωκράτης είχε θέσει στο ηθικό πεδίο. Γι' αυτόν δυο πράγματα διακινδυνεύονταν ταυτόχρονα, όχι μόνο η ύπαρξη απόλυτα ηθικών προτύπων, αυτό δηλ. που αποτελούσε την κληροδοσία του Σωκράτη, αλλά και η όλη δυνατότητα για επιστημονική γνώση, που σύμφωνα με την ηρακλείτεια θεωρία περί κόσμου αποτελούσε χίμαιρα. Ο Πλάτων πίστευε με πάθος και στα δυο και, αφού λοιπόν δεν μπορούσε ποτέ να φαντασθεί να δώσει αρνητική απάντηση, έκαμε το μόνο πράγμα που απέμεινε. Υποστήριξε ότι τα αντικείμενα

*6 Βλ. Αριστ. Π. ουρ. 298b30, Πλάτ. Κρατ. 401d, 402a.

της γνώσης τα αντικείμενα που θα μπορούσαν να οριστούν, υπήρχαν, αλλά δεν έπρεπε να ταυτιστούν με τίποτε στον αισθητό κόσμο. Υπήρχαν σε έναν ιδανικό κόσμο, πέραν χώρου και χρόνου. Είναι οι περίφημες πλατωνικές «Ιδέες»: η ίδια αρχαία ελληνική λέξη «ιδέα» (που σήμαινε μορφή ή πρότυπο) χρησιμοποιείται και στα αγγλικά. Κατά ένα τρόπο λοιπόν η αγγλική λέξη *idea* αποτελεί την πιο ακατάλληλη απόδοση της πλατωνικής έννοιας, γιατί στα αγγλικά σημαίνει ό,τι υπάρχει μόνο μέσα στο νου μας, ενώ για τον Πλάτωνα μόνο «αί ιδέαι» έχουν πλήρη και ανεξάρτητη ύπαρξη.

Κατά έναν άλλο τρόπο, εξ άλλου, η αγγλική λέξη «*idea*»^{*7} θα μας βοηθήσει να κατανοήσουμε σε τι απέδιδε ο Πλάτων αυτή την τέλεια και ανεξάρτητη ύπαρξη. Λέμε ότι έχουμε μια ιδέα (= αντίληψη, έννοια) για την καλή ποιότητα ή την ισότητα, και αυτό μας δίνει τη δυνατότητα να εννοούμε ό,τι και τότε που μιλάμε για καλό κρασί ή για έναν καλό παίκτη του κρίκετ, για ίσα τρίγωνα και ίσους όρους, αν και φαίνεται ότι λίγα κοινά υπάρχουν μεταξύ κρασιού και παικτών, τριγώνων και όρων. Αν δεν υπάρχει κάποια κοινή σημασιολογική βάση στις περιπτώσεις που το ίδιο επίθετο αποδίδεται σε διαφορετικά αντικείμενα, τότε πρέπει να εγκαταλείψουμε την ελπίδα της επικοινωνίας μεταξύ των ανθρώπων, διότι είναι αδύνατη. Αυτή την κοινή βάση ονομάζουμε ιδέα ή έννοια της καλής ποιότητας (= «αγαθού») ή της ισότητας. Πλείστοι άνθρωποι θα αγωνίζονταν γερά για το δικαίωμά τους να εξακολουθήσουν να χρησιμοποιούν τη λέξη «καλός» και θα υποστηρίξουν ότι έχει μια δικιά της σημασία. Και όμως η χρήση της συνιστά πραγματικό γνωστικό πρόβλημα, και πράγματι ορισμένοι φιλόσοφοι σήμερα, οπότε οι πλατωνικές απόψεις είναι μάλλον εκτός μόδας στις σχολές μας, έχουν την τάση να αμφισβητούν τη νομιμότητα γενικώς της χρήσεως γενικών όρων. Βέβαια ορισμένοι από μας που τους χρησιμοποιούν δύσκολα θα πουν τι το κοινό υπάρχει μεταξύ α) της σωματικής ικανότητας του παίκτη που στέλνει κατ' ευθείαν την μπάλα στο λάκκο ή δίνει ένα δύσκολο κτύπημα, και β) της γεύσης κάποιου κρασιού. Ο Πλάτων θα υποστήριζε ότι έχουν κάτι κοινό και ότι αυτό θα μπορούσε να εκτιμηθεί με βάση το γεγονός ότι και τα δύο αυ-

^{*7} Τα όσα λέει εδώ ο W. Guthrie ισχύουν και για την νεοελληνική λέξη «ιδέα». Βέβαια η όλη παράγραφος έχει προσαρμοστεί «εις τὰ καθ' ἡμᾶς».

τά (παίκτης και κρασί) μετέχουν στην ιδέα του Αγαθού*⁸. Έχετε το δικαίωμα να μιλάτε όπως μιλάτε για την ιδέα της ισότητας ή του αγαθού, θα έλεγε, αλλά ακριβώς αυτά τα πράγματα, που απλώς ονομάζετε ιδέες ή έννοιες, είναι που πρέπει να τα θεωρήσουμε ως απόλυτες οντότητες με ύπαρξη ανεξάρτητη από το πνεύμα μας και απρόσιτες στο χρόνο ή σε οποιαδήποτε μεταβολή. Διαφορετικά η γνώση δεν είναι παρά ονειροπόληση με αντικείμενο φανταστικό. Με αυτή την πίστη μπορούμε δικαιολογημένα να συνεχίσουμε να αναζητούμε τον ορισμό του αγαθού και μπορεί κανείς τώρα να κατανοήσει δύο διαφορετικά φαινόμενα του κόσμου μας – ας πούμε, του παίκτη και του κρασιού – όσον αφορά το κοινό τους χαρακτηριστικό, την καλή ποιότητα, με το να τα συσχετίσει προς το «ἀγαθόν» ως κοινό πρότυπο.

Θα πρέπει επομένως να δεχτούμε την ύπαρξη ενός ιδανικού κόσμου που περιέχει τα αιώνια και τέλεια πρωτότυπα του φυσικού κόσμου. Οτιδήποτε το μισοϋπαρκτό περιέχει ο μεταβαλλόμενος κόσμος μας, το οφείλει στην ατελή του συμμετοχή στην πλήρη και τέλεια ύπαρξη του άλλου κόσμου. Εφ' όσον αυτή είναι μια στάση που περιέχει κάτι που μοιάζει με θρησκευτική πίστη, ίσως και με μυστική εμπειρία, και δεν μπορεί να ερμηνευθεί πλήρως με ορθολογικό συλλογισμό (αν και ο Πλάτων θα υποστήριζε πολύ έντονα ότι η λογική επιχειρηματολογία αποδεικνύει ότι δεν μπορούμε να κάνουμε χωρίς αυτό), ο Πλάτων καταφεύγει στη μεταφορά για να ερμηνεύσει τη σχέση μεταξύ των δύο κόσμων. Ο Αριστοτέλης επέμενε σε αυτό το σημείο ως αδυναμία, μα δύσκολα θα μπορούσε να πράξει αλλιώς. Άλλοτε κάνει ο Πλάτων λόγο για τον ιδανικό κόσμο ως πρότυπο (μοντέλο) του άλλου (= του πραγματικού), που μιμείται τον πρώτο, όσο μπορούν να μιμηθούν τα υλικά όντα, άλλοτε μιλεί για τη συμμετοχή του ενός («μέθεξις») στην ύπαρξη του άλλου. Η λέξη που προτιμά*⁹ για να περιγράψει τη σχέση είναι τέτοια που να θυμίζει τη σχέση μεταξύ της ερμηνείας ενός ρόλου από τον ηθοποιό και του ρόλου, όπως τον έχει συλλάβει ο συγγραφέας του έργου.

Φτάσαμε στη θεωρία, όπως και ο Πλάτων, μέσω δηλ. του Σωκράτη.

*⁸ Η λέξη «ἀγαθός», όπως και η «ἀρετή», δεν ισχύει μόνο για την ηθική πλευρά των ανθρώπων, ούτε μόνο για τους ανθρώπους.

*⁹ «μίμησις».

Επομένως συναντήσαμε πρώτα τις Ιδέες των ηθικών και γνωστικών εννοιών. Αλλ' ο Πλάτων διεύρυνε τον κόσμο των Ιδεών ώστε να περιλάβουν όλα τα φυσικά είδη. Εμείς αναγνωρίζουμε απλώς τα πραγματικά άλογα ως μέλη ενός είδους, και έχουμε μια έννοια που μας επιτρέπει να χρησιμοποιούμε τον γενικό όρο «ίππος», γιατί στον μη υλικό κόσμο υπάρχει το απόλυτο ιδανικό του «ίππου», στο οποίο ιδανικό μετέχουν απλώς και παροδικά τα επί μέρους άλογα, όσα υπάρχουν στον κόσμο μας.

Όταν ο Σωκράτης στον *Φαίδωνα* παριστάνεται να λέει: «Σε αυτό προσκολλούμαι απλά και σαφώς και ίσως αφελώς... ότι δηλ. μέσω του ωραίου γίνονται ωραία τα ωραία πράγματα»^{*10}, εννοεί, αν μεταφράσουμε τα λόγια του σε πιο σύγχρονη ορολογία: «Δεν μπορούμε να εξηγήσουμε επιστημονικά ένα πράγμα (δηλ. ένα παράδειγμα), αν δεν μπορέσουμε να το συσχετίσουμε με την τάξη στην οποία ανήκει, κι αυτό προϋποθέτει ότι γνωρίζουμε τη γενική έννοια».

Η τελευταία άποψη είναι τέτοια που πολύς κόσμος σήμερα θα την δεχόταν, αλλά δεν θα συμφωνούσαν με τον Πλάτωνα ότι αυτή η γενική έννοια έχει μια δική της ύπαρξη, ανεξάρτητα από τα όντα στα οποία αναφέρεται, ή ότι έχει σταθερό και αμετάβλητο χαρακτήρα, ο οποίος αποτελεί συνέπεια της ανεξάρτητης υπάρξεώς της. Αν για τον Πλάτωνα ήταν φανερό πως όλα αυτά έπονταν, αυτό αναμφίβολα οφειλόταν σε κάποιες δικές του φιλοσοφικές προτιμήσεις. Κατά πρώτο, είχε – όπως και ο Σωκράτης – αυτά τα δύο βασικά πράγματα, πίστη στη δυνατότητα της γνώσης, και πεποίθηση ότι είναι ανάγκη να υπάρχουν απόλυτα ηθικά πρότυπα. Και, μολονότι ίσως μάς φαίνεται σήμερα ότι είναι δυνατόν κάποιος να έχει αυτή την πίστη και χωρίς την προϋπόθεση ότι υπάρχουν αιώνια όντα έξω από τον κόσμο του χώρου και του χρόνου, αυτό ήταν πολύ πιο δύσκολο να συμβεί στη συγκεκριμένη φάση της ιστορίας της φιλοσοφίας, τότε που ζούσε ο Πλάτων. Αρκεί να σκεφτούμε για μια στιγμή την ως τότε ιστορία της ελληνικής φιλοσοφίας που γνωρίσαμε ως τώρα – την ακατάπαυστη παλίρροια του φυσικού κόσμου, όπως τον εννοούσαν οι Ηρακλείτειοι, την επιμονή του Παρμενίδη ότι το πραγματικό πρέ-

*¹⁰ (100d): «τοῦτο δέ ἀπλῶς καὶ ἀτεχνῶς καὶ ἴσως εὐήθως ἔχω παρ' ἑμαυτῶ... δι τῷ καλῷ πάντα τὰ καλά γίγνεται καλά».

πει να είναι αιώνιο και ακίνητο. Υπάρχουν πράγματι στη συνήθη σκέψη των ημερών μας αντιστοιχίες προς τις Πλατωνικές Ιδέες πολύ μεγαλύτερες απ' ό,τι μπορούμε να σκεφτούμε. Αν προκαλέσουμε όσους έχουν αυτές τις αντίστοιχες ιδέες, ίσως αρνηθούν ότι έχουν κάτι τέτοιο στο νου τους, αλλά στην πράξη ένα εκπληκτικό μέρος από την καθημερινή σκέψη μας συντελείται σαν να υπάρχουν πραγματικές και αμετάβλητες οντότητες αντίστοιχες προς τις γενικές έννοιες που χρησιμοποιούμε. Στην επιστήμη έχουμε τους Νόμους της Φυσικής. Ο καθένας τους, αν όχι τόσο σήμερα, τουλάχιστον στο πολύ πρόσφατο παρελθόν, αντιμετωπιζόνταν σαν να είχε ύπαρξη ανεξάρτητη από τα φαινόμενα στα οποία εκδηλώνεται και που δεν είναι βέβαια ποτέ τελείως ομοιόμορφα, ούτε και επαναλαμβάνονται στερεότυπα. Όταν προκαλείται ο επιστήμονας, απαντά ότι βέβαια οι «νόμοι» αυτοί είναι απλώς πρακτικές διευκολύνσεις και τίποτε παραπάνω από χονδρικές προσεγγίσεις της αλήθειας. Αντιπροσωπεύουν μεγάλες πιθανότητες, αλλά τίποτε περισσότερο. Παρ' όλ' αυτά, εντυπωσιακά κτίσματα επιστημονικής θεωρίας περιέχουν την αμετάβλητη αλήθεια. Χωρίς την πίστη ότι οι ίδιοι νόμοι της φύσης θα ισχύουν αύριο, όπως και σήμερα, η επιστήμη δεν θα έκανε πρόοδο. Κι όμως αποτελούν πίστη και τίποτε παραπάνω, εκτός αν τους αποδώσουμε κύρος υπερβατικό και απόλυτο. Τους αντιμετωπίζουμε σαν να είχαν αυτόν τον απόλυτο χαρακτήρα, ενώ ταυτόχρονα αρνούμαστε ότι τον έχουν.

Ένα – ακόμα καλύτερο – παράδειγμα αντικειμενικοποίησης, τουλάχιστον στον καθημερινό λόγο, ενός γενικού όρου είναι και το σχολιαζόμενο σε παράρτημα του έργου των Ogden και Richards «The Meaning of Meaning»^{*11}. Έχει γραφεί από γιατρό και ως παράδειγμα φέρνει τη χρήση των ονομάτων των ποικίλων ασθενειών. Μια λέξη όπως «γρίπη» αποτελεί τέλειο παράδειγμα του πως ένας γενικός όρος καλύπτει μια σειρά ιδιαίτερων περιπτώσεων που καμιά τους δεν είναι απολύτως όμοια με τις άλλες. Κι όμως ο κόσμος αναφέ-

1. Τη λέξη «καλόν», που δεν έχει ακριβές αγγλικό αντίστοιχο όρο, με κανένα τρόπο δεν αποδίδει επαρκώς η παραδοσιακή της μετάφραση στα αγγλικά (beautiful). Εφ' όσον όμως τούτο δεν επηρεάζει την παρούσα ανάπτυξη, ο σχετικός προβληματισμός πρέπει να αναβληθεί για άλλη φορά. (Ούτε και το νεοελληνικό «ωραίο» αποδίδει όλες τις αποχρώσεις του αρχαίου «καλός»).

*11 «Το νόημα του νοήματος».

ρεται σε αυτή σαν να είναι κάτι απόλυτο, ένα πράγμα που υπάρχει αυτοδικαίως. Κι αν ακόμα τους έθεταν το θέμα ευθέως, πάρα πολλοί τους δεν θα κατάφεραν να δουν ότι το πράγμα δεν έχει παρόμοια αυθυπαρξία. Όμως (έτσι υποστηρίζει ο συγγραφέας) με δάση την πείρα μας δεν υπάρχουν ασθένειες, παρά μόνο άρρωστοι, που ούτε δύο τους δεν έχουν απολύτως τα ίδια συμπτώματα. Αυτός ο γενικός όρος δεν αντιπροσωπεύει οτιδήποτε πραγματικό που υπάρχει υπεράνω και πέραν των ατομικών περιπτώσεων. Το ζήτημα αυτό έχει πρακτική σημασία, εφόσον η απροβλημάτιστη αντικειμενικοποίηση της αρρώστειας μπορεί να οδηγήσει σε μια άκαμπτη και χωρίς φαντασία αντιμετώπισή της εκ μέρους του γιατρού, και κάτι τέτοιο θα είναι κάθε άλλο παρά ευεργετικό για τον ασθενή.

Μπορούμε να πούμε ότι από μια άποψη ανύψωσε στη θέση της φιλοσοφικής θεωρίας και υπερασπίστηκε φιλοσοφικά ό,τι πολλοί από μας στις συζητήσεις μας και στα γραπτά μας ασύνειδα αποδεχόμαστε· δηλαδή την ύπαρξη κάποιου αμετάβλητου πράγματος αντίστοιχου προς τους γενικούς όρους που χρησιμοποιούμε, πάνω και πέρα από τις ποικίλλουσες ατομικές περιπτώσεις, τις οποίες στην πράξη καλύπτει – όλες – ο όρος αυτός. Η διαφορά είναι ότι, ενώ ο κοινός άνθρωπος εξακολουθεί να βρίσκεται στην κατάσταση που τον δρῆκε ο Σωκράτης, να ρίχνει δηλ. στη συζήτηση ελεύθερα γενικούς όρους, χωρίς να σταματά για λίγο να σκεφτεί αν ξέρει τι σημαίνουν αυτοί, ο Πλάτων συνειδητά υποστήριξε ότι αντιστοιχούν σε μια μεταφυσική πραγματικότητα γιατί σκοπό είχε να οπισθογραφήσει το μάθημα του Σωκράτη ότι ποτέ δεν πρόκειται να φτάσουμε πουθενά, αν δεν κάνουμε ακριβώς αυτό – να λάβουμε δηλ. τον κόπο να βρούμε τι ακριβώς σημαίνουν.

Εάν, λοιπόν, υπάρχει ένα τέλειο και άχρονο πρότυπο κόσμου και εάν, όποια πραγματικότητα και να αποδίδουμε στα φαινόμενα του κόσμου στον οποίο ζούμε, αυτή οφείλεται στο ότι ο κόσμος αυτός συμμετέχει, σε περιορισμένα έκταση, στην πραγματικότητα των υπερβατικών Ειδών (= Ιδεών): πώς και πότε (μπορεί να ρωτήσει κάποιος) γνωρίσαμε αυτά τα αιώνια Είδη, ώστε να μπορούμε όπως και συμβαίνει, να αναφερόμαστε σε αυτά, για να αναγνωρίσουμε τα όντα που βλέπουμε, ή να αναγνωρίσουμε ότι κάθε ενέργεια, που βλέπουμε να τελείται, συμμετέχει στο «άγαθόν» ή το «καλόν»; Εδώ ο Πλάτων

ανέπτυξε και επιβεβαίωσε, κάτω από το φως της θρησκευτικής διδασκαλίας των Ορφικών και Πυθαγορείων, μια άλλη πλευρά του Σωκράτη. Είπα ότι μια άλλη σωκρατική προτροπή που χρειαζόταν διεύρυνση και υπεράσπιση ήταν η προτροπή «να φροντίζουμε για την ψυχή μας», και ακριβώς στις θεωρίες των θρησκευτικών μεταρρυθμίσεων για τη φύση της «ψυχής» είδε τη γέφυρα μεταξύ του ανθρώπινου νου, του δεμένου με τη γη, και του υπερβατικού κόσμου των Ιδεών. Κατά την κοινή ελληνική πίστη, όπως είπα, όταν πέθαινε το σώμα, η «ψυχή», απλό φάντασμα τώρα πια χωρίς κατοικία, γλιστρούσε («σαν καπνός»^{*12}, όπως το περιέγραψε ο Όμηρος) και γινόταν ωχρή και σκιώδης ύπαρξη χωρίς νου ή δύναμη, γιατί και τα δύο αυτά παρόμοια τα διέθετε η ψυχή μόνον όσο κατοικούσε σε όργανα του σώματος. Ίσως (όπως ο Σωκράτης την ημέρα του θανάτου του κακώς κατηγορεί τους φίλους του ότι πίστευαν) ήταν ιδιαίτερα επικίνδυνο να πεθάνεις, όταν φυσούσε δυνατός άνεμος, γιατί μπορούσε να αρπάξει την ψυχή και να την σκορπίσει στα τέσσερα άκρα της γης! Δεν ήταν εκπληκτικό το γεγονός ότι, μέσα στην ατμόσφαιρα τέτοιων πεποιθήσεων, η βεβαίωση του Σωκράτη ότι η «ψυχή» ήταν πολύ σπουδαιότερη από το σώμα, και πως έπρεπε να τη φροντίζουμε σε βάρος του σώματος αντιμετώπισε πολλή δυσπιστία.

Για να υποστηρίξει αυτή την πεποίθηση του δασκάλου του ο Πλάτων επαναβεβαίωσε την αλήθεια της θρησκευτικής διδασκαλίας των Πυθαγορείων ότι η ψυχή ανήκει ως εκ της ουσίας της στον αιώνιο κόσμο και όχι στον παροδικό. Είχε ζήσει πολλές γήινες ζωές, και πριν από αυτές και ανάμεσά τους είχε ρίξει ματιές στην επέκεινα πραγματικότητα. Ο σωματικός θάνατος δεν αποτελεί για την ψυχή κακό, αλλά μάλλον ανανέωση της αληθινής ζωής. Το σώμα παραλληλίζεται και προς φυλακή και προς τάφο, από τα οποία η ψυχή λαχταρά να ελευθερωθεί, για να πετάξει πίσω στον κόσμο των Ιδεών με τις οποίες συναναστρεφόταν πριν από τη γήινη ζωή της. Η θεωρία των Ιδεών στέκεται ή καταπίπτει μαζί με την πίστη στην αθανασία – ή, τουλάχιστον, στην προϋπαρξη – της ψυχής. Ερμηνεύει τη μάθηση – την απόκτηση γνώσεως σε τούτον τον κόσμο – ως διαδικασία αναμνήσεως. Τα πράγματα που αντιλαμβανόμαστε γύρω μας δεν θα μπορούσαν να μας εμφυτεύσουν

*12 «ήύτε καπνός» (Ιλ. ψ 100).

με την πρώτη φορά μια γνώση των εννοιών του γενικού και του τέλειου που πιστεύουμε ότι κατέχουμε. Αλλ' επειδή είχαμε κιόλας μια άμεση θέα των αληθινών πραγματικοτήτων, είναι δυνατόν οι αδύνατες και ατελείς αντανάκλασεις των πάνω στη γη να μας ξαναθυμίσουν τι είχαμε γνωρίσει κάποτε, αλλά το είχαμε ξεχάσει εξ αιτίας του ότι η ψυχή μας μιάνθηκε από την υλική σαβούρα του σώματος.

Η βασική προϋπόθεση της θεωρίας είναι ότι το ατελές δεν θα μπορούσε ποτέ από μόνο του να μας οδηγήσει στη γνώση του τέλειου. Ούτε δύο πράγματα σε αυτόν τον κόσμο δεν είναι ακριδώς, μαθηματικώς τα ίδια. Αν λοιπόν έχουμε μέσα στο νου μας μια προσδιοριστή ιδέα της αληθινής σημασίας της λέξης «ίσος», δεν μπορεί να την πήραμε απλώς με την εξέταση και σύγκριση των ράβδων που βλέπουμε ή των ευθειών που σχεδιάζουμε. Αυτές τις φυσικές ομοιότητες πρέπει να τις μελετήσουμε, αλλά μόνο γιατί μπορούν να βοηθήσουν το νου στην προσπάθειά του να ξαναφέρει πίσω την τέλεια γνώση που είχε κάποτε και που τώρα γι' αυτό το λόγο κοιμάται μέσα του. Αυτός είναι ο ρόλος των αισθήσεων στην κατάκτηση της γνώσης. Δεν μπορούμε να κάνουμε χωρίς αυτή, αλλ' αφού κάθε γνώση που αποκτούμε στον κόσμο τούτο είναι στην πραγματικότητα ανάμνηση, άπαξ και ο φιλόσοφος μπει στο δρόμο του με τη βοήθεια των αισθήσεων, θα αγνοήσει το σώμα όσο γίνεται και θα υποτάξει τις επιθυμίες του, για να ελευθερώσει την ψυχή (δηλαδή, για τον Πλάτωνα, το νου) και θα της επιτρέψει να υψωθεί πάνω από τον κόσμο των αισθήσεων και να ξαναβρεί την παλιά της γνώση των τέλειων ειδών. Η φιλοσοφία είναι, σύμφωνα με τα λόγια του Πλατωνικού Σωκράτη, «μελέτη θανάτου»^{*13}, κατά το ότι δουλειά της είναι να ασκήσει την ψυχή να μένει μόνιμα στον κόσμο των Ιδεών, αντί να καταδικάζεται να ξαναγυρίσει άλλη μια φορά στους περιορισμούς ενός θνητού πλαισίου.

Αυτή η άποψη για τη φύση της ψυχής ως έσχατη εξήγηση της δυνατότητας για γνώση, διαπερνά ολόκληρο τον «Φαίδωνα», όπου εκτίθεται και σε μορφή διαλογική αλλά και με τη συμβολική γλώσσα του τελικού μύθου. Σε έναν άλλο διάλογο, τον «Μένωνα», γίνεται προσπάθεια να αντιμετωπιστεί η θεωρία της αναμνήσεως ως επιδεκτική λογικής αποδείξεως, μολο-

*¹³ Βλ. Φαίδ. 81 α.

νότι στην αρχή, όταν ο Σωκράτης αναφέρεται σε αυτή ως θεωρία υποστηριζόμενη από «τους ιερείς και τις ιέρειες, όσους ενδιαφέρονται να είναι σε θέση να δώσουν λόγο για τις ενέργειές τους»^{*14}, υπονοείται η ενυπάρχουσα σύνδεση φιλοσοφίας και θρησκείας. Αλλού, εξ άλλου, αυτή η πλευρά του πλατωνισμού συναντάται κυρίως στους μεγάλους μύθους που αποτελούν κάτι σαν τελική πράξη σε τόσους πολλούς διαλόγους. Μεγαλύτερος όλων είναι ο μύθος του Ηρός στο τέλος της «Πολιτείας», στον οποίο μας δίνει πλήρη εξιστόρηση της όλης ιστορίας της ψυχής, τη σειρά των μετενσαρκώσεών της, τι της συμβαίνει ανάμεσα στις γήινες ζωές της και πώς, όταν τελικά εξαγνιστεί, ξεφεύγει για πάντα από τον τροχό των γεννήσεων. Το γεγονός ότι δεν θυμούμαστε τις αλήθειες που είδαμε στον άλλο κόσμο παρουσιάζεται στο μύθο στο σημείο που ο Πλάτων λέει ότι οι ψυχές, όταν ετοιμαστούν για να ξαναγεννηθούν, αναγκάζονται να πιουν το νερό της Λήθης. Καθώς έχουν μόλις πριν οι ψυχές αναγκαστεί να διασχίσουν μια πεδιάδα καψαλισμένη και άνυδρη, αντιμετωπίζουν τον πειρασμό να πιουν πολύ νερό και δείχνουν πόσο προχώρησαν στη φιλοσοφία με την αντίσταση που προβάλλουν στον πειρασμό. Όλες όμως πρέπει να πιουν κάποια ποσότητα, εκτός αν είναι προορισμένες κιάλας να λυτρωθούν από το σώμα και να συνδεθούν για πάντα με την αλήθεια. Το μοτίβο του νερού της Λήθης συναντάται σε πολλά μέρη του ελληνικού κόσμου, και στο μύθο και στη λατρεία, και αυτό δείχνει πώς ο Πλάτων χρησιμοποιούσε το παραδοσιακό υλικό για τους σκοπούς του. Για το νου του Πλάτωνα δεν ήταν ίσως παρά αλληγορική έκφραση της πραγματικής συνέπειας της μόλυνσεως του πνεύματος από την παρακωλυτική ύλη του σώματος.

Και πάλι, στον «Φαίδρο», έχουμε τον σαφέστερα αλληγορικό μύθο, στον οποίο η σύνθετη φύση της ανθρώπινης ψυχής συμβολίζεται με την παρομοίωσή της προς φτερωτό άρμα, στο οποίο ένας άνθρωπος-ηνίοχος, που αντιπροσωπεύει τη λογική, οδηγεί ένα ζεύγος αλόγων, το ένα τους ευγενικό και εκ φύσεως πρόθυμο να υπακούει στον ηνίοχο, το άλλο κακό και απείθαρχο. Αυτά παριστάνουν τη γενναία, ηρωική πλευρά της ανθρώπινης φύσης (περιλαμβάνεται εδώ και η δύναμη της θέ-

*14 Μέν. 81 α: «οί μὲν λέγοντές εἰσι τῶν ἱερέων τε καὶ τῶν ἱερειῶν ὄσοις μεμέληκε περὶ ἄν μεταχειρίζονται λόγον οἷσις τ' εἶναι διδόναι».

λησης), και τις σωματικές ορέξεις αντίστοιχα. Κάποτε πολύ παλιά το άρμα πέρασε γύρω από το άκρο χείλος του Σύμπαντος, απ' όπου μπορούσε να θεωρεί τις αιώνιες αλήθειες, αλλά η δυσήνια θουτιά του κακού αλόγου κατέβασε το άρμα κάτω και το δύθισε στον κόσμο της ύλης και της μεταβολής.

Το γεγονός ότι ο Πλάτων εκθέτει τόσα πολλά με τη μορφή του μύθου δυσκόλεψε πολλούς, ώστε να μην είναι βέβαιοι για το ως ποιο σημείο ο Πλάτων ήθελε να πάρει ο κόσμος στα σοβαρά αυτούς τους μύθους. Ίσως η καλύτερη δυνατή απάντηση είναι αυτή που δίνει ο ίδιος στον «Φαίδωνα». Εκεί, όπως είπα, η αθανασία της ψυχής γίνεται θέμα για διαλεκτική απόδειξη και ο διάλογος στη συνέχεια κλείνει με έναν μακρό μύθο, στον οποίο με πολλές λεπτομέρειες μας δίνεται η τύχη της ψυχής μετά το θάνατο. Στο τέλος του ο Σωκράτης επιλέγει: «Το να ισχυριστεί βέβαια κανείς πέρα για πέρα ότι αυτά είναι έτσι, όπως εγώ τώρα τα αφηγήθηκα, δεν είναι σωστό για έναν άνθρωπο φρόνιμο. Ότι όμως με τις ψυχές μας και τις κατοικίες τους είναι έτσι ή κάπως παρόμοια, εφόσον η ψυχή φαίνεται αθάνατη, τούτο νομίζω πως πρέπει και αξίζει να τολμήσει κανείς να πιστέψει πως είναι έτσι».*¹⁵

Μπορούμε να δεχτούμε ότι η ύπαρξη των Ιδεών, η αθανασία της ψυχής και η άποψη για τη γνώση ως ανάμνηση ήταν όλες φιλοσοφικές θεωρίες που σοβαρά τις υποστηρίζει. Πέρα από το σημείο αυτό, σκέφτηκε ο Πλάτων, ο ανθρώπινος νους δεν μπορούσε να προχωρήσει με τα ιδιαίτερα όργανα της διαλεκτικής σκέψης. Αλλ' αυτά τα συμπεράσματα καθαυτά χρειάζονταν μια πίστη σε περιοχές της αλήθειας, στις οποίες οι μέθοδοι της διαλεκτικής συλλογιστικής δεν μπορούσαν να μπουν. Η αξία του μύθου είναι ότι μας προσφέρει ένα δρόμο προς αυτές τις περιοχές, που μας τον διάνοιξαν οι ποιητές και άλλοι άνθρωποι με θρησκευτική μεγαλοφυΐα. Λαμβάνουμε υπόψη μας το μύθο, όχι γιατί πιστεύουμε ότι είναι κυριολεκτικά αληθινός, αλλά ως μέσο για να παρουσιαστεί μια πιθανή έκθεση αληθειών, που πρέπει να δεχτούμε ότι είναι πάρα πο-

*¹⁵ Μετάφρ. Ι. Θεοδωρακόπουλου. Το πρωτότυπο (114 cd): «Τό μὲν οὖν ταῦτα διωχυρίσασθαι οὕτως ἔχειν ὡς ἐγὼ διελέλυθα, οὐ πρέπει νοῦν ἔχοντι ἀνδρὶ· διτι μέντοι ἢ ταῦτ' ἐστίν ἢ τοιαῦτ' ἄττα περί τὰς ψυχὰς ἡμῶν καὶ τὰς οἰκίσεις, ἐπειπερ ἀθάνατόν γε ἡ ψυχή φαίνεται οὔσα, τοῦτο καὶ πρέπει μοι δοκεῖ καὶ ἄξιον κινδυνεῦσαι οἰομένῳ οὕτως ἔχειν».

λύ μυστηριώδεις, ώστε να μην επιδέχονται επακριβή ανάπτυξη.

Σε τόσο σύντομες σκέψεις για τον Πλάτωνα σαν αυτές που δίνονται εδώ, ήταν πρόβλημα το να ξέρει κανείς τι να πει και τι να αφήσει έξω. Οποιαδήποτε και να είναι η εκλογή, είναι στην πράξη αδύνατο να αποφύγουμε τη μονόπλευρη παρουσίαση του ανθρώπου και του πνεύματός του. Μέχρι τώρα προτίμησα να μιλήσω για μια θεμελιώδη του διδασκαλία, όπως είναι η θεωρία των Ιδεών, και να την αφήσω να μας οδηγήσει, όπως και συμβαίνει με φυσικό τρόπο, στην περισσότερο μεταφυσική και μυστική πλευρά. Εφόσον επιπλέον τα έργα που κατά κανόνα διαβάζονται απ' όσους τρέφουν γενικά διαφέροντα για τον Πλάτωνα είναι η «*Πολιτεία*» και οι «*Νόμοι*», και σε αυτά η περισσότερη προσοχή στρέφεται πιθανόν στις λεπτομέρειες της πολιτικής του θεωρίας, η πορεία μου αυτή είναι ίσως δικαιολογημένη. Είναι ουσιώδες να εννοήσουμε το πνεύμα με το οποίο προσέγγισε το στόχο του και, όσον αφορά τουλάχιστον την «*Πολιτεία*», αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση η γνώση όλων των κύριων θεωριών, που διαγράφηκαν εδώ, και της πνευματικής στάσης που αντιπροσωπεύουν. Για να μη δώσουν όμως όσα είπα ως τώρα μια εικόνα του Πλάτωνα σαν ανθρώπου που κάθεται με τα μάτια του για πάντα καρφωμένα σε έναν άλλο κόσμο, πρέπει να θυμηθούμε – πριν διακόψουμε – το αίσθημα του καθήκοντος το οποίο εναποτυπώνει π.χ. στην αλληγορία του Σπηλαίου, στην «*Πολιτεία*». Ο φιλόσοφος που κατάφερε να αφήσει το παιχνίδι με τις σκιές στη σπηλιά της γήινης ζωής για να πάει στον πραγματικό κόσμο έξω στο ηλιόφως, όπως λέει, αναπόφευκτα θα παρακινηθεί να γυρίσει και να πει στους προηγούμενους συντρόφους της φυλακής για την αλήθεια που έμαθε. Τέτοιοι άνθρωποι πράγματι πρέπει να αποτελέσουν την άρχουσα τάξη της Πλατωνικής Πολιτείας. «Αν η πολιτική δύναμη και η φιλοσοφία δεν συμπέσουν, δεν θα υπάρξει τέλος των κακών».*¹⁶ Για να κυβερνήσουν επαρκώς οι κυβερνήτες της πρέπει να φτάσουν σε μια σοφία σχεδόν θεϊκή, γιατί αν είναι να κατευθύνουν το Κράτος προς το αγαθό, θα πρέπει να ξέρουν την αλήθεια και όχι απλώς τη σκιά της. Δηλαδή πρέπει να ξανα-

*¹⁶ Πολιτ. Ε, 473 d: «'Εάν μή... τούτο εις ταυτόν συμπέση, δύναμις τε πολιτική καί φιλοσοφία, ...ούκ ἔστι κακῶν παύλα». Πρβλ. και Ζ' επιστ. 326 b.

δρούν τη γνώση της τέλειας Ιδέας, της οποίας κάθε καλή πράξη επί γης δεν είναι παρά ωχρή, ασταθής αντανάκλαση. Γι' αυτό και πρέπει να υποστούν μακρά και αυστηρή παιδείυση, πριν κριθούν άξιοι να κυβερνήσουν. Μια προκαταρκτική παιδεία μέχρι την ηλικία των δεκαεπτά ή δεκαοκτώ ετών που θα πρέπει να την ακολουθήσει τριετής εξάσκηση σωματική και στρατιωτική. Ακολουθούν τότε δέκα χρόνια προχωρημένων μαθηματικών, που οδηγούν σε πέντε ακόμα χρόνια σπουδών στους ανώτερους κλάδους της φιλοσοφίας. Σε κάθε στάδιο υπάρχει κάποιος επιλεκτικός περιορισμός και αυτοί που τελικά επιλέγονται είναι έτοιμοι για τα κατώτερα αξιώματα στην ηλικία των τριάντα πέντε ετών. Η πολιτική εξουσία θα αποτελεί τότε για τους φιλόσοφους αυτούς βάρος μάλλον παρά πειρασμό, αλλά θα το επωμιστούν για χάρη του κοινού καλού. Είναι κι αυτό μια άλλη ένδειξη ότι η άρχουσα τάξη στο πλατωνικό κράτος δεν θα είναι με κανένα τρόπο η τυχερότερη, μολονότι χάρη στο διαφωτισμό της θα είναι, κατά την άποψη του Πλάτωνα, η περισσότερο ευτυχισμένη.*¹⁷

*¹⁷ Βλ. και Πολιτ. Δ', 420 γ.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΣΤ'

ΠΛΑΤΩΝ

(β) Ἠθικές καί θεολογικές ἀπαντήσεις στούς σοφιστές

Θα ήθελα τώρα να αναπτύξω περισσότερο την ηθική θεωρία του Πλάτωνα παρουσιάζοντας άλλη μια από τις θεμελιώδεις του απόψεις. Η θεωρία των υπερβατικών ιδεών δεν ήταν η μόνη απάντηση, καθώς δεν αποτελούσε καθεαυτήν ολοκληρωμένη απάντηση, στις αντικοινωνικές ιδέες ορισμένων Σοφιστών. Ένα άλλο μέτωπο επιθέσεως που οργάνωσε ο Πλάτων ήταν να θέσει το ερώτημα ποια είναι η καλύτερη και υγιέστερη κατάσταση της ψυχής, και να επιμείνει ότι αυτή εξαρτάται από την παρουσία της τάξης, για την οποία χρησιμοποιεί δύο λέξεις, τη λέξη «κόσμος», την οποία γνωρίσαμε, και τη λέξη «τάξις», λέξη στενότερη και περιορισμένη στη σημασία της «τακτοποίησης». Θέλω λοιπόν να ερευνήσω τι εννοούσε με την αντίληψη της τάξης μέσα στην ψυχή, και πώς θα μπορούσαμε να πούμε ότι αντέκρουσε τα σοφιστικά επιχειρήματα. Θα είναι απαραίτητο αρχικά να συζητήσουμε κάποιο προκαταρκτικό υλικό και ιδιαίτερα – όπως προειδοποίησα ότι θα πρέπει να κάνουμε – να ξαναγυρίσουμε προσωρινά στη σκέψη του Σωκράτη. Αλλά μνημονεύω το θέμα ευθύς εξ αρχής, ώστε να έχουμε υπόψη μας ότι αποτελεί το τέρμα στο οποίο θα οδηγήσει ο ειρμός των σκέψεών μας.

Στις πρώιμες κοινωνίες, όπου οι κοινότητες είναι μικρές και οι μορφωτικές προϋποθέσεις απλές, δεν παρατηρείται σύγκρουση μεταξύ ηθικού καθήκοντος και φιλαυτίας. Όπως παρατηρεί ο C. Ritter¹: «Όποιος στις σχέσεις του με τους συμ-

1. The Essence of Plato's Philosophy, αγγλ. μτφρ.: R.A. Alles, (εκδ. Allen and Unwin, 1933), σελ. 67. Στο γερμ. πρωτότυπο: Die Kerngedanken der platonischen Philosophie, München 1931, σελ. 37.

πατριώτες του και τους θεούς τηρεί τα υπάρχοντα έθιμα επαινείται, είναι σεβαστός και θεωρείται καλός· ενώ όποιος τα παραβιάζει περιφρονείται, νουθετείται και θεωρείται κακός. Κάτω από αυτούς τους όρους η υπακοή στο νόμο φέρνει κέρδος στο άτομο, ενώ η παρανομία το βλάπτει. Το άτομο που υπακούει στα έθιμα και στο νόμο είναι ευτυχημένο και ικανοποιημένο».

Δυστυχώς αυτή η απλή κατάσταση πραγμάτων δεν μπορεί να διαρκέσει. Οι Έλληνες έχουν φτάσει σε πιο πολύπλοκη κατάσταση πολιτισμού, στην οποία είχαν αναγκαστεί να προσέξουν ότι πράξεις ληστρικές, ιδιαίτερα σε μεγάλη κλίμακα – το πλιάτσικο του νικητή ήρωα – πράξεις που νικηφόρα περιφρονούσαν τον νόμο και το έθιμο, έφεραν και αυτές κέρδος· και ότι ο νομοταγής μπορούσε να εξαναγκαστεί να ζηήσει κάτω από πολύ μέτριους όρους ή ακόμα και καταπιεσμένος ή κυνηγημένος. Από αυτό το γεγονός προέκυψε η σοφιστική αντίθεση ανάμεσα στη «φύση» και τον «νόμο», και η αντίληψη ότι το «φυσικό δίκαιο» όχι μόνο διαφέρει από το ανθρώπινο, αλλά είναι και κάτι το σημαντικότερο και εκλεκτότερο. Αυτό υποστηρίζει στον «Γοργία» του Πλάτωνα ο Καλλικλής, ο οποίος, αν και εκδηλώνει περιφρόνηση για τους Σοφιστές, αντιπροσωπεύει τη σοφιστική άποψη στην πιο ακραία της μορφή. Παράδειγμα φέρνει τα κατορθώματα του Ξέρξη.

Ως πόρισμα των παραπάνω προκύπτει ότι αγαθό και ευχάριστο ταυτίζονται, ενώ ρητά παραμερίζεται η ιδέα του καθήκοντος. Ο δυνατός άνθρωπος, που κατά τη φύση είναι ο δίκαιος άνθρωπος, δεν έχει άλλο καθήκον παρά να ενεργεί για τη δική του ευχαρίστηση. Γεννιέται ως φιλοσοφική θεωρία ο ηδονισμός.

Και ο Σωκράτης και ο Πλάτων ενδιαφέρθηκαν να αντικρούσουν την εξίσωση του αγαθού προς το ευχάριστο (=«ήδύ»). Πρέπει να αληθεύει το να πούμε, π.χ., ότι ο ρήτορας που μιλώντας στο λαό ενδιαφέρεται μόνο να τον ικανοποιήσει μπορεί να του προξενήσει μεγάλο κακό· και ότι ο ρήτορας που ενδιαφέρεται για το καλό του λαού μπορεί να θεωρήσει αναγκαίο να πει ορισμένα εξαιρετικώς ανούσια πράγματα. Αλλ' εάν η ευχαρίστηση είναι το αγαθό, είναι αδύνατον να εκφράσει κανείς κρίσεις σαν την αμέσως προηγούμενη. Πώς λοιπόν ξεκίνησαν αυτοί οι δύο να δείξουν ότι όσοι ταυτίζουν το αγαθό με το ευχάριστο έχουν λάθος;

Ο Σωκράτης κατ' αρχήν τους αντιμετώπισε με το να επιμείνει ότι είναι ανάγκη για τη γνώση να κατανοήσουμε τι είναι αγαθό – έστω και εγωιστικά αγαθό. Αν πρέπει να είμαστε φύλαυτοι, τουλάχιστον ας είμαστε φωτισμένοι εγωιστές. Το απειρίσκεπτο κυνήγι της ηδονής ίσως μόνο να οδηγήσει σε μελλοντική δυστυχία. Αλλ' από αυτό – που ο καθείς το παραδέχεται – προκύπτει ότι ορισμένες ευχάριστες πράξεις καθαυτές μπορεί να φέρουν μεγάλη βλάβη σε έναν άνθρωπο, έστω και αν περιορίσουμε τη σημασία της βλάβης σε ό,τι είναι οδυνηρό. Αυτό δεν θα μπορούσε να συμβεί, αν η ευχαρίστηση ταυτιζόταν με το αγαθό, αν δηλαδή η «ήδονή» ήταν ο έσχατος σκοπός της ζωής. Δεν μπορεί να αποτελεί η ίδια σκοπό, έστω και αν συχνά μας οδηγεί σε αυτόν. Χρειαζόμαστε μια άλλη λέξη για να την εξισώσουμε με το «αγαθό» και για να το ερμηνεύσουμε. Ο ίδιος ο Σωκράτης προτείνει να δεχτούμε μια λέξη που να δηλώνει το χρήσιμο ή ευεργητικό. Το αγαθό πρέπει να είναι κάτι που πάντοτε ευεργετεί, ποτέ δεν βλάπτει. Αν το ορίσουμε έτσι, τότε πράξεις που καθαυτές προσφέρουν ευχαρίστηση μπορούν να ανταποκριθούν στην υψηλότερη απαίτηση της τελικής ωφέλειας, διατηρώντας ταυτόχρονα την καθαρά εγωιστική τους πλευρά.

Κατά πάσα πιθανότητα ο εντόνως πρακτικός Σωκράτης δεν προχώρησε περισσότερο σε συμφωνία με τους Σοφιστές πάνω στο δικό τους έδαφος. Ταιριάζει στον χαρακτήρα του να υποθέσει κανείς ότι το έσχατο κριτήριο που διαμόρφωσε ήταν *ωφελμιστικό*. Αλλά με βάση ωφελμιστική μπορούμε, αν μας οδηγεί ο Σωκράτης, να προχωρήσουμε πολύ. Άπαξ και δεχτούμε την ανάγκη του υπολογισμού, σε αντίθεση με την απειρίσκεπτη αποδοχή των ηδονών της στιγμής, έχουμε προσδεθεί στην αγαπημένη του θέση, που την στοιχημάτιζε «όλα για όλα», ότι η γνώση μας είναι αναγκαία, πριν πράξουμε στη ζωή μας. Υποστήριξε πως μόνο ο ειδικός μπορεί να πει τι θα είναι ωφέλιμο για κάθε είδος ενέργειας. Από εδώ δικαιολογούνται οι επαναλαμβανόμενοι αναλογικοί του συλλογισμοί με βάση τα διάφορα επαγγέλματα. Η σωστή στάση στη ζωή απαιτεί να έχουμε επιδεξιότητα ανάλογη με αυτή που πρέπει να έχει ο υποδηματοποιός στο μπάλωμα των παπουτσιών. Στον «Πρωταγόρα» παρουσιάζεται στην πράξη να υπερασπίζεται, συζητώντας με τους Σοφιστές, την ίση αξία ηδονής και αγαθού, αλλά χρησιμοποιεί τη λέξη «ήδύ» με αυτή την ευρύτε-

ρη σημασία. Τονίζει ότι η ευχαρίστηση πάνω στην οποία βασίζουμε τους υπολογισμούς μας πρέπει να ισχύει για το μέλλον όσο και για το παρόν και, προτού φτάσει εκεί, έχει καταφέρει να περικλείσει κάτω από τον όρον αυτό οτιδήποτε σε άλλους διαλόγους χαρακτήρισε ωφέλιμο και το οποίο εσκεμμένα δεν περιλαμβάνει στην ηδονή, όταν στο «Γοργία» επιχειρηματολογεί κατά της ίσης αξίας του ευχάριστου και του αγαθού. Στην πράξη η αντίληψη του Σωκράτη για την ηδονή ως ισάξια προς το αγαθό περιλαμβάνει όλα όσα στη σύγχρονη γλώσσα χαρακτηρίζονται ως «αξίες», με έμφαση, πράγματι, μεγαλύτερη πάνω στις πνευματικές αξίες παρά στις άλλες. Η δυνατότητα να διακρίνουμε ανάμεσα στις καλές και στις κακές τέρψεις, ενώ ονομαστικά υιοθετούμε μια θεωρία συνεπούς ηδονισμού, ξεκινά από την αποδοχή της μετρητικής αρχής. Κανείς από τους υπερασπιστές της ηδονής δεν ήταν έτοιμος να το αρνηθεί αυτό, και όμως έτσι ο αποκαλούμενος «ηδονισμός» μπορεί να διευρυνθεί σχεδόν απεριόριστα και να γίνει υψηλός ηθικός κώδικας.²

Έτσι ο Σωκράτης στις έρευνές του περιέστειλε όλες τις αρετές σε μία και χαρακτήριζε αυτή τη μία σοφία ή γνώση-γνώση του καλού και του κακού. Αφού απαριθμήσει τις κοινά αποδεκτές αρετές στον *Μένωνα*, συνεχίζει: «Τώρα*¹ πάρε αυτά που δεν φαίνονται να στηρίζονται στη γνώση και σκέψου αν δεν είναι άλλοτε βλαβερά και άλλοτε ωφέλιμα. Η ανδρεία π.χ. Υπόθεσε ότι η ανδρεία δεν είναι γνώση αλλά ένα είδος θάρρους. Δεν είναι αλήθεια ότι όταν ο άνθρωπος είναι παράλογα ανδρείος βλάπτεται, ενώ όταν έχει λογικό θάρρος ωφελείται;

2. Ο πιο κατατοπισμένος αναγνώστης θα πρέπει να ξέρει ότι αμφισβητείται αυτή η ερμηνεία των επιχειρημάτων του Σωκράτη στον «Πρωταγόρα».

*¹ 88 c-e: «- ΣΩ. Σκόπει δὴ, τούτων ἅττα σοι δοκεῖ μὴ ἐπιστήμη εἶναι ἀλλ' ἄλλο ἐπιστήμης, εἰ οὐχὶ τοτὲ μὲν βλάπτει, τοτὲ δὲ ὠφελεῖ; οἷον ἀνδρεία, εἰ μὴ ἔστι φρόνησις ἢ ἀνδρεία ἀλλ' οἷον θάρρος τι· οὐχ ὅταν μὲν ἄνευ νοῦ θαρρῆ ἄνθρωπος, βλάπτεται, ὅταν δὲ σὺν νῷ, ὠφελεῖται; - ΜΕΝ. Ναί. - ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ σωφροσύνη ὡσαύτως καὶ εὐμαθία· μετὰ μὲν νοῦ καὶ μανθανόμενα καὶ καταρτυόμενα ὠφέλιμα, ἄνευ δὲ νοῦ βλαβερὰ; - ΜΕΝ. Πάνυ σφόδρα. - ΣΩ. Οὐκοῦν συλλήθδην πάντα τὰ τῆς ψυχῆς ἐπιχειρήματα καὶ καρτερήματα ἡγουμένης μὲν φρονήσεως εἰς εὐδαιμονίαν τελευτᾷ, ἀφροσύνης δ' εἰς τούναντίον; - ΜΕΝ. Ἔοικεν. - ΣΩ. Εἰ ἄρα ἀρετῆ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ τί ἐστιν καὶ ἀναγκαῖον αὐτῷ ὠφελίμῳ εἶναι, φρόνησιν αὐτὸ δεῖ εἶναι, ἐπειδήπερ πάντα τὰ κατὰ τὴν ψυχὴν αὐτὰ μὲν καθ' αὐτὰ οὔτε ὠφέλιμα οὔτε βλαβερὰ ἐστίν, προσγενομένης δὲ φρονήσεως ἢ ἀφροσύνης βλαβερὰ τε καὶ ὠφέλιμα γίνονται.»

‘Όλες αυτές οι ιδιότητες όταν τελούνται και κατευθύνονται από τη γνώση είναι ωφέλιμες, ενώ χωρίς τη γνώση είναι επιζήμιες. Με δυο λόγια, όλες οι ενέργειες του πνεύματος και κάθε τι που διαρκεί, αν διευθύνονται από τη φρόνηση οδηγούν στην ευτυχία, όταν όμως διευθύνονται από την αφροσύνη οδηγούν στο αντίθετο. Αν λοιπόν η αρετή είναι πνευματική κατάσταση και δεν μπορεί παρά να είναι ωφέλιμη, πρέπει να ταυτίζεται με τη φρόνηση. Γιατί όλες οι πνευματικές ικανότητες καθαυτές δεν είναι ούτε ωφέλιμες ούτε βλαβερές, αλλά γίνονται τέτοιες από την παρουσία της φρόνησης ή της αφροσύνης».

Με βάση την ωφελμιστική άποψη που υποστηρίζει ο Σωκράτης, μια πράξη δεν κρίνεται από το θάρρος ή τη δικαιοσύνη που περικλείει. Σε κάθε περίπτωση η ανάμειξη του «νου» είναι αυτό που ενδιαφέρει, γιατί έχει στόχο (ο νους) τη διάκριση ανάμεσα στο αληθινά και μόνιμα ωφέλιμο και στο ψεύτικο, αυτό δηλ. που είναι φαινομενικά ευχάριστο και σωστό. Αυτό πιστεύω πως ήταν ο κολοφώνας της διδασκαλίας του. Το μόνο που θα καταφέρουμε είναι να τον αδικήσουμε, αν αρνηθούμε να αναγνωρίσουμε τα ύψη στα οποία μπορεί να φτάσει μια τέτοια θεωρία φαινομενικά ξεροκέφαλη και εγωιστική.

Ελπίζω πως έδειξα με επαρκή σαφήνεια ποια ήταν αυτά τα ύψη. Όσον αφορά τον παρόντα σκοπό, που είναι να φτάσουμε στον Πλάτωνα, θα προτιμούσα να δείξω πού υστέρησε. Γι’ αυτήν ως ηθική θεωρία πολλά θα μπορούσαν να λεχθούν, αλλά δεν αποτελούσε ολοκληρωμένη απάντηση στους Σοφιστές. Ο Σωκράτης ο ίδιος, ο αντίποδας του ηδονιστή από τη φύση του, είχε χρησιμοποιήσει τα ηδονιστικά επιχειρήματα των αντιπάλων του για να πάρει τη ρεβάνς. Αλλ’ αυτό το τέχνασμα είχε τους περιορισμούς του. Εξασφάλιζε εκ μέρους των την παραδοχή του ότι η ευχαρίστηση δεν ήταν ο έσχατος σκοπός ή το έσχατο αγαθό στην ανθρώπινη ζωή. Αλλ’ η υποκατάσταση του ωφέλιμου στη θέση του ευχάριστου εξακολουθεί να αφήνει αδιευκρίνιστο το ερώτημα του έσχατου σκοπού. Εξακολουθούσε να προκαλεί το ερώτημα: «Ωφέλιμο για ποιο σκοπό;» Εξακολουθούσε πράγματι να είναι ελεύθερος ένας άνθρωπος να θεωρήσει ως και τη σωματική ηδονή ως σκοπό του, αρκεί να βάδιζε προσεκτικά, ώστε οι ηδονές της σήμερα να μην παρεμποδίζουν τις ηδονές του αύριον. Και πάλι θα μπο-

ρούσε να υποστηριχτεί ότι σκοπός είναι να ασκεί κάποιος εξουσία πάνω στους γύρω του. Η επίτευξη του στόχου αυτού μπορούσε πράγματι να απαιτήσει περικοπή των συνηθισμένων ηδονών, μια ζωή δηλ. ασκητική, σαν αυτή που λένε ότι έζησε ο Χίτλερ. Όσο διαφορετικά και να σκεφτόταν ο Σωκράτης, με βάση τον ηδονιστικό υπολογισμό δεν θα μπορούσε να υπάρξει ορθολογική απάντηση. Ο ίδιος ο Σωκράτης ίσως θα απαντούσε, όπως πράττει στους μύθους στο τέλος πολλών πλατωνικών διαλόγων, ότι τα παρόμοια σχέδια αποτυγχάνουν, διότι λαμβάνουν υπόψη τους μόνο την παρούσα ζωή, ενώ στην πράξη ο θάνατος δεν είναι το τέλος της απόλαυσης ή του πόνου. Αλλά τούτο καθεαυτό είναι πράξη πίστης, που η πειστικότητά της δεν είναι εύκολο να πείσει τον άπιστο. Έτσι ο ηδονιστικός υπολογισμός είναι από μόνος του ανεπαρκής για να εξασφαλίσει συμφωνία πάνω στο τι είναι σωστό και τι λανθασμένο. Μπορεί δύο άνθρωποι να τον ακολουθούν εξίσου και όμως να ξεκινήσουν να ζουν κατά τρόπο διαμετρικά αντίθετο, γιατί οι αντιλήψεις τους για τον όλο σκοπό της ζωής είναι αντίθετες. Πάνω σε αυτό το ερώτημα για το σκοπό ο ηδονιστικός υπολογισμός δεν μπορεί να έχει την τελική λέξη.

Είπα πως είναι δύσκολο να είναι κάποιος βέβαιος για το πού τελειώνει η σκέψη του Σωκράτη και πού αρχίζει του Πλάτωνα. Προσπαθώντας να περιγράψουμε τη θεμελιωδέστερη απάντηση που έδειξε το δρόμο έξω από το αδιέξοδο και που, όπως συμβαίνει με την πρωιμότερη και λιγότερο ικανοποιητική προσπάθεια, την βρίσκουμε να προβάλλεται με το όνομα του Σωκράτη στους πλατωνικούς διαλόγους, προτείνω να παραμερίσουμε το όνομα του Σωκράτη και να αρχίσουμε να χρησιμοποιούμε του Πλάτωνα. Μα δεν θα συμφωνούσε ο καθένας. Αυτή τη δεύτερη απάντηση υπαινίσσεται ο Πλάτων για πρώτη φορά στον «Γοργία» και αναπτύσσει πληρέστερα στην «Πολιτεία», και δείχνει αυτή την εγγύτητα προς τις πυθαγόρειες αντιλήψεις που είναι λογικότερο να τις αποδίδουμε στον ίδιο τον Πλάτωνα παρά στον δάσκαλό του, τον οποίο και υπερασπιζόταν.

Στον «Γοργία» δεν κάνει τίποτε περισσότερο από το να ψηλαφεί το δρόμο του προς αυτόν το σκοπό. Οσάκις κάποιος κατασκευάζει ή κτίζει οτιδήποτε, λέει – π.χ. ένα σπίτι ή ένα καράβι – θα περιγράφαμε ακριβέστερα τις ενέργειές του, αν λέγαμε ότι παίρνει μια δεδομένη ύλη και πάνω τους εφαρμόζει

μία μορφή. Διαμορφώνει την ύλη και τη ρυθμίζει έτσι που το δημιουργήμα του να είναι καλό στο είδος του και να εκπληρώνει ό,τι επιθυμεί ο δημιουργός του. «Ο κάθε δημιουργός (=τεχνίτης) τοποθετεί το κάθε τι στη σωστή του θέση, αναγκάζοντας το ένα να ταιριάζει με το άλλο σωστά, ώσπου το σύνολο καταλήξει να είναι ένα πράγμα τακτοποιημένο*² και ωραίο». Οι γυμναστές και οι γιατροί που ασχολούνται με το ανθρώπινο σώμα έχουν στο νου τους τον ίδιο σκοπό, να φέρουν σε σωστή σχέση τα μέλη του σώματος. Αυτή η αλήθεια μπορεί να έχει γενική εφαρμογή, δηλ. ένα πράγμα γίνεται καλό στο είδος του χάρη στην «τάξιν» και τον «κόσμον». Μπορούμε έτσι να πούμε και για την ψυχή ότι, για να είναι καλή, θα πρέπει μεταξύ των μερών της, δηλ. των λειτουργιών της, να υπάρχει υγιής τάξη και στην πνευματική σφαίρα το στοιχείο του «κόσμου» και της «τάξεως» εξασφαλίζεται με την υπακοή στο νόμο, με τη δικαιοσύνη και την εγκράτεια.

Αυτό είναι το πρώτο αδρό σχέδιασμα της αντίληψης αυτής. Σε γενικούς όρους, η άποψη του Πλάτωνα είναι ότι το καθετί έχει μια συγκεκριμένη λειτουργία να επιτελέσει και ότι η αρετή, η ορθή κατάσταση για το καθετί είναι αυτή στην οποία βρίσκεται κατάλληλα προετοιμασμένο για να επιτελέσει αυτή τη λειτουργία. Και κάθε αναλογία τείνει να αποδείξει ότι η σωστή επιτέλεση της λειτουργίας εξαρτάται, για να χρησιμοποιήσουμε έναν όρο αμεσότερα κατανοητό, από την *οργάνωση*. Στον «Κρατύλο»*³ ο Πλάτων περιγράφει έναν άνθρωπο να κατασκευάζει μια ξύλινη σαίτα. Παίρνει το υλικό του και όλη την ώρα, όσο το γλύφει και το συναρμολογεί, το μυαλό του είναι καρφωμένο στη δουλειά του υφαντή. Δεν διαμορφώνει τη σαίτα όπως θα το ήθελε το δικό του κέφι, αλλά υπακούοντας σε έναν προκαθορισμένο σκοπό που καθορίζει τη δομή που θα έχει το δημιουργήμα. Αν το δούμε από την άλλη πλευρά, ο υφαντής δεν μπορεί να κάνει τη δουλειά του σωστά, παρά μόνο μέσω μιας σαίτας σωστά κατασκευασμένης και συναρμολογημένης.

*² 503 e: «Ὅλον εἰ βούλει ἰδεῶν τοὺς ζωγράφους..., τοὺς ἄλλους πάντας δημιουργούς, ὄντινα βούλει αὐτῶν, ὡς εἰς τάξιν τινὰ ἕκαστος ἕκαστον τίθῃσι ὃ ἂν τιθῆ, καὶ προσαναγκάζει τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ πρόπον τε εἶναι καὶ ἀρμόττειν, ἕως ἂν τὸ ἅπαν συστήσῃται τεταγμένον καὶ κεκοσμημένον πρᾶγμα».

*³ 389a-390b.

Η *Πολιτεία* συμπληρώνει τη μεταφορά αυτής της θεωρίας στα ανθρώπινα όντα, της θεωρίας δηλαδή ότι η σωστή επιτέλεση της λειτουργίας εξαρτάται από τη δομή, με την έννοια της σωστής υπαγωγής των μερών στο όλο. Εκτίθενται οι συνηθισμένες σοφιστικές απόψεις για την ανθρώπινη συμπεριφορά και προβάλλεται η άποψη ότι ο μόνος ισχυρός λόγος για να μην κάνει κανείς το κακό είναι ο κίνδυνος να υποστεί με τη σειρά του το κακό. Συζητείται το ότι κανείς από όσους προτρέπουν τους ανθρώπους να ενεργούν δίκαια δεν ασχολείται με την ορθότητα την ενυπάρχουσα μέσα στην πράξη. Μπορεί κανείς να παραπέμψει σε ποιητές και ηθικοδιδασκάλους που λένε ότι αυτό που ενδιαφέρει είναι να δώσεις την εντύπωση ότι έπραξες σωστά· γιατί το μόνο που μπορεί να φέρουν αυτοί ως επιχείρημα είναι ότι τον καλό τον περιμένει η μακαριότητα, ενώ ο άδικος θα αντιμετωπίσει τις ερημιές του 'Αδη. Αυτή η κριτική χρησιμεύει, με το να υπερασπίζεται το δίκαιο, και στην αποκάλυψη της ανεπάρκειας του ωφέλιμου ως μέτρου της ορθής συμπεριφοράς, ακόμη και στην περίπτωση που θα λαμβάναμε υπόψη μας τα συσσωρευτικά ευεργετήματα σε μια μέλλουσα ζωή. Αποτυγχάνει η θεωρία αυτή γιατί, εξαιτίας του ατομικισμού της, συνεπάγεται ότι, αν ένας άνθρωπος κατάφερε να ξεγελάσει τους πάντες – ακόμη και τους θεούς – και να πιστέψουν ότι είχε ζήσει δίκαια, και ας μην είχε, δεν θα υπήρχε γι' αυτόν επιχείρημα πειστικό υπέρ της δικαιοσύνης. Με άλλα λόγια, η θεωρία δεν υπερασπίζεται τη δικαιοσύνη για χάρη της δικαιοσύνης. Αυτή την υπεράσπιση αγωνιά να εξασφαλίσει ο Πλάτων, εξετάζοντας μόνο τη φύση της δικαιοσύνης και αποδεικνύοντας ότι η δικαιοσύνη είναι τέτοια που ο δίκαιος πρέπει να νιώθει αυτόματα ευτυχής, γιατί είναι δίκαιος και ενάρετος. Το ερώτημα της φήμης και του τι αμοιβές ή ποινές τον περιμένουν στο μέλλον είναι άσχετο και πρέπει να παραμεριστεί.

Ξεκινά επαναλαμβάνοντας ότι το καθετί επιτελεί το δικό του «*έργον*». Ως παραδείγματα φέρνει τα εργαλεία, τα μάτια και τα αυτιά. Το καθετί επομένως έχει τη δική του «*ἀρετή*», που ορίζεται ως η κατάσταση στην οποία μπορεί να επιτελέσει το «*έργον*» του όσο γίνεται καλύτερα. Το ανθρώπινο πνεύμα δεν αποτελεί εξαίρεση. Έχει το δικό του «*έργον*», που μπορείτε να το ονομάσετε διακυβέρνηση ή απόφαση ή κάτι άλλο, ή να το περιγράψετε απλούστερα και αναντίρρητα ως «ορθο-

λογική ζωή». Όποια και να είναι η λειτουργία του, η ύπαρξή της δεν μπορεί να αμφισβητηθεί. Πρέπει λοιπόν να υπάρχει και για την ψυχή «ἀρετή» ή ιδανική κατάσταση, με βάση την οποία θα επιτελέσει επιτυχώς τη λειτουργία της η ψυχή. Αυτή την «ἀρετή» εννοούμε με τη δικαιοσύνη. Γι' αυτό και ο δίκαιος άνθρωπος ζει με τον πληρέστερο και καλύτερο τρόπο και δεν μπορεί παρά να είναι ευτυχής όσο και καλός.

Σε αυτό το σημείο ο Σοφιστής Θρασύμαχος ειρωνικά δηλώνει ότι νιώθει ικανοποιημένος. Ο Σωκράτης όμως ξαναρχίζει την επιχειρηματολογία παρατηρώντας ότι στο κάτω κάτω δεν προχώρησαν και πολύ, γιατί δεν έκριναν πράγματι ποια είναι η «ιδανική κατάσταση» για την ψυχή, για την οποία κατάσταση ταιριάζουν οι λέξεις δικαιοσύνη και αρετή. Αυτή βέβαια ακριβώς η παραπέρα συζήτηση οδηγεί κατευθείαν στην περιγραφή της ιδανικής πολιτείας, γιατί στη συνέχεια οι συνομιλητές συμφωνούν ότι ίσως είναι ευκολότερο να δουν τη λέξη «δικαιοσύνη» να γράφεται πρώτη με μεγάλα γράμματα στην πολιτεία, και με τα απ' αυτό μπορούν να στραφούν και να την αναζητήσουν στο πνεύμα του ατόμου, όταν πια θα έχουν μια ακριβέστερη ιδέα για τη φύση της δικαιοσύνης. Η «δικαιοσύνη» βέβαια στον καθημερινό λόγο αποτελεί πρωτίστως θέμα των σχέσεων ανάμεσα στους ανθρώπους. Γι' αυτό και είναι λογικό αυτήν να αναζητήσουμε πρώτη σε μια κοινωνία. Αν ορίσουμε ποιες είναι οι δίκαιες και σωστές σχέσεις ανάμεσα στους ανθρώπους που ζουν στην ίδια κοινότητα, θα είμαστε σε θέση ευκολότερα να καθορίσουμε τι σημαίνει ο όρος *δίκαιος άνθρωπος*: γιατί με την έκφραση αυτή νοείται κυρίως ο άνθρωπος με χαρακτήρα τέτοιο που φυσιολογικά να τείνει να διατηρήσει ορθές σχέσεις ανάμεσα στον εαυτό του και τον γείτονα. Αυτό σημαίνει δικαιοσύνη στην περίπτωση του ατόμου.

Κατά την οικοδόμηση της πολιτείας που ακολουθεί προκύπτει ότι και αυτή μοιάζει με οτιδήποτε άλλο σε τούτο, ότι δηλ. πρέπει – αν είναι να αποτελέσει κοινότητα, στην οποία οι άνθρωποι να ζουν όσο πιο ευτυχισμένα και με όσο περισσότερη πληρότητα γίνεται – να αποτελεί «*όργανισμό*». Όλα τα μέρη της πρέπει να είναι προσαρμοσμένα έτσι ώστε να εκπληρώνουν τη δική τους λειτουργία, συμβάλλοντας και αυτά στην τάξη και ευημερία του όλου. Ως τέτοια μέρη θεωρούνται τρία. Είναι η άρχουσα τάξη, της οποίας το προεξέχον χαρακτηριστικό πρέπει αναγκαία να είναι η πνευματική δύναμη.

Λειτουργία τους θα είναι να κυβερνούν και πρέπει πάνω απ' όλα να χρησιμοποιούν το ειδικά εξασκημένο μυαλό τους, να σχεδιάζουν και να κατευθύνουν την πολιτική της πόλης-κράτους. Δεύτερη είναι η τάξη των στρατιωτών, που έργο της έχει να υπερασπίζεται την πόλη και που κυριότερο χαρακτηριστικό πρέπει να έχει το θάρρος. Θα ενεργούν κάτω από τις οδηγίες των κυβερνητών, οι οποίοι θα δάζουν στο αυλάκι το φυσικό ζήλο και την αγριότητα των στρατιωτών, ώστε αντί να ξεσπάνε σε πράξεις παρανομίας, να εξυπηρετούν τη διατήρηση της ακεραιότητας και ευστάθειας της πατρίδας τους.

Αυτές οι δύο τάξεις κυβερνητών και υπερασπιστών θα αποτελέσουν μια φυσική *élite*. Η τρίτη τάξη θα είναι πολύ πολυαριθμότερη και θα έχει την προφανή λειτουργία να παρέχει τα οικονομικά μέσα. Οτιδήποτε αναφέρεται στην υλική πλευρά της ζωής – γεωργία, βιοτεχνία και εμπόριο – θα μένει στα χέρια τους και θα χαρακτηρίζονται, όπως συμβαίνει με τις μεγάλες μάζες του λαού, από την πρατίμησή τους για τα αισθητά πράγματα.

Έτσι η Πλατωνική Πολιτεία μπορεί να χαρακτηριστεί ως φυσική αριστοκρατία από την καταγωγή της. Καθώς θα περνά ο καιρός, θα γίνει σε ευρεία κλίμακα αριστοκρατία εκ καταγωγής, γιατί ο Πλάτων θεωρεί πάρα πολύ πιθανό τα παιδιά κάθε τάξης και από κληρονομικότητα και λόγω περιβάλλοντος να τείνουν να μοιάσουν στους γονείς τους και να αναπτυχθούν σε σωστά μέλη της ίδιας τάξης. Προσθέτει όμως ότι πρέπει να προβλεφθεί κάποιος μηχανισμός με τον οποίο, αν ένα παιδί εξαιρετικά προικισμένο παρουσιαστεί στην κατώτατη τάξη, ή αν ένα της ανώτατης αποδειχθεί ανάξιο να εκπαιδευτεί ως κυβερνήτης, να μπορούν να υπάρξουν μετακινήσεις από τάξη σε τάξη.

Για να αποφύγουμε τις παρεξηγήσεις, θα πρέπει να τονίσουμε κάποια σημεία αυτής της οργάνωσης. Οι σύγχρονοι συγγραφείς πότε πότε χαρακτηρίζουν «μάζες» την κατώτερη τάξη του πλατωνικού κράτους, και βέβαια από αριθμητική άποψη η τάξη αυτή θα είναι η αναμφισβήτητα πολυαριθμότερη. Διαφέρει όμως αξιοσημείωτα από το προλεταριάτο για το οποίο μιλεί ο Μαρξ, αφού στην πράξη είναι η μόνη τάξη που της επιτρέπεται η προσωπική περιουσία. Ένα από τα χειρότερα κακά στην πολιτική ζωή, κατά τη γνώμη του Πλάτωνα, ήταν η υλική απληστία των πολιτικών. Ήταν βέβαια ένα κακό

που δεν έλειπε από την υποβαθμισμένη δημοκρατία των ημερών του. Σκοπός του λοιπόν ήταν να διαχωρίσει πλήρως την πολιτική από την οικονομική δύναμη. Με το μέσο αυτό ήλπιζε να εξασφαλιστεί μια τάξη πολιτικών που μόνη τους φιλοδοξία θα είχαν να κυβερνήσουν καλά. Όσοι ενδιαφέρονταν κυρίως να πλουτήσουν για τα καλά μπορούσαν άνετα να το κάνουν – εγκαταλείποντας τις τάξεις των πολιτικών και περιορίζοντας τις δραστηριότητές τους στο εμπόριο. Οι κυβερνήτες ζουν ζωή κυριολεκτικά σπαρτιατική, γιατί το σύστημά τους – κοινά συσσίτια και κοινοκτημοσύνη των αναγκαίων για τη ζωή – έχει πρότυπο που ακολουθεί πιστά την ίδια τη Σπάρτη.

Βλέπουμε αμέσως ότι, από τις τέσσερις κύριες αρετές που αναγνωρίζουν οι Έλληνες, η σοφία του ιδανικού κράτους συναντάται στην άρχουσα τάξη του, και το θάρρος στη δεύτερη τάξη. Η σωφροσύνη του ή εγκράτειά του συνίσταται στο να συμφωνούν οι πολίτες πάνω στο ποιος πρέπει να κυβερνήσει. Και η δικαιοσύνη ή αρετή συνολική, αυτή η «*ἀρετή*» που θα της επιτρέψει να εκτελέσει τη δική της λειτουργία ως υγιούς οργανισμού, συνίσταται στο να αποδέχεται κάθε τάξη τις υποχρεώσεις αλλά και τις χαρές που ταιριάζουν στη θέση της, και να μην προσπαθεί να υπαρπάσει τη θέση ή τις λειτουργίες μιας άλλης τάξης.

Επιστρέφουμε τώρα στο άτομο, το αρχικό αντικείμενο της έρευνάς μας. Και σε αυτόν μπορούμε να διακρίνουμε τρία μέρη. Αντίθετα προς τα ζώα, έχει «*νοῦν*», μια δύναμη δηλ. που σκέφτεται και αποφασίζει. Κατά δεύτερο λόγο μπορεί να εκδηλώσει θάρρος και από την ίδια πνευματική πηγή πηγάζει η δίκαιη οργή του, όταν βλέπει κάτι που του φαίνεται άδικο. Οι Έλληνες ονόμαζαν αυτό «*θυμόν*» και μπορούμε γενικά να το χαρακτηρίσουμε ως το συναισθηματικό (spirited) μέρος της ανθρώπινης ψυχής. Τρίτη ήταν η φυσική επιθυμία για υλικό πλούτο και σωματικές απολαύσεις. Σε κάθε σύγκρουση μεταξύ της λογικής και των επιθυμιών, έργο του «*θυμοῦ*» είναι να μεροληπτήσει υπέρ της λογικής, και τότε εξισώνεται με τη δύναμη της θέλησης. Μπορούμε λοιπόν να πούμε πως στην υγιή ψυχή, την οργανωμένη για την άριστη δυνατή επιτέλεση της βιοτικής λειτουργίας, η λογική πρέπει να διατάσσει, να κατευθύνει και να οδηγεί την πολιτική του όλου. Ο «*θυμός*» θα δώσει σε έναν άνθρωπο το θάρρος να ακολουθήσει στην πράξη την πορεία που η λογική του λέει ότι είναι η καλύτερη. Παρό-

μοια οι σωματικές επιθυμίες έχουν τη δική τους λειτουργία να επιτελέσουν, να θρέψουν το σώμα και να διαιωνίσουν το είδος, αλλά πρέπει να βρίσκονται κάτω από τη διακυβέρνηση της νόησης.

Αυτή είναι η απάντηση στο ερώτημά μας «τι είναι δικαιοσύνη;» όσον αφορά το άτομο. Δικαιοσύνη είναι κατάσταση εσωτερικής αρμονίας, ισορροπίας και οργάνωσης των ποικίλων στοιχείων της προσωπικότητας. Μια τέτοια προσωπικότητα ισορροπημένη και οργανωμένη δεν μπορεί παρά και να παρουσιάζεται εξωτερικά να επιτελεί το είδος της ενέργειας που συνήθως θεωρείται δίκαιη. Από αυτή την άποψη, δικαιοσύνη είναι η υγιής κατάσταση του πνεύματος, και αδικία κάτι σαν αρρώστια. Όταν το πνεύμα ακολουθεί μια τέτοια πορεία, τελείως διαφορετική από των Σοφιστών, τα ερωτήματά τους καταντούν παράξενα και άσχετα. Αν η δικαιοσύνη είναι αυτή η υγιής οργάνωση της ψυχής, επιδεκτική μάλιστα και της ακριβούς περιγραφής που μας έδωσε ο Πλάτων, δύσκολα μπορούν οι Σοφιστές να συνεχίσουν να προβάλλουν το ερώτημα αν η δικαιοσύνη ή η αδικία ωφελούν περισσότερο τον άνθρωπο που τις ακολουθεί.

Χρωστάμε στον Πλάτωνα να δείξουμε ότι η υπόθεση για τα τρία μέρη ή στοιχεία της ανθρώπινης ψυχής δεν στηρίζεται μόνο, όπως μπορεί να φανεί με βάση ό,τι ως τώρα είπαμε, πάνω στη χοντρική αναλογία της προς την οργάνωση του κράτους. Η επιρροή του ενός πάνω στο άλλο είναι αμοιβαία. Η δυνατότητα να υπάρξουν τρεις τάξεις σε ένα κράτος εξαρτάται πράγματι από το αν είμαστε σε θέση να στηριχθούμε πάνω στην τριπλή φύση του ατόμου, πράγμα που, στο κάτω κάτω, αποτελεί το αρχικό θέμα της συζήτησής μας. Δεν βρίσκονται όλες οι ψυχές στην καλύτερη ή υγιέστερη κατάσταση. Αν δεχτούμε τον τριπλό χαρακτήρα της ψυχής, συνεχίζουμε και παρατηρούμε ότι, κατά αρκετά φυσικό τρόπο, στον ένα άνθρωπο το ένα χαρακτηριστικό προεξέχει, σε άλλους το άλλο. Αν δεν υπήρχε αυτό το φαινόμενο, το κράτος που περιγράφει ο Πλάτων θα ήταν αδιανόητο. Η ειρηνική συνύπαρξη των τριών τάξεων, η κάθε μια τους να συμβάλλει στη δικαιοσύνη του συνόλου με το να επιτελεί τη λειτουργία που της ταιριάζει και όχι άλλη, μπορεί να κατανοηθεί μόνο με τον όρο ότι οι τάξεις αυτές αντιστοιχούν σε φυσικές ψυχολογικές διακρίσεις μεταξύ των ανθρώπων.

Αν ο Πλάτων βάσιζε τον τριμερή χαρακτήρα της ψυχής στην ύπαρξη τριών τάξεων στο κράτος, ο συλλογισμός του θα ήταν δέβαια απελπιστικά ταυτολογικός (circular). Αλλ' η Πολιτεία δεν προτείνει κάτι τέτοιο. Τον στηρίζει στην παρατήρηση και επιπλέον στη μείζονα πρότασή του ότι δύο αντιφατικές τάξεις, που συνυπάρχουν ταυτόχρονα στο πνεύμα, δεν μπορεί να προέρχονται από την ίδια πηγή. Τέτοιες αντιφατικές τάξεις, λέει, είναι κάτι που μας το δείχνει η κοινή εμπειρία. Ένας άνθρωπος είναι πάρα πολύ διψασμένος, αλλά υποπτεύεται ότι το μόνο προσιτό νερό είναι μολυσμένο. Υπάρχει κάτι μέσα του που τον παρωθεί να πει, και κάτι άλλο που τον παρακινεί να μην πει. Να εδώ δυο στοιχεία συγκρουόμενα που αμοιβαία τα ονομάζουμε επιθυμία και λογική. Πρέπει όμως να υπάρχει και ένα τρίτο. Αντιμέτωποι προς τη σύγκρουση λογικής και επιθυμίας άλλοι υποκύπτουν και άλλοι αντιστέκονται. Είναι δυνατό (αν και ο εκπληκτικός εκείνος Σωκράτης δεν το ήξερε) να πει κανείς: «*video meliora proboque, deteriora sequor*»^{*4}. Το λογικό χρειάζεται πράγματι ένα εκτελεστικό χέρι που να επιβάλλει τις αποφάσεις του και αυτό προσφέρει το τρίτο στοιχείο, ο «θυμός», αυτό το στοιχείο της δύναμης της θέλησης που, τόσο παράξενα, ο Σωκράτης είχε αφήσει έξω από το λογαριασμό.

Με αυτή την αντίληψη για την υγεία της ψυχής, τη στηριζόμενη στην ορθή οργάνωση των μερών, πήραν οι Σοφιστές την τελική τους απάντηση στο ηθικό πεδίο. Η διαμάχη φύσης και νόμου φτάνει έτσι στο τέλος της, γιατί η υγιής και φυσιολογική ψυχή δεν θα περιέχει μέσα της συγκρούσεις, αλλά αναπόφευκτα θα εκδηλώνεται με πράξεις που είναι δίκαιες και σύννομες. Ελπίζω πως τα κατάφερα στην προσπάθειά μου να δείξω πόσο πολύ η θεωρία αυτή υπερβαίνει το απλό «Η αρετή είναι γνώση» του Σωκράτη, χωρίς ταυτόχρονα να ελαττώσω το επίτευγμα του ίδιου του Σωκράτη. Ως ανεξάρτητη θεωρία η σωκρατική πιθανόν να οδηγεί θεωρητικά σε μια ζωή άμεμπτης ηθικότητας, αν και η ψυχογνωσία του ίσως υστερεί, και αναμφίβολα είναι σωστό να πούμε ότι η ρητή αναγνώριση εκ μέρους του Πλάτωνα πως υπάρχει η δυνατότητα εσωτερικών

^{*4} «Βλέπω τα καλύτερα και τα εγκρίνω, ακολουθώ τα χειρότερα». Στίχος του Οβιδίου, *Μεταμ.* VII, 20-21. Πρβλ. *Ευρπ. Μήδεια*, 1078-9, και *Απ. Παύλου π. Ρωμαίους*, 7-15.

συγκρούσεων συνιστά σαφώς ένα δήμα προς τα εμπρός. Ως προσπάθεια να αντιμετωπιστούν οι ηδονιστές πάνω στο δικό τους έδαφος προχώρησε μακριά. Αλλά δεν αποτελούσε πλήρη απάντηση στα ερωτήματα της εποχής. Αυτά μπορούσαν να πάρουν μόνο απάντηση όχι με το να αντιμετωπίσει κάποιος τους αντιπάλους του στο δικό τους έδαφος, αλλά με το να αρνηθεί την όλη αντίληψη που είχαν για το σκοπό της ανθρωπίνης ζωής και με το να κτίσει μια άλλη αντίληψη πάνω σε ασφαλέστερες βάσεις. Τους απάντησε ο Πλάτων με το να θεμελιώσει, με τρόπο στοιχειώδη πρέπει να πούμε, αλλ' οπωσδήποτε να θεμελιώσει τη σπουδή της ψυχολογίας.

Οι Σοφιστές εξάλλου, όπως είδαμε, είχαν γνωρίσει και τα συμπεράσματα της φυσικής φιλοσοφίας και είχαν στηρίξει τις απόψεις τους πάνω στη δομή του Σύμπαντος ως συνόλου. Και εδώ έλεγαν πως βλέπουν την αγαπητή τους αντίθεση ανάμεσα στον νόμο και τη φύση. Οι κοσμολογίες του ατομικού τύπου δεν άφηναν περιθώρια για οποιαδήποτε άλλη δύναμη στη φύση εκτός από την τύχη. Για να συμπληρώσει την αντίκρουση, ο Πλάτων χρειαζόταν μεταφυσική και θεολογία, όπως και ηθική. Επιθυμώ να συνοψίσω, αν και με πολλή συντομία, ό,τι λέει ο Πλάτων γι' αυτό το θέμα, ενμέρει γιατί προτίμησα να ακολουθήσω ως μέτο του μαθήματός μου τη σύγκρουσή του με τους Σοφιστές, και ενμέρει διότι το θέμα θα αποκτήσει νέα σημασία, όταν φτάσουμε στον Αριστοτέλη. Η δική του θεολογία ξεκινά από εκεί που σταματά του Πλάτωνα και είναι σημαντικό να είμαστε σε θέση να συγκρίνουμε τις δύο.

Από θεολογική άποψη υπερασπίζεται τον νόμο στο δέκατο βιβλίο των *Νόμων*. Αρχικά το επιχείρημα των αντιπάλων του συνοψίζεται στο εξής: Ο ίδιος ο κόσμος, η πορεία των εποχών, των ζώων, των φυτών και της άψυχης φύσης είναι κατ' αρχήν αποτέλεσμα τυχαίων συνδυασμών της ύλης. Αργότερα ήρθε η τέχνη ή το σχέδιο, μια δύναμη περισσότερο ασήμαντη, καθαρά ανθρωπίνης καταγωγής, και δημιούργησε κάποιες σκιές με λίγη πραγματικότητα γύρω τους. Ο νόμος και οι αντιλήψεις που συνεπάγεται αυτός είναι δημιουργήματα της δευτερεύουσας αυτής δύναμης και αντιτίθενται στη φευση με αφύσικες απόψεις περί δικαίου και αδικού. Η δικαιοσύνη είναι δημιούργημα καθαρά του ανθρωπίνου νόμου και δεν υπάρχει στη φύση. Οι ίδιοι οι θεοί είναι προϊόν ανθρωπίνου τεχνάσματος, δημιουργημένο σύμφωνα με συμβάσεις που δια-

φέρουν από τόπο σε τόπο. Το «να ζεις σύμφωνα με τη φύση»^{*5}, που υποστηρίζει αυτή η θεωρία, συνίσταται στο να παίρνεις από τους άλλους ό,τι το καλύτερο και να μην οφείλεις καμιά υπακοή σε οποιονδήποτε νόμο ή σύμβαση.

Η απάντηση του Πλάτωνα είναι ότι κάθε άλλο παρά υπάρχει οποιαδήποτε αντίθεση ανάμεσα στη φύση και στην τέχνη ή το σχέδιο, φύση και τέχνη είναι το ίδιο πράγμα. Η τέχνη είναι προϊόν της νόησης και η νόηση είναι η υψηλότερη εκδήλωση της φύσης, πρότερη της τύχης, όχι μόνο σε σημασία αλλά και χρονικά, πράγματι η πρώτη αιτία όλων. Είναι σαφώς μεταφυσική άποψη που, αν μπορεί να αποδειχτεί, θα έχει απώτατες συνέπειες και στις ηθικές θεωρίες.

Οι σοφιστικές θεωρίες, επιχειρηματολογεί ο Πλάτων, αντέστρεψαν τη σωστή αιτιοκρατική σειρά με την υπόθεσή τους ότι η πρώτη αιτία ήταν μια τυχαία κίνηση της άψυχης ύλης, από την οποία προήλθε η ζωή ως δευτερεύουσα εκδήλωση. Στην πράξη πρέπει η ζωή να υπήρξε η πρώτη και είναι η πρώτη αιτία των κινήσεων της ύλης. Η απόδειξη αρχίζει με μια ανάλυση της «κινήσεως», με την ευρεία έννοια αυτής της ελληνικής λέξης, που δηλώνει την κάθε είδους μεταβολή. Τελικά ταξινομείται κάτω από δυο γενικές κατηγορίες, αυτοτελής και εξαρτημένη κίνηση. Ό,τι προκαλεί το δεύτερο είδος κίνησης, επειδή το ίδιο κινείται από έξω, δεν μπορεί να αποτελεί την αιτία της κίνησης και ας είναι αυτό με τη σειρά του η αιτία των επόμενων κινήσεων. Το πρώτο κινούν πρέπει να είναι κάτι που να μπορεί να μεταδίδει την κίνηση σε οτιδήποτε άλλο χάρη στο ότι περιέχει την κίνηση μέσα του^{*6}. Είτε η κίνηση είναι άναρχη είτε, όπως θα ήθελαν μερικοί, έχει αρχές, η πρωταρχική κίνηση πρέπει να είναι αυτο-κίνηση. Ξέρουμε από πείρα κάτι για το οποίο μπορεί να ισχύσει ο ορισμός «αυτό που κινεί τον εαυτό του»; Ναι, απαντά ο Πλάτων, ένα και μόνο πράγμα, συγκεκριμένα η «ψυχή», η αρχή της ζωής. Αυτό λοιπόν είναι το αρχαιότερο όλων και η πρώτη και επαρκής αιτία για οτιδήποτε.

Αυτό το συμπέρασμα κτυπά την ανήθικη σοφιστική διδα-

^{*5} «Ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν», Διογ. Λ. 7,87. Τη φράση διαφορετικά εννοούν οι Στωϊκοί.

^{*6} Φαῖδρ. 245c-246a.

σκαλία με το να καταλήγει στο πόρισμα ότι, αν η ψυχή προηγείται του σώματος, τότε οι ιδιότητές της πρέπει να προηγούνται των υλικών κατηγορημάτων, πράγμα που σημαίνει ότι ο νους και η θέληση προηγούνται του μεγέθους και της δύναμews. Το νοερό σχέδιο και όχι η τυφλή δύναμη είναι η πρώτη αιτία. Η συνένωση σε ένα πράγμα, την «*ψυχή*», των κατηγορημάτων της ζωής ως αυτο-κινούμενης και ως ηθικής και διανοητικής δύναμης αποτελούσε για τον Πλάτωνα κληροδοσία του Σωκράτη. Όμως δεν έκανε τίποτε παραπάνω από το να διασαφηνίσει και να αναπτύξει μια τάση που υπήρξε εξ αρχής στην ελληνική φιλοσοφία. Οι Ίωνες απείχαν τόσο πολύ από τον υλισμό που τους καταλογίζουν πότε πότε, ώστε έλυσαν το πρόβλημα της κίνησης με το να υποθέσουν ότι η πρωταρχική ουσία του κόσμου περιείχε την κίνηση, δηλ. ότι ήταν ζωντανή. Και δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ο Αναξίμανδρος και ο Αναξίμανης θεώρησαν σωστό να αποκαλέσουν την ουσία του κόσμου «*θεόν*», με μια λέξη που οι εννοιολογικές της συγγένειες θα μετέφεραν κάθε Έλληνα πολύ μακρύτερα από τα απλά μηχανιστικά ερωτήματα για την κίνηση και την μεταβολή.

Σε αυτή του την επιχειρηματολογία ο Πλάτων ενδιαφέρεται μόνο για το ότι η πρώτη αιτία για ό,τι συμβαίνει στο Σύμπαν είναι έλλογη και ηθική. Δεν τον ενδιαφέρει να αποφασίσει αν υπάρχουν ένας ή πολλοί θεοί, ούτε με ποια μέσα η υπέρτατη ψυχή ξεκινά την κίνηση μέσα στην ύλη, της οποίας αποτελεί την αιτία. Η ύπαρξη αφενός του ηθικού κακού και αφετέρου της ακανόνιστης κίνησης σημαίνει αναμφίβολα ότι υπάρχουν και διεφθαρμένες ψυχές μέσα στο Σύμπαν, όπως και η αγαθή ψυχή. Αυτό αποδεικνύεται από το γεγονός ότι οι αρχικές κινήσεις, όσες συμβαίνουν σε κοσμική κλίμακα, όπως οι περιφορές των αστέρων και του ηλίου, η εναλλαγή ημέρας και νύχτας και οι εποχές, φανερώνουν μια τάξη και κανονικότητα που δείχνει ότι κυβερνώνται από νου και όχι από τρέλα. Η αγαθή ψυχή λοιπόν ελέγχει τα πάντα και αυτό μόνο έχει σημασία για τον Πλάτωνα. Δείχνει μια χαρακτηριστικά ελληνική αδιαφορία για το ερώτημα του μονοθεϊσμού ή του πολυθεϊσμού, εφόσον το ερώτημα αφορά μόνο την ύπαρξη ενός ή πολλών θεών. Δείχνει παρόμοια απουσία δογματισμού, όσον αφορά το έργο της πρώτης αιτίας, προτείνοντας διάφορες δυνατές μεθόδους, με τις οποίες η ψυχή θα μπορούσε να εισαγάγει την κίνηση στην ύλη, και τελειώνοντας με το συμπέρασμα: «Αυτό πάντως

είναι δέβαιο, ότι με τον έναν ή άλλον τρόπο η ψυχή ελέγχει τα πάντα»^{*7}.

Κατά κάποιους τρόπους αποτελεί για μας ανακούφιση, όσον αφορά την παρούσα παρουσίαση, να στραφούμε από τον Πλάτωνα στον Αριστοτέλη. Και στις δυο περιπτώσεις η μεγάλη αναπόφευκτη συμπύκνωση επιφορτίζει με βαρεία ευθύνη οποιονδήποτε είναι αρκετά τολμηρός, ώστε να επιλέξει τι πρέπει να περιληφθεί και τι να παραλειφθεί, και να αποφασίσει ποια ειδικότερη σειρά και σύνδεση ανάμεσα στις ποικίλες πλευρές της φιλοσοφίας του καθενός θα ακολουθήσει. Όταν κάποιος πει αυτό όμως, έχει κιόλας – όσον αφορά τον Αριστοτέλη – αναφέρει τις κύριες δυσκολίες. Είναι οι δυσκολίες του να εξηγήσει σε στενά πλαίσια ένα ιδιαίτερα πολύπλοκο φιλοσοφικό σύστημα, αλλά ένα σύστημα που από φιλοσοφική άποψη εκτίθεται σε πεζό λόγο ευθύ, πότε πότε ξηρό, αλλά πάντοτε νοησιαρχικό και κυριολεκτικό. Οι πλατωνικοί διάλογοι τόσο πολύ διαφέρουν από κάτι τέτοιο, ώστε ο καθένας που ξαναγυρνά σε αυτούς μετά το μάθημά μου ίσως αρχικά απορήσει, ανάλογα με το σε ποιον διάλογο προσγειώθηκε, αν αυτός είναι πράγματι ο συγγραφέας του οποίου παρουσίασα τη σκέψη. Προσπάθησα να εξηγήσω κάποιες από τις κύριες φιλοσοφικές ιδέες που περιέχουν. Αλλά οι διάλογοι είναι τόσο λογοτεχνία όσο και φιλοσοφία, και τόσο θεατρικά έργα όσο και λογοτεχνία. Η λεπτή διαγραφή των χαρακτήρων δεν είναι συχνά ο τελευταίος σκοπός του συγγραφέα. Ούτε μπορεί κανείς να κατανοήσει τον Πλάτωνα, αν δεν εκτιμήσει τα ποιητικά και θρησκευτικά στοιχεία, όσο και τα φιλοσοφικά, που περιέχουν οι διάλογοι. Δεν μπορώ να σας μεταδώσω την αξία τέτοιων προϊόντων. Έγκειται στην άμεση επίδραση που ασκούν πάνω στον αναγνώστη. Με αυτό συνδέεται και κάτι άλλο. Αποκαλύπτει μια άλλη πλήρης πλευρά της πλατωνικής φιλοσοφίας, στην οποία πολύ θα επιθυμούσαμε να διεισδύσουμε βαθύτερα: δηλαδή την αισθητική προσέγγιση στη φιλοσοφία. Είπα ότι για τον Πλάτωνα η αντίληψη μέσω των αισθήσεων μας ξαναφέρνει στη μνήμη τις αιώνιες ιδέες. Αυτό δεν σημαίνει μόνο ότι κοιτάζοντας δύο περίπου ίσα ραβδάκια σχηματίζουμε τη γεωμετρική έννοια της ισότητας. Σημαίνει πάνω από

*7 Νόμ. 899a: «Ναί, τούτο μὲν ἀνάγκη, τούτων ἕν γέ τι δρῶσαν ψυχὴν πάντα διάγειν».

όλα ότι ο φιλόσοφος είναι ευαίσθητος στην ομορφιά και χάρη στην ευαισθησία του απέναντι στο ωραίο αυτού του κόσμου οδηγείται στο υπερκόσμιο κάλλος του ουράνιου κόσμου. Όχι μόνο ο λόγος αλλά και το πνεύμα του Έρωτα, η αγάπη για καθετί ωραίο, αποτελεί αναγκαίο μέρος αυτού του εξοπλισμού, όπως αναπτύσσεται σε αλησμόνητον πεζό λόγο στο «Συμπόσιον» και στον «Φαῖδρον». Ο πλατωνισμός είναι αναμφίβολα φιλοσοφία δυο κόσμων και όποιου οι σκέψεις περιορίζονται σε αυτόν τον κόσμο δεν μπορεί ποτέ να ελπίζει ότι θα τον κατανοήσει. Όμως είναι εξίσου κλειστό βιβλίο και για όποιον δεν νιώθει ζωντανά την επίγεια ομορφιά, που αποτελεί για τον φιλόσοφο (μνημονεύω τους λόγους της Διοτίμας προς τον Σωκράτη στο «Συμπόσιο»^{*8}) τις πρώτες βαθμίδες της σκάλας που θα τον οδηγήσει τελικά, από την αρχή ως το τέλος, από τη σωματική ομορφιά στην ομορφιά των πράξεων, από εκεί στην ομορφιά της επιστήμης, και από εκεί στη θαυμαστή θέα της ίδιας της ομορφιάς, που δεν μεταβάλλεται ποτέ, ούτε αυξάνεται ούτε μειώνεται, που δεν είναι όμορφη εδώ και άσχημη εκεί, αλλά είναι καθαρή ομορφιά, γυμνωμένη από σαρκικά χρώματα και θνητή σαδούρα, και που ξεχωρίζει με την αθάνατη λάμψη της, εκεί που ομορφιά και αλήθεια γίνονται ένα.

*8 210a-211e.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Ζ΄

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ

(α) Το Ἀριστοτελικό Σύμπαν

Ο Αριστοτέλης, εξεταζόμενος με βάση τις αρχές μιας Επιτομής της Φιλοσοφίας του – αρχές πολύ συμπαθείς σήμερα – υποφέρει λιγότερο από τον Πλάτωνα, και μια τέτοια μεταχείρισή του προτίθεται να επιχειρήσω. Θα προσπαθήσω να εξηγήσω τις θεμελιώδεις αρχές που υπόκεινται σε κάθε κλάδο της φιλοσοφίας του και όχι τις λεπτομέρειες οποιουδήποτε από αυτούς. Πρώτα όμως θα είναι καλό να δώσω ένα περίγραμμα της ζωής του.

Γεννήθηκε το 384 π.Χ. στα Στάγειρα της Β. Ελλάδας, ήταν Ἴωνας με αίμα επιστημονικό στις φλέβες του, γιατί ο πατέρας του ήταν μέλος της ιατρικής συντεχνίας των Ασκληπιαδών και γιατρός του πατέρα του Φιλίππου Β΄ της Μακεδονίας. Στην ηλικία των δεκαεπτά ετών ήρθε στην Αθήνα, να σπουδάσει στην Ακαδημία του Πλάτωνα. Τότε ο Πλάτων έλειπε στη Σικελία, την οποία επισκέφτηκε επανειλημμένα κατά τα επόμενα δέκα χρόνια, αλλά δεν υπάρχει αμφιβολία για το πόσο τεράστια επίδραση είχε η κεφαλή της σχολής πάνω στον περιφημότερο μαθητή της. Ο Αριστοτέλης έμεινε στην Ακαδημία του Πλάτωνα μέχρι το θάνατο του τελευταίου, είκοσι χρόνια αργότερα. Ήταν επιμελής σπουδαστής των διαλόγων, από τους οποίους οι σπουδαιότεροι είχαν κίολας γραφεί, και θεώρησε τον «Φαίδωνα» ως το πρότυπο για το δικό του φιλοσοφικό δοκίμιο. Όταν, μετά το θάνατο του Πλάτωνα, άφησε την Αθήνα, δεν είχε ίσως σκοπό να διακόψει σχέσεις με την πλατωνική παράδοση, γιατί έφυγε μαζί με τον Ξενοκράτη, έναν από τους πιο συντηρητικούς πλατωνιστές, που αργότερα ξαναγύρισε για να αναλάβει την αρχηγία της σχολής, και η νέα τους έδρα βρισκόταν σε έναν άλλο πλατωνικό κύκλο. Δεν είχε και πολλά κίνητρα να μείνει στην Αθήνα ο Αριστοτέλης. Ο

νέος αρχηγός της Ακαδημίας ήταν ο ανεψιός του Πλάτωνα Σπεύσιππος, του οποίου τις φιλοσοφικές απόψεις δεν συμπαθούσε ούτε ο ίδιος ούτε ο Ξενοκράτης και επιπλέον την πόλη είχαν πρόσφατα ταράξει τα νέα της κατάληψης της Ολύμβου από το Φίλιππο. Οι φίλοι της Μακεδονίας δεν ήταν συμπαθείς στην Αθήνα και ο Αριστοτέλης είχε ευνοϊκές διαθέσεις για τη Μακεδονία, και εξ αιτίας των σχέσεων του πατέρα του και από φυσική κλίση.

Το νέο σπίτι τους ήταν η Άσσος, πόλη της Μικρασιατικής παραλίας απέναντι από το νησί της Λέσβου. Εδώ υπήρχε μια κοινότητα ενδιαφέρουσα και συμπαθητική. Ο ντόπιος τύραννος Ερμείας, κυβερνήτης ενός μικρού υποτελούς κράτους υπό τον Πέρση Μεγάλο Βασιλιά, είχε δείξει μεγάλο ενδιαφέρον για την πολιτική φιλοσοφία του Πλάτωνα και είχε προσκαλέσει στην αυλή του ως μόνιμους φιλοξενούμενους δύο μέλη της Ακαδημίας, τον Έραστο και τον Κορίσκο, που του τους είχε συστήσει ο ίδιος ο Πλάτων. Φαίνεται πως ο Ερμείας υπήρξε σε μικρή κλίμακα ο φιλόσοφος βασιλιάς που μάταια αναζητήσε ο Πλάτων στη Σικελία. Όπως και να είναι, ο Ερμείας, τροποποίησε το πολίτευμα με τη συμβουλή των δύο φιλοσόφων και μετά το θάνατο του Πλάτωνα φιλοξένησε με άλλη τόση θερμότητα τον Αριστοτέλη και τον Ξενοκράτη. Υπήρχε στην Άσσο κανονική σχολή, στην οποία εδίδαξε ο Αριστοτέλης κατά τα τρία χρόνια της εκεί παραμονής του. Στη συνέχεια έζησε για δύο χρόνια – ήταν τώρα πια σαραντάρης – στο γειτονικό νησί της Λέσβου, πατρίδα του φίλου του και μαθητή του Θεόφραστου, και από το περιεχόμενο των βιολογικών του έργων φαίνεται πως μέγα μέρος του επιστημονικού του υλικού συγκεντρώθηκε στη γύρω περιοχή. Από τη Μυτιλήνη της Λέσβου πήγε το 342 στην Πέλλα με πρόσκληση του βασιλιά Φιλίππου για να αναλάβει τη διδασκαλία του νεαρού Αλεξάνδρου, τότε ηλικίας δεκαπέντε ή δεκαέξι ετών. Ένας άλλος δεσμός μεταξύ Αριστοτέλη και Ερμεία πρέπει να υπήρξαν οι μακεδονικές τους συμπάθειες. Κανείς που δεν θα κρινόταν από πολιτική άποψη υγιής δεν θα μπορούσε να επιλεγεί ως δάσκαλος του διαδόχου, και όσο για τον Ερμεία τον επόμενο χρόνο τον συνέλαβαν οι Πέρσες με την κατηγορία ότι συνωμοτούσε με τη Μακεδονία κατά του Μεγάλου Βασιλιά και τον θανάτωσαν με βασανιστήρια. Ο Αριστοτέλης ύψωσε προς τιμή του Ερμεία ένα μνημείο στους Δελφούς και, το πιο ενδιαφέρον από όλα,

συνέπεσε ένα ποίημα προς τιμήν του σε μορφή λατρευτικού ύμνου, που έφτασε ως εμάς.*¹

Οι ευκαιρίες που πρόσφερε ο διορισμός του Αριστοτέλη στην Πέλλα θα πρέπει να ήταν απεριόριστες, γιατί ο Αριστοτέλης υιοθετούσε απόλυτα την πλατωνική φιλοδοξία να γίνει δάσκαλος ενός διαδόχου, και συνδύαζε την παράδοση του φιλόσοφου – βασιλιά με την ισχυρή πεποίθηση για την υπεροχή της ελληνικής φυλής πάνω στις άλλες. Θα μπορούσε να κυβερνήσει τον κόσμο, είπε στα «Πολιτικά» του, αρκεί να ήταν πολιτικά ενωμένος. Έμεινε στη Β. Ελλάδα ως το θάνατο του Φιλίππου και την ανάρρηση του Αλεξάνδρου το 336. Τότε, όταν ο Αλέξανδρος πέρασε στην Ασία σαν δεύτερος Αχιλλέας, υπέρμαχος της Ελλάδας κατά των βαρβάρων, επέστρεψε στην Αθήνα. Δεν υπήρχαν πια λόγοι, πολιτικοί ή άλλοι, να μην πραγματοποιήσει το σχέδιό του, να εγκαθιδρύσει εκεί μια σχολή δική του. Ο Σπεύσιππος πέθανε το 339 και τον διαδέχτηκε στην αρχηγία της Ακαδημίας ο Ξενοκράτης. Σε αυτή λοιπόν τη φάση ίδρυσε το Λύκειον, που ονομάστηκε έτσι, γιατί γειτόνευε με το τέμενος του «Λυκείου» Απόλλωνα. Εδώ ήταν ο «περίπατος», μια στοά, που έδωσε το όνομά του στους οπαδούς του Αριστοτέλη,*² και στα κτήριά του προσάρτησε ο ιδρυτής μια βιβλιοθήκη (την πρώτη στην ιστορία, μας λέει ο Στράβων) και δημιούργησε τα μέσα για επιστημονική έρευνα, στην οποία και αφοσιώθηκε. Η όλη ατμόσφαιρα του Λυκείου φαίνεται να υπήρξε περισσότερο επιστημονική παρά φιλοσοφική με σύγχρονη έννοια. Ενθάρρυνε τις επιστήμες της παρατήρησης και οι μαθητές του ρίχθηκαν στη δουλειά και ετοιμάζαν συλλογές υλικού που θα αποτελούσε τη βάση των επιστημών αυτών, και πρόσθεταν υλικό στον πελώριο όγκο που ήδη είχε συγκεντρώσει ο ίδιος.

Αυτή η ειρηνική ζωή θρυμματίστηκε το καλοκαίρι του 323, όταν το απίστευτο νέο του θανάτου του Αλεξάνδρου έφτασε στην Αθήνα. Η αθηναϊκή Εκκλησία του Δήμου αμέσως αποφάσισε να ελευθερώσει τις ελληνικές πόλεις από τις μακεδονικές φρουρές. Στο κύμα των αντιμακεδονικών αισθημάτων που ακολούθησε, διατυπώθηκε μήνυση κατά του Αριστοτέλη, με την παλιά κατηγορία της «άσεβειας» που είχε εκτοξευθεί και

*¹ Πρόκειται δέβαια για τον ύμνο στην Αρετή.

*² «Περιπατητικοί».

κατά του Αναξαγόρα και του Σωκράτη. Έχοντας υπόψη του ο Αριστοτέλης τον Σωκράτη, λένε, παρατήρησε – καθώς αποσυρόταν σε εθελούσια εξορία στην ευβοϊκή Χαλκίδα – πως ήθελε να «εμποδίσει τους Αθηναίους να διαπραξούν ένα δεύτερο αμάρτημα σε βάρος της φιλοσοφίας».*³ Στη Χαλκίδα έζησε μόνο ένα χρόνο και πέθανε το 322, στην ηλικία των εξήντα δύο ετών.

Το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό του Αριστοτέλη ως φιλοσόφου είναι ένας ρωμαλέος κοινός νους, που αρνιόταν να πιστέψει ότι αυτός ο κόσμος ήταν κάτι άλλο και όχι απόλυτα πραγματικός. Η φιλοσοφία, όπως πίστευε, αποτελούσε προσπάθεια ερμηνείας του φυσικού κόσμου και, αν δεν κατόρθωνε να κάμει κάτι τέτοιο, ή αν μπορούσε να τον εξηγήσει μόνο με την παραδοχή ενός μυστηριώδους, υπερβατικού κόσμου προτύπων, χωρίς τη χαρακτηριστικά φυσική ιδιότητα της κίνησης, τότε θα έπρεπε να τη θεωρήσει αποτυχημένη. Το σχόλιό του σχετικά με τις πλατωνικές ιδέες είναι χαρακτηριστικό: «Το να λέμε όμως ότι αυτά είναι πρότυπα και ότι τα άλλα έχουν μετοχή σε αυτά, αυτά τα λόγια είναι κενολογίες και ποιητικές μεταφορές».*⁴

Αναπόφευκτα λοιπόν η κυρίαρχη νότα της φιλοσοφίας του ήταν η σύγκρουση. Γι' αυτό και, όπως είδαμε, ήταν ο άνθρωπος που υπήρξε μαθητής και φίλος του Πλάτωνα για είκοσι χρόνια από την ηλικία των δεκαεπτά. Ως νέος παραδέχτηκε το σύνολο της πλατωνικής φιλοσοφίας περί της υπάρξεως δύο κόσμων – τη θεωρία των Ιδεών, την αθανασία και μετενσάρκωση της ψυχής, και την άποψη ότι η γήινη γνώση είναι βαθμιαία ανάμνηση της γνώσης που προέρχεται από έναν άλλον κόσμο. Αν αργότερα ένωσε την παρακίνηση, ως ανεξάρτητος διανοητής, να εγκαταλείψει τις μυστικές θεωρίες περί Ιδεών και συγγένειας της ψυχής με τα επέκεινα, αποτελούσαν αυτά μέρος της κληρονομίας που ποτέ δεν αποποιήθηκε. Βασικά παρέμεινε με το μέρος του Πλάτωνα και του Σωκράτη. Όπως είπε ο Cornford: «Παρά την όλη αυτή αντίδραση που κατευθυνόταν προς τον κοινό νου και το εμπειρικό γεγονός, ο Αρι-

*³ Αιλιαν. Ποικ. Ιστ. III 36: «οὐ βούλεται Ἰθηναίους δις ἄμαρτεῖν ἐς φιλοσοφίαν, τὸ περὶ Σωκράτη πάθος αἰνιττόμενον καὶ τὸν καθ' ἑαυτοῦ κίνδυνον».

*⁴ Μτφρ.: Κ. Γεωργούλη. Το πρωτότυπο (Μεταφ. 991 α 20-2): «Τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα αὐτὰ εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν τάλλα κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικὰς».

στοτέλης δεν μπορούσε ποτέ να πάψει να είναι πλατωνικός. Η σκέψη του, όχι λιγότερο από του Πλάτωνα, κυριαρχείται από την ιδέα της έφεσης (= *aspiration*), την οποία είχε κληρονομήσει από τον Σωκράτη μέσω του δασκάλου του – την άποψη δηλ. ότι η αληθινή αιτία, ή εξήγηση των πραγμάτων, πρέπει να αναζητηθεί όχι στην αρχή, αλλά στο τέλος». ¹

Με άλλα λόγια, το ερώτημα που μπορεί και πρέπει να απαντήσει η φιλοσοφία είναι: «Γιατί;» Δεν αρκεί να απαντήσουμε στο ερώτημα «Πώς;»*⁵ Για να μιλήσουμε πιο αυστηρά, μπορούμε να πούμε ότι η διαρκής κληροδοσία του πλατωνισμού στον Αριστοτέλη ήταν διπλή, αν και οι δύο της πλευρές συνδέονται εσωτερικά. Ό,τι ανέλαβε και διατήρησε ήταν:

(α) η τελεολογική άποψη·

(β) η πεποίθηση ότι η πραγματικότητα έγκειται στη μορφή.

Δεν μπορούσε να εγκαταλείψει τη συναίσθηση ότι η μορφή είχε την υπέρτατη σημασία, στην οποία μορφή, όπως είδαμε, ήταν φυσικό για τους Έλληνες να περικλείουν και τη λειτουργία. Το να ξέρουμε την ύλη από την οποία είχε προέλθει κάτι αποτελούσε μόνο δευτερεύουσα γνώση, εφόσον από την ίδια αρχική ύλη είχαν προέλθει και άλλα πράγματα που είχαν διαφορετικά εξελιχτεί, ενώ το να κατανοήσεις κάτι σήμαινε να δείξεις γυμνά τα χαρακτηριστικά που το κάνουν να ξεχωρίζει από τα άλλα πράγματα. Ο ορισμός λοιπόν πρέπει να δηλώνει τη μορφή στην οποία είχε φτάσει. Σε αυτό, κατά τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, έγκειται η ουσία του. Αυτό το ερώτημα να ζητούμε την ουσία των πραγμάτων στο «από τι προέρχονται» ή «σε τι καταλήγουν» μας εισάγει σε μια θεμελιακή διάσπαση θεώρησης που υπάρχει και στον σημερινό κόσμο, όσο και στον αρχαίο, μεταξύ των απλών ανθρώπων, όπως και μεταξύ των φιλοσόφων. Ξέροντας ότι ο άνθρωπος εξελίχτηκε από κατώτερες μορφές ζωής, είναι φυσικό μερικοί από μας να λένε ότι ο άνθρωπος «δεν είναι στο κάτω κάτω παρά» ένας πίθηκος ή και ένα κομμάτι από πρωτόπλασμα που συνέβη να ακολουθήσει μια κάποια κατεύθυνση. Για άλλους η ουσία του ανθρώπου συνίσταται στις ιδιότητες που τον κάνουν να ξεχωρίζει σήμερα από τις κατώτερες μορφές ζωής, στις οποίες ανήκαν οι πρόγονοί του. Δεν βλέπουν τι άφησε πίσω αλλά τις

1. «*Before and After Socrates*», σελ. 89 και μετά.

*⁵ Βλ. Μεταφ. 981 α 29.

δυνατότητές του, και σημερινές και μελλοντικές. Ό,τι σήμερα μπορεί να κάνει, αυτό είναι το σημαντικό – η λειτουργία του, που εξαρτάται από τη μορφή του. Το έσχατο επιχείρημα που βαραινεί στην εκλογή πιθανόν δεν είναι ορθολογικό και είναι – πασίγνωστο! – αδύνατο για τη μια πλευρά να πείσει με επιχειρήματα την άλλη.

Εδώ λοιπόν συναντάμε έναν άνθρωπο με πεποίθηση εξίσου ισχυρή όσο και ο Πλάτων και για τα δύο, και για το ότι η γνώση είναι δυνατή και για το ότι πρέπει να είναι γνώση της μορφής και όχι της ύλης. Όμως από αυτές τις μείζονες ο Πλάτων, όπως ξέρουμε, συμπέρανε ότι η μόνη δυνατή ερμηνεία ήταν η προϋπόθεση της υπάρξεως ενός κόσμου υπερβατικών και απόλυτων μορφών, που ενμέρει και παροδικά πραγματοποιούνται στον κόσμο της φύσης. Αυτό δεν ανεχόταν ο κοινός νους του Αριστοτέλη, γιατί η σχέση ανάμεσα στους δύο κόσμους, η αιτιολόγηση των Ιδεών, έμενε ανεξήγητη. Πάνω απ' όλα δεν βοηθούσαν στο να ερμηνευτεί αυτό που υπήρξε η κύρια δυσκολία της πρώιμης ελληνικής φιλοσοφίας και που ο Αριστοτέλης θεωρούσε ως το μόνο πράγμα που πάνω απ' όλα χρειαζόταν ερμηνεία: δηλαδή τα φαινόμενα της κίνησης και της μεταβολής. Γι' αυτό και τις αντέκρουσε, αλλά η δυσκολία που είχαν σκοπό να αντιμετωπίσουν μπορούμε να πούμε ότι παρέμενε. Πώς να φέρεις μέσα στην περιοχή της φιλοσοφικής γνώσης έναν κόσμο ασταθών φαινομένων, που συνεχώς μεταβάλλεται, που δημιουργείται και φθείρεται πάλι, που δεν είναι ο ίδιος για δύο διαδοχικά χρονικά σημεία; Πού βρίσκεται αυτή η σταθερότητα που, όπως είδαμε στην αρχή, αναζητεί ο ανθρώπινος νους;

Η απάντηση του Αριστοτέλη βρίσκεται σε δύο σχετικές έννοιες θεμελιώδεις για τη φιλοσοφία του:

- α) την έννοια της σύμφυτης μορφής·
- β) την έννοια της δυνατότητας («δύναμις»).

α) *Σύμφυτη μορφή*. Με γενικούς όρους, η άποψη του Αριστοτέλη είναι ότι, αν και με πρώτη ματιά ο κόσμος φαίνεται να βρίσκεται σε συνεχή κίνηση και δεν προσφέρει σταθερές αλήθειες τέτοιες που να μπορούν να αποτελέσουν αντικείμενο της επιστημονικής σκέψης, όμως ο φιλόσοφος μπορεί, σε μια νοητική πορεία, να αναλύσει αυτή τη συνεχή παλίρροια και θα βρει ότι σε αυτήν υπόκεινται κάποιες βασικές αρχές ή στοιχεία που δεν αλλάζουν. Δεν είναι μια σειρά από ουσίες

που υπάρχουν χωριστά από τον αισθητό κόσμο, αλλά ενυπάρχουν και κατανοούνται χωριστά από τα υλικά αντικείμενα. Δεν μεταβάλλονται και αποτελούν τα αντικείμενα της ορθής φιλοσοφίας.

Καθώς προχωρούμε στο ερώτημα ποιες είναι αυτές οι αρχές, θα πρέπει να θυμηθούμε το αρχικό αίτημα του κοινού νου κατά τον Αριστοτέλη ότι μόνο τα επιμέρους αισθητά αντικείμενα έχουν ατομική ύπαρξη*⁶ – αυτός ο άνθρωπος, αυτό το άλογο, όπως λέει. Η όλη έρευνα γίνεται για να κατανοήσουμε αυτό το ατομικό αντικείμενο. Για να πραγματοποιήσουμε αυτό, θα πρέπει να αντιληφθούμε ορισμένα στοιχεία σχετικά με αυτό, πρέπει να ορίσουμε την τάξη στην οποία ανήκει, να αναλύσουμε την εσωτερική του δομή που βάσει της λογικής υποθέτουμε ότι έχει. Παρουσιάζεται λοιπόν ο φιλόσοφος να εξετάζει τα γύρω του πράγματα σε μια προσπάθεια να συλλάβει με την αφαίρεση, με τη βοήθεια αρχικά μιας επαγωγικής ανάλυσης, ορισμένες κοινές αρχές που υπάρχουν (δεν είναι απλώς νοητικές αφαιρέσεις), υπάρχουν όμως μόνο στα συγκεκριμένα αντικείμενα. Μπορούμε παρ' όλ' αυτά να τα αντιμετωπίσουμε χωριστά με τη νοητική μας μέθοδο και έτσι ιδωμένα θα ερμηνεύσουν τη φύση του ίδιου του συγκεκριμένου αντικειμένου.

Από αυτή την άποψη κάθε χωριστό αντικείμενο του φυσικού κόσμου αποκαλύπτεται σύνθετο. Στην πράξη μπορούμε να το ονομάσουμε *συγκεκριμένο* αντικείμενο· η αντίστοιχη λατινική λέξη (*concretum*) σημαίνει «συνενωμένο» και αποτελεί μετάφραση του ελληνικού όρου που χρησιμοποιεί για ένα τέτοιο αντικείμενο ο Αριστοτέλης.*⁷ Αποτελείται σε κάθε δεδομένη στιγμή από ένα υπόστρωμα, που ονομάζεται ύλη του, που έχει διαμορφωθεί, και κυριαρχείται, από μια μορφική φύση. Εφόσον τα αισθητά μεταβάλλονται (και τη μεταβολή θεωρούσαν οι αρχαίοι ως κάτι που συνέβαινε ανάμεσα σε δύο αντίθετα ή άκρως αντίθετα – από μαύρο σε άσπρο, από ζεστό σε ψυχρό, από μικρό σε μεγάλο κ.ο.κ.), ο Αριστοτέλης έκαμε χρήση του όρου που οι πρώιμοι Έλληνες φιλόσοφοι εχρησιμοποίησαν, και αποκάλεσαν – και εκείνοι – τις μορφές

*⁶ Μεταφ. 1001 b 32: «τόδε τι».

*⁷ «σύνθετον», Μεταφ. 1023 α 31. «Σύνολον», Μεταφ. 999 α 33. Βλ. και τα περι «συγκρίσεως» στα «Φυσικά».

«έναντία». Ο λόγος για τον οποίο οι πρόδρομοί του βρήκαν το πρόβλημα της μεταβολής τόσο δύσκολο να ερμηνευθεί λογικά, είπε, ήταν ότι συζητούσαν σαν να επιζητούσαν τη συναίνεση των άλλων στην άποψή τους ότι αυτές οι αντίθετες ιδιότητες μπορούσαν να μεταβληθούν η μία στην άλλη. Έκαμαν σύγχυση της κρίσης «αυτό το ψυχρό αντικείμενο ζεστάθηκε» και της κρίσης «η θερμότητα έγινε ψύχος». Η δεύτερη κρίση αποτελεί παραβίαση του νόμου της αντιφάσεως και είναι αδύνατη, όπως ο Παρμενίδης πολύ έξυπνα είχε παρατηρήσει. Από εδώ προκύπτει η ανάγκη να αξιώσουμε την ύπαρξη υποστρώματος,*⁸ που είναι καθαυτό (αν και βέβαια ποτέ δεν υπάρχει γυμνό και μόνο του) χωρίς καμιά ιδιότητα. Με δεδομένο το υπο-κείμενο – με δεδομένη δηλαδή τη, θεωρούμενη ως ουσιαστική, διάκριση μεταξύ ουσίας και ιδιότητας (κατηγορήματος) – μπορούμε να εξηγήσουμε κάποια εξελικτική πορεία – π.χ. την ψύχρανση, το ξεθώριασμα ή το θάνατο – με το να πούμε όχι ότι η θερμότητα, το βαθύ χρώμα ή η ζωή μεταβλήθηκαν στο αντίθετό της, το ψύχος, το ανοικτό χρώμα, το θάνατο, αλλ' ότι η θερμότητα, το βαθύ χρώμα ή η ζωή εγκατέλειψαν το συγκεκριμένο αντικείμενο και αντικαταστάθηκαν σε αυτό από κάτι άλλο. Τη διάκριση είχε τονίσει ο Πλάτων, που μιλάει στον «Φαίδωνα» για τη διανοητική σύγχυση που προκύπτει από την υποκατάσταση των «πραγμάτων που έχουν αντίθετες ιδιότητες» με τα αντίθετα καθαυτά.*⁹ Αλλ' η λύση του Αριστοτέλη διέφερε από την πλατωνική ως προς αυτή την ουσιαστική άποψη, ότι δηλ., ενώ ο Πλάτων θεωρούσε ζωτικό να επιδεδαιώσει την ύπαρξη των «είδων» χωριστά και καθαυτά, καθώς ταυτόχρονα με κάποιο μυστηριώδη τρόπο «διείσδυναν» στα συγκεκριμένα όντα που τα αποκαλούμε με το όνομά τους, για τον Αριστοτέλη τα «είδη» βρίσκονται πάντοτε μέσα σε κάποιο φυσικό σώμα.

β) «Δύναμις», «δυνάμει είναι» (= δυνατότητα). Καθώς εισάγουμε την έννοια αυτή, θα πρέπει πρώτα απ' όλα να πούμε ότι η τελολογία, όπως την καταλάβαιναν ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης, ζητούσε την ύπαρξη ενός «τέλους» (= σκοπού), δηλαδή μιας τελειότητας που κάτω από την επιρροή της θα τελείται η

*⁸ «ύποκείμενον», Μεταφ. 983 α 30.

*⁹ 103 b: «Τότε... περί τῶν ἐχόντων τὰ ἐναντία ἐλέγομεν..., νῦν δὲ περὶ ἐκείνων αὐτῶν ὧν ἐνόητων ἔχει τὴν ἐπωνυμίαν».

δραστηριότητα του φυσικού κόσμου. Αυτή δεν προϋποθέτει αναπόφευκτα την έννοια της οργανωμένης προόδου. Η οργανωμένη πρόοδος είναι έννοια απολύτως νοητή και χωρίς δηλαδή την υπόθεση ότι η τελειότητα, ή ο σκοπός, στην οποία τείνει υπάρχει κιόλας κάπου. Αυτή την ιδέα πράγματι υποστηρίζει ένας σύγχρονος βιολόγος της εξέλιξης, ο Julian Huxley. Αλλ' ο πλατωνιστής δεν σκέφτεται με αυτόν τον τρόπο. Όπως λέει ο Αριστοτέλης: «όπου υπάρχει κάτι καλύτερο, εκεί πρέπει να υπάρχει και το άριστο»^{*10}, ή – όπως θα το λέγαμε εμείς – οι συγκρίσεις δεν έχουν νόημα, εκτός αν υπάρχει απόλυτο πρότυπο στο οποίο να αναφέρονται. Δεν μπορείτε δηλαδή να μιλάτε για πρόοδο ή να ξέρετε αν αληθινά τα πράγματα πάνε μπροστά ή πίσω, αν η κλίμακα των αξιών σας δεν είναι διαφορετική από την καθαρά σχετική. Και θα πρέπει να είναι σχετική, εκτός αν υπάρχει κάπου μια τελειότητα με βάση την οποία να κρίνονται όλα, ανάλογα με το αν φτάνουν ως αυτή ή όχι, είτε υστερούν περισσότερο είτε λιγότερο. Έτσι τουλάχιστον σκεπτόταν ο Αριστοτέλης. Αυτή την τελειότητα προσφέρει, στο αριστοτέλειο σύμπαν, ο θεός του, που είναι η μόνη υπάρχουσα καθαρή άυλη μορφή. Δεν έχει τη μορφή κανενός στον κόσμο, κι έτσι δεν ξαναγυρίζουμε στις χωριστές ειδικές πλατωνικές μορφές, που ο Αριστοτέλης τις θεωρούσε κάτι σαν άχρηστα πανομοιότυπα των αισθητών πραγμάτων.

Στη φύση αυτού του ανώτατου όντος πρέπει να ξαναγυρίσουμε αργότερα, συνεχίζοντας προς το παρόν την πορεία μας στον κόσμο των αισθητών. Σε αυτόν τον κόσμο κάθε καινούριο έμψυχο ον πρέπει να έχει γονέα, ο οποίος αποτελεί κατά δύο τρόπους την αιτία του γεννώμενου· πρώτα-πρώτα είναι ο γεννήτορας και κατά δεύτερο λόγο αποτελεί το παράδειγμα της ειδικής μορφής στην οποία θα αναπτυχθεί το νέο ον. Με αριστοτελικούς όρους ο γονέας είναι αναγκαίος και ως ποιητική και ως μορφική-τελική αιτία. Ανήκει στη «φύση» του νεογέννητου ζώου ή φυτού να αγωνιστεί να πραγματώσει την ειδική του μορφή – όπως αυτή παραδειγματικά ενσαρκώνεται στον γεννήτορα – η οποία πρέπει να προϋπάρχει. Αν ο κόσμος είχε δημιουργηθεί «έν χρόνω», η κότα – κατά την Αριστοτελι-

*10 Περί φιλοσοφίας, 1476 b 22-3: «Ἐν οἷς ἔστι τι βέλτιον, ἐν τούτοις ἔστι τι καὶ ἄριστον». Το όλο απόσπ. διασώζει ο Σιμπλίκιος, π. οὐρανοῦ, 288.28-289.15.

κή φιλοσοφία – θα είχε κάμει το αυγό. Υποστήριξε όμως ότι ο κόσμος υπάρχει αιώνια και η συνολική του ύπαρξη εξασφαλίζεται με την αιώνια και απόλυτη τελειότητα της καθαρής μορφής, του Θεού. Βέβαια μόνο σε χαλαρή, καθότι σχετική, έννοια ο συγκεκριμένος γεννήτορας αντιπροσωπεύει την τελειότητα. Ο εντομολόγος μιλεί για το «τέλειο έντομο» σε αντίθεση με τη νύμφη, αλλά το έντομο δεν έχει απόλυτη τελειότητα. Αν η δημιουργία ενός μεμονωμένου έμψυχου όντος απαιτεί να προϋπάρχει τελειότητα στη μερική και σχετική σφαίρα των ειδών, η ύπαρξη του όλου κόσμου συνολικά απαιτεί την ύπαρξη μιας απόλυτης τελειότητας. Με το να πραγματώσει όσο επαρκέστερα μπορεί τη δική του ειδική μορφή κάθε πλάσμα, μιμείται (μπορούμε να πούμε), με το δικό του περιορισμένο τρόπο, την αιώνια τελειότητα του Θεού. Η εσωτερική ώθηση να κάμει κάτι τέτοιο, αυτό αποτελεί την «φύσιν» κάθε έμψυχου όντος. Τόσο πολύ επηρέαζε τον Αριστοτέλη η ανάγκη να ερμηνεύσει την κίνηση – μια ανάγκη που η προηγούμενη ιστορία της ελληνικής σκέψης την είχε καταστήσει, με τρόπο που ελπίζω πως διασάφησα, υπέρτατη – ώστε την περιέλαβε στον ορισμό των έμψυχων όντων, τα οποία «περιέχουν μέσα τους μια αρχή κινήσεως και ηρεμίας»^{*11}

Ορισμένοι, όπως είδαμε, τόσο πολύ νικήθηκαν από τη δυσκολία να ερμηνεύσουν την κίνηση, ώστε κατέληξαν στο απελπισμένο τέχνασμα να αρνηθούν την ύπαρξή τους. Ο ίδιος ο Πλάτων (αν και υπάρχουν χωρία στους τελευταίους του διαλόγους που δείχνουν ότι το θέμα τον ανησυχούσε) αναγκάστηκε, από το γεγονός ότι ο κόσμος μεταβάλλεται, να δηλώσει ότι ο κόσμος είναι σαν πραγματικός και ότι πρέπει να αναζητήσουμε την πραγματικότητα σε μια σφαίρα υπερβατική χωρίς φυσική κίνηση και μεταβολή. Με την εγκάρδια λοιπόν αποδοχή της κίνησης, στην οποία τον οδηγούσε η πιο επιστημονική (και ειδικότερα βιολογική) νοοτροπία του, έθεσε ο Αριστοτέλης στον εαυτό του την υποχρέωση να απαντήσει σε όσους, όπως ο Παρμενίδης, είχαν δηλώσει πως η κίνηση δεν υπάρχει. Το δίλημμα του Παρμενίδη ήταν, όσο και στιδήποτε άλλο, συνέπεια της ανωριμότητας της γλώσσας και της λογικής στην εποχή του, και την οδό διαφυγής την είχε κιόλας υποδείξει ο

*11 Φυσ. 1926 20-2: «ως ούσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινός καί αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καί ἡρεμεῖν».

Πλάτων. Ο Αριστοτέλης παράφρασε το δίλημμα ως εξής: Δεν υπάρχει γίνεσθαι, γιατί ούτε αυτό που είναι θα γίνει (γιατί είναι κιόλας), ούτε κάτι μπορεί να γίνει (= υπάρξει), εφόσον δεν είναι*¹². Ο Πλάτων είχε δείξει ότι αυτό το δίλημμα εξακολουθούσε να υπάρχει, γιατί δεν ήμασταν σε θέση να αντιληφθούμε ότι το ρήμα «είμαι» έχει δύο τελείως διαφορετικές σημασίες, (α) υπάρχω, (β) είμαι κάτι (είμαι άνθρωπος, είμαι θερμός κλπ.). Στηριζόμενος σε αυτό ο Αριστοτέλης εισήγαγε ως λύση τη διπλή έννοια του όντος, τη δυναμική και την πραγματική*¹³, μια διάκριση που τόσο σταθερά χρησιμοποιείται σήμερα, ώστε είναι δύσκολο να θυμηθούμε πόση σκέψη χρειάστηκε για να στρωθεί ο δρόμος ο σχετικός.

Η παλιά αντίθεση ανάμεσα στο «τι υπάρχει» και στο «τι δεν υπάρχει» δεν αντιπροσωπεύει, λέει ο Αριστοτέλης, τη σωστή θέση. Βέβαια όπου δεν υπάρχει τίποτα, δεν μπορεί ποτέ να υπάρξει κάτι. Κανείς Έλληνας δεν θα αρνιόταν την αλήθεια του ρητού «ex nihilo nihil»*¹⁴, και αυτός ήταν ένας από τους λόγους που θεωρούσαν το σύμπαν αιώνιο. Αυτό όμως δεν είναι το θέμα μας. Το έμβρυο «δεν είναι» άνθρωπος. Η κρίση δεν σημαίνει ανυπαρξία του εμβρύου, αλλά μάλλον το θετικό γεγονός ότι εδώ έχουμε ένα τμήμα ύλης τέτοιας φύσεως που να μπορεί να μετατραπεί σε άνθρωπο. Με άλλα λόγια αποτελεί δυναμικά*¹⁵ άνθρωπο. Με δεδομένη την ανάλυση των συγκεκριμένων όντων σε υποκείμενο (= ύλη) και μορφή, θα μπορούσε να πει ο Αριστοτέλης ότι το ον αυτό αποτελείται από ένα υποκείμενο που τη στιγμή εκείνη «έχει στέρηση»*¹⁶ της μορφής του ανθρώπου. Και αυτό δεν αποτελεί καθαρά αποφατική κρίση, αλλά ενυπάρχει η δυνατότητα να πραγματοποιηθεί η μορφή. Βλέπει όλη τη φύση με τα μάτια ενός τεχνολόγου, και εδώ πάλι προέχει η έννοια της λειτουργίας. Λειτουργία του οφθαλμού π.χ. είναι η όραση. Με αριστοτελικούς όρους, το μάτι δεν έχει πραγματοποιήσει τη μορφή του και δεν λειτουργεί στην πράξη, αν δεν βλέπει. Αν λοιπόν ένα μάτι είναι τυφλό, χαρακτηρίζεται από τη στέρηση της όρασης. Η κρίση δεν μπορεί να ισχύσει σωστά για το φύλλο ενός φυτού,

*¹² Βλ. Μεταφ. Κ11.

*¹³ Πρβλ. Φυσ. 186 α 3: «ἔστι γὰρ τό ἐν καί δυνάμη ι καί ἐντελεχεία».

*¹⁴ «τίποτα δεν προέρχεται από το μηδέν».

*¹⁵ «δυνάμει».

*¹⁶ Μεταφ. 1019b 10.

κι ας μη βλέπει περισσότερο από το τυφλό μάτι ενός νεογέννητου γατιού, γιατί δεν είναι δουλειά του να βλέπει. Αν από την άλλη ένα φυτό μεγαλώνει στο σκοτάδι και τα φύλλα του είναι ασπριδερά, σωστά θα λέγαμε ότι χαρακτηρίζονται από τη στέρωση του πράσινου χρώματος, γιατί είναι στη φύση τους να γίνουν πράσινα. Η μορφή αποτελεί την ουσία ή την αληθινή φύση ενός όντος και η πλήρης κατοχή της μορφής εξισώνεται προς τη σωστή εκτέλεση της λειτουργίας.

Οι δύο έννοιες που εδώ περιγράψαμε, α) η σύμφυτη μορφή, και β) η έννοια του «δυνάμει καί έντελεχεία είναι», συνδέονται έτσι στενά. Η άποψη ότι τα φυσικά όντα προχωρούν από το δυναμικό στο πραγματικό χάρη στην ίδια τους τη δυναμική φύση δεν μπορεί να διαχωριστεί μέσα στο νου μας από την ανάλυση των πραγμάτων, αν τα πάρουμε όπως είναι, η οποία ανάλυση αποκαλύπτει την ανάγκη να υπάρχει ένα ακαθόριστο «υποκείμενο» ικανό να διαμορφωθεί σε ποικίλους βαθμούς χάρη σε ιδιότητες που είναι καθαυτές μη μεταμορφώσιμες. Το ένα μπορεί να παραβληθεί προς τη στιγμιαία ακτινογραφία των ακτίνων Χ. Το άλλο αποτελεί ερμηνεία της πορείας. Εφόσον όμως κατά την Αριστοτέλεια αντίληψη τα φαινόμενα που πρώτιστα απαιτούν ερμηνεία είναι η μεταβολή και η κίνηση, η δυναμική άποψη για τη φύση – αυτή που μας δίνουν οι όροι «δύναμις» και «ένέργεια» – κυριαρχεί στο σύστημα και βοηθεί πάρα πολύ αυτόν που την επινόησε να διαμορφώσει θεωρίες ανάλογες για κάθε κλάδο της γνώσης.

Μπορούμε τώρα να πλησιάσουμε το πρόβλημα του αριστοτελικού Θεού και τη σχέση Θεού και κόσμου. Ο Πλάτων στα γηρατιά του, όπως είδαμε, όρισε τον Θεό ως ψυχή και την ψυχή ως «τό έαυτό κινούν». Ο Αριστοτέλης ξεκίνησε από εκεί, αλλά δεν μπορούσε να μείνει εκεί, εφόσον η ιδέα αυτή δεν ικανοποίησε τον συνειδησιακό του ορθολογισμό. Ο θεός του δεν αποτελούσε αρχικό αίτημα, αλλά το τελικό δήμα σε μια αλυσίδα επιχειρημάτων που τον οδήγησε στο συμπέρασμα ότι ήταν αδύνατη η έννοια του αυτο-κινούμενου. Αυτό το επιχείρημα από την κίνηση μπορεί να φαίνεται ελάχιστα σχετικό προς οτιδήποτε έχουμε συνηθίσει να θεωρούμε ως θεολογία, αλλ' όμως είναι ουσιώδες για την κατανόηση της περίεργης φύσης της Αριστοτελικής θεότητας.

Για κάθε μεταβολή πρέπει να υπάρχει εξωτερική αιτία. Ξέρουμε ότι η φύση καθενός περιέχει μια έμφυτη τάση ή ικανό-

τητα για μεταβολή και ανάπτυξη προς κάποια κατεύθυνση, και γι' αυτό καλείται «δύναμις». Είναι μια δύναμη που ανταποκρίνεται στο σωστό ερέθισμα, αλλά δεν αποτελεί επαρκή ερμηνεία της μεταβολής που πραγματοποιείται. Η μεταβολή απαιτεί ένα εξωτερικό αίτιο ή ένα ερέθισμα, χωρίς το οποίο η εσωτερική δυνατότητα θα παραμείνει υπνώττουσα. Κάτι άλλο πρέπει να ενεργήσει μαζί με την τριπλή ικανότητα, δηλ. το ποιητικό αίτιο (που δίνει την κίνηση), το μορφικό αίτιο (γιατί στα έμψυχα όντα το ξεκίνημα πρέπει να προέλθει από ένα μέλος του ίδιου γένους) και το τελικό αίτιο (που αναπαριστά τον σκοπό προς τον οποίο κατευθύνεται η ανάπτυξη). Δεν υπάρχει παιδί χωρίς φυσικούς γονείς ή σπόρος που να μην προέρχεται από ώριμο φυτό.

Το αδύνατο της μεταβολής που έχει αιτία τον εαυτό της προκύπτει από την παράθεση δύο κρίσεων. Πρώτα-πρώτα η μεταβολή ή κίνηση αποτελεί πορεία ή, με αριστοτελικούς όρους, όσο διαρκεί η πορεία, η δυνατότητα για την οποία μιλούμε δεν έχει ολοκληρωμένα πραγματοποιηθεί. Κατά δεύτερο λόγο, αυτός που κινεί πρέπει έχει κιάλας στην κατοχή του τη μορφή ή την πραγματικότητα προς την οποία κινείται το μεταβαλλόμενο αντικείμενο. Για να γεννηθεί ένας άνθρωπος, θα πρέπει να υπάρχει ενήλικας· για να ζεσταθεί ένα υγρό μέχρι κάποια θερμοκρασία, θα πρέπει να υπάρχει κάτι που έχει κιάλας φτάσει σε αυτή τη θερμοκρασία ή την έχει ξεπεράσει. Η άποψη λοιπόν ότι κάτι αποτελεί αιτία της δικής του κίνησης, αν μεταφραστεί σε Αριστοτελικούς όρους, θα σήμαινε ότι είναι ταυτόχρονα δυνατικό και πραγματικό, όσον αφορά την ίδια συγκεκριμένη μεταβολή· πράγμα που είναι άτοπο.

Αυτό το αίτημα του έξωθεν κινούντος ικανοποιείται για κάθε συγκεκριμένη μεταβολή μέσα στα όρια του φυσικού κόσμου. Πρέπει όμως να ικανοποιηθεί και για το Σύμπαν ως σύνολο. Πρέπει να υπάρχει ένα αίτιο εκτός του κόσμου και, εφόσον το κοσμικό πλαίσιο^{*17} είναι αιώνιο, πρέπει και η αιτία να είναι αιώνια. Αναζητούμε ένα τέλειον, το «ἄριστον», με βάση το οποίο κρίνεται το «κρείττον» και το «χειρόν»^{*18} σε αυτόν τον κόσμο της ύλης και της ατέλειας, μια πρώτη δηλ. αιτία στην οποία τελικά οφείλουν την κίνησή τους όλες οι αι-

*17 Ας θυμηθούμε το ρητό «ex nihilo nihil».

*18 Αριστ. π. φιλοσ. 1476 b 22-27.

τίες της μεταβολής και της κίνησης μέσα στον κόσμο. Μια τέτοια αιτία πρέπει να υπάρχει που να κρατεί σε κίνηση τα περιστρεφόμενα ουράνια σώματα, από την κανονικότητα των οποίων εξαρτάται η σωστή διαδοχή ημέρας και νύχτας, θέρους και χειμώνα και επομένως τελικά η ζωή όλων των όντων πάνω στη γη. Όντας αιώνια η αιτία αυτή και τέλεια, δεν περιέχει στοιχεία μη πραγματοποιημένης δυνατότητας, και γι' αυτό δεν μπορεί να κινείται με τη φιλοσοφική έννοια, δηλ. να προχωρεί από το «δυνάμει» στο «ένεργεια (έντελεχεία) εΐναι». Φτάνουμε έτσι στην έννοια του Θεού ως του Κινούντος Ακινήτου.

Πριν δούμε τη φύση αυτού του θείκου όντος, ίσως διασαφήσουμε περισσότερο τα πράγματα, αν δώσουμε μια σύντομη περιγραφή του διαγράμματος του αριστοτελικού σύμπαντος. Είναι σφαιρικό, με τους απλανείς στην περιφέρειά της και τη γη, σφαιρική και αυτή, ακίνητη στο κέντρο. Στο εσωτερικό της εξώτατης σφαίρας βρίσκονται, η μία μέσα στην άλλη, οι σφαίρες που μεταφέρουν τους πλανήτες, τον ήλιο και τη σελήνη. Αυτές οι σφαίρες αποτελούνται από το πέμπτο στοιχείο (ή «πεμπτουσία»), συγκεκριμένα τον αιθέρα, μια ουσία αόρατη, καθαρότερη από τη φωτιά. Τα αστέρια και οι πλανήτες έχουν στερεωθεί σε κάποιο σημείο στις αντίστοιχες σφαίρες τους και περιστρέφονται με την περιφορά της όλης σφαίρας. Κάθε σφαίρα περιστρέφεται γύρω από έναν άξονα και η φαινομενικά ακανόνιστη κίνηση των πλανητών εξηγείται με την υπόθεση ότι οι σφαίρες τους δεν περιστρέφονται γύρω από τους ίδιους άξονες ή με τις ίδιες ταχύτητες προς την εξώτερη σφαίρα των απλανών, και από το ότι κάθε σφαίρα μεταδίδει την κίνησή της στη σφαίρα που είναι αμέσως μέσα της. Έτσι η κίνηση όλων των σφαιρών, εκτός της σφαίρας της εξώτατης περιφέρειας, αποτελεί συνδυασμό της δικής τους περιστροφής με τις κινήσεις των σφαιρών που βρίσκονται επάνω τους· και έξυπνες μαθηματικές λύσεις προτάθηκαν από τους αρχαίους αστρονόμους, για να εξηγηθούν οι προφανείς κινήσεις με βάση αυτή την υπόθεση. Αυτή την υπαγωγή των εμφανώς ακανόνιστων κινήσεων των πλανητών σε ένα συνδυασμό κυκλικών κινήσεων, σαν τις κινήσεις που μπορούμε να έχουμε στο εσωτερικό μιας ομάδας σφαιρών που περιστρέφονται προς διαφορετικές κατευθύνσεις, διατήρησαν οι Ευρωπαίοι αστρονόμοι ως τα χρόνια του Kepler.

Κάτω από τις ουράνιες σφαίρες του αιθέρα βρίσκονται οι

υποσελήνιες περιοχές των κατώτερων στοιχείων (γη, νερό, αέρας και φωτιά). Κάθε στοιχείο έχει φυσική κίνηση, από τις οποίες η του αιθέρα είναι κυκλική και οι των ζευγών γη-νερό, αέρας-φωτιά προς τα κάτω και προς τα πάνω αντίστοιχα. Έτσι το βάρος και η ελαφρότητα ερμηνεύονται ως εσωτερικές «δυνάμεις» μέσα στα ίδια τα στοιχεία.

Απομένει μόνο να προσθέσουμε ότι ο αιθέρας, όπως στην παμπάλαιη ελληνική αντίληψη, είναι ζωντανος και έχει αίσθηση, είναι πράγματι θεϊκός, το ίδιο και οι σφαίρες και τα ουράνια σώματα που αποτελούνται από αιθέρα, ή από μείγμα αιθέρα και φωτιάς.

Για να ξαναγυρίσουμε στον υπέρτατο θεό, δείξαμε ότι πρέπει να είναι ακίνητος, αιώνιος και τέλειος. Έπεται πως πρέπει να είναι άυλος. Επί πλέον, αν βρίσκεται εκτός κινήσεως και τίποτε μέσα του δεν είναι «δυνάμει», θα πρέπει να είναι καθαρή «ἐνέργεια». Θα πρέπει να θυμηθούμε ότι στη φιλοσοφία του Αριστοτέλη, με την έμφαση που δίνει στην έννοια της λειτουργίας, η απόκτηση της μορφής, ως στατικής κατάστασης ή δομής, δεν αποτελεί ακόμα το υψηλότερο στάδιο υπάρξεως για οτιδήποτε. Το στάδιο αυτό δεν συνίσταται στην κατοχή των δυνατοτήτων, αλλά στην άσκησή τους. Αυτό είναι η «ἐνέργεια». Ενώ «κίνησις» είναι η κοπιώδης πορεία της ανάπτυξης, της πραγμάτωσης, η «ἐνέργεια» είναι η ακώλυτη ροή της δραστηριότητας που καθίσταται δυνατή, άπαξ και επιτευχθεί η πραγμάτωση. Έτσι η έννοια του Θεού ως ακίνητης – ή αμετάβλητης – καθαρής μορφής, αν και παραμένει μη ικανοποιητική – για πολλούς λόγους – για το θρησκευτικό πνεύμα, δεν είναι και τόσο ψυχρή και στατική, όσο φαίνεται εκ πρώτης όψεως. Ως καθαρή πραγματικότητα είναι ο Θεός, αν και δεν περιέχει «κίνησιν», αιώνιως ενεργός με μία δραστηριότητα που δεν κουράζει, αλλά είναι πάντα ευχάριστη. Η ουσιώδης ιδιότητά του είναι η ζωή.

Σε τι λοιπόν συνίσταται η δραστηριότητά του; Αιώνιως σκέπτεται (νοεί). Σε μια γλαφυρή του φράση που αποτελεί τη σπάνια ανταμοιβή μας για το ότι κατέχουμε μόνο τις σημειώσεις του Αριστοτέλη και όχι τα δημοσιευμένα του έργα, ανακεφαλαιώνει το πιστεύω του ως φιλοσόφου: «Ζωή είναι η ενέργεια του νου»^{*19}. Νους είναι η ζωή στην ύψιστη εκδήλω-

*19 Μετάφρ. Κ. Γεωργούλη. Το πρωτότυπο (Μεταφ. 1072 b 27): «Ἡ γάρ νοῦ ἐνέργεια ζωή».

σή της. Δεν ταυτίζονται με τον «συλλογισμόν», την πορεία για τη λογική κατάκτηση των πραγμάτων δήμα δήμα. Τέτοια είναι η «κίνησις», πορεία από τη δυνητικότητα στην πραγματικότητα, που είναι απαραίτητη για το ατελές πνεύμα των ανθρώπων όντων, αν πρόκειται να ανταμειφθούν κάποτε, όπως ίσως συμβεί μετά από αρκετή σωστά κατευθυνόμενη προσπάθεια, με την ξαφνική αστραπιαία λάμψη, της σύνολης αλήθειας, στην οποία φτάνει ο ανόθευτος «νους»^{*20}. Ο Θεός, όπως ξέρουμε, δεν περνά από εξελικτικές πορείες. Είναι καθαρός νους που μπορεί μέσα σε μια μόνο στιγμή να δει το όλο βασίλειο του όντως όντος, και αυτό πράττει αιωνίως.

Πρόκειται για λαμπρή σκέψη, αλλ' ατυχώς δεν τελειώσαμε με τη φιλοσοφική συνείδηση. «Το όλο βασίλειο του όντως όντος» – ναι, αλλά τι αποτελεί αυτό το βασίλειο; Το συμπέρασμα είναι ότι το μόνο πιθανό αντικείμενο της αιώνιας σκέψης του Θεού είναι ο εαυτός του, το μόνο πλήρες και τέλειο ον. Δεν υπάρχει τρόπος να περιλάβει στη σκέψη του τα πλάσματα του φυσικού κόσμου, χωρίς να εγκαταλείψει το αρχικό αίτημα από το οποίο εξαρτάται όλη του η φύση. Δεν θα μπορούσε να ελευθερωθεί από την «κίνησιν», αν έστρεφε τη σκέψη του σε αντικείμενα που τα ίδια υπόκεινται στην «κίνησιν». Έτσι αποκλείεται κάθε δυνατότητα θείας πρόνοιας. Ο Θεός δεν μπορεί να νοιάζεται για τον κόσμο: δεν ξέρει καν την ύπαρξή του. Ο άγιος Θωμάς προσπάθησε να απαλύνει αυτό το συμπέρασμα υποστηρίζοντας ότι η θεική αυτογνωσία πρέπει να περιέχει και γνώση του κόσμου, που Του οφείλει την ύπαρξή του, αλλ' όπως λέει ο Sir David Ross: «Αυτό αποτελεί πιθανό και καρποφόρο συλλογισμό, αλλά δεν τον υιοθετεί ο Αριστοτέλης».

Ποια λοιπόν είναι η σχέση του Θεού με τον κόσμο και κατά ποια έννοια είναι Αυτός η αιτία του; Είναι ο Θεός ο αναγκαίος εξωτερικός σκοπός της τελείωσης, χωρίς την οποία όλη η «δύναμις» στη φύση θα παρέμεινε βυθισμένη στην αδράνεια. Τυλιγμένος σε αιώνια αυτοπαρατήρηση προκαλεί με την απλή του παρουσία τις κρυφές δυνάμεις της φύσης, που αγωνίζονται με τους ποικίλους τρόπους των να φτάσουν στη μορφή και να εκπληρώσουν τις δικές τους ακριβώς δραστηριότητες, μιμούμενες στις δικές τους ειδικές σφαίρες τη μόνη καθα-

*²⁰ Πρόβλ. Πλάτ. Ζ' επισ. 344 b.

ρή μορφή και το αιωνίως ενεργό ον. Ο Θεός δεν πορεύεται έξω, προς τον κόσμο, αλλ' ο κόσμος δεν μπορεί παρά να πορευτεί έξω, προς τον Θεό. Αυτή είναι η σχέση τους, που την ανακεφαλαιώνει μια άλλη έμφορτη φράση: «(Ο Θεός) κινεί όπως ένα ον που έχουμε ερωτευτεί»^{*21}. Στα πλάσματα που έχουν αίσθηση η επιθυμία είναι σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό συνειδητή και κυριολεκτική. Στις κατώτερες τάξεις της φύσης ίσως μόνο αναλογικά μπορεί να ονομαστεί επιθυμία. Αλλά παντού βρίσκεται η ίδια θεμελιώδης δύναμη, η «δύναμις» της φύσης να αναπτυχθεί ως την ωριμότητα, να πάρει τη μορφή που πρέπει και να επιτελέσει την οφειλόμενη λειτουργία. Και οι βιολογικές σπουδές του Αριστοτέλη τον είχαν διδάξει ότι δεν υπάρχει αυστηρή και σταθερή γραμμή διαχωρισμού ανάμεσα στις ικανότητες των διάφορων τάξεων της φύσης, όπως δεν υπάρχουν σταθερές και αυστηρές γραμμές ανάμεσα στα γένη. Αν και δεν είναι οπαδός της εξελίξεως σημειώνει – ως αποτέλεσμα των παρατηρήσεών του πάνω στη θαλάσσια ζωή – ότι σαφώς δεν υπάρχει προσδιορίσιμη γραμμή διαχωρισμού μεταξύ φυτών και ζώων· για μερικά πλάσματα είναι δύσκολο να πεις σε ποια τάξη ανήκουν. Τέτοιες παρατηρήσεις πρέπει να διευκόλυναν το αίτημά του για μια μόνη εσωτερική δύναμη, ή *élan*^{*22}, που διαπερνά όλη τη φύση, και αυτήν που έχει αίσθηση και αυτήν που δεν έχει.

Ίσως μας δυσσαρεστούν τα συμπεράσματα στα οποία οδηγήθηκε ο Αριστοτέλης, αλλά είναι δύσκολο να μη θαυμάσουμε τη συνέπεια της σκέψης του. Στη θεολογική κορύφωση του συστήματός του φτάνει με το να εφαρμόζει τις ίδιες θεμελιώδεις αρχές σταθερά στο όλο του σύστημα. Στην έμπυχη δημιουργία, όπως είδαμε, οι κυριότερες πλευρές του γονέα ως αιτίες είναι η τυπική και η τελική. Είναι αναγκαίος πάνω απ' όλα για το ότι προσφέρει το παράδειγμα του πλήρως σχηματισμένου πλάσματος προς το ποίο θα συμορφωθεί το γεννώμενο. Εφ' όσον το γεννώμενο δημιουργείται «έν χρόνω», ο γονέας θα πρέπει να ενεργήσει και ως ποιητική αιτία· πρέπει να υπάρξει μια αρχική ενέργεια συλλήψεως. Αλλά μετά απ' αυτό θεωρητικά δεν χρειάζεται να φροντίσει για το νέο πλάσμα, του οποίου

*21 Η μτφρ. του Κ. Γεωργούλη. Το πρωτότυπο (Μεταφ. 1072 b3): «Κινεί δέ ως έρώμενον».

*22 : ορμή. Τον όρο εχρησιμοποίησε ως κύριο στη φιλοσοφία του ο Η. Bergson (*élan vital*).

η εσωτερική «δύναμις» θα εξασφαλίσει τη συνεχή του ανάπτυξη, αρκεί μόνο να υπάρχουν τα τέλεια μέλη του είδους, για να προσφέρουν το πρότυπο. Η σχέση του Θεού προς τον κόσμο είναι ίδια, με την αναγκαία διαφορά ότι, εφόσον ο κόσμος δεν δημιουργήθηκε κάποτε αλλά είναι σύγχρονος του χρόνου, δεν χρειάζεται αρχική ενέργεια για τη δημιουργία του κόσμου «έν χρόνῳ» και απορρίπτεται η τελευταία σκέψη που θα δικαιολογούσε το να δείξει ο Θεός ένα στιγμιαίο έστω ενδιαφέρον για τον κόσμο. Δεν είναι όμως λιγότερο αναγκαίος για την ύπαρξη του κόσμου, με ένα τρόπο που τώρα γίνεται σαφής. Για να θυμηθούμε το απόφθεγμα του Cornford, μπορούμε να πούμε ότι στον Αριστοτέλη «η φιλοσοφία της έφεσης*²³ αγγίζει την τελική της κορύφωση».

*²³ «The philosophy of aspiration» είναι τα λόγια του F. M. Cornford.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Η΄

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ

β) Ανθρώπινα όντα

Παρουσίασα διαγραμματικά τις απόψεις του Αριστοτέλη πάνω στο πώς λειτουργεί το Σύμπαν ως σύνολο. Για να ολοκληρώσω αυτή τη σύντομη επισκόπηση, μου φαίνεται ότι το πιο κατάλληλο θέμα είναι οι απόψεις του για τον άνθρωπο, τη φύση και τη θέση του στον κόσμο και την ειδικότερη ενασχόληση ή λειτουργία του. Ό,τι θα πρέπει να πω κατατάσσεται χοντρικά σε δύο μισά, την ψυχολογία και την ηθική.

Χρησιμοποιώ φυσικά τη λέξη ψυχολογία με την ελληνική σημασία, σπουδή της “*ψυχῆς*”, που αποτελεί το βιολογικό στοιχείο στα έμψυχα πλάσματα από τα φυτά και πάνω, και περιλαμβάνει ως ελάχιστο τις ικανότητες της τροφής και αναπαραγωγής, ως επίσης, σε όσα πλάσματα τις διαθέτουν, τις επιθυμίες και συγκινήσεις, τις αισθήσεις και τη λογική.

Όπως και με κάθε άλλο θέμα, ο Αριστοτέλης ξεκινά με τη συζήτηση των γνωμών των προδρόμων του. Από αυτή τη συζήτηση δύο κύρια σημεία κριτικής προκύπτουν, που ειδικότερα δείχνουν πως ο κοινός του νους αντέδρασε κατά των ημιθρησκευτικών απόψεων των Πυθαγορείων και του Πλάτωνα, αν και ταυτόχρονα ο τρόπος που τις αντιμετωπίζει δείχνει ότι εξίσου αγωνιούσε πώς να αποφύγει τις καθαρά υλιστικές ερμηνείες για την αίσθηση και τη σκέψη που είχαν προτείνει ο Εμπεδοκλής και οι Ατομικοί φιλόσοφοι.

Τα δύο κύρια σημεία που διαλέγει για κριτική είναι τα εξής:

α) Απέτυχαν να συλλάβουν με επαρκή σαφήνεια εοτι η “*ψυχή*” πρέπει να εννοείται ως ενότητα, και ας έχει ίσως ποικίλες ικανότητες (“*δυνάμεις*”). Ο Πλάτων είχε μιλήσει για τα διά-

φορα “μέρη”^{*1} της ψυχής. Στο έργο του Αριστοτέλη^{*2} η λέξη “μέρη” αντικαθίσταται συνήθως από τη λέξη “δυνάμεις” ικανότητες.

β) Απέτυχαν να συλλάβουν τη σχέση της ψυχής προς το σώμα. Οι άλλοι μιλούν για την ψυχή σαν για κάτι το χωριστό, που ίσως μπορεί να αποσπαστεί από το σώμα και να ζήσει χωριστή ζωή μόνο του. Στην πράξη όχι μόνο η ψυχή αποτελεί ενότητα, αλλά τέτοια αποτελεί το όλο έμψυχο πλάσμα, ψυχή και σώμα μαζί. Γι’ αυτό οι θεωρίες για τη μετενσάρκωση της ψυχής σε διαφορετικά σώματα είναι άτοπες. Τα δύο αυτά διακρίνονται λογικώς – η ψυχή δεν ορίζεται όπως το σώμα, ή η ζωή όπως η ύλη – αλλά, λέει ο Αριστοτέλης, είναι σαν το σώμα να αποτελεί το όργανο μέσω του οποίου εκφράζεται μια συγκεκριμένη ζωή ή ψυχή. Διασαφεί αυτή την άποψη με μια μάλλον περίεργη παρομοίωση, ότι δηλ., μιλώντας για τη μετενσάρκωση είναι “σαν να λες^{*3} για την ξυλουργική τέχνη ότι ντύνεται τη μορφή των αυλών· γιατί, όπως ακριβώς η τέχνη πρέπει να χρησιμοποιεί τα σωστά όργανα, έτσι και η ψυχή να χρησιμοποιεί το (σωστό) σώμα”.

Με αυτό υπαινίσσεται ότι μια ικανοποιητική σπουδή της ζωής πρέπει να βασιστεί στη σπουδή του έμψυχου σώματος, ότι η ψυχολογία πρέπει να θεμελιωθεί πάνω στη βιολογία, διδασκαλία προς την οποία δεν ξέχασε να συμμορφωθεί. Ακόμη και τώρα ο πλούτος και η οξύνοια της συμβολής του στη βιολογική και ζωολογική επιστήμη είναι σε θέση να προκαλέσουν το θαυμασμό των ειδικών.

Ποια είναι λοιπόν, η ψυχή ή με άλλα λόγια ποια είναι η σωστή περιγραφή της ζωής; Για να απαντήσει σε αυτό ο Αριστοτέλης, καταφεύγει στις βασικές του αρχές τις σχετικές με την ύπαρξη. Τα έμψυχα όντα, όπως όλες οι χωριστά υπάρχουσες ουσίες, είναι συγκεκριμένα, δηλ., αποτελούνται από ύλη (ή υποκείμενο) και μορφή. Το σώμα είναι η ύλη· και η μορφή, η πραγματική κατάσταση, αυτού του σώματος είναι η ζωή του, η “ψυχή”. Αν λοιπόν, λέει, θα πρέπει να αποτολμήσουμε έναν ορισμό της “ψυχής” ως συνόλου, δεν μπορούμε να πούμε

*1 Πολιτ. Δ’ 442 bc.

*2 Ηθικ. Ν. 102a34: “δύναμις”, 102b4: “μόριον”.

*3 Π. ψυχής, 407b 24-6: “ὡσπερ εἶ τις φαίη την τεκτονικήν εἰς ἄλλους ἐνδύεσθαι· δεῖ γάρ τήν μὲν τέχνην χρῆσθαι τοῖς ὄργανοις, τήν δέ ψυχὴν τῷ σώματι”.

κάτι περισσότερο από αυτό, ότι αποτελεί την πραγματική κατάσταση ενός οργανικού σώματος.

Όταν σκεπτόμαστε τις συνέπειες αυτού του δόγματος για την ψυχή ως πραγματική κατάσταση του έμψυχου όντος, δεν θα πρέπει να παρασυρόμαστε από τις, εκ πρώτης όψεως, φαινομενικές ομοιότητες προς σύγχρονες θεωρίες. Ίσως θυμίζει τη σύγχρονη άποψη των υλιστών ή οπαδών της συνείδησης ως επιφαινομένου^{*4}, κατά την οποία η ζωή είναι, όπως χαρακτηρίζεται, “αναδυόμενο χαρακτηριστικό” του σώματος – απλώς δηλαδή φυσικό επακόλουθο ή δευτερογενές προϊόν όλων των μερών του σώματος και μόνο. Αυτό καθιστά τη ζωή χρονικά ύστερη και δευτερεύουσα από άποψη σημασίας ως προς το σώμα. Μια παρόμοια άποψη είχε υποστηριχτεί και στα αρχαία χρόνια και ο Αριστοτέλης την αποκρούει όχι λιγότερο σθεναρά από ό,τι ο Πλάτων. Το να διαπιστώνουμε συμφωνία του ίδιου του Αριστοτέλη προς αυτή την αντίληψη είναι σαν να ξεχνούμε την πλατωνική του κληρονομιά, την εξέχουσα θέση που κατέχει η μορφή στη φιλοσοφία του. Και οι δύο παρόμοια επιμένουν ότι το τέλει προηγείται του ατελούς και χρονολογικά και αξιολογικά. Γι’ αυτό και ο Αριστοτέλης, τονίζει όπως σημειώσαμε στο τελευταίο κεφάλαιο, την ανάγκη της πρότερης ύπαρξης ενός πλήρως ανεπτυγμένου μέλους του είδους, πριν δημιουργηθεί ένα νέο. Ο Αριστοτέλης, δεν είχε ιδέα για τη δαρβίνεια εξέλιξη και σθεναρά αποδοκίμαζε την αρχαία αντίστοιχη άποψη του Εμπεδοκλή. Η κότα έκαμε το αυγό και έτσι ήταν πάντοτε αυτό. Το ίδιο συμβαίνει και με την ψυχή: η ύψιστη και μόνη τέλεια εκδήλωση – ο καθαρός νους – υπάρχει αιώνια. Το άτομο ίσως χρειάζεται να αναπλάσει την ιδική του ατελή περίπτωση, και έτσι στο άτομο η πρόοδος είναι από το δυνητικό στο πραγματικό. Αλλά, αν μιλήσουμε γενικά, είτε πρόκειται για ένα είδος είτε για το Σύμπαν, η πραγματικότητα της ζωής προηγείται και χρονικά της ύλης (της δυνητικότητας)^{*5}, όπως και αξιολογικά (από άποψη σημασίας).

^{*4} Στο “Λεξικόν της Φιλοσοφίας” του Χ. Ανδρούτσου, Θεσσαλονίκη 21965, στο σχετικό λήμμα διαβάζουμε: “Επιφαινόμενον. Ήτοι πρόσθετον επακολουθούν φαινόμενον. Ούτως έκλαμβάνουσι ψυχολόγοι τινές (Huxley, Mandsley, Ribot, κτλ.), την συνείδησιν ως μηδαμώς συμβαλλομένην εις τον σχηματισμόν των ψυχικών φαινομένων”. Η συνείδηση δηλ., δεν ασκεί καμιά επίδραση πάνω στον εγκέφαλο.

^{*5} Βλ. στο προηγούμενο κεφάλαιο τα περί “δυνάμει και έντελεχεία είναι”.

Παρ' όλ' αυτά, μια σπουδαία συνέπεια, όπως φαίνεται, προκύπτει από το δόγμα περί της ψυχής ως μορφής του σώματος, αν ερμηνευθεί απολύτως αυστηρά. Αποτελεί το θανάσιμο κτύπημα για κάθε είδους προσωπική αθανασία. Τα έμψυχα όντα, όπως και τα άλλα φυσικά όντα, αποτελούν το καθένα μια ενότητα και τα συστατικά της, μορφή και ύλη, μόνο μες στη σκέψη μας μπορούν να χωριστούν. Όπως λέει ο ίδιος: "Το ερώτημα αν το σώμα και η ψυχή είναι ένα δεν είναι πια πιο σωστό από το ερώτημα αν το κερύ και το σχήμα του είναι ένα, ή γενικά αν η ύλη ενός πράγματος είναι ένα με το πράγμα που αποτελεί την ύλη"*⁶. Για την επιδίωξη του ανθρώπου (μετά θάνατον) λέει λίγα και το φυσικό συμπέρασμα θα ήταν ότι, αντίθετα προς τον Πλάτωνα, δεν τον ενδιέφερε και πολύ. Η περιέργειά του για τον παρόντα κόσμο τον είχε τόσο κυριέψει, που δεν άφηγε περιθώρια σε τυχόν επιθυμία του να ερευνησει για άλλον. Εντούτοις φαίνεται να έχει αφήσει ένα διάδρομο υπεκφυγής, με την άποψή του, ότι ο "νους", η ύψιστη εκδήλωση της λογικής ικανότητας, ήταν διαφορετικής τάξεως από τις άλλες ζωτικές αρχές, και ίσως είναι από διαφορετική ουσία, τέτοια που να επιδιώσει της φθοράς του σώματος. Επανειλημμένα αναφέρει το ερώτημα και το παραμερίζει, όπως στο ακόλουθο απόσπασμα από το "περί ψυχής". "Σχετικά με τον νου, τη δύναμη της ενεργητικής σκέψης, δεν είναι ακόμα τίποτα φανερό. Φαίνεται πως είναι διαφορετικό είδος ψυχής, και ίσως μόνο αυτό να είναι χωριστό από το σώμα, όπως το αιώνιο είναι ανεξάρτητο από το φθαρτό. Αλλά όλα τ' άλλα μέρη της ψυχής, όπως γίνεται φανερό από όσα ειπώθηκαν, δεν είναι δυνατόν να έχουν χωριστή ύπαρξη, παρ' όλα όσα έχουν ισχυριστεί ορισμένοι. Είναι βέβαια διαφορετικά από άποψη ορισμού"*⁷.

Σε ένα καθαρά επιστημονικό χωρίο της διατριβής του "περί ζώων γενέσεως" συμπεραίνει πράγματι ότι ο λόγος, από όλες

*⁶ Π. ψυχής, 412b 6-8: "Διό και οὐ δεῖ ζητεῖν εἰ ἐν ἡ ψυχῇ καὶ τό σῶμα, ὡσπερ οὐδέ τόν κηρόν καί τό σχῆμα, οὐδ' ὄλως τήν ἐκάστου ὕλην καί τό οὐ ἡ ὕλη".

*⁷ 413b 24-29: "Περί δέ τοῦ νοῦ καί τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως οὐδέν πω φανερόν, ἀλλ' ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι, καί τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι, καθάπερ τό αἰδίον τοῦ φθαρτοῦ· τά δέ λοιπά μόρια τῆς ψυχῆς φανερόν ἐκ τούτων διτι οὐκ ἔστι χωριστά, καθάπερ τινές φασί· τῷ δέ λόγῳ διτι ἕτερα φανερόν".

τις εκδηλώσεις της ζωής, “μόνος αυτός προέρχεται απέξω και είναι θεός”^{*8}, επειδή όλες οι άλλες μπορεί να αποδειχτούν ότι είναι αξεχώριστες από κάποια σωματική δραστηριότητα. Μπορούμε επίσης να λάβουμε υπόψη μας τις προτροπές του στο τέλος των “*Ἠθικῶν*” για μια ζωή καθαρής σκέψης, γιατί αυτή αποτελεί όχι μόνο εξάσκηση της πιο υψηλής μας ικανότητας, αλλά και καλλιέργεια αυτού του μέρους ως προς το οποίο μοιάζουμε με τον Θεό. Πίστευε αναμφίβολα ότι με την κατοχή του “*νοῦ*” ο άνθρωπος διαθέτει κάτι που δεν έχουν οι άλλες μορφές της ζωής, και αυτό το κάτι το μοιράζεται με την αιώνια ακίνητη αιτία του Σύμπαντος. Ίσως λοιπόν η αμοιβή του φιλοσόφου μετά το θάνατο να ήταν η απορρόφηση του νου του από τον ένα αιώνιο ασώματο Νου. Δεν μπορούμε να πούμε περισσότερα εκεί που ο ίδιος δεν είπε τίποτα. Το νόημα της φράσης του φαίνεται καλύτερα σε αυτά τα πράγματα που αποκλείει η φιλοσοφία του. Η περιγραφή του μέρους μας εκείνου που σκέπτεται, στο τρίτο βιβλίο “*περί ψυχῆς*”, δείχνει καθαρά ότι δεν μπορεί να υπάρξει επιδίωξη της ατομικής προσωπικότητας, δεν υπάρχει χώρος για ορφική ή πλατωνική εσχατολογία περί αμοιβών και ποινών, ούτε για κύκλο ενσάρκωσης. Η θεωρία του περί μορφής και ύλης έχει την τελευταία λέξη.

Καθεαυτήν κρινόμενη η θεωρία περί της ψυχῆς ως μορφῆς του σώματος ηχεί κάπως αφηρημένη και μη πραγματική. Ο ίδιος ο Αριστοτέλης όμως μας προειδοποιεί επανειλημμένα ότι ο γενικός ορισμός δεν μπορεί να μας πάει πολύ μακριά και ότι το νόημα αναφαίνεται κατά την επεξεργασία των λεπτομερειών. Ὄντας πρώτιστα βιολόγος ο Αριστοτέλης, θυθίζεται με ζέση σε αυτές τις λεπτομέρειες. Δεν μπορούμε να τον ακολουθήσουμε τώρα, αλλά μπορούμε, εξακολουθώντας να μένουμε προσκολλημένοι περισσότερο στις γενικότητες, να δούμε τις θεωρίες του περί αισθήσεως με βάση παραδείγματα.

Οι αισθήσεις δεν μπορούν να θεωρηθούν ως τελείως απομονωμένες, αλλ’ απλώς ως διαφορετικές “*δυνάμεις*” ή ικανότητες της “*ψυχῆς*”, που εκδηλώνονται μέσω των ποικίλων μερών του σώματος. Για να τις εννοήσουμε, λέει, θα πρέπει να συλλάβουμε το γεγονός ότι η σχέση της ικανότητας, π.χ., της όρα-

*8 736b 28: “Λείπεται δὴ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον”.

σης, με το όργανό της, το μάτι, είναι η ίδια με τη σχέση της ψυχής ως συνόλου προς το σώμα ως σύνολο. Αυτή η θεωρία δίνει στην περί αισθήσεως θεωρία του δύο πλεονεκτήματα απέναντι σε εκείνους από τους προδρόμους του, που γίνονται εμφανή στις λεπτομέρειες του έργου του.

α) Ξέρουμε ότι μία από τις συνέπειες της γενικής του θεωρίας ήταν να διαγράψει τους δεσμούς ψυχής και σώματος πολύ στενότερους απ' όσο οι προηγούμενες θεωρίες. Δεν μπορούμε να κατανοήσουμε την ψυχή, αν περιφρονήσουμε το σώμα μέσω του οποίου αυτή εκδηλώνεται. Το ίδιο συμβαίνει και με κάθε συγκεκριμένη αίσθηση· δεν μπορούμε να εννοήσουμε την όραση, αν δεν εξετάσουμε τη δομή και τις λειτουργίες του ματιού. Όραση και μάτι δεν είναι το ίδιο – διακρίνονται λογικά – αλλά μαζί αποτελούν ένα ζωντανό, ενεργό όργανο και έτσι πρέπει να μελετηθούν. Αυτό δίνει στο έργο του Αριστοτέλη σχετικά με την αίσθηση πολύ πιο σύγχρονη χροιά απ' όση έχει οτιδήποτε είχαν πει οι πρόδρομοί του. Βρίσκεται πιο κοντά στη βιολογία και μακρύτερα από τη μεταφυσική ή τις εικασίες.

β) Ταυτόχρονα οι γενικές του υποθέσεις τον έσωσαν από το να βαδίζει πολύ μακριά προς την άλλη κατεύθυνση. Οι προηγούμενες απόψεις για την αίσθηση, αν και – όπως είπα – στηρίζονταν σε εικασίες ή αυθαίρετες μεταφυσικές υποθέσεις, ήταν ομοιόμορφα υλιστικές στη χροιά. Ακόμη και ο Πλάτων, εκτός από μία μεμονωμένη νύξη*⁹, δεν ήταν σε θέση να προσφέρει κάποια καλύτερη ερμηνεία μιας ενέργειας άμεσης αίσθησης από την επενέργεια ενός σώματος πάνω σε ένα άλλο. Αυτός ήταν ένας λόγος για τον οποίο δεν μπορούσαμε να δεχτούμε ότι η αίσθηση μας πρόσφερε τη γνώση της πραγματικότητας. Ο Εμπειροκλής και οι Ατομικοί φιλόσοφοι, με τις μάλλον ευφάνταστες υποθέσεις τους για λεπτές ταινίες που προέρχονται από τα σώματα και πόρους στο δικό μας σώμα που τις δέχονται, ήταν απολύτως υλιστές. Ο Αριστοτέλης, εξάλλου με την πίστη του για την πραγματική και ουσιαστική μορφή – όσο πραγματική ήταν και για τον Πλάτωνα η μορφή, αλλά μέσα στο αντικείμενο, όχι πάνω και έξω απ' αυτό – μπορεί για πρώτη φορά να κάμει τη διάκριση, στο επίπεδο της αίσθησης, μεταξύ των φυσικών και των ψυχικών γεγονότων.

*⁹ Θεαίτ. 184bd.

Ό,τι και να συλλογίζομαστε για την καταγωγή των δευτέρων γεγονότων, θα πρέπει να δεχτούμε ότι υπάρχει διαφορά μεταξύ της υλικής ενέργειας ενός σώματος πάνω σε ένα άλλο – όπως όταν το φως πέφτει πάνω στο φωτογραφικό χαρτί και το μαυρίζει – και του είδους του αποτελέσματος που επισυμβαίνει, όταν το φως πέφτει πάνω στο μάτι μας, και το οποίο ονομάζουμε αίσθηση του φωτός. Και εδώ συμβαίνει μια φυσική μεταβολή – η συστολή της ίριδας τουλάχιστον – και αυτό μας επιτρέπει να υποστηρίξουμε ότι διακρίνονται οι δύο τάξεις γεγονότων: η καθαρά φυσική επίδραση του φωτός πάνω στο υλικό όργανο και το ψυχικό φαινόμενο της αίσθησης που επισυμβαίνει στην περίπτωση των έμψυχων όντων.

Πρώτος ο Αριστοτέλης χρησιμοποίησε αυτή τη διάκριση. Ο Δημόκριτος είχε με τρόπο ωμό ερμηνεύσει την όραση, μιλώντας για την εικόνα που παρουσιάζεται στην κόρη σαν να επρόκειτο απλώς για μια αντανάκλαστική ενέργεια, όπως αυτή που σχηματίζεται στο νερό ή πάνω σε οποιαδήποτε γυαλιστερή επιφάνεια. Μπορούμε λοιπόν να υποθέσουμε, ρωτάει ο Αριστοτέλης, ότι τα κύπελλα με νερό και οι καθρέφτες έχουν τη ικανότητα της όρασης; Η διαφορά ακριδώς ανάμεσα στα δύο γεγονότα συνιστά την αίσθηση. Η ερμηνεία η δική του σε γενικές γραμμές, είναι ότι το αισθητήριο έχει αυτή την ικανότητα, γιατί αυτό αποτελεί χαρακτηριστικό κάθε έμψυχης ύλης (ύλη + “*ψυχή*”), να δέχεται δηλ., τη μορφή των αισθητών αντικειμένων χωρίς την ύλη τους. Υπάρχει υλική επίδραση: το δέρμα μας θερμαίνεται, όταν νιώθουμε τη θερμότητα, το μάτι (έτσι πίστευε) χρωματίζεται, όταν βλέπουμε το χρώμα. Η ψυχή λειτουργεί μέσω του σωματικού οργάνου. Αλλά και άλλα σώματα εκτός από τα έμψυχα μπορούν να αποκτήσουν αυτές τις ιδιότητες της θερμότητας και του χρώματος. Η ιδιαιτερότητα της ζωής είναι ότι, όταν το σωματικό όργανο μεταβάλλεται υλικά από κάποιο εξωτερικό αντικείμενο, τότε κάποιο άλλο, τελείως διαφορετικό αποτέλεσμα επισυμβαίνει, και αυτό ονομάζουμε αίσθηση. Η διάκριση αυτή δύσκολα θα μπορούσε να διατυπωθεί με περισσότερη σαφήνεια.

Ο Αριστοτέλης λοιπόν ονομάζει αίσθηση μια κρίση, που την τοποθετεί πιο κοντά στο νου, ανάμεσα στις ικανότητες και πιο μακριά από το απλώς σωματικό, όπως ο Πλάτων. Παραμένει όμως, η διάκριση αυτή μεταξύ αίσθησης και σκέψης, ότι δηλ., η αίσθηση εξαρτάται άμεσα, όσον αφορά τα δεδομένα της,

από τα σωματικά όργανα και έτσι υπόκειται περισσότερο στον κίνδυνο να διακοπούν ή να παραμορφωθούν οι επικοινωνίες της. Και αυτό γιατί τα ερεθίσματα μπορεί να είναι πολύ έντονα· ένα ζωηρό φως μπορεί προσωρινά να τυφλώσει, ένας δυνατός ήχος να κουφάνει. Αυτά είναι πάρα πολύ ισχυρά όχι για την αντιληπτικότητα της ψυχής, αλλά για την ικανότητα του φυσικού οργάνου να τα δεχτεί. Το πρόβλημα δεν αντιμετωπίζεται στο πεδίο της καθαρής σκέψης, όταν τα σωματικά όργανα έχουν αχρηστευτεί.

Κλείνω με κάποιες παρατηρήσεις σχετικά με τις ηθικές απόψεις του Αριστοτέλη. Πώς αντιμετώπιζε, ως ρωτήσουμε, το κύριο ερώτημα (που έθεταν ο Πλάτων και πριν από αυτόν, ο Σωκράτης) για το “*ἔργον*” ή τη λειτουργία του ανθρώπου; Το κλειδί για τη θέση της ηθικής στη φιλοσοφία του έγκειται στο γεγονός ότι απαρνήθηκε τις Πλατωνικές Ιδέες. Το κρίσιμο αυτό για τη φιλοσοφική του ζωή σημείο είχε ακόμη πιο επαναστατικές συνέπειες για τις θεωρίες του σχετικά με την ανθρωπινή πράξη παρά για τις μεταφυσικές του θεωρίες, πράγμα που μας φαίνεται πολύ φυσικό, όταν θυμηθούμε ότι η θεωρία των Ιδεών προήλθε αρχικά από ηθικές συζητήσεις και ότι ηθικές έννοιες όπως αρετή, δικαιοσύνη και αγαθό υπήρξαν πάντοτε πρώτες στον κατάλογο των υπερβατικών μορφών.

Εδώ έγκειται η διαφορά. Όσο πιστεύετε ότι η κατανόηση του ορθού και του λάθους εξαρτάται από την αναγνώριση ενός και μόνου καθεαυτού αγαθού, που είναι ουσία υπερβατική με ύπαρξη μη επηρεαζόμενη από τους περιορισμούς (τοπικούς και χρονικούς) των γεγονότων, δεν μπορείτε να θεωρείτε την ηθική ως κάτι άλλο παρά μόνο ως κλάδο της μεταφυσικής. Μόνο ο αληθινός φιλόσοφος μπορεί να ξέρει τις αιτίες και τους λόγους της ορθής συμπεριφοράς. Η πείρα δεν μπορεί να μας το διδάξει, εφόσον τα εμπειρικά γεγονότα δεν περιέχουν την αλήθεια καθεαυτήν, αλλά μόνο μια παραμορφωμένη εικόνα της. Σε αυτή την πίστη είχε οδηγηθεί ο Πλάτων, είτε ο Αριστοτέλης, λόγω της έμφασης που έδωσε ο Σωκράτης στη σημασία του ορισμού στο πεδίο των ηθικών εννοιών. Επιθυμούσε (ο Πλάτων) να πιστέψει στην πραγματικότητα του αντικειμένου των ορισμών, αλλά δεν είδε τίποτε αρκετά σταθερό στον κόσμο της δράσης και της αίσθησης, και έτσι παρακινήθηκε να πιστέψει στην ύπαρξη αμετάβλητων ουσιών που υπάρχουν χωριστά από αυτόν τον κόσμο.

Και έτσι με τον Αριστοτέλη η ηθική δγήκε από τα σύννεφα και έρριξε άγκυρα στα γεγονότα της καθημερινής ζωής. Στο πρώτο βιβλίο των “*Ηθικῶν*” πολεμά τις Πλατωνικές Ιδέες (αν και λέει, “είναι δύσκολη δουλειά αυτή, γιατί οι ιδρυτές της θεωρίας είναι φίλοι μας”^{*10}). Δεν υπάρχει μόνο ένα πράγμα, “το αγαθό”. Υπάρχει άλλο αγαθό για κάθε τάξη, διαφορετικός σκοπός για διαφορετικούς τύπους δράσης. Επιπλέον ο σκοπός της ηθικής έρευνας είναι πρακτικός, όχι επιστημονικός και αν σκοπός μας είναι σχετικά να βελτιώσουμε τους ανθρώπους και τις πράξεις τους, τότε “έξ ύποθέσεως” υλικό της έρευνάς μας είναι ό,τι μπορεί να αλλάξει. Αλλ’ όπου το αντικείμενο της έρευνας δεν είναι αμετάβλητο, δεν επιτυγχάνεται ο φιλοσοφικός στόχος της αλήθειας ή γνώσεως. Η αλήθεια και η γνώση είναι ξένες προς το βασίλειο του τυχαίου. Επανειλημμένα κοπιάζει να μας δείξει ότι η ηθική δεν είναι πράγματι μέρος της καθόλου φιλοσοφίας. Το πολύ που μπορεί να κάνει είναι να προσφέρει κάποιους πρακτικούς κανόνες που, μιας και είναι αποτέλεσμα εμπειρίας, προφανώς θα λειτουργήσουν. “Η παρούσα έρευνα δεν έχει στόχο τη γνώση, όπως οι άλλες μας. Σκοπός μας δεν είναι να μάθουμε τι είναι αρετή, αλλά το να γίνουμε ενάρετοι”^{*11}. Οι λέξεις μοιάζουν κατάλληλα διαλεγμένες για να κάνουν τον Σωκράτη να πεταχτεί από τον τάφο του. Δεν θα πρέπει λοιπόν να περιμένουμε ότι τα αποτελέσματα των ηθικών μας ερωτημάτων θα έχουν την ίδια βεβαιότητα, ούτε να ζητούμε την ίδια αποδεικτική αυστηρότητα που ζητάμε στα επιστημονικά θέματα. “Είναι καθήκον του μορφωμένου να αναζητεί την ακρίβεια σε κάθε είδος έρευνας μόνο ως το σημείο που η φύση του αντικειμένου το επιτρέπει· το να ζητάς π.χ., λογική απόδειξη από τον ρήτορα θα ήταν τόσο άτοπο, όσο και το να επιτρέπεις σε ένα μαθηματικό να χρησιμοποιεί τις τέχνες της πειθούς”^{*12}.

*10 1096a 12-13: “καίπερ προσάντους τῆς τοιαύτης ζητήσεως γινομένης διά τό φίλους ἀνδρας εἰσαγαγεῖν τά εἶδη”.

*11 1103b 26-28: “ἡ παρούσα πραγματεία οὐ θεωρίας ἕνεκά ἐστιν ὡσπερ αἱ ἄλλαι – οὐ γάρ ἵνα εἰδῶμεν τί ἐστίν ἡ ἀρετή σκεπτόμεθα, ἀλλ’ ἵνα ἀγαθοί γενώμεθα”.

*12 1094b 23-27: “παιδευμένου γάρ ἐστιν ἐπί τοσοῦτον τάκριβές ἐπιζητεῖν καθ’ ἕκαστον γένος, ἐφ’ ὅσον ἡ τοῦ πράγματος φύσις ἐπιδέχεται· παραπλήσιον γάρ φαίνεται μαθηματικῷ τε πιθανολογοῦντος ἀποδέχεσθαι καί ρητορικῷ ἀποδείξεις ἀπαιτεῖν”.

Αφού έτσι, με την εγκατάλειψη της πίστης στις γενικές Ιδέες, οι σκοποί και οι μέθοδοι της ηθικής διαχωρίστηκαν από της επιστημονικής φιλοσοφίας, υπήρχε προφανής κίνδυνος να συμβεί ένα από τα δύο. Όσο η μεταφυσική και η ηθική αποτελούσαν μέρη του ίδιου πεδίου της γνώσης, καμιά τους δεν μπορούσε δικαιολογημένα να εξυψωθεί, τουλάχιστον συνειδητά, σε βάρος της άλλης. Ο κίνδυνος που αντιμετώπιζε ο Αριστοτέλης ήταν ή η πρακτική ζωή να φτάσει να σημαίνει το παν γι' αυτόν, ή διαφορετικά, πηγαίνοντας με το μέρος της καθαρής φιλοσοφίας, να θεωρήσει έργο του να αποκοπεί οριστικά από την πρακτική πλευρά και να περιπλανηθεί στη θεωρητική μελέτη*¹³ ή στην άκαρπη – καθότι αμερόληπτη – επιστημονική έρευνα.

Τα “*Ἠθικά*” είναι η μαρτυρία που έχουμε ότι κανένα από τα δύο δεν συνέβη. Κατά πρώτο, σαφώς δεν αρνήθηκε τη σημασία της αμερόληπτης φιλοσοφικής και επιστημονικής μελέτης, αν και είχε αποδείξει λιγότερο άμεσα χρήσιμη στην κατώτερη σφαίρα. Πράγματι, ό,τι έχασε σε απλώς πρακτική χρησιμότητα το κέρδισε σε αξιοπρέπεια και τα τελευταία λίγα κεφάλαια του διβλίου, που αφιερώνονται στη δόξα της νοητικής ενέργειας ως της ύψιστης από όλες και ως κορύφωσης της ανθρώπινης ευτυχίας, δεν αφήνουν αμφιβολία ότι, αν η ιδεώδης ζωή ήταν δυνατή, θα απετελείτο ολοκληρωτικά από αυτό το είδος ενέργειας.

Εξάλλου δεν νομίζει δικαιολογημένο να εγκαταλείψει οτιδήποτε άλλο και να ακολουθήσει αυτό και μόνο το φιλοσοφικό ιδεώδες, γιατί στην πράξη μια τέτοια ζωή δεν είναι δυνατή για τον άνθρωπο. Αν ήταν, θα ήταν θεός. Στην πραγματικότητα, ο άνθρωπος είναι κάτι συγκεκριμένο, αποτελούμενο από σώμα όσο και από νου, και αυτό το γεγονός έχει άμεσες επιπλοκές. Έστω και μόνο για χάρη των υλικών αναγκών τους οι άνθρωποι δεν μπορούν να προχωρήσουν χωρίς τη βοήθεια ο ένας του άλλου. Είναι απαραίτητο κάποιο είδος κοινωνικής οργάνωσης, και αυτό το γεγονός συνεπάγεται άμεσα τις ηθικές αρετές. “Ο άνθρωπος”, λέει, “είναι από τη φύση του πολιτικό ζώο”^{*14}. Η “*αὐτάρκεια*” είναι στόχος μόνο ως το ση-

*¹³ Τόν “θεωρητικόν βίον” (Ηθικ. Ν. 1095 b 19).

*¹⁴ Πολιτ. 1253 α 2-3: “ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶον”. Η λέξη βέβαια εδώ “πολιτικόν” προϋποθέτει την αντίληψη για την αρχαία πόλη-κράτος. Η έννοια “κοινωνικό” είναι στενότερη.

μείο που είναι επιτεύξιμη, αλλ' η πρακτική ορθή αντίληψη του Αριστοτέλη αναφαιίνεται όταν μιλά γι' αυτό: "Με την αυτάρκεια δεν εννοούμε ό,τι είναι αρκετό για το μεμονωμένο άτομο που ζει μόνο του. Συμπεριλαμβάνουμε τους γονείς, τα παιδιά, τη σύζυγο και γενικά τους φίλους και τους συμπολίτες, εφόσον ο άνθρωπος γεννήθηκε για τη συμβίωση"*¹⁵.

Ο Αριστοτέλης επομένως ξεκίνησε να γράψει τα "Ἠθικά" (και το ίδιο μπορούμε να πούμε και για τα "Πολιτικά"), από αίσθημα καθήκοντος. Η επιστήμη ήταν το πάθος του και δεν μπορούσε να υπάρξει επιστήμη, στην καθαυτό έννοιά της, της ανθρώπινης πράξης. Και όμως ο φιλόσοφος βρίσκει δύσκολο να εξακολουθήσει τις μελέτες του, αν η σωματική του ύπαρξη ζει σε μια κοινωνία κακώς κυβερνώμενη, αποτελούμενη από δυσάγωγα άτομα. Για το γενικό καλό, πρέπει να αφήσει κατά μέρος για λίγο τις χαρές του σπουδαστηρίου ή του εργαστηρίου και να δείξει πως ο λόγος μπορεί να προσαρμοστεί σε πρακτικά θέματα. Ο Αριστοτέλης λοιπόν, διαιρεί την "ἀρετή" στα δύο, διανοητική και ηθική*¹⁶, και αφιερώνει το μεγαλύτερο μέρος της πραγματείας του σε λεπτομερή συζήτηση για τη δεύτερη.

Κάθε άνθρωπος, λέει, αναζητεί την ευδαιμονία. Είναι αυτή ο σκοπός της ανθρώπινης ζωής. Αν την ορίσουμε σωστά – βλέπουμε πόσο πλατωνιστής παραμένει ο Αριστοτέλης – είναι "ἐνέργεια*¹⁷ σύμφωνη με την ἀρετή". Αν επαρκούμε ως άνθρωπινα όντα, αν κατέχουμε την "ἀρετήν" του ανθρώπου, τότε η ενέργεια που θα ασκήσουμε χάρη σε αυτή την "ἀρετή" θα είναι η ευδαιμονία. Έχουμε κιόλας παρατηρήσει ότι υπάρχει αυτή η λεπτή μα καθορισμένη διαφορά μεταξύ μορφής ("εἶδους") και "ἐνέργειας": όταν ένα πλάσμα φτάσει στη σωστή του μορφή ή στην ολοκληρωμένη του κατάσταση, επακολουθεί φυσικά η άσκηση της ενέργειάς του. Αυτή είναι η αποκορύφωση της ανάπτυξης, για την οποία η επίτευξη της μορφής ή της κατάστασης αποτελούσε την προετοιμασία. Τη στιγμή που ξέρουμε τη σταθερότητα με την οποία εφαρμόζει ο Αριστοτέλης τις θεμελιώδεις του αρχές σε όλα τα θέματα το ίδιο, δεν

*¹⁵ Ηθικ. Ν. 1097b 8-11: "Τό δ' αὐταρκες λέγομεν οὐκ αὐτῷ μόνῳ, τῷ ζῶντι βίον μόνωτην, ἀλλά καί γονεῦσι καί τέκνοις καί γυναικί καί δλωσ τοῖς φίλοις καί πολίταις, ἐπειδή φύσει πολιτικόν ὁ ἄνθρωπος".

*¹⁶ Ηθικ. Ν. 1103α 14.

*¹⁷ Ηθικ. Ν. 1100b 10: "αἰ κατ' ἀρετήν ἐνέργειαι τῆς εὐδαιμονίας".

θα εκπλαγούμε, αν μάθουμε ότι η “ἀρετή” θεωρείται ως η σωστή και ταιριαστή κατάσταση για έναν ώριμο άνθρωπο. Είναι η αιτούμενη προϋπόθεση της ευτυχίας, που είναι η “ἐνέργεια” ενός ανθρώπου ως ανθρώπου.

Σε αυτήν τη συζήτηση για την αρετή ως τη σωστή κατάσταση της ψυχής, περίπου μπορούμε να ακροαστούμε τον Πλάτωνα. Αλλ’ όταν ζητήσουμε τον ορισμό αυτής της κατάστασης, οι δρόμοι τους χωρίζονται. Δεν μπορεί να υπάρξει πια πλήρης και οριστικός ορισμός με την πλατωνική έννοια του όρου. Πρέπει όμως να επιχειρήσουμε έναν ορισμό-οδηγό, αν είναι να προχωρήσουμε πιο πέρα από πρακτική άποψη. Παρατηρούμε, όταν τον διαβάζουμε, πως – σε ομοφωνία με την αριστοτελική αντίληψη για το αντικείμενο της ηθικής – δεν αποτελεί ο ορισμός αυτός επιστημονική κρίση, αλλά μόνο ένα είδος προνοητικού, πρόχειρου κανόνα. Μόνο αν τον λεπτολογήσουμε μπορούν να διασαφηνιστούν τα συνεπακόλουθά του. Ο ορισμός είναι ο εξής:

“Ἡ αρετή είναι ικανότητα, που αποκτούμε με ορισμένη προσπάθεια και προτίμηση, και σε σχέση μ’ εμάς δρίσκεται στη μεσότητα, που καθορίζεται με μέτρο τον άνθρωπο το μυαλωμένο”^{*18}. Ἡ “ἀρετή” είναι κατάσταση. Είδαμε τι σημαίνει αυτό. Ἡ σφαίρα την οποία αφορά είναι η σφαίρα της ἐλλογῆς ἐκλογῆς ἀνάμεσα σε δύο πράξεις. Ἡ λέξη “προαίρεσις” που χρησιμοποιεῖ ὁ Ἀριστοτέλης σημαίνει την ἐκλογή που κάνουν τὰ λογικά ὄντα σε ἀντίθεση με την ἀλογη, ζωική ἐπιθυμία. Βρίσκεται στο μέσο, ἀνάμεσα σε δύο ἄκρα. Ἐδώ ἔχουμε, περιορισμένη στην περιοχή του ορισμοῦ, την περίφημη θεωρία για την ἀνθρώπινη ἀρετή ως μεσότητα, η οποία θεωρία σε ἄλλους φαίνεται πολύ πεζή, για ἄλλους ἀποτελεῖ συναρπαστική ἀνακάλυψη. Στὴν Jane Harrison π.χ., που εἶχε ἀνατραφεῖ στο κάπως ἀποπνικτικό περιβάλλον του δικτωριανοῦ εὐαγγελικανισμοῦ^{*19}, ὅπου το κάθε τι που εἶχε σχέση με την ἐνάρετη ζωὴ φαίνονταν ἀκραίο, η θεωρία παρουσιάστηκε με τὴ δύναμη μίας ἀποκάλυψης, και περιγράφει στα ἀπομνημονεύματά της πως περπατοῦσε πέρα-δῶθε στον κήπο του κολλεγίου στο Newn-

*18 Μτφρ. Ε. Ρούσσου. Το πρωτότυπο 1106 b 36-1107a2): “Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὔσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος δρίσειν”.

*19 Του εὐαγγελικοῦ δηλ., δόγματος και της παρακόλουθης νοοτροπίας.

ham, απορώντας αν αυτή μπορούσε να αληθεύει. Κατά τη θεωρία αυτή, όλα τα ελαττώματα συνίστανται σε υπερβολή ή έλλειψη μιας ιδιότητας, η οποία, αν υπάρχει στον σωστό – δηλαδή στον μέτριο – βαθμό, αποτελεί αρετή. Έτσι η ανδρεία είναι το μέσο ανάμεσα στη δειλία και το θράσος, η σωφροσύνη το μέσο μεταξύ αποχής και ακολασίας, η γενναιοδωρία βρίσκεται μεταξύ φιλαργυρίας και ασωτείας, η σωστή περηφάνεια*²⁰ μεταξύ μικροψυχίας και αλαζονείας.

Αλλ' αυτό το μέσον δεν είναι ο άκαμptos αριθμητικός μέσος όρος. Είναι “το μέσο*²¹ το σχετικό με μας”, διαφορετικό για ανθρώπους διαφορετικής ιδιοσυγκρασίας ή που ζουν κάτω από διαφορετικούς όρους. Η αρετή είναι δύσκολη, γιατί δεν μπορεί να αρκестεί σε κάποια χοντρική γνώση. Μπορούμε όμως να την ορίσουμε με τη λογική και υπάρχουν κάποιοι άνθρωποι προικισμένοι με πρακτική σοφία που αποτελούν φυσικούς νομοθέτες και που τους κανόνες τους θα κάνει καλά να ακολουθεί ο πιο αδύνατος – “που καθορίζεται με μέτρο τον άνθρωπο το μυαλωμένο”.

Ένας άνθρωπος δεν είναι ενάρετος, επειδή συμβαίνει να κάνει κάποιες μεμονωμένες ενάρετες πράξεις. Η αρετή είναι κατάσταση και οι πράξεις πρέπει να απορρέουν από αυτή την κατάσταση ή – όπως θα μπορούσαμε να πούμε – πρέπει να του έρχονται φυσικές. Ο δρόμος για να φτάσει κανείς σε αυτή την κατάσταση είναι να διαμορφώσει έξεις. Εμείς πρώτα πρώτα πειθαρχούμε τον εαυτό μας να πράττει σωστά ακολουθώντας τη συμβουλή “του ανθρώπου του μυαλωμένου”, και στο τέλος γινόμαστε ενάρετοι, γιατί η επανειλημμένη εκτέλεση των σωστών πράξεων θα φέρει στην ψυχή μας την έξη (=συνήθεια) ή την ενάρετη κατάσταση. Το αποτέλεσμα του ότι ζούμε σωστά θα φέρει την ευτυχία – με τον όρο, προσθέτει, ότι δεν είμαστε επιβαρημένοι με κάποιο αξιοσημείωτο σωματικό ελάττωμα ή δεν αντιμετωπίζουμε παντελή έλλειψη αγαθών του κόσμου· γιατί σε αυτά τα θέματα τον χαρακτηρίζει ωμός ρεαλισμός, σε έντονη αντίθεση με την ασκητικότερη παράδοση του Σωκράτη και του Πλάτωνα.

Έτσι έχουμε την αριστοτελική απάντηση στο αν η αρετή εί-

*²⁰ Ηθικ. Ν. 1107b26: “μεγαλοψυχία”.

*²¹ Ηθικ. Ν. 1106b7: “Μέσον δέ οὐ τό τοῦ πράγματος, ἀλλά τό πρὸς ἡμᾶς”.

ναι φυσική ή αντίθετη προς τη φύση, στο παλιό ερώτημα του Σου αι. Για το φαινομενικό παράδοξο, ότι με την εκτέλεση ενάρετων πράξεων αποκτούμε την αρετή (γιατί δέβαια, μπορεί να πει κανείς, η εκτέλεση ενάρετων πράξεων είναι το αποτέλεσμα του ότι είμαστε ενάρετοι, όχι η αιτία: πώς μπορούμε να πράττουμε ενάρετα, χωρίς να έχουμε κίολας την αρετή στις ψυχές μας;) – γι' αυτό το παράδοξο βρίσκει απάντηση σε μια άλλη από τις θεμελιώδεις του έννοιες ο Αριστοτέλης, την έννοια του “δυνάμει είναι”. Είναι η αρετή φυσική ή αντίθετη προς τη φύση; Καμιά πλευρά δεν έχει απόλυτο δίκιο. Όπως λέει: “Ούτε λοιπόν από τη φύση ούτε αντίθετα προς τη φύση γεννώνται οι αρετές, αλλά από τη φύση είμαστε σε θέση να τις δεχτούμε και τελειοποιούμαστε*²² με το έθος”. Είμαστε “δυνάμει” αγαθοί, με την “δύναμιν” της αρετής μέσα μας, την οποία μπορούμε να αναπτύξουμε σε μορφή (“είδος”), αν αποκτήσουμε ορθές έξεις. Αλλά το κάθε τι που υπάρχει μόνο δυνάμει είναι δυνατόν να εξελιχτεί και προς την αντίθετη κατεύθυνση. Η ύλη του (το “υποκείμενο”) μπορεί να δεχτεί τη μορφή ή το αντίθετό της. Όντας δυνάμει αγαθοί είμαστε και δυνάμει κακοί. Αλλ' ως άνθρωποι έχουμε την ικανότητα να διαλέξουμε έλλογα και εξαρτάται από εμάς να διαλέξουμε ποιο δρόμο θα ακολουθήσουμε.

Η αρετή, που με τόση συντομία αντιμετωπίσαμε, είναι η ηθική αρετή, η άριστη κατάσταση των συνηθισμένων ανθρώπων που ζουν τη συνηθισμένη ζωή ως “πολιτικά ζώα”. Αλλ' ο Αριστοτέλης, όπως είδαμε, αναγνώριζε επιπλέον, αλλά και πράγματι εξύψωνε πάνω από τις πρακτικές αρετές της κοινωνικής συμβίωσης, τη διανοητική αρετή του φιλοσόφου. Θα επιθυμούσα να τελειώσω με μια προσπάθεια να ερμηνεύσω τις σχέσεις ανάμεσα στις δύο και να δείξω τι ήταν στη φιλοσοφική στάση του Αριστοτέλη εκείνο που τον οδήγησε να δεχτεί αυτό το διπλό πράγματι πρότυπο και τη διπλή έννοια της ανθρώπινης αρετής.

Είδαμε πως η εγκατάλειψη της πίστης στις πλατωνικές υπερβατικές μορφές σήμαινε την εγκατάλειψη του απολύτου στο ηθικό πεδίο και διαχωρισμό της αμερόληπτης θεωρητικής

*²² 1103α 23-6: “Οὐτ' ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίγνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκῶσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειομένους δέ διὰ τοῦ ἔθους”.

μελέτης και της ηθικής έρευνας. Στον Πλάτωνα ο πολιτικός πρέπει να μελετήσει καθαρή φιλοσοφία, γιατί από εκεί θα συναγάγει τους κανόνες που θα τον βοηθήσουν στην πολιτική ζωή. Στα “*Ἠθικά*” του Αριστοτέλη, η φιλοσοφία έχει γι’ αυτόν καταστεί άχρηστη. Αναπόφευκτα λοιπόν παρουσιάζεται το δίλημμα: ποιο από τα δύο να ακολουθήσουμε; Θα ήταν το καλύτερο να αποτραβηχτούμε σε φιλοσοφική απομόνωση ή να θυσιάζουμε στα πρακτικά θέματα και να μάθουμε από την εμπειρία (που τώρα πια έγινε ο μόνος μας οδηγός) πώς να συμπεριφερθούμε στους συνανθρώπους μας;

Η απάντηση καθορίζεται, όπως και καθετί άλλο γι’ αυτόν τον πιο συνεπή από τους φιλοσόφους, με αναφορά στα θεμελιώδη της περί φύσεως θεωρίας του και θα αναπτυχθεί με όρους με τους οποίους είμαστε εξοικειωμένοι. Γιατί η απάντηση είναι αυτή, ότι ο άνθρωπος, όπως και κάθε αυθύπαρκτο φυσικό πλάσμα, είναι συγκεκριμένος, αποτελείται από ύλη και μορφή και το “*ἔργον*” του είναι παρόμοια σύνθετο. Έχει καθήκον να ζει σύμφωνα με ό,τι υψηλότερο υπάρχει μέσα του, και αυτό είναι η δύναμη της σκέψης. Αλλά δεν είναι θεός και δεν μπορεί να πράττει αυτό χωρίς διακοπή. Εξαιτού, όπως είδαμε, η ανάγκη και για κατώτερες αρετές. Αυτή η δυαδική αντίληψη για την ανθρώπινη φύση οδηγεί τότε τότε τον Αριστοτέλη σε μια φανερή, ή λεκτική, ασυνέπεια. Π.χ., όταν συγκρίνει τον άνθρωπο με τις κατώτερες τάξεις της φύσης, αποτελεί βέβαια ο “*νοῦς*” την ειδοποιό διαφορά· και έτσι η σωστή, καθότι ιδιάζουσα, λειτουργία του ανθρώπου φαίνεται να έγκαιται στην άσκηση του “*νοῦ*”. Όταν εξάλλου ο άνθρωπος συγκρίνεται προς ανώτερα όντα, συγκεκριμένα με τον Θεό, τότε είναι οι ατέλειές του και οι δεσμοί του με την ύλη που έρχονται σε πρώτη μοίρα. Και έτσι ακόμη και η τελική και σχεδόν λυρική παρουσίαση από τον Αριστοτέλη της αληθινής ανθρώπινης ευτυχίας, στο τελευταίο βιβλίο του έργου του (των “*Ἠθικῶν*” δηλ.), δεν καταφέρνει να μη μας δώσει την εντύπωση κάποιας, έστω επιφανειακής, αντιφάσεως. Αυτή η αληθινή και ύψιστη ευτυχία βρίσκεται για τον Αριστοτέλη στη θεωρητική επιστήμη και τη φιλοσοφία, στην αδέσμευτη άσκηση της νοήσεως για δικό της λογαριασμό. Εφόσον ο “*νοῦς*” διακρίνει τον άνθρωπο από τα ζώα, η άσκηση του “*νοῦ*” πρέπει σαφώς να είναι η δραστηριότητα που του ταιριάζει ως άνθρωπου. Όμως αμέσως μετά εξηγώντας όλα αυτά συνεχίζει:

“Αλλά μια παρόμοια ζωή θα ήταν υπεράνθρωπη^{*23}. Γιατί ένας άνθρωπος θα ζήσει έτσι όχι επειδή είναι άνθρωπος, αλλά από το κατά πόσο υπάρχει μέσα του κάτι θεϊκό· και ακριβώς όσο αυτό το θεϊκό στοιχείο διαφέρει από το σύνθετο όλο (= μορφή + ύλη), άλλο τόσο θα διαφέρει η ενέργειά του από την ενέργεια της συνηθισμένης αρετής. Αν ο νους είναι θεός σε σχέση με τον άνθρωπο, και η ζωή η σύμφωνη με το νου θα είναι θεία σε σχέση με την ανθρώπινη ζωή”.

Ταυτόχρονα επιμένει σε αυτό και προτρέπει να αδιαφορούμε για τη συμβουλή των συνετών ποιητών (αυτό αποτελούσε κοινό τόπο της ελληνικής λογοτεχνίας), ότι δήθεν είναι τρέλα να αμιλλώμαστε προς τους θεούς. Θα πρέπει να προσπαθούμε να τους φτάσουμε, όσο μπορούμε. Και λίγο παρακάτω λέει: “Αυτό το κομμάτι μπορεί να θεωρηθεί ότι *υπάρχει* στον καθένα μας, εφόσον είναι το ύψιστο και άριστο. Θα ήταν λοιπόν άτοπο για έναν άνθρωπο να διαλέξει όχι τη δική του ζωή αλλά τη ζωή κάποιου άλλου”^{*24}.

Έτσι είναι αυτό. Με την ίδια σχεδόν πνοή μπορεί και να μιλεί για τη ζωή του νου ως πάρα πολύ υψηλή για τους θνητούς, και να μας προτρέπει να την ακολουθούμε, επειδή είναι η κατ’ εξοχήν αληθινή για μας ζωή.

Ένα τώρα βέβαιο αποτέλεσμα αυτών των εμφανών αντιφάσεων είναι, όπως νομίζω, ότι ο άνθρωπος, όπως και κάθε άλλο πλάσμα της φύσης, αποτελείται από ύλη και μορφή, όμως αποτελεί μοναδική περίπτωση μιας τέτοιας σύνθεσης. Δεν θα εννοήσουμε ποτέ τις πλήρεις συνέπειες των σκέψεων του Αριστοτέλη για τη φύση του “νοῦ”, γιατί φαίνεται ότι σε αυτό το θέμα υπήρξε συνεσταλμένος. Πολλές φορές, σε διάφορα έργα, αναφέρει τη δυνατότητα να είναι ο νους κάτι χωριστό από τις λοιπές ανθρώπινες ικανότητες και να αποτελεί την εξαίρεση του κανόνα κατά τον οποίο η ψυχή, ως μορφή του σώματος, πρέπει να χάνεται μαζί με το σώμα. Αλλά πάντοτε αναβάλλει

^{*23} Ηθικ. Ν. 1177b 26-31: “ὁ δὲ τοιοῦτος ἂν εἴη βίος κρείττων ἢ κατ’ ἀνθρώπων· οὐ γὰρ ἢ ἀνθρωπὸς ἐστὶν οὕτω διώσεται, ἀλλ’ ἢ θεῖον τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει· ὅσον δὲ διαφέρει τοῦτο τοῦ συνθέτου, τοσοῦτον καὶ ἡ ἐνέργεια τῆς κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετῆν· εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἀνθρώπον, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον”.

^{*24} Ηθικ. Ν. 1178a 2-4: “δόξετε δ’ ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο, εἴπερ τό κύριον καὶ ἀμεινον ἄτοπον οὖν γίγνεται· ἂν εἰ μὴ, τὸν αὐτοῦ βίον αἰροῖτο, ἀλλὰ ἄλλου τινός”.

την πλήρη συζήτηση που ένα τόσο ζωτικό θέμα φαίνεται να αξίζει. Ίσως είχε τη συναίσθηση ότι αποτελούσε γι' αυτόν κάτι σαν θρησκευτική αντίληψη, και ήταν δύσκολο να το κρατήσει στα όρια μιας φιλοσοφίας που σκόπευε να είναι καθαρά λογική. Αλλά νομίζω ότι θα τον παρεξηγούσαμε περισσότερο απ' ό,τι είναι ανάγκη, αν δεν καταφέρουμε να αναγνωρίσουμε αυτή τη διάκριση ανάμεσα στη σύνθετη φύση του ανθρώπου και τη σύνθετη φύση των κατώτερων τάξεων του όντος. Η διαφορά έγκειται σε αυτό, ότι το καλύτερο στον άνθρωπο – αυτό που αποτελεί στην πιο πλήρη έννοια, την αληθινή του φύση – ταυτίζεται με τη φύση αυτού που βρίσκεται πάνω του, με τη φύση του Θεού. Είδαμε πως η μόνη ικανοποιητική περιγραφή που ο Αριστοτέλης μπόρεσε να βρει για την αιώνια και μακάρια ζωή, αυτή που πρέπει να υποθέσουμε ότι ζει η ύψιστη θεότητα, ήταν ότι συνίσταται σε αδιατάρακτη νόηση. “Γιατί ζωή είναι η ενέργεια του νου”.

Το να αρνηθούμε όσα είπα για την ανθρώπινη φύση θα ήταν σαν να αρνιόμασταν και το γράμμα και το πνεύμα των λόγων του Αριστοτέλη. Το “*εργον*” κάθε πλάσματος είναι να φτάσει στη μορφή του και να εκτελέσει τη δική του λειτουργία. Δεν μπορεί και δεν πρέπει να προσπαθήσει για κάτι παραπάνω. Ο Αριστοτέλης θα έλεγε για ένα άλογο, όπως λέει για τον άνθρωπο, ότι “*εργον*” του είναι να ζει σύμφωνα με ό,τι πιο υψηλό υπάρχει μέσα του. Αλλά δεν λέει, ούτε θα περιμέναμε να πει, “να έχει στόχο την ανθρώπινη κατάσταση, όσο του επιτρέπουν οι δυνάμεις του” – να προσπαθεί δηλ., να φτάσει σε μια τάξη παραπάνω από τον εαυτό του. Έχει κοινές λειτουργίες με τον άνθρωπο – αύξηση, αναπαραγωγή, αίσθηση – όμως του λείπει η καλύτερη και χαρακτηριστικότερη ανθρώπινη λειτουργία. Η πιο υψηλή του ενέργεια εξακολουθεί να βρίσκεται σε έναν κόσμο διαφορετικό από την πιο υψηλή ενέργεια του ανθρώπου. Οι σχέσεις μεταξύ ανθρώπου και Θεού είναι διαφορετικές. Ο άνθρωπος αναμφίβολα παρεμποδίζεται από την ύλη του· έχει ατέλειες και αντιμετωπίζει εμπόδια που δεν του επιτρέπουν να φτάσει την αβασάνιστη τελειότητα του Θεού. Δεν μπορεί λοιπόν να εξασκήσει παρά με συνεχείς διακοπές ό,τι πιο υψηλό κλείνει μέσα του. Αλλ' ούτε το ανώτατο *Ον* κατέχει μια ικανότητα που λείπει στον άνθρωπο, όπως ο άνθρωπος κατέχει μιαν ικανότητα που λείπει από τα άλλα πλάσματα. Έχουμε ένα προνόμιο και μια ευθύνη.

Δεν θα κάνουμε το καλύτερο που μπορούμε σχετικά, αν προσπαθήσουμε να αγνοήσουμε το σώμα και τις ανάγκες του, ούτε τη ζωή της κοινότητας προς την οποία λογικά μας κατευθύνει. Γιατί το σώμα αποτελεί μέρος μας, όσο και το πνεύμα. Ο καθένας μας αποτελεί ενότητα, όπως μας δίδαξε η μελέτη της “*ψυχῆς*”, η επιστήμη της ζωής. Επομένως σε μια ολοκληρωμένη ζωή οι ηθικές αρετές πρέπει να έχουν τη θέση τους. Αλλ’ οι ηθικές αρετές (και εδώ αναφέρομαι στα ίδια τα λόγια του Αριστοτέλη) είναι δευτερεύουσες*²⁵. “Γιατί ζωή είναι η ενέργεια του νου”.

Η φιλοσοφία του Αριστοτέλη αντιπροσωπεύει το τελικό άθροισμα της ελληνικής σκέψης στο φυσικό της περιβάλλον, την πόλη-κράτος. Ήταν ο δάσκαλος του Αλεξάνδρου, του ανθρώπου που τελικά σάρωσε αυτή τη συμπαγή ενότητα, στην οποία ο καθένας μπορούσε να παίξει ενεργό ρόλο και υποκατέστησε στη θέση της την ιδέα ενός μεγάλου βασιλείου που θα αγκάλιαζε τον κόσμο. Ο Αλέξανδρος πέθανε, πριν πραγματοποιηθεί το ιδανικό του, και οι διάδοχοί του, χώρισαν τον γνωστό κόσμο σε τρεις ή τέσσερις αυτοκρατορίες αυταρχικά κυβερνώμενες. Δεν αρκούσε πια να είσαι πολίτης της Αθήνας ή της Κορίνθου, γιατί η αυτονομία των πόλεων είχε χαθεί για πάντα. Αν κοιτάξουμε πίσω, θα μας φανεί ότι η πόλη-κράτος είχε χάσει κίολας την πραγματικότητά της πριν από τον Αλέξανδρο, αλλ’ όταν διαβάζουμε τα “*Πολιτικά*”, βλέπουμε ότι εξακολουθούσε να αποτελεί το πλαίσιο του αριστοτελικού πνεύματος. Μετά απ’ αυτόν αυτό δεν ήταν πια δυνατό. Η αδυναμία του ανθρώπου μπροστά σε μεγάλες δυνάμεις δημιούργησε φιλοσοφίες διαφορετικού τύπου. Δημιούργησε έντονο ατομικισμό και την αντίληψη ότι η φιλοσοφία δεν είναι διανοητικό ιδανικό, αλλά καταφύγιο της αδυναμίας και της απελπισίας. Θα μπορούσε να είναι ο ησυχασμός*²⁶ του Επικούρου ή η μοιραλατρία της Στοάς. Το παλιό ελληνικό πνεύμα της ελεύθερης και άφοβης έρευνας είχε παρέλθει και η τάξη του Αριστοτέλη είχε ανατραπεί. Κάποιες θεωρίες ηθικές, πώς να ζουν οι άνθρωποι, πήραν την πρώτη θέση και η ικανοποίηση του πνεύματος ήταν δευτερεύουσα φροντίδα. Ο ελληνιστικός κόσμος είχε τα δικά του επιτεύγματα, αλλ’ αυτά αποτελούν το προϊόν μιας αύξου-

*²⁵ Πρβλ. Ηθικ. Ν. 1177α 19-21.

*²⁶ Η αταραξία του σώματος και της ψυχής ήταν το επικούρειο ιδανικό.

σας ανάμειξης του ελληνικού με τα ξένα, και ιδιαίτερα με τα ανατολικά στοιχεία. Αν επιθυμία μας είναι να ανακαλύψουμε το πνεύμα της Ελλάδας, ίσως είμαστε δικαιολογημένοι να σταματήσουμε εδώ.

ΕΠΙΛΟΓΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑΣ

Η διβλιογραφία για την αρχαία ελληνική φιλοσοφία της περιόδου από τον Θαλή ως τον Αριστοτέλη δεν θα μπορούσε παρά να είναι επιλεκτική. Αρκεί να ρίξει κανείς μια ματιά στο *L' Année Philologique* και θα δει ότι μόνο οι τίτλοι των έργων που γράφονται και κυκλοφορούν κάθε χρόνο για τον Πλάτωνα π.χ. ή για τον Αριστοτέλη καλύπτουν πολλές σελίδες. Τα κριτήρια με τα οποία επέλεξα τα αναφερόμενα έργα ήταν τα εξής: Προτίμησα τα νεότερα έργα, όπως είναι φυσικό. Περιέλαβα από τα παλαιότερα όσα και σήμερα κρίνονται ότι προσφέρουν στη γνώση του αντικειμένου και είναι μέχρι στιγμής αναντικατάστατα.

Απέφυγα τα πολύ γενικά έργα, αλλά και τα πολύ ειδικά. Το παρόν βιβλίο του *W. Guthrie* απευθύνεται (όπως λέει στην αρχή του) στο ευρύ κοινό, σε αυτό λοιπόν το κοινό πρέπει να απευθύνεται και η επιλογή της διβλιογραφίας. Γι' αυτό και προτιμήθηκαν τα αυτοτελή βιβλία, ενώ η επιλογή των άρθρων σε περιοδικά έγινε με αυστηρότερα κριτήρια. Δεν περιέλαβα π.χ. πολλά από τα άρθρα που αναφέρονται σε εκείνες τις δραστηριότητες των αρχαίων φιλοσόφων που σήμερα δεν θεωρούνται καθαρά φιλοσοφικές (όπως π.χ. οι μαθηματικές θεωρίες, τα κείμενα φιλολογικής κριτικής κ.τ.δ).

Μολονότι το βιβλίο του *W. Guthrie* αναφέρεται στην περίοδο μέχρι και τον Αριστοτέλη, στην επιλογή της διβλιογραφίας δεν ήταν δυνατόν να αποφύγω τη μνεία έργων που ασχολούνται με τις επιδιώξεις της φιλοσοφίας των αρχαϊκών και κλασικών χρόνων πάνω στη μεταγενέστερη αρχαιοελληνική, τη μεσαιωνική (ελληνική και δυτική) και τη νεότερη ευρωπαϊκή φιλοσοφία.

Για να τονίσω την προσφορά των Ελλήνων ερευνητών της αρχαίας φιλοσοφίας, είμαι διεξοδικότερος στην αναφορά των εκδόσεων και μελετών τους.

Τέλος στις παραπομπές σε περιοδικά, για λόγους πρακτικούς αναφέρω μετά τη χρονολογία μόνο τη σελίδα από την οποία αρχίζει το σχετικό άρθρο.

Ο ΜΕΤΑΦΡΑΣΤΗΣ

I. ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ
Α' Τα κείμενα (Οι πηγές)

Τα κείμενα των Προσωκρατικών τα βρίσκει κανείς πάντοτε στο γνωστό έργο των H. Diels – W. Kranz «Die Fragmente der Vorsokratiker» (συντομογραφείται: VS), Berlin ¹⁰1960.

Τους Προσωκρατικούς συναντάμε και στη σειρά *Biblioteca di Studi Superiori* της Φλωρεντίας (1949 και μετά). Έχουν εκδοθεί:

Ίωνες (A. Maddalena, 1963).

Πυθαγόρειοι (M. Zimpanaro, 3 τόμοι, 1958-64).

Ξενοφάνης (M. Untersteiner, 1956).

Παρμενίδης (M. Untersteiner, 1958).

Ζήνων (M. Untersteiner, 1963).

Μέλισσος (G. Reale, 1970).

Άλλες εκδόσεις μεμονωμένων προσωκρατικών έχουμε τις εξής:

G. S. Kirk: *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge 1954.

B. Snell: *Heraklit. München* ⁵1965.

J. Bollack et H. Wismann: *Héraclite ou la séparation*. Paris 1972.

H. Diels: *Parmenides Lehrgedicht*. Berlin 1897.

E. Heitsch: *Parmenides. Die Anfänge der Ontologie, Logik und Naturwissenschaftl.* München 1974.

U. Hoelscher: *Parmenides. Vorn Wesen des Seienden*. Frankfurt 1969.

L. Tarán: *Parmenides*. Princeton 1965.

K. Bormann: *Parmenides. Untersuchungen 3 den Fragmenten*. Harnburg 1971.

H. D. D. Lee: *Zeno of Elea*. Cambridge 1936.

J. Bollack: *Empédocle*, τόμ. I-IV. Paris 1965-9.

F. Romano: *Anassagora*. Padova 1965.

V.E. Alfieri: *Gli atomisti*. Bari 1936.

S.J. Luria: *Democritea*. Leningrand 1970.

Πληροφορίες για τη ζωή και τις γνώμες των αρχαίων φιλοσόφων αντλούμε και από τους αρχαίους δοξογράφους. Οι πιο γνωστοί είναι:

Διογένης Λαέρτιος, Βίος και γνώμαι τών έν φιλοσοφία εϋδοκιμησάντων. Γνωστότερη έκδοση η του C. G. Cobet, στη σειρά F. Didot, Paris 1850.

H. Diels: *Doxographi graeci*, Berlin ³1958.

Απολλόδωρος, Χρονικά. Γνωστότερες εκδόσεις η του Fjacoby, Berlin 1902, και η του J. G. Fraser στη σειρά Loeb, 1921.

E. Reitzenstein: *Theophrast bei Epikur und Lukres*. Heidelberg, 1924.

Βλ. επίσης την εκδ. του Ιαμβλίχου «περί τοϋ πυθαγορικού βίου» Zürich και Stuttgart 1963.

Τα σωζόμενα κείμενα των γνωστότερων σοφιστών τα βρίσκουμε και στις εκδόσεις (εκτός από την VS):

M. Untersteiner, *I Sofisti (Bibl. di St. Sup.)*. Τομ. 4, Firenze 1949-62.

A. Capizzi. *Protagora*. Firenze 1955.

Κείμενα δέβαια του Σωκράτη δεν έχουμε, αφού δεν έγραψε τίποτε. Στηριζόμαστε στον Πλάτωνα (βλ. παρακάτω), στα λεγόμενα «σωκρατικά» έργα του Ξενοφώντα («Απομνημονεύματα», «Συμπόσιον», «Οικονομικός» και «'Απολογία Σωκράτους»· πιο γνωστές είναι οι εκδ. Teubner - C. Hude, Οξφόρδης - E. C. Merchant, Budé - P. Chantraine και F. Ollier) και στα σωζόμενα αποσπ. του Αισχίνη του Σφήττιου (εκδ. H. Dittmar, Aischines von Sphettos. Berlin 1912).

Για τα πλατωνικά κείμενα οι γνωστότερες εκδόσεις είναι: της Οξφόρδης από τον J. Burnet ²1906-14, που εξακολουθεί να ανατυπώνεται, και οι εκδ. Budé, 1920-1961, σε 13 τόμους.

Για τα Αριστοτελικά κείμενα μνημειώδης παραμένει η εκδ. της Πρωσιικής Ακαδημίας σε 5 τόμους (1831-1870) των: I. Bekker (με «πίνακα Αριστοτελικό» - *Index Aristotelicus* - του H. Bonitz). Το έργο ανατύπωσε ο O. Gigon, Berlin, 1960 και μετά. Στις εκδόσεις Teubner και Οξφόρδης δεν έχουν κυκλοφορήσει όλα τα έργα· ορισμένες όμως από τις εκδόσεις (όπως των Ηθ. Νικ. από τον J. Bywater, των Μεταφ. από τον W. Jaeger, των Φυσ., Πολιτ. και ως Ρητορ. από τον W.D. Ross, στη σειρά της Οξφόρδης) είναι ό,τι καλύτερο υπάρχει σήμερα σε αριστοτελικά κείμενα. Μνημειώδης θεωρείται και η αγγλική μετάφραση του Αριστοτέλη: *The Works of Aristotle. Translated into English under the Editorship of W.D. Ross*, τομ. I-XII. Oxford 1908-1952.

Β' Οι μελέτες

J. Ackrill: *Aristoteles Categories and De Interpretatione*, Oxford 1963.

Aristotle. *The Philosopher*. Oxford 1981.

J. Adam: *The Republic of Plato*. τομ. 2. Cambridge 1965 (1902).

L. Addis: *Aristotle and the Independence of Substances*. Στο: *Philosophical and Phenomenological Research* 33(1972), 100.

V.E. Alfieri: *Atomos idea. L' origine del concetto dell' atomo nel pensiero greco*. Firenze 1953.

D.J. Allam: *The Philosophy of Aristotle*. Oxford 1952.

R.E. Allen and D.J. Furley (εκδ): *Studies in Presocratic Philosophy*, τόμ. 2, London 1970-5.

R.E. Allen: *Anamnesis in Plato's Meno and Phaedo*. Στο: *Reviews of Metaphysics* 13 (1959), 165.

-: *The Practical Syllogism*. Στο: *Autour d' Aristote*. Louvain 1955, 325.

- (έκδ.): *Studies in Plato's Metaphysics*. London 1965.

-: *Plato's Euthyphro and the Earlier Theory of Forms*. London 1970.

-: *Socrates and Legal Obligation*. Minneapolis 1980.

K. Alt: *Zum Satz des Anaximenes über die Seele*. Στο: *Hermes* 101(1973), 129.

J. Annas: *Aristotle's Metaphysics, Books M and N*. Oxford 1976.

- : *Introduction to Plato's Republic*. Oxford 1981.

G.E.M. Anscombe: *Aristotle*. Στο: P. Geach, G.E.M. Anscombe: *Three Philosophers*. Oxford 1961.

J.P. Anton: *The Meaning of «λόγος τῆς οὐσίας» in Categories I*. Στο: *Monist* 52 (1968), 252.

-: *The Aristotelian Doctrine of the Homonyma in the Categories and the Plato-*

- nic Antecedents. Στο: Journal of the History of Philosophy* 6(1968), 315.
- (εκδ.): *Essay in Ancient Greek Philosophy*. Albany, N.Y. 1971.
 - (εκδ.): *Science and the Sciences in Plato*. New York 1980.
 - A. H. Armstrong: *Introduction to Ancient Philosophy*. London ³1957.
 - H. v. Arnim: *Die Weltperioden des Empedokles. Στο: Festschr. F. Th. Gomperz*. Wien 1902, 16.
 - P. Aubenque: *Le Problème de l' être chez Aristote*. Paris 1964.
 - R. Baccou: *Histoire de la science grecque de Thalès à Socrate*. Paris 1951.
 - C. Bailey: *The Greek Atomists and Epicurus*. Oxford 1928.
 - R. Barford: *A Proof from the περί ιδεῶν revisited. Στο: Phronesis* 21 (1976), 198.
 - E. Barker: *The Political Thought of Plato and Aristotle* New York 1959.
 - : *The Politics of Aristotle*. Oxford 1970.
 - J. Barnes, M Schofield, R. Sorabji (εκδ.): *Articles on Aristotle*. τομ. 4 1ος τ. Science, 2ος τ. Ethics and Politics, 3ος τομ: Metaphysics, 4ος τόμ: Psychology and Aesthetics. London 1959 και μετά.
 - : *Aristotle's Posterior Analytics*. Oxford 1975.
 - : *The Presocratic philosophers*. τόμ. 2. London 1979.
 - K. Bärthlein: *Zur Entstehung der aristotelischen. Substanz - Akzidenz - Lehre. Στο: Archiv für geschichte der Philosophie* 50 (1968), 196.
 - J. Beaufret: *Le poème de Parménide*, Paris 1955.
 - E. Berti: *La filosofia del primo Aristotele*. Padova 1962.
 - : *Aristotele. Dalla diabetica alla filosofia prima*. Padova 1977.
 - (ed): *Aristotele on Science. The «Posterior Analytics»*. Padova 1981.
 - G. Bien: *Die Gründlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles Freiburg* 1980 (1973)
 - J. Biès: *Empédocle d' Agrigente*. Paris 1969.
 - T. Bignone: *Empedocle. Studio critico, trad. e comm*. Torino 1916.
 - M. Black: *Problems of Analysis*. London 1954.
 - R.S. Bluck. *Plato's Menon*. Cambridge 1964.
 - R. Bolton: *Essentialism and Semantic Theory in Aristotle. Στο: Philosophical Review* 85 (1976) 514.
 - N.B. Booth: *Were Zeno's Arguments a Reply to Attacks upon Parmenides?* ² Στο: *Phronesis* 3 (1957), 1.
 - K. Bormann: *Platon*. Freiburg 1973.
 - K. Brinkmann: *Aristoteles Allgemeine und Spezielle Metaphysik*. Berlin 1979 (εκδ. Peripatoi XII).
 - L. Brisson: *Le même et l' autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. Paris 1971.
 - W. Bröcker: *Platos Gespräche*. Frankfurt 1969.
 - : *Aristoteles. Philos. Abhandlungen I*. Frankfurt ²1957.
 - : *Die Geschichte der Philosophie vor Sokrates*. Frankfurt 1965.
 - N. Brockmeyer: *Sozialgeschichte der Antike*. Stuttgart κ.λπ. 1972.
 - R.S. Brumbaugh (εκδ.): *Plato and the One. The Hypotheses in the Parmenides and their Interpretation*. New Haven 1961.
 - J. Brun: *Les Présocratiques*. Paris 1968.
 - J. Buchaman: *Aristotle's Theory of Being*. Cambridge, Mass. 1962.
 - W. Burkert: *Weisheit und Wissenschaft*. Nürnberg 1962.
 - J. Burnet: *From Thales to Plato*. London 1914.

– : *Early Greek Philosophy*, London ⁴1930.

M. Burnyeat: *Protagoras and Self-Refutation...* Στο: *Philosophical Review* 85 (1976), 44 και 172.

G. Calogero: *Storia della logica antiqua*. Bari 1967.

J.v. Camp et P. Canart: *Le sens du mot θεῖος chez Platon*. Louvain 1956.

W. Capelle: *Die griechische Philosophie*, I. Teil. Berlin ³1971.

M. Carbonara Nadei: *Σπέρματα, νοῦς, χρώματα nella dottrina di Anassagora*. Napoli 1969.

F. Chatélet (εκδ.): *Geschichte der Philosophie*, τ. 1: *Die heidnische Philosophie*. Frankfurt κ.λπ. 1973

H.F. Cherniss: *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. Baltimore 1935.

– : *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. Baltimore 1946.

– : *Die ältere Akademie. Ein historisches Rätsel und seine Lösung*. Heidelberg 1966.

: *Selected Papers*. Εκδ. L. Tarán. Leiden 1979.

D. Ciurnelli: *La filosofia di Anassagora*. Padova 1947

C.J. Classen: *Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens*. München 1959.

– (εκδ.): *Sophistik*. Darmstadt 1976.

J.S. Clegg: *The Structure of Plato's Philosophy*. Lewisburg and London 1977.

F.M. Cleve: *The Giants of Pre-sophistic Greek Philosophy*. τόμ. 2. Den Haag ²1969.

Th. Cole: *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*. Bronx, N.Y. 1967.

J. Cooper: *Reason and Human Good in Aristotle*. Cambridge, Mass. 1975.

J. Corcoran (εκδ.): *Ancient Logic and its Modern Interpretation*. Dordrecht 1974.

F.M. Cornford: *Plato and Parmenides*. London 1939.

– : *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato ...* London ²1958.

– : *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist...* London 1960 (1935)

L. Couloubaritis: *L' avènement de la science physique. Essai sur la Physique d' Aristote*. Paris 1980.

– : *Le problème du νοῦς θύραθεν*. Αφιέρ. στον Ε. Π. Παπανούτσο. Α' Αθήνα 1980, 159.

A. Covotti: *I Presocratici*. Napoli 1934.

I. Craemer – Ruegenberg: *Die Naturphilosophie des Aristoteles* Freiburg 1980.

I.M. Crombie: *An Examination of Plato's Doctrine*. τόμ. 2. London 1963.

R.C. Cross και A. D. Woozley: *Plato's Republic*. London 1964.

A.H. Croust: *Socrates. Man and Myth*. London 1957.

R.E. Cushman: *Therapeia. Plato's Conception of Philosophy*. Univ. of North Carolina Pr. 1958.

R.M. Dancy: *Sence and Contradiction*. Dordrecht 1975.

V. Décarie: *L' object de la metaphysique selon Aristote*. Paris 1972.

K. Deichgräber: *Parmenides Auffahrt zur Gottin des Rechts*. Wiesbaden 1959.

A. Delatte: *Essai sur la politique pythagoricienne*. Lüttich 1922.

J. Deninger: *Wahres Sein in der Philosophie des Aristoteles*. Meisenheim 1961.

W.A. De Pater: *Les Topiques d' Aristote et la dialectique platonicienne*. Fribourg 1965.

- J. Derbolav, *Erkenntnis und Entscheidung. Philosophie der geistigen Aneignung in ihrem Ursprung bei Platon*. Wien – Stuttgart 1954.
- J. De Romilly: *La loi dans la pensée grecque*. Paris 1971.
- W. Detel: *Platons Beschreibung des falschen Satzes in Theaetetus und Sophistes*. Göttingen 1972.
- M. Detienne: *La notion de daimon dans le pythagoreisme ancien*. Paris 1963.
- D.R. Dicks: *Early Greek Astronomy to Aristotle*. Ithaca, N.Y. 1970.
- K.-M. Dietz: *Protagoras von Abdera. Untersuchungen ueinem Denken*. Bonn 1976.
- H. Diller: *Zum gebrauch von εἶδος und ἰδέα in vorplatonischen Zeit*. Στο: H.H. Eulner κ.ά (εξδ.): *Medizingeschichte in unserer Zeit*. Stuttgart 1971, 23.
- E.R Dodds: *Platos Gorgias* Oxford 1959.
- E. Doent: *Platons Spätphilosophie und die Akademie*. Wien 1967.
- Th. J. Dunhabin: *The Western Greeks*. Oxford 1948.
- I. Düring, G.E.L. Owen (εξδ.): *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*. Göteborg 1961.
- : *Aristoteles. Darstellung und Interpretationen seines Denkens*. Heidelberg 1966.
- (εξδ): *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*. Heidelberg 1969.
- T. Ebert: *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons*. Berlin 1974.
- : *Zur Formulierung prädikativer Aussagen in den logischen Schriften des Aristoteles*. Στο: *Phronesis* 22 (1977), 123.
- L. Edelstein: *Plato's Seventh Letter*. Leiden 1966.
- F. Enriques και M. Mazzotti: *Le dottrime di Democrito*. Bologna 1948.
- J.D.G. Evans: *Aristotle's Concept of Dialectics*. Cambridge 1977.
- R. Falus: *Parmenides - Interpretationen*. Acta antiqua Acad. Scient. Hungaricae 8 (1960), 267.
- B. Farrington: *Greek Science*. Harmondsworth 1949
- *Science and Politics in the Ancient World*. London ²1946.
- A.J. Festugière: *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris 1967.
- W. Fiedler: *Analogiemodelle bei Aristoteles. Untersuchungen zu den Vergleichen zwischen den einzelnen Wissenschaften und Künsten*. Amsterdam 1978.
- G.C. Field: *The Philosophy of Plato*. London 1949.
- G. Fine: *The One over Many*. Στο: *Philosophical Review* 89 (1980), 197.
- W.W. Fortenbaund: *Aristotle on Emotion*. London 1975.
- A.v. Fragstein: *Studien zu Ethik des Aristoteles*. Amsterdam 1974.
- E. Frank: *Platon und die sogenannten Pythagoreer*. Halle 1923.
- H. Fränkel: *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*. München ³1968.
- D. Frede: *Aristoteles und die Seeschlacht*. Göttingen 1970.
- M. Frede: *Preidikation und Existenjaussage*. Göttingen 1967.
- P. Friedlaender: *Platon*. 1ος τ.: Berlin ²1954. 2ος τ.: Berlin ²1957. 3ος τ.: Berlin ²1960.
- K.v. Fritz: *Der Beginn universalwischathischer Bestrebungen und der Primat der Griechen*. Στο: *Studium Generale* 14 (1961), 546 και 601.
- : *Der Noûs des Anaxagoras*. Στο: *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*. Berlin και New York 1970.
- : *Pythagorean Politics in Joutherm Italy*. New York 1940.
- : *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato and Aristoteles*. Darmstadt 1966.

- D.J. Furley: *Two Studies in the Greek Atomists*. Princeton 1968.
- H.G. Gadamer: *Und die Begriffswelt der Vorsokratiker*. Darmstadt 1968.
- (εκδό): *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie*. Heidelberg 1968.
- : *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*. Heidelberg 1978.
- K. Gaiser: *Plato's ungeschriebene Lehre*. Stuttgart 1963.
- (εκδό): *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonsverständnis*. Hildesheim 1969.
- H. Gauss: *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platos I/1-III/2*. Bern 1952-67.
- D.E. Gershenson και D.A. Greenberg: *Anaxagoras and the Birth of Physics*. New York 1964.
- N. Georgopoulos: *Plato and Aristotle: Mimesis, Tragedy and Art*. Αφιερ. στον Ε.Π. Παπανούτσο. Α' Αθήνα 1980, 199.
- A. Giannaras: *Zufall und Bewegung bei Platon*. Πλάτων 14(1962), 20.
- M. Gigante: *Nóμος Βασιλεύς*. Napoli 1956.
- O. Gigon: *Gegenwart und Utopie. Eine interpretation von Platons Staat*. 1ος τ.: Zürich 1976.
- : *Die Antike Philosophie als Massstab und Realität*. Zürich 1977.
- : *Sokrates: Sein Bild in Dichtung und Geschichte*. Bern 2¹⁹⁷⁹.
- : *Grundprobleme der antiken Philosophie*. München 1959.
- : *Der Ursprung der griechischen Philosophie*. Basel και Stuttgart 2¹⁹⁶⁸.
- D. Glidden: *Protagorean Relativism and Physis*. Στο: *Phronesis* 20(1975), 209.
- H. Gomperz: *Ἀσώματον*. Στο: *Hermes* 67(1932), 155.
- : *Sophistik und Phetorik*. Leipsig και Berlin, 1912.
- Th. Gomperz: *Griechische Denker*. Τόμ. 3. Leipsig 1896-1909.
- H. Görgemans: *Beiträge zur interpretation der platonischen. Νόμοι*. München 1960.
- J.C.B. Gosling: *Plato*. London 1973.
- : *Plato's Philebus*. Oxford 1975.
- J. Gould: *The Development of Plato's Ethics*. Cambridge 1955.
- A. Graeser: *Probleme der platonischen Seclenteilungslehre*. München 1969.
- : *Platons ideenlehre. Sprache, Logik und Metaphysik*. Bern και Stuttgart 1975.
- F. Grayeff: *Aristotle and his School. An Inquiry into the History of the Peripatos*. London 1974.
- H. Grieder: *Die Bedeutung der Sophistik für die platonisch-aristotelische Aussagenlogik*. Basel 1962.
- G.M.A. Grube: *Plato's Thought*. London 1935.
- A. Grübaum: *Modern Science and Zeno's Paradoxes*. Middletown 1967.
- N. Gulley: *Plato's Theory of Knowledge*. London 1962.
- H. Gundert: *Dialog und Dialektik. Zur Struktur des platonischen Dialogs*. Amsterdam 1971.
- W.M.C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy*. τόμ. 6. Cambridge 1962 και μετά.
- U. Gazoni: *Grud und Allgemeines*. Meisenheim 1975.
- R. Hackforth: *Plato's Phaedo*. Cambridge 1955.
- F.-P. Hager: *Die Vernunft und das Böse im Rahmen der platonischen Ethik und Physik*. Bern 1963.
- R.W. Hall: *Plato and the Individual*. Den Haag 1963.
- C. Hamblin: *Fallacies*. London 1970.

- D.W. Hamlyn: *Aristotle's De anima*. Oxford 1968.
- H. Happ: *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-begriff*. Berlin 1971.
- W.F.R. Hardie: *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford 1968.
- E. Hartman: *Substance, Body and Soul. Aristotelian investigations*. Princeton 1977.
- G.W. Hegel: *Vorlesumegen über die Geschichte der Philosophie, 105 τ., Berlin 1833*.
- M. Heidegger und E. Fink: *Heraklit. Seminar 1966-7*. Frankfurt 1970.
- M. Heidegger: *Der Spruch des Anaximander. Στο: Holzwege*. Frankfurt 1963.
- : *Platons Lehre von der Wahrheit*. Bern 1954.
- F. Heimann: *Nomos und Physis*. Basel 1965.
- E. Heitsch: *Parmenides und die Anfänge der Erkenntnis und Logik*. Donauwörth 1979.
- : *Finden, Wiedererkennen, Erfinden. Ueberlegungen zu Platons Phaidon 76e*. Wiesbaden 1979.
- S. Heller: *Die Entdeckung der stetigen Zeilung durch die Pythagoreer*. Berlin 1958.
- A.B. Hentschke: *Politik und Philosophie bei Plato und Aristoteles*. Frankfurt 1971.
- J. Hintikka: *The Knowledge and the Known*. Dordrecht 1974.
- : *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality*. Oxford 1973.
- J. Hirshberger: *Die Phronesis in der Lehre Platons von dem Staate*. Leipzig 1932.
- V. Hoelscher: *Der Sinn von Sein in der älteren griechischen Philosophie*. Heidelberg 1977.
- R. Hoeningwald: *Die Philosophie des Altertums*. München 1917.
- O. Höffe: *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*. München 1971.
- E. Hoffman: *Platon*. Zürich 1950.
- C. Huber: *Anamnesis bei Plato*. München 1965.
- G. Huber: *Platons Dialektische Idenlehre*. Wien 1951.
- E. Hussey: *The Presocratics*. London 1972.
- T. Irwin: *Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues*. Oxford 1977.
- W. Jaeger: *The Theology of the Early greek philosophers*. Oxford 1947.
- : *Aristoteles*. Berlin 1955.
- G. Jäger: *Nous in Platons Dialogen*. Göttingen 1967.
- A. Jeanniére: *La pensée d' Heraclite d' Ephése*. Paris 1958.
- H.H. Joachim: *Aristotle. The Nicomachean Ethics*. Exd: D. A. Rees. Oxford 1962.
- K. Joël: *Geschichte der antiken Philosophie*. Tübingen 1921.
- B. Jones: *Individuals in Aristotle's Categoris. Στο: Phronesis 17 (1979), 107*.
- : *Aristotle's Introduction of Matter. Στο: Philosoph. Review 83 (1974), 474*.
- C.H. Kahn: *Anaximander and the Origin of Greek Cosmology*. New York 1960.
- : *The Verb «to be» in Ancient Greek*. Dordrecht 1973.
- W. Kamlah: *Platons Selbstkritik in Sophistes*. München 1963.
- E. Kapp: *Ursprung der Logik bei den Griechen*. Göttingen 1965.
- E. Kapp: *Ausgewählte Schriften*. Berlin 1968.
- H. Kelsen: *Aufsätze zur Ideologiekritik, mit einer Einleitung hg. v. E. Zopitsch*. Neuwied 1964.
- A. Kenny: *The Aristotelian Ethics. A Study of the Relationship between the Eudemian and the Nicomachean Ethics of Aristotle*. Oxford 1978.

- A. Kenny: *Aristotle's Theory of the Will*. London 1979.
- K. Kerényi: *Pythagoras and Orpheus*. Zürich ³1950.
- G. B. Kerferd: *The Sophistic Movement* Cambridge 1981.
- J. Kerschsteiner: *Kosmos. Quellenkritische Untersuchungen zu den Aristoteles Vorsokratikern*. München 1962 (= *Zetemata* 30).
- M. Kessler: *Aristoteles. Lehre von der Einheit der Definition*. München 1976.
- G.S. Kirk: *Myth. Its Meaning and Function in Ancient and Other Cultures*. Berkeley 1970.
- G.S. Kirk and G.E. Raven: *The Presocratic Philosophers*. Cambridge 1957.
- C. Kirwan: *Aristotle's Metaphysics. Books, Γ, Δ and E*. Oxford 1971.
- W. and M. Kneale: *The Development of Logic*. Oxford 1962.
- G. Koumakis: *Platons Parmenides. Zum Problem seiner Interpretation*. Bonn 1971.
- F. Krafft: *Geschichte der Naturwissenschaft. Ιος τ: Die Begründung einer Wissenschaft von der Natur durch die Griechen*. Freiburg 1971.
- H-J. Krämer: *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Orthologie*. Heidelberg 1959.
- : *Der Ursprung der Geistmetaphysik*. Amsterdam 1967 (1964).
- : *Platonismus und hellenistische Philosophie*. Berlin 1972.
- : *Aristoteles und die akademische εἰδος Lehre*. Στο: *Arch f. gesch d. Philos.* 55 (1973), 119.
- W. Kranz: *Die griechische Philosophie*. Bremen ⁵1962.
- *Empedokles' Antike Gestalt und romantische Neuschöpfung*. Zürich 1949.
- G. Krüger: *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*. Frankfurt 1973 (1939).
- : *Techne und Arete*. Berlin 1962.
- P. Kucharski: *Anaxagore et les idées biologiques de son siècle*. Στο: *Revue de la France et de l' Etranger* 154(1964), 137.
- H. Kuhn: *Sokrates. Versuch über den Ursprung der Metaphysik*. München 1959.
- W. Kullmann: *Die Teleologie in der aristotelischen Biologie*. Heidelberg 1979.
- E. Kurtz: *Heraklits logos - Fragmente*. Hildesheim και New York 1971 (= *Spûdasmata*, 17).
- B.A. Kyrkos: *Die Dichtung als Wissensprobleme bei Aristoteles*. Athen 1972.
- M. Landmann: *Der Sokratismus als Wertethik*. Basel 1943.
- H. Langerbeck: *Δόσις επιρροουμένη. Studien zu Demokrits Ethik und Erkenntnislehre*. Berlin 1935.
- H.D.P. Lee (εχδ): *Zeno of Elea*. Cambridge 1936.
- W. Leinfellner: *Die Entstehung der Theorie*. Freiburg 1965.
- J.H. Leshner: *Aristotle on Form, Substance and Universals: A Dilemma*. Στο: *Phronesis* 16(1971) 169.
- W. Leszl: *Logic and Metaphysics in Aristotle*. Padova 1970.
- : *Aristotle's Conception of Ontology*. Padova 1975.
- : *Il «De Ideis» di Aristotele e la teoria platonica delle Idee*. Firenze 1975.
- A. Levi: *Storia della Sofistica*. Napoli 1966.
- B. Levison: *In Defense of Plato*. Cambridge, Mass. 1953.
- I. Lévy: *Les sources de la légende de Pythagore* Paris 1926.
- A.C. Lloyd: *Form and Universal in Aristotle*. Liverpool 1981.
- J.H.M.M. Loenen: *Parmenides, Melissus, Gorgias*. Assen 1959.
- K. Lorenz und J. Mittelstrass: *Theatet flegt. Zur Theorie wahrer und falscher*.

- Sätze bei Platon. Στο: *Arch. f. Gesch. d. Philos* 48(1966), 113.
- R. Loriaux: *L' être et la forme selon Platon*. Brûges 1955.
- M. Loux: *Substance and Attribute. A Study in Ontology*. Dordrecht 1978.
- J. Lûkasiewicz: *Aristotle's Syllogistic. From the Standpoint of Modern Formal Logic*. Oxford 1963.
- S.J. Luria: *Anfänge des griechischen Denkens*. Berlins 1963.
- J. Chr. Lüth: *Die Struktur des Wirklichen in Empedokleischen System «Über die Natur»*. Meisenhein 1970.
- J. Lyons: *Structural Semantics. An Analysis of Part of the Vocabulary of Plato*. Oxford 1963.
- J. Mac Dowell: *Plato's Theatetus*. Oxford 1973.
- E. Mac Mullin (ἐκδ.): *The Concept of Matter in Greek and Medieval Philosophy Notre Dame, Ind.* 1963.
- V. de Magalhães – Vilhena: *Le problème de Socrate*. Paris 1952.
- H. Maier: *Sokrates*. Tübingen 1913.
- D. Mannsperger: *Physis bei Platon*. Berlin 1969.
- S. Mansion: *Le jugement d' existence chez Aristote*. Louvain 1976 (1946).
- A. de Marignac: *Imagination et dialectique*. Paris 1951.
- R. Marten: *Platons Ideenlehre*. Freiburg και München 1975.
- G. Martin: *Platons Ideenlehre*. Berlin 1973.
- W. Marx: *Einführung in Aristoteles' Theorie vom Seienden*. Freiburg 1972.
- P.P. Matter: *Zum Einfluss des platonischen «Timaios» auf das Denken Plotins*. Winterthur 1964.
- J. Mau: *Zum Problem des Infinitesimalen bei den antiken Atomisten*. Berlin 1954.
- R. Maurer: *Platons Staat und die Demokratie*. Berlin 1965.
- H. Meinhardt: *Teilhabe bei Platon*. Freiburg 1973.
- Ph. Merlan: *Studies in Epicurius and Aristotle*. Wiesbaden 1960.
- E.L. Minar: *Early Pythagorean Politics*. Baltimore 1942.
- M. Minucci: *L' argomentazione dimostrativa in Aristotele. Commento agli Analitici Secondi*. Padova 1975.
- J.D. Monan: *Moral Knowledge and its Methodology in Aristotle*. Oxford 1968.
- R. Mondolfo: *L' infinito nel pensiero dell' antichità classica*. Firenze 21956.
- P. Moraux und D. Harflinger (ἐκδ.): *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*. Berlin 1971.
- P. Moraux (ἐκδ.): *Die Frühschriften des Aristoteles*. Darmstadt 1975.
- J. M. Moravcsik (ἐκδ.): *Patterns in Plato's Thought*. Dordrecht 1973.
- G. Morrow: *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws*. Princeton 1960.
- A.P.D. Mourelatos: *The Route of Parmenides*. New Haven and London 1970.
- : (ἐκδ.): *The Presocratics*. New York 1974.
- G. Müller: *Studien zu den platonischen Nomoi*. München 1969 (1951).
- J. G. Murphy: *Retribution, justice and Therapy*. Dordrecht 1979.
- N. Murphy: *The Interpretation of Plato's Republic*. Oxford 1960 (1951).
- P. Natorp: *Die Ethika des Demokritos*. Marburg 1893.
- G. Nélot: *Empédocles d' Agrigente*. Bruxelles 1959.
- W. Nestle: *Vom Mythos zum Logos*. Aalen 1966 (1942).
- R. Nettleship: *Lectures on the Republic of Plato*. London 1898.
- O. Neugebauer: *The Exact Sciences in Antiquity*. Copenhagen 1951.

- J. Newiger: *Untersuchungen zu Gorgias über das Nicht Seiende*. Berlin 1971.
- F.W. Niewöhner: *Dialog und Dialectik in Platons «Parmenides»*. Meisenheim 1971.
- H. North: *Sophrosyne. Self – Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*. New York 1966.
- M.C. Nussbaum: *Aristotélés De Moth Animalium*. Princeton 1978.
- D.O' Brien: *Empedocles' Cosmic Cycle*. Cambridge 1969.
- K. Oehler: *Die Lehre vom noëtischen und dianoëtischen*. Denken bei Platon und Aristoteles. München 1962.
- G.E.L. Owen: *Eleatic Questions*: Στο: *Cl. Quart.* 10 (1960), 84.
- : *The Platonism of Aristotle*. Στο: *Proceed of the Brit. Acad.* 50 (1965), 125.
- : (εξδ.): *Aristotle on Dialectic. The Topics*. Oxford 1968.
- J. Owens: *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*. Toronto 1963 (1951).
- G. Papacostoula: *Les conceptions d' Aristote sur la famille et p' éducation morale*. Αθήνα 1957.
- E. Papanoutsos: *La catharsis des passions d' après Aristote*. Athènes 1953.
- G. Patzig: *Theologie und Ontologie in der Metaphysik des Aristoteles*. Στο: *Keint-Studien* 52 (1961), 185.
- : *Die aristotelische Syllogistik*. Göttingen 1969 (1961).
- : *Platons Ideenlehre. Kritisch betrachtet*. Στο: *Antike und Abendland* 16(1970), 113.
- : *Tatsachen, Normen, Sätze*. Stuttgart 1980.
- A.L. Peck: *Anaxagoras. Predication as a Problem in Physics*. Στο: *Class. Quart.* 25 (1931), 27 και 112.
- J.A. Philip: *Pythagoras and Early Pythagoreanism*. Toronto 1968.
- K. Popper: *Conjectures and Refutations*, London ³1969.
- K. Praechter: *Überwegs Grundriss der geschichte der Philosophie*. 1ος τομ: *Altertum*. Basel und Stuttgart ³1951.
- G. Prauss: *Platon und der logische Eleatismus*. Berlin 1966.
- A. Pronay: *Untersuchungen zu ἀποκείμενον bei Aristoteles*, Basel 1980.
- U. Ramnoux: *Etudes présocratiques*. Paris 1970.
- : *Héraclite on l' homme entre les chose set les mots*. Paris 1959.
- J.H. Randall Jr: *Aristotle*. York 1960.
- K. Reinhardt: *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Frankfurt ²1959.
- M. Riedel: *Metaphysik und Metapolitik*. Frankfurt 1975.
- K. Riezler: *Parmenides*. Frankfurt ²1959.
- A. Rigobello: *L' intellettualismo in Platone*. Padova 1957.
- F. von Rintelen: *Die Frage nach dern Guten bei Platon*. Στο: *Παρουσία*. Festgabe J. Hirschberger. Frankfurt 1965, 71.
- J. Ritter: *Metaphysik und Politik*. Studien zu Aristoteles und Hegel. Frankfurt 1969.
- L. Robin: *Les rapports de l' être et de la comnaissance d' après Platon*. Paris 1957.
- : *Aristote*. Paris 1944.
- R. Robinson: *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford 1970 (1941).
- T.M. Robinson: *Plato's Psychology*. Toronto 1970.
- : *Contrasting Arguments. An Edition of the Διασολ Λόγοι*. N. York 1979.

- H. Rochol: *Der allgemeine Begriff in Platons Dialog Parmenides. Erörterung eines Einwandes gegen den Platonismus.* Meisenheim 1975.
- W. Röd (εκδ.): *Geschichte der Philosophie, τόμ 10ος* (W. Röd), 2ος (Aggraeer), München 1976-1983.
- S. Rosen: *The Symposium of Plato.* New Haven 1968.
- W.D. Ross: *Aristotle.* London 1960 New York 1960.
- : *The Development of Aristotle's Thought.* London 1957.
- : *Aristotle's Metaphysics, τ. 2.* Oxford 1964 (1924).
- : *Plato's Theory of Ideas,* Oxford 1951.
- E.N. Roussos: *Heraklit - Bibliographie.* Darmstadt 1971.
- L. Routila: *Die Idee der ersten Philosophie.* Amsterdam 1963.
- W.C. Runciman: *Plato's Later Epistemology.* Cambridge 1962.
- G. Ryle: *Plato's Progress.* Cambridge 1966.
- M. Salomon: *Der Begriff des Naturrechts bei den Sophisten.* Στο: *Zeitschr. der Savigny - Stiftung für Rechtsgeschichte, Röm. Abt.* 1911, 129.
- S. Sambursky: *Das physikalische Weltbild der Antike.* Zürich und Stuttgart 1965.
- G. Santas: *Socrates. Philosophy in Plato's Earlier Dialogues.* London 1979.
- G. Santas: *Socratic and Platonic Education.* Αφιέρ. Ε.Π. Παπανούτσου. Α' Αθήνα 1980, 533.
- E. Scheibe: *Wissenschaft und Wahrheit.* Στο: *Gymnasium* 80(1973), .
- M. Schofield: *The Antinomies of Plato's Parmenides.* Στο: *Class. Quart.* 27(1977), 139.
- W. Schramm: *Die Bedeutung der Bewegungslehre des Aristoteles für seine beide Lösungen der Zenonischen Paradoxien.* Frankfurt 1962.
- E. Schrödinger: *Die Natur und die Griechen.* Kosmos und Physik. Hamburg 1956.
- P. Schuhl: *L' oeuvre de Platon.* Paris 1954.
- : *Etudes platoniciennes.* Paris 1960.
- E. Schürumpf: *Die Analyse des Polis durch Aristoteles.* Amsterdam 1980.
- H. Schwabl: *Sein und doxa bei Parmenides.* Στο: *Wiener Studien* 66(1953), 50.
- G.M. Sciacca: *Gli dei in Protagora.* Palermo 1958.
- G. Seel: *Die Bedeutung des Begriffspaares "Δύναμις-Ἐνέργεια" für die aristotelische Güterlehre.* Στο: *Arch f. Gesch. d. Philos.* 60(1978), 27.
- G.P. Segal: *Gorgias and the Psychology of Action.* Στο: *Harvard Studies in Class. Philol* 66(1962), 99.
- H. Seidl: *Der Begriff des Intellekts (νοῦς) bei Aristoteles.* Meisenheim 1971.
- P. Seligman: *The apeiron of Anaximander.* London 1962.
- W. Sellars: *Philosophical Perspectives: History of Philosophy.* Reseda Calif. 1959.
- R.A. Shiner: *Knowledge and Reality in Plato's Philoebus.* Assen 1974.
- P. Shorey: *The Unity of Plato's Thought.* Chicago 1962 (1942).
- L. Sichirillo: *Antropologia e dialettica nella filosofia di Platone.* Milano 1957.
- : *Διαλέγεσθαι. Dialektik.* Hildesheim 1966.
- J.B. Skemp: *Plato's Statesman.* New Haven 1952.
- B. Snell: *Die Ausdrücke des Wissens in der vorplatonischen Philosophie.* Berlin 1924.
- F. Sohnsen: *Aristoteles's System of the physical world.* Ithaca, N.Y. 1960.
- : *Intellectual Experiments of the Greek Enlightenment.* Princeton 1976.

- R. Sorabji: *Cause, Necessity and Blame. Perspectives in Aristotle's Theory.* London 1980.
- E.K. Specht: *Sprache und Sein.* Berlin 1967.
- J. Sprute: *Die δόξα in der platonischen Philosophie.* Göttingen 1963.
- E.S. Stamatis: *A contribution to the Interpretation of a Geometric Passage of the Dialogue Menon 86e-88b.* Πλάτων 14(1962), 315. ΠΑΑ 33(1958), 298.
- G. R. Stamon: *Sophists and Philosophers: Problems of Classification.* Στο: *Amer. Journ of Philol.* 94(1973) 350.
- J. Stenzel: *Platon der Erzieher.* Hamburg ²1961.
- : *Metaphysik des Alterum.* München και Berlin 1931.
- J.L. Stocks: *Aristotelianism.* London χ.χ.
- A. Stöhr: *Heraklit.* Wien 1920.
- C. Strang: *The Physical Theory of Anaxagoras.* Στο: *Arch. f. Gesch. d. Philos.* 45(1963), 101.
- G. Striker: *Peras und apeiron. Das Problem der Formen in Platos Philebos.* Göttingen 1970.
- J. Sykutris: *Die Briefe des Sokrates und der Sokratiker.* Paderborn 1933.
- T.A. Szlezák: *Unsterblichkeit und Trichotomie der Seele im Zehnten Buch der Politeia.* Στο: *Phronesis* 21(1976), 31.
- P. Tannery: *Pour l' Histoire de la Science Hellène.* Paris 1887.
- B. Tatakis: *Aristote critique par Th. Metochitès.* Mélanges Merlier 2(1956), 439.
- D. Tati: *Alcmeone e Pitagora.* Padou a 1970
- A.E. Taylor: *Plato, the Man and His Work.* London ²1960.
- : *Socrates: Edinburgh* 1932.
- C.C.W. Taylor: *Plato's Protagoras.* Oxford 1976.
- W. Theiler: *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung.* Berlin 1968.
- H. Thomson: *Studies in Ancient Greek Society.* Τόμ. 2. London 1949-55.
- E.N. Tigerstedt: *Interpreting Plato.* Stockholm 1977.
- E. Topitsch: *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik.* Wien 1958.
- P. Trude: *Der Begriff der Gerechtigkeit in der aristotelischen Rechts – und Staats-Philosophie.* Berlin 1955.
- E. Tugendhat: *ΤΙ ΚΑΤΑ ΤΙΝΟΣ. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe.* Freiburg 1968 (1958).
- : *Vorlesugen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie.* Frankfurt 1976.
- A. Uchtenhagen: *Zur lehre von dert Macht. Platon, Aristoteles und Machiavelli.* Zürich 1963.
- M. Untersteimer: *I Sofisti.* τόμ. 2. Milano 1967.
- O. Utermöhlen: *Die Bedeutung der Ideenlehre für die platonische Politeis Heidelberg* 1967.
- M. Vanhoutte: *La methode ontologique de Platon.* Louvain 1956.
- W.J. Verdenius: *Parmenides. Some Comments on His Poem.* Groningen 1942.
- G. Vlastos: *The Physical Theory of Anaxagoras.* Στο: *Philos. Review* 59(1950), 31.
- : *A Note on Zeno's Arrow.* Στο: *Phronesis* 11(1966), 3.
- : *Ethics and Physics in Democritus.* Στο: *Philos. Review* 54(1945), 578 και 55(1946), 33.
- : *On Heraclitus.* Στο: *Amer. Journ. of Philology* 76(1955), 337.
- (εξδ): *Plato I (Metaphysics and Epistemology). II (Ethics, Politics and Philo-*

- sophy of Art and Religion). London και New York 1971.
 – : *Platonic. Studies.* Princeton 1973.
 – : *Plato's Universe.* Seattle 1975.
 J. Vogt: *Sklaverei und Humanität.* Wiesbaden 1965.
 H.D. Voigtländer: *Die Lust und das Gute bei Platon.* Würzburg 1960.
 K.H. Volkmann-Schtuck: *Die Metaphysik des Aristoteles.* Frankfurt 1979.
 E. Vollrath: *Die These der Metaphysik. Zur Gestalt der Metaphysik bei Aristoteles, Kant und Hegel.* Wüppertal 1970.
 J. Vuillemin: *De la logique a la theologie, cinq etudes sur Aristotele.* Paris 1967.
 B.L. van Waerden: *Die Arithmetik der Pythagoreer.* Στο: *Mathem. Annalen* του 1948, 127 και 676.
 – : *Die Astronomie der Pythagoreer.* Amsterdam 1951.
 – : *Science Awakening.* Groningen 1954.
 H. Wagner: *Über das aristotelische "πολλαπλῶς λέγεται τό ὄν".* Στο: *Kant-Studien* 53 (1961-2), 75.
 J.J. Walshe and H.L. Shapiro (εκδ.): *Aristotle's Ethics. Issues and Interpretations.* Belmont Calif 1967.
 A. Wedberg: *Plato's Philosophy of Mathematics.* Stockholm 1955.
 E. Weerts: *Heraklit und die Herakliteer.* Berlin 1926, *Philologus, Supplementband.*
 H. Weiss: *Democritus' Theory of Gognition.* Στο: *Class. Quart.* 32(1938), 47-56.
 W.H. Werkmeister (εκδ.): *Facets of Plato's Philosophy.* Assen 1976.
 N.P. White: *Plato on knowledge and Reality.* Indianapolis 1976.
 W. Wieland: *Die aristotelische Physik.* Göttingen 1962.
 U.v. Wilamowitz-Moellendorf: *Platon.* 1ος τ. Berlin ⁵1959, 2ος τ. Berlin ³1961.
 – : *Der Glaube der Hellenen.* том. 2. Berlin ²1955.
 – : *Kleine Schriften.* 1ος τ. Berlin 1935.
 W. Windelband: *Geschichte der abendländischer Philosophie im Altertum.* München ⁴1923 (ανατύπωση 1963).
 A.D. Winspear: *The Genesis of Plato's Thought.* New York ²1956.
 J. Wippern: *Da Problem der unbeschriebenen Lehre Platons.* Darmstadt 1972.
 U. Wolf: *Möglichkeit und Notwendigkeit bei Aristoteles und heute.* München 1979.
 J. Zarifopulo: *Anaxagore de Clazomène.* том 2. Paris 1948.
 – : *Vox Zenonis.* Paris 1958.
 H.G. Zekl: *Der Parmenides. Untersuchungen über einere. Einheit, Zielsetzung und begriffliches verfahren eines platonischen Dialoges.* Marburg 1971.
 G. Zuntz: *Persephone: Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia.* Oxford 1971.

II. ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ ΣΕ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΓΛΩΣΣΑ

A. Τα κείμενα και οι μελέτες

- A. Αλατζόγλου-Θέμελη: Πρωταγόρας και Σωκράτης· ενδείξεις της συνοδοιπορίας τους. Φιλοσοφία 8-9 (1978-9), 117.
- M. Ανδρόνικος: Πλάτων και Αριστοφάνης. Ελληνικά 12 (1953), 231.
 - W Πλάτωνος Φύληθος. Εισ., μτφρ., σχόλια. Αθήνα 1957.
 - W Ο Πλάτων και η Τέχνη. Οι πλατωνικές απόψεις για το ωραίο και τις εικαστικές τέχνες. Αθήνα ³1986.
- Η αρχαία σοφιστική. Πρακτικά Α' διεθνούς συμποσίου φιλοσοφίας για την αρχαία σοφιστική (Σεπτέμβριος 1982). Ελλην. Φιλοσοφ. Εταιρεία. Αθήνα 1984.
- K. E. Βασιλάκης: Πλατωνικά έρευνα Α'. Ο Πλάτων και η εποπτική διδασκαλία. Αθήνα 1956.
- N. Βασιλόπουλος: Ερμηνευτικά εις Πλάτωνος Κρίτωνα. Πλάτων 6 (1954), 315.
- Δ. Βαφειάδης: Πλάτωνος Σοφιστής (εισαγ., ανάλυσις). Θεσσαλονίκη 1955.
 - : Πλάτωνος Πολιτεία (Εισαγ., ανάλυσις). Θεσσαλονίκη 1956.
- Θ. Βέικος: Σχήματα σκέψης στον Ηράκλειτο. Φιλολόγος (1956), 110.
 - : Προσωκρατική Φιλοσοφία. Αθήνα ²1980.
- K. Βουδούρης: Ψυχή και Πολιτεία, έρευνα επί της πολιτικής φιλοσοφίας του Πλάτωνος. Αθήνα 1970.
- K. Βουρδέρης: Συμβολή εις την ερμηνείαν του Μενεξένου του Πλάτωνος. Επιστ. Επετ. Φιλολ. Σχ. Παν. Θεσσαλονίκης 6 (1947), 129.
 - : Πλάτων και Αθήναι. Αθήναι 1950.
 - : Ο πλατωνικός διάλογος Θεάγης. Πλάτων 3 (1951), 1.
 - : Πλάτων και Κρήτη. Κρητικά χρονικά. 7 (1953), 323.
 - K. Δ. Γεωργούλης: Ηρακλείτεια. Πλάτων 3 (1951), 274 και 14 (1962), 445.
 - : Ηράκλειτος. Πλάτων 13 (1961), 309.
 - : Μαρτυρία. Σέξτον Εμπειρικού περί ηρακλειτείων δοξασιών. Πλάτων 8 (1956), 222.
 - : Μαρτυρία Τατιανού περί Ηρακλείτου. Πλάτων 13 (1961), 317.
 - : Πλάτωνος Πολιτεία (μετάφρ.). Αθήνα-Θεσσαλονίκη 1939.
 - : Παροράματα εις την υπό του W. D. Ross έκδοσιν της Αριστοτέλους «Φυσικής ακροάσεως». Πλάτων 15 (1963), 311.
 - : Αριστοτέλης ο Σταγειρίτης. Θεσσαλονίκη 1962.
 - : Το τέταρτον είδος της τραγωδίας. Πλάτων 4 (1952), 334.
 - : Αριστοτέλους Η πρώτη Φιλοσοφία (τα μετά τα Φυσικά) (μτφρ.) Αθήνα ²1973.
 - : Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας. I-II Αθήνα 1975.
- Δ. Γληνός: Μερικοί Στοχασμοί για τον Πλάτωνα και το έργο του. Αθήνα 1945.

- : Πλάτωνα Σοφιστής (Εισαγ., κειμ., μεταφρ.). Αθήνα ²1971.
- Κ.Χ. Γρόλλιος: Η επίδρασις της πλατωνικής παραδόσεως επί της θεολογίας του Κικέρωνος. Πλάτων 4 (1952), 263 και 5 (1953) 126.
- Β. Δεδούσης: Η συγκρότησις των Ηθικών Νικομαχείων. Πλάτων 6 (1954), 214.
- : Συμβολή εις την αποκατάστασιν του κεμμένου των αριστοτελικών συγγραμμάτων. Πλάτων 1 (1949), 242.
- Κ. Δεσποτόπουλος: Πολιτική Φιλοσοφία του Πλάτωνος. Αθήνα 1957.
- : Διόρθωσις χωρίων της Πολιτείας του Πλάτωνος. Πρ. Ακαδ. Αθην. (=ΠΑΑ) 27 (1952), 203.
- «Δευκαλίων». Τεύχη 33/34 και 36, αφιερωμένα στους Προσωκρατικούς (και Σοφιστές).
- Α.Ν. Ζούμπος: Η γνωσολογία του Ξενοφάνους. Πλάτων 7 (1955), 152.
- : Εις την ηρακλείτειον έκφρασιν «μεταβάλλον αναπαύεται». Πλάτων 12 (1960), 159.
- : «Ψυχῆς τέρψις» καθ' Ηράκλειτον. Αθηνά 64 (1960), 181.
- : *Varia Heraclitea*. Πλάτων 13 (1961), 67.
- : Έρευναι περί τον Ηράκλειτον. Αθηνά 65 (1961), 25.
- : Βιβλιογραφικά περί Ηρακλείτου. Πλάτων 9 (1957), 69.
- : Καλλολογικά προβλήματα παρ' Ηρακλείτω. Αθηνά 63 (1959), 297.
- : Εις Εμπειδοκλέα. Αθηνά 66 (1962), 298.
- Κ. Ζέγγελης: Η φυσική του Αριστοτέλους εν αναφορά προς τα σήμερον κρατούντα εν τη επιστήμη. Αθήναι 1950.
- Π. Ζερβός: Τα μαθηματικά παρὰ Πλάτωνι. ΠΑΑ 24(1949), 153.
- : Αι μαθηματικά έννοιαι παρὰ Πλάτωνι. ΠΑΑ 25(1950), 344.
- Ι.Ν. Θεοδωρακόπουλος: Εισαγωγή στον Πλάτωνα. Αθήνα ²1947.
- : Πλάτωνος Φαίδρος (εισαγ., κείμ., μετάφρ., σχόλια). Αθήνα ³1971.
- : Πλάτωνος Θεαίτητος. Αθήνα 1980.
- Ι. Κακριδής: Σωκρατική δικαιοσύνη. Θεσσαλονίκη 1960.
- Κ.Θ. Καλαράς: Αριστοτέλους Ηθικά Νικομάχεια Ι (κείμ., μετάφρ., ερμ.). Αθήναι 1953.
- Π. Καλλιγιάς: Οι λόγοι του Γοργία. Δευκαλίων 36(1981), 275.
- Β. Καλογεράς: Νέες απόψεις για την αριστοτελική κάθαρση. Θεσσαλονίκη 1956.
- Γ.Σ. Καραγιάννης: Το γνωσιολογικόν πρόβλημα εις την φιλοσοφίαν του Παρμενίδου. Αθήναι 1977.
- Χρ. Καρούζος - Ι. Κακριδής: Πλάτωνος Ιππίας Μείζων (μετάφρ.). Θεσσαλονίκη 1973.
- Κ. Κατσιμάνης: Πρακτική φιλοσοφία και πολιτικό ήθος του Σωκράτη. Αθήνα ²1981.
- Στ.Π. Κυριακίδης: Επίκαιρα διδάγματα εκ των πολιτικών του Αριστοτέλους. Θεσσαλονίκη 1952.
- Κ.Ι. Λογοθέτης: Κριτικά και ερμηνευτικά εις χωρία πλατωνικά. Πλάτων ΙΙ(1959), 275.
- Σ.Χ. Μαγγίνας: Ο Φαίδρος του Πλάτωνος και ο «περί έρωτος» λόγος του Λυσίου. Αθηνά 63(1959), 33.
- : Ο ρήτωρ Θρασύμαχος και η θέσις αυτού εν τη πλατωνική πολιτεία. Αθήναι 1951.
- Γ. και Μ. Μαρινάκης: Η Πολιτεία του Πλάτωνος. Αθήναι 1964.

- (Σ. Μενάρδος και) *Ι. Συκουτρής: Αριστοτέλους «περί ποιητικῆς»*. Αθήναι 1937.
- Γ. Μιχαηλίδης-Νουάρος: Νέα αξιολόγηση του διαλόγου του Θρασύμαχου με το Σωκράτη. ΠΑΑ 53(1978), 117.*
- Κ.Π. Μιχαηλίδης: Σωκρατική φιλοσοφία. Λευκωσία 1977.*
- Ε.Μ. Μιχελάκης: Η θεωρία του Αριστοτέλους περί των πρακτικών αρχών. Αθήναι 1960.*
- : *Ο κατά φύσιν νόμος παρ' Αριστοτέλει. Τόμος προς τιμήν Κ. Τριανταφυλλοπούλου. Αθήναι 1958, 357.*
- Ε. Μουτσόπουλος: Μουσική κίνησης και ψυχολογία εν τοις εσχάτοις πλατωνικοῖς διαλόγοις. Αθηνά 64(1960), 194.*
- : *Επιστημολογία και βιολογία εν τῷ πλατωνικῷ Θεαιτήτῳ. Αθηνά 65(1961), 230.*
- : *Η προσωκρατική διανόησις. Αθήναι 1978.*
- Κ. Μπαλάσκας: Τρεις τάσεις της αρχαίας Σοφιστικής. Αφιερ. στον Ε.Π. Παπανούτσο. Α' Αθήνα 1980, 351.*
- Ν.Γ. Μπούρας: Πλάτωνος Κρίτων. Κολλέγιον Αθηνών 1977.*
- Ν. Μπούσουλας: Η δημιουργικότης του αγαθού και η μεταφυσική της πλατωνικής μείξεως. Πλάτων 14(1962), 177.*
- Γ. Οικονόμου: Η ιδέα του καλού παρὰ Πλάτωνι. ΠΑΑ 23 (1948), 190.*
- Γ. Παναγιωτίδης: Αι Ακαδημαῖαι και η ιδέα του ανθρωπισμού. Πλάτων 3(1951), 35.*
- Ι. Πανέρης: Η «νόμῳ» και η «ἐτεῆ» γνώση. Συμβολή στο πρόβλημα της γνωσιολογίας του Δημοκρίτου. Αφιέρ. στον Ε.Π. Παπανούτσο. Α' Αθήνα 1980, 381.*
- Κ.Ν. Παπανικολάου: Η οργάνωσις της παιδείας στους Νόμους του Πλάτωνα. Αθήνα 1962.*
- : *Προβλήματα ερμηνείας των κλασσικῶν κειμένων. Σοφοκλέους Αντιγόνη. Πλάτωνος Πρωταγόρας. Αθήνα 1960.*
- Ε.Π. Παπανούτσος: Το θρησκευτικὸ δῶμα στον Πλάτωνα. Αθήνα 1971.*
- Κ.Ν. Πετρόπουλος: Πλάτωνα Πρωταγόρας. (Κείμε., Μετάφρ., Σχόλια). Αθήνα 1981.*
- Ε.Ν. Πατήης: Ερμηνευτικά στον Κρίτωνα. Αθήνα 1973.*
- : *Οι κατήγοροι του Σωκράτη. Αθήνα 1980.*
- Δ. Σακορράφος: Αριστοτέλους κοινωνιολογικαὶ και παιδαγωγικαὶ αρχαί. Χανιά 1955.*
- : *Πλάτωνος κοινωνιολογικαὶ - παιδαγωγικαὶ αρχαί. Χανιά 1957.*
- Ν.Μ. Σκουτερόπουλος: Πλάτωνος Ευθύφρων (εισ., κείμε., μετάφρ., ερμ., σημ.). Αθήνα 1982.*
- : *Πλάτωνος Λύσις (εισ., κείμε., μετάφρ., ερμ., σημ.). Αθήνα 1981.*
- Η. Σπυρόπουλος: Πλάτωνος Πρωταγόρας (εισ., κείμε., μετάφρ., σχόλ.). Θεσσαλονίκη² 1981.*
- Ν. Σπυρόπουλος: Ηράκλειτος. Αθήνα 1948.*
- Ε.Σ. Σταμάτης: Οι προσωκρατικοὶ φιλόσοφοι. Θαλής ο Μιλήσιος, ο μέγας επιστήμων και φιλόσοφος. Αθήναι 1959.*
- : *Συμβολή εις την έρευναν της γεωμετρικῆς αλγέβρας των Πυθαγορείων. ΠΑΑ 30(1955), 262. Πλάτων 8(1956), 144.*
- : *Συμβολή εις την ερμηνείαν γεωμετρικῶν χωρίων του διαλόγου του Πλάτωνος Μένων. Πλάτων 3(1951), 218.*
- : *Περί της θεωρίας των συνόλων παρὰ Πλάτωνι. Πλάτων 12(1960), 225.*

– : *Επί του μαθηματικού χωρίου του Θεαιτήτου*. ΠΑΑ 31(1956), 10. 32(1957), 87.

Πλ. Σταματιάδης: *Η επιστήμη του δελτίστου κατά Σωκράτη*. Αθήναι 1957.

Μ. Στεφανίδης: *Αριστοτέλης, Αρχμήδης, Γαλιλαίος*. ΠΑΑ 28(1953), 254.

Ι. Συκουτρής: *Πλάτωνος Συμπόσιον* (κείμε., μετάφρ., ερμην.). Αθήναι 1937.

Β. Τατάκης: *Σωκράτης*. Αθήναι ²1975.

Α. Χατζηκακίδης: *Θεώρησις φυσικών και χημικών τινων εννοιών παρ' Αριστοτέλει*. Αθήναι 1958.

Κ. Χατζηστεφάνου: *Ερμηνεία ενός αποσπάσματος του Δημοκρίτου*. Στασίνοσ 1(1963), 137.

B. Οι μεταφράσεις ξένων μελετών

E.D. Dodds: *Οι Έλληνες και το παράλογο*. Μτφρ. Γ. Γιατρομανωλάκης. Αθήνα ²1978.

G.C. Field: *Ο Πλάτων και η εποχή του*. Μτφρ. Α.Η. Σακελλαρίου. Αθήνα 1972.

W. Jaeger: *Παιδεία. I-III* Μτφρ. Γ. Βέρροιοσ. Αθήνα 1968-74.

G. Martin *Σωκράτης*. Μτφρ. Ι. Ιατρού. Αθήνα χ.χ.

K. Marx: *Η διαφορά της δημοκρατίας και της επικούρειας φιλοσοφίας*. Μτφρ. Π. Κονδύλης. Αθήνα 1983.

Fr. Nietzsche: *Η γέννηση της φιλοσοφίας στα χρόνια της ελληνικής τραγωδίας*. Μτφρ. Αμ. Χουρμούζιοσ. (Με σχόλια). Αθήνα 1944.

C. Popper: *Η ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της*. Μτφρ. Ειρ. Παπαδάκη. 1ος τ. Αθήνα χ.χ.

B. Snell: *Η ανακάλυψη του πνεύματος*. Μτφρ. Δ. Ιακώβ. Αθήνα 1981.

W. Windelband - H. Heimsöeth: *Ιστορία της Φιλοσοφίας*. Μτφρ. Ν.Μ. Σκουτερόπουλοσ. 1ος τ. Αθήνα 1980.

E. Zeller - W. Nestle: *Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας*. Μτφρ. Χ. Θεοδωρίδης. Αθήνα 1942.

ΠΙΝΑΚΑΣ ΛΕΞΕΩΝ ΚΑΙ ΚΥΡΙΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ

- Αγνωστικισμός (Πρωταγόρας): 72.
 Ἄηρ: 37-8, 42.
 Αθανασία (ψυχῆς) (Πυθαγόρειοι):
 42-3, (Πλάτων): 95, 98, (Αριστο-
 τέλης): 140-1.
 Αθεϊσμός: 114.
 Αθήνα: 68, 83-5, 119, 121, 154.
 Αθηνά (θεά): 84.
 Αιλιανός: 122.
 Αίσθηση (Ηράκλειτος): 50, (Παρμε-
 νίδης): 55, (Ατομική θεωρία): 63-
 4, (Πλάτων): 142, (Αριστοτέλης):
 142-4.
 Αισχύλος: 16.
 Αιτία Κινήσεως (Αριστοτέλης): 127,
 130.
 Ακαδημία: 119.
 Αλέξανδρος: 83, 120-1, 154.
 Αλκιδιάδης: 81.
 Αλκμαίων Κροτωνιάτης: 48.
 Αναξαγόρας: 26, 56, 59-61, 68, 71,
 122.
 Αναξίμανδρος: 32, 34-7, 40, 42, 51,
 116.
 Αναξίμενης: 32, 37-42, 116.
 Ανδρούτσος Χ.: 139.
 Ανθρωπολογία (όριά της): 23-4.
 Ανθρωπομορφισμός: 37, 85.
 Ἄνθρωπος (μικρόκοσμος): 44, (Αρι-
 στοτ. σύμπαν): 146-7, 151-2.
 Αντίθετα (Αναξίμανδρος): 34-5,
 (Πυθαγόρας): 47-8, (Ηράκλει-
 τος): 50-1, (Αριστοτέλης): 126.
 Ἄπειρον: 35, 45.
 Αποικίες (αθηναϊκές): 73.
 Απόλλων: 12, 73, 84, 121.
 Ἄρετή: 15, 17-19, 75-6, 108-9, 147-8.
 Αριστοτέλης: 11-12, 17-18, 21, 23,
 28-9, 31-2, 34, 39-40, 48, 53-4, 60,
 67-8, 70, 91, 117, 119-154, (και
 Θαλής): 34-40, (και Δημόκριτος):
 62, 64-5, (και Σωκράτης): 79, 88,
 (Ἕμνος εἰς Ἄρετήν): 121, (Περὶ
 Ψυχῆς): 140-1, (π. ζώων γεν.):
 140, (Ἠθικά): 141, 145, 147, (Πο-
 λιτικά): 121, 147, 154.
 Αριστοφάνης: 38.
 Ἄρμονία: 47.
 Αρχέλαος: 71.
 Ἄσειδια γραφή (= δίκη) (Αναξα-
 γόρας): 59, (Σωκράτης): 81,
 (Αριστοτέλης): 122.
 Αστρονομία (Αναξίμανδρος): 36,
 (Αριστοτέλης): 132-3.
 Ἄσσοι: 120.
 Ασύνειδες προϋποθέσεις: 14, 20.
 Ατομική θεωρία: 39, 56, 61-6, 69,
 137, 142.
 Αὐτάρκεια: 146.
 Βαδυλώνιοι: 34.
 Βιλαμόβιτς (U. v. Wilamowitz): 19.
 Γενικές έννοιες (φύση τους): 88-9,
 90-2.
 Γεωργούλης Κ.: 40, 122, 133, 135.
 Γίγνεσθαι (Παρμενίδης): 54, (Αρι-
 στοτέλης): 126-7, (βλ. και Κίνη-
 σις).
 Γκρούμπε (G.M.A. Grube): 19.
 Γλώσσα (φιλοσοφική σημασία της):
 13-23.
 Γνώση (ως ανάμνηση): 96-7.
 Γνωσιολογία: 25-6.
 Γοργίας: 71.
 Δαρβίνος (Ch. Darwin): 58-9.
 Δελφοί, μαντείο: 49, 73.
 Δημόκριτος: 39, 56, 61-6, 71, 143.
 Δικαιοσύνη: 50-1, 109-112 (βλ. και
 Δίκη).
 Δίκη: 15-16.
 Δίλην: 16.
 Διογένης εἰς Απολλωνίας: 38.
 Δύναμις: 126-8, 130-1, 133, 136, 150.

- Εἶδος*: 147, 150.
 Ἐκαταίος: 50.
 Ἐλεάτες: 62.
 Ἑλληνιστικός κόσμος: 154.
 Ἐμπεδοκλής: 56-9, 65, 137, 142.
 Ἐμψυχή ὕλη (Υλοζωισμός): 39-41.
 Ἐνέργεια: 130, 133, 147-8.
 Ἐξέλιξη (Ἀναξίμανδρος): 36, (Ἐμπεδοκλής): 58-9, (σύγχρονοι): 127, (Ἀριστοτέλης): 135, 139.
 Ἐπαγωγή: 79-80.
 Ἐπίκουρος: 65-6, 154.
 Ἐπιφαινόμενο: 139.
 Ἐραστος: 120.
 Ἔργον: 18, 108-9, 144, 151, 153.
 Ἐρμείας: 120.
 Ἔρως: 118.
 Ευαγγελικανισμός: 148.
 Ευριπίδης: 20.
 Θουκυδίδης (πολιτικός): 61.
 Ζεὺς: 37, 73, 84.
 Ἰδονισμός: 102-4.
 Ἡθική: 25, 26, 30-1, (Σοφιστές): 71-4, (Σωκράτης): 72-82, (Ἀριστοτέλης): 144-50.
 Ἥλιος (Ἀναξαγόρας): 59.
 Ἡράκλειτος: 22, 26, 49-53, 89, 92.
 Ἡρόδοτος: 34.
 Ἡσίοδος: 25, 49.
 Θαλής: 32-6, 40.
 Θέογνης: 25.
 Θεός: 15, 19-20, (καὶ Ψυχὴ): 38, 52, (Μιλήσιοι): 40, 116, (Σοφιστές): 114, (Πλάτων): 116, (Ἀριστοτέλης): 130-2, (καὶ ἄνθρωπος): 151-4.
 Θεόφραστος: 34, 67, 120.
 Θρασύμαχος: 109.
 Θρησκεία καὶ Κράτος: 84.
 Θυμός: 111-2.
 Θωμάς (ἀγ., Ἀκινάτης): 134.
 Ἰατρική: 47.
 Ἰδέα (Πλάτων): 90-4, (Ἀριστοτέλης): 122, 124-5, 127, 144.
 Ἰππίας: 70.
 Ἰπποκράτης: 16.
 Ἰππόλυτος (εκκλ. συγγρ.): 52.
 Ἰωάννης (Εὐαγγελιστής): 53.
 Ἰωνες: 29, 31-41, (καὶ Πυθαγόρειοι): 46-7, (καὶ Ἡράκλειτος): 51, (καὶ Παρμενίδης): 54.
 Καθαρότητα (ορφική): 43.
 Καλλικλής: 102.
 Καλόν (= ομορφιά): 92, 118.
 Κατηγορούμενο: 53-4.
 Κενό (καὶ Κίνηση): 64-5.
 Κέπλερ (J. Kepler): 132.
 Κικέρων: 42.
 Κίνησις (Μιλήσιοι): 39-40, (Παρμενίδης): 54, (Ἐμπεδοκλής): 57, (Ἀτομικοί): 65-6, (Πλάτων): 115, (Ἀριστοτέλης): 128-30, 133-5.
 Κινούσα αἰτία (ανεξάρτητη ἀπὸ τὸ κινούμενο): 57, 60.
 Κορίσκος: 120.
 Κόρνφορντ (F.M. Cornford): 12, 15, 20, 39, 46, 63, 122, 136.
 Κοσμογονικοί μῦθοι: 37.
 Κόσμος: 44, 46, 60, 101, 107.
 Κριτίας: 81.
 Κριτική φιλοσοφία: 25-6.
 Λεβύ-Μπρυλ (L. Levy-Bruhl): 22.
 Λεμερὺ (N. Lémety): 63.
 Λέξεις (πρωτόγονη σκέψη): 21-2.
 Λέσβος: 120.
 Λεύκιππος: 61.
 Λόγος (Ἡράκλειτος): 22, 50-2.
 Λύκειον: 121.
 Λυκούργος: 73.
 Μαγεία: 20-1.
 Μαθηματικά: 45-8.
 Μάρξ (K. Marx): 110.
 Μετενσάρκωση: 42-3, 95, 97. (Ἀριστοτέλης): 127.
 Μιλήσιοι: 32-41.
 Μονισμός (Μιλήσιοι): 32-41, (Παρμενίδης): 56.
 Μονοθεϊσμός: 19, 116.
 Μορφή: 28-9, 33-4, (Πυθαγόρας): 44, 46-7, (Ἀριστοτέλης): 123-7.
 Μουσική: 23, 45-8.
 Μπερ (H. Berg): 25.
 Μπερξόν (H. Bergson): 135.
 Μπούρας, Ν: 38.
 Μύθος πλατωνικός: 97-9.
 Μυστικισμός: 85.
 Μωυσής: 84.
 Νάρκη: 77.

- Νεῖκος*: 57-8.
 Νερό (πρώτη ουσία): 33-4, (και ζωή): 39-40.
 Νόμος (θεία καταγωγή του): 72-3, 84, (και φύσις, Σοφιστές): 102, 113-5, (και φύσις, Πλάτων): 113-5.
 Ξενοκράτης: 119-21.
 Ξενοφάνης: 50.
 Οβίδιος: 113.
 Όγκντεν (C.K. Ogden): 93.
 Όμηρος: 15-6, 85, (και ψυχή): 88, 95, (Οδύσσεια): 15-6.
 Όργανον: 44.
 Ορισμός: 79-80.
 Ορφείας: 85.
 Ορφικοί: 43, 95.
 Ουράνια σώματα (θεία): 133.
 Παιδεία (εκπαίδευση): 100.
 Πάλλης Αλ.: 48.
 Παρμενίδης: 26, 49, 52-7, 64-5, 67, 69, 89, 93, 128.
 Παύλος (Απόστολος): 113.
 Πειραματικές μέθοδοι: 61-2.
 Πεκπουσία: 132.
 Περικλής: 59, 61.
 Περίπατος: 121.
 Πλανήτες (κίνησή τους): 132-3.
 Πλάτων: 11, 12, 14-22, 24, 29, 31, 41, 52, 53, 55-6, 60, 70, 72-3, 76, 81-119, 123-4, 128, 143-4, 148, (και Μαγεία): 24, (Μεταφυσική και Ηθική): 26, (για τον Αναξαγόρα): 60-1, (Χαρακτήρας των διαλόγων): 117-8, (θεωρία των Ιδεών): 26, 90-4, (Κρατύλος): 21-2, 28, 107, (Ευθύφρων): 80, (Γοργίας): 102, 104, 106, (Νόμοι): 86, 99, 114-7, (Μένων): 97, 104, (Παρμενίδης): 52, (Φαίδων): 92, 96, 98, 119, 126, (Φαῖδρος): 97-8, 118, (Πρωταγόρας): 55, 73, 104, (Πολιτεία): 15-6, 86, 97, 99, 106-13, (Σοφιστής): 54, (Συμπόσιον): 47, 118, (Θεαίτητος): 142.
 Πλούταρχος: 61.
 Πλουραλιστές (πολυαρχικοί): 56-66.
 Πόλη-κράτος: 83, 85.
 Πραγματισμός: 72, 103.
Προαίρεσις: 148.
 Προλογική νοσοτροπία: 22-3.
 Πρόοδος εξελικτική: 127.
 Πρωταγόρας: 68, 71-4.
 Πυθαγόρας: 23, 41-9, (και Ηράκλειτος): 50.
 Πυθαγόρειοι: 23, 29, 31, 41-8, 50, 52, 57, 95, 106, (και Πλάτων): 95-6.
Πύρ (Ηράκλειτος): 51-2.
 Ρίτσαρντς (I.A. Richards): 93.
 Ρίττερ (C. Ritter): 101.
 Ρομπέν (L. Robin): 25.
 Ρος (Sir D. Ross): 134.
 Ρούσσοσ Ε.: 148.
 Σαίξπηρ (W. Shakespear): 48.
 Σέξτος Εμπειρικός: 50, 52.
 Σικελία: 56, 119.
 Σιμπλίκιος: 127.
 Σκεπτικισμός: 26, 70-3.
 Σόλων: 25.
 Σοφιστές: 17-8, 25, 67-74, 77-8, 81, 85, 101-6, 112-6.
Σοφιστής: 70.
 Σπάρτη: 111.
 Σπεύσιππος: 120-1.
 Σπήλαιο (Πλάτων): 99.
 Στέμπιγκ (L.S. Stebbing): 33.
 Στέρηση: 129-30.
 Στοά: 154.
 Στράβων: 121.
 Σουκουτρίσ Ιω.: 48.
 Συλλογισμός: 133-4.
 Συμπάθεια: 21-2, 43.
 Σχετικοκρατία (Δημόκριτος): 71, (Πρωταγόρας): 72-4, (άλλοι Σοφιστές): 73-4.
 Σωκράτης: 12, 18, 25, 29, 31-2, 67, 70, 74-82, 87-9, 91, 94-5, 102-3, 105-6, 113, 122, 144.,
 Σώμα (Πυθαγόρειοι, Πλάτων): 95, (Αριστοτέλης): 138.
Τάξις: 101, 107.
 Ταμπού πυθαγόρεια: 42-3.
 Τελ(ε)ολογία: 29, (Σωκράτης): 75-6, (Αριστοτέλης): 123, 126-30.
Τέλος: 126-7.
Τετρακτύς: 45.
 Τριάκοντα Τύρανοι: 81.
 Τύχη (ως πρώτη αιτία): 58-9, 115.

- Ὑλη (και Μορφή): 28-9, 33-4, (Αριστοτέλης): 125-6.
 Υλισμός: 29, (Δημόκριτος): 63.
 Υλιστές (Μιλήσιοι): 40-1, (Παρμενίδης): 55, (Αναξαγόρας): 60.
 Υπερφυσική εξήγηση της καταγωγής των λέξεων: 22.
 Φίλιππος Β': 83, 119-21.
 Φιλοσοφία (διαίρεσή της): 24-6, (και προσωπική ιδιοσυγκρασία): 27-9.
 Φιλότης: 57-8.
 Φύσις: 67, 69, 71, 128.
 Χάκφορθ (R. Hackforth): 74.
 Χάξλεϋ (J. Huxley): 127, 139.
 Χάρισον (J. Harrison): 148.
 Χίτλερ (A. Hitler): 106.
 Χουάιτχεντ (A.N. Whitehead) 20.
 Χώρος (Παρμενίδης): 55, (Ατομικοί): 64.
 Ψυχή (αέρας ή πνοή): 38-9, 42, (ἐαυτήν κινούσα): 39-40, 115, (του Σύμπαντος): 42, (Σωκράτης): 88, (Ατομικοί): 63, (Ὅμηρος): 88, 95, (Πλάτων): 95-6, 101-2, 112-3, 115-6, (Αριστοτέλης): 137-41.
 Ψυχολογία (Πλάτων): 112-3.